

– in beiden Fällen ist es eine Frage – die Frage, die John Wesley und sein Werk an die heutige ökumenische Theologie richten.

<sup>1</sup> J. Orcibal, *The Spirituality of John Wesley: A History of the Methodist Church in Great Britain* (1965).

<sup>2</sup> *The Journal of John Wesley* (1938), Bd. 1, 426.

<sup>3</sup> ebd., Bd. 2, 167 ff.

<sup>4</sup> *The Letters of John Wesley* (1931), Bd. 1, 285.

<sup>5</sup> *The Works of Rev. John Wesley M.A.* (1829), Bd. 7, 273 ff.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

Geboren am 4. Januar 1910 in London, ist Geistlicher der Methodistengemeinschaft. Er studierte an den Universitäten von London, Cambridge, Straßburg und Basel. Ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Ehrendoktor der Universitäten Aberdeen und der protestantischen theologischen Fakultät von Paris. Von 1956 bis 1967 war er Professor für Kirchengeschichte an der Universität Manchester, zur Zeit ist er Principal des Wesley House in Cambridge. Er ist einer der Herausgeber der «History of the Methodist Church in Great Britain» (1965).

Elisabeth Behr-Sigel

## Die russischen Starzen

Der russische «Starez», der durch Dostojewskis Romane in den Gestalten Sossimas aus «Die Brüder Karamasow» oder Tychons aus den «Besessenen» am geistigen Horizont des Abendlandes aufgetaucht ist, erscheint uns – nicht ohne Grund – als Repräsentant einer typisch und spezifisch slawischen Spiritualität. (Die umstrittene Frage nach dem historischen Vorbild für Dostojewskis Starzengestalten und ihrer Übereinstimmung mit dem Original wollen wir hier ausklammern.) Wir haben daher einmal versucht, die Gestalt des «Starez», so wie sie sich uns aus den hagiographischen Dokumenten enthüllt, darzustellen und dabei festgestellt, daß es sich um eine echte Schöpfung des religiösen Genies des christlichen Rußland handelt, um eine typische Ausprägung seiner «Idee vom heiligen Mönch».<sup>1</sup>

Diese Originalität darf uns indessen nie vergessen lassen, daß das russische Christentum seinerseits seine Wurzeln tief in den geistlichen Boden der Gesamtorthodoxie senkt. So stehen die russischen Starzen des 19. Jahrhunderts vor uns als Erben einer – trotz zeitweiliger Verdunkelungen – ununterbrochenen monastischen Tradition, die Rußland von Byzanz her überliefert und dann periodisch wiederbelebt und erneuert wurde: einer Tradition, die letztlich bis auf die Wüstenväter der ersten christlichen Jahrhunderte und möglicherweise noch darüber hinaus bis auf die Chassidim<sup>2</sup> der biblischen Zeit zurückgeht.

Im übrigen ist für die orthodoxe Theologie diese Kontinuität der Charismatikertradition bei aller

Verschiedenheit historischer Ausdruck eines wesentlichen, grundlegenden Prinzips der gesamten christlichen Heilsökonomie: des Wirkens des Geistes, das zugleich von dem Werk des Sohnes im Leben der Kirche verschieden und doch unauflöslich mit ihm verbunden ist.<sup>3</sup>

In dieser umfassenderen Perspektive betrachtet, erscheint uns das typische Bild des russischen Starez als eine in einer bestimmten Epoche der Kirchengeschichte auftretende lokale Variante eines wahrhaft katholischen (im nicht allein räumlichen, sondern qualitativen Sinne des Wortes) Archetyps – einer dem christlichen Bewußtsein von den Anfängen an gegenwärtigen Idee. Sie empfängt aus der Offenbarung der Trinität ihr eigentliches Licht und zeugt in ihren durch den Geist ständig erneuerten Formen von der ewigen Jugendfrische der Botschaft des Evangeliums.

### *Was ist ein Starez?*

#### *Ursprung und Entstehung der geistlichen Vaterschaft im Mönchtum*

Etymologisch bedeutet das altkirchenslawische Wort «starets»: der Alte, der Greis, mit einer Nuance von Hochachtung und Ehrerbietung. Im monastischen Gebrauch ist der Sinn des Wortes stark präzisiert und bekommt eine neue Bedeutung: Der Starez ist nicht notwendig ein Mann hohen Alters. Er ist ein erwachsener, mündiger Christ, das heißt: er ist zur inneren Reife gelangt durch die Gabe des Geistes. Da er auf diese Weise «Geistlich» geworden ist, wird er fähig, andere zum geistlichen Leben zu zeugen und sie auf den Weg der monastischen Askese und des monastischen Gebetes zu führen.

In diesem Sinne ist der Starez der Slawen dasselbe wie der patēr pneumatikós (πατήρ πνευματικός) der Griechen, wie wir ihn in der Idee und Wirklichkeit im frühen Mönchtum der Wüstenväter auf-

treten sehen. Die geistliche Vaterschaft, wie sie in diesem Raum und später im byzantinischen und russischen Mönchtum gepflegt wurde, hat weder etwas mit dem physischen Alter noch mit irgendeiner priesterlichen Funktion zu tun, sondern ist ausschließlich Sache eines persönlichen Charismas. Die Apophthegmata Patrum berichten dazu: «Der Abt Moses sagte eines Tages zu Bruder Zacharias: «Sag mir, was ich tun soll.» Bei diesen Worten warf der Befragte sich vor den Füßen des Greises nieder und erwiderte: «Du fragst mich danach, Vater?» Doch der Greis antwortete ihm: «Glaube mir, Zacharias, ich habe den Geist auf dich herabsteigen sehen, und seitdem muß ich dich fragen.»<sup>4</sup>

Genauso erklärt Symeon der Neue Theologe: «Wer noch nicht gezeugt ist, ist nicht fähig, geistliche Kinder zu zeugen... Um den Geist geben zu können, muß man ihn haben.» (ebd.)

Nach dieser Tradition aus der «Wüste», auf die das orthodoxe Mönchtum in seiner Gesamtheit sich von jeher berufen und bezogen hat, kann der geistliche Vater durchaus ein Laie sein wie Antonius, der Gründer der Mönchsbeziehung selbst. Als einfacher Mönch ist der *patēr pneumatikós* fähig, Beichten entgegenzunehmen, wie es noch der Patriarch Nikephoros und Symeon der Neue Theologe ohne weiteres anerkennen.<sup>5</sup> Erst einige Zeit später sollte die Kirche das Recht der Absolution den Priestern vorbehalten. Ferner sei gesagt, daß seit dem Mönchtum in der «Wüste» die geistliche Vaterschaft sich bisweilen auch auf Christen erstrecken kann, die in der Welt leben. Doch diese umfassende Erweiterung sollte sich in ausgeprägterer Form erst im Amt des russischen Starzen zeigen.

So entwickelte sich von den ersten christlichen Jahrhunderten an eine deutliche Unterscheidung zwischen der geistlichen Vaterschaft der «*theóphoroi* (*θεόφοροι*)» auf der einen und der der Bischöfe und Priester auf der anderen Seite. Beide sind Inhaber von Charismen, doch erscheint das der ersten Gruppe mehr wie eine *persönliche* Gabe, die von jeder hierarchischen Funktion unabhängig ist; das der zweiten Kategorie dagegen ist nicht an die Person, sondern an die Hirten- und Priesterfunktion in der Kirche gebunden. Diese beiden Formen der «Vaterschaft» stehen keineswegs im Gegensatz zueinander, sondern ergänzen sich gegenseitig. Sie dienen demselben Ziel und bewirken die gleiche Kindschaft auf zwei verschiedene Arten und Weisen: die sakramentale bzw. die personale. Sie können in glücklicher Weise in einer Person vereinigt sein. Doch zeugt ihre Zweifalt

von der fruchtbaren Spannung zwischen den beiden Polen des ekklesialen Lebens: dem Wirken des Sohnes und dem des Geistes – die zugleich voneinander verschieden und doch miteinander verbunden sind. Der sakramentale und institutionale Aspekt der Kirche bestätigt die Objektivität der in Christus dargebotenen Gnade; ihre pneumatologische Dimension enthüllt das Mysterium des Geistes, ihr gleichsam subjektives Wirken in den menschlichen Personen, mit denen er sich identifiziert. Das Bild des Leibes Christi veranschaulicht am besten den ersten Aspekt. Dagegen erblickt der hl. Paulus aus einer pneumatologischen Perspektive in der Kirche einen Bau, der sich durch die Integration der Vielzahl von menschlichen Persönlichkeiten, von denen jede einzelne gerufen ist, «zur Wohnung Gottes im Geist zu werden, ... zusammenfügt und wächst».<sup>6</sup>

Damit haben wir zugleich den theologischen und historischen Boden, das geistliche Erdreich, in das sich die tiefsten Wurzeln des orthodoxen Mönchtums senken, gleich ob es syro-palästinensisch, ägyptisch, griechisch oder russisch ist. Unaufhörlich hat es aus der Tradition der großen Charismatiker die Kraft eines lebendigen Prophetentums geschöpft, ungeachtet seiner Altertümlichkeit und der Sklerose gewisser äußerer Formen. Man kann unmöglich die evangelische Jugendfrische der russischen Starzen der modernen Zeit begreifen, wenn man die Quelle nicht kennt, aus der sie ganz bewußt ein lebendiges Wasser geschöpft haben, ohne sich von der Institution zu trennen, vielmehr um sie zu erneuern und zu reinigen.

*Das Bild des «Starez»  
in der Hagiographie des alten Rußland*

Im alten Rußland bildeten die Heiligenviten eine hochgeschätzte Literaturgattung, die gleich der Ikonenkunst ganz eigenen Gesetzen gehorchte. Als Ausdruck einer spezifisch geistlichen Schau erweisen diese Viten sich in biographischer Hinsicht als äußerst unergiebig, wenn auch ein aufmerksamer Blick durch den Nebel der *Legenda aurea* hindurch den persönlichen prophetischen Zug erkennen kann, der für die betreffende Heiligengestalt charakteristisch ist. Aufschlußreich dagegen sind diese Viten vor allem für die Idee von der christlichen Vollkommenheit, wie das alte, heilige Rußland sie sah. So können wir in ihnen einen ersten Entwurf der Gestalt des «heiligen russischen Mönchs», des Starez, erkennen.

Wir können hier nur in gedrängter Form die Er-

gebnisse einer Forschung zusammenfassen, die an anderer Stelle unter einem mehr phänomenologischen als historischen Gesichtspunkt versucht wurde.<sup>7</sup>

Die populärsten «Heiligenleben», in denen ganze Generationen das Idealbild des heiligen Mönchs gesehen und betrachtet haben, waren zweifellos die des hl. Theodosius von Petschersk für das vormongolische warägische Rußland von Kiew, und das des hl. Sergius von Radonesch für das moskowitzische Rußland. Beide waren von byzantinischen und zweifellos auch palästinensischen Vorbildern beeinflusst, weisen aber dennoch eigenständige Züge auf, die für das altrussische Mönchtum charakteristisch sind.

Theodosius (gest. 1074) war zusammen mit dem hl. Antonius von Petschersk Gründer des berühmten Höhlenklosters von Kiew und damit der eigentliche Organisator eines eigenständigen, einheimischen Mönchtums, dessen evangelische Ausstrahlung sich über das ganze warägische Rußland erstreckte. Nachdem er die Mönche aus den «dunklen und traurigen» unterirdischen Höhlen herausgeholt hatte, in die sich die ersten Gefährten des hl. Antonius eingegraben hatten, gab «Vater Theodosius» der Gemeinschaft eine «Regel» basilianischen, zönobitischen Typs, inspiriert von der des Klosters Studion. Sie verlangte Gehorsam und Armut und organisierte mit einer gewissen Geschmeidigkeit das persönliche geistliche Leben der «Brüder» im Rahmen des gemeinsamen liturgischen Gebetes. Vor allem aber ist es die Persönlichkeit des hl. Theodosius, die der jungen Gemeinschaft das Siegel des Geistes aufdrückt, der sie beseelt. Die Sanftmut des Starez, seine fast mütterlich wirkende Zärtlichkeit, sein Streben, dem erniedrigten Menschensohn in möglichst konkreter Weise ähnlich zu werden, indem er die demütigsten Arbeiten leistete und sich geduldig wegen seiner «schlechten Kleider» verspotten ließ – das alles läßt in diesem frühesten Mönchtum Rußlands das Licht der Seligpreisungen aufleuchten. Und doch haben diese «Armen» und diese «Sanftmütigen» keineswegs allein im religiösen, sondern auch im sozialen, ja im politischen Leben ihres Volkes eine Rolle gespielt. Dank ihrer geistlichen Mühen konnte ein von außen her eingeführtes, mehr oder weniger von den führenden Klassen aufgedrängtes Christentum wahrhaft in den Herzen Wurzel fassen. Aus dem ganzen warägischen Rußland kam man zu dem Höhlenkloster, um Hilfe und Rat zu erfragen, einen Segen zu erbitten oder eine Versöhnung zu besiegeln, indem man das Kreuz des

verehrungswürdigen Starez küßte. Ohne seine «schlechten Kleider» abzulegen, war Theodosius bereit, an der Tafel von Fürsten zu sitzen. Doch wagte er auch, seine Stimme zu erheben, um dieselben Fürsten zu kritisieren wegen ihrer brudermörderischen Kämpfe, oder an ihre Gerechtigkeit zu appellieren, um die Rechte der Schwachen zu verteidigen. Im Gedächtnis der Kirche bleibt er derjenige, der allein durch die Kraft des Geistes und der demütigen Liebe nicht allein eine Gemeinschaft, sondern ein ganzes Volk zum christlichen Leben gebar.

Dasselbe Anliegen, das kontemplative Ziel des Mönchtums und die Forderungen der menschlichen Solidarität in Einklang zu bringen, findet sich 300 Jahre später in der zugleich robusteren und geheimnisvolleren Figur des hl. Sergius von Radonesch wieder (1314–1392).<sup>8</sup> Er rief die Bewegung der Eremiten ins Leben, die unter den harten Bedingungen des nordischen Klimas und der noch unberührten Urwälder Zentralrußlands die Lebensform der ägyptischen Anachoreten erneuerten. So widmete sich auch Sergius mehrere Jahre hindurch dem einsamen Gebet in einer Waldklause. Als Holzfäller und Zimmermann zugleich rodet er den Wald und baut mit eigenen Händen die Hütte, die ihm als Unterkunft und Gebetsraum dient. Die wilden Tiere, denen er im Winter Nahrung gibt, sind die Freunde des Einsiedlers, dessen Leben, wie einer seiner modernen Biographen schreibt, «einen Duft von frischen Fichtenscheiten ausströmt». Doch Sergius weist die Gefährten, die sich ihm anschließen wollen, nicht zurück. So sieht er sich schließlich an der Spitze einer Gemeinschaft, deren Leben er wider Willen zu ordnen und zu leiten suchen muß. Es entsteht ein reguläres Kloster: die Urzelle des berühmten Dreifaltigkeitsklosters des hl. Sergius, der heutigen Troize-Sergijewlawra von Sagorsk, des geistigen und geistlichen Zentrums des moskowitzischen Rußland.

Sorgsam darauf bedacht, die Armut der Mönche als Gewähr für ihre innere Freiheit zu erhalten, lehnt Sergius alle Schenkungen ab. Ebenso weigert er sich entschieden, die Nachfolge des Metropoliten Alexis von Moskau anzutreten. Dieser «Geistliche» findet sich jedoch durchaus bereit, sich für eine weltliche Aktion einzusetzen, wenn das Heil des «Volkes» dies zu fordern scheint. Als Zeitgenosse der moskowitzischen Großfürsten, der «Vereiniger russischen Bodens», unterstützt er ihre Zentralisierungspolitik (obwohl seine Heimatstadt Rostow und seine eigene Familie darunter zu leiden haben), denn er hält sie für vorteilhaft für

den Frieden und die Einheit. Obwohl er, gleich der orthodoxen Kirche insgesamt, jedem Kreuzzugsgeist abhold ist, ermutigt er doch den Fürsten Dimitri von Moskau, mit seinem kleinen Heer der zahlenmäßig unendlich überlegenen Armee der mongolischen Eindringlinge entgegenzutreten. «Deine Pflicht verlangt», sagt er ihm, «daß du dein Volk verteidigst. Sei bereit, dein Leben darzubringen und dein Blut zu vergießen.»<sup>9</sup>

Dieser Ausgleich zwischen Kontemplation und äußerer Tätigkeit, Zurückgezogenheit von der Welt und Weltpräsenz, zu dem die geistlichen Wege des alten Rußland streben, wird leider vom folgenden Jahrhundert an zerstört. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts scheint der Streit um die landwirtschaftlichen Großgüter der Mönche, in dem zwei heilige Mönche, Nil von Sora (Nil Sorskij) und Joseph von Wolokalamsk einander gegenüberstehen, den Bruch zwischen den beiden geistlichen Strömungen zu besiegeln, die Theodosius und Sergius in eine fruchtbare Synthese zu bringen verstanden: auf der einen Seite die ihrem Wesen nach kontemplative und mystische Bewegung mit leicht anarchischen Zügen, die von den Starzen jenseits der Wolga vertreten wird, deren Wortführer Nil von Sora ist; und auf der anderen Seite ein zönotisches Mönchtum, das sich seiner sozialen Verpflichtungen bewußt ist, in dem aber auf die Dauer der ritualistische Legalismus Josephs von Wolokalamsk triumphieren sollte. Als Verteidiger mönchischen Besitzes trug er den Sieg davon, trotz der Feindschaft des Fürsten. Indem er die russische Kirche des freien Prophetentums der Starzen beraubte, die hinfort von der Hierarchie verfolgt und in ihre Einsiedlerklausen im fernen Norden zurückgedrängt wurden, schuf der Sieg der Anhänger Josephs letztlich die Vorbedingungen für das Schisma der Altgläubigen.<sup>10</sup>

So mußte, innerlich gebrochen, trotz einer scheinbaren äußeren Blüte, das russische Mönchtum, eines Teiles seiner geistlichen Substanz beraubt, Anfang des 18. Jahrhunderts der Woge der Säkularisation trotzen, die mit Peter dem Großen über Rußland hereinbrach.

Das Jahrhundert der Aufklärung bildet eine der dunkelsten und unglücklichsten Perioden der russischen Kirche, die sich durch die Aufhebung des Patriarchates und das Kirchenreglement von 1721 zu einem einfachen Rädchen der Staatsmaschine herabgewürdigt sieht. Katharina II. führt Peters Politik weiter, beschlagnahmt kirchliche Ländereien und bemüht sich, soweit wie möglich den Nachwuchs für die Klöster zu drosseln. Diese wa-

ren im übrigen allzuhäufig Zufluchtsstätten für Adlige geworden, die sich dem Militärdienst entziehen wollten, wenn nicht gar geheime Bastionen der Altgläubigkeit. Ein neuer Episkopat, der aus «reformierten» kirchlichen Hochschulen hervorgegangen und der staatlichen Bürokratie ergebener Diener war, erschien bereit, die Bande zu zerreißen, die ihn mit dem traditionellen Mönchtum verknüpften. Doch in diesem eisigen Winter des geistlichen Lebens zeigen sich die ersten Vorboten der Erneuerung, die sich indessen nicht in der Erneuerung des Starzentums erschöpft, obwohl diese einen wesentlichen Aspekt des Frühlingserwachens bildet.

### *Die Starzenbewegung*

Am Beginn der monastischen Erneuerung in Rußland im 19. Jahrhundert steht das Aufbegehren eines zornigen jungen Mannes: Peter Welitschkowski (1722–1794), der künftige Starez Païssios.<sup>11</sup> Er ist Stipendiat der kirchlichen Akademie Kiew, deren Organisation und Lehrbetrieb nach dem Vorbild der Jesuitenkollegien des benachbarten Polen aufgebaut sind. Der junge Seminarist lehnt die latinisierende, humanistische – er selbst nennt sie: «heidnische» – Ausbildung ab, die man ihm dort bietet. Was er dabei ablehnt, ist nicht so sehr die intellektuelle Tätigkeit, denn er ist ein ausgezeichnete Schüler, sondern eine Kultur humanistisch-westlichen Gepräges, die den Verstand vom Herzen trennt, von einem Herzen, das insgeheim noch ganz von der mystischen Erfahrung der Väter geprägt und geformt ist. In seine Verwerfung schließt Peter auch das akademische Mönchtum ein, das nach seiner Auffassung weltlich, von Eitelkeit aufgebläht und eine Gefahr für das Heil der Seele ist.

Nachdem er in offenen Konflikt mit seinen Obern geraten ist, gibt der junge Seminarist sein Studium auf und irrt, halb Pilger, halb Landstreicher, von Kloster zu Kloster, immer entlang den wenig festliegenden Grenzen der Ukraine, des Moldaugebietes und Polens. Schließlich läßt er sich in einem kleinen moldauischen Kloster nieder, wo er mit 19 Jahren seine ersten Mönchsgeübde ablegt. Doch da er immer noch einen «Starez nach seinem Herzen» sucht und auf der anderen Seite fürchtet, man werde ihn zwingen, die Priesterweihe zu empfangen, flieht er von neuem und gelangt im Sommer 1746 zum Berg Athos. Selbst dort erwartet ihn eine große Enttäuschung: die Klöster des Heiligen Berges sind in vollem Verfall begriffen. Kein Mensch scheint sich für ihn

und sein Schicksal zu interessieren. Païssios sollte hier die trostlosesten Jahre seines Lebens verbringen in äußerster Armut und einer fast totalen geistigen Einsamkeit und Isolierung. Und doch macht er auf dem Berg Athos die Entdeckung, die seinem ganzen Leben eine neue Richtung geben sollte. Stets auf der Suche nach der Lehre der Väter durchforscht er die Bibliotheken der seiner Einsiedlerklause benachbarten serbischen und bulgarischen Klöster; dabei entdeckt er einen Schatz: Manuskripte des Mönches Nil von Sora und weitere slawische Übersetzungen von Werken hesychastischer Tradition. Das Geheimnis, das er dabei wiederfindet, ist nicht mehr und nicht weniger als das des «Jesusgebetes» oder «geistlichen Gebetes», zu dessen Apostel Païssios für den Rest seines Lebens wird. Eine Analyse des Wesens und der Bedeutung dieses mystischen Gebetes, das so typisch ist für die hesychastische Spiritualität, aber zahlreiche Varianten aufweist, würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.<sup>12</sup> Vergegenwärtigen wir uns nur, daß die äußere Form des «geistlichen Gebetes» in der ständig, ohne Unterbrechung wiederholten Anrufung des Namens «Jesus» besteht, meistens in Verbindung mit bestimmten Atemrhythmen. Sein Ziel ist, in den Worten des Hesychasmus ausgedrückt, «das Herabsteigen des Verstandes» in die tiefsten Abgründe des «Herzens», mit anderen Worten: die Vereinigung mit Christus durch das Bewußtwerden der Einwohnung des Geistes in den Tiefen der menschlichen Person, die dadurch in ihrer Integrität wiederhergestellt wird.

Von seiner Entdeckung begeistert, hat Païssios gleich den Wunsch, sie anderen mitzuteilen. Er nimmt erst einen, dann mehrere Gefährten an. Nachdem er schließlich – nach langem Zögern und manchen Bedenken – die Priesterweihe empfangen hat, wird er zum Igumen einer Mönchsgemeinde, die bald darauf den Athos verläßt, um sich in Rumänien niederzulassen, das zu dieser Zeit für kontemplatives Mönchtum einen günstigeren Boden darstellte als Rußland. Païssios starb dort im Jahre 1794 im Kloster Niamets.

Païssios' Einfluß war beträchtlich. Er schulte eine große Zahl von Mönchen, die in die verschiedensten Gebiete der Orthodoxie, vor allem aber nach Rumänien und Rußland, ausschwärmten. Sein literarisches Werk und seine umfangreiche Korrespondenz trugen gleichfalls dazu bei, seine Botschaft zu verbreiten.

In Rumänien selbst organisierte Païssios mehrere Mönchsgemeinden. Instinktiv fand er das für die Anfänge des russischen Mönchtums so charak-

teristische Gleichgewicht zwischen kontemplativem und aktivem Leben wieder und bemühte sich, die für die mystische Kontemplation erforderliche Zurückgezogenheit mit den Erfordernissen eines auf die Feier der Liturgie zentrierten mönchischen Gemeinschaftslebens in Einklang zu bringen, ohne dabei den praktischen Dienst für den Nächsten zu vergessen. So räumt Païssios unter voller Wahrung des mystischen Stiles des Mönchslebens die Nützlichkeit, ja die Notwendigkeit einer manuellen wie intellektuellen Arbeit ein. Seine Mönchsgemeinden bestehen aus mehreren «Arbeitsgruppen». Die einen befassen sich mit der landwirtschaftlichen Arbeit, die anderen mit mehr intellektueller Tätigkeit, wie etwa der Übersetzung und dem Druck patristischer Werke. Im Winter ist die ganze Gemeinde zu einer Zeit der Sammlung vereint, der Gebet, aber auch Diskussionen und geistliche Gespräche die nötige Nahrung geben.

Da er selbst als junger Mönch so sehr unter dem Mangel an geistlicher Gemeinschaft und Führung gelitten hat, bemüht Païssios sich, die «geistliche Vaterschaft» zu organisieren, ohne ihr jedoch ihre charismatische Spontaneität damit zu nehmen. Wie für seine hesychastischen Lehrer ist auch für ihn der Gehorsam der «Regel» oder dem «geistlichen Vater» gegenüber nur eine Lehre, eine Propädeutik, die den Geist für die Gnade aufschließt und ihn dadurch auf den Weg zur Vereinigung mit Gott und zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes führt.

Païssios selbst hat das Beispiel eines arbeitsamen Lebens und einer überströmenden Nächstenliebe gegeben. Er ist der Autor der «Kapitel» über das geistliche Gebet<sup>13</sup> sowie zahlreicher kirchenslawischer Übersetzungen griechischer geistlicher Autoren. Unter diesen muß vor allem die Übersetzung der berühmten Philokalia erwähnt werden, die in Rußland verbreitet ist unter dem Titel «Dobrotoljubwje», auf deutsch «Tugendliebe». Sie war selbst im Volk weithin bekannt und beliebt, wie die berühmten «Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers»<sup>14</sup> bezeugen.

Als er schon krank war, arbeitete Païssios sitzend, über sein Lager gebeugt, das mit Büchern und Manuskripten bedeckt war. Doch dieser Intellektuelle schloß sich keineswegs in seinen elfenbeinernen Turm ein, sondern öffnete die Tore seines Klosters weit für alle Elenden, Alten, Kranken, Flüchtlinge des russisch-türkischen Krieges von 1768, die bis in die Zellen der Mönche eindringen.

Païssios' Lehre verbreitete sich durch seine

Schüler in den meisten Bereichen der Orthodoxie. Am Beginn der Erneuerung des russischen Mönchtums im 19. Jahrhundert findet man fast überall Mönche, die direkt oder indirekt von dem Starez aus der rumänischen Provinz Moldau geschult worden waren. Sein Einfluß verbreitete sich aber gleichfalls durch eine umfangreiche Korrespondenz – nicht allein mit seinen geistlichen Kindern, sondern auch mit einflußreichen Gliedern der Hierarchie, wie etwa dem berühmten Metropoliten von Petersburg, Gabriel Petrow, dem von Katharina II. hochgeschätzten Hofbischof – die Zarin hatte ihm ihre Übersetzung von Marmontels «Bélisaire» gewidmet –, doch dieser auch mit dem hl. Tychon von Sadonsk freundschaftlich verbundene Mann war im tiefsten Herzen wahrer Mönch geblieben und benutzte nun seinen beträchtlichen Einfluß, um in einem Rußland, das in voller Säkularisation begriffen war, die von Païssios wiederentdeckte mystische Tradition der Väter zu erneuern.

So drangen auf vielen Wegen in die russische Erde die Samen eines neuen Frühlings ein, die im folgenden Jahrhundert aufgehen sollten.

#### *Die Starzen von Optino*<sup>15</sup>

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war das Kloster Optino (im Gouvernement Kaluga) wie viele andere russische Klöster dieser Zeit in vollem Verfall begriffen. Seine Gemeinde, die nur noch aus einigen alten Mönchen bestand, war zugleich vom Erlöschen des physischen wie des spirituellen Lebens bedroht. Doch entzückt von der Schönheit seiner Lage versuchte der Metropolit Platon, der Organisator der theologischen Unterweisung in Rußland, das monastische Leben von Optino zu erneuern, indem er einige Païssiosschüler hierher rief. Seine Bemühungen wurden vom Bischof von Kaluga, dem späteren Metropoliten von Kiew, Philaret Amphiteatrow, fortgesetzt. Dieser ließ, nicht weit von dem Hauptkloster entfernt, ein «Skit» (=Einsiedelei) errichten für die Mönche, die das kontemplative Gebet pflegen wollten. Diese «Eremitage» beschreibt übrigens Dostojewski in seinen «Brüdern Karamasow».

Um 1829 hatte sich, auf Einladung von Bischof Philaret, Vater Leonid (1768–1841), ein ehemaliger Gefährte des Starez Païssios, in Optino niedergelassen. Dort begann er die Tradition der großen Starzen neu zu beleben, die hier ununterbrochen bis zum Vorabend der Revolution von 1917 fortgeführt werden sollte.

Noch ehe er nach Optino gekommen war, hatte Leonid bereits in geistlichen Beziehungen mit dem Manne gestanden, der sein vertrautester Mitarbeiter und später sein Nachfolger werden sollte: dem Starez Makarios (1788–1860).

Makarios, der aus einer kultivierten Adelsfamilie stammte, hatte eine sorgfältige Erziehung und Ausbildung genossen. Doch obwohl sein Wissen dem Leonids überlegen war, betrachtete er diesen als seinen «geistlichen Vater», ohne dessen Zustimmung er nichts unternehmen wollte, auch als er bereits Leiter des «Skit» von Optino war. Mehrere Jahre hindurch leiteten Leonid und Makarios gemeinsam das klösterliche Leben, nahmen sich außerdem aber der vielfältigen Bedürfnisse der gewaltigen Pilgerscharen an, die in immer größerer Zahl zu dem Kloster strömten, um die Starzen um Rat zu fragen, ihnen Nöte und Schwierigkeiten vorzutragen, von ihnen eine Weisung, einen Trost oder einen Segen zu erbitten.

1839 trat ein Novize, Alexander Grenkow, der spätere Starez Ambrosius (1812–1891), in das Kloster ein. «Als geistlicher Sohn» des Starez Leonid wurde er bei dessen Tod von ihm «von Hand zu Hand» dem Starez Makarios anvertraut, dessen Mitarbeiter und Nachfolger er später werden sollte. Während seines Wirkens als Starze erreichte die Ausstrahlung von Optino ihren Höhepunkt.

Die drei Leiter des Klosters, die durch eine echte Weitergabe des Charismas in ihrer geistlichen Ausrichtung eng miteinander verbunden waren, blieben dennoch ausgeprägte Persönlichkeiten von sehr unterschiedlichem Charakter. So hatte auch die Amtsführung jedes einzelnen ihren ganz eigenen, von dem der übrigen unterschiedenen Stil.

Als Mann des Volkes, der über keine große Schulbildung verfügte, frei heraus, ein wenig ungehobelt, aber mit fröhlicher Offenheit zu sprechen verstand und überdies eine stattliche Erscheinung war, übte Leonid vor allem auf die Einfältigen und Schlichten unter den Mönchen und Laien große Anziehungskraft aus. Er besaß die Gabe, die Geheimnisse der Seelen zu lesen, ihre verborgene Sprache zu verstehen und ihre geheimen Gedanken zu erraten. Er, der selbst den Kleinen und Demütigen nahestand, wußte für sie die rechte Geste, die sie stärken, und das rechte Wort, das sie trösten konnte. Nicht selten waren die Zugänge zu seiner Zelle von Menschen verstopft, und der Starez ging von einem zum anderen, segnete die Pilger, betete über die Kranken und salbte sie mit dem Öl aus der kleinen Lampe, die vor der Ikone der Gottes-

mutter brannte. Diese Geste konnte natürlich nicht ohne Kritik bleiben. Ein Teil der Geistlichkeit, der davon erfuhr, nahm Anstoß an den «abergläubischen» Praktiken dieses «Muschik im geistlichen Gewand». Selbst die Bischöfe, mit Ausnahme der freisinnigsten unter ihnen, der beiden Metropolitane Philaret von Moskau und von Kiew, beobachteten mißtrauisch, wie sich hier eine Volksfrömmigkeit entwickelte und zu einem Strom anschwellte, den sie kaum kontrollieren konnten. Ihre Feindseligkeit der inneren Freiheit der Starzen gegenüber äußerte sich in jeder Art von Beschränkungen und Verboten, mit denen sie ihre Tätigkeit einzuengen suchten. Im allgemeinen unterwarfen die Starzen sich, bisweilen ungeachtet ihrer mönchischen Würde, mit einem Anflug geistlichen Humors. Doch eines Tages, als Leonid eine Drohung zu hören bekam, weil er trotz des Verbotes des Bischofs Kranke empfangen und in der üblichen Weise gesalbt hatte, rief er aus: «Sie mögen mit mir machen, was sie wollen! Sie können mich meinetwegen nach Sibirien schicken; aber ich bleibe was ich bin! Schaut euch diese Kranken an! Kann ich ihnen das Gebet verweigern, um das sie mich bitten? Sie legen ihr ganzes Vertrauen hinein, und das wird ihnen durch ihren Glauben die ersehnte Heilung verschaffen.»

Leonids Ratschläge zeichneten sich durch ihre praktische, intuitive Weisheit und Klugheit aus. Mit dem gebildeteren Starez Makarios begann in Optino eine neue Epoche. Da er für die Probleme der Geisteswelt, der Kultur, des sozialen und politischen Lebens des damaligen Rußland aufgeschlossen war, erreichte er mit seiner Ausstrahlung auch die geistige Elite. Als Freund der Familie Kirejewski, deren Güter in der Nähe von Optino lagen, trat Makarios durch ihre Vermittlung zu dem Kreis der Slawophilen in Beziehung. Die Freundschaft der Starzen lenkte das Denken Iwan Kirejewskis auf die patristische Theologie, aus der er die Idee einer «ganzheitlichen Glaubenserkenntnis» als Grundlage einer christlichen Philosophie ableitete.<sup>16</sup> Diese Beziehungen wirkten sich aber auch auf das von den Mönchen von Optino in Angriff genommene Werk der Übersetzung und Edition der Kirchenväter günstig aus; die Kirejewski beteiligten sich aktiv daran, und es gelang ihnen, den Metropoliten Philaret von Moskau dafür zu interessieren. So konnten die «Regel» des Nil von Sora, verschiedene Werke Isaaks von Syrien, Symeons des Neuen Theologen, Maximus' des Bekenntners und anderer erscheinen.

Zu dieser Zeit kamen zahlreiche Vertreter der

«Intelligentsia» und des gebildeten Adels als Pilger nach Optino. Im Jahre 1850 richtete Gogol, der einsame Kämpfer, krank und selbst von seinen Freunden unverstanden, einen Brief an die Starzen von Optino, in dem er sie anflehte, für ihn und sein Werk zu beten. Mehrmals holte er sich neue Kraft im klösterlichen Frieden der Eremitage. Ihre Mönche und vor allem der Starez Makarios erschienen ihm «heiter, nachsichtig, verträglich und zugänglich, als hätten sie das Stadium der Strenge überschritten». Wenn es Makarios auch nicht gelang, dem gequälten Genius des Autors von «Die toten Seelen» einen endgültigen Frieden zu geben, so konnte er doch anderen, wie zum Beispiel I. Kirejewski (der sein «geistlicher Sohn» wurde) helfen, jenseits der unklaren, wirren Religiosität der deutschen Romantik einen Weg zum Glauben, zur Kirche, zu finden. «Unter der Leitung von Makarios», schrieb V. Lossky,<sup>17</sup> «gelang es Kirejewski, in seinem philosophischen Werk jenen Einklang zwischen äußerem Gehorsam und einer großen inneren Freiheit zu schaffen, der für das orthodoxe Denken so typisch ist.» Iwan Kirejewski starb 1856 und wurde in der Klosterkirche, ganz nah bei den Gräbern der Starzen, beigesetzt.

Der Starez Makarios war von schwächlicher Gesundheit. Dabei führte er ein arbeitsames und hartes Leben, jedoch ohne asketische Übertreibungen. Er aß von allem in kleinen Mengen, betete mehrere Stunden am Tag, schrieb, empfing Besucher bis in die Nacht hinein. Doch machte er es sich zur Gewohnheit, sich eine Stunde völlig freizuhalten, während der allein er durch den Klostergarten ging und bei jeder Blume stehenblieb, um sie lange zu betrachten und zu bewundern.

Zu dem besinnlichen Geist des Starez Makarios, der ganz spontan auf die Probleme des geistlichen Lebens gelenkt wurde, stand das feurige, aktive und zu einer umfassenden Wißbegier neigende Temperament des Starez Ambrosius in starkem Gegensatz. Trotz eines sich schon früh einstellenden Leidens war er von überschäumender Vitalität und von einer ungewöhnlichen geistigen Aufgeschlossenheit. Er war ebenso in wissenschaftlichen Arbeiten wie in der Seelsorge zu Hause. Vor allem aber lag ihm leidenschaftlich an den Menschen, sowohl an ihren äußeren Beschäftigungen, als auch an dem geheimen Leben ihrer Seelen. In diesen verstand er mit einer seltsamen Scharfsichtigkeit zu lesen, die oft geradezu die Form eines prophetischen Blickes annahm. Doch konnte er auch seine ganze scharfe Intelligenz auf die Lösung eines praktischen, ja technischen Problems, wie etwa

die Frage der Bewässerung eines trockenen Landstrichs, lenken. Jede menschliche Sorge und mochte sie noch so gering und klein sein, erschien ihm der Achtung und Anteilnahme wert. So wandte er sich mit der gleichen uneingeschränkten Aufmerksamkeit, dem gleichen innigen Wunsch, Schmerzen zu lindern und Unklarheiten zu klären, den unterschiedlichsten Problemen zu: den Hühnern einer alten Bäuerin, einem unklaren Beruf zum Mönchsstand oder einer Familientragödie zwischen den Eltern und ihrer Tochter, die ein uneheliches Kind bekam und deshalb aus dem Haus gejagt worden war. In seiner Jugend war er ein Eiferer für das Gesetz gewesen, hatte dann aber sein Herz von der unermeßlichen Woge göttlichen Mitleidens ergreifen lassen. Gegen Ende seines Lebens sagte er häufig kopfschüttelnd: «In der Anfangszeit meiner Tätigkeit als Starez war ich streng; aber jetzt bin ich weich geworden: die Menschen haben so viele Leiden zu erdulden, so viele Leiden!»<sup>18</sup>

Auch folgender Ausspruch wird von ihm berichtet, der sehr bezeichnend für ihn ist: «Wie gern möchte ich doch jedem Menschen etwas von Gottes seliger Freude mitgeben und jedem helfen, gleich aus welchen Lebensverhältnissen und -umständen er kommt.»

Er lernte seine subjektiven Empfindungen vollkommen auslöschen, um zu einer totalen Verfügbarkeit zu gelangen und sich innerlich ganz mit jedem identifizieren zu können, der sich ihm anvertraute. «Mein Leben lang», erklärte er als alter Mann, «habe ich nur anderer Leute Dächer gedeckt, mein eigenes hat dabei Löcher bekommen.» Auch der Starez Ambrosius hatte einen ungeheuren Briefwechsel. Jeder Tag brachte ihm Dutzende von Briefen. Man legte sie vor ihm auf den Boden, und er bezeichnete mit seinem Stock die, welche eine unmittelbare Antwort erforderten.

Obwohl Ambrosius alles tat, um nicht in den Ruf eines Wundertäters zu kommen, verbreitete sich doch die Nachricht von verschiedenen, mit seiner Person zusammenhängenden, wunderbaren Ereignissen. Sie trug dazu bei, weitere Massen nach Optino und Schamordino zu ziehen, einem Kloster, dessen Nonnen geistliche Töchter des Starez waren und in dem er sich besonders gerne aufhielt. Doch zusammen mit diesen einfältigen und schlichten Gemütern, die nach Zeichen und Wundern dürsteten, kamen auch gebildete Menschen und Persönlichkeiten mit kritischem Geist, ja Ungläubige und «Gottsucher», wie sie gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts unter der russischen Intelligentsia so zahlreich waren.

Der Schriftsteller Leontjew, ein recht ungewöhnlicher und leidenschaftlicher Mensch, suchte in Optino den Frieden und weilte dort mehrere Jahre, ehe er auf den Rat von Vater Ambrosius im Jahre 1890 im Dreifaltigkeitskloster des hl. Sergius selber Mönch wurde. Weitere berühmte Namen in der Schar der Pilger waren W. Rosanow und Wladimir Solowjew. Der letztere hatte Dostojewski hierher begleitet, der einige Monate vorher sein jüngstes Kind, den kleinen Aljoscha, verloren hatte. «F.M.», schreibt seine Frau, «traf dreimal mit dem berühmten Vater Ambrosius zusammen: einmal inmitten einer gewaltigen Menge und zweimal in einer persönlichen Begegnung unter vier Augen.» Wir kennen nicht das Geheimnis dieser Gespräche. Aber Anna Grigorjewna glaubt, der Starez habe ihrem Mann dieselben Worte des Trostes gesagt, die der Schriftsteller später dem Starez Sossima in den Mund legt: «...und tröste dich nicht, du darfst dich nicht trösten... nein, tröste dich nicht, sondern weine. Noch lange Zeit wirst du diese heißen Tränen wie eine Mutter weinen; doch werden sie am Ende zu linder Freude, und deine bitteren Tränen sind nur noch Tränen zärtlichen Mitleides und innerer Reinigung, die von der Sünde retten. An dein kleines Kind werde ich in meinen Gebeten denken. Wie hieß es doch? – Alexis, Vater.»<sup>19</sup>

Als Dostojewski von der Eremitage von Optino zurückkehrte, hatte er seinen Frieden zum guten Teil wiedergefunden und begann mit der Arbeit an seinem großen Roman «Die Brüder Karamasow».

Auch Leo Tolstoi kannte Vater Ambrosius und suchte ihn eines Tages auf, um mit ihm zu sprechen. Bis zum Ende seines Lebens flieht der exkommunizierte Prophet das Haus der Familie, um eine letzte Aussöhnung seines Lebens mit seinem Ideal zu versuchen; tagelang streift er um die Mauern von Optino und Schamordino – wo eine seiner Schwestern Zuflucht gesucht hatte –, um dann nach Astapowo zu gehen, wo er sich zum Sterben legte.

Ja, es ist, wie W. Lossky schreibt: «Gegen Ende des 19. Jahrhunderts führen alle geistlichen Wege Rußlands über Optino.»<sup>20</sup>

Nun, da wir am Ende unseres Aufsatzes angelangt sind, können wir versuchen, auf die Frage zu antworten: Worin liegt das Neue bei den russischen Starzen des 19. Jahrhunderts? In welchem Maße kann man bei ihnen von «Prophetentum» sprechen?

So viel ist zunächst gewiß: Sie selbst betrachten sich nicht als Neuerer. Wir finden, ganz im Gegenteil, am Ursprung der Bewegung die ausgesprochene Absicht eines jungen Mönches, an die authentische geistliche Tradition der Kirche anzuknüpfen, nämlich an die Tradition der «von Gott erfüllten Väter, deren göttliches Tun strahlte wie eine Sonne... im ganzen Orient und später in Konstantinopel, auf dem heiligen Berg Athos, auf vielen Inseln und in diesen letzten Zeiten durch die Gnade Christi auch in dem großen Rußland». <sup>21</sup> Doch diese Rückkehr zu den Quellen war auch Rückkehr zu der wesentlichen Quelle: zum Vater der Lichter, dessen Vaterschaft aus Liebe unaufhörlich das charismatische Dienstamt der Starzen beseelte. Die Lektüre der geistlichen Schriften der «Väter» war für sie kein Anstoß, die Formel der Vergangenheit wiederzukauen, sondern Einführung in einen geistlichen Weg, auf dem sich ihre schöpferische Treue zeigte.

Die Starzen – das war einer ihrer typischen Wesenszüge – zeigten sich immer sehr zurückhaltend, was ihr eigenes, innerstes religiöses Leben anbetraf. Doch wissen wir, daß die verborgene Quelle, aus der dieses Leben seine Kraft und sein Licht schöpfte, das Gebet und ganz besonders jenes sogenannte «Jesusgebet» war. Die Wiederentdeckung des Geistes und der Methoden des Hesychasmus durch Païssios war ein für die ganze russische Orthodoxie ungemein wichtiges Ereignis des geistlichen Lebens, nachdem die lebendigen Wasser des großen mystischen Stromes im 17. und 18. Jahrhundert im Sand einer formalistischen und ritualistischen Frömmigkeit versiegt waren. Nun aber bestimmte dank den Starzen das «Jesusgebet» erneut den Rhythmus des Herzschlages – und zwar nicht allein in der Stille der Klöster und Einsiedelein, sondern auch im Lärm der Dörfer und Städte. Das besondere Merkmal des russischen Hesychasmus, vor allem in der Form, wie er von Optino ausstrahlte, war eine große spirituelle Wärme in einem Klima evangelischer Nüchternheit und Schlichtheit. Befreit von dem Begriffsapparat eines Palamismus, <sup>22</sup> der ursprünglich das Gebet der Einsiedler schützen sollte (es aber am Ende gefesselt und gelähmt hatte), findet der Hesychasmus hier seine anfängliche Innigkeit und seine ursprüngliche, ihm eigene Intention wieder. Als Aufruf zur realen Begegnung mit dem lebendigen Gott im Gebet im Namen Jesu bestätigt er, daß diese Begegnung nicht Dunkel ist, sondern Licht, welches das Herz und damit auch die Welt erleuchtet. «Das Licht des Namens Jesu erleuchtet –

durch das Herz hindurch – das ganze Universum.» <sup>23</sup> So verstanden und unterstützt durch eine bestimmte «Atemtechnik», die zwar nicht wesentlich ist, aber die geistige Konzentration unterstützt, kann das «Jesusgebet» alle Beschäftigungen und Tätigkeiten begleiten. Einfache wie gebildete Menschen können es gleichermaßen praktizieren. Als Ausdruck des königlichen Priestertums aller Gläubigen heiligt es jede menschliche Handlung und wird «ein Werkzeug zur geheimen Darbringung aller Dinge und aller Personen und eine Aufprägung des göttlichen Siegels auf die Welt». <sup>24</sup>

Zweifellos haben die Starzen diese Ideen nicht alle in diesem Wortlaut fixiert. Doch ließen sie sie in den Herzen derjenigen – Mönche wie Laien – keimen, die sie in das Gebet einführten oder denen sie einfach voll Güte auf ihren verschiedenen Wegen in der Welt ihren Rat gaben.

Das Prophetische und Neue – wenn auch nicht im Prinzip, so doch in seiner praktischen Ausweitung und Vertiefung – war die ungeheure Universalität, in der die neuen Starzen ihr Amt auffaßten und versahen.

Zweifellos knüpften sie auch darin an die älteste Tradition des russischen Mönchtums an: die des hl. Theodosius von Petschersk und des hl. Sergius von Radonesch. Doch wirkten sie unter vollkommen veränderten historischen Bedingungen, und auch der Stil, in dem sie ihr Amt versahen, war vollkommen neu. In der Frühzeit des russischen Christentums waren die «heiligen Mönche» die Erzieher des Volkes und der Fürsten, gerufen zu führen und zu richten und bisweilen auch, unmittelbar durch ihre Tätigkeit zu informieren. In dem zutiefst säkularisierten Rußland des 19. Jahrhunderts ist die Tätigkeit der Starzen ganz wesentlich innerlich. Sie zielt nicht mehr darauf ab, direkt auf den Lauf der Ereignisse einzuwirken oder die sozialen Strukturen umzuformen. Sie berührt und erleichtert die Herzen, das heißt den Kern der menschlichen Persönlichkeit in ihrer geheimnisvollen Freiheit. Nicht als wären die neuen Starzen an der Welt uninteressiert gewesen und hätten, nachdem sie selbst das rettende Ufer erreicht hatten, mit unberührter Gelassenheit zugesehen, wie die Wogen gegen ein Schiff anstürmten, dessen Not sie in prophetischer Weise ahnten. Der Starz Makarios verfolgte voll ängstlicher Sorge die Ereignisse des Krimkrieges, und der hl. Seraphin von Sarow <sup>25</sup> sagte «unter Tränen» die Nöte und Leiden voraus, die über das russische Volk hereinbrechen würden.

Man kann bedauern, daß die Starzen nicht, wie

seinerzeit im 18. Jahrhundert Tychon von Sadonsk, ihre Stimme gegen die Ungerechtigkeiten auf sozialem Gebiet und die innerkirchlichen Mißstände erhoben. Protestierten sie aber nicht, indem sie die Pforten ihrer Klöster weit öffneten für die Menge, ihre Bedürfnisse und Sorgen – und das zum großen Ärger eines Teiles der führenden Kreise der Kirche – damit stillschweigend gegen die Uninteressiertheit und mangelnde Aufmerksamkeit allzuvieler führender Leute der Kirche für die weltlichen Wirklichkeiten? Hat nicht ein Starez Ambrosius durch sein lebendiges Mitempfinden für alles, was den Menschen anbetrifft, für seine Probleme und seine Tätigkeiten, schweigend bestätigt, daß kein Bereich des menschlichen Lebens von der Gnade Christi, die alles retten und erleuchten kann und soll, ausgeschlossen bleiben darf?

Vermutlich war niemand besser fähig, in theologischen Begriffen die implizite Lehre der Starzen zu formulieren, als ihr genialer und dunkler Zeitgenosse Bucharew.<sup>26</sup> Die Starzen selbst aber haben vor allem einen Stil der geistlichen Weltpräsenz entwickelt, der den Bedürfnissen des modernen Menschen entspricht: mitfühlende Liebe, die ihm hilft, die Last seiner Einsamkeit und seiner Schuldhaftigkeit zu tragen; verständnisvolle Sympathie, die im Lichte des Übernatürlichen seine Probleme und Neurosen in ihrem Kern zu lösen sucht. Mit Ambrosius von Optino und dem hl. Seraphin von Sarow, der jeden Besucher mit dem Ostergruß «Christus ist auferstanden» begrüßte, brachten die

Starzen allen eine Spiritualität, die von österlicher und pfingstlicher Freude durchdrungen war.

Kann man noch weiter gehen und in Gemeinschaft mit bestimmten, zeitgenössischen orthodoxen Denkern in der Botschaft der Starzen den Aufruf zu einem Hinausgehen über die monastische «geistliche Vaterschaft», ja über die traditionellen Formen des Mönchtums überhaupt vernehmen?<sup>27</sup> «Du wirst diese Mauern verlassen. Ich segne dich für eine große Aufgabe, die du in der Welt zu erfüllen hast»: diese Worte des Starez Sossima an Aljoscha Karamasow sind zweifellos historisch niemals ausgesprochen worden. Wohl aber sagt der hl. Seraphin von Sarow zu Motowilow:

«Daß ihr Laie seid und ich Mönch, daran brauchen wir hier gar nicht zu denken... Der Herr sucht Herzen, die voll sind von Liebe zu ihm und zum Nächsten. Das ist der Thron, auf dem er am liebsten Platz nimmt und auf dem er in der Fülle seiner himmlischen Herrlichkeit erscheint. Denn das Reich Gottes ist im Herzen des Menschen... Der Herr erhört ebenso wie das Gebet des Mönches das des einfachen Laien; denn wenn beider Glaube nur so groß wäre wie «ein Senfkorn», würden sie beide Berge von der Stelle rücken.»<sup>28</sup>

Das ist vielleicht die letzte Botschaft der russischen Starzen. Entstanden im Schoß ihrer Kirche, genährt von der Kraft der Sakramente und des geistlichen Lebens, haben sie für die Menschen, ihre Brüder, die allzeit sprudelnde Quelle unsterblichen Lebens von dem Schutt befreit, den die Sünden der Christen in der Geschichte darauf gehäuft hatten.

<sup>1</sup> E. Behr-Sigel, *Prière et Sainteté dans l'Eglise Russe* (Paris 1950) 129–140.

<sup>2</sup> L. Gillet, *Note sur le mot «Saint»*: *Contacts* 37 (1962) 20.

<sup>3</sup> V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Paris 1944) 171 ff.

<sup>4</sup> P. Evdokimov, *La paternité spirituelle*: *Contacts* 58 (1967) 102.

<sup>5</sup> S. Syméon le Nouveau Théologien, *Traité sur la confession*: K. Holl, *Enthusiasmus und Bußgewalt im griech. Mönchtum* (Leipzig 1898).

<sup>6</sup> Eph 2, 21–22; vgl. V. Lossky, aaO. 171.

<sup>7</sup> E. Behr-Sigel aaO.; zum historischen Aspekt des Problems siehe vor allem: G. Fedotov, *Swiatje drewnai Russi* (Die Heiligen des alten Rußland) (Paris 1931).

<sup>8</sup> P. Kovalevsky, *Saint Serge de Radonège* (Paris 1958).

<sup>9</sup> aaO. 110 ff.

<sup>10</sup> E. Behr-Sigel aaO. 76–91. J. Meyendorff, *Une controverse sur le rôle social de l'Eglise* (Chevetogne 1956).

<sup>11</sup> S. Tchetverikof, *Moldavskij starets Paissij Welitchkowskij* (Petersi 1938).

<sup>12</sup> Vgl. *Un Moine de L'Eglise d'Orient* (Ein Mönch der Ostkirche) *La prière de Jésus* (Chevetogne 1963<sup>4</sup>). E. Behr-Sigel, *La prière de Jésus ou le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe = Dieu vivant* 8 (1947) 69 ff.

<sup>13</sup> Siehe: *Besedi o Molitve Jissusowoi* (Gespräche über das Jesusgebet) (Valaam-Serdobol 1938) 270 ff.

<sup>14</sup> *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers* (Freiburg 1959).

<sup>15</sup> Vgl. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen* (Wien 1936). S. Tchetverikof, *Optino Poustyn* (Paris 1926). I. Kologrivof, *Essai sur la Sainteté en Russie* (Brügge 1952) 398 ff.

<sup>16</sup> A. Gratieux, A.-S. Khomiakov et le mouvement slavophile, I, (Paris 1939) 72 ff.

<sup>17</sup> V. Lossky, *Le starets Macaire*: *Contacts* 37 (1962) 17 ff.

<sup>18</sup> V. Lossky, *Le starets Ambroise*: *Contacts* 40 (1962) 224.

<sup>19</sup> C. Motchoulsky, *Dostoievskij, l'homme et l'œuvre* (Paris 1963) 482. <sup>20</sup> V. Lossky aaO. 230.

<sup>21</sup> *Lettre de Païssios aux ennemis et calmnniateurs de la Prière de Jésus*: *Un Moine de l'Eglise d'Orient* aaO. 63 ff.

<sup>22</sup> Die Lehre des Gregorios Palamas, der im 14. Jahrhundert den Unterschied zwischen dem Wesen Gottes und den göttlichen «Energieia» formuliert hat, um damit die mystische Erfahrung der Hesychasten theologisch zu begründen; vgl. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959).

<sup>23</sup> S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie* (Paris 1932) 207.

<sup>24</sup> N. Gorodetzky, *The prayer of Jesus: Blackfriars* (1942) 74–78.

<sup>25</sup> S. Sérafin de Sarov (1759–1833). Die Grenzen, die dieser Untersuchung gesetzt sind, gestatten uns nicht, von dem zu sprechen, der zweifellos der größte russische Mystiker des 19. Jahrhunderts war, aber nicht unmittelbar der «Schule» der Starzen angehörte. Vgl. V. Iljine, *Prepodobnii Serafim Sarovskij* (Paris 1930).

<sup>26</sup> A.M. Bucharev (Archimandrit Theodor) (1824–1871). Ein russischer Theologe, der Mönch, Priester und Theologieprofessor war, sich dann aber in den Laienstand zurückversetzen ließ, ohne in dessen die orthodoxe Kirche zu verlassen. Sein Hauptwerk: *L'Orthodoxie et le Monde Contemporain*, (Sankt Petersburg 1860). – Vgl. B. Zenkovsky, *Histoire de la Philosophie Russe*, I (Paris 1952) 350ff.

<sup>27</sup> P. Evdokimov aaO. 104.

<sup>28</sup> Saint Séraphin de Sarov, *Entretien avec Motovilov: Le Semeur* (März-April 1927).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

## ELISABETH BEHR-SIGEL

Geboren am 21. Juli 1907 in Schiltigheim (Frankreich), Mitglied der Orthodoxen Kirche. Sie studierte an der Universität Straßburg und der freien theologischen Fakultät von Paris, ist Lizenziat der Philosophie und der Theologie und hat die Lehrbefähigung für Philosophie. Sie unterrichtet Philosophie und pädagogische Psychologie an der Ecole Normale in Nancy-Maxéville. Sie veröffentlichte mehrere Arbeiten über die orthodoxe Spiritualität und arbeitet vor allem mit an den Zeitschriften «Contacts» und «Messager Orthodoxe».

## Charles Dessain Kardinal Newman als Prophet

### *Einführung*

Schon in Oxford besaß Newman den Ruf eines Propheten. Ein Geistlicher, der sich seinem Einfluß nicht entziehen konnte, erklärte später: «Nach und nach hatte sich um ihn eine Art geheimnisvoller Verehrung entwickelt. Schließlich war es fast, als sei ein Ambrosius oder Augustinus aus alter Zeit wiedergekommen.» Seine besondere Kraft wurde spürbar, wenn er von «Unreal Words (wesenlosen Worten)», der «Individuality of the Soul (Individualität der Seele)», «The Invisible World (der Welt des Unsichtbaren)», von einer «Particular Providence (besonderer Vorsehung)» sprach, oder auch von den «Wagnissen des Glaubens», dem «Kampf als Vorbedingung des Sieges» oder dem «Kreuz Christi als Maß der Welt». Schon die Themenstellungen dieser Predigten erinnern an die Botschaft eines Propheten. Nach dem ersten Weltkrieg bezeichnete der deutsche Newmanforscher Erich Przywara Newman als den eigentümlichen und in seiner Art einzigen *Augustinus redivivus* der modernen Zeit, und zwar weil er seinen Blick voll Ruhe auf den Gott richte, der das Ziel ist. Heute, im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum, ist es geradezu ein Gemeinplatz geworden, von Newman als Prophet zu sprechen.<sup>1</sup>

Wenn wir Newman als Prophet verstehen dürfen, so darf dabei nicht übersehen werden, daß er ein Vollmensch war und überdies ein Humanist. Mit großer Lebendigkeit erkannte und vergegenwärtigte er sich die Welt des Unsichtbaren, doch brachte er den Menschen und der Welt, die ihn

umgaben, sowie allem, was damit zu tun hatte, ein gleich intensives Interesse entgegen. Von der Schulzeit bis ins hohe Alter hinein war er außerordentlich aktiv und von Freunden umgeben. Seine erste Predigt an der Universität Oxford stand unter dem Titel: «Philosophische Geisteshaltung als Ersterfordernis des Evangeliums», und das Ziel der von ihm gegründeten Katholischen Universität charakterisierte er als «Weitung des Geistes». Nachdem er katholisch geworden war, schloß er sich dem Institut des Humanisten Philipp Neri an, in dem es keine Gelübde gibt, und seine Freunde folgten ihm. Er ließ keine Unklarheit darüber, daß ihm ein Prophet der sanften Reform wie der hl. Philipp Neri bedeutend lieber war als ein eifernder und wetternder nach Art von Savonarola. Was alle, die Newman kennenlernten, besonders beeindruckte, war das völlige Fehlen jeden hochtrabenden Gebarens sowie seine ungezwungene Natürlichkeit im Auftreten und Sprechen, ein Ergebnis seiner Ehrlichkeit sich selbst gegenüber. Es war eine Selbstoffenbarung, wenn er seine heidnische Heldin «Callista» sagen ließ, daß «es eine höhere Schönheit gibt als die, welche Ordnung und Harmonie der natürlichen Welt enthüllen, tieferen Frieden und größere Ruhe als die, welche Verstand und reinste menschliche Zuneigung gewähren können» – ja, wenn er sie schließlich zu dem Verständnis gelangen läßt, daß die Christen «nicht deshalb von der Welt losgelöst sind, weil sie keinen Anteil an ihren Werten haben und keine natürliche Liebe zu ihnen, sondern weil sie bereits einen höheren Wert besaßen, den sie über alles andere liebten».<sup>2</sup>

Doch Newmans Wirken als religiöser Führer und Prophet hat noch einen dritten charakteristischen Zug, der sichtbar gemacht werden muß, ehe wir auf dieses Wirken im einzelnen eingehen können: die hohe innere Einheit. Von seiner ersten Bekehrung im Alter von 16 Jahren, als er mit Herz und Verstand sein Ja zum christlichen Glauben sprach, oder genauer gesagt: von seiner anglikani-