

bestimmt, sondern zur Erwerbung des Heiles durch unseren Herrn Jesus Christus.« (Thess. 5, 8. 9).

Seit den Tagen der Ankunft Christi hat sich das ganze menschliche Leben verändert. Er ist die Grundlage und das Haupt dieses Lebens, seine Säule und Grundfeste, das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende. In Ihm hat sich alles vereinigt, durch Ihn ist die Ewigkeit in die Geschichte eingegangen. Umgewandelt wurde sogar die Fähigkeit der Christen, zu schauen; sie sehen nicht einfach die Gegenwart, sondern durch sie die Vergangenheit und die ganze Zukunft bis zum Ende der Zeiten. Dieses eschatologische Voraussehen des Endes durch die Gegenwart hindurch wurde zu einer Eigenart des christlichen Schauens. Von dieser Eigenart sind alle orthodoxen kirchlichen Gottesdienste, besonders die Liturgie, und die ganze christliche Kunst durchdrungen. Die Wände der Kirchen sind unten mit Abbildungen von Ereignissen des alltäglichen Lebens bedeckt, weiter oben sind Bilder von Heiligen, ganz oben das Bild Christi oder des Vaters, des Allherrschers, an den Wänden des Ganges, der die Kirche umgibt, sind apokalyptische Bilder. Alles ist in eins zusammengefloßen: die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft; alles ist voller Erwartung des Endes der Weltgeschichte; das Herz und die Blicke des orthodoxen Christen sind zum himmlischen Jerusalem gerichtet, das schon in der Gegenwart geschaut wird. Die Zeit ist aufgehoben. Es gibt keine Vergangenheit und keine Zukunft; es gibt nur noch eine Gegenwart, und diese umfaßt auch das, was gewesen ist, und das, was sein wird. So ist die Geisteshaltung des orthodoxen Christen. Auf der Erde lebend, lebt er schon im Zukünftigen. Kann man bei diesen Erlebnissen die Kirche in eine himmlische und irdische, eine sichtbare und unsichtbare, eine triumphierende und streitende Kirche teilen? Die himmlische Kirche geht in die irdische, die triumphierende in die streitende Kirche ein.

Die Persönlichkeit des Menschen, der die kleinste Zelle

der Kirche darstellt, ist »katholisch«. Das Kind nimmt im Akte der Liebe die Seele und die Person der Mutter, des Vaters und aller Glieder der Familie in sich auf; Mann und Frau gehen gegenseitig in die Seele des anderen ein, und in diesem Sinne leben sie kein isoliertes Leben mehr, sondern ein gemeinsames; ihre Person wird aus einer individuellen, ohne jedoch dabei diese Individualität zu verlieren, zu einer »katholischen«. Das ist aber noch nicht die »sobornostj« im vollen Sinne des Wortes, die als wahre »sobornostj« erst in der Kirche zur Vollendung kommt. Gott hat der Person des Menschen den Heiligen Geist eingehaucht, aber der Mensch hat sich in der Erbsünde von Ihm abgewandt, ist von Ihm geflohen und hat versucht, sich im natürlichen Leben zu verbergen. Bei der Aufnahme in die Kirche gibt der Mensch die Versicherung ab, daß er aktiv danach streben will, zum Heiligen Geist, der untrennbar in ihm verweilt, zurückzukehren, daß er gewillt ist, Ihm sein ganzes Seelenleben, seine Gedanken, Gefühle und Wünsche unterzuordnen. Der Heilige Geist ist der gleiche bei allen Menschen, und deshalb geben die Menschen, wenn Er sich mit einer Seele, mit einem innerlich wiedergeborenen Menschen verbindet, auch ihre Seele diesem Heiligen Geiste hin und werden ebenfalls innerlich wiedergeboren. Hier ist nicht einfach eine Übereinstimmung der Seelen oder der Gedanken wie in einer Familie. Hier ist die Einheit der Seele im Heiligen Geiste. Nur davon ausgehend kann man den Sinn der Ökumenizität der ökumenischen Konzilien verstehen, als höhere Einigung der Menschen, als Quelle der göttlichen Offenbarung, als unfehlbare Instanz in der Kirche. Nicht einfach die Versammlung von Menschen, auch nicht die Versammlung von Vertretern aller örtlichen Kirchen, nicht die Zahl der Bischöfe, sondern vor allem der Heilige Geist⁴⁾ bestimmt die Katholizität der Kirche. Das ist auch der Grund, warum der hl. Märtyrer Polykarp von der Katholizität der Teilkirche von Smyrna spricht. Die Vertreter der Kirche, die sich auf einem Konzil versammelten,

mußten zuerst »den Heiligen Geist erwerben«, sich in Ihm vereinigen, damit ihre Entscheidungen den Charakter der Unfehlbarkeit trugen. Die Arbeit der ökumenischen Konzilien begann mit Gebet und ihre Entscheidungen mit den Worten der Apostel: »*Edoxen gar to bagio pneumati kai bemin . . .*« (»Es hat dem Heiligen Geist und uns gefallen«, Apg. 15, 28). Athanasius der Große schrieb, daß die Kirche katholisch ist in dem Sinne, daß es ihre *Bestimmung* ist, sich über die ganze Welt auszubreiten (De parabl. script. Qu. 37). Kraft des kosmischen Charakters der Kirche ist auch ihre Katholizität kosmisch. Die Kirche betet für alle und für alles vor dem Eucharistischen Opfer. Zusammen mit den Menschen erwartet, nach den Worten des Apostels Paulus, die ganze Schöpfung die Befreiung von der Knechtschaft des Vergänglichen und die Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21—23).

Die Kirche ist heilig. Der Begriff »heilig« wird im Alten und im Neuen Testament in zweifacher Weise, in einem subjektiven und in einem objektiven Sinn gebraucht. Im ersteren Sinne ist der Mensch heilig durch sein Leben, durch die Gesinnung seiner Seele. In diesem Sinne sprechen wir von Heiligen als von einer besonderen Gruppe derer, die sich durch ihr Leben ausgezeichnet und Gott wohlgefallen haben. Im Alten Testament wurde der Begriff »heilig« in diesem Sinne nur Gott zugeschrieben, denn allein Gott ist ohne Sünde; der Mensch dagegen fällt immer wieder.

Der Begriff »Heiligkeit« hat aber auch noch eine andere, objektive Bedeutung: »heilig« bedeutet — Gott geweiht, von Gott ausgewählt, zum Beispiel, um Ihm zu dienen (die Nazareer; »die ganze Zeit über seines Gelübdes soll er dem Herrn heilig sein« 4. Mos. 6, 8). Diese Heiligkeit ist nicht ein Kennzeichen der geistigen Haltung eines Menschen, nicht seine Heiligkeit im Verhältnis zu Gott, sondern Heiligkeit im Verhältnis Gottes zu ihm. Von diesem Gesichtspunkt aus kann auch ein Ort heilig sein, an dem der Herr erschienen ist

(Is. 3, 5). Aber nicht nur in diesem Sinne sind die Glieder der Kirche heilig, sie sind heilig auch deshalb, weil sie durch Gott und mit Hilfe der Gnade Gottes innerlich in die Kirche hineingewachsen sind und so subjektiv heilig werden. »Wenn aber die Erstlinge heilig sind«, schreibt der Apostel Paulus, »so ist es auch die Masse, und wenn die Wurzel heilig ist, so sind es auch die Zweige.« (Röm. 11, 16). Der gleiche Apostel schreibt aber auch oft über das unheilige und sündhafte Leben seiner Schüler, die schon Glieder der Kirche sind. »Man hört«, schreibt er den Korinthern, »daß Unzucht unter euch vorkommt, daß es Spaltungen und Streitigkeiten unter euch gibt.« (1. Kor. 1, 11; 5, 1). Und trotzdem schreibt er ihnen: »Ich danke meinem Gott allezeit eurethalben für die Gnade Gottes, die euch gegeben ist in Christo Jesu« und dafür, daß »ihr keinen Mangel habt an irgend einer Gabe und wartet nur auf die Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi« (1. Kor. 1, 4. 7) und deshalb habt ihr alles, um heilig zu sein; ihr seid schon heilig in der Wurzel und in der Möglichkeit, und unser Herr Jesus Christus »wird euch befestigen bis ans Ende«, das heißt, Er wird euch bis zum Ende heilig machen (1. Kor. 1, 8). Für den Apostel bestand die Frage nicht darin, wie die Kirche heilig sein kann, wenn ihre Glieder sündig sind. Diese Frage entstand erst später und führte zu der Irrlehre der Montanisten und Novatianer (3. Jahrhundert), der Donatisten (4. Jahrhundert) und der Pelagianer (5. Jahrhundert), die behaupteten, daß die Kirche nicht katholisch im Sinne von allumfassend sein kann, weil ihre Glieder nur wenige Heilige sein können; oder, wenn sie katholisch ist, so ist sie nicht heilig. Die Kirche hat diese beiden Behauptungen als häretisch verworfen. Die Kirche ist heilig, denn ihr Grund und ihr Haupt ist der »Heiligste der Heiligen«, unser Herr Jesus Christus, sie ist heilig, weil sie der Leib Christi ist, weil in ihr die Gnade des Heiligen Geistes wohnt, weil in ihr die Schar der Heiligen ist. Ihre sündigen, aber in dem Mysterium der Taufe geheiligten Glieder nehmen

ihr diese Heiligkeit nicht. Im gesunden menschlichen Körper gibt es immer einzelne erkrankte Zellen, an einem gesunden und starken Baum finden sich immer schwache und verdorrnde Äste, aber das bewirkt noch nicht, daß der ganze Leib oder der ganze Baum krank ist; sie heilen sich selbst durch die gesunden Säfte ihres Organismus. Auch die sündhaften Glieder werden von der Kirche nicht ausgestoßen, sondern ihnen wird die Gnade gegeben, die sie reinigt in den Mysterien der Buße, des Abendmahls und den übrigen Mysterien. Nur hoffnungslose und unbußfertige Sünder, die endgültig Unkraut, Diener des Satans geworden sind, werden von dem Leib Christi abgeschnitten. Heilig ist nicht nur die himmlische, sondern auch die irdische Kirche, indem sie alles, sowohl das Einzelne, wie auch das Ganze, heiligt. Wenn die irdische Kirche von der himmlischen abgetrennt wäre, wenn sie nur die Summe der zu ihr kommenden Menschen wäre, könnte sie niemals heilig sein. Die Kirche ist aber keine Summe, sondern eine Ganzheit. Ihr Haupt ist Christus, ihr Leben wird durch den in ihr lebenden Heiligen Geist bestimmt. Sie erhält demnach ihre Heiligkeit nicht von uns und nicht von den Heiligen der himmlischen Kirche, sondern von dem Herrn Jesus Christus und dem Heiligen Geist. Wie unser Leib, der aus Zellen und Muskelfasern besteht, nicht von diesen sein Wesen als Leib erhält, sondern von der organischen Verbindung derselben zu einem Ganzen, so auch die Kirche, die nicht eine Versammlung von Gläubigen ist, sondern vor allem das ist, was diese zusammenführt, nämlich die Liebe als Gabe Gottes, die die Menschen untereinander und mit Gott vereinigt. Diese Liebe geht von Gott aus. In der Liebe Gottes und in der antwortenden Liebe der Menschen zu einander liegt die Quelle der Heiligkeit der Kirche.

Unvollkommenheiten der Glieder der Kirche, auch der kirchlichen Hierarchie, sind im Leben, in der Entwicklung der Kirche unvermeidlich. Als Leib, als lebender Organismus

wächst sie, und dieses Wachstum geht in zwei Richtungen: in eine quantitative und in eine qualitative. Die Kirche muß die ganze Menschheit umfassen. Gott ist gekommen, um alle Menschen zu erlösen. Bis zu dem Zeitpunkt der Wiederkunft Christi muß das Evangelium der ganzen Welt gepredigt sein (Matth. 24, 14).⁵⁾ Das bedeutet nicht, daß alle Menschen in die Kirche eingehen müssen. Auf dem Felde, dem Acker Gottes, auf den Gott Weizen gesät hat, ist auch Unkraut gewachsen, das der Teufel in der Nacht gesät hat.

Ein Organismus wächst, indem er sich nicht nur seinem Umfange nach ausbreitet, sondern sich auch innerlich befestigt. Die Glieder des Körperchens eines neugeborenen Kindes sind noch nicht fähig zu koordinierten, zusammenhängenden Bewegungen, sondern werden erst allmählich in das Leben des Ganzen eingeschlossen. Ebenso auch die Glieder des Leibes Christi, die »eines dem anderen Handreichung tun nach dem Werk eines jeglichen Gliedes in seinem Maße, und machen, daß der Leib wächst zu seiner selbst Erbauung in der Liebe.« (Eph. 4, 16). Der in die Kirche aufgenommene Christ geht infolgedessen nicht gleich in die volle Vereinigung mit Christus ein. Dieser allmähliche Prozeß des Zusammenwachsens wird erst durch die Liebe ermöglicht, die aber Opfer fordert. Christus hat aus Liebe zu dem Menschen das größte Opfer gebracht. Der Mensch muß sein eigenes Ich opfern; er muß sich von der Autonomie des Verstandes und Willens lossagen, indem er sie vollkommen dem Haupte — Christus unterordnet. Auf diese Weise ist die Kirche, solange sie eine streitende Kirche ist, keine vollendete und unbewegliche Substanz. Sie ist in Bewegung und in der Zeit, wie ein eingesäuerter, aber noch nicht durchsäuerter Teig, wie ein reifendes, aber noch nicht ausgereiftes Feld.

In diesem Wachstum der Kirche besteht ihr Leben; in dieses Leben ergießen sich immer neue Glieder; indem sie gereinigt werden, verwachsen sie immer enger miteinander und mit Christus; indem sie sich Gott nähern, erkennen sie

immer vollkommener die Wahrheit des Heiligen Geistes. Diese Wahrheit ist in der Kirche, denn das Haupt der Kirche ist Christus; sie ist in der Kirche in ihrer ganzen Fülle, muß aber auch von jedem Glied der Kirche in ihrer ganzen Fülle erkannt und aufgenommen werden. Diese Erkenntnis, die sich allmählich in die göttliche Wahrheit vertieft, ist auch ihr Leben, freilich nicht das ganze, sondern nur eine Seite ihres ganzen Lebens. Es ist dies eines der Momente, die mit allen übrigen zusammen den einen, auf das Ganze gerichteten »Durst« nach Gott, die Zielrichtung auf Gott, ausmachen.

GOTTESDIENST

Der Mensch hat ein zweifaches Wesen: er ist gleichzeitig ein äußerlicher und ein innerlicher, ein fleischlicher und ein geistiger Mensch. Der Apostel Petrus spricht von dem »verborgenen Menschen des Herzens in der unvergänglichen Schönheit des sanften und stillen Geistes« (1. Petr. 3, 4). Der Apostel Paulus unterscheidet ebenfalls zwei Grundelemente im Menschen: »Wenn auch unser äußerlicher Mensch verdirbt, so wird doch der innerliche von Tag zu Tag erneuert« (2. Kor. 4, 16). Die Taten des äußerlichen Menschen sind sichtbar, die des innerlichen unsichtbar. »Es naht sich der Mensch«, klagt der Psalmensänger David, »und sein Herz ist tief,« d. h. unergründlich (Ps. 63, 7). Noch unergründlicher und unerreichbarer ist die Person Gottes. Aber der Mensch strebt danach, das Geheimnis Gottes und das Geheimnis der Seele zu ergründen. »Dir sagt mein Herz«, schreibt der Prophet David: »Den Herrn will ich suchen, dich suchte mein Antlitz; ja, Herr, dein Antlitz will ich suchen« (Ps. 26, 8). Und weiter: »Wie der Hirsch schreiet nach frischem Wasser, so schreiet meine Seele, Gott, zu dir« (Ps. 41, 2). Gott offenbart diese Geheimnisse dem Menschen; aber sie sind ihm nur dadurch erreichbar, daß sie in künstlerische Formen ge-

kleidet sind. Die großartige christliche Poesie, die leider der überwiegenden Mehrzahl der Christen wenig bekannt, ja sogar vollkommen unbekannt und auch fast unerforscht ist, verbirgt in sich gewaltige Schätze, die uns die Geheimnisse eines göttlichen und menschlichen Ozeans, die Geheimnisse der Heilsordnung unserer Erlösung eröffnen. Diese Dichtungen sind zum Teil in den orthodoxen Gottesdienst aufgenommen worden als Gesänge des Kanons, als Sticheren, Troparia, Theotokia, Dogmatika usw. Zwölf Bücher Menäen, der Oktoëchos, ja alle gottesdienstlichen Bücher sind von diesen Gesängen angefüllt. Alle Dichter dieser Lieder — Mönche, Einsiedler, Heilige, kamen aus der thebaischen und nitrischen Wüste, aus Jerusalem, von Sinai, aus Palästina, aus dem Kloster von Studion; es sind dies diejenigen, von denen der Apostel Paulus schrieb, daß sie »umhergegangen sind in Schafpelzen und Ziegenfellen, mit Mangel, mit Trübsal, mit Ungemach, und im Elend gegangen sind in den Wüsten, auf den Bergen und in den Klüften und Löchern der Erde«; es sind diejenigen, »deren die Welt nicht wert war.« (Hebr. 11, 37. 38). Sie hatten sich von ihrem eigenen Ich losgesagt, sie waren in Wahrheit treue Diener Gottes. Ihre Begeisterung und ihr Schaffen kam nicht von ihnen selbst, sondern von Gott; sie waren gottbegnadete Sänger wie im Alten Testament Dewora und der hl. David. Hier ist Theophan der »Gezeichnete« zu erwähnen, als Bekenner und Schöpfer von Kanones berühmt, der seinen Beinamen davon erhielt, daß die Ikonoklasten wegen seiner Standhaftigkeit bei der Verehrung der heiligen Bilder in sein Gesicht Schmähverse einschnitten. Von ihm stammt neben anderen Gesängen der wunderbare Kanon zum Feste Mariä Verkündigung, der ein ergreifendes Zwiegespräch zwischen der allreinen Jungfrau und dem Erzengel Gabriel darstellt. Hierher gehört auch Kyr Kosmas, dem die allreine Jungfrau selbst erschienen ist und das von ihm gedichtete Lied »Die du geehrter bist als die Cherubim und unvergleichlich herrlicher als die Seraphim . . .« als ihr

liebsten und angenehmsten Lied bezeichnete. Von ihm stammen die Kanones für fast alle zwölf großen Feste. Hier ist auch Romanos der Sänger zu nennen, die »Zierde der Kirche,« wie ihn die hl. Kirche rühmt. Der Priestermonch Kyprian beschreibt in dem bereits erwähnten Buch sein dichterisches Schaffen folgendermaßen: »Wir sind in der riesigen Kirche der hl. Sophia in Konstantionopel. Von vielen Lichtern beleuchtet brennt sie, und die Ikonen, die Mosaiken, die Bilder der Heiligen und der Gottesmutter leuchten an ihren Wänden. In der Kirche wird der Abendgottesdienst gehalten. Der Kaiser, der Patriarch, der ganze Hof sind zugegen und hören aufmerksam den lieblichen Gesang der Sängerschöre. Dort unter den Sängern und Lesern steht demütig ein junger Lektor, unansehnlich, verfolgt von allen Höflingen des heiligsten Patriarchen, ausgesetzt dem Spott und ständigen Tadel seiner gegen ihn verbitterten Kollegen. Und ihn, der nicht singen kann, drängen sie, um ihn vor allen zu beschämen, in die Mitte des Ambons und zwingen ihn, vor allen Versammelten und vor dem Kaiser allein zu singen. In der Kirche der hl. Sophia herrscht eine erdrückende Stille. Der bescheidene und demütige Romanos, der Liebling des Patriarchen Euthymius, beschämt und verspottet von allen, verbirgt sein Gesicht mit den Händen und versucht, unter einem Hagel von Spott, so schnell wie möglich auf den Chor zu kommen unter seine mißgünstigen Kollegen. Und dann steht der junge Romanos die ganze Nacht in seiner Zelle in der beklommenen und schwülen Stille des Patriarchenpalastes vor der Ikone der Allreinen und in heißen Gebeten fleht er zu seiner Herrin und schüttet ihr all seinen Kummer über die unverdiente Kränkung und seinen Schmerz über die ihm zugefügte Schande aus.

Dann erscheint dem erschöpften und in Schlaf gesunkenen Romanos die allreine Jungfrau, die in ihrer Hand eine lange, mit Worten Gottes beschriebene Rolle hält und sie dem jungen Lektor in den Mund legt. Romanos verschluckt die

lange Rolle, die in seiner griechischen Lebensbeschreibung *to kontakion* genannt wird, und wird von wunderbarer Kraft erfüllt.

Wiederum am folgenden Tag wird in der großartigen Sophienkirche der Morgengottesdienst gehalten, wiederum sind Senat und Priesterschaft zugegen und lauschen aufmerksam auf den Gesang der Chöre des Patriarchen. Und wiederum steigt unter einem Hagel von Spott und schadenfrohen Bemerkungen, gezwungen von seinen Kollegen, der junge Romanos vom Chor herab. Wiederum — Stille unter der gewaltigen Kuppel der Kirche; und, o Wunder!... eine wunderbare Bruststimme beginnt eine göttliche Melodie zu singen und die Worte, die sich mit dem Klang silberner Glöckchen ergießen, verklingen in dem Halbdunkel des gewaltigen Gotteshauses: »Die Jungfrau gebiert heute den Überwesentlichen (*ton hyperousion tiktei*), und die Erde bietet eine Höhle dem Unerreichbaren; die Engel lobsingen mit den Hirten, die Weisen wandern mit dem Stern; denn unseretwegen wurde geboren ein kleines Kind, der ewige Gott«.

O herrlicher und wunderbarer Sänger Romanos! Zum Andenken an diesen wurde am Hofe des byzantinischen Kaisers bei der kaiserlichen Tafel dieses Lied gesungen.

Und wiederum, wie bei Kosmas, ist es die Mutter Gottes, die einen jungen Sänger begeistert. Es sind nicht ihre Gedanken, welche die Dichter singen, es sind nicht ihre Erlebnisse, die sie in Worten und Musik zum Ausdruck bringen, sondern von Gott inspiriert überliefern sie die Weisheit der Kirche.

Hier ist noch ein ganz großer Meister des Wortes zu nennen, der durch seine Größe alle seine Vorgänger in den Schatten stellt, der hl. Johannes von Damaskus, der den kaiserlichen Palast verließ, alle seine Reichtümer unter die Armen verteilte und im Kloster des hl. Sabbas Mönch wurde, dessen Namen für alle Zeiten mit der wundertätigen Ikone

der Mutter Gottes »mit drei Händen« verbunden ist. Im Kloster, an den Ufern des Kedron-Baches, verfaßte er seine Lieder, in denen er die ganze christliche Glaubenslehre darlegte, die er aus der großen christlichen Literatur, aus den Schätzen der kirchlichen Überlieferung geschöpft hatte, und zwar im Kampf mit den Häresien »der nestorianischen Trennung«, »der severianischen Vermischung, der monotheletischen Torheit«, im Kampf mit den Ikonoklasten. In den von ihm für den Kreis der ganzen Woche verfaßten Gottesdiensten, besonders in den wunderbaren »Dogmatika«, ist die gesamte orthodoxe Theologie in künstlerischen Formen und musikalischen Rhythmen niedergelegt. Es sind dies keine theologischen Traktate in Versen, sondern es ist eine Verwandlung der Lehre in das innere Leben des Herzens in seiner ganzen Tiefe und Schönheit; es sind keine kalten Begriffe des Verstandes, die die Tiefe der göttlichen Wahrheit verallgemeinern und ihr damit ihren Reichtum nehmen, sondern Musik, Rhythmus und Formen, in denen man das Zittern des noch nicht erkalteten Erlebnisses der Seele spürt, die in ihren letzten Tiefen mit dem göttlichen Leben in Berührung gekommen ist und von diesem ihre Inspiration erhalten hat.

Der ganze Inhalt des Lebens der hl. Kirche wird uns in den Liedern dieser Sänger, Mönche, Einsiedler, Heiligen gegeben, die aus der thebaischen und nitrischen Wüste, aus Jerusalem, vom Sinai, aus Palästina, aus dem Kloster von Studion, aus dem Kloster des hl. Sabbas, aus einzelnen Zellen beim Hofe des Patriarchen von Konstantinopel hervorgegangen sind, wenn wir Seite für Seite die Menäen, den Oktoëchos lesen. Vor unserem geistigen Auge stehen die strengen, aber durchgeistigten Gestalten der Starzen und Jünglinge auf, die nicht sich selbst kannten, sondern in das Leben der hl. Kirche vertieft waren. Was bedeuten ein Ovid, Vergil, Aeschylus, Sophokles, diese Dichter des Altertums, die von den zeitgenössischen Gelehrten der Welt gefeiert

werden, im Vergleich zu diesen Vergessenen und Demütigen, die nicht ihre kleinlichen Erlebnisse beschrieben, sondern das großartige und welterlösende Leben der Kirche, des geheimnisvollen Leibes Christi, in ihren gottbegnadeten Gesängen verkörperten! Fast im Verlauf der ganzen Geschichte Rußlands wurden alle Generationen in der Liebe zu dieser Schönheit des Geistes der orthodoxen Kirche erzogen. Die Mönche des Höhlenklosters von Kiew, der Klöster von Solowki, Walaam, Sarow, Optino schrieben diese Liederschätze der Orthodoxie mit großem Fleiß ab, gaben sie heraus und ergänzten sie mit immer neuen Gebeten, Schöpfungen ihres Geistes, der wie der ihrer Vorgänger demütig, aber auch vom Geiste der Wahrheit durchdrungen war. In diesen Liedern ist das lebendige Selbstbewußtsein der Kirche, das nie aufhört und nie ausstirbt, nur zeitweise still wird, um dann von neuem aufzugehen in einer Blüte, die in sich das ewige Leben des Leibes Christi vereinigt.

Diese Lieder brauchen eine ihnen entsprechende Musik. Der griechische Osten hat sie geschaffen, aber entsprechend seinen nationalen musikalischen Bedürfnissen. In slawische Verhältnisse übertragen wirkte ihre melancholische, gedehnte Melodie fremdartig auf das russische Musikempfinden. Der Russe hat nichts sklavisch übernommen; er hat sowohl die byzantinische Ikonenmalerei wie auch die byzantinische Architektur umgestaltet, und ebenso hat er auch die byzantinische Musik umgearbeitet. In den russischen Klöstern wurden von russischen Mönchen neue Gesangsweisen, die berühmt wurden und Jahrhunderte überdauerten, geschaffen: die »Zeichenweise«, die »bulgarische«, »Kiewer« und »griechische« Gesangsweise. Das musikalische Schaffen auf dem Gebiet des Kirchengesanges hörte auch in allen Jahrhunderten des Bestehens der russischen Kirche nicht auf. Es gab Perioden des Niederganges, da man sich zu den verweltlichten Künsten des Westens, besonders Italiens, hingezogen fühlte, aber die allgemeine Linie in der Entwicklung der orthodoxen Kirchen-

musik blieb während der ganzen Zeit die gleiche; ihre Grundlagen bildeten uralte kirchliche Gesangsweisen und russische Melodien.

Das dritte Moment des orthodoxen Gottesdienstes ist das kirchliche Tun, Drama, wie es im Griechischen heißt. Ihre dramatischen Werke nannten die Griechen nicht Dramen, sondern Tragödien (*tragodia*, *tragos* und *odos* — Bocksgesänge), womit sie auf ihren religiösen Ursprung (die Dionysos-Religion) und auf die religiöse, innere Wiedergeburt der Teilnehmer des Dionysos-Kultes hinwiesen. Die griechische Tragödie entstand aus dem religiösen Tun und stellte nicht äußere Tätigkeiten dar, die in den meisten Fällen hinter der Bühne vor sich gingen oder genauer als vor sich gehend gedacht wurden, sondern das Entstehen der inneren Entscheidung, die die entsprechende äußere Tätigkeit hervorrufen mußte. Es ist bezeichnend, daß die Griechen als die Mutter aller Künste die *mnemosyne*, also die Erinnerung, ansahen. Den Inhalt der griechischen Kunst bildeten Mythen, uralte Erinnerungen, die Erinnerung an längst vergangene Ereignisse. Alles Schöne und Erhabene, ausgenommen das Göttliche, hat seinen Ursprung in grauer Vorzeit; an diese, an die Vergangenheit wandte sich auch die ganze Kunst. Das Christentum hat mit einer solchen Auffassung von Religion und Kunst entschieden gebrochen. Indem es an Stelle der Endlosigkeit der Zeit die Ewigkeit setzte, in der es keinen Unterschied zwischen Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft gibt, indem es die Zeit nur als unvollkommene menschliche Auffassung der Ewigkeit anerkannte, hat es grundsätzlich auch die ganze Einstellung des Christen zum historischen Prozeß geändert. Jeder geschichtliche Prozeß entsteht aus der Vergangenheit und enthält bereits die Keime für die Zukunft. Die Gegenwart ist ein Schatten der Zukunft, wie auch die Vergangenheit ein Schatten der Gegenwart ist. Wie für den Griechen das goldene Zeitalter in der Vergangenheit (Hesiod), so ist für den Christen das Paradies nicht die endgültige

Vollkommenheit. Die ersten Menschen im Paradiese waren noch nicht durch die Sünde verdorben, sie waren aber auch nicht vollkommen. Sie mußten das Paradies hüten und bearbeiten, sie mußten sich aber auch in der Erfüllung des Gebotes Gottes üben. Ihre Vollkommenheit stand vor ihnen; ihr Leben war auf das Ziel in der Zukunft gerichtet. Die Sünde der ersten Menschen hat den göttlichen Plan nicht geändert; sie hat ihren Weg zu dem »Neuen Jerusalem«, zu dem neuen Menschen, der Gott, das Wort, angezogen hat, erschwert und verlängert. Die Tränen des Menschen über das verlorene Paradies (Gottesdienst vor der Großen Fastenzeit) sind nicht Tränen über die verlorene Vollkommenheit, sondern Tränen über die Verdorbenheit seiner Natur, über den bevorstehenden schweren Weg der Wiedergeburt. Das »Paradies« als Abschluß der Vollkommenheit, als neues Jerusalem, liegt nicht hinter dem Christen, sondern vor ihm. Deshalb ist auch das ganze religiöse Leben des Christen vorwärts gerichtet, auf das Ende der Zeit. Dadurch wird auch der neue Charakter der christlichen Kunst bestimmt: sie ist nicht eine Erinnerung an die Vergangenheit oder eine Erinnerung an sie wie an einen Schatten der Zukunft, sondern sie ist eine Kunst der Erwartung. Sie umfaßt nicht nur Gesang und Musik, sondern auch Handlung, aber nicht eine symbolische Handlung, ein Erzeugnis von Mythen, nicht eine Handlung, die nach Aristoteles durch mitleidendes Miterleben die Seele des Menschen reinigen soll, sondern eine mystische Handlung, die nicht mitleidendes Miterleben, sondern aktive Teilnahme an der Handlung verlangt. Die Griechen waren Zuschauer im Theater (*theatron*, *thea-omai* — Theater, Ort des Schauens von Spielen); die Christen Teilnehmer an der Handlung im Hause Gottes, dem Abbild des Leibes Christi. Die Handlung im Gotteshaus selbst war kein »Spiel«, kein Symbol der Vergangenheit, sondern ein Ausgießen der göttlichen Gnade auf alle Anwesenden, eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott. Es ist dies ein Gottesdienst, wobei Gott

selbst zugegen ist, ein Leben in Gott, — Leben, nicht Lehre von Gott: das Stehen vor ihm, die Tränen der Buße über das Leben der Sünde, als innere Tätigkeit, als Entschluß, sich zu ändern und wiedergeboren zu werden, als Eingehen, und zwar reales Eingehen in seinen Leib, als Einswerden mit seinem Fleisch und Blut. Deshalb wird auch diese »Handlung« Gottesdienst genannt, Vollzug unseres Dienstes an Gott, oder nach den Worten des Vaters P. Florenskij »Blüte des kirchlichen Lebens, seine Wurzel und sein Samen« (»Säule und Grundfeste der Wahrheit«, S. 298).

Der Gottesdienst besteht demnach aus Gesängen, die in eine musikalische Form gegossen sind, Lesungen aus den Büchern der Heiligen Schrift und »Handlungen«. Letztere sind zum Teil symbolisch in Erinnerung gebrachte Geschehnisse des Alten und Neuen Testaments und mystischer Handlungen oder »Geheimnisse« (Sakramente), die den Teilnehmern am Gottesdienst die Gnade des Heiligen Geistes mitteilen, die ihre Seele reinigt und sie stärkt zum Eingehen in den Leib Christi und zum innigsten Einswerden mit ihm und, was das wichtigste ist, zum Genusse des Leibes und Blutes Christi. Dieses Geheimnis stellt das zentrale Moment des kirchlichen Gottesdienstes dar. Die Erinnerung an das Vergangene, die in symbolischen Handlungen gegeben wird, hat nicht den Charakter einer gewöhnlichen geschichtlichen Erinnerung; sie wird im Hinblick auf die Ewigkeit gegeben, d. h. als Schatten der Zukunft, als Prophezeiung, als ein über die Gegenwart hinausdringendes Schauen der zukünftigen Ereignisse bis zum Ende der Welt. Dafür ein Beispiel. Die Proskomidie vor der Liturgie hat eine mehrfache Bedeutung: die Geburt Christi, seinen Opfertod auf Golgatha, und die triumphierende Kirche. Wenn der Priester mit der Vorbereitung des »Lammes«, das aus den Prosphoren genommen wird, beginnt, spricht er die Worte: »Zum Gedächtnis unseres Herrn und Gottes und Heilandes Jesus Christus«. Die Handlung des Herausschneidens des »Lammes«

wird begleitet mit den Worten: »Wie ein Schaf wurde er zur Schlachtbank geführt . . .« »Geopfert wird das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt, für das Leben und Heil der Welt«, . . . »Einer der Soldaten durchbohrte seine Seite mit der Lanze und sogleich floß Blut und Wasser heraus . . .« Dann schneidet der Priester aus der zweiten Prospothore ein Teilchen heraus »zu Ehren und zum Gedächtnis unserer allerseligsten Herrin, Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria . . .« und legt es zur Rechten des heiligen Brotes mit den Worten: »Die Königin stand zu deiner Rechten, mit goldgewirktem reichem Gewande bekleidet.« Aus der dritten Prospothore nimmt er ein Teilchen heraus zu Ehren »des ehrwürdigen, erhabenen Propheten und Vorläufers Johannes des Täuflers.« Aus der gleichen Prospothore werden Teilchen herausgeschnitten zu Ehren der Propheten, der Apostel, der heiligen Bischöfe, Martyrer, der ehrwürdigen Mönche und Gottesmänner, der heiligen und wundertätigen Uneigennütigen, der heiligen und gerechten Ahnen des Gottmenschen Joachim und Anna, unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus. Aus der vierten Prospothore werden Teilchen für die Lebenden, aus der fünften für die Toten herausgenommen. In der griechischen Gottesdienstordnung wird bei der dritten Prospothore auch der »himmlischen körperlosen Mächte« gedacht. Der Diskos als Golgatha, auf dem Christus zum Opfer für die Welt dargebracht wurde, wird zur triumphierenden Kirche. Wenn der Priester das Herausnehmen der Teilchen beendet hat, beräuchert er den »Stern« und stellt ihn über das heilige Brot mit den Worten: »Und der Stern kam über den Ort, wo das Kind war, und blieb darüber stehen«. Auf diese Weise bedeutet der Diskos bei der Proskomidie sowohl die Krippe von Bethlehem als auch Golgatha und die Kirche, denn auf ihm steht zur rechten Seite des Lammes die Königin in königlichen goldgewirkten Gewändern, vor ihm die Chöre der Engel, Heiligen, aller Verstorbenen und Lebenden in der





Hoffnung der Auferstehung und des ewigen Lebens, d. h. die ganze Kirche. Hier ist in einem einzigen Akt die ganze Geschichte des Christentums von der Geburt Christi an über seinen Tod am Kreuze bis zur Stiftung der Kirche gegeben. Alle: Irdische und Himmlische, Lebende und Verstorbene gruppieren sich auf dem Diskos um das Lamm. Im Mittelpunkt der ganzen Geschichte steht das Lamm, das sich un-
aufhörlich zum Opfer darbringt und ebenso un-
aufhörlich in all seiner Herrlichkeit in die Welt kommt. Deshalb gibt es auch keine scharfe Abgrenzung zwischen der streitenden und der triumphierenden Kirche. Der Apostel Paulus, der die Gläubigen zum Kampf aufruft, schließt diesen seinen Aufruf mit den Worten des triumphierenden Sieges, den er schon in der Gegenwart voraus sieht. Die Zeit geht über in die Ewigkeit. Die zwei Einzüge in der Liturgie — der kleine und der große — bedeuten sowohl das Auftreten Christi zur Predigt in der Welt und sein Hingehen zum freiwilligen Leiden, wie auch die zwei feierlichen Prozessionen, von denen in der Offenbarung gesprochen wird: die erste: nach dem Triumph des Sieges im Himmel kommt der siegreiche König, der Menschensohn, das Lamm, in weißem Gewande, mit einem doppelseitig geschärften Schwert im Munde, auf einem weißen Pferd, in Begleitung seiner treuen Diener, die ebenfalls auf weißen Pferden sitzen, in die Welt. Bei dem kleinen Einzug ist dies die feierliche Prozession der Priester, denen der Diakon vorangeht, der das Evangelium trägt, das Wort Gottes, das der Apostel Paulus als beiderseits geschärftes Schwert bezeichnet, und der die Gläubigen auffordert, würdig und aufrecht stehend der Weisheit zu begegnen. Am Ende der Offenbarung wird die zweite Prozession beschrieben, die jetzt schon in umgekehrter Richtung, von der Erde zum Himmel geht. Das neue Jerusalem ist vom Himmel herabgekommen, die Welt ist umgewandelt; die Könige der Erde gehen und tragen ihre Herrlichkeit durch die geöffneten Tore. Die Prozession geht von der Erde zum

Himmel und trägt wertvolle Geschenke in das Innere des Allerheiligsten. Bei der Liturgie nehmen die Priester die hl. Geräte, Kreuze und Löffelchen von dem Rüsttisch und tragen unter dem feierlichen Gesang des Cherubimshymnus alles zum Throne Gottes, während das Gotteshaus von Weihrauchwolken, dem Symbol des Triumphes, erfüllt ist, um dort, im Allerheiligsten, den Sieger über den Tod »auf Speeren zu erheben«. Wenn dann der Priester den auf den Altartisch gestellten Diskos und Kelch und das heilige Brot und den Wein mit dem Aër bedeckt, spricht er die Worte: »Der edle Joseph nahm deinen unbefleckten Leib vom Kreuze ab, umgab ihn mit reiner Leinwand und wohlriechenden Spezereien und legte ihn in ein neues Grab«. Das Lamm, das zum Opfer dargebracht wird, aber ewig lebt und unaufhörlich zu uns kommt, hat den Himmel zur Erde geneigt und die Ewigkeit in die Zeit gebracht. Welch eine wunderbare Verbindung des Eschatologischen mit der Gegenwart! Der Seher Johannes sieht schon den Herrn kommen, nicht am Ende der Zeiten, sondern jetzt; Christus steht schon mitten unter uns. »Siehe, ich komme bald!« spricht der Herr zum Seher (Offenb. 22,7. 12).

Dieselbe Verbindung des Endes mit geschichtlichen Tatsachen, oder — besser — das Hindurchschauen durch die geschichtliche Tatsache bis in die letzte, endgültige Zukunft, als das Ewigkeitsresultat dieser Tatsache, haben wir auch in der nächtlichen, um die Kirche herumziehenden Osterprozession. Die Nacht, die ein Symbol dieser Welt ist, und die Nacht vor fast zweitausend Jahren, als Christus im Grabe lag, sind ineinander übergegangen. Die Erinnerung an die Frauen und Apostel, die zum Grabe des Herrn eilten, hat sich verbunden mit der Schau des Endes, wenn die Jungfrauen zum Gemach ihres Bräutigams gehen. Grab und Brautgemach sind hier eins. Das Ende und die Vergangenheit als Schatten des noch nicht eingetretenen Endes sind nicht von einander zu trennen. Die Ewigkeit ist in die Zeit eingegangen. In der syrischen Kirche trägt diese Osterprozession

um die Kirche den Charakter eines geheimnisvoll-mystischen Ritus und heißt »Ankunft am Zufluchtsort«. Wenn die Prozession der Gläubigen, die in den Händen brennende Kerzen tragen, zum Portal der Kirche kommt, wird hier das Evangelium von den zehn Jungfrauen gelesen. Die Teilnehmer der Prozession fühlen gewissermaßen die Schritte des Bräutigams, der in der Nacht kommt. Die Priesterschaft und die Gläubigen fallen vor der Tür des Allerheiligsten auf die Kniee mit dem Gebetsausruf: »Herr, verschließe nicht vor uns die Tür deiner Barmherzigkeit!«

Der ganze Gottesdienst der orthodoxen Kirche kann in drei Kreise: den Tages-, Wochen- und Jahreskreis eingeteilt werden. Der erste besteht aus Gottesdiensten, die täglich, zu festgesetzten Zeiten des Tages und der Nacht, gehalten werden. Das sind: die Vesper (um 4 Uhr nachmittags), die Nachvesper (7 Uhr abends), die Mette — der Mitternachtsgottesdienst (12 Uhr nachts), der Morgengottesdienst (1—2 Uhr nachts), die erste Stunde (7 Uhr morgens), die dritte Stunde (9 Uhr morgens), die sechste Stunde (12 Uhr) und die Liturgie, der Hauptgottesdienst der orthodoxen Kirche. Diese wird nicht später als um 12 Uhr mittags, meistens um 9 Uhr morgens gefeiert. Die neunte Stunde, der Gottesdienst des ausgehenden Tages, wird vor der Vesper gehalten. In der alten Kirche des Ostens und in Rußland vor Peter I. wurde diese Ordnung des Gottesdienstes nicht nur in den Klöstern, sondern auch in den Pfarrkirchen beobachtet. Später wurden diese Gottesdienste in den Pfarrkirchen verkürzt und zusammengelegt, um den Tag für die Arbeit, die Nacht für den Schlaf freizuhaben. Jeder Gottesdienst hat seine besondere Bedeutung; wenn man sie als ein großes Ganzes betrachtet, wird in ihnen die ganze Geschichte der Welt, beginnend mit der Erschaffung der Welt, bis zur zweiten Wiederkunft Christi, dargestellt.

Die Vesper beginnt mit der Erinnerung an die Erschaffung des ganzen Weltalls durch Gott. Die geöffneten königlichen

Türen lassen vor den Anwesenden den Himmel und den Thron Gottes im Glanze der brennenden Kerzen erscheinen. Im Gotteshaus herrscht abendliches Halbdunkel. Wie einst der Geist Gottes über dem Abgrund schwebte, so steigt jetzt der Weihrauch aus dem Weihrauchfaß des Priesters, der durch die ganze Kirche geht, in die Höhe. Vom Sängerkhor erklingt der großartige poetische Gesang über die Schöpfungsgeschichte der Welt, der immer wieder von dem Ausruf des Psalmisten — »Alles hast du mit Weisheit geschaffen« unterbrochen wird. Vor den Betenden erscheint das Bild der Entstehung des Lichtes, des Himmels, des Wassers, der Vögel, der kleinen Tiere und der großen . . . Der erste Gedanke des beginnenden Tages ist dem ganzen Kosmos gewidmet, in dem der Mensch, der Weltbürger (*Kosmopolites*), nur ein kleines Teilchen ist. Aber dieser Gedanke an die Welt und das Gebet für diese wiederholt sich auch in anderen Gottesdiensten, auch in der Liturgie, dem zentralen Gottesdienst. In der Welt als Ganzem ist alles miteinander verflochten: die Schöpfung freut sich mit dem Menschen über ihr Dasein, mit ihm gemeinsam leidet sie unter der Sünde, leidet mit ihrem Erlöser, freut sich über seine Auferstehung. Und dieses Mitleiden dauert bis zum heutigen Tag. »Alle Kreatur«, sagt der Apostel Paulus, »sehnet sich mit uns und ängstigt sich noch immerdar, und wartet auf die Erlösung« (Röm. 8, 22.23); sie quält sich wie in Geburtswehen; in ihr, sowohl im Menschen wie auch in der ganzen Welt, reift eine neue Erde und ein neuer Himmel heran, seit der Sohn Gottes in die Geschichte der Welt und der Menschheit eingegangen ist. Die Orthodoxie ist eine Religion des Asketentums, aber nicht im Sinne einer Absage von der Natur und vom Leben, nicht im Sinne eines Strebens, aus dieser Welt in die jenseitige hinüberzugehen. Die orthodoxen Asketen sind vor dem sündhaften menschlichen Leben in die »Wüste« geflohen, sie sind dorthin gegangen, wo sie der Lärm des Jahrmarktes dieses Lebens nicht stört. Aber sie sind nicht vor der Natur geflohen. Sergius von Ra-

donesch und andere russische Asketen haben schöne Plätze in tiefen Wäldern aufgesucht; der hl. Seraphim von Sarow fütterte einen Bären, dem hl. Naum von Ochrid half ein Bär bei der Bearbeitung der Erde, der hl. Gerasim fütterte einen Löwen, ein Löwe grub das Grab des hl. Paulus von Theben usw.; dies alles spricht von der Liebe der heiligen Einsiedler und Asketen zur Natur und zu der Welt der Lebewesen. Das orthodoxe Asketentum ist nicht auf die Abtötung des Fleisches und nicht auf die Absage von der Welt gerichtet, sondern auf ihre Verklärung. Die Aufgabe des Asketismus ist es, das Fleisch mit seinen Neigungen und die Seele mit ihrem Verstand und Willen unter die Herrschaft des Geistes zu stellen, dem Menschen seine ursprüngliche Struktur wieder zu geben. Der Kampf gegen den Egoismus und die Unterordnung der Triebe unter den Geist — das ist die Aufgabe der orthodoxen Asketik. In der Liturgie ruft der Priester vor der Verwandlung von Brot und Wein aus: »Das Deinige von dem Deinigen bringen wir Dir dar in allem und für alles«, d. h. das, was von Dir geschaffen ist und Dir gehört (Brot, Wein, Wasser), bringen wir dir dar für alle Menschen und für die ganze Natur, für die ganze Welt. Das Opfer wird also nicht nur für die Menschen allein dargebracht.

Nach Beendigung des Gesanges des Eingangspsalms und der Beräucherung der Kirche werden die königlichen Türen geschlossen; durch den Menschen wurde die Sünde begangen und das Paradies wurde geschlossen. Der Diakon kommt aus dem Altar heraus und spricht, indem er vor der verschlossenen Tür steht, die Ektenie; dies ist der gefallene Adam, der vor der verschlossenen Tür des Paradieses steht, seine Sünde beweint und um Erbarmen fleht. Weiter folgen Lesungen aus dem Alten Testament — Prophezeiungen über den Messias, das Lied »Freundliches Licht«, wieder eine Prophezeiung von dem sich nahenden freundlichen Licht — Christus, und den Abschluß bildet der Gesang des Liedes des greisen

Simeon, des Gottempfangenden: das Kind Christus ist schon in der Welt; es ist das Ende des Alten Testamentes.

Der Mitternachtsgottesdienst trägt die Gedanken der Betenden in den Himmel, in die Welt der Engel, und erinnert an ihre unaufhörliche Wachsamkeit und Sorge für die Welt. Das Leben in der Welt, das in der Vesper dargestellt wird, verläuft nicht von selbst, auch nicht nach dem Willen des Menschen, sondern unter der unaufhörlichen Mitwirkung der himmlischen Kräfte. Hier kann man schon ein eschatologisches Moment bemerken: die jenseitige Welt führt das Leben dieser Welt zum Himmel als zu seinem letzten Ziel.

Der Morgengottesdienst führt die Gedanken der Betenden wieder auf die Erde zurück; es ist wieder das Ende des Alten Testamentes. Das Dunkel der Sünde, die Hoffnungslosigkeit, sie aus eigener Kraft zu überwinden und aus der Sackgasse, in welche die Menschheit durch die Sünde geführt wurde, wieder herauszukommen, wird dadurch symbolisiert, daß die Kirche fast nicht beleuchtet ist, daß nur kleine Kerzen vor den Ikonen des Erlösers und der Mutter Gottes brennen; der Morgen ist noch nicht angebrochen und das Halbdunkel senkt sich gewissermaßen aus der Kuppel auf die Betenden herab. Wenn sich der Morgengottesdienst unmittelbar an die Vesper anschließt (ganznächtlicher Gottesdienst am Vorabend großer Feste), wird die Beleuchtung des Abendgottesdienstes wieder abgeschwächt: es werden alle Kerzen, ausgenommen einige wenige vor der Ikonostase, ausgelöscht. Das Dunkel der Sünde, die Hoffnungslosigkeit und Bangigkeit hatten sich vor der Ankunft Christi mehr und mehr gesteigert. Der Lektor liest in der Mitte der Kirche den »Sechspsaln«, Psalmen Davids, die seine Sehnsucht und sein flehentliches Gebet um die Ankunft des Heilands zur Erlösung der Welt zum Ausdruck bringen. Weiter folgt die Ektenie und der Gesang: »Gott ist der Herr und ist uns erschienen, gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn«; dies ist die Predigt Johannes des Täufers von dem kommen-

den Erlöser. Die Lichter in der Kirche werden wieder angezündet: das Licht ist in der Welt, der Neue Bund beginnt. Der Grundgedanke des Morgengottesdienstes ist die innere Verbindung des Alten und Neuen Testaments; sie verhalten sich zueinander wie ein Bild zu dem Dargestellten, wie eine Prophezeiung zu ihrer Erfüllung. Hier kommt der Sinn der ganzen Weltgeschichte zum Ausdruck: das Alte Testament kündigt das Neue an und bereitet die Menschheit darauf vor; das Neue Testament ist die Zeit des Reifens des Weizens und des Unkrautes, die Zeit der Erwartung der Engel — Schnitter, die das Unkraut für den Feuerofen sammeln müssen und den Weizen für die Kornkammer des Herrn, und die Erwartung der Wiederkunft Christi. Die Kathismen und besonders der Kanon, dessen Gesänge von den größten christlichen Dichtern verfaßt wurden, geben diese innere Verbindung und die gegenseitige Befruchtung in den Prophezeiungen und Vorbildern des Alten und Neuen Testaments wieder. Der erste Gesang des Kanons — der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer, der Gesang des Moses und Gesänge zu Ehren der Heiligen, die an diesem Tage gefeiert werden. Er ist gewissermaßen ein Zwischenruf zwischen dem alten und dem neuen Leben, zwischen den Prophezeiungen und ihrer Verwirklichung im Neuen Testament und im Leben der Heiligen. Der dritte Gesang des Kanons ist das Lied der Prophetin Anna: »Heilig bist du, Herr; dich sucht mein Geist«. Der vierte Gesang über die Kenosis-Ausschöpfung Gottes im Akte seines Herabkommens auf die Welt und seiner Menschwerdung und die Prophezeiungen Habakuks darüber. Das Thema des fünften Gesanges des Kanons ist das Gebet des Propheten Isaias: Herr und Gott, deinen Frieden gib uns; der sechste Gesang ist das Gebet des Propheten Jonas im Bauche des Fisches; der siebente Gesang das Lied der drei Jünglinge im Feuerofen; der achte Gesang die Fortsetzung des Liedes der drei Jünglinge; der neunte Gesang eine Verbindung der Gesänge der Mutter Gottes

und des Zacharias, des Vaters Johannes des Täufers. Alle Gesänge des Kanons zusammen sind der Weg des Aufstiegens der Menschheit des Alten Testaments zu Gott, der Weg des Schattens der zukünftigen Erlösung in Christus — zu Christus selbst, der Weg des Abbildes zu seinem Urbild. Es ist dies der Gedanke, der in der Periode der Ausbildung des orthodoxen Gottesdienstes dem Osten und dem Westen gemeinsam war, nur mit dem Unterschied, daß diese Idee im Osten vom Menschen mit seiner ganzen Persönlichkeit erlebt wurde und deshalb in den künstlerischen Formen des großartigen kirchlichen Gottesdienstes Gestalt annahm; während sie im Westen in den philosophischen Systemen des Mittelalters ausgearbeitet wurde, denen die Idee des himmlischen Urbildes und seines Abbildes auf Erden zu Grunde lag. Gemeinsam ist auch der Realismus dieser Epoche: die Menschen waren nicht außenstehende Beobachter des historischen Prozesses, sondern fühlten sich in ihm versunken, nicht nur als passive, sondern auch als aktive Teilnehmer an ihm, indem sie durch die Schöpfertätigkeit der Kirche auf Erden das Leben aufbauten.

Das Ende des Morgengottesdienstes bildet die große Doxologie, ein Lobpreis der heiligen, wesensgleichen und lebensspendenden Dreifaltigkeit, die sich bei der Taufe Jesu Christi offenbart hat.

Die Stunden sind die Erinnerung an das Leiden Christi: Erste Stunde — Christus wird von Kaiphas zu Pilatus geführt, Gericht und seine Verurteilung zum Tod; dritte Stunde — Geißelung Christi im Hof des Pilatus, Beginn seiner Leiden für die Welt; sechste Stunde — Kreuzigung Christi, Schmähung Christi am Kreuz, Eintritt der Finsternis auf der ganzen Erde; neunte Stunde — Tod Christi. Alle diese Gottesdienste sind eine Vorbereitung auf die Liturgie.

In der alten Kirche empfangen die Christen fast täglich, auf jeden Fall aber mindestens einmal in der Woche den Leib und das Blut des Herrn. Diejenigen, die das Abendmahl

empfangen, mußten an allen Gottesdiensten des Tages teilnehmen. Diese Forderung findet sich auch in den heutigen Meßbüchern gedruckt, wobei nach einer kurzen Erklärung des Sinnes jedes einzelnen täglichen Gottesdienstes hinzugefügt wird, daß die im Gotteshaus Anwesenden »über das, was hier kurz erwähnt wurde (d. h. über den Sinn der Gottesdienste), fromm nachdenken und mit zerknirschem Herzen, wenn möglich unter Tränen, die Stundengebete verrichten sollen.« »Wenn aber die Betenden die Schrift nicht sehen können, dann sollen sie durch einen Priester oder Diakon oder Kirchendiener darüber belehrt werden, damit in den Menschen ein immer größeres Verlangen nach der Liebe des Herrn geweckt werde« (Slushebnik, Belehrung). Hier wird der grundlegende, charakteristische Zug des orthodoxen Gottesdienstes betont: die anwesenden Weltleute sollen nicht nur alles, was gelesen und gesungen wird, hören und sehen, sondern sie sollen an diesem ganzen Gottesdienst aktiv teilnehmen. Sie sollen miterleben, nach den Worten des Apostels, Christus anziehen, gekreuzigt werden, mitsterben und mitauferstehen mit Christus, die Bußgesänge Davids miterleben, fromm nachdenken nicht nur darüber, was die Propheten und die Vorbilder über die Einheit der ganzen Linie in der Weltgeschichte der Menschheit sagen, sondern auch darüber, daß in dieser Geschichte jede neue Etappe eine Verwirklichung dessen ist, wozu die vorhergehende vorbereitet, daß sich eine Etappe zu der anderen wie das Abbild zum Urbild verhält, und — was die Hauptsache ist, — daß die ganze Geschichte der Menschheit und des Kosmos ein Streben des Abbildes zu seinem Urbild, zu ihrem Einswerden, zur Verkörperung des Urbildes in den Abbildern, zur Vergöttlichung des Kosmos und des Menschen in ihm ist. Der Mensch muß an diesem geschichtlichen Prozeß aktiv teilnehmen. Wie die Sünde des Menschen die ursprüngliche Harmonie in der Welt zerstört hat, so kann sie der Mensch, indem er als Gotteskind angenommen wird, wieder herstellen. »Die Kreatur ist

unterworfen der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat, in der Hoffnung auf die Wiedergeburt durch den Menschen.« (Röm. 8, 20. 21). Der orthodoxe Christ ist nicht nur beim Gottesdienst anwesend, sondern nimmt aktiv an ihm teil, indem er das, was er sieht und hört, miterlebt und innerlich umgestaltet wird.

Der Kreis der Woche umfaßt die Besonderheiten der täglichen Gottesdienste, die von dem betreffenden Tag der Woche abhängen. Jeder Tag der Woche ist einem besonderen Gedächtnis geweiht. Am Montag feiert die Kirche die himmlischen unkörperlichen Kräfte; der Dienstag ist Johannes dem Täufer geweiht, dem Propheten, der an der Grenze zwischen dem Alten und Neuen Testament stand; der Mittwoch und der Freitag sind dem Gedächtnis an die Auslieferung und Kreuzigung Christi geweiht, die mit dem Kreuz und Leiden der Gottesmutter in enger Verbindung stehen; am Donnerstag sollen sich die Betenden in der Kirche in ihrem Gebet mit den Aposteln vereinen und mit dem hl. Wundertäter Nikolaus, dem »Ersthierarchen«, dem ersten und bedeutendsten Vertreter des Chores heiliger Bischöfe; an den Samstagen des ganzen Jahres betet die Kirche zu den Märtyrern und zu allen Heiligen und verrichtet besondere Gebete für alle Verstorbenen, besonders an den sogenannten »Eltern-Samstagen«. Die Reihenfolge dieser aufeinanderfolgenden Besonderheiten der kirchlichen Gottesdienste im Laufe der Woche erinnert ebenfalls an den kosmischen Prozeß. Die Woche beginnt mit dem Gedenken an die Welt der Engel, die zuerst von Gott erschaffen wurden, geht dann über zur Grenze der zwei grundlegenden Perioden der Geschichte — des Alten und des Neuen Testaments, weiter zur zentralen Tatsache der neutestamentlichen Geschichte — dem Leiden und Sterben Christi, dann (am Donnerstag) zum Leben der Kirche Christi in der Person ihrer großen Vertreter, der Hierarchen, weiter zum Eingehen in diese Kirche durch das Martyrium in Christus (Freitag) und zum Entstehen und

Wachstum der himmlischen Kirche, die durch die verstorbenen Glieder der Kirche auf Erden aufgefüllt wird. Vom Himmel nimmt die Geschichte des Kosmos ihren Anfang, mit dem Himmel, durch die Vereinigung des Himmels mit der Erde, endet sie.

Die Gottesdienste des Montags enthalten zahlreiche Schätze von Gebeten, die den himmlischen Kräften gewidmet sind. In ihnen offenbart sich uns die Natur der Engel. Gregor von Nazianz nennt sie »Abglanz des vollkommenen Lichtes«; Theophan der Gezeichnete »lichtschauende Spiegel«;⁶⁾ sie nehmen wie Spiegel das unmittelbare Licht von Gott selbst, dem wahren Licht, auf und strahlen es auf uns, in unsere Seele, zurück. Sie sind die »dienenden Geister« (Hiob 4, 18), »reine Geister, die vor dem höchsten Geist stehen und vom Glanze der Gottheit erfüllt sind.«⁷⁾ Sie nehmen in sich die wahre Liebe von Gott, der die Liebe ist, auf, sind von ihr erfüllt und tragen sie zu den Menschen: »Sie, die ersten unkörperlichen Geister, sie, der Abglanz Gottes, . . . bringen zu uns das strahlende Licht der Liebe und bewegen uns zur Reinheit des Herzens.«⁸⁾ Die Kirche fordert uns auf, der geistlichen Vollkommenheit der Seraphim ähnlich zu werden, um die göttliche Liebe zu genießen; sie fordert uns auf, jeden Augenblick daran zu denken, daß jedem von uns ein Schutzengel gegeben ist, daß er bei uns ist, daß wir ihn durch unser unwürdiges Verhalten kränken und daß er uns bei allen unseren guten Unternehmungen ein Helfer ist.

Der Samstag ist der Tag der Märtyrer und aller Verstorbenen. Die Gedanken der Menschen sind auf den Tod gerichtet, und zwar auf die beiden Todesarten: auf den gewaltsamen Tod von Seiten der Menschen, die in ihrer Unvernunft das Leben töteten, das nicht von ihnen geschaffen wurde, und die die Bewegung der Menschen zu Christus hin aufzuhalten versuchten, und den natürlichen Tod, der jeden Menschen erwartet. Der Mensch hat sich mit seinem gottlosen, autonomen Verstand hoch erhoben. Er träumt davon,

an Stelle Gottes der Beherrscher der Natur zu sein. Aber eines kann er nicht erreichen, nämlich über die zwei Grenzen, die jedem Leben auf Erden gesetzt sind: Geburt und Tod, hinaus vorzudringen. Er hat weder neues Leben geschaffen noch auch den Tod abwenden können. Aber nicht genug damit; er kann der Geburt und dem Tode auch keinen Sinn geben, er kann auch nicht Antwort geben auf die die Menschheit bewegenden Fragen: wozu ist der Tod und was ist er?

Der Tod eines Christen und eines Gottlosen ist verschieden. Dieser ist ganz im irdischen, materiellen Leben aufgegangen. Der Tod zerstört dies alles; und vor ihm steht das dunkle Nichts. Was kann ein solcher Sterbender durchmachen als nur den Schrecken des Nichtseins, der Leere, des Chaos? Der Christ weiß von unserem »Erstling«-Christus, daß der Tod ein Übergang zur Verklärung und Vergöttlichung des menschlichen Körpers ist. Er weiß, daß es etwas Unvergängliches gibt, das ihm auch beim Sterben nicht verloren geht; es sind dies die lichten Minuten der Freude über die innere Reinigung durch das Sakrament der Buße, die Erleuchtung der Seele durch das Licht Christi im Sakramente des Altars, die lichten Augenblicke der Erleuchtung und Freude im Gebet über ein von Herzen und um Christi Willen vollbrachtes gutes Werk. Dies alles steht vor uns in der Minute des Todes; dies ist das Unvergängliche, das der Mensch mitnimmt. »Athanasius sagt in seiner Rede über die Verstorbenen, daß es den Heiligen schon vor der allgemeinen Auferstehung möglich ist, einander zu erkennen und sich miteinander zu freuen« (Synaxar, Samstag der Fleischenthaltung). »Wenn du, o Mensch, einem anderen barmherzig gewesen bist, so wird auch dieser dir dort barmherzig sein, wenn du mit einem Verwaisten Mitleid gehabt hast, dann wird dieser dich dort von deinen Nöten befreien. Wenn du in deinem Leben einen Nackten bekleidet hast, so wird er dich dort mit dem Gesang des Alleluja-Psalmes bedecken« (Begräbnis eines Prie-

sters, Iken, 8. Ton). »Warum beweint ihr mich so heftig . . . der Tod ist doch für alle die Beruhigung« (Begräbnis eines Priesters, Seligpreisungen, 2. Ton). Für einen solchen Christen ist der Tod nicht furchtbar.

Aber der menschliche Leib wird zerstört und der Verwesung übergeben. Ist denn das nicht furchtbar? Erfasst uns denn nicht Trauer bei dem Gedanken an die Vernichtung des Körpers eines uns nahestehenden Menschen? »Ich weine und wehklage, wenn ich an den Tod denke, und sehe die in den Gräbern liegende, uns nach dem Bilde Gottes anerschaffene Schönheit, häßlich, gestaltlos, unansehnlich . . . wie wir der Verwesung übergeben, wie wir mit dem Tode verkettet wurden . . . (Begräbnis von Weltleuten, Samoglasen, 8. Ton). Aber für einen Christen ist das nicht furchtbar: denn Christus ist auferstanden, der Anfang der Auferstehung! Und auch wir werden auferstehen. Wenn wir aber auferstehen, wozu ist dann der Tod? Die Erbsünde hat den ganzen menschlichen Organismus umgekehrt; sie hat den Menschen vom Geist abgewendet und ihn dem Fleisch unterworfen. Er sündigt ohne Unterlaß, denn »es gibt keinen Menschen, der lebt und nicht sündigt«; und jede Sünde hinterläßt auf dem menschlichen Gesicht ihre Züge, die es entstellen. Die ursprünglich geschaffene Schönheit des menschlichen Körpers wird durch die Erbsünde verunstaltet, verunstaltet wird sie auch durch alle Sünden im Laufe des ganzen Lebens; es gibt keine ursprüngliche Schönheit; es ist nur ein schwacher Abglanz von ihr geblieben. Unvollkommen war auch die Schönheit Adams im Paradies. Der Apostel Paulus sagt, daß »der Leib für die Nahrung und die Nahrung für den Leib ist, daß aber im zukünftigen Leben das eine wie das andere aufhören wird«. Und Christus hat gesagt, daß im zukünftigen Leben niemand heiraten und niemand einem Erwerb nachjagen wird. Auch der Leib des erstgeschaffenen Adam mußte sich ändern. Aber wie sich ändern? Bei der Wiederkunft Christi werden die Toten mit neuen Körpern auferstehen,

die zurückgebliebenen Lebenden aber werden sich in einem einzigen Augenblick verändern. Unser sündiger Leib muß zerfallen, so wie er ohne Unterlaß in diesem Leben zerfällt, um dann in seinem ersten, unveränderten Aussehen wiederhergestellt zu werden. Jetzt muß er in neuer, verklärter Form erstehen, so wie der Leib Christi bei seiner Auferstehung verklärt war. »Denn auch die Elemente: Himmel und Erde werden verändert und die ganze Kreatur wird sich in Unverweslichkeit kleiden; zunichte wird die Verweslichkeit und zugrunde gehen wird die Finsternis bei Deiner Wiederkunft«. ⁹⁾ Der Tod bewirkt nur eine Veränderung des Leibes, seine Substanz aber besteht auch weiterhin und sie wird zum Leben wiederhergestellt. ^{*)}

Die Geschichte der Gottesdienste der Woche beginnt mit dem Himmel und endet mit dem Himmel, und zwar dem zukünftigen Himmel, der am Ende der Zeiten erscheinen wird.

Die jährlichen Gottesdienste sind mit den Festen verknüpft, die über das ganze Jahr verteilt sind und sich jedes Jahr nur einmal wiederholen. Ebenso wie die täglichen und die wöchentlichen Gottesdienste, geben auch diese, nur in viel breiterem Maßstab, die Geschichte der Welt und unsere Erlösungsgeschichte wieder. Das orthodoxe Kirchenjahr beginnt mit dem September (in Rußland wurde erst unter Peter I. der Anfang des Jahres auf den 1. Januar festgelegt). Das erste große Fest im Jahr ist das Fest der Geburt der allheiligen Gottesgebälerin, weiter folgen die zwölf großen Feste, Geburt Christi, Beschneidung des Herrn, Erscheinung des Herrn (Taufe), Mariä Verkündigung, die Karwoche, Auferstehung Christi usw.; das Jahr endet mit dem Fest der Entschlafung der Gottesmutter und dem Martertod Johannes des Täufers. Auch hier tritt das eschatologische Moment klar zu Tage. Der Bau der Kirche Gottes ist die Grundlage der Weltgeschichte; die Verklärung des

^{*)} Origenes, Über die Hauptlehren II, Kap. X. 1. 100—101.

menschlichen Leibes in Christus und das Hinüberwachsen der streitenden Kirche zur triumphierenden Kirche ist das endgültige Ziel der Geschichte des ganzen Kosmos. Die Fastenzeiten — vor Weihnachten, Ostern, Peter und Paul und Mariä Entschlafung — sind der vorbereitende Weg zur endgültigen Wiedergeburt der Menschheit. Durch diese eschatologische Einstellung, durch den orthodoxen Asketismus und durch das innerlich-aktive Leben in der Kirche als dem Leibe Christi wird das geistliche Leben des orthodoxen Menschen bestimmt.

MÖNCHTUM UND STARZENTUM

Mönchtum, Askese und geistliches Wirken

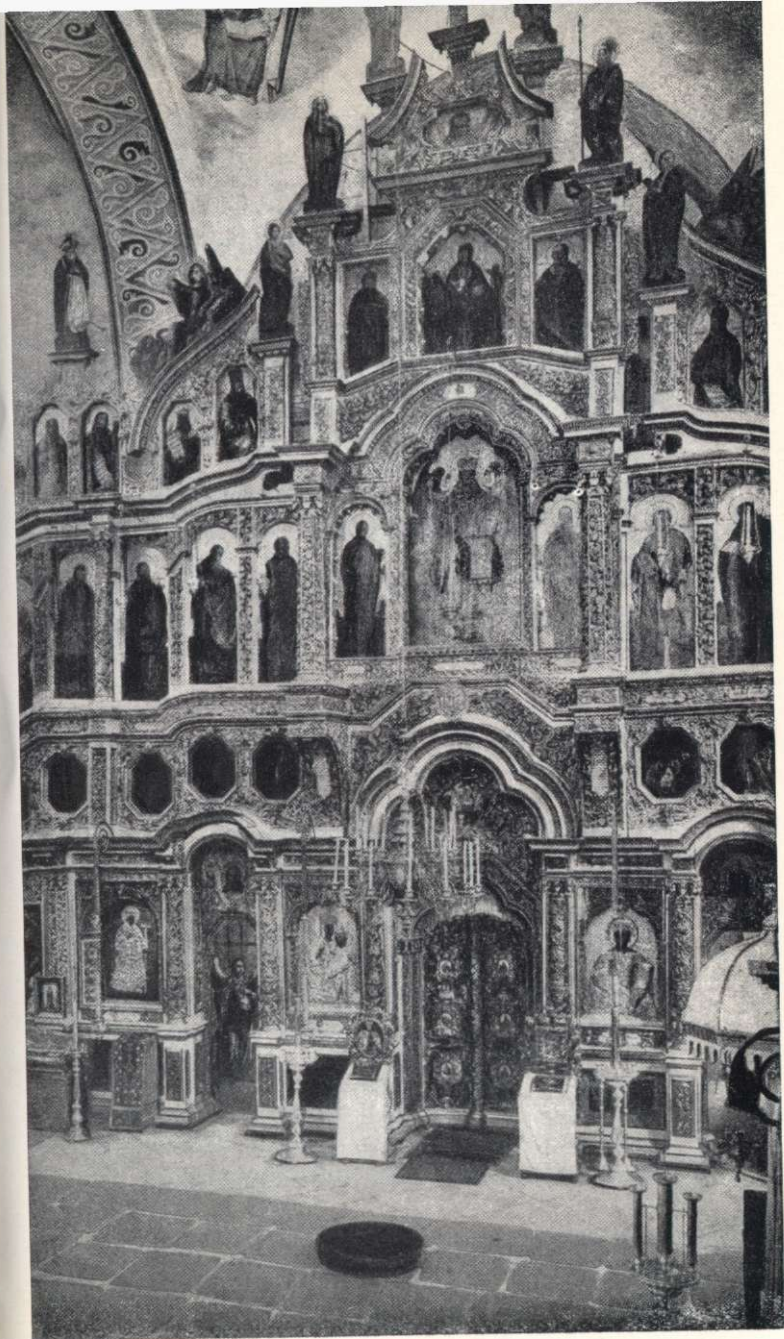
Die Entstehung des Mönchtums fällt in die ersten Jahrhunderte des Christentums. Es war weder eine allgemeine noch eine grundlegende Form des christlichen Lebens, sondern bestimmt für Personen, die ihre Unfähigkeit, sich inmitten der Versuchungen der Welt zu retten, erkannten, oder für solche Menschen, die nach einem vollkommenen Leben strebten. Das Streben nach der Erlösung ist eine allgemeine Verpflichtung, das Streben nach Vollkommenheit aber nur für solche, die es »fassen können«.

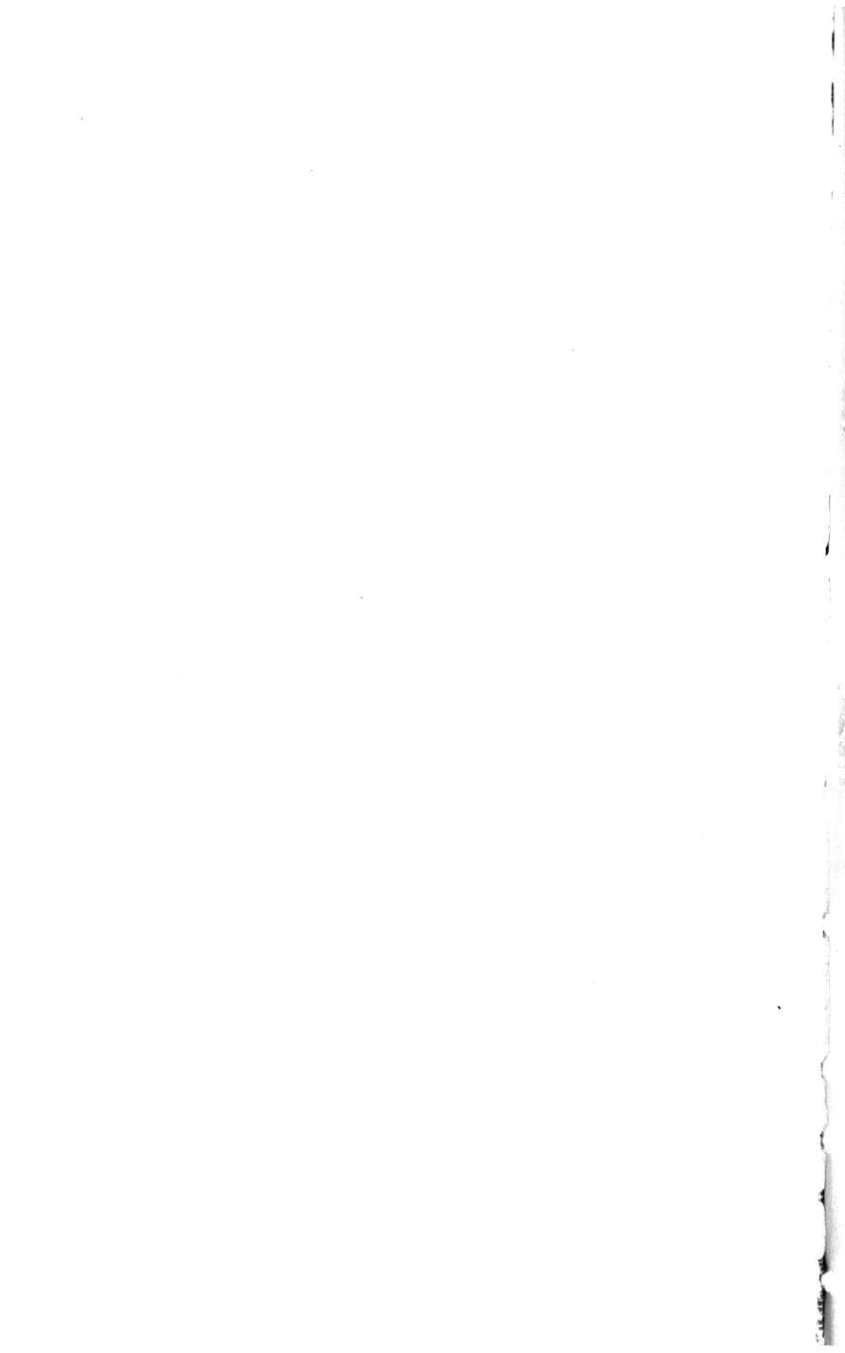
Die Klöster betrachteten in der ersten Zeit ihres Entstehens als ihr Ziel nicht die Erlösung, sondern die Vervollkommnung. Damals erleuchteten sie mit ihrem Lichte die Welt. Später, im 6. Jahrhundert, nannte Johannes Klimakus die Klöster Spitäler, deren Ziel es sei, die sündhafte Natur des Menschen zu heilen und die Bürde der Sünde von ihm zu nehmen. Das bedeutet nicht, daß die Klöster seit dem 6. Jahrhundert nur Krankenhäuser waren und daß es in ihnen nicht auch blühende Gesundheit gab. Es gab in der Geschichte des Mönchtums Zeiten, wo die Klöster ausschließlich zu Spitälern wurden; ja noch schlimmer, es gab Zeiten, wo in ihnen auch die ärztliche Kunst ausstarb und sie einfach Zuflucht-

stätten für Kranke und Krüppel wurden. Das sind die Perioden des Verfalls der Klöster. Zwischen dem Kloster und der Welt war immer eine innere Verbindung und eine innere Wechselwirkung. Der Verfall des klösterlichen Lebens war immer ein Anzeichen für den moralischen Verfall in der Welt. Die Krankheit war gemeinsam, aber die Gesundung der Welt nahm immer ihren Ausgang von den Klöstern. Ihr Einfluß auf die Welt war stärker als der der Welt auf sie. Wenn solche Menschen, die an der Seele krankten, ins Kloster gingen, so deshalb, weil sie ihre Krankheit erkannten. Dies war der erste, grundlegende Schritt zur Heilung. Deshalb ist es natürlich, daß die Gesundung der Welt immer von den Klöstern ausging.

Die Klöster schlossen sich nie in ihren Mauern ab; niemals waren sie Spitäler nur für ihre Bewohner. Einsamkeit, Abgeschlossenheit, Askese und Schweigen waren nur ein Weg zur inneren Gesundung und Stärkung, aber nie das Ziel des klösterlichen Lebens; dieses ist die Arbeit an der Vorbereitung zum Dienste an der Welt. Die Mutter Gottes selbst befahl dem hl. Seraphim von Sarow, die Klausel zu verlassen und zu den Menschen zu gehen. Im Ritus der kleinen Mönchsscherung wird dem neugeweihten Mönch eine brennende Kerze gegeben mit den Worten: »So soll dein Licht leuchten vor den Menschen . . .« Der Mönch soll sich immer an seine Brüder in der Welt erinnern und an seine Pflicht, ihnen zu dienen. Das Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius hatte in Rußland große geschichtliche Bedeutung. Es hob den Geist des vom Tatarenjoch bedrückten russischen Volkes; flößte ihm nach seinem Falle neuen Glauben an sich selbst und seine Kraft ein; befreite es von der inneren Knechtschaft und erweckte in ihm den Drang zur Freiheit.

Das Kloster ist ein Spital; aber es heilt nicht so, wie Ärzte physische Erkrankungen heilen. Es beschränkt seine Tätigkeit nicht darauf, die zersetzende Wirkung der Sünde zu erklären und Mittel für den Kampf mit ihr anzugeben.





Mit dem Rezept gibt es auch die Arznei: die Gnade Gottes und den Glauben an die Möglichkeit der Gesundung. Die Starzen in den Klöstern sind Ärzte, Chirurgen, die die Seele derer, die zu ihnen kommen, berühren und von ihr Gram, Verzweiflung und Furcht nehmen; sie sind Ärzte, deren liebende und durchschauende Seele allein schon ein Heilmittel für die verzweifelten Kranken ist.

Ungefähr seit Beginn des 14. Jahrhunderts bildeten sich in Rußland zwei Typen von Klöstern: Cönobiten-Klöster und Sketen-Klöster, die sich durch ihre verschiedene Einstellung zur Frage über das Verhältnis des klösterlichen Besitzes zur großfürstlichen, später kaiserlichen Herrschaft scharf von einander unterschieden. Sketen-Mönche gingen von Moskau nach Norden in das Land jenseits der Wolga, bahnten sich auf ihrer Suche nach Einsamkeit und innerer Tätigkeit einen Weg durch undurchdringliche Wälder und Sümpfe. Sie wandten sich ab von Politik, ermöglichten aber, ohne sich dessen selbst bewußt zu werden, das Vordringen der russischen Kultur weit nach Norden bis zu den Solowezkij-Inseln und an das Eismeer. Sie waren Prediger der Liebe und Sanftmut und widersetzten sich den grausamen Methoden des Kampfes gegen Häretiker und Schismatiker. Etwas vollkommen anderes stellten die Schüler des hl. Sergius dar, die den südlichen Strom des Mönchtums bildeten, der die Klöster in dem Gebiet von Moskau begründete. Die Gründer dieser Klöster machten es sich zur Aufgabe, das Ideal des vollkommen gemeinsamen Lebens zu verwirklichen. Hier herrschte strenge klösterliche Disziplin, man sorgte für das Wachstum der Reichtümer des Klosters, um damit Arme zu speisen und in Hungersnöten der Bevölkerung helfen zu können, und diese soziale Arbeit des Klosters wurde zu einem nationalen Dienst an dem Moskauer Kaiserreich, das sich damals zu entwickeln begann. Joseph von Wolokolamsk (1439—1515), einer der bedeutendsten Schüler des hl. Sergius aus der südlichen Gruppe, drückte dem ganzen Stil der

Moskauer Religiosität und des Moskauer Reiches seinen Stempel auf. Seine Neigung zu strenger Disziplin fand ihre Befriedigung in der Idee der Autokratie, deren Befestigung er seine ganze Tätigkeit widmete. In den letzten Jahren der Regierung Johanns III. bewegte er persönlich den gutmütigen Kaiser zu harten und grausamen Maßnahmen gegen die Häretiker.

So bildeten sich in Rußland zwei klösterliche Strömungen: die der Sketen-Wüstenmönche, die hinter der Wolga lebten, und die gemeinsam lebenden Anhänger des Joseph. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts kam es zu einem heftigen Zusammenstoß dieser beiden Strömungen. Die der kaiserlichen Herrschaft nahestehenden Josephiten begannen die jenseits der Wolga lebenden Mönche grausam zu verfolgen, zuerst im Kampfe um die Frage des klösterlichen Besitzes, dann in den fünfziger Jahren desselben Jahrhunderts wegen der Häretiker: die hinter der Wolga Lebenden waren Gegner von Gewalttaten, gewährten in ihren Klöstern allen Verfolgten Zuflucht und wurden deshalb von den Josephiten der Häresie beschuldigt. Ihre Klöster, die Sketen, wurden aufgelöst, die Sketen-Mönche in das Gefängnis geworfen. Dies bedeutete den Zerfall dieser ganzen geistlichen Richtung. Die Josephiten triumphierten und übten für alle Zukunft einen bestimmenden Einfluß auf das kirchliche Leben aus. Die Leichtigkeit ihres Sieges erklärt sich aus der Übereinstimmung ihrer Richtung mit der damaligen Politik Moskaus mit seiner rauhen Disziplin, seiner Anspannung aller Kräfte der Gesellschaft auf der einen Seite, und der Staatsfeindlichkeit der Mönche hinter der Wolga auf der anderen Seite, die es vermieden, mit Kreisen der Regierung in Berührung zu kommen. Zwar gingen auch sie aus ihren Sketen und Wüsten heraus, um der Allgemeinheit zu dienen, aber sie gingen nicht nach Moskau und in die fürstlichen Schlösser, sondern, ähnlich wie Gennadij († 1565), der Erbauer der Klöster von Kostroma und Ljubimograd, liebten

sie es, sich mit Bauern auf den Feldern zu unterhalten, und nächtigten in Bauernhütten, wo sie ebenfalls ihre Lehrtätigkeit ausübten. Diese »Wolgamönche« gründeten das unsichtbare heilige Rußland, das innerlich, in der christlichen Liebe, auf der Suche nach der göttlichen Wahrheit, der heiligen Stadt Kitesch, alle verschiedenen Stämme des damaligen Rußland zu einer Einheit zusammenführte und den Grund zu der hohen russischen Kultur mit ihrer wunderbaren Architektur und der jubelerfüllten Ikonenmalerei Nowgorods und Moskaus im 15. Jahrhundert legte. Sie schufen die Seele des russischen Staates, der sich damals zu entwickeln begann, während sich die Moskauer Fürsten und Kaiser, die von den Josephiten unterstützt wurden, bemühten, seinen Leib zu erschaffen. Die Auflösung der Sketen-Strömung hemmte auf lange Zeit die Entwicklung der tiefen, verborgenen Seele des russischen Volkes und schuf die Voraussetzung für die später eintretende Tragödie: die kirchenfeindliche Tätigkeit Peters I., die grausame Verfolgung der Klöster und des Mönchtums unter der Kaiserin Anna Iwanowna, die die Geistlichkeit in Gefängnisse warf, bestrafte und nach dem fernen Norden verschickte; die Schließung von mehr als der Hälfte aller russischen Klöster durch den Ukas der Kaiserin Katharina II. vom Jahre 1764; die für die russische Kirche dunkle und schwere erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, die den Willen der kirchlichen Administration nahezu endgültig brach.

Dennoch starb das heilige Rußland nicht; es verbarg sich vor all dieser Gesetzlosigkeit auf dem Grunde der russischen Seele wie die Stadt Kitesch auf dem Grunde des Sees von Swetlojar. Der Glockenklang der versunkenen Stadt wird von Zeit zu Zeit von den lauschenden Wallfahrern vernommen; und auch das heilige Rußland leuchtet von Zeit zu Zeit plötzlich in einzelnen Menschen aus dem Volke auf, weckt in ihm die Erinnerung und ruft es zu sich. Solche Leuchten aus dem unsichtbaren heiligen Rußland gab es im 17. und 18. Jahr-

hundert viele; in der letzten Zeit waren dies der hl. Seraphim von Sarow, Bischof Feofan, Bischof Ignatij Brentschaninow, die Starzen der Wüste von Optino Leonid, Makarij, Ambrosij und andere: alle Schüler Simeons des Neuen Theologen, des hl. Gregors Palamas, des hl. Sergius von Radonesch, des hl. Nilus von Sorsk und jener ganzen Strömung orthodoxen Asketentums und realistischer Theologie, für die Gott und die Heiligen, Strahlen aus seiner Welt, wirklich in dieser Welt zugegen sind und erfüllt werden können, für die der Sinn des menschlichen Lebens und der Geschichte der ganzen Menschheit in der »Aneignung des Heiligen Geistes« besteht.

Der Urheber der Bewegung des Sketen-Mönchtums in Rußland war der hl. Sergius von Radonesch; Kämpfer für diese Bewegung und ihre Ideologie war Nilus von Sorsk.

Zur Charakteristik der asketischen Philosophie des hl. Sergius von Radonesch ist nicht nur seine Lebensbeschreibung, sondern auch die Tätigkeit seines Schülers, des hl. Paulus von Obnorsk von Wichtigkeit.

Paulus von Obnorsk wurde im Jahre 1317 in Moskau geboren. Mit 22 Jahren (i. J. 1339) verließ er das Elternhaus, ging in das Kloster am Ufer der Wolga, das dem Geheimnisse der Geburt Christi geweiht war, und wurde dort Mönch. Von hier begab er sich zum hl. Sergius in das Kloster von Radonesch, wo er 15 Jahre in seiner Zelle im Gehorsam lebte. Bei dem hl. Sergius lernte er das asketische Leben kennen. In diesen 15 Jahren eignete er sich ohne Zweifel die ganze mystisch-asketische Weltanschauung seines Lehrers an. Der hl. Sergius erlaubte ihm, als Einsiedler zu leben, und gab ihm seinen Segen dazu. In der Einsiedelei lebte er ebenfalls 15 Jahre, blieb aber in ständiger Verbindung mit seinem Lehrer, der ohne Zweifel auch weiterhin sein geistlicher Führer war. Im Jahre 1389 erbaute er mit dem Segen des Metropoliten Photius eine Kirche, die, wie im Kloster des hl. Sergius, der Heiligen Dreifaltigkeit ge-

weiht war, und errichtete ein Kloster, wenige Kilometer vom Flusse Obnora entfernt. Er war damals schon 72 Jahre alt. Nachdem er für die Mönchsgemeinde eine strenge Regel geschrieben hatte, die ohne Zweifel ein Ausdruck des mystisch-asketischen Einflusses des hl. Sergius war, übertrug er die Leitung des Klosters seinem Schüler Alexander und nahm selbst seinen Aufenthalt in einer von ihm nahe bei dem Kloster auf einem Berge erbauten Zelle, wohin er an Samstagen und Sonntagen zu gehen pflegte. In diesem Kloster befindet sich eine Handschrift aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, die eine Anleitung für junge Mönche darstellt. Es ist möglich, daß das die vom hl. Paulus geschriebene Klosterregel ist. Auf jeden Fall gehört diese Handschrift in die Zeit der letzten Lebensjahre des Heiligen, der im Jahre 1429 starb, oder der ersten Jahre nach seinem Tode. Wenn in dieser Handschrift in der Hauptsache von äußeren asketischen Übungen die Rede ist, so finden sich in ihr doch auch Hinweise auf die innere Askese; man findet in ihr Ausdrücke wie »geistliches Gebet«, »innere Sammlung«, »Schweigen«. Unter »geistlichem Gebet« wird auch hier, wie überhaupt in den russischen Klöstern das sogenannte »Jesus-Gebet« verstanden. An erster Stelle stehen in der »Anleitung für junge Mönche« freilich äußere asketische Übungen.

Einen anderen Charakter trägt die Tätigkeit und die Lehre des Nilus von Sorsk. Nilus verlangte von den Mönchen unbedingte Armut und war ein entschiedener Gegner klösterlichen Besitztums. Er und seine Nachfolger erlitten aber in diesem Kampfe eine vollkommene Niederlage, die, wie wir gesehen haben, durch die Auflösung der jenseits der Wolga gelegenen Sketen gekennzeichnet ist. Aber sein unsterbliches Verdienst besteht nicht in diesem Kampfe, sondern darin, daß er in Rußland die innere Askese mit ihrer geistlichen Tätigkeit und dem Starzentum begründet hat. Er brachte aus dem Osten nach Rußland den ganzen Reichtum der aske-

tischen Literatur, dieses »blühenden Gartens christlichen Lebens und christlicher Weisheit«. Wie eine Biene sammelte er auf dem Athos den Saft von den geistlichen Blüten zur Belebung seiner Seele. Hier wurde er gewürdigt, die Freuden des »paradiesischen Gastmahles« zu genießen, deren die Kämpfer des Einsiedlerlebens durch Gottes Gnade teilhaftig wurden. Hier nahm er durch fleißige Lesung die Werke des hl. Athanasius des Großen, Basilius des Großen, Ephräm des Syrers, des Abtes Dorotheus, Maxims des Bekenner, des Johannes Klimakus, Makarius von Ägypten, Isaaks des Syrers, Simeon des Neuen Theologen, Nilus vom Sinai, Gregors des Sinaiten und vieler anderer in sich auf. Mit diesem Reichtum kehrte er nach Rußland zurück, übergab ihn aber nur seinen Jüngern in dem von ihm am Flusse Sor, unweit von dem Kyrillus-Kloster in Belojesersk, gegründeten Sketen-Kloster. Eine ganze Reihe politischer Ereignisse war der Grund, warum die asketischen Ideen des Nilus von Sorsk im damaligen Rußland nicht Fuß fassen konnten. Die Zeit des 17. Jahrhunderts und zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren für die Entwicklung des mönchischen Lebens besonders ungünstig. Erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts begann sich die neue Bewegung der orthodoxen Askese dank der Arbeit des Paisij Welitschkowskij (1722—1794) weithin in Rußland zu verbreiten. Dieser auf dem Athos erzogene Gründer und Vorsteher eines Klosters in Moldawien hatte bei aller seiner Tätigkeit die Wiedergeburt Rußlands, das er liebte, im Auge, und er führte nicht nur das Leben eines Asketen, sondern er tat alles, um auch anderen, besonders aber dem russischen Volke, die auf seiner persönlichen Erfahrung begründete Philosophie des Asketismus zu übergeben. Er war bis zu seinem Tode damit beschäftigt, das Werk »Dobrotolubije«¹⁰⁾ und Schriften der Kirchenväter aus dem Griechischen in das Kirchenslawische zu übersetzen. Besondere Aufmerksamkeit verwandte er auf die Einführung des Starzentums, in dem er eines der wichtigsten Hilfsmittel

zur Wiedergeburt der Menschheit sah. Den Kampf gegen die Versuchungen des Geistes und des Körpers begann er im Alter von 24 Jahren auf dem Athos. Drei Jahre verbrachte er, eingeschlossen in seiner Zelle, in Gebet und Tränen. Niemand von denen, die an der immer verschlossenen Zelle vorbei kamen, ahnte etwas von dem gigantischen Kampf, der hinter dem verschlossenen Fensterchen des einsamen Klausners vor sich ging. Schon früh schlossen sich ihm Schüler an und nahm er das Starzentum auf sich.

Vom Athos begab sich Vater Paisij mit seinem Schüler nach Moldawien und gründete dort zwei Klöster in Sekuli und Neamtz. In dieser Zeit begann sein Einfluß auf das geistliche Leben in Rußland. Zur Zeit des zweiten russisch-türkischen Krieges (1786—1790) wurde er Archimandrit, änderte aber seine streng asketische Lebensweise nicht.

Er starb am 15. November 1794 in seinem 72. Lebensjahre. Auf die Nachricht von dem Tode des Starzen strömte das Volk von allen Seiten zusammen. Die Tür seiner Zelle war immer für alle offen, die Rat und Hilfe brauchten; alle fanden hier Liebe und Fürsorge. Jetzt trieb die Liebe des Volkes zu dem Starez durch die gleiche noch offene Tür seiner Zelle den unaufhörlichen Strom derer, die seinen sterblichen Überresten die letzte Ehre erweisen wollten. Am vierten Tage nach seinem Tode wurde er in der Hauptkirche des Klosters von Neamtz in Anwesenheit der Mönche beider Klöster bestattet.

Diese beiden Klöster bildeten eine Schule des asketischen Lebens, deren Einfluß weit über ihre Mauern, ja die Grenzen Moldawiens reichte. Vater Paisij stellte die geistliche und asketische Einheit zwischen Rußland und dem hl. Athos her, die im 17. Jahrhundert unterbrochen wurde, und dadurch wurde die Wiedergeburt des Mönchlebens in Rußland ermöglicht. Eine große Rolle spielten in dieser Beziehung seine literarischen Arbeiten, die teils selbständig, teils Über-

setzungen waren, besonders seine Übersetzung des Werkes »Dobrotolubije« in das Kirchenslawische.

Mit der Zeit des Paisij Welitschkowskij beginnt eine neue Welle des Aufschwungs des Mönchslebens in Rußland, der mit Unterbrechungen bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts anhielt.

Der doppelten Aufgabe des Mönchtums — Erlösung und Vervollkommnung — entsprechen auch zwei Arten mönchischer Übungen: asketische Übungen oder der Kampf mit der eigenen sündigen Natur und den Verlockungen der Welt, die sogenannte »Praxis«, und Gebetsübungen, deren Ziel die Anschauung Gottes ist, die sogenannte »Theorie«. Diese Unterscheidung finden wir schon bei dem hl. Makarius von Ägypten; sie bleibt auch in der weiteren Geschichte des Mönchtums bestehen. Als Gregor der Sinaït (+ 1346) zum zweiten Mal den Starez Arsenius in einer Höhle auf der Insel Zypern besuchte und ihm in der Unterhaltung von seinem asketischen Kampf erzählte, sagte Arsenius, dies alles sei — die Praxis; das wirkliche asketische Leben aber bestehe in der Anschauung Gottes. Als Gregor davon hörte, fiel er vor dem Starez auf die Kniee und bat ihn, ihn in der Theorie zu unterweisen. Arsenius unterrichtete ihn über das geistliche Gebet, das Schweigen und die Beherrschung des Verstandes. Alles das verwirklichte Gregor im Leben und stellte es in seinen Werken »Unterweisung für Schweigende« und »Vom Schweigen und vom Gebet« dar. So entstand die neue Philosophie der christlichen Asketik. Bei Nilus vom Sinai finden wir den ersten Versuch einer Darstellung der Mystik des Gebetes. Bei dem hl. Simeon dem Neuen Theologen erreichte die Ausarbeitung der Mystik des Gebetes ihren Höhepunkt. Aber mit ihm endet die patristische Epoche, in der die Begriffe Praxis und Theorie der inneren Erfahrung ausgearbeitet wurden.

Aufgabe der asketischen Praxis ist die Erlösung, die Wiederherstellung der ursprünglichen menschlichen Natur,

die Unterordnung des Fleisches und Körpers unter die Seele, und der Seele unter den Geist.

In der »Ordnung des kleinen Schimas« d. h. im Ritus der Mönchsscherung werden zwei Stufen des christlichen Lebens unterschieden: Erlösung und Vervollkommnung. Von dem, der in den Mönchsstand eintritt, wird vor allem Entsagung der Welt verlangt. Diese Entsagung bedeutet nicht eine Absage vom Leben in der von Gott geschaffenen Welt, nicht ein Sichabwenden von den Menschen, sondern eine Absage von der durch die Sünde verkehrten, teuflischen Ordnung in der Welt. Der Sinn dieser Absage von der Welt offenbart sich in den drei Gelübden, die derjenige, der das Mönchtum annimmt, ablegt: 1) die Absage »von der eigenen Willkür«, von dem eigenen Ich, von der Gewohnheit, sich selbst, seinen Willen und seinen Verstand an die Stelle Gottes zu setzen (das Wesen der Erbsünde), 2) das Gelübde der Besitzlosigkeit und 3) der Ehelosigkeit. Das letzte Gelübde bezieht sich schon nicht auf die Erlösung, sondern auf die Vervollkommnung, auf das »Gleichwerden mit den Engeln«. Weiter folgt in diesem Ritus die nähere Erklärung des ersten und zweiten Gelübdes: Selbstentäußerung, Bereitschaft, die Armseligkeit des mönchischen Lebens zu ertragen, die Loslösung von allen verwandtschaftlichen Bindungen, der Kampf mit der Knechtschaft des Fleisches usw. Bei der Einkleidung des neuen Mönches wird wiederum symbolisch auf seine Absage von der Welt und »alles, was in der Welt ist«, auf die Entsagung von seinem Eigenwillen und allen fleischlichen Gelüsten, auf seine »Einkleidung in das Gewand der freiwilligen Armut und Besitzlosigkeit« hingewiesen. Endlich wird dem neuen Mönch der »Paramant«¹¹⁾ zum Verlöbniß des großen Engel-Schimas, als Gewand der Unverweslichkeit und Reinheit gegeben. Damit nimmt der Mönch das Gelübde der Vervollkommnung auf sich, zieht das Gewand der geistlichen Freude an und bedeckt sein Haupt mit dem »Klobuk«¹²⁾ zum Zeichen der Liebe zur geistlichen Weisheit. Aber das Mönch-

tum ist nicht die Sorge um die Erlösung und Vervollkommnung, nicht eine Flucht aus der Welt Gottes; nicht darin besteht das Ziel der Mönchsweihe; der sich dem Mönchtum Weihende muß sich selbst vergessen und Christus nachfolgen. Christus aber ist auf die Welt gekommen, um die Menschen zu erlösen, und hat sein Leben für sie hingegeben. Daran muß der neue Mönch denken. Am Ende des genannten Ritus wird ihm eine Kerze gegeben mit den Worten: »Nimm hin, Bruder, diese Kerze und bedenke, daß du von jetzt an durch ein reines und tugendhaftes Leben und sanfte Sitten ein Licht sein sollst für die Welt: denn so spricht der Herr: So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, daß sie eueren guten Werke sehen und eueren Vater preisen, der im Himmel ist.« Die Engel sind die Beschützer der Menschen und die Diener Gottes bei seiner göttlichen Vorsehung für die Welt; indem der Mönch das Engel-Schima auf sich nimmt, wird er zu einem Beschützer und Diener der Welt. Alle seine Gelübde, alle asketischen Übungen sind nur eine Vorbereitung für das grundlegende Ziel — Dienen an der Errettung der Welt.

Die östlichen Mönche, wie überhaupt das ganze orthodoxe Volk, betrachten die guten Werke nicht als Mittel zur Erlösung und als Ziel ihres religiösen Lebens. Die Klöster waren es, von denen zuerst die Bildung des Volkes ihren Ausgang nahm; in ihnen wurde die russische Kultur geboren; aber die Klöster setzten sich das nie zu ihrem Ziele, und die östlichen Mönche bildeten auch nie irgendwelche Organisationen, die sich eine öffentliche Tätigkeit, z. B. Missionsarbeit, zur Aufgabe machten. Das bedeutet nicht die Ablehnung guter Werke; sie sollen nur nicht das Ziel sein, sondern sie sind eine Folge der inneren Wiedergeburt des Menschen; sie müssen geschehen, ohne daß derjenige, der sie tut, es selbst bemerkt: die rechte Hand soll nicht wissen, was die linke tut; die guten Werke müssen eine unbeabsichtigte Äußerung der inneren Einstellung des Menschen sein, wie das unbeabsichtigte Ausströmen des Duftes durch die Blumen, wie das un-

beabsichtigte Lied der Nachtigall. Der Einfluß des Mönchtums auf die Welt ging zweierlei Wege: durch die Flucht aus der Welt in die Wüste und die Übung der inneren Vervollkommnung waren die Mönche in ihrem Leben eine Leuchte für die finstere Welt. Auf dieses Licht in den Klöstern gingen die Weltleute zu, die die auf Erden verwirklichte Wahrheit suchten. Wir haben schon gesehen, wie in Rußland im 14. und 15. Jahrhundert in der Nähe der armen Sketen-Klöster, die in den unwegsamen Wäldern der rauhen nördlichen Gegenden waren, bald Ansiedlungen, Dörfer und Städte entstanden. Die Mönche gingen aber auch selbst in die Welt. Wenn sie in ihren asketischen Übungen einen Erfolg beobachteten, glaubten sie, nach den Worten des Starez Ambrosij aus der Wüste von Optino, das ihnen verliehene Talent nicht in die Erde vergraben zu dürfen, wie der böse Knecht im Evangelium, sondern sie ließen es »wachsen«, sie gingen unter die Menschen. Die einen nahmen das Leben des Starzentums auf sich, die anderen Missionsarbeiten und die Sorge für die »korelischen und syrjanischen Kinder«, wie die Chronik diese heidnischen Stämme nennt; wieder andere nahmen das schwere Kreuz der Christianisierung der staatlichen Politik und die Leitung des kulturellen Lebens des Volkes auf sich.

Der Weg der asketischen Praxis, der Weg des Kampfes mit den eigenen Leidenschaften ist ein negativer Weg; das ist eine Art chirurgischer Methode der gänzlichen oder teilweisen Beschneidung der menschlichen Tätigkeiten: Fasten, Enthaltbarkeit, Besitzlosigkeit, Ehelosigkeit und — die Hauptsache — Überwindung des eigenen Ichs durch Beschneidung des autonomen Willens und des autonomen Verstandes.

Diese Methode gibt aber keinerlei positive Resultate, und kann sie auch nicht geben. Die Leere, die durch die chirurgische Asketik hervorgerufen wurde, bleibt unausgefüllt. So ist der zweite Weg, »die Philosophie des Geistes«, wie sich Nilus der Sinai ausdrückt, unumgänglich notwendig. Die Selbständigkeit oder der Eigenwille und der Eigendünkel

sind eine Mauer zwischen Gott und den Menschen, wie die Herbstsonne, von der sich die Welt immer mehr entfernt und deshalb ihre Lebensenergie verliert. Die Menschen fallen wie herbstliche Blätter vom Baume ab und fliegen nach allen Seiten. Der erste Weg der Asketik zerstört diese Mauer, macht den Weg zu Gott frei, führt aber noch nicht näher zu ihm. Um die Frühlingssonnenwende, die Hinwendung der Welt zu Gott, zu ermöglichen, dazu ist die »Philosophie des Geistes«, die Anschauung Gottes notwendig. Die östliche Asketik bezeichnet drei grundlegende Faktoren, ohne die eine Bewegung auf Gott hin unmöglich ist: Demut, Schweigen und Gebet. Alle drei erscheinen auf den ersten Blick als ein passiver Zustand des Geistes, aber in ihrem Wesen sind alle drei aktiv und werden deshalb in der Literatur der Kirchenväter »geistliches Tun« genannt.

Die Demut ist dem Gehorsam verwandt. Sie bestimmt unser Verhältnis zu Gott und den Menschen. Die ganze Welt ist eine Ganzheit, die von Gott geschaffen und von seiner Hand gehalten wird. Diese Ganzheit bestimmt das Leben der Welt und das Leben jedes einzelnen Teiles derselben. Die Erbsünde bestand in dem Versuch, sich selbst, ein wertloses Teilchen, an die Stelle des Ganzen zu setzen. Der erste Weg der Asketik hat diese Selbstüberschätzung überwunden und das Ich auf den Platz eines Teilchens gestellt, der ihm gehört. Es ist aber notwendig, daß dieses Teilchen seine Beziehung zu Gott und den Menschen herstellt. Diese Beziehung ist ein Verhältnis der Liebe. Die Liebe ist aber kein passives Gefühl, kein Wohlgefallen und Genuß der eigenen Erlebnisse, sondern angespannte Aktivität und ein Hinstreben zu dem Gegenstand der Liebe; die Liebe ist eine Opfertat und gleichzeitig die andere Seite der Demut, die nicht nur in der Erkenntnis des eigenen Nichts als Teiles besteht, sondern auch in dem Bewußtsein der unbedingten Notwendigkeit der eigenen Vereinigung mit allen Teilen und mit dem Ganzen. Der Mensch muß in einem anderen Ich die Ergänzung seiner Be-

grenztheit suchen, und zu diesem Zweck muß er seine eigene stolze Sichabsonderung von anderen überwinden. Das Ich muß in Demut seine individuelle Eigenheit unterdrücken. Das ist keine Absage von der eigenen Individualität, bei der man zwei Seiten unterscheiden muß: die Absonderung von anderen und die Eigentümlichkeit des eigenen Weges zu Gott. Dieser trennt das Ich nicht von anderen; alle Wege führen zu dem einen und gleichen Ziele, zu Gott. Alle sehen auf diesem Wege ein und dasselbe Endziel, aber nicht absolut, sondern relativ, vom Standpunkt der eigenen Perspektive. Nur im ganzen Kosmos, nur in der »Sobornostj«¹³⁾ nähern wir uns der Anschauung Gottes und seiner Absolutheit. Davon auch — nicht Getrenntheit, sondern der Durst nach Katholizität, Annäherung, gegenseitiger Ergänzung seiner Teilerfahrung durch die allgemeine. Mein Hochmut kann mich bei der Lesung des Wortes Gottes dazu führen, mich auf mein individuelles Verstehen festzulegen; meine Demut führt mich dazu, an der Absolutheit meines Verstehens zu zweifeln, und zwingt mich, seine Enge und Einseitigkeit einzusehen und seine Ergänzung in dem allgemein-kirchlichen Verständnis zu suchen. Die Demut, als eine der Eigenschaften der Liebe, ist nicht etwas Passives, sondern Aktives. Ihr Ziel ist die Einigung der Menschen in der Liebe, die »Katholizität«. Die Demut ist gleichzeitig die opfernde und zu Gott erhebende Liebe.

Die orthodoxe Asketik legt der Übung des Schweigens (griech. *Hesychia*) große Bedeutung bei (diejenigen, die diese Askese des Schweigens auf sich genommen haben, nennt man Hesychasten). Die hl. Theodora, Einsiedlerin am Ende des 4. Jahrhunderts, verherrlicht es folgendermaßen: »O Schweigen und Stille! Du bist die Mutter der Zerknirschung des Herzens und ein Spiegel der Sünde. Du bewegst uns zur Buße; du läßt unsere Tränen strömen und erhebst unsere Bitten. Mit dir zusammen lebt die Demut. Durch dich wird die Seele erleuchtet. Von dir lernen die Engel. Von dir geht aus Sanftmut und Friede unter den Menschen. O Schweigen

und Stille! Du erleuchtest den Verstand, du prüfst die Gedanken und hilfst, sich selbst zu erkennen. Du bist die Mutter des Gebetes und die Anregung zur Lesung. Du stärkst im Fasten, du behütet die Lippen, du überwindest die Unmäßigkeit. Die Befreiung von Sorgen, der innere Aufschwung des Geistes und Herzens erzeugen Gottesfurcht und Keuschheit«. Der Hymnus des hl. Simeon des Neuen Theologen ist die letzte Verherrlichung dieser Form von Askese in dieser Periode. Nach dem hl. Simeon verschwindet diese asketische Übung auf einige Zeit aus den orthodoxen Klöstern, um später auf dem Athos wieder zu erstehen. Der erste Hesychast war der hl. Petrus, der Hagiorit,¹⁴⁾ der im Jahre 681 dorthin kam. Aber die Hesychie fand dort keine allgemeine Anerkennung. Auf dem Athos begannen ziemlich früh Streitigkeiten zwischen den Verteidigern des gemeinsamen (cönobitischen) Lebens und den Hesychasten, die sich zu Streitigkeiten zweier asketischer Weltanschauungen entwickelten. Der Streit endete mit dem freilich nicht vollständigen Sieg der Cönobiten. In der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts lebten die hesychastischen Streitigkeiten von neuem auf. Sie sind mit dem Namen Gregors des Sinaiten († 1346) und Gregors Palamas († 1360) verknüpft. Zu der Zeit, wo der hl. Simeon der Neue Theologe in Hymnen das persönliche Erlebnis der hesychastischen Ekstasen verherrlicht, bot der hl. Gregor der Sinait eine ganze Lehre von der Hesychie dar, die in der orthodoxen Asketik keine geringere Bedeutung hatte als die »Klimax« des Johannes Klimakus. Die Schriften Gregors des Sinaiten wurden von russischen Mönchen sorgfältig aus dem Griechischen in das Kirchenslawische übersetzt. Die Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts entwickelten die mystische Weltanschauung des Sinaiten weiter; dann aber beginnt das Interesse an der Mystik und Asketik wieder abzunehmen. Die Schriften Gregors des Sinaiten und seiner Schüler waren lange Zeit vergessen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erwachte die hesychastische Mystik zu

neuem Leben. Der griechische Athosmönch Nikodemus der Hagiorit (1748—1809) vertiefte sich in das Studium der Mystiker und Asketen, brachte sie in jahrzehntelanger sorgfältiger und verständnisvoller Arbeit in ein System, wobei er besonders die Hesychasten mit Gregor dem Sinaiten an der Spitze berücksichtigte. Im Jahre 1722 wurde in Venedig in griechischer Sprache die »Philokalia« herausgegeben, und fast gleichzeitig erschien die von einem russischen Mönch, dem Archimandriten Paisij (1722—1794) angefertigte Übersetzung in die slawische Sprache unter dem Titel »Dobrotolubije«, die im Jahre 1794 in Petersburg gedruckt wurde. Diese »Dobrotolubije« blieb bis auf den heutigen Tag die beste Anleitung in der Asketik und Mystik für orthodoxe Mönche. Sie ist das Handbuch der religiösen Erziehung und asketischen Weltanschauung; sie ist »die Weisheit des Herzens des Starzentums«.

In enger Verbindung mit der Übung des Schweigens steht in der orthodoxen Asketik die Übung des Gebetes, das geistliche Gebet (griech. *noera proseuche*), oder das geistliche Tun. Seine Geschichte ist die gleiche wie die Geschichte der Hesychie. Sie sind innerlich mit einander verbunden; das Schweigen ist die Atmosphäre, in der die Blume des Gebetes aufblüht. Die beiden großen Syrer Nilus und Isaak, Johannes Klimakus, Maxim der Bekenner, Simeon der Neue Theologe betonten besonders die Wichtigkeit der geistlichen Tätigkeit als Geistessammlung und Sichfernhalten nicht nur von irdischen Gedanken, sondern auch von allen Vorstellungen, die unsere Gedanken in die Welt des Relativen abziehen können. In den »Geistlichen Gesprächen« des Makarius von Ägypten wird dem Gebete die erste Stelle in der orthodoxen Asketik eingeräumt. Später findet sich der gleiche Gedanke bei Gregor dem Sinaiten. Die »Gespräche« des Makarius erfreuten sich der besonderen Aufmerksamkeit der Starzen des 18. und 19. Jahrhunderts; auf die religiöse Weltanschauung Seraphims von Sarow übten sie großen Einfluß aus.

Johannes Klimakus bestimmt das Gebet als »Einswerden der Seele mit Gott«, als Gnadenbrücke, die uns von den äußerlichen asketischen Übungen zur Anschauung Gottes führt. »Das Gebet«, schreibt Nilus von Sinai, »ist das Gespräch des Verstandes mit Gott; das Gebet ist der Zweig der Sanftmut und der Freiheit vom Bösen; das Gebet ist die Äußerung der Freude und Dankbarkeit; das Gebet ist die Heilung von der Trägheit und Verzagtheit; das Gebet ist das Emporsteigen des Verstandes zu Gott«. »Das Gebet der Anfänger«, schreibt Gregor der Sinait, »ist ein Feuer, das aus dem Herzen kommt; das Gebet der Vollkommenen ist ein Licht, das still im Innern brennt und einen köstlichen Duft verbreitet . . . das Gebet ist es, das, ebenso wie Gott selbst, alles erfüllt.«

Die Väter der Kirche stellen das geistliche Gebet dem gewöhnlichen, mündlichen Gebet gegenüber. Nach der Auffassung der orthodoxen Asketen muß man während des Gebetes alle Vorstellungen vermeiden; es ist unmöglich, sich Gott und die Heiligen vorstellen zu wollen. Vorstellungen sind zulässig, aber nicht im geistlichen Gebet als geistlicher Tätigkeit, sondern im Gebet für die uns Nahestehenden, mit denen wir in unserer Schwachheit uns am häufigsten und innigsten zu Gott hinwenden. Das geistliche Gebet ist von diesem gewöhnlichen menschlichen Gebet verschieden. In ihm muß der Gedanke des Betenden ausschließlich auf den Sinn des Gebetes in seinem ganzen Reichtum gerichtet sein. Das Gebet ist mit einem Kunstwerk verwandt; seine Worte sind, wie in der Poesie, emotional gesättigt, in ihnen ist nicht nur der Sinn, der dem gewöhnlichen, äußeren rationalen Verständnis zugänglich ist; in ihnen ist ein tieferer Sinn, in ihnen ist das Erlebnis des Schöpfers des Gebetes als eines Gliedes der Kirche Christi; in ihnen ist ein von der ganzen Kirche ausgearbeiteter und erlebter Sinn, ein geistlicher Sinn, der uns zu Gott führt. Im Gebete vertieft sich der Mensch bis zu den letzten Grenzen seiner Seele, wo sich diese mit

Gott berührt. Deshalb ist das Gebet auch ein Gespräch des Menschen mit Gott, und zwar nicht das Gespräch eines einzelnen, isolierten Menschen, sondern der ganzen Kirche, deren Atem durch jedes Wort des Gebetes weht. Das bedeuten auch die Worte Gregors des Sinaiten, die von anderen Asketen häufig wiederholt wurden: »Bewahre den Verstand in deinem Herzen«. Herz wird hier auch dieser tiefe Sinn genannt, der von den christlichen Dichtern, den Schöpfern der Gebete, ausgearbeitet und von der ganzen Kirche angenommen wurde und dem Menschen in der Form eines emotionalen, aus dem Herzen kommenden Erlebnisses zugänglich ist. In dem Werk Gregors des Sinaiten »Belehrung für Hesychasten« werden Anleitungen gegeben, wie man ein solches Gebet verrichten soll. Die erste und grundlegende Forderung ist: »Man muß die Worte des Gebetes langsam, gedehnt aussprechen; man muß sie entweder laut mit dem Munde aussprechen, oder für sich im Verstande. Ich rate, am Anfang das eine und das andere zu tun. Und so muß man fortfahren, bis der Verstand in der geistlichen Tätigkeit stark wird, und erst dann, wenn du vom Geiste Kraft bekommen hast und stark geworden bist, kannst du richtig beten. Dann ist es nicht mehr notwendig, die Worte mit dem Munde auszusprechen; der Betende wird darüber Freude empfinden, daß er beginnt, mit dem Geiste zu beten.« Das langsame Aussprechen der Worte ist notwendig, damit der Verstand sich den ganzen Reichtum des Sinnes und Inhaltes der gesprochenen Worte des Gebetes klar machen kann. Zuerst ist das gleichzeitige Aussprechen der Worte und die Konzentrierung des Verstandes auf ihren Sinn notwendig, um den Verstand daran zu gewöhnen, wie die Asketenväter sagen, sich ins Herz einzuschließen, sich auf den Sinn des Wortes zu konzentrieren. Es gibt, schreibt Bischof Feofan, verschiedene Stufen des Gebetes (»Der Weg zur Erlösung«, 1894, S. 243). »Die erste Stufe ist das körperliche Gebet, das in der Hauptsache in Lesung, Stehen beim

Gottesdienst und Kniefällen besteht. Die Aufmerksamkeit schwindet, das Herz fühlt nicht, die Lust ist vergangen: hier sind Geduld, Anstrengung und Schweiß notwendig. Achte nicht darauf, tue dein Teil und verrichte das Gebet. Dies ist das tätige Gebet. Die zweite Stufe ist das aufmerksame Gebet: der Geist gewöhnt sich daran, sich zur Stunde des Gebetes zu sammeln und spricht das ganze Gebet mit Bewußtsein aus. Die Aufmerksamkeit wird durch das geschriebene Wort geweckt und spricht es wie ihr eigenes aus. Die dritte Stufe ist das Gebet des Gefühls: von der Aufmerksamkeit wird das Herz erwärmt, und was dort im Gedanken ist, wird hier zum Gefühl. Dort ist das zerknirschende Wort, hier die Zerknirschung; dort die Bitte, hier das Gefühl der Hoffnung und das Bedürfnis. Wer zum Gefühl gekommen ist, betet ohne Worte, denn Gott ist der Gott des Herzens. Deshalb ist dies auch die Grenze der Erziehung zum Gebet; im Gebet geht sie über von Gefühl zu Gefühl. Dabei kann die Lesung aufhören, ebenso wie das Denken, und es mag ruhig nur ein Verweilen im Gefühl sein mit gewissen Zeichen des Gebetes . . . Wenn das Gefühl des Betens zu einem ununterbrochenen wird, dann beginnt das geistliche Gebet, das ein Geschenk des Geistes Gottes ist, der für uns betet, — die letzte erreichbare Stufe des Gebetes.«

Diesen Gedanken, daß das Gebet konzentrierte Aufmerksamkeit und Konzentrierung des Gedankens und Verstandes im Herzen fordert, daß es verlangt, sich von äußeren Vorstellungen, von der Tonhülle der Worte des Gebetes frei zu machen und sich auf den Sinn der Worte zu konzentrieren, wiederholen auch die russischen Asketen: »Die Seele des Gebetes ist die Aufmerksamkeit«, schreibt der Bischof Ignatij Brentschaninow. »Wie der Leib ohne die Seele tot ist, so ist auch das Gebet ohne die Aufmerksamkeit tot. Man muß während des Gebetes mit aller Sorgfalt den Geist »unscheinbar« bewahren, d. h. alle Vorstellungen und alle Bilder entfernen, auch wenn diese mit dem Gebete und den Wor-

ten des Gebetes in Verbindung stehen. Der Betende steht vor dem unsichtbaren Gott.« Jeder Versuch, ihn hier, bei dem Betenden gegenwärtig vorzustellen, errichtet nur einen undurchdringlichen Vorhang, eine Wand zwischen dem Betenden und Gott. Der hl. Meletius der Bekenner sagt: »Derjenige, der in seinen Gebeten nichts sieht, sieht Gott«. ¹⁵⁾ Die Ikonen braucht der Betende zur Erweckung frommer Erinnerungen und Empfindungen, aber nicht zur Weckung der Phantasie. Wenn du vor der Ikone des Erlösers oder der Mutter Gottes stehst, stehe so, als stündest du vor dem Herrn Jesus Christus selbst, als stündest du vor der allheiligen Jungfrau selbst; deinen Verstand aber bewahre unscheinbar; denn es ist ein ganz großer Unterschied, in der Gegenwart des Herrn und vor dem Herrn zu stehen, oder sich ihn vorzustellen. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich nicht gleich auf das Gebet; sie wird durch gewohnte Erlebnisse abgezogen, die sich an der Oberfläche unseres Bewußtseins befinden.

Zum Gebet muß man sich vorbereiten. Zuerst muß man allen verzeihen, die uns in bösen Ruf gebracht, verleumdet oder erniedrigt haben, allen, die uns irgend etwas Böses getan haben. Die zweite Vorbereitung auf das Gebet muß darin bestehen, daß man sich in die Einsamkeit, in sein Kämmerchen zurückzieht, dessen Tür für den Betenden selbst und für andere verschlossen sein muß (Matth. 6, 6). Es gibt ein zweifaches Kämmerchen, ein äußeres und ein inneres, ein materielles und ein geistiges; das erstere ist aus Holz oder Stein, das zweite dein Verstand oder dein Herz. Das eine befindet sich immer auf dem gleichen Platz, das andere ist immer bei dir. In das erste kann man sich einschließen; und dieses hilft dazu, sich auch in das zweite einzuschließen, und dieses Sicheinschließen ist eine unbedingte Voraussetzung für das Gebet. Sich in sein Herz einzuschließen bedeutet, seine Gedanken zu sammeln und seinen ganzen Verstand im Herzen, in den Worten des Gebetes zu konzentrieren,

und den Wellen dieses Lebens nicht zu erlauben, daß sie dich in die Welt abziehen. Sich in sein Herz einzuschließen bedeutet nach den Worten des Dimitrij von Rostow, im Geheimen zu Gott zu beten, selbst wenn man sich unter Menschen befindet oder sich mit vielen unterhält. Das ist das innerliche Gebet, das weder Bücher noch Stimme noch Mundbewegung braucht. Der hl. Makarius von Ägypten erklärt die Worte Christi: »Das Reich Gottes ist in uns« (Luk. 17, 21) und sagt: »Das Herz ist ein kleines Gefäß, aber es nimmt alle Dinge in sich auf; in ihm ist Gott, sind die Engel, das Leben und das Reich, die himmlischen Städte, der Schatz der Gnaden.« Wenn sich der Mensch in das Kämmerchen seines Herzens einschließt, ist er nicht allein: Gott mit seinen Engeln und umgeben von seinen Heiligen ist mit ihm. Aber an dieses Einsiedlertum gewöhnt sich der Mensch nur allmählich. Bischof Ignatij Brentschaninow beschreibt diese allmähliche Aneignung des tätigen Gebetes folgendermaßen: »Bei dem, der sich im Gebete übt, beginnt sich der Fortschritt im Gebete zuerst durch eine besondere Tätigkeit der Aufmerksamkeit zu zeigen: von Zeit zu Zeit erfaßt diese den Verstand und schließt ihn in die Worte des Gebetes ein. Dann geschieht dies viel beständiger und anhaltender: der Verstand gibt sich gewissermaßen den Worten des Gebetes hin und wird durch sie bewegt, sich mit dem Herzen zu vereinigen. Endlich verbindet sich mit der Aufmerksamkeit ganz unerwartet die Zerknirschung des Herzens und macht den Menschen zu einem Tempel des Gebetes, zu einem Tempel Gottes« (Asket. Erfahrungen, S. 60—61). Außer der Einsamkeit ist für die Übung des Gebetes das Schweigen notwendig, das die Kräfte der Seele befähigt, sich nicht zu zerstreuen und in beständigem Gebet im Kämmerchen des Herzens zu bleiben. »Die Gewohnheit des Schweigens hilft dazu, das stille Gebet des Herzens zu lernen, auch mitten unter einer lärmenden Menschenmenge« (hl. Isaak der Syrer, 41. Homilie).

Die Frucht eines solchen Gebetes des Herzens oder des Verstandes ist Zerknirschung des Herzens und die Gabe der Tränen. »Wenn du dich in die Tiefe deines Herzens zurückziehst«, sagt der hl. Makarius der Große (1. Homilie, 1. Kap.) »siehst du deine von der Sünde geschlagene Seele, siehst du das Grab, die Hölle, die Dämonen, die Ketten und Fesseln, du siehst das flammende Schwert des Cherubs, der den Weg zum Baume des Lebens bewacht und dem Menschen den Zugang zum Paradiese wehrt, du siehst viele andere Geheimnisse, die von der Welt und den Söhnen der Welt verborgen sind.« Diese Schau des Falles und der Knechtschaft des Menschen muß in seiner Seele Reue erwecken, und er wird, da er so sehr der Barmherzigkeit Gottes bedarf, vor Gott sich selbst und die Menschheit beweinen. Die heiligen Väter der Ostkirche sind der Ansicht, daß die ganze Tätigkeit des Mönchs, sein ganzes Leben in seinen Tränen besteht. »Was bedeuten die Tränen des Mönchs?«, schreibt der hl. Isaak der Syrer. »Es ist sein Gebet« (Kap. 21). Der hl. Pimen sagt: »Das ganze Leben eines Mönchs muß in seinen Tränen bestehen. Dies ist der Weg der Buße, den uns die Schrift und die Väter lehrten, die sagten: weinet! Einen anderen Weg als die Tränen gibt es nicht.«

Bischof Ignatij Brentschaninow ist der Ansicht, daß es ohne diese Tränen der Buße keine Rettung für den Menschen gibt. Deshalb auch seine ablehnende Haltung zu dem Buche »Von der Nachfolge Christi« von Thomas von Kempen. Dieses will die Leser direkt zur Gemeinschaft mit Gott führen ohne vorherige Reinigung durch die Buße, ohne jede vorausgehende innere Tätigkeit. Durch diese Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Gott »ruft dieses Buch Vergnügen und Anklang bei allen denen hervor, die nicht durch die Lehre der heiligen Väter der orthodoxen Kirche vorbereitet sind und behütet werden, denen der Weg der Buße nicht bekannt ist . . .« »Nicht ohne Grund betrachtet man die Geistesver-

fassung der Mönche als Selbsttäuschung und Trug, die die Übung des Jesus-Gebetes und überhaupt die Tätigkeit des Verstandes ablehnen und sich mit einem äußerlichen Beten begnügen, d. h. mit einer nicht nachlassenden Teilnahme an den kirchlichen Gottesdiensten und einer nicht nachlassenden Erfüllung der Gebetspflichten auf der Zelle . . . Das mündliche und laute Beten ist nur dann fruchtbar, wenn es mit der Aufmerksamkeit gepaart ist, was man aber nur sehr selten findet: weil wir die Aufmerksamkeit in der Hauptsache durch die Übung des Jesus-Gebetes lernen.« (Vorwort des Schima-Mönchs Wassilij zu dem Buche des hl. Gregor des Sinaiten, mit Hinweisen auf diesen Gregor und Simeon den Neuen Theologen).

Jedes Gebet kann ein Gebet des Verstandes, des Geistes sein, aber die Väter des orthodoxen Ostens betrachten als das wichtigste und fruchtbringendste das Jesus-Gebet: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über uns Sünder.« Die Übung der häufigen, ununterbrochenen und geistigen Wiederholung dieses Gebetes erzieht unsere Aufmerksamkeit und führt zur Zerknirschung des Herzens, zu den Tränen. Dies sind die Früchte eines jeden Gebetes, das richtig verrichtet wurde, ganz besonders aber des Jesus-Gebetes, dessen Übung höher als Psalmengesang und die übrigen Gebetsübungen steht. Aus der Aufmerksamkeit entstehen Rührung und Tränen, von der Rührung und den Tränen aber wird die Aufmerksamkeit vermehrt. Wie das wahre Gebet, so sind auch Aufmerksamkeit und Tränen Geschenke Gottes . . . Weiter ist eine Frucht des Gebetes das sich ständig vertiefende Schauen der eigenen Fehler und Sündhaftigkeit, wodurch die Tränen vermehrt werden. Dann kommt das Gefühl der Gegenwart Gottes dazu, das lebhaftes Denken an den Tod, die Furcht vor dem Gericht und der Verurteilung . . . Nach einigen Fortschritten kommt dazu das Gefühl der Ruhe, der Demut und der Liebe zu Gott und den Nächsten ohne Unterschied der Guten und Bösen,

das Erleiden von Trübsalen als Zulassungen und Heilmittel Gottes, deren unsere Sündhaftigkeit unbedingt bedarf.« (Bischof Ignatij Brentschaninow, »Erfahrungen«, S. 166). Dieser Gebetszustand ist keine Ekstase; es ist dies keine Mystik, sondern eine allmähliche Wiedergeburt des Menschen, eine allmähliche Wiederherstellung der durch die Erbsünde verkehrten ursprünglichen Natur des Menschen. »Gott ist überall«, schreibt Feofan der Eingekerkerte, »handle so, daß dein Gedanke überall mit Gott sei. Aber wie soll man das tun? Die Gedanken stoßen wie Mücken aneinander, aber über den Gedanken steht das Gefühl des Herzens. Um ihre Gedanken auf den Einen zu richten, hatten die Starzen die Gewohnheit, ein ganz kurzes Gebet ununterbrochen zu sprechen; von der Gewohnheit und häufigen Wiederholung wird dieses Gebet so mit der Zunge verbunden, daß diese es ganz von selbst wiederholt. Dadurch wird auch der Gedanke am Gebet festgehalten, und durch dieses am beständigen Denken an Gott. Wenn man sich dies angewöhnt hat, verbindet sich das Gebet mit dem Denken an Gott, und das Denken an Gott mit dem Gebet; und beide halten sich gegenseitig. Darin besteht auch der Wandel vor Gott.« (Bischof Feofan, Sammlung der Briefe, II, Brf. Nr. 246). Man muß bedenken, daß die von Bischof Feofan in seinem Briefe gegebene Erklärung für Weltleute gilt; zwecks Einfachheit und Anschaulichkeit führt er alles auf die Gewohnheit zurück. In Wirklichkeit ist dieser Prozeß viel komplizierter; er ist so kompliziert, daß ihn Bischof Feofan mit der Kreuzigung des eigenen Ich vergleicht: hier ist es zuerst notwendig, sein Herz und seine Seele von aller Unreinheit und Schlechtigkeit zu reinigen, zweitens die Schwäche des Verstandes zu überwinden, und drittens »ihn in das Herz einzuführen« und dem Geiste dienstbar zu machen. Nur unter diesen Bedingungen kann man den beständigen Wandel vor Gott erreichen.

Aus dieser Lehre von dem geistlichen Gebet ist ersicht-

lich, daß dieses in Wirklichkeit eine »geistliche Tätigkeit« ist. Es verlangt große geistige Anstrengung: Konzentration der Aufmerksamkeit auf den Sinn der Worte des Gebetes, verstandesmäßiges Eindringen in die Tiefe dieses Sinnes, »Abschließung des Verstandes im Herzen«, wie sich die Asketen ausdrücken; allmähliches Sichabwenden von der Tonhülle der Wörter, mit dem Ziel des allmählichen Überganges von der Peripherie der Psyche in ihre Tiefe, bis an ihre äußerste Grenze, wo sie sich mit Gott berührt. Einige Asketen, wie Gregor der Sinaït, geben ausführliche Anleitungen zu den äußeren Übungen, die der inneren Arbeit während des geistlichen Gebetes behilflich sein müssen. Es ist dies eine schwere Arbeit an sich selbst und ganz besonders an den eigenen psychischen Vorgängen, an der Befreiung des Geistes, nicht nur von der Knechtschaft der physiologischen Vorgänge, sondern auch von den Fesseln unserer alltäglichen Psychik mit ihrer Tendenz zur Mechanisierung, zur Verkörperung ihrer Erlebnisse in sinnfälligen Bildern, überhaupt zur Flucht in die Gefühlswelt. Das geistliche Gebet führt letzten Endes zu einer vollkommenen Umstellung des ganzen Lebens des Menschen. Indem sich der Mensch von den gefühlsmäßigen Neigungen frei macht, indem er all seine innere Unreinheit erkennt, erreicht er das freudige Erfühlen der Nähe Gottes, das Stehen vor ihm. Auf diesem Wege wird die Persönlichkeit des Menschen geboren als das »Du« vor dem einzigen und absoluten Ich: »Ich bin der Herr, dein Gott.«

Die Lehre vom geistlichen Gebet ist in Rußland verhältnismäßig spät eingedrungen. Die ersten Andeutungen über sie finden wir in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, die als Anleitung für junge Mönche diente. Es wird angenommen, daß sie eine Abschrift aus der Klosterregel des hl. Paulus von Obnorsk (1317—1429), eines Schülers des hl. Sergius von Radonesch, ist. In ihr finden sich Ausdrücke wie: »geistliches Gebet«, »innere Sammlung«, »Schweigen«. Unter dem

geistlichen Gebet wird offenbar das »Jesus-Gebet« verstanden. In dieser Handschrift wird aber auch vollkommen klar und bestimmt vom Starzentum gesprochen. Man kann annehmen, daß sowohl das »geistliche Gebet« wie auch das Starzentum schon dem hl. Sergius bekannt waren. Mit voller Bestimmtheit kann man von der »geistlichen Tätigkeit«, vom Starzentum und von dem neuen Weg der Asketik in Rußland erst seit der Zeit des Nilus von Sorsk (1433—1508) sprechen. In der russischen Kirche jener Zeit erhob sich die grundlegende Frage: sich den erstarrten byzantinischen Formen des kirchlichen Lebens unterzuordnen oder aus dem Geiste der alten Kirche des Ostens neue Kräfte zu schöpfen. Nilus von Sorsk wählte den zweiten Weg. Sein asketisches Leben begann er in dem Kyrillus-Kloster von Belojersk. Von da ging er auf den Athos, kehrte aber bald nach Rußland zurück und gründete am Ufer des Flusses Sor ein Kloster mit ganz wenigen Schülern. Er ging noch nicht über die Mauern seines Klosters hinaus, er trug die auf dem Athos gesammelten Reichtümer der asketischen Theorie und Praxis nicht in die Welt hinaus, sondern übergab sie nur seinen Schülern. Eine weite Verbreitung der neuen Bewegung mystischer, geistlicher Asketik beginnt in Rußland erst dank den Arbeiten des Paisij Welitschkowskij. Sein Einfluß erstreckte sich zuerst auf die russischen Klöster, wo von neuem die »geistliche Tätigkeit« auflebte, und erst aus diesen breitete sich sein Einfluß auch unter den Weltleuten aus, wo man ebenfalls bestrebt war, sich im »geistlichen Gebete« zu üben. »Alte Mönche«, schreibt Ignatij Brentschaninow, »haben mir erzählt, daß man noch zu Beginn dieses (d. i. des 19.) Jahrhunderts in der Wüste von Sarow und wahrscheinlich auch in anderen russischen Klöstern, in denen wohlgeordnete Verhältnisse herrschten, jeden Neueintretenden sogleich das Jesus-Gebet lehrte. Ich erinnere mich aus meiner Jugend, daß einige fromme Weltleute, sogar Adelige, die ein sehr einfaches Leben führten, das Jesus-Gebet übten. Diese wert-

volle Gewohnheit ist jetzt, bei dem allgemeinen Schwachwerden des Christentums und des Mönchtums, fast ganz verloren gegangen.«¹⁶⁾

Das asketische Leben eines orthodoxen Mönchs kann man sich am besten an einem konkreten Beispiel vorstellen, am Leben des uns zeitlich am nächsten stehenden Asketen, des hl. Seraphim von Sarow. Er war der Sohn eines Kaufmanns aus Kursk, der selbst eine Kirche gebaut hatte, geboren am 19. Juli 1759, verlor im dritten Lebensjahr seinen Vater und wurde von seiner energischen und frommen Mutter erzogen. Prochor Moschnin (der weltliche Name Seraphims) beendete die Volksschule mit Auszeichnung und half seiner Mutter eine Zeitlang bei den Handelsgeschäften. Mit achtzehn Jahren entschied er sich für den Weg des Mönchtums. Die Mutter war mit seiner frommen Absicht einverstanden und ließ ihn ziehen, indem sie ihn mit eben diesem kupfernen Kreuze segnete, das er dann sein ganzes Leben lang über seinen Kleidern auf der Brust trug. Am 20. November 1779 trat er in das Kloster von Sarow ein, das mitten in einem dichten Wald stand, der es so vor der Eitelkeit der Welt verbergen wollte. Mit neunzehn Jahren wurde Prochor Novize und in klösterlichem Gehorsam arbeitete er in der Bäckerei und Tischlerei. Seine Begabung zeigte sich auch bei dieser Gelegenheit, besonders im Tischlerhandwerk. Er wurde lange »Prochor der Tischler« genannt. Eifrig bei seiner Arbeit, zeichnete er sich besonders durch seinen Gebetseifer und sein tiefes Eindringen in die heiligen Schriften und die Väterliteratur aus. Seine Lesung war ungewöhnlich: sie war ein gebetsmäßiges Aufnehmen des Gelesenen. Er las langsam, indem er vor der Ikone stand, und bemühte sich, in die Tiefe des Sinnes jedes Wortes und Satzes einzudringen. Es war deshalb kein Zufall, daß jeder Gedanke seiner Ansprachen vom Geiste der Evangelien und der heiligen Väter durchdrungen und, wie ein Baum mit Efeu, von Zitaten aus heiligen Büchern umrankt war. Später zog er sich mit dem

Segen des Starzen, seines geistlichen Führers, in den Wald zurück, um die Gebetsvorschriften des hl. Pachomius des Großen zu erfüllen. Sein Einsiedlerleben begann auf diese Weise in seiner frühen Jugend, zur Zeit seines Noviziates. Im August 1786 empfing Prochor »die sichtbaren Zeichen des engelgleichen Lebens«, wobei ihm der Name Seraphim gegeben wurde, was »Flammender«, »Entzündender«, und nach der Erklärung Dionysius des Areopagiten »Erwärmender« bedeutet. Dies wurde zum Symbol seines ganzen inneren Lebens und seines Verhältnisses zu den Mitmenschen. Im Winter des gleichen Jahres wurde der 27-jährige Mönch-Asket zum Mönchsdiakon geweiht. Seit dieser Zeit begann das Feuer seines Gebetes unaufhörlich zu brennen. Er verließ die Kirche nur zu kurzer Nachtruhe.

Am 2. September 1793 wurde er von seinem Diözesan-Oberen nach Tambow gerufen und empfing dort die Priesterweihe. Als Priester diente er ein Jahr lang im Kloster. Nach dem Tode seines geistlichen Vaters, des Abtes Pachomius, zog sich Seraphim, tief beeindruckt durch dieses Ereignis, als Einsiedler in einen jahrhundertealten dichten Fichtenwald zurück, der ihm schon lange dazu geeignet schien, sich der Einsamkeit, der Vertiefung in sein eigenes Ich, dem durch nichts unterbrochenen und gestörten Dienste Gottes zu weihen. Er ließ sich fünf Werst vom Kloster von Sarow entfernt in der Stille des Waldes nieder, wo eine kleine Zelle, die sogenannte »Entferntere Einsiedelei« gebaut wurde. Viel später, im Jahre 1827, wurde für ihn zwei Werst vom Kloster eine kleine Zelle ohne Fenster, die sogenannte »Nähere Einsiedelei« erbaut. In der Nähe der letzteren befindet sich die Quelle, die der Heilige selbst mit Steinen eingefasst hat und die jetzt »Seraphims-Quelle« genannt wird.

An einem kalten Wintertag verließ der hl. Seraphim das Kloster und bahnte sich mit großer Mühe einen Weg durch den tiefen Schnee zur »Entfernten Einsiedelei« im Wald. Er nahm nur ein Evangelium und ein Gefäß zur Feier der

Liturgie mit. Bald begannen ihn die Bewohner der umliegenden Dörfer zu besuchen und sein Einsiedlerleben zu stören. An Weihnachten des gleichen Jahres kam er in die Klosterkirche, um die hl. Sakramente zu empfangen. Nach Beendigung des »Cherubims-Hymnus« wandte er sich an den Abt mit den Worten: »Vater Abt, geben Sie den Segen, daß in meine Waldhütte keine Frau kommen darf.« — »Zu welchem Zeitpunkt und mit was für einer Bitte kommst du zu mir, Vater Seraphim!« antwortete der Abt. »Eben jetzt gib den Segen, Väterchen!« bat Seraphim inständig und demütig. — »Wie soll ich vom Kloster aus aufpassen können, daß keine Frauen deine Einsiedelei besuchen?« — »Gib den Segen, Vater Abt, und keine von ihnen wird in die Nähe meiner Hütte kommen!« Der Vater Abt nahm die Ikone der allreinen Gottesmutter, die »Seliger Leib« genannt und deren Fest an diesem Tage gefeiert wurde, und segnete Seraphim damit, indem er sprach: »Ich segne es, daß keine Frau Zutritt zu deiner Zelle habe; aber du selbst wache darüber!« Der hl. Seraphim küßte die Ikone und empfing die hl. Sakramente. Mit diesem Tage begann sein ständiges Einsiedlerleben.

»O Einsiedlerleben! Wohnstätte der Belehrung, Schule des himmlischen, göttlichen Verstehens, wo Gott alles ist, was wir lernen können.« »Wüste, Paradies der Süßigkeit, wo die Blumen der Liebe ihren Duft ausströmen, bald beginnst du im Herbstlicht zu brennen, bald leuchtest du in zarter Reinheit. Von dir geht Ruhe und Friede aus, die sich tief in dir verbergen und die kein Wind bewegt.« »Dort erhebt sich der Weihrauch der Abtötung nicht nur des Fleisches, sondern, was noch wichtiger ist, auch des Willens selbst; dort brennt ununterbrochen in der Flamme der göttlichen Liebe die Lampe des unaufhörlichen Gebetes.«

Mit diesen Worten des hl. Basilius des Großen pries der hl. Seraphim seine Einsamkeit. Seine Morgen- und Abendgebete dauerten sehr lange und wurden mit Demut, Reue

vor Gott und Lobpreis seiner Größe verrichtet. Ständig betete er das Gebet des hl. Ephräm des Syrers: »Herr und Herrscher meines Lebens . . .« Er aß sehr mäßig, einmal am Tage. In den ersten Wochen der Großen Fastenzeit nahm er nur einmal wöchentlich nach dem Empfang des Abendmahles Nahrung zu sich.

Die Periode des Einsiedlerlebens war ein schwerer Kampf für den Heiligen. Die Einsamkeit in der menschenleeren Tiefe des Waldes, die ausgestandene Angst in den langen Herbst- und Winternächten riefen in ihm Gedanken des Zweifels und Gefühle der Gottverlassenheit hervor, mit denen er schwer zu kämpfen hatte. Hier nahm er das Leben eines Styliten auf sich, indem er tausend Tage lang tagsüber auf einem Stein nahe der Einsiedelei und nachts auf einem anderen in der Tiefe des Waldes betete. Hier erlitt der Heilige auch eine schwere Marter: er wurde von zwei Übeltätern beim Holzfällen im Walde überfallen. Als Antwort auf ihre Forderung nach Geld und auf ihre Drohungen legte er das Beil auf die Erde, kreuzte die Arme auf der Brust und sagte: »Ich nehme von niemandem Geld. Tut, was ihr für notwendig findet.« Daraufhin schlugen sie ihn mit dem Rücken seines eigenen Beiles auf den Kopf; banden ihn und traten ihn, der auf der Erde lag, mit Füßen; dann ließen sie ihn blutig und bewußtlos liegen und durchwühlten seine ganze Zelle nach Geld. Das war am 12. September 1804, im 46. Lebensjahr des Heiligen. Als er beim nächsten Morgen grauen erwachte, betete er zuerst für die Übeltäter, befreite sich mit großer Mühe von den Stricken und schleppte sich zum Kloster. Der herbeigeholte Arzt stellte fest, daß seine Wunden tödlich seien. Nach einer Woche schwerer körperlicher Leiden erschien ihm in einer Vision die Mutter Gottes; von diesem Zeitpunkt an begann er schnell gesund zu werden, und schon nach fünf Monaten ging er wieder in seine Einsiedelei. Als Folge dieses seines Märtyrertums blieb ihm zeitlebens seine gebückte Haltung.

Am 8. Mai 1810 ging er auf Anordnung des Bischofs in das Kloster zurück, wo ihm eine Zelle angewiesen wurde, in die er sich am 9. Mai einschloß, um das Gelübde des Schweigens, das er schon in der Einsiedelei begonnen hatte, fortzusetzen. Dies dauerte bis zum 25. November 1825, wo er auf ausdrücklichen Befehl der Mutter Gottes, die ihm erneut erschienen war, endgültig sein Gefängnis verließ. Die ganzen 15 Jahre verließ er nie seine ungeheizte Zelle, die nur von dem schwachen Schein des immer brennenden Lämpchens erhellt war. Die Einrichtung war ganz einfach: ein Tisch, ein Holzklötz, der als Stuhl diente, und eine Ikone auf dem Tisch, die von dem brennenden Lämpchen beleuchtet wurde. Zuerst schlief er, auf einem Holzbündel sitzend, dann zimmerte er sich einen Sarg, der ihn beständig an den Tod erinnerte.

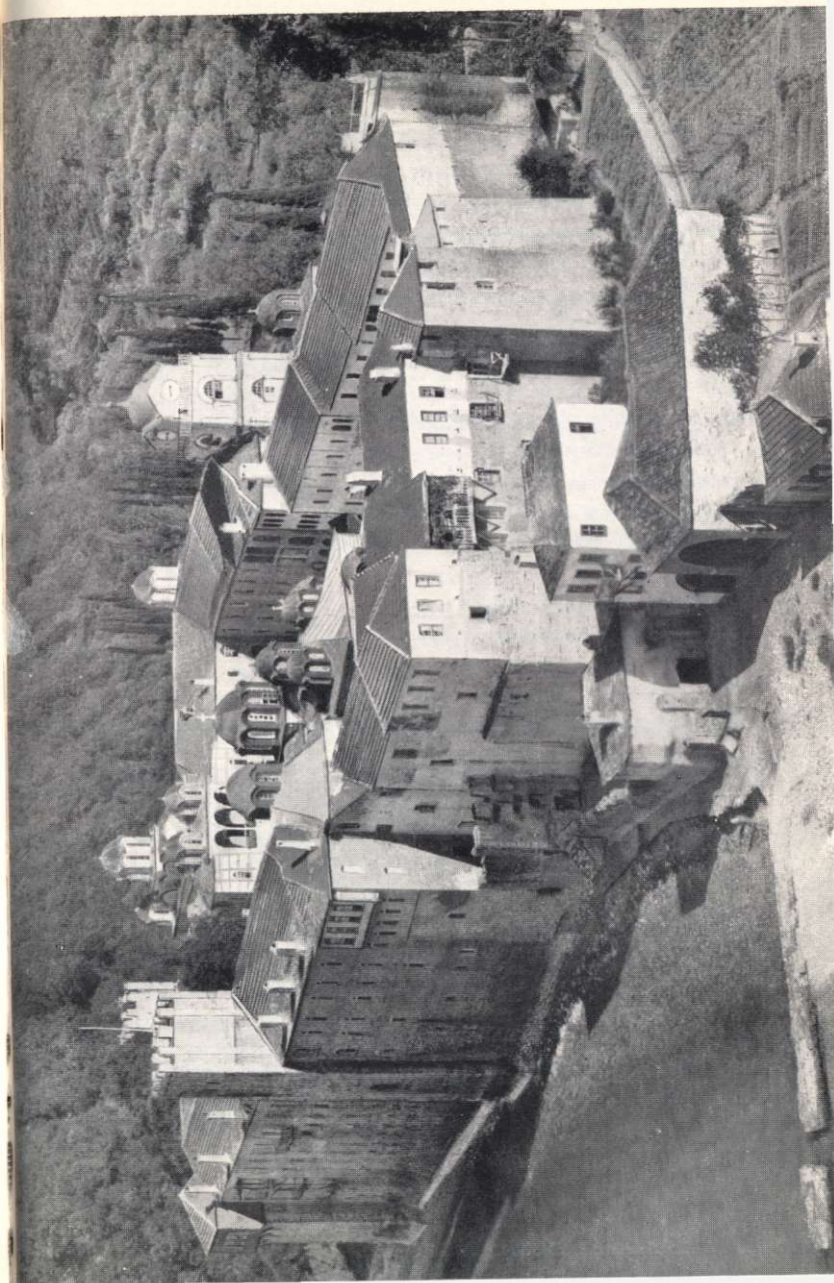
Der Sarg in der Zelle des hl. Seraphim wie auch die Anfertigung des »Totenkleides« bedeuten auf keinen Fall eine Forderung, das Leben in eine Vorbereitung auf den Tod zu verwandeln; es ist dies keine Absage von dem Leben hier auf Erden. Es ist ein beständiges Denken an den Tod, damit sich die Seele des Menschen nicht an das Leben in »dieser Welt« »klammert«, an die sündige Welt, sondern damit sie sich an ihre grundlegende Bestimmung, ihre eigene und der Welt Wiedergeburt, erinnere. Der hl. Seraphim bereitete sich sowohl durch sein Einsiedlerleben, wie auch durch sein Schweigen und sein Denken an den Tod darauf vor, der Welt zu dienen; er brannte von dem Feuer der Liebe zu den Menschen und zur Welt Gottes und weihte das Ende seines Lebens ihrer Wiedergeburt. Er hat niemals einen Menschen aufgefordert, aus der Welt zu fliehen. Seine Lehre war eine Aufforderung sich zu freuen, das Licht, den Duft und die Wärme in dieser Welt zu fühlen und sich den Heiligen Geist hier auf der Erde anzueignen.

Fünfzehneinhalb Jahre dauerte sein Gefängnis, das auf Befehl der Mutter Gottes am 25. November 1825 endete.

Als 66-jähriger Greis nahm er als neue Askese das Starzentum, die helfende Liebe zu den Schwachen, zu den seelisch kranken Menschen, auf sich. Es war dies die Frucht seiner äußeren asketischen Tätigkeit und seines Gebetes, der in ihm wirksamen »Theoria« seines Gottschauens. Äußere asketische Übung ist der Weg zum Gebet, als der geistlichen Tätigkeit; Ziel der geistlichen Tätigkeit ist die Wiedergeburt des Menschen und seine Erlösung. Jetzt konnte er eine Leuchte für die Menschen werden, die ihn umgaben. Dies ist das endgültige Ziel des Lebens eines orthodoxen Christen: die Erlösung wird von der Vollkommenheit abgelöst, und die Vollkommenheit wird zur Leuchte in der Dunkelheit des alltäglichen Lebens. Wer den langwierigen Weg eines Asketen und Märtyrers vollendet hat, um in sich die göttliche Liebe aufzunehmen, dieser muß die von ihm überströmende Liebe auf alle, die ihn umgeben, ausgießen. Die durch die geistliche Tätigkeit erleuchtete Natur des Heiligen hat seine äußeren Empfindungen verfeinert und vertieft. Sein Gesicht und sein Gehör blieben nicht an der Oberfläche der Erscheinungen haften, sondern drangen tiefer ein und nahmen den aus ihnen hervorleuchtenden Geist auf, die »Logoi« der Dinge und der menschlichen Persönlichkeiten, und verliehen ihm eine außerordentliche Gabe der Herzenskenntnis. Seine jahrelange Vertiefung in inniges Gebet und Schweigen eröffnete ihm das Geheimnis des Wachstums der seelischen Erlebnisse, lehrte ihn, die Wege ihrer Entwicklung vorherzusehen, und verlieh ihm die Gabe eines Propheten. Sein Wille, der durch den Gehorsam und durch Gottes Gnade gestärkt war, gab ihm Macht über die physische Seite der menschlichen Natur und über die animalische Welt. Krankheitsprozesse im menschlichen Körper verschwanden durch das Gebet des Heiligen, dessen wundertätige, heilende Kraft dadurch offenbar wurde. Wilde Tiere kamen von selbst zur Hütte des Heiligen und gehorchten seinen Befehlen. Seine Liebe erstreckte sich auf alle, die um ihn waren,

und auf alle Menschen überhaupt; seine Demut, als Wirkung dieser Liebe, kannte keine Grenzen. Nicht umsonst wurde er der »irdische Engel und himmlische Mensch« genannt. Sein Gesicht war immer strahlend und freudig; ein Glanz der Liebe und Freude ging von ihm aus. Über seinem armseligen Gewand trug er einen weißen Kittel, der mit einem reinen, weißen Handtuch gegürtet war. Die Osterfreude des Heiligen war eine Freude »des Sieges, der die Welt überwindet, die ewige Freude des ewigen Lebens«. Indem er die zu ihm Kommenden auf den zwölften Artikel des Glaubensbekenntnisses hinwies, richtete er die Aufmerksamkeit aller auf die Vollendung der Hoffnung in den Herzen der Sterblichen. »Die Auferstehung der Toten« und das »Leben der zukünftigen Welt« können wir durch die Auferstehung Christi, durch sein Pascha, schon hier auf Erden genießen. Daher auch der beständige Gruß des Heiligen: »Christus ist auferstanden!« Darin liegt auch der Sinn seiner Lehre von der Aneignung des »Heiligen Geistes«, denn der Heilige Geist ist nach der Lehre Simeons des Neuen Theologen die Auferstehung der Toten. Die Toten sind nicht gestorben im alltäglichen Sinne dieses Wortes, sondern sie sind in eine andere, aber mit uns verbundene Welt hinübergegangen. Zwischen ihnen und uns ist ein Verkehr möglich, ja er ist nicht nur möglich, sondern er findet auch tatsächlich ununterbrochen statt.

So kam der 1. Januar 1833, der Vortag des Todes des Heiligen. Der Heilige wohnte am frühen Morgen der Liturgie in der Kirche des Krankenhauses bei und empfing die hl. Sakramente, dann ging er auf seine Zelle, aus der bis in die späte Nacht Osterlieder zu hören waren. Am frühen Morgen des 2. Januar wurden die Mönche durch einen Rauch, der aus der Zelle des hl. Seraphim drang, in Unruhe versetzt; sie brachen die Tür auf und sahen den Heiligen, wie er vor der Ikone der Mutter Gottes, die »Umilenie«¹⁷⁾ genannt wird, mit gekreuzten Armen, geschlossenen Augen





und mit dem Gesichtsausdruck eines Betenden kniete. Der Heilige war »vor Gott getreten«, er war hinübergangen in die Ewigkeit.

Das ganze Leben des Heiligen war ein Brennen in der Liebe zu Gott und zu den Menschen, ein ununterbrochenes »Erwerben des Heiligen Geistes.« Seine äußere Lebensweise hatte nichts Anziehendes an sich; er zog sich ganz in die geheimnisvolle Tiefe seines Herzens zurück, wo sich dieses mit der Tiefe der Gottheit berührt, und aus dem eine Brücke zum Herzen der Mitmenschen führt. »Das Zeichen einer verständigen Seele ist es«, sagte der hl. Seraphim, »wenn der Mensch seinen Verstand in sich selbst versenkt und seine Tätigkeit in seinem Herzen bewahrt. Dann beschattet ihn die Gnade Gottes und er befindet sich in friedvoller Ordnung.« Vor allem ist diese »friedvolle Ordnung« notwendig, dann wird alles übrige dazu gegeben; zuerst ist es notwendig, den inneren Menschen in Ordnung zu bringen, das Licht Christi in der Tiefe seines eignen Ich zu entzünden, und dieses Licht dringt von da aus durch das Dunkel unseres alltäglichen Lebens hindurch und erhellt dieses Leben selbst. Ein solches Insichgehen ist keine Flucht vor dem Leben. Der hl. Seraphim litt für Rußland, für seine Gegenwart und seine Zukunft. Er baute dieses unsichtbare heilige Rußland, das eine Quelle der großen russischen Kultur war und das die Seele des großen russischen Reiches gestaltete. Die wie ein Meer große Menge russischer Menschen, die den Heiligen während seines Lebens und nach seinem Tode sein Grab besuchten, nahmen von da Licht, Stille und Freude mit. In ihrer Seele entzündete sich ein Feuer, das sie in das ganze Land hinaus-trugen. Dieses Feuer erlöschte auch nicht im 19. Jahrhundert, nach der Zerstörung des Sketen-Mönchtums, es erlischt auch jetzt nicht trotz der Dunkelheit, die Rußland verschlungen hat. Manchmal scheint es, als ob es ausgelöscht sei. Aber wir glauben den Worten des Evangeliums, daß »das Licht in der Finsternis leuchtet und die Finsternis hat es nicht begriffen.«

Auf das Erlöschen folgt das Auflodern einer alles erleuchtenden Flamme. Bürgerschaft dieses Glaubens sind solche Leuchten wie der hl. Seraphim von Sarow. Ein Volk, das aus seiner Mitte einen solchen Heiligen hervorgebracht hat, ein Volk, das an ihm als an dem Ideal seiner Heimat hing, ist nicht untergegangen und kann nicht untergehen in Dunkelheit. Das Licht Christi, das sich in seiner Seele vorübergehend verfinstert hat, wird wieder hell aufstrahlen, ähnlich wie das Licht seines Sohnes Seraphim von Sarow.

Das Starzentum in Rußland

Das Starzentum ist nicht westlichen Ursprungs. Es ist im Osten und zwar zuerst auf dem Berg Athos entstanden. Aber als seine jetzige Heimat muß man Rußland ansehen: hier hat es Wurzeln geschlagen und hier fand es einen fruchtbaren Boden für seine Verbreitung. Man kann sagen, daß das religiöse Leben, besonders seit dem 16. Jahrhundert, durch das Starzentum gestärkt wurde; daß die petrinischen Reformen, die es sich zum Ziel gesetzt hatten, in Rußland die westliche Kultur einzuführen, — das berühmte »Fenster nach Europa« — nicht nur den Protest des »Raskol«,¹⁸⁾ sondern zuerst und hauptsächlich den Protest des Starzentums hervorriefen. Das Starzentum war eine Quelle nicht nur des Protestes gegen den sich in Wissenschaft und Leben, besonders unserer Intelligenz, am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts ausbreitenden Atheismus, sondern auch fast die einzige Quelle, aus der die russische religiöse Weltanschauung entsprang. Es genügt, sich nur an die sogenannte slawophile Bewegung zu erinnern, an Namen wie Gogol, I. Kirejewskij, Dostojewskij, K. Leontjew, teilweise auch L. Tolstoj, um die Bedeutung des Starzentums für die russische Kultur zu sehen. Wir können auch jetzt nicht sagen, daß das Starzentum seit 1917 eine endgültige Niederlage erlitten hat: der Kampf der westlichen Kultur mit der alten russischen Ortho-

doxie ist noch nicht zu Ende. Irgendwo, für uns unsichtbar, geht der Kampf weiter; die Samenkörner, die im 19. Jahrhundert von dem Starzentum ausgesät wurden, sind nicht erstickt; sie sind in der Erde, und sie werden aufgehen, aber es ist schwer zu sagen, ob das Unkraut den Weizen in seinem Wachstum oder ob der Weizen das Unkraut überwuchern wird.

Auf die Frage, warum das Starzentum so eine belebende und heilende Quelle der Orthodoxie in Rußland war, muß man die Antwort in den Besonderheiten der russischen Volkseele suchen. Diese wird durch vier grundlegende Eigenschaften charakterisiert: 1. Die Existenzialität seiner Lebensauffassung, 2. die Ablehnung rein äußerlicher Formen als Lebensgrundlagen, 3. die von Dostojewskij in seiner Rede über Puschkin erwähnte Weltweite der russischen Seele, ihre Fähigkeit, sich in eine fremde Nationalität, in eine fremde Persönlichkeit umzuwandeln, und 4. eine Art »natürlicher Bolschewismus«.

Die Existenzialität (eine Moderichtung der zeitgenössischen europäischen Philosophie) besteht darin, daß als Ausgangspunkt der Weltanschauung und Lebensauffassung nicht der Gedanke, nicht der abstrakte Begriff gilt, sondern die konkret verwirklichende Realität, und Ziel der Weltanschauung ist nicht die Beruhigung des Geistes, sondern diese gleiche konkret verwirklichende Realität. Es ist der Protest gegen die Abstraktheit sowohl des Materialismus als auch der idealistischen Systeme; der Protest gegen die Einrichtung oder den Umbau des Lebens auf Grund abstrakter Begriffe. Für den russischen Menschen ist die Religion nicht ein theoretisches oder theologisches System, sondern eine konkrete Anleitung zum Leben. Die Religion ist für ihn eine Theorie, im griechischen Sinne dieses Wortes, ein Gottschauen (griech. *Theoria* — *Theos* = Gott, und *horao* = schaue), und gleichzeitig ein Gottwerden, ein Einswerden mit Gott, eine Theosie (griech. *Theosis*). Vielleicht ist es damit auch zu erklären,

daß es in der Orthodoxie kein ausgearbeitetes dogmatisches System gibt. Die theologischen Arbeiten der Schüler unserer Geistlichen Akademien tragen in der Hauptsache polemischen Charakter, sie sind meistens eine Kritik des Katholizismus oder Protestantismus. In der russischen theologischen Literatur ist am meisten das System der christlichen Ethik, d. h. die Lehre von dem christlichen Leben, ausgearbeitet. Die bedeutendsten Vertreter der Orthodoxie wie der hl. Tychon von Sadonsk (1724—1783), Bischof Feofan der Eingekerkerte (1815—1894), Bischof Ignatij Brentschaninow (1807 bis 1867), der Professor der Moskauer Geistlichen Akademie F. Golubinskij (1793—1854), der bedeutende russische Philosoph und Theologe Wl. Solowjew u. a. schrieben in der Hauptsache über Fragen der Asketik, des geistlichen Lebens, oder sie bearbeiteten die orthodoxe Ethik.¹⁹⁾ An erster Stelle stand und steht in der Orthodoxie nicht die Theorie, in ihrer heutigen Wortbedeutung, sondern das Leben.

Wie war das russische Reich entstanden? Die Antwort Nestors des Chronisten auf diese Frage — daß nämlich die Waräger zur Herstellung der »Ordnung« im Lande von den Russen herbeigerufen wurden — ist in unserer Zeit für viele unbefriedigend. Man versucht, eine Theorie aufzustellen, nach der die warägischen Könige allmählich zur Macht über die Slawen gelangten. Die Schöpfer dieser Theorie gehen davon aus, daß sich die Slawen selbst lieber mit friedlicher Arbeit beschäftigten, und geben zu, daß die warägischen Könige, die sich an die Spitze ihrer Stämme stellten, von den Slawen entweder auf Grund eines Mietvertrages oder eines Vertrages über die Teilung der geschäftlichen Gewinne zur Bewachung ihrer Handelswege und Städte und zur Untersuchung gerichtlicher Angelegenheiten gerufen wurden, dann aber allmählich die ganze fürstliche Macht in ihre Hände nahmen. Aber selbst bei dieser Theorie der Allmählichkeit bleibt der gleiche Gedanke Nestors bestehen: die Slawen riefen die Waräger, um durch ihre Herrschaft die Ordnung

in ihrem Land herzustellen; Nestor hat diesen Prozeß nur verallgemeinert, der sich, vom Standpunkt der heutigen Theorie allmählich und nicht überall gleich vollzog. Trotzdem handelt es sich hier um eine außerordentliche Erscheinung in der Weltgeschichte: ein Volk lehnt es ab, die Herrschaft in seine eigene Hand zu nehmen, und übergibt sie einem fremden Volk. Das ist ein klares Beispiel der ablehnenden Haltung des Volkes gegenüber der Herrschaft, einer Haltung, die auch später in der russischen Geschichte, besonders der Kirchengeschichte, sichtbar wird. Es genügt, sich an das Leben des hl. Sergius von Radonesch zu erinnern, der es ablehnte, den Rang eines Metropoliten anzunehmen, an die Ablehnung hierarchischer Würden durch seine zahlreichen Schüler, an den Kampf der Sketen-Mönche jenseits der Wolga mit den Josephiten, an die vorzeitige Niederlegung der nicht freiwillig angenommenen bischöflichen Würde durch Bischof Feofan den Eingekerkerten, Bischof Ignatij Brentschaninow und andere, um zu sehen, daß Macht der slawischen Seele fremd ist, Macht als äußere und gewaltsame Herrschaft über die anderen.

Das russische Volk konnte sich auch die Ideen des römischen Rechts, trotz aller Anstrengungen Peters I. und der ganzen folgenden gerichtlichen Praxis, nicht aneignen. Äußerlich-juristische Beziehungen an Stelle innerer waren ihm vom Anfang seines staatlichen Lebens an fremd. Das russische Volk zog im Leben nicht das Recht, sondern die Wahrheit an. Die Wahrheit und zwar die christliche Wahrheit war auch die Grundlage in der »Anleitung« Wladimirs des Monomachen, die er seinen Nachfolgern als eine Art Testament hinterließ. »Die Russen bilden einen polaren Gegensatz zu der römischen Normen-Kultur.« Ihr Recht kam nicht von außen, sondern wuchs organisch aus den Bedürfnissen des Volkes heraus und mußte notwendigerweise auf der Wahrheit begründet sein.

Der dritte Charakterzug der russischen Seele ist ihre

Fähigkeit zur Umwandlung oder ihre Weltweite. Die Fähigkeit, in eine fremde Seele einzudringen, ihr Innenleben zu verstehen, und nicht nur zu verstehen, sondern in sich selbst aufzunehmen, mit ihr im Leben eins zu werden, ist ein Charakterzug der Slawen, der dem Westeuropäer mit seiner übertrieben stark ausgeprägten Individualisierung unerreichbar ist. Puschkin konnte »Lieder der westlichen Slawen« schreiben, die Mérimée für eine Übersetzung aus dem Serbischen hielt; er konnte auch, und zwar kongenial, Koranaussprüche übersetzen; Val. Brjusow konnte seinen »Feuerengel« schreiben, einen Roman, der von der westlichen Kritik als Übersetzung irgendeiner deutschen mittelalterlichen Chronik angesehen wurde. Für den russischen Menschen ist eine fremde Seele nicht etwas Dunkles; er besitzt die Fähigkeit, die äußere Hülle zu durchdringen, durch die Welt der Erscheinungen in die Welt des Wesentlichen einzudringen. Er ist aber nicht nur zur Scharfsinnigkeit, sondern auch zu der Fähigkeit der geistlichen Leitung prädestiniert. Es war nicht nur eine Arina, die Puschkin erzogen hat. Man muß sich an die kleine autobiographische Erzählung Dostojewskijs in seinem »Tagebuch eines Schriftstellers« erinnern, wie ein Bauer auf einfache Weise, durch Liebe, ein Kind beruhigen konnte, das sich in der Nähe des Waldes vor einem Wolf fürchtete; wie er es verstand, in die Seele des Kleinen einzudringen und sie zu beeinflussen. Der Russe kann nicht nur eine fremde Weltanschauung leicht in sich verkörpern, sondern er kann sie auch, überzeugt von der Wahrheit seiner eigenen, anderen übergeben. Er kann, nach der Überzeugung Dostojewskijs, die auseinandergefallene Welt wieder vereinen. Er kann nie so ein engherziger Nationalist wie die Westeuropäer sein.

Der vierte und letzte Zug in der Psychologie des russischen Volkes, der uns im gegebenen Falle interessiert, ist der »Bolschewismus« in dem Sinne, daß das russische Volk den Glauben mit ganzer Seele in sich aufnimmt und nicht nur bestrebt

ist, ihn sogleich im Leben zu verkörpern, sondern daß es diese Verkörperung bis zum Ende durchführt, bis zur Verwirklichung der letzten sich aus diesem Glauben ergebenden Konsequenzen. Es glaubt bis an das Ende und bis zur Selbstaufopferung. Nur in Rußland sind solche Erscheinungen möglich wie der berühmte »Prozeß von Tarnopol« — das Gericht über die Bauern, die an das nahe Weltende glaubten, an die baldige Ankunft des Antichrist, und ihre Verwandten und Freunde, natürlich auf deren eigenen Wunsch, lebendig einmauerten.

Diese vier grundlegenden Züge in der Psychologie des russischen Volkes waren die Basis, auf der das Starzentum in Rußland sich entwickelte und aufblühte. Sein erstes Erscheinen fällt in eine schwere Epoche der russischen Kirche: als sie in immer größere Abhängigkeit von der weltlichen Herrschaft, und zwar zuerst von der der Großfürsten, dann von der der Zaren, kam und als das asketische Leben in den russischen Klöstern bereits zu verfallen begann.

Der Starez Feofan

Der erste bedeutende Starez dieser Epoche in Rußland war der Starez Feofan (1751—1832). Er wurde im Jahre 1769 im Alter von achtzehn Jahren Mönch; die 1768 in Moskau herrschende Pest hatte ihn daran gehindert, sein Vorhaben noch früher auszuführen. Aber offenbar hat er schon in seiner Jugend auf seinen Wanderungen durch Rußland und auf der Suche nach dem gerechten Leben viele Klöster besucht. Er kannte die Starzen der Wüste von Sarow: den Starzen Ephräm, der sich in seiner Demut erniedrigte, aber reich an Tugenden war, den Priestermonch Joakim, den Pachomij, Nazarij, Josias. In seinen Erinnerungen erzählt er von dem Kloster von Sarow, von den Wundern, die dort geschahen, von den Starzen und Einsiedlern, die in der Nähe lebten. In der Wüste von Sarow blieb Feofan nicht

lange; er wandte sich nach Sanaksar, wo eine strenge Klosterregel beobachtet wurde. Dort lebte der Starez Feodor Uschakow, ein Schüler des Starzen Paisij. Feofan blieb auch in Sanaksar nicht lange, nur bis zur Versetzung Feodors in das Solowetzkij-Kloster, dann ging er zu dem Starzen Kleopa. Zu dieser Zeit lebten nämlich die Starzen Paisij und Kleopa, die ein heiligmäßiges Leben führten, noch. Sie waren beide Einsiedler auf dem hl. Berg Athos. Später gingen sie nach Moldawien. Der Starez Paisij blieb dort; der Starez Kleopa kehrte nach Rußland zurück und zwar in das »Wwedenije«-Kloster²⁰⁾ das neunzig Werst von Moskau entfernt und auf der kleinen Insel eines Flusses lag, weshalb es auch Inselkloster genannt wurde. Von dort ging Feofan mit dem Starzen Kleopa und zwei Schülern in den Wald. Auf dem Weg nach Jerusalem, wohin Feofan zusammen mit mehreren Männern eine Wallfahrt unternehmen wollte, blieb er in dem Tismanskij-Kloster in Moldawien, wo er die Mönchsweihe und den Namen Feofan erhielt. Nach dem Friedensschluß mit den Türken mußte Feofan nach Rußland zurückgehen, wo er auf Einladung des Vaters Ignatij, mit dem er zusammen in Sanaksar bei dem Starzen Feodor war, in das Kloster von Floritschew ging. Dort wurde er von dem Erzbischof von Wladimir zum Diakon geweiht. Anderthalb Jahre später wurde er für die orthodoxe Mission in Japan bestimmt, erhielt aber dann den Befehl, in St. Petersburg zu bleiben und zwar in der Lawra des hl. Alexander Newskij. Der Metropolit Gabriel von Nowgorod und St. Petersburg nahm ihn dann als seinen Diener zu sich; später ernannte er ihn zum Vorsteher des Modenskij-Klosters. In diesem Kloster blieb Feofan zwei Jahre, dann wurde er in das Kyrillus-Kloster von Nowojesersk berufen. In seinem »Testament«, das autobiographischen Charakter trägt, schreibt Feofan darüber selbst:

»Die Einwohner der Stadt Beloserk waren sehr betrübt, daß das alte Kloster des hl. Kyrillus von Nowojesersk stark

verödete. Sie baten den hochwürdigsten Metropoliten, einen neuen Vorsteher zur Wiedererichtung des Klosters zu ernennen. Der Metropolit schickte mich dorthin. Und bis heute lebe ich in den Mauern dieses Klosters. Schon sind 10 Jahre vergangen, seitdem Bonaparte hier war. 1821.«

Wir sehen, daß der Lebensweg des Starzen Feofan in enger Verbindung mit dem Kreis von Asketen und Starzen, der sich um den Vater Paisij bildete, steht. Durchdrungen vom Geist seines Lehrers war Feofan bestrebt, das Leben im Kyrillus-Kloster von Nowojesersk genau nach dem Vorbild des Lebens in Neamtz zu gestalten. Wie Vater Paisij, so war auch er der Meinung, daß die Erziehung eines jungen Mönchs durch einen Starez in enger Verbindung mit der cönobitischen Einrichtung des Klosters stehen muß. Wenn wir auf das alltägliche Leben der Klöster, die von Feofan geleitet wurden, einen Blick werfen, spüren wir sofort die Atmosphäre der Klöster in Moldawien. Hier wie dort bildete das Gebet die Grundlage der asketischen Erziehung. Der Mönch muß seine Zeit vor allem dem Gebet widmen, ausgenommen die wenigen Stunden, die für die Arbeiten im Kloster bestimmt sind.

Der Ruhm des Starzen Feofan verbreitete sich weit über die Grenzen seines Klosters hinaus. Von allen Seiten kamen seine Verehrer zu ihm mit der Bitte um seinen Rat und seine Unterweisung. Zu seinen Verehrern gehörte auch der Kaiser Alexander I. Auf seinen Wunsch wurde dem Starzen die Würde eines Archimandriten verliehen. Im Jahre 1829 legte der Starez sein Amt nieder; er bereitete sich jetzt auf das »andere Leben« vor. Einmal sagte er zu einem der Brüder: »Jetzt beende ich mein irdisches Leben und bereite mich auf das ewige vor.« Die ganze Zeit betete er oder beobachtete Schweigen mit dem Jesus-Gebet im Herzen. In den letzten Jahren seines Lebens wurde er sehr schwach. Der Mönch, der ihn bediente, bat ihn, er möge doch etwas ausruhen. »Ja, ja, bald werde ich ausruhen«, antwortete ihm der Starez. Am 3. Dezember 1832 ging er mit Hilfe der Brüder

noch einmal, aber schon zum letzten Mal, in die Kirche und empfang das heilige Abendmahl. Als er auf seine Zelle zurückkam, sagte er dem Bruder, daß er sich konzentrieren möchte, weil seine letzte Stunde gekommen sei. Dann legte er sich auf das Bett, streckte sich aus, ganz ruhig, als wollte er einschlafen, und mit den Worten: »Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme Dich meiner!« ging er hinüber in das andere Leben.

Der Starez Leonid von Optino

Die Tätigkeit des Starzen Feofan beschränkte sich in der Hauptsache auf die Klöster. Hier mußte sich das Starzentum zuerst entwickeln und reif werden, um über die klösterlichen Mauern hinaus zu gehen. Der erste bedeutende Starez, der über die Klosterpforte in die Welt hinausging, war Leonid von Optino (1768—1841, 28. September). Mit 20 Jahren kam Leo Nagolkin, wie der Starez mit seinem weltlichen Namen hieß, in die Lehre zu einem Kaufmann; er mußte auf seinen Reisen kleine Städte und Dörfer in Mittelrußland besuchen und führte die Geschäfte seines Herrn mit großem Erfolg. Die Zukunft versprach ihm die Karriere eines reichen Kaufmanns. Nach zehnjähriger Tätigkeit als Kaufmann trat er plötzlich, unerwartet für alle, in das kleine und damals unbedeutende Kloster von Optino im Gouvernement von Kaluga ein. Man kann annehmen, daß diese Umwandlung in seiner Seele schon lange vorbereitet war, vielleicht schon seit den ersten Jahren seiner Geschäftsreisen. Später, in seinen Gesprächen als Starez, verwendete er häufig volkstümliche Ausdrücke, Sprichwörter, und bediente sich der einfachen Sprache des Volkes. Offenbar nahm er alles, was er mit großem Feingefühl erlauscht hatte, in sich auf und war ein guter Kenner der Volksseele.

Nach zwei Jahren verließ er das Kloster von Optino und

zog in das Belobereshnyj-Kloster im Gouvernement von Orel, dessen Vorsteher der Priestermonch Wassilij Kischkin war, ein Zögling des Athos und ein begnadeter Starez. Hier wurde Leo Nagolkin im Jahre 1801 Mönch und erhielt den Namen Leonid. Unter der Leitung des Starzen Wassilij begann der junge Mönch seine Übungen im asketischen Leben. Groß und kräftig wie er war, nahm er die schwersten Arbeiten im Kloster auf sich und arbeitete unermüdlich die ganze Zeit, die ihm von den Gottesdiensten übrig blieb. Im Jahre 1806 legte der Starez Wassilij das Amt als Vorsteher nieder. Die Brüder wählten einstimmig Leonid, der damals schon Priestermonch war, zu seinem Nachfolger. Das Leben des Vaters Leonid änderte sich nicht: er blieb ebenso einfach, der gleiche Arbeiter und Asket wie früher. Nach 4 Jahren legte Vater Leonid sein Amt als Vorsteher nieder und ging zusammen mit dem Starzen Feodor (Uschakow), einem Schüler des Paisij, der in einem benachbarten Kloster lebte und eine Zeit lang sein geistlicher Leiter gewesen war, in den tiefen Wald zu dem Starzen Kleopa. Dort lebten sie zu dreien in vollkommener Abgeschiedenheit von der Welt, hier war es auch, wo Leonid das Schima erhielt. Aber sie sollten nicht lange in der Einsamkeit bleiben. Die Nachricht von den Asketen im Walde verbreitete sich schnell unter den wahrheits-suchenden Bauern der Umgebung. Man begann zu ihnen zu wallfahren. Die drei Einsiedler waren gezwungen, ihre Einsiedelei zu verlassen, und, nachdem sie noch einige Klöster besucht hatten, begaben sie sich in das auf einer Insel des Ladoga-Sees gelegene Walaam-Kloster. Kurz vor Beginn des Vaterländischen Krieges (1812) ließen sich die drei Starzen in einer einsamen Skete nicht weit von dem Kloster nieder. Vater Leonid, der damals 40 Jahre alt war, erschien, verglichen mit den im hohen Greisenalter stehenden Feodor und Kleopa, als ganz junger Mann, und trotzdem wandten sich die Wallfahrer an ihn mit der Bitte um Rat und Belehrung. Das Starzentum war damals noch etwas Neues in Walaam,

und die Mönche des Klosters, besonders die Anfänger unter ihnen, begannen, ein unbrüderliches Verhalten gegen Vater Leonid an den Tag zu legen. Feodor und Leonid (Kleopa war schon früher gestorben) beschlossen, in das Alexandro-Swirskej-Kloster zu gehen. Das war im Jahre 1817. Fünf Jahre lebten sie dort zusammen bis zum Tode des Starzen Feodor. Dann blieb Vater Leonid allein mit seinen Jüngern. Die Wallfahrer, die zu ihm in großer Zahl kamen, raubten ihm viel Zeit, so daß er sich der Erziehung seiner Schüler zum asketischen, geistlichen Leben nicht genügend widmen konnte. Und wieder erwachte in ihm der Gedanke, daß er einen neuen einsamen Ort für die geistlichen Übungen mit seinen Schülern suchen müsse. Aber der Herr hatte ihn schon vorher für eine neue Tätigkeit, für das Starzentum in der Welt bestimmt. Er war überzeugt, daß man von Menschen, die Belehrung und Trost suchen, nicht fliehen dürfe, daß man sich nicht von der Welt abschließen könne, um nur für sich und den kleinen Kreis seiner Schüler zu sorgen. Er beschloß, eine neue Schule des Starzentums zusammen mit seinen Schülern in dem Kloster von Optino zu gründen. Auf diese Weise brachte der Starez Leonid die erste, vorbereitende Periode in der Geschichte des Starzentums zum Abschluß, deren Vertreter die Starzen Paisij, Kleopa, Feodor, Feofan, Wassilij waren, die alle innerhalb der Klostermauern wirkten, und begann die zweite Periode, als das Starzentum in die Welt ging zum Dienste an den Menschen, zur Erziehung der Weltleute im geistlichen Leben. Er erkannte die Gefahr, die der Welt droht, wenn sie in ein ausschließlich materielles Leben versinkt.

Im Jahre 1829 ließ sich Vater Leonid im Kloster von Optino nieder, in einer nahegelegenen Skete, die von allen Seiten mit Fichtenwald umgeben war und so von der Welt abgeschlossen erschien. Die Skete bestand aus einem kleinen Holzkirchlein und den im Umkreis zerstreuten Hütten, den Zellen der Mönche. Die Zelle des Vaters Leonid, die aus

zwei Zimmern bestand, war jenseits der Umzäunung: der Starez war aus dem Kloster in die Welt gegangen. Hier konnten ihn nicht nur Mönche besuchen, sondern auch Weltleute, sogar Frauen, die in die Skete selbst keinen Zutritt hatten. Dies war die erste Begegnung des Starzen mit Frauen.

Das Leben in der Zelle des Starzen begann sehr früh am Tage. Schon um zwei Uhr nachts versammelten sich seine Schüler in ihr zum Morgengebet. Mit Unterbrechung durch zwei kleine Pausen war der ganze Tag dem Gebet gewidmet. Das Abendgebet wurde ebenfalls in seiner Zelle von seinen Schülern verrichtet. Nach dem Gebet blieben die Schüler bei dem Starzen, um von ihm Anweisungen zu bekommen und um für den abgelaufenen Tag Reue zu erwecken. Dann las man, oft mit Erklärungen des Starzen, das Evangelium und Abschnitte aus dem »Dobrotolubije«.

Der Starez Leonid schlief nicht mehr als drei Stunden täglich. Zweimal in der Woche empfing er in der Kirche der Skete das Abendmahl. Seine bescheidene Nahrung nahm er zweimal am Tag. Während seiner Gespräche mit den Schülern strickte der Starez häufig Gürtel, die er dann den weltlichen Besuchern schenkte. Ständig verrichtete er das Jesusgebet oder sang kirchliche Hymnen.

Bischof Ignatij Brentschaninow schrieb von ihm und dem Starzen Makarij: »Beide Starzen waren erfüllt von der Lesung der Schriften der Kirchenväter über das Mönchsleben. Auf der Grundlage dieser Schriften bauten sie ihr Leben auf und leiteten die, die um ihre Unterweisung baten. Ihr Geist war von Gedanken der heiligen Väter durchdrungen. Niemals gaben sie ihre Belehrungen, als ob diese von ihnen selbst kämen, sondern immer in Aussprüchen der Heiligen Schrift und der Kirchenväter. Dies verlieh ihren Worten eine besondere Kraft der Überzeugung: wer vielleicht glauben mochte, das menschliche Wort kritisieren zu dürfen, hörte andächtig auf das Wort Gottes und wagte es nicht, Einwände zu machen.«

Bei aller Strenge seines Lebens gebrauchte Vater Leonid in seinen Gesprächen gerne volkstümliche Ausdrücke und Sprichwörter. Manchmal gab er durch sein eigenes Benehmen den Anlaß dazu, daß man ihn für einen »Einfältigen« hielt.

Den Starzen besuchte in der Hauptsache einfaches Volk, dessen Nöte er gut kannte und mit dem er überzeugend in seiner Sprache sprechen konnte. Sein Verhältnis zu Bauern und Städtern war von großer Liebe erfüllt, er hörte geduldig ihre Klagen über die Schwierigkeiten des Lebens an, ihre unkomplizierten Erzählungen von ihren Sünden und Fehlritten, und er verstand es, die vom Leben Niedergedrückten aufzurichten, die Zweifelnden zu stärken und den Gram vor ihrer Seele zu nehmen. Er war ein Starez des Volkes. Er war wirklich ein Vater, der für den Glauben und das geistliche Leben seiner Kinder rührend sorgte. Die Kunde von ihm, und nicht nur die Kunde, sondern auch sein Einfluß drang weit über die Grenzen des Klosters von Optino hinaus, besonders dank seiner Schüler, die von dort aus in die Sketen des russischen Landes kamen.

Im Jahre 1841 starb der Starez Leonid, nachdem er vorher den Zeitpunkt seines Todes vorausgesagt hatte. Am 28. September empfing er das Abendmahl und bat, den Kanon beim Hinscheiden der Seele zu lesen. Seine Schüler, die bei ihm waren, weinten. »Kinder«, sagte er zu ihnen, »ich überlasse euch dem Herrn. Er wird euch helfen, euer Leben zu Ende zu führen. Möge er euch vor allen Versuchungen bewahren. Seid nicht traurig, der Kanon wird noch sechs oder sieben Mal gelesen werden.« Während die Glocken zum Abendgebet läuteten, lasen in der Zelle des Starzen die Mönche zum siebenten Male den Kanon beim Hinscheiden der Seele und den Anfangspsalm: »Lobe, meine Seele, den Herrn.« Die Kräfte des Starzen ließen immer mehr nach, bis sie zuletzt ganz auslöschten, wobei der Sterbende die letzten Worte sprach: »Ehre sei Gott, Ehre sei Gott, Ehre sei Dir, o Herr!«

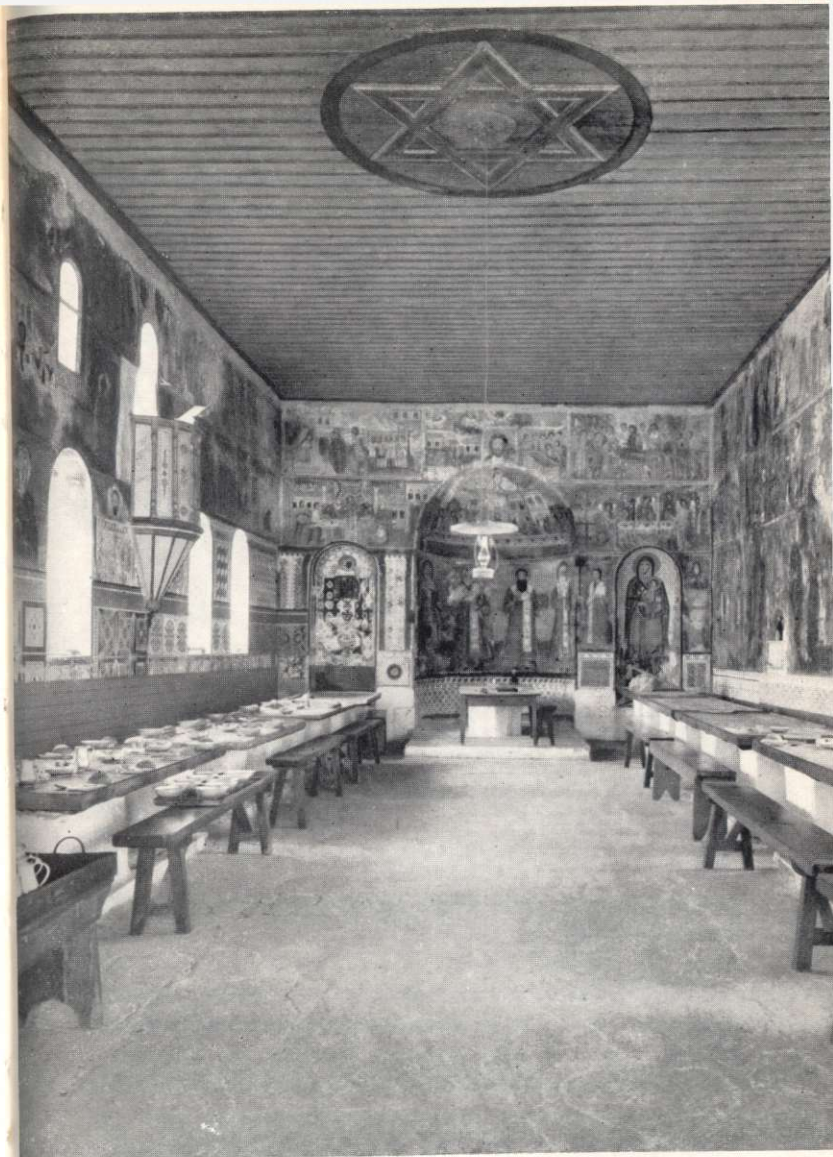
Der Starez Makarij von Optino

Der Nachfolger des Starzen Leonid in der Wüste von Optino war Vater Makarij. Er erscheint als der Vertreter eines anderen Typs des Starzentums, wie überhaupt alle Starzen aus der Schule von Optino im Laufe eines Jahrhunderts, von 1828 bis 1929, ihre individuellen Züge trugen und immer neue Seiten des russischen orthodoxen Starzentums offenbarten. Wenn der Starez Leonid, wie wir gesehen haben, ein Starez der Bauern, städtischen Bürger, kleinen Kaufleute und kleinen Beamten war, wenn seine Zelle verhältnismäßig selten von bedeutenden und gelehrten Menschen besucht wurde, so hatte der Starez Makarij ein vollkommen anderes Tätigkeitsfeld.

Vater Makarij stammte aus der adeligen Familie der Grundbesitzer Iwanow im Gouvernement von Orel. Als Jüngling besuchte er das Ploschtschanskaja-Kloster, das auf ihn so einen starken Eindruck machte, daß er beschloß, die Welt zu verlassen und sogleich, ohne noch einmal heimzukehren, hier zu bleiben und sich dem Dienst Gottes zu weihen. Dieses Kloster war klein, aber sehr alt, und hatte den ganzen Wohlgeruch des Alten in Gottesdienst, Gesang und alten Ikonen bewahrt, unter deren dunkel gewordenen Farben man die edlen Linien erkannte, die einmal hell gewesenen Farben, die Einfachheit und Ausdruckskraft der Gestalten, die in sich das tiefinnerliche, religiöse Empfinden des Malers trugen. Alles das mußte auf die romantische Natur des jungen Iwanow einen tiefen Einfluß ausüben. Er war von kleiner Gestalt und zarter, ja schwacher Körperbeschaffenheit, liebte leidenschaftlich Blumen und Musik, hatte ein feines Gefühl für Gesang und war eine künstlerisch begabte Natur, die es verstand, in den irdischen Dingen das Himmlische zu sehen, durch die äußere Hülle in das Innere des erfaßten Gegenstandes einzudringen. Sein Verstand war wißbegierig und suchend; er las viel und

widmete sich der Philosophie, später der asketisch-theologischen Literatur.

Er blieb also in dem Ploschtschanskaja-Kloster und lebte dort 14 Jahre (von 1810 bis 1824) unter der geistlichen Leitung des Starzen Afanasij, der ihn nach den Vorschriften des Starzen Paisij erzog. Nach dem Tode seines Starzen beschloß der Priestermonch Makarij, in das Kloster von Optino zu Vater Leonid zu gehen, den er schon früher gesehen hatte und mit dem er nach dem Tode des Afanasij in Briefwechsel stand. In dem Einsiedlerkloster von Optino kam er mit ihm in ein nahes Verhältnis und wurde sein nächster Helfer. Sieben Jahre dauerte ihr gemeinsames Leben und Wirken; nicht selten schrieben sie ihren geistlichen Söhnen gemeinsame Briefe, die sie auch gemeinsam unterschrieben. Und dennoch unterschieden sich beide von einander nicht nur durch ihr Äußeres, sondern auch durch ihre innere Beschaffenheit. Vater Leonid war groß und kräftig, Makarij klein und schwächlich; Leonid mit der scharfen Beobachtungsgabe eines russischen Bauern, die durch seine reiche Erfahrung im Umgang mit Menschen noch zur Zeit seiner Tätigkeit als Kaufmann entwickelt wurde; Makarij war ganz erfüllt von der asketischen Literatur, die er liebte und mit Hingabe las. Die Zelle des Vaters Makarij war voll von Regalen mit Büchern; hier waren Bücher in verschiedenen Sprachen, hier war auch die Väterliteratur, Philosophie sowie griechische und lateinische Wörterbücher. Seine Zelle sah eher dem Kabinett eines Gelehrten ähnlich, als der Zelle eines Einsiedlers. In seiner Zelle waren Werke von den Vertretern der russischen Kultur: hier waren Gogol, I. Kirejewskij und seine Frau, Professoren der Universitäten von Petersburg und Moskau, Professoren der Geistlichen Akademien, ein auf dem Balkan tätiger Diplomat, der Magister der klassischen Philologie Konstantin Söderholm, endlich Vater Kliment, Priestermonch des Optino-Klosters. Wie der Starez Paisij, so hatte auch Vater Makarij um sich einen Stab von



Helfern für die Übersetzung asketischer Werke aus dem Griechischen, für die Verbesserung der Übersetzungen des Vaters Paisij u. ä. Ohne Zweifel hatte er einen großen Einfluß auf die russische Kultur in der Mitte des vorigen Jahrhunderts, denn er rief eine religiös-philosophische Bewegung hervor, die bis zu einem gewissen Grade den schon damals mächtigen Strom des Materialismus, Atheismus und Sozialismus aufhielt. Es genügt, auf das Schicksal von Iwan Wassiljewitsch Kirejewskij, dem Urheber des Slawophilentums, hinzuweisen, dessen Weg von Hegel und Schelling zu Ephräm dem Syrer, Nilus vom Sinai und anderen christlichen Asketen führte. Schellings »Philosophie der Offenbarung«, die ihn in seiner Jugend während seines Aufenthaltes im Ausland angezogen hatte, verblaßte unter dem Einfluß des Starzen Makarij vollkommen vor der christlichen Philosophie der alten Kirchenväter. In diese Zeit fällt auch die Entstehung des Buchverlages bei dem Optino-Kloster unter der Leitung des Starzen Makarij. In seinen Gesprächen, zuerst mit Herrn und Frau Kirejewskij, dann mit Professor Golubinskij und Schwyrew wurde beschlossen, folgende in der Klosterbibliothek aufgefundenen Handschriften herauszugeben: Die Lebensbeschreibung des Starzen Paisij, asketische Reden und Schriften des hl. Johannes und Warsonofij, Makarius des Asketen, Simeons des Neuen Theologen, Maxims des Bekenner, Theodors von Studion, Abbas Sabbatius, Abbas Dorotheus, die Briefe des hl. Isaak des Syrers in 25 Bänden u. a. Man beabsichtigte, in den Verlag auch neue Übersetzungen der griechischen asketischen Väterliteratur aufzunehmen, man erkannte ferner die Notwendigkeit, die Übersetzungen des Vaters Paisij zu verbessern und zwar nicht nur stilistisch, sondern auch in Bezug auf die Richtigkeit der Übertragung des Griechischen in die kirchenslawische Sprache. Der Metropolit Philaret von Moskau interessierte sich außerordentlich für diesen Buchverlag. Wenn man dabei berücksichtigt, daß alles das in den fünf-

ziger Jahren des vorigen Jahrhunderts geschah, d. h. zu einer Zeit, da man für den deutschen Idealismus und Materialismus begeistert war — und zwischen beiden besteht kein wesentlicher Unterschied —, da die Lehrstühle der Philosophie an den russischen Universitäten von Anhängern des englischen Positivismus eingenommen wurden, da die Weltanschauung eines Tschernyschewskij, Pisarew u. a. vorbereitet wurde, wird es klar, welche Bedeutung der Tätigkeit des Starzen Makarij und seines Buchverlages zuzuschreiben ist. Die Zwiespältigkeit der damaligen Intelligenz, die Besorgnisse der Gegner der westlichen Kultur um das Schicksal Rußlands, die beinahe verzweifeln wollten, bewirkten, daß die Atmosphäre jener Zeit außerordentlich gespannt war. Deshalb ist es verständlich, welche ungeheuere Bedeutung das Auftreten des Klosters von Optino in der Arena des öffentlichen Lebens haben mußte. Allen ist der verzweifelte Brief Gogols an die Starzen von Optino bekannt: »Um Christi willen, betet für mich« . . . »Ich muß jeden Augenblick, sage ich euch, mit meinen Gedanken über dem Gezänke dieser Welt stehen, und an dem großen Orte meiner Wanderung muß ich in der Wüste von Optino sein.« Das Kloster von Optino wurde zu einer Festung, an der die Gegner des Materialismus und Atheismus ihren Rückhalt fanden. Es ist noch nicht Zeit, darüber zu urteilen, ob diese Festung Rußland gerettet oder nur seinen Zusammenbruch aufgehalten hat; aber auf jeden Fall hat sie in der russischen Geschichte, ja vielleicht sogar in der Weltgeschichte eine gewaltige Rolle gespielt.

Verhältnismäßig kurze Zeit vor seinem Tode schrieb Kirejewskij die bemerkenswerten Worte: »Wesentlicher als alle Bücher und alle möglichen Gedanken ist es, einen orthodoxen Starzen zu finden, dem du jeden deiner Gedanken offenbaren kannst und von dem du nicht deine eigene, mehr oder weniger verständige Meinung hören kannst, sondern das Urteil der heiligen Väter. Solche Starzen sind — Gott sei Dank! —

in Rußland noch nicht ausgestorben.« Wieder der Glaube an die Festung von Optino!

Der Starez Makarij schlief sehr wenig, nicht mehr als vier Stunden am Tag. Er stand früh auf, aber um seine Zelle hatte sich schon in der Nacht eine Menge Menschen versammelt, die bei dem Starzen Rat, Trost und Segen suchten. Im Empfangszimmer seiner Zelle versammelten sich Gelehrte, Dichter, Studenten, überhaupt Vertreter der russischen Intelligenz. Seine Persönlichkeit machte auf alle einen starken Eindruck. Unter seinem Einfluß vertauschten Gardeoffiziere ihre glänzende Uniform mit der Mönchskutte: so Juvenalij, Bischof von Litauen, Leo Kawelin, der spätere Archimandrit Leonid, Vorsteher der Troizko-Sergijewskaja Lawra, Gelehrte, von denen einige für immer in den Mönchszellen der Skete blieben: so Vater Kliment Söderholm, K. Leontjew u. a. Der Einfluß des Starzen beschränkte sich aber nicht nur auf seine persönlichen Gespräche; sondern reichte weit über die Grenzen der Skete hinaus, ja, verbreitete sich fast über ganz Rußland, dank seines umfangreichen Briefwechsels mit Personen, die ihn niemals gesehen hatten. Durch seine Briefe war er nicht nur einzelnen Personen ein geistlicher Führer, sondern auch Klöstern, besonders Frauenklöstern, wie z. B. in Welikije Luki, Wjasma, Kursk, Serpuchow, Kaluga, Kasan usw. Die geistlichen Fäden zogen sich von dem Optinokloster über ganz Rußland. Der Einfluß des Starzentums ist im Wachsen!

Am 7. September 1860 entschlief der Starez Makarij friedlich. Sein Andenken ist in Rußland lebendig bis zum heutigen Tag. Sein Bild wurde von Dostojewskij in der Gestalt des Starzen Zosima in den »Brüdern Karamasow« verewigt.

Ein Zug soll nicht unerwähnt bleiben: bei ihm erhielten Frauen zum ersten Mal die Erlaubnis, die Zelle eines Starzen, die sich außerhalb der Klostermauern befand, zu betreten; nach seinem Tode wurden einmal im Jahr am Todes-

tag des Starzen die Tore des Sketen-Klosters auch für Frauen geöffnet, damit sie sein Grab besuchen und in der Kirche der Skete für ihn beten könnten.

Der Starez Ambrosij von Optino

Mit dem Tode des Starzen Makarij fällt der Tod aller bedeutenden Führer des Optino-Klosters jener Zeit zusammen: im Jahre 1862 starb der Archimandrit Moisej; im Jahre 1865 starb sein Bruder, der Igumen Antonij. Damit fand eine Neubesetzung der Leitung des Klosters statt, das gewissermaßen einen Umbruch erlitt und, wie es schien, eine neue Periode seiner Geschichte begann.

Nachfolger des verstorbenen Starzen Makarij wurde der Sketenvorsteher Vater Illarion und Vater Ambrosij, ein Mitarbeiter des verstorbenen Starzen. Nach dem Tode des Vaters Illarion im Jahre 1874 wurde Vater Ambrosij allgemein anerkannter Starez des Einsiedler-Klosters bis zu seinem Tode am 10. Oktober 1891.

Der Starez Ambrosij, der in der Welt Alexander Michajlowitsch Grenkow hieß, wurde Ende November 1812 als Kind der Familie eines Kirchensängers in Bolschije Lipowzy in der Diözese von Tambow geboren. Sein Lebensweg war am Anfang der gewöhnliche Weg eines russischen Geistlichen: er besuchte die geistliche Schule, dann das geistliche Seminar, das er mit dem Titel eines Studenten, d. h. mit gutem Erfolg, beendete. In der letzten Klasse des Seminars hatte er eine schwere Krankheit durchzumachen, in deren Verlauf er das Gelübde ablegte, im Falle seiner Wiedergesundung Mönch zu werden. Er wurde gesund, aber sein lebhafter und lebenslustiger Charakter war die Ursache, daß er in der Ausführung des Gelübdes schwankend wurde. Eine Zeitlang war er Lehrer an der geistlichen Schule in Lipezk. Seine Stimmung ließ niemanden in ihm den späteren Mönch vermuten. Aber in seiner Seele reifte irgend etwas heran;

das in der Krankheit gegebene Gelübde stand immer wie ein Vorwurf vor seiner Seele. In den Sommerferien 1839 machte er mit einem seiner Kollegen-Lehrer eine Wallfahrt in die Troitzko-Sergijewskaja-Lawra und kam unterwegs auch in das Kloster von Optino. Zu Beginn des folgenden Jahres verschwand der Lehrer Grenkow unerwartet und spurlos aus Lipezk. Erst einige Monate später erhielt man die Nachricht, daß er als Novize bei dem Starzen Leonid im Kloster von Optino lebte. In den Jahren des Starzentums des Vaters Makarij wurde er dessen Mitarbeiter bei der Übersetzung griechischer Handschriften und der Herausgabe der Handschriften des Starzen Paisij Welitschkowskij. Auf diese Weise durchlief auch dieser zukünftige Starez die Schule des Vaters Paisij und die des asketischen Lebens unter der Führung zuerst des Starzen Leonid, dann des Starzen Makarij, dem er von Vater Leonid bei seinem Tode übergeben wurde. »Ich übergebe ihn dir«, sagte Leonid zu Makarij, »aus meiner Hand in deine: denn er steht uns nahe.« Als Mönch erhielt er den Namen Ambrosij. Einen großen Einfluß auf sein ganzes geistliches Leben hatte eine zweite schwere Krankheit, die ihn in den vierziger Jahren befiel. Sie zerstörte seine Gesundheit vollkommen und hinterließ für sein ganzes Leben schwere Spuren: er wurde sehr schwach; war einen großen Teil seines Lebens an das Bett gefesselt und mußte häufig seine geistlichen Söhne liegend empfangen. Seine frühere Lebhaftigkeit und Lebenslust waren verschwunden; aber dafür wurde er unvergleichlich tiefer und seine ganze Erscheinung vergeistigt. »Für einen Mönch ist es nützlich, krank zu sein«, sagte er häufig. Aber seine Krankheit beeinträchtigte weder sein Beten noch seine asketischen Übungen, obgleich er infolge seiner Krankheit schon nicht mehr im Stande war, die Liturgie zu feiern.

Die äußere Erscheinung des Starzen war auch in seiner Jugend anziehend, aber nicht durch äußere Schönheit; sein Gesicht mit hervorstehenden Backenknochen, wie sie russi-

sche Bauern haben, war nicht schön, aber das Leuchten der Ruhe, Zärtlichkeit und Liebe in seinem Antlitz zog alle zu ihm hin. Seine kleinen Augen waren aufmerksam und durchdringend; im Alter wurde sein Blick infolge seiner großen Erfahrung im Umgang mit Menschen, deren Seele krank war, durch die Vertiefung in sein eigenes Ich und besonders durch seine Liebe durchdringend: eine fremde Seele lag wie ein aufgeschlagenes Buch vor ihm.

Die Jahre der Wirksamkeit des Starzen Ambrosij fallen in eine dunkle Periode der Geschichte der russischen Kultur von 1861 bis Oktober 1891. Die zur Zeit des Starzen Makarij vorbereitete Welle des Materialismus und Atheismus wurde jetzt, dank der Tätigkeit eines Tschernyschewskij, Dobroljubow, sehr links eingestellter Universitätsprofessoren, so mächtig, daß sie auch Lehrer der mittleren und unteren Schulen erfaßte und aus der Theorie ins praktische Leben übergang, und so die revolutionäre Bewegung hervorrief, die mit der Ermordung Alexanders II. am 1. März 1881 endete. Die »Festung« von Optino fuhr fort, nicht nur ihren festen Standpunkt zu behaupten, sondern sie wirkte dieser Welle entgegen und rettete vor ihrem zerstörenden Einfluß das Volk und weite Kreise der Intelligenz. Die Geschichte der russischen Kultur schenkt leider der gesellschaftlichen Rolle der zahlreichen asketischen Arbeiter unserer Klöster und Sketen, besonders des Klosters von Optino, zu wenig Beachtung und spricht nicht von den Zusammenstößen dieser beiden, sich gegenseitig bekämpfenden Strömungen. Man spricht manchmal von der »reaktionären« Tätigkeit eines Dostojewskij, Konstantin Leontjew, Chomjakow, Samarin, Wl. Solowjew, Jurkewitsch und einer ganzen Reihe anderer »Reaktionäre«, vergißt aber dabei, daß sie eng verbunden sind mit dem Kloster von Optino. Dostojewskij und Wl. Solowjew besuchten zuerst den Starzen im Jahre 1878, K. Leontjew lebte in dem Kloster von Optino; W. W. Rosanow war sein häufiger Besucher. Der Gedanke, daß es die Auf-

gabe der russischen Philosophie sei, eine orthodox-christliche Weltanschauung zu schaffen, entstand zuerst bei I. W. Kirejewskij und geht in direkter Linie über Chomjakow, Dostojewskij, Wl. Solowjew zu der zeitgenössischen Philosophie eines Bulgakow, Berdjajew, P. Florenskij, S. Frank u. a. Die Wurzeln dieser Bewegung, die immer mächtiger wird, sind über die Starzen von Optino in der asketischen Väterliteratur zu suchen.

Die Tätigkeit des Starzen Ambrosij bestand in der Fortführung des von Vater Makarij begonnenen Buchverlags zur Ausgabe alter orthodoxer Asketen: die »Klimax« des Johannes Klimakus, »Der königliche Weg des Kreuzes des Herrn« und »Heliotropion« des Bischofs Johann Maximowitsch und die Briefe verschiedener Starzen von Optino. Aber diese Arbeit zog den Starzen Ambrosij nicht so sehr an, wie seinen Lehrer und Freund, den Starzen Makarij; er liebte mehr den unmittelbaren Umgang mit Menschen und die unmittelbare Einflußnahme auf deren Seele. Dieser Tätigkeit schenkte er seine ganze Kraft. Sein Tag verlief folgendermaßen: Er stand früh auf, gegen 4 oder 5 Uhr, aber nur mühsam und ungerne und unter Seufzern, weil er seine Kränklichkeit und Schwäche überwinden mußte, die nach mehr Schlaf verlangte. Dann las ihm ein Diener die Morgengebete vor und der Starez begann seine Arbeit. Während des Tees stellten ihm seine Zellengenossen, die von verschiedenen Personen darum gebeten wurden, Fragen in allen Anliegen; nach dem Tee erledigte er seine Korrespondenz: er las die täglich in großer Zahl, oft bis zu 60, einlaufenden Briefe; wenn es sich um Antworten auf wichtige und intime Dinge handelte, schrieb er selbst, andere Briefe diktierte er, wieder andere ließ er beantworten, indem er nur die Anweisung dazu gab. Schon zu dieser Zeit drängten sich die Besucher; die Männer kamen durch die Tür aus der Skete und drängten sich im Vorzimmer, weil seine Zelle noch verschlossen war, die Frauen kamen durch einen anderen

außerhalb der Skete gelegenen Eingang und versammelten sich in einem besonderen Raum. Der Starez, bekleidet mit einer wattierten Kutte und mit der Kamilawcha auf dem Kopf, ging zuerst zu den Frauen. Er führte seine Gespräche je nach der Wichtigkeit des Falles entweder allein auf seiner Zelle oder bei dem allgemeinen Empfang. Dabei wurde er sehr müde, weil er sich die ganze Zeit in einem angespannten Zustande befand: es war notwendig, sofort die Individualität des Besuchers zu erkennen, die Aetiologie, die Wurzel seiner Seelenkrankheit zu erfassen und gleich auch ein Heilmittel zu geben. Wenn ein Arzt an einem Tag höchstens vierzig Mann behandeln kann, so hatte der Starez an einem Tag einige hundert Menschen zu empfangen. Für ihn gab es keine geringfügigen Fälle; er war von Liebe erfüllt zu jedem Menschen, und alles, was einem Außenstehenden von der Höhe seiner eingebildeten Kultiviertheit herab als Kleinigkeit erscheint, war in seinen Augen wie die Kleinigkeiten im Leben eines Kindes in den Augen der liebenden Mutter von Wichtigkeit: wegen einer »Kleinigkeit« wandert ein Mensch nicht mehrere zehn oder hundert Werst und wird sich auch nicht eine ganze Nacht in die Reihen der Wartenden stellen.

Ungefähr im Jahre 1875 kam der berühmte Historiker, Publizist und Philosoph, der frühere Konsul in Konstantinopel, K. Leontjew nach Optino. Vom Atheismus war er zum Glauben, von der westlichen Kultur zur nationalen orthodoxen gekommen. Aber Stürme von Zweifeln erschütterten noch zeitweise tief seine Seele; ja der Begriff der orthodoxen Kultur selbst war für ihn noch vollkommen unklar: er wußte noch nicht, wohin und wie er gehen sollte. Alles das führte ihn zu dem Starzen. Da er ihn in seiner Zelle nicht antraf, ging er in den tiefen Fichtenwald, wohin sich der Starez begeben hatte, um allein zu sein und auszuruhen. Hier fand er ihn auch, aber von einer Menge Volk umgeben. Dieses Bild, der liebende, aufmerksam fragende Starez und die Menge derer, die wie er, Leontjew, an Seelenkrankheiten lit-

ten und zu der Quelle des Lichtes und der Menschenliebe eilten, machte auf ihn einen erschütternden Eindruck: hier ist es, das arme, sündige und gleichzeitig heilige und wahrheitsuchende Rußland! Das Gespräch mit dem Starzen brachte Leontjew zu seinem endgültigen Entschluß; er blieb für immer in der Skete, in einem Häuschen nahe bei der Zelle des Starzen, das bis in die letzte Zeit »Konsulhäuschen« genannt wurde. Kurz vor seinem Tod (1892) wurde Leontjew in der Troizko-Sergijewskaja Lawra Mönch.

Leo Tolstoj, der große Schriftsteller der russischen Erde, besuchte dreimal den Starzen Ambrosij in dem Einsiedlerkloster von Optino, zum letztenmal mit seiner Familie. Seine beunruhigte Seele war bestrebt, seine kritische Haltung gegenüber der orthodoxen Frömmigkeit zu überwinden. Und was nahm er von diesen Besuchen mit nach Hause? »Ja, Vater Ambrosij ist ein vollkommen heiliger Mensch. Ich habe mit ihm gesprochen und in meiner Seele wurde es mir leicht und freudig. Wenn man mit einem solchen Menschen spricht, fühlt man die Nähe Gottes«, so schrieb Tolstoj. Aber warum ist er dann nicht zur Orthodoxie zurückgekehrt? Seine Seele und seine Kämpfe sind zu kompliziert und zu groß für unseren kleinen Verstand. Die Zeit, ihn richtig zu verstehen, ist noch nicht gekommen und deshalb ist seine Tragödie immer noch ein Rätsel für uns. Tolstoj ist ein kleiner Tropfen, der die ganze Tragödie, den ganzen Kampf zwischen Gut und Böse, die ganzen Leiden des russischen Volkes und des russischen Lebens, und zwar nicht allein des 19. Jahrhunderts, in sich wiederspiegelt. Die ganze russische Geschichte, die sich natürlich auf jeden Russen vererbt hat, hat sich auf Tolstoj nicht nur vererbt, sondern in ihm konzentriert, stand an der Schwelle seines Bewusstseins und ging in das Leben seines Denkens und Wollens ein. Die bösen Geister, die Rußland überschwemmten und deren Namen Legion ist, belagerten die Seele des Schriftstellers und versuchten, sie als Beute zu nehmen; aber in ihr

brannte noch, ohne zu erlöschen, auch die andere Erbschaft aus der gleichen russischen Geschichte — das Feuer des hl. Sergius, Nilus von Sorsk und Seraphim von Sarow. Den Zusammenstoß der Festung von Optino und der mächtigen Welle des Atheismus im 19. Jahrhundert, diese Tragödie Rußlands, erlebte auch die Seele des großen Schriftstellers der russischen Erde. In dem Einsiedlerkloster von Optino fanden die Kräfte für den Kampf mit dieser »Legion« Stärkung, und hier leuchtete das Flämmchen in der Lampe des hl. Sergius hell auf. Diese Flamme erlosch auch in Tolstoj's Seele bis zu seinem Tode nicht. Als er sich entschlossen hatte, aus dem Hause und von seiner Familie »wegzugehen«, fuhr er in der Nacht zur Winterszeit zum vierten Male in das Kloster von Optino, diesmal schon zu dem Starzen Joseph, dem Schüler des verstorbenen Vaters Ambrosij. Nachts kam er an, stieg vom Schlitten und ging zur Zelle des Starzen, stand aber einige Minuten vor der verschlossenen Tür, ohne sich dazu entschließen zu können, anzuklopfen. Was für ein Kampf mußte in diesen Minuten seine Seele erschüttern! Der seelenkundige Starez war nicht da, und der Sturm blieb ungestillt. So kam Tolstoj auf die Station Ostapowo, schon krank, und versuchte irgendetwas zu sagen oder zu schreiben. Diejenigen, die um ihn waren, verstanden ihn nicht und deuteten seine Qualen vor dem Tode zu oberflächlich; ja noch mehr, sie waren nicht auf der Seite der »Festung« von Optino, sondern der »Legion«. Dies waren seine letzten Fieberkrämpfe; mit denen schon in seinem Leben gewöhnlich seine Anfälle von Bosheit und Verneinung endeten, und dann trat die Beruhigung und der Tod ein. Waren es nicht Tränen der Reue, die bei ihm gewöhnlich auf die krampfhaften Anfälle von Bosheit folgten? Wer hat in ihm gesiegt, der Starez Ambrosij im Namen des Herrn Jesus Christus oder die bösen Geister? Gott allein weiß es. Dostojewskij schrieb aber einmal nach einem Besuch des Klosters von Optino: »Sie werden sich sehr wundern, wenn ich sage, daß von den Gebeten die-

ser demütigen und nach Einsamkeit und Ruhe verlangenden Starzen die Rettung Rußlands kommen wird.«

Etwa 16 Kilometer von Optino im Dorf Schamordino entstand durch die Initiative und unter unmittelbarer Leitung des Starzen Ambrosij ein Frauenkloster, das Einsiedlerkloster von Schamordino zu Ehren der Ikone der Mutter Gottes von Kasan. Die reiche Gutsbesitzerin Klutscharewa, eine Verehrerin des Starzen, hatte kurze Zeit vorher ein von ihr erworbenes Gut mit allen Gebäuden dem Vater Ambrosij geschenkt, damit dort ein Kloster eingerichtet werde. Der Starez leitete selbst den Bau der Kirche und den Umbau der schon bestehenden Gebäude für klösterliche Zwecke, besonders für die Zellen der Nonnen. Am 1. Oktober 1881 wurde die Kirche eingeweiht und die neue Gemeinde gegründet. Der Starez nahm nicht daran teil; er verschloß sich in seine Zelle und betete den ganzen Tag. Die neu gegründete Gemeinde wuchs schnell. Die ersten Schwestern der Gemeinde waren zahlreiche Bedienstete der Frau Klutscharewa, ihre früheren Leibeigenen. Der Anwerbung neuer Schwestern widmete sich der Starez ganz allein. Schon bald nach der Gründung betrug die Gesamtzahl der Schwestern ungefähr tausend. Zur ersten Äbtissin wählte der Starez seine geistliche Tochter, eine Gutsbesitzerin von vornehmer Herkunft, Sophia Michajlowna Astafjewa. Die Grundlage des klösterlichen Lebens bildete das Gebet. Für alle klösterlichen Bedürfnisse sorgten die Schwestern selbst und verrichteten alle Arbeiten mit eigenen Kräften. Mit dem Segen des Vaters Ambrosij wurde in dem Kloster ein Kinderheim, ein Heim für Gebrechliche, arbeitsunfähige und schwache Greisinnen aus den Reihen der Nonnen und Weltleute, eine Schule für die Mädchen des Dorfes und ein Krankenhaus errichtet. In diesem Kloster vereinigten sich in wunderbarer Weise die Kultur und Bildung der russischen Frau mit der Herzlichkeit und tiefen Religiosität der gläubigen Volksseele.

Jeden Sommer fuhr der Starez auf längere oder kürzere

Zeit nach Schamordino. Er bemühte sich, die Schwestern in ihrem geistlichen Leben anzuleiten. Seine Ankunft war jedesmal ein Festtag für das Kloster. Die Schwestern, die eine einträchtige Familie bildeten, umgaben ihren Vater bei seinen Besuchen mit Liebe und Fürsorge. Es war das aber auch eine Quelle des Leids für den Starzen, das die letzten Tage seines irdischen Lebens verdunkelte; die Brüder des Einsiedlerklosters von Optino waren mit seiner langen Abwesenheit unzufrieden, da sie dadurch selbst ohne geistliche Führung blieben und die vielen Wallfahrer, die zu ihm kamen, wieder wegschicken mußten. Unzufrieden war auch die Diözesanbehörde, die der Ansicht war, daß ein Schinnik sich in einem Frauenkloster nicht aufhalten sollte. Aus Kaluga kam ein strenger Befehl, daß er in seine Einsiedelei zurückkehren solle. Der Starez gehorchte, aber im nächsten Sommer ging er wieder nach Schamordino. Im Winter des Jahres 1890 und 1891 war er krank. Im Sommer fühlte er sich wieder besser und ging nach Schamordino. Dies war der letzte Besuch, den er dem von ihm gegründeten Kloster abstattete. Trotz der liebevollen Pflege durch die Schwestern, siechte er vor ihren Augen mit jedem Tag immer mehr dahin. Es kam dann der drohende Befehl aus Kaluga, daß er sofort in das Sketenkloster zurückkehren müsse. Inzwischen aber war es Herbst geworden und der Starez war endgültig an das Bett gefesselt. Endlich kam die Nachricht, daß der Diözesanbischof selbst kommen würde, um den Ungehorsamen in das Kloster von Optino zurückzubringen. Die Schwestern, die sich durch diese Behandlung des Starzen beleidigt fühlten, fragten ihn, wie sie den Bischof empfangen sollten. »Wir werden ihm singen: Mit den Heiligen, Herr, schenke Ruhe der Seele deines entschlafenen Dieners.« Der Bischof war nur noch 20 Werst von dem Sketenkloster entfernt, als ihm ein Abgesandter aus dem Kloster entgegenkam und die Nachricht von dem Tode des Starzen brachte. Der Bischof beschloß, an seinem Begräbnis teilzunehmen. Als der Bischof

die Kirche betrat, begann der Chor gerade zu singen: »Mit den Heiligen schenke Ruhe . . .« Die Schwestern, die sich an die letzte Vorhersage des Starzen erinnerten, begannen zu weinen und ihr Schluchzen erfüllte die Kirche. Zum Begräbnis wurde der Starez in das Kloster von Optino überführt. Der Tag war regnerisch, die Wege waren aufgeweicht, und trotzdem begleitete eine vieltausendköpfige Menge von Schwestern, Bauern aus den umliegenden Dörfern und Verehrern des Starzen, die sich von allen Seiten versammelt hatten, mit entblößtem Haupt und brennenden Kerzen seinen Sarg. Erst am Abend traf der Leichnam an dem Begräbnisort ein.

Später wurde über seinem Grab eine Kapelle gebaut, in der vor den Ikonen der Mutter Gottes von Kasan und des hl. Ambrosius von Mailand ewige Lampen brannten. Auf einer weißen Marmorplatte waren die Worte des Apostels Paulus eingegraben: »Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um alle zu retten« (1. Kor. 9, 22). Diese Inschrift ist eine klare Charakteristik der Lebenstat des Starzen, der den bereits von Dostojewskij bemerkten Charakterzug der russischen Seele, ihre alles umfassende Weite, ihre Fähigkeit, sich in eine fremde Seele zu verwandeln, sie zu verstehen und zu sich hinzuziehen, in bewundernswerter Weise verkörperte. Darauf beruhte sein Glaube an die weltweite Mission des russischen Volkes.

Eine besondere, liebende Fürsorge für die Seele der russischen Frau verbindet die zwei großen Starzen: den Vater Ambrosij von Optino und den hl. Seraphim von Sarow. Beide widmeten sich am Ende ihres Lebens mit brennender Hingabe der Gründung und Organisation von Frauenklöstern, des Klosters von Schamordino und des in Diwejew; beide widmeten sich mit besonderer Fürsorge der geistlichen Erziehung ihrer zahlreichen Töchter. Schon vorher war davon die Rede, daß Makarij und Ambrosij als erste

Frauen empfangen; nach ihrem Tode erfolgte dieses einmalige Ereignis in der Geschichte des östlichen und russischen Mönchtums, daß die Tore eines Männer-Einsiedlerklosters, wenn auch nur für einen Tag, für Frauen geöffnet wurden. Dies ist keine zufällige Erscheinung und man muß ihr besondere Aufmerksamkeit schenken, denn sie ist eine der Sehergaben der großen Starzen. Die Welt war schon lange, besonders seit der Epoche der Renaissance, vollkommen dem Einfluß des fleischlichen Verstandes oder, wie Dostojewskij sagt, »des euklidischen Verstandes« unterlegen, der nur mit abstrakt angenommenen Quantitäten operiert. Die qualitative Seite der Welt wurde zur Seite geschoben; verworfen wurde auch die Tiefe des Wesentlichen selbst. Hier ist die Quelle des toten Materialismus und des toten Atheismus, die prometheische oder männliche Kultur. Der Protest gegen diese Kultur liegt im Herzen der Frau, die die Fähigkeit zur intuitiven, tiefer gehenden Erfassung des Wesentlichen bewahrt hat und deshalb viel tiefer religiös veranlagt ist. Die Materialisten und Marxisten haben dies immer gefühlt, und deshalb nahm die »Frauenfrage« und die »Frauenemanzipation« immer einen der wichtigsten Plätze in ihrem Programm ein. Alles zielte auf die berühmte »Gleichberechtigung der Frau«, auf die Umwandlung ihrer Seele in eine männliche, auf die Betäubung ihrer natürlichen »Herzlichkeit« hin. Darin liegt einer der Hauptgründe des Erfolgs ihrer materialistischen und atheistischen Predigt. Intuitiv, durch ihren Scharfsinn und ihre auf der Gnade beruhende Sehergabe, haben die Starzen erkannt, daß außer der Umerziehung des Verstandes (Hauptarbeit des Starzen Makarij) und der Erweckung der Fähigkeit der Vertiefung in das eigene Ich durch die Liebe und das geistliche Gebet (Tätigkeit der Starzen vor Makarij sowie des Vaters Ambrosij und des hl. Seraphim) die Bewahrung des Herzens der Frau unbedingt notwendig ist. Der Starez Ambrosij sah die Bedeutung des Herzens der Frau ganz klar am Beispiel der

Natalia Petrowna Kirejewska, der es gelungen war, ihren Mann von Hegel und Schelling abzubringen und zu Ephräm dem Syrer zu führen. Die beiden großen Starzen haben ohne Zweifel mit ihrer begnadeten Sehergabe die Rolle der Frau bei der Rettung der Welt, besonders Rußlands von der dunklen Wolke, die über ihm aufgezo-gen war, vorhergesehen.

In den Einsiedlerklöstern von Optino und Sarow sind die Glocken verstummt, aber in den Bergen des Kaukasus, in den undurchdringlichen Wäldern des fernen Sibirien, an den Ufern des Eismeer-es und an den Verbannungs-orten verbergen sich noch Einsiedlerklöster, in denen asketisches Leben und geistliches Gebet gepflegt wird. Die nach Wahrheit dürstende Seele des russischen Menschen wird diese Einsiedlerklöster finden und so wird die Wiedergeburt des Volkes ihren Anfang nehmen.



LITERATURVERZEICHNIS

- A d a m**, Alfred. Der Erlösungsgedanke bei Dostojewskij. (Kirche und Welt. Schriftenreihe der evangelischen Akademie in Hessen und Nassau. Heft 4). Frankfurt a. M. 1949
- Algermissen**, Konrad. Konfessionskunde. Hannover 1930. S. 297—353
- Alpatow - Brunow**. Geschichte der altrussischen Malerei. Augsburg 1932
- A m m a n**, A. M. Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. (Das Östliche Christentum, Heft 6/7). Würzburg 1938
- A r s e n i e w**, Nikolaus von. Die Kirche des Morgenlandes. Weltanschauung und Frömmigkeitsleben (aus der Sammlung Göschen). Berlin 1926
- Der urchristliche Realismus und die Christenheit der Gegenwart. Kassel 1935
 - Das heilige Moskau. Bilder aus dem religiösen und geistigen Leben des 19. Jahrhunderts. Paderborn 1940
 - Ostkirche und Mystik. 2. Auflage. München 1943
- B a l l**, Hugo. Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben (Johannes Klimax, Dionysius der Areopagite, Symeon der Stylite). München 1923
- B a l t h a s a r**, Hans Urs von. Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner, Höhepunkt und Krise des griechischen Weltbildes. Freiburg 1941
- B a u m s t a r k**, Anton. Grundgegensätze morgenländischen und abendländischen Christentums (als Manuskript gedruckt). Rheine 1932
- B a u r**, Dr. P. Chrysostomus. Im christlichen Orient. Reiseerlebnisse. Seckau 1934
- B e c k**, Erich. Die russische Kirche, ihre Geschichte, Lehre und Liturgie, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Unterscheidungslehren und ihres Verhältnisses zur römischen Kirche. Bühl 1926
- B e n z**, Prof. D. Dr. Ernst. Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. Elwert-Gräfe und Unzer Verlag Marburg
- Die Ostkirche und die Russische Christenheit. Furcher-Verlag, Tübingen 1949

- Berg, Prof. Dr. Ludwig. Ex Oriente. Religiöse und Philosophische Probleme des Ostens und des Westens. Mainz 1934
- Biedermann, Hermenegild. Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit. Würzburg 1947
— Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren dem Theologen. Würzburg 1949
- Bonwetsch, N. Kirchengeschichte Rußlands im Abriß. Leipzig 1923
- Bubnoff, Nicolai von. Russische Frömmigkeit. Briefe eines Starzen. Wiesbaden 1947
- Bubnoff und Ehrenberg. Östliches Christentum. 2 Bände. München 1925
- Callinicos, Constantin. Griechisch-Orthodoxer Katechismus. Ein Kompendium der Glaubens-, Sitten- und Kultlehre. London 1928
- Casper, Joseph. Weltverklärung im Liturgischen Geiste der Ostkirche. (Ecclesia Orans XXII). Freiburg 1939
- Dokumente der orthodoxen Kirche zur ökumenischen Frage. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der E. K. D. Witten / Ruhr. — Heft 1: Die Moskauer Orthodoxe Konferenz vom Juli 1948
- Eckardt, Hans von. Russisches Christentum. München 1947
- Ehrhard, Albert. Die orientalische Kirchenfrage. Wien — Stuttgart 1899
- Ein Leib / Ein Geist. Einblicke in die Welt des christlichen Ostens. Herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. Münster (Westf.)
- Fallmerayer, Joseph Ph. Der Hl. Berg Athos. Dortmund 1947.
- Fastabend, Otto. Russische religiöse Malerei seit 1830. Bochum-Wattenscheid 1947
- Frank, Simon. Die russische Weltanschauung. Berlin 1926
- Friz, Karl. Die Stimme der Ostkirche. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1950
- Gaß, W. Symbolik der griechischen Kirche. Berlin 1872
— Die Mystik des Nikolaus Kabasilas. Leipzig 1899
- Gogol, N. B. Betrachtungen über die göttliche Liturgie. (Aus Zeugen des Wortes), übersetzt von Reinhold von Walter. Freiburg 1938

- Gößmann, Felix. Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solowjeff. (Das Ostliche Christentum, Heft 1). Würzburg 1936
- Gutberlet, Konstantin. Die Meßfeier der griechischen Kirche. Regensburg 1920
- Haase, Felix. Die religiöse Psyche des russischen Volkes. Leipzig 1921
- Hackel, Alfred Alexej. Das altrussische Heiligenbild, die Ikone. Nijmegen 1936
- Halle, W. Fannina. Alt-Russische Kunst, Berlin (Orbis Pictor) Die Bauplastik um Wladimir — Ssusdal — Russische Romantik. Berlin - Wien - Zürich 1929
- Harnack, Adolf von. Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen. Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1913 S. 157 ff.
- Hausherr, J. R. Les grands écrivains de la spiritualité orientale. Oriens Christianus 1935, 114—138
- Heiler, Friedrich. Urkirche und Ostkirche (Die Katholische Kirche des Ostens und Westens I). München 1937
- Heilige Feiern der Ostkirche. Rudloff, Leo von. Taufe und Firmung im byzantinischen Ritus. Paderborn 1938. — Matzerath, Paul. Die Totenfeiern der byzantinischen Kirche. Paderborn 1939
- Hendrix, P. Der Mysteriencharakter der byzantinischen Liturgie in »Byzantinische Zeitschrift« 30 (1921) 333 ff.
- Hermogen, Bischof v. Pskow. Vom Gottesdienst der russisch-orthodoxen Kirche, deutsch von Max Ranft. Neustadt a. d. S. 1925
- Hergenröther, J. Photios, Patriarch von Konstantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. 3 Bände. 1867/69.
- Hofmeister, Philipp. Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. Würzburg 1948
- Holl, Karl. Über das griechische Mönchtum. Preußische Jahrbücher 94 (1898) 401 ff.
 — Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen. Leipzig 1898
 — »Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte« II. Der Osten. Tübingen 1928
- Jagoditsch, Rudolf. Das Leben des Protopopen Awwakum, von ihm selbst niedergeschrieben. Berlin und Königsberg 1930

- Kattenbusch, Ferd. Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde. I. Die orthodoxe-anatolische Kirche. Freiburg 1892
- Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien. Herausgegeben von der Forschungsabteilung des Ökumenischen Rates für praktisches Christentum. Genf 1937
- Kirchhoff, Kilian. Symeon der neue Theologe, Licht vom Lichte, Hymnen. Leipzig 1930
- Die Ostkirche betet, Hymnen aus den Tageszeiten der byzantinischen Kirche. I. Vorfastenzeit. II. Erste bis dritte Fastenwoche. III. Vierte bis sechste Fastenwoche. IV. Vom Samstag der sechsten Fastenwoche bis zum Karsamstag. Leipzig 1934—37
 - Osterjubel der Ostkirche, Hymnen aus der fünfzigjährigen Osterfeier der byzantinischen Kirche. I. Teil des Pentekostarion. II. Teil des Pentekostarion. Münster 1940
 - In Paradisum, Totenhymnen der byzantinischen Kirche. Münster 1940
 - Ehre sei Gott, Dreifaltigkeitshymnen der byzantinischen Kirche. Münster 1940
 - Über Dich freut sich der Erdkreis, Marien-Hymnen der byzantinischen Kirche. Münster 1940
- Koch, L., O. S. B. Zur Theologie der Christusikone. Benediktinische Monatsschrift. 19 (1937) S. 375 ff. 20 (1938) S. 32 ff. 168 ff. 281 ff. 21 (1939) S. 85 ff.
- Kologriwof, Iwan von. Vom Hellas zum Mönchtum. Gregorius Verlag, Regensburg 1948
- Krüger-Tyciak. Morgenländisches Christentum, Wege zu einer ökumenischen Theologie. Paderborn 1940
- Krüger, Paul. Gläubiges Beten. Gebete der morgenländischen Kirche. Paderborn 1940
- Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Literatur. 1897
- Küppers, Leonhard. Göttliche Ikone. Vom Kultbild der Ostkirche. Düsseldorf. Bastion Verlag
- Kyriakos, Diomedes. Geschichte der orientalischen Kirche von 1483 bis 1898. Leipzig 1902
- Lübeck, Konrad. Die christlichen Kirchen des Orients. München 1911
- Das Mönchswesen der griechischen Kirche. Vorträge und Abhandlungen der Görresgesellschaft. 1911, 30—67
- Maltzew, A. von. Die göttlichen Liturgien unserer hl. Väter: Johannes Chrysostomus, Basilius der Große und Gregorius Dialogus, deutsch und slawisch. Berlin 1890

- Maltzew, A. von. Die Nachtwache oder Abend- und Morgen-gottesdienst der orthodoxen Kirche des Morgenlandes. Berlin 1892
- Dogmatische Erläuterungen zur Einführung in das Ver-
ständnis der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem
Verhältnis zur römischen und protestantischen. Berlin 1893
 - Liturgien der orthodox-katholischen Kirche des Morgen-
landes. Berlin 1894
 - Andachtsbuch der orthodox-katholischen Kirche des Mor-
genlandes. Berlin 1895
 - Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des
Morgenlandes. Berlin 1898
 - Begräbnisritus und einige spezielle und altertümliche
Gottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Mor-
genlandes. Berlin 1898
 - Menologion der orthodox-katholischen Kirche des Morgen-
landes. I. Berlin 1900. II. Berlin 1901
 - Fasten- und Blumentriodion der orthodox-katholischen
Kirche des Morgenlandes. I. Berlin 1900. II. Berlin 1901
 - Oktoichos oder Parakletike der orthodox-katholischen
Kirche des Morgenlandes. I. Berlin 1903. II. Berlin 1904
- Makko, Leo. Der Osten betet. München 1935
- Martin, Alfred von. Die Ostkirche, Sonderheft der Una
Sancta. Stuttgart 1927
- Matthey, Werner von. Russische Kunst. Einsiedel-Zürich 1948
- Max, Prinz von Sachsen. Vorlesungen über die orientalische
Kirchenfrage. Freiburg/Schweiz 1907
- Der heilige Theodor, Archimandrit von Studion. München
1929
- Meester de, Placidius. Die göttliche Liturgie unseres heiligen
Vaters Johannes Chrysostomus. München 1932
- Menges, Hieronymus. Die Bilderlehre des hl. Johannes von
Damaskus. Münster 1938
- Meyer, Philipp. Die Haupturkunden für die Geschichte der
Athosklöster. Leipzig 1894
- Murawieff, Andreas N. Briefe über den Gottesdienst der
morgenländischen Kirche, übersetzt von E. Muralt. Leip-
zig 1836
- Nemitz, Fritz. Die Kunst Rußlands. Berlin 1940
- Nötzel, Karl. Russische Frömmigkeit. München 1931
- Onasch, Konrad. Die Idee der Metamorphosis (Verklärung in
den östlichen Liturgien, in der russischen Frömmigkeit und
in der russischen Religionsphilosophie). Danzig 1945
- Geist und Geschichte der russischen Ostkirche. Berlin,
Evangelische Verlagsanstalt 1947

- Orthodoxie** und evangelisches Christentum. Herausgegeben vom Kirchlichen Außenamt der E. K. D. Witten/Ruhr 1949
- Ostrogorskij**, G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau 1929
- Geschichte des byzantinischen Staates. (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. I. 2 Bände). München 1940
- Pabel**, Reinhold. Athos der heilige Berg. Begegnung mit dem christlichen Osten. Münster 1940
- Pfleger**, Karl. Geister, die um Christus ringen. (Aufsätze über Dostojewskij, Solowjew und Berdjajew). Salzburg 1934
- Philareth**, Bischof von Tschernigow. Ausführlicher Katechismus der rechtgläubigen, morgenländischen Kirche Rußlands, deutsch von Blumenthal. Frankfurt 1872
- Schaeder**, Hildegard. Moskau und das dritte Rom. Hamburg 1929
- Schiewitz**, Stephan. Das morgenländische Mönchtum. I. Das Asketentum der drei ersten christlichen Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum des 4. Jahrhunderts. Mainz 1904
- II. Das Mönchtum auf dem Sinai und in Palästina im 4. Jahrhundert. Mainz 1913
- III. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien. Mödling bei Wien 1938
- Schmidke**, A. Das Klosterland des Athos. Leipzig 1903
- Schwarlose**, Georg. Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und Freiheit. Gotha 1890
- Silbernagel**, Isidor. Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients, 2. Auflage. Herausgegeben von J. Schnitzer. Regensburg 1904
- Smolitsch**, Igor. Leben und Lehre der Starzen. Wien 1936
- Das russische Mönchtum (11.—16. Jahrhundert), Gestalter und Gestalten (Das Östliche Christentum, Heft 11). Würzburg 1940
- Sokolow**, Dimitrij. Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche, übersetzt von G. Morosow. Berlin 1893
- Solowjew**, Wladimir. Sonntag- und Osterbriefe. Stuttgart 1922
- Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des hl. Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Wahrheit, aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew gesammelt und übersetzt von L. Kobilinskij-Ellis. Mainz 1929

- Spuler, Dr. Berthold. Die Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer völkischen und staatlichen Umwelt. Wiesbaden 1947
- Spunda, Franz. Griechische Mönche. München 1928
— Der Berg Athos. Leipzig 1928
- Stein, F. J. Studien über die Hesychasten im 14. Jahrhundert. 1872
- Tarchinsrili, N. Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma. (Das Östliche Christentum, Heft 9.) Würzburg 1939
- Trubetzkoy, Eugen N. Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei. Paderborn 1927
- Tyciak, Julius. Östliches Christentum. München 1934
— Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit. (Ecclesia Orans XX). Freiburg 1937
— Morgenländische Mystik. Charakter und Wege. Düsseldorf 1949
— Zwischen Morgenland und Abendland. Ein Beitrag zu einem west-östlichen Gespräch. Düsseldorf, Bastion Verlag 1949
- Tyciak - Wunderle - Wehun. Der Christliche Osten, Geist und Gestalt. Regensburg 1939
- Ut omnes unum sint. Ein Werkbuch ostkirchlicher Arbeit. Herausgegeben von der Abtei St. Joseph zu Gerleve. Münster 1949
- Vries de, Wilhelm, S. J. Christentum in der Sowjet-Union. Kemper-Verlag
- Walter, Reinhold von. Ein russisches Pilgerleben. Berlin 1925
- Wasilij, Mönch von Athos. Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas. (Das Östliche Christentum, Heft 8, übersetzt von Hugolin Landvogt). Würzburg 1939
- Wunderle, Georg. Aus der hl. Welt des Athos. (Das Östliche Christentum, Heft 2). Würzburg 1940
— Die Nachfolge Christi in des Nikolaus Kabasilas »Leben in Christus« in Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1940
— Über die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien. Heft 10 der Schriftenreihe (Das Östliche Christentum), Abhandlungen zum Studium der Ostkirche. (Herausgeber Georg Wunderle). Würzburg 1947
— Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. Würzburg 1947

- Wunderle, Georg. Um die Seele der heiligen Ikonen, eine religionspsychologische Betrachtung. (Das Östliche Christentum, Heft 3.) Würzburg 1947
- Das Ideal der Brüderlichkeit in ostkirchlicher Sicht. Dülmen i. W. 1949
 - Das geistige Antlitz der Ostkirche. Würzburg 1949
- Zankow, Stefan. Das orthodoxe Christentum des Ostens, sein Wesen und seine gegenwärtige Gestalt. Berlin 1928
- Ziegler, Adolf. Die Union des Konzils von Florenz und die russische Kirche. (Das Östliche Christentum, Heft 14/15). Würzburg 1938

ANMERKUNGEN

- 1) In den weiteren Ausführungen benützen wir im Allgemeinen die ausgezeichnete Abhandlung des Mönches Wassilij »Die asketische und theologische Lehre des hl. Gregorius Palamas« Kap. 2 ff., Würzburg 1939.
- 2) Es ist heute allgemein bekannt, daß es sich bei Dionysius nicht um den vom hl. Apostel Paulus bekehrten Areopagiten Dionysius von Athen, sondern um einen unbekanntem Verfasser handelt, der um das Jahr 500 lebte.
- 3) Heinrich A. Martens. Das Lied — ein Gleichnis des dreifaltigen Gottes. »Begegnung« 1946, August, S. 218—219.
- 4) Tertullian, De pudicitia 21: *Ecclesia proprie et principaliter ipse est Spiritus, non numerus episcoporum.*
- 5) »en hote te oikoumene«; vgl. Mark. 16, 15: »eis ton kosmon hapanta«.
- 6) Oktoëchos, 2. Ton, Montag, Vesper (zu »Herr, ich rufe zu dir«).
- 7) Oktoëchos, 4. Ton, Morgengottesdienst, Kanon — 1. Gesang.
- 8) Oktoëchos, 2. Ton, Montag, Vesper (zu »Herr, ich rufe zu dir«).
- 9) Begräbnis eines Priesters, Samoglasen, Sticheren, 8. Ton.
- 10) »Dobrotolubije« = »Philokalia«, d. h. »Liebe zur geistigen Schönheit«, eine mystisch-asketische Chrestomathie.
- 11) »Paramant« aus dem Griech. »paramandyas«, ein kleines Gewandstück, das unter dem Talar zwischen den Schultern getragen wird.
- 12) »Klobuk« = die aus der »Kamilawacha« mit dem Schleier bestehende Kopfbedeckung der Mönche.
- 13) »sobornostj« = Katholizität.
- 14) »Hagiorit« = Bewohner des Heiligen Berges (Athos).
- 15) »Klasy« (= »Ähren«), Ausgabe der Wüste von Optino, Aufsatz über das Gebet.
- 16) Bischof Ignatij Brentschaninow, »Asketische Erfahrungen«, St. Petersburg 1865, S. 121—122.
- 17) »Umilenie« = Rührung, Innigkeit.
- 18) »Raskol« = Schisma.
- 19) Von dem hl. Tychon von Sadonsk haben wir zahlreiche asketische Werke. Bischof Feofan, »Briefe über das christliche Leben«, St. Petersburg 1880; »Was ist geistliches

Leben«, M. 1892; »Darstellung der christlichen Lehre«, M. 1891; »Weg zur Erlösung«, M. 1894. Bischof Ignatij Brentschaninow, »Briefe«, St. Petersburg 1880. F. Golubinskij, »Lektionen über die Theologie des Geistes«. Wl. Solowjew, »Grundlagen des geistlichen Lebens«, »Rechtfertigung des Guten«.

- ²⁰⁾ »Wwedenije« = »Einführung Mariä in den Tempel« =
»Mariä Opferung«.

BILDER-NACHWEIS

Titelbild: Dreifaltigkeit v. Rubljew (1370—1430)

Schwarz-weiß Abbildungen auf Tafeln:

1. (S. 48) Segnender Christus, Mosaik-Ikone, Byzantinisch 11./12. Jahrhundert. Kaiser-Friedrich-Museum Berlin (Aufn. G. Schwarz)
2. (S. 64) Theotoke, Italo-byzant. Schule 16. Jahrh. Kaiser-Friedrich-Museum Berlin (Aufn. G. Schwarz)
3. (S. 96) Deisis, Kretische Schule 16. Jahrh. Kaiser-Friedrich-Museum Berlin (Aufn. G. Schwarz)
4. (S. 112) Der Erzengel Michael an der Seelenwaage. Detail der Bronzetur an der Christi-Kreuzigungs-Kirche in Alexandrowo 1565 (Aufn. Foto Marburg)
5. (S. 144) Verkündigung Mariae und Propheten von Emanuel Tsane, Kret. Schule 1640. Kaiser-Friedrich-Museum Berlin (Aufn. G. Schwarz)
6. (S. 161) Lobpreisung Mariae, Mitteltafel eines Triptychons, Stroganow-Schule 17. Jahrh. Kaiser-Friedrich-Museum Berlin (Aufn. G. Schwarz)
7. (S. 192) Der hl. Damaskenos, Fresko in der Panteleimon-Kirche in Nerezi (Makedonien) 1164 (aus: Die Byzantinische Form, Florian Kupferberg Verlag Mainz)
8. (S. 208) Oströmischer Kaiser vor Christus, Elfenbeinrelief aus Byzanz, Hist. Museum Moskau (Aufn. Foto Marburg)
9. (S. 240) Dmitrij-Kathedrale in Wladimir, 1194—1197 (aus: Eliasberg, Russische Baukunst, Georg Müller Verlag München)
10. (S. 256) Bilderwand in Kiew, Anfang des 18. Jahrh. (aus: Nemitz, Die Kunst Russlands, Hans von Hugo Verlag, Berlin)
11. (S. 288) Das Kloster Esfigmenu auf Athos, Gesamtansicht (aus: Dölger, Mönchsland Athos, Münchner Verlag G. m. b. H.)
12. (S. 304) Innenansicht der Trapesa des Klosters Esfigmenu (aus: Dölger, Mönchsland Athos, Münchner Verlag G. m. b. H.)

PERSONENREGISTER

- Agatho, Papst 126
 Albert der Große 131
 Alexander von Alexandrien 123
 Alexej, Patriarch 164
 Ambrosij, Starez 260, 267,
 308 f., 318
 Ambrosius, hl. 115, 120, 128,
 130
 Amphiloichius von Ikonium, hl.
 123, 130
 Anastasius, Metropolit 165
 Andreas, hl. Apostel 113
 Andreas von Kreta, hl. 91
 Anna Iwanowna, Kaiserin 259
 Anselm von Canterbury 48
 Antonius der Große, hl. 132,
 138, 187
 Antonius, Metropolit 19, 20,
 57, 68, 164
 Antonius von Kiew, hl. 160
 Arseniew, von 58, 67
 Arsenius, hl. 264
 Athanasius der Große, hl. 20,
 29, 31, 123, 128, 132, 189,
 262
 Augustinus, hl. 116, 120, 122,
 128, 130, 132, 144, 210
 Barlaam 37
 Bartholomäus, hl. Apostel 114
 Basilius der Große, hl. 37, 97,
 120, 128, 129, 130, 133, 134,
 188, 196, 262, 284
 Basilius II., Kaiser 155, 160
 Benedikt, hl. 133, 138
 Benedikt VIII., Papst 146
 Berdjajew 64, 311
 Bonaventura 131
 Bonifatius 135
 Boris I. 154
 Bratsiotis 32
 Bulgakow 21, 311
 Chomjakow 20, 67, 68, 78,
 208, 210, 310, 311
 Cölestin I., Papst 124
 Cyprian, hl. 115, 138
 Damasus, Papst 130
 David, hl. 232
 Didymus 125
 Diodor von Tarsus 172
 Dionysius der Areopagit 37,
 77, 131
 Dioskur von Alexandrien 124,
 177, 184, 187, 191
 Dostojewskij 290, 291, 294,
 307, 310, 311, 314, 317, 318
 Ephräim der Syrer, hl. 128,
 172, 183, 262, 285, 305
 Epiphanius von Salamis, hl. 123
 Eusebius 120
 Eustathius von Antiochien 123
 Eutyches 124, 177, 179, 184
 Evagrius von Antiochien 132
 Evagrius Ponticus 125
 Feofan, Bischof 21, 260, 273,
 279, 292, 293
 Feofan, Starez 295 f.
 Flavian von Konstantinopel 130
 Florowsky 69
 Frank Simeon 32, 311
 Gelasius, Papst 143
 Gennadij 258
 Germanus von Konstantinopel
 127
 Glubokowsky 64
 Gogol 290, 304, 306
 Golubinskij 292
 Gorazd, hl. 153
 Gregor der Erleuchter 178, 181
 Gregor der Große, Papst 128,
 130, 137, 138, 191

- Gregor von Nyssa, hl. 37, 49,
 120, 123, 130, 131, 196
 Gregor Palamas, hl. 37, 38,
 131, 260, 270
 Gregor IX., Papst 156
 Gregor der Sinai 262, 264,
 270, 272, 273, 280
 Gregor der Theologe, hl. 120,
 123, 128, 129, 130, 188, 196
 Gregor der Wundertäter, hl.
 120

 Hadrian I., Papst 127
 Hadrian II., Papst 146, 152,
 153
 Hegesipp 119
 Heiler 32, 46
 Heinrich II., Kaiser 146
 Helena, hl., Kaiserin 137
 Heraklius, Kaiser 137
 Hieronymus, hl. 120, 128, 132
 Hilarion der Große, hl. 133,
 138
 Hilarius von Poitiers 120, 130
 Hippolyt von Rom 119, 138
 Honorius, Papst 126, 142
 Hosius von Corduba 123
 Hugo von St. Viktor 131
 Humbert, Kardinal 147

 Ibas von Edessa 125
 Ignatij Brentschaninow 260,
 274, 276, 277, 279, 281, 292,
 293, 301
 Ignatius von Antiochien, hl.
 115, 138, 183
 Ignatius von Loyola 132
 Ignatius, Patriarch 146, 154
 Innozenz III., Papst 147, 148,
 155
 Innozenz IV., Papst 156
 Irenäus, hl. 26, 49, 86, 88, 89,
 119, 138
 Irene, hl., Kaiserin 127
 Isaak der Syrer 262, 271, 276,
 277, 305
 Iwan Asen II 156
 Iwan der Schreckliche 206, 207

 Jakobus der Ältere, hl. Apostel
 114
 Jakobus der Jüngere, hl. Apo-
 stel 113, 190
 Johann VIII., Paläologus 148
 Johann VIII., Papst 153, 154
 Johann von Rila, hl. 156
 Johannes, hl. Apostel 20, 114
 Johannes Chrysostomus, hl.
 120, 128, 129, 134, 191
 Johannes von Damaskus, hl.
 35, 36, 40, 41, 42, 45, 50,
 51, 52, 55, 56, 77, 87, 88,
 98, 127, 128, 129, 199, 235
 Johannes Dukas Vatatzes 156
 Johannes Kassian 133, 134
 Johannes Klimakus 26, 131,
 255, 262, 270, 271, 272, 311
 Johannes der Täufer, hl. 81
 Johannes Tzimiskes 155
 Joseph von Wolokolamsk, hl.
 17, 257
 Judas Thaddäus, hl. Apostel
 114, 178
 Justin II., Kaiser 136
 Justinian I., Kaiser 124, 125,
 151, 187
 Justinian II., Kaiser 126
 Juvenalis von Jerusalem 124

 Karagjorgjević 159
 Karl der Große 118, 127, 142,
 144
 Katharina II. 259
 Kirejewsky 24, 25, 199, 290,
 304, 305, 306, 311, 319
 Klemens von Alexandrien 20,
 120, 130
 Klemens I., Papst 138, 143,
 153, 215
 Konstantin der Große 123,
 140, 143
 Konstantin XI., Paläologus 161
 Konstantin Pogonatus 126
 Kosmas 232, 234
 Kyrill von Alexandrien, hl. 20,
 100, 124, 125, 128, 129, 172,
 188

- Kyrill von Jerusalem, hl. 123,
 128, 129, 131
 Kyrillus, hl. Slawenapostel
 138, 152
 Lawrentij Sisanius 18
 Lazar, Zar 158
 Leo der Große, hl. Papst 115,
 124, 125, 128, 130, 138
 Leo II., Papst 126
 Leo III., Papst 144
 Leo IX., Papst 147
 Leonid, Starez 260, 298 f.,
 304, 309
 Leontjew 290, 307, 310, 312 f.
 Liberius, Papst 142
 Ludwig der Deutsche 153
 Lukas, hl. Evangelist 114
 Makarij, Starez 260, 301,
 303 f., 309, 318
 Makarius von Ägypten, hl.
 131, 262, 264, 271, 276, 277,
 305
 Makarius, Metropolit 19, 77
 Malinowsky 77
 Marcellus von Ancyra 123
 Marcian 124
 Markus, hl. Evangelist 113,
 186
 Markus Eugenikus 148
 Martin I., hl. Papst 126, 138
 Matthäus, hl. Apostel 114
 Matthias, hl. Apostel 114
 Mauritius, Kaiser 137
 Maxim der Bekenner, hl. 20,
 29, 58, 126, 131, 271
 Maximus der Grieche 17
 Mechithar 180
 Meletius von Antiochien 123
 Memnon von Ephesus 124
 Mesrop, hl. 178, 181
 Methodius von Olympus, hl.
 119
 Methodius, hl. Slawenapostel
 138, 152, 155
 Michael Kerularius 146, 147
 Michael VIII., Paläologus 148
 Nestor, Chronist 292
 Nestorius 124, 125, 171, 176,
 179
 Nikodemus der Hagiorit 132,
 271
 Nikolaus, hl. 138, 250
 Nikolaus Kabasilas 131
 Nikolaus I., Papst 144, 145,
 152, 154
 Nikolaus IV., Papst 156
 Nikon, Patriarch 162, 163
 Nilus der Sinait 131, 262, 264,
 267, 272, 305
 Nilus von Sorsk, hl. 260,
 261 f., 281, 314
 Nina, hl. 151
 Obrenović 159
 Olga, hl. 160
 Origenes 120, 122, 125, 130
 Orsiesius 132
 Pachomius, hl. 132, 283
 Paisij Welitschkowskij 262,
 281, 296, 300, 309
 Paulus, hl. Apostel 20, 79, 113,
 114, 117, 142, 210, 211, 219
 Paulus von Obnorsk, hl.
 260 f., 280
 Paulus von Theben, hl. 133,
 138, 187, 245
 Pelagius, Papst 125
 Peter der Große 18, 163, 243,
 254, 259, 290, 293
 Peter Mogilas 18
 Petrus, hl. Apostel 113, 115,
 117, 142, 183, 208
 Petrus der Hagiorit 270
 Philaret, Metropolit 31, 305
 Philippus, hl. Apostel 113
 Photius, hl. 144, 145, 152, 154,
 160
 Polykarp, hl. 69, 119, 138
 Pulcheria 124
 Puschkin 207, 291, 294
 Romanos 232 f.
 Rostislaw 152

- Rublew 198
 Rufinus 120, 130, 133

 Samarin 19, 310
 Sava, hl. 157, 159
 Seraphim von Sarow, hl. 166,
 245, 256, 260, 271, 282 f.,
 314, 318
 Sergius, Papst 137
 Sergius, Patriarch 19, 20, 164
 Sergius von Radonesch, hl. 166,
 245, 256, 260, 280, 281, 293,
 314
 Severus von Antiochien 213
 Silvester, Papst 123, 138
 Simeon der Neue Theologe, hl.
 25, 55, 90, 131, 260, 262,
 270, 272, 305
 Simeon, Zar 155
 Simon, hl. Apostel 114
 Sinowij 17
 Solowjew 20, 210, 292, 310,
 311
 Sophronius von Jerusalem 126
 Stephan Dušan 158, 160
 Stephan Nemanja 157, 159
 Stephan V., Papst 153
 Swjetlow 20, 22
 Sylvester, Bischof 21

 Tarassij 18, 57
 Tertullian 119
 Theodor von Mopsuestia 125,
 171, 172, 175, 176
 Theodoret von Cyrus 125
 Theodosius der Große 116,
 123, 129
 Theodosius II. 124, 171
 Theodosius von Kiew, hl. 160
 Theophan der Gekennzeichnete
 232
 Thomas, hl. Apostel 114, 176,
 185
 Thomas von Aquin 129, 131,
 134
 Thomas von Kempen 277
 Timotheus, hl. 114
 Titus, hl. 114
 Tolstoj 218, 290, 313 f.
 Tychon, Patriarch 164
 Tychon von Sadonsk, hl. 166,
 292

 Vigilus, Papst 125, 142

 Wladimir, hl. 160, 166
 Wwedensky 23

SACHREGISTER

- Abendmahl, s. Eucharistie
 Ägypten 139, 150, 173, 178,
 180, 183, 187
 Äthiopien 114, 139, 189 f.
 Albanien 167
 Alexandrien 113, 119, 134, 140,
 141, 145, 149, 150, 170, 171,
 186, 187, 189
 Altgläubige 162, 163, 290
 Amerika 165, 168, 180
 Anthropologie 40 f.
 Antichrist 217, 219, 295
 Antiochien 119, 140, 141, 145,
 149, 150, 151, 170, 171, 173,
 174, 183
 Apokatastasis 103
 Apokryphen 31, 119
 Apollinaristen 122, 123
 Apostel 79, 84, 113, 114, 117
 Apostolische Konstitutionen
 115
 Apostolische Sukzession
 80, 117, 118, 138, 164, 169,
 176, 192
 Apostolische Väter 32
 Apostolizität 72, 117, 118
 Arianismus 23, 122, 128, 129,
 130, 170, 171
 Armenien 114, 139, 178 f.
 Asketik 244, 245, 255 f., 260,
 267 f., 271, 281, 292
 Athanasianisches Symbol 32
 Athos 168, 262, 263, 270, 281,
 290
 Auferstehung Christi 30, 53,
 54, 107, 208, 214, 219
 Autokephale Kirchen 67, 68,
 69, 74, 149, 151, 156, 159,
 161, 164, 166
 Basilius-Liturgie 43, 62, 63, 69,
 89, 109, 134
 Belgrad 157, 159
 Beschneidung 188, 190
 Bilderverehrung 23, 95 f., 122,
 127, 129, 182, 188, 191, 197,
 198 f., 218, 222, 232, 236,
 259, 275
 Bischofsweihe 32, 34, 45, 79
 Bulgarien 145, 150, 152, 154 f.,
 158
 Bundeslade 190
 Buße 84 f., 176, 229
 Bußkanon, Großer 34, 91
 Cherubims-Hymnus 86, 176,
 181, 222, 242, 284
 Chilandar 157
 Christi Himmelfahrt 136
 Christi Verklärung 136
 Christologie 44 f., 122, 124,
 174, 184, 187
 Chrysostomus-Liturgie 62, 86,
 89, 134, 223
 Cönobiten-Klöster 129, 257 f.,
 270
 Confessio Dosithei 31
 Cypern 114, 151
 Decretum Gelasianum 142, 143
 Dobrotolubije, s. Philokalia
 Dogma 15, 17, 19, 21, 22,
 26 f., 33, 75, 196, 197, 208
 Donatismus 130
 Dreikapitelstreit 122, 125
 Ehe 91 f., 175, 219, 220
 Einsetzungsworte 86, 192
 Energien, göttliche 37, 38, 39
 Engel 108, 251
 Epiklese 86, 192
 Erlösung 43, 48 f., 58
 Erscheinung des Herrn 136,
 191, 254
 Eschatologie 100 f., 105, 110,
 223, 225, 246, 254, 255

- Eucharistie 79, 175, 176, 181,
 184, 185, 188, 190, 191, 192,
 201, 214 f., 229, 239, 248 f.
- Fasten 145, 255
 Fegfeuer 101
 Filioque 15, 35, 36, 118, 140,
 143 f., 146, 147, 191
- Geist, Hl. 26, 28, 34, 35, 54,
 55, 58, 60, 61 f., 67, 78, 82,
 84, 86, 87, 90, 92, 106, 107,
 144, 170, 191, 209, 226, 260,
 289
- Georgien 151, 167
 Glauben 21, 22, 25
 Gnade 39, 56, 78, 82, 88, 90,
 122, 130
 Gnoseologie 24, 25
 Gnostizismus 118, 119, 120,
 170
 Gottesdienst 231 f.
 Griechenland 114, 166
- Häresie 17, 23, 29, 86, 118,
 121, 170, 171, 196, 228, 257
 Heiligenverehrung 70, 91, 96,
 108, 138, 169, 177, 188, 200,
 222, 224, 240
 Heiligkeit 227, 228
 Hesychasmus 131, 269 f., 273
 Hierarchie 71, 73, 78 f., 176,
 182, 192
 Himmel 103
 Himmelfahrtsfest 61, 136
 Hölle 103
 Hypostasen 34, 45, 61
 Hypostatische Union 45, 56, 96
- Indien 114, 184
- Jerusalem 113, 123, 134, 136,
 137, 141, 145, 149, 150, 151,
 180, 183, 185, 232
 Jesusgebet 191, 261, 278, 281,
 297
- Karfreitag 135, 181
 Karlowitz 159, 164
 Karsamstag 86
 Katechumenen 81
 Katholizismus 18, 48, 59, 64,
 67, 77, 195, 292
 Katholizität 69, 71 f., 115,
 116, 118, 227, 228
 Kiew 18, 160, 165
 Kirche 20, 22, 26, 29, 30, 33,
 63, 64 f., 82, 93, 113, 116,
 149, 196, 201, 204, 205, 207,
 208 f.
- Kirchenrecht 75, 76
 Kommunion, s. Eucharistie
 Konservatismus 27, 169
 Konstantinische Schenkung 143
 Konstantinopel 113, 120, 123,
 125, 126, 129, 134, 140 f.,
 145, 147, 148, 149, 150, 154,
 156, 159, 161, 165, 168, 180,
 201, 202, 208, 233
 Kopten 186 f., 189
 Korinth 113
 Krankenölung 94 f., 175, 176,
 181
 Kreta 114
 Kreuzerhöhung 137
 Kreuzzüge 147, 155, 169, 179
 Kultur 110, 195 f.
 Kunst 197, 238
- Liturgie, römische 118, 134,
 135
 Liturgie der Vorgeweihten Ga-
 ben 81, 130, 181, 185, 191
 Liturgische Bücher 32, 41, 44,
 47, 51, 56, 65, 232
- Manichäismus 130
 Mariä Geburt 254
 Mariä Himmelfahrt 137
 Mariä Lichtmeß 135
 Mariä Opferung 137
 Mariä Verkündigung 137, 232,
 254
 Mechitharisten 179

- Menschwerdung Christi 30, 45,
 48, 52, 55, 56, 64, 65, 77,
 95, 107, 208, 214, 219
 Mesopotamien 114, 183, 184
 Mönchsweihe 78, 175, 256,
 265 f.
 Mönchtum 129, 132 f., 168,
 202, 203, 205, 255 f., 264
 Monophysitismus 122, 124,
 139, 150, 170, 171, 177 f.
 Monotheletismus 122, 126, 171
 Moraltheologie 28, 29
 Moskau 161, 257
 Moskauer Patriarchat 21, 164,
 165, 167, 186
 Myronsalbung 82 f., 175, 181,
 184, 190, 191
 Mysterien 63, 66, 71, 74, 77 f.,
 108, 109, 145, 169, 175, 181,
 184, 188, 191, 213, 239
 Mystik 24, 26, 39, 130 f., 264,
 270, 271
 Musik 236
 Mutter Gottes 44, 45, 46 f.,
 91, 137, 177, 188, 189, 199,
 203, 233, 240
 Nestorianismus 122, 125, 139,
 170, 171 f., 182, 185, 186
 Neuplatonismus 131
 Nicäno - konstantinopolitani-
 sches Symbol 32, 36, 44, 48,
 102, 143, 146, 147, 170, 174,
 181, 191
 Ochrid 155, 156, 157, 158, 167
 Ökumenische Konzile 22, 27,
 32, 33, 36, 65, 73, 74, 116,
 118, 120, 121 f., 170, 226
 Offenbarung 21, 27, 29, 31
 Optino 236, 298, 300, 303,
 306, 308, 309, 310, 314, 319
 Orthodoxie 117, 118
 Ostern 54, 107, 135, 217, 218,
 242, 288
 Palästina 114, 115, 150, 173,
 178, 232
 Palmsonntag 136
 Pantheismus 38
 Patriarchate 67, 73, 141 f.,
 149 f.
 Peć 158, 159
 Pelagianismus 23, 124, 127,
 130, 171, 175
 Persien 114, 173, 178
 Pfingstfest 61, 65, 106, 113,
 135, 209
 Philokalia 120, 262, 271, 301
 Philosophie 23, 248
 Pneumatomachen 122, 123
 Poesie 232 f.
 Predigt 79
 Priesterere 147, 161, 162, 176
 Priesterweihe, s. Hierarchie
 Primat, römischer 15, 67, 115,
 117, 140, 141 f., 144
 Protestantismus 15, 18, 39, 59,
 64, 67, 292
 Pseudo-Isidorische Dekretalien
 143
 Rechtfertigung 58, 59
 Reliquienverehrung 99 f., 176
 Rom 113, 117, 121, 124, 136,
 137, 140, 141, 142, 149
 Rumänien 166 f.
 Russisch-orthodoxe Theologie
 17, 18, 292
 Rußland 152, 160 f., 174, 186,
 236, 254, 259, 281, 289, 290,
 291, 292, 306, 310, 311, 313
 Sakramente, s. Mysterien
 Sarow 236, 281, 282, 295, 296,
 319
 Scholastik 18, 77
 Schrift, Hl. 31, 32, 33, 170,
 245, 247, 248, 300
 Seminaraner 122, 123
 Serbien 148, 150, 157 f., 167
 Sinai 151, 232
 Sketen-Klöster 257 f., 262,
 267, 293, 300
 Sobornostj 221, 226, 269
 Sophologie 21

- Spanien 114
 Starzentum 25, 196, 255 f.,
 262, 281, 287, 290 f.
 Stoglav 161, 162
 Studion 232
 Südrußland 113
 Sünde 41 f., 76, 122, 207
 Sündenvergebung 58, 79, 84,
 89
 Symbolik 239 f.
 Syrien 139, 173, 178, 183 f.
 Taufe 80 f., 175, 181, 184,
 188, 190, 191, 212 f., 228
 Teufel 49, 51
 Thomaschristen 185 f.
 Tirnowo 155, 156, 157
 Tod 251, 252 f.
 Tradition 31, 32, 33
 Trias, Allerheiligste 30, 33 f.,
 61, 122, 212, 219
 Unbefleckte Empfängnis Mariä
 137
 Unfehlbarkeit 15, 73
 Ungesäuertes Brot 146, 147
 Unionskonzile 148, 179, 182
 Unitoren 179
 Vergottung 29, 41, 55, 58, 66,
 90
 Verstorbene 70, 91, 108, 177,
 217, 224, 250, 288
 Volksfrömmigkeit 110, 139
 Vorderasien 113
 Wasserweihe, Große 78, 182,
 191
 Weihnachtsfest 136, 182, 254
 Wesensverwandlung 191
 Wiederkunft Christi 102 f.,
 111, 243, 253
 Wiedervereinigung 149, 156,
 161, 169, 185, 186
 Žiča 157, 158
 Zölibat 145, 176
 Zwei Naturen Christi 45, 107,
 125, 130, 172, 175, 177,
 181, 184, 187
 Zwei Willen Christi 45, 126