

II. Der Glaube in Rußland

Wladimir Kotelnikow

Die Vorrangstellung der monastischen Spiritualität

Der stärkste Impuls für das religiöse Leben in Rußland kam gewiß von den Klöstern. Das Mönchtum war durch seine segensreiche Ausstattung mit Gaben eine geisterfüllte Lebensform. Das Kloster und die Klausur des Starez wurden zu Stätten einer feinsinnigen «inneren Tätigkeit», die vom «Kampf mit den Leidenschaften» zum jesuanischen Gebet «des Herzens und des Geistes» hinführte. Im Kloster wurde jener orthodoxe Personalismus entwickelt, der die notwendige Ergänzung zur Konziliarität (sobornost) in der Ostkirche bildet.

Der Christ ist eucharistisch mit dem ganzen Leib der Kirche verbunden, er lebt in ihm, aber zugleich sucht er auch andere Formen der Gemeinschaft mit Gott: in der Demut der Nachahmung Christi, in der Selbsterkenntnis durch die Buße, in der mystischen Kontemplation und in Ekstasen des Gebetes. All das sind Formen schöpferischer Gegenwart der Person vor Gott: In ihnen gibt es ein Element von spiritueller Kühnheit, von Risiko. In der Milde und im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters und des spirituellen Begleiters (Starez) entdeckt der Mönch eine größere christliche Freiheit und einen Wagemut,

durch die er in den Besitz der Gaben des Heiligen Geistes kommt, welche die Kirche und die ihr nahestehende weltliche Kultur bereichern.

Im russischen Kloster entstand, angefangen von den Stätten, an denen griechische und russische Mönche noch zusammenlebten (z.B. im Spasski-Kloster nahe bei Wyschgorod, im Zehentkloster und in der Hagia Sophia in Kiew), über das Kiewer Höhlenkloster (1062) bis zu jenen von Sarow, Optina Pustyn und dem Höhlenkloster von Pskow, eine Synthese von christlicher Gnosis und Praxis, unter deren Zeichen sich die gesamte asketische Tradition des Ostens entfaltete. So wurde der «königliche Weg» zur Verklärung der geschaffenen Natur des Menschen, der Vergöttlichung, gebahnt. Auf den Höhepunkten der Heiligkeit verband sich stets die Tiefe der spirituellen Errungenschaften mit der Erhabenheit der Liebe und des asketischen Werkes.

Die russische Askese entwickelte sich im Flußbett der patristischen Tradition. Der Aufbau des klösterlichen Lebens in seinen verschiedenen Formen des Koinobiten-, Eremiten- und Anachoretentums (von Einsiedlern bis hin zu Inklusen) war stets von den alten Regeln (des Heiligen Sabas, des Theodor Studit und des Athos) bestimmt, die bis zum 19. Jahrhundert fast unverändert blieben. Das innerlich-geistliche Leben des Mönchs und die Führung («Speisung») durch den spirituellen Begleiter waren auf die mystisch-betrachtende Erfahrung und die asketische Anthropologie der heiligen Väter und Lehrer der Kirche ausgerichtet, unter denen Isaak der Syrer, Johannes Klimakos, Markos der Asket, Dorotheos von Gaza, Maximus Confessor, Johannes Chrysostomus, Thalassios und Symeon der Neue Theologe in Rußland besondere Autorität genossen.

Sowohl im «goldenen Jahrhundert» der russischen Spiritualität (14.-15. Jh.) als auch in der späten Blütezeit des Mönchtums (Ende 18.-19. Jh.) bis in unsere Tage wird das Streben nach Vollkommenheit als Askese auf einer spirituellen Leiter gedacht und gelebt.

Die Leiter zeigt eine Steigerung von spirituellen Werten und Zuständen auf, wobei Gott gewiß in allen Stadien gegenwärtig ist, jedoch nicht überall in gleicher Weise. Eine Leiter ist

eine Folge von Stufen und stellt eine Hierarchie dar. In diesem Ordnungsprinzip des Seienden brachte das christliche Denken sehr früh sein eigenes Verständnis der irdischen und himmlischen Regel zum Ausdruck. Im *Corpus Areopagiticum* (in Rußland eingeführt im 14. Jh. durch den Metropoliten Cyprian und durch eine große Zahl von Handschriften weit verbreitet) nimmt dieses Prinzip einen universalen Charakter an, der theologisch und metaphysisch begründet ist.

Der Mönch weiß, daß der Mensch, insofern er zur Gottähnlichkeit gerufen ist, hierarchisch angelegt und keineswegs harmonisch strukturiert ist, wovon uns der unreligiöse Humanismus der Neuzeit überzeugen will. Harmonisch ist der Mensch-Gott, harmonisch das, was in seinem Namen geformt wird. Der Gott-Mensch ist hierarchisch. Es gab keine Harmonie im Garten Eden, und es wird keine im Himmelreich geben. Sie hat ihre Grundlage und ihre Grenzen in der geschaffenen Welt, mit der sie ihr Ende findet, und deshalb erscheint sie tragischerweise schön und anziehend. Die Hierarchie hingegen durchdringt diese Welt, überwindet ihre Beschränktheit und übersteigt ihre Grenzen.

Das säkularisierte Bewußtsein der Gegenwart verteidigt weiterhin die These der Gleichwertigkeit und der Gleichberechtigung aller Kräfte und Intentionen des «natürlichen Menschen», die These von der Legitimität der unbegrenzten Freiheit für jede von ihnen innerhalb eines harmonischen Ganzen. Dies aber führt unvermeidlich zu einem Werterelativismus, dem der Zerfall jedes Gefüges (in der Person ebenso wie in der Gesellschaft) und der Umschwung von der Harmonie zum Chaos, das heute immer beunruhigendere Ausmaße annimmt, folgt.

Die Askese verweist auf eine Hierarchie der «Abstufungen der Erkenntnis und des Handelns». Niketas Stethatos, ein Symeon dem Neuen Theologen sehr nahestehender Schüler, begründete in Anlehnung an Jes 11,2-3 sieben Stufen, die ihre Entsprechung in den sieben Gaben des Heiligen Geistes haben.

Die Anfangsstufe ist «der Geist der Gottesfurcht». Er unterscheidet die psycho-physische Erkenntnis von der spirituellen Schau. Der wahre Mönch spürt, daß hier nicht mehr «das

Zeppter Gottes richtet» oder «die strafende Rechte» herrscht, sondern die Glückseligkeit der Gottesfurcht. Er kann bereits mit Antonius dem Großen sagen: «Nun liebe ich Gott so sehr, daß ich ihn nicht mehr fürchte.»

Für den Mönch bedeutet Gottesfurcht, einen wachen Geist und Verstand sowie einen aktiven Willen zu haben, die auf Gott konzentriert sind. Es handelt sich um die streng theozentristische Bildung der ganzen Persönlichkeit. Die Glückseligkeit besteht darin, daß die Gottesfurcht von der Angst vor dem Geschaffenen befreit. Die fatale Abhängigkeit von der Gewalt der Natur, der Quelle von Sünde und Tod, droht nicht mehr. Dafür steht nun die direkte und freie Unterordnung unter den Willen Gottes, der Quelle von Gnade und Leben. Die Gottesfurcht verdrängt die existentielle Angst, die Körper und Seele auffriszt und nur teilweise von der kulturellen Anästhesie betäubt wird.

Je mehr man sich der Spitze der spirituellen Leiter annähert, um so mehr erreicht man die Verklärung der menschlichen Natur: die Leidenschaften sind nicht mehr auf zerstörerische Weise tätig (darin besteht das Wesen des asketischen Gleichmutes), die Erkenntnis kommt zur Kontemplation, jener Übererkenntnis, die, so als ob sie ihren vorherigen Inhalt verlieren würde, zur apophatischen Unkenntnis wird. Indem sie zur Vergöttlichung aufsteigt, erweist sich die menschliche Vernunft laut Maximus Confessor als «kleiner Logos», der in sich den großen Logos widerspiegelt, während die Seele die Stufe der Stille erreicht.

In diesem Moment, sagt Isaak der Syrer, erwacht der «innere Mensch» wieder «für die Tätigkeit des Geistes, die der Stufe des unsterblichen und unvergänglichen Lebens entspricht: Denn es ist so, als ob er schon in dieser [Welt] im Geheimen der Auferstehung des Geistes als einer echten Bezeugung der allgemeinen Auferstehung teilhaftig würde»¹.

Isaak der Syrer dachte hier nicht bloß an die Spekulation über die Auferstehung, sondern an das wirkliche Erreichen eines neuen, übernatürlichen Zustandes des Menschen. Es handelt sich freilich um eine Errungenschaft, die noch nicht endgültig und umfassend, aber

in dem Maß, wie der Mensch die Gnade Gottes erlangt, zweifellos wirklich ist.

Die notwendige Voraussetzung, um auf der Leiter voranzuschreiten, ist die Demut. Sich erniedrigen heißt, all sein eigenes Sein auf die Flußrichtung des Willens Gottes auszurichten und zwei Hindernisse zu besiegen, die für den «äußerlichen Menschen» fast unüberwindlich sind: die Eigenliebe und den Eigenwillen, die sich auf dem Weg unserer Liebe zu Gott und dem Nächsten dazwischenstellen. Außerdem bedarf es eines mutigen Verstandes und einer starken moralischen Entschlossenheit – die echte Demut ist weit davon entfernt, von jedermann ertragen werden zu können.

Die Demut als ethisch-religiöses Ideal verwurzelte sich sehr früh und dauerhaft in der christlichen Rus. Dies rufen die Gestalten der ersten russischen Heiligen in Erinnerung: Boris und Gleb. Der Einfluß dieses Ideals ist offensichtlich im individuellen Bewußtsein und im nationalen Ethos. Es macht sich auch in der geschichtlichen Selbstverwirklichung des Volkes bemerkbar. Hier erreicht die kenotische (selbstentäußernde) Erniedrigung nicht selten die extreme Grenze, auf die Isaak der Syrer hinweist: sich erniedrigen «heißt, sich zu nichts zu machen, als ob man nicht existieren würde, noch nicht ins Sein gekommen wäre»². Auch in anderen Epochen war den Russen diese besondere «Abwesenheit im Sein» zu eigen. Das bedeutet nicht, daß sie aus dem welthistorischen Prozeß herausfallen. Aber es gibt gewisse Momente, in denen die Teilnahme an diesem Prozeß für sie nicht mehr die vordringliche positive Aufgabe darstellt. Die geistliche Energie konzentriert sich auf andere Punkte, bei denen sich die Probleme des Glaubens und des Gewissens entscheiden. Eine besondere Bedeutung bekamen damals die Motive des Leidens, des Opfers und der Buße. Ein Ausdruck derartiger Strömungen sind heutzutage die Aufrufe zur Selbstbeschränkung auf den privaten, politischen oder technokratischen Bereich, die von A. Solshenizyn, W. Below und W. Rasputin stammen.

Aber dabei ist es unumgänglich, daß das äußere Feld der Tätigkeit den elementaren Prinzipien der Natur Platz macht, dem Spiel der konstruktiven und destruktiven Kräfte, dem sich der russische Mensch gerne, ja selbst

bei einem Risiko für das eigene Wohlergehen widmet. Und so entstehen die russischen Wirren, die voll an Heldengeist, Opferwille und Torheit sind. Aber organisieren und der eigenen Existenz nach den Gesetzen der natürlichen Vernunft und der spürbaren Schönheit eine Form geben, rastlos und systematisch sich selbst in der Welt stärken – all das geschieht mit Mühe und ist selten erfolgreich. Es herrscht die Bereitschaft vor, sich demütig von all dem zurückzuziehen, sich die existentielle Blöße zu geben, die gemäß der unerschütterlichen Überzeugung der Russen nicht schmachvoll ist, da sie vor Gott gerechtfertigt wird durch die Liebe zu Christus, der sich bis zum Tod am Kreuz erniedrigte³.

Der Höhepunkt der monastischen Spiritualität ist das Gebet zu Jesus. Der Herr wird nicht nur angerufen, sondern ist gegenwärtig in diesem Akt der Verständigung. Dies bezeugen sowohl die Erfahrung der Mönche der Antike als auch die der Asketen unserer Zeit wie P. Johannes von Kronstadt und einiger Onomalatreaten⁴.

Die östliche Tradition kennt drei jesuianische Gebetsmodelle. Das mündliche Gebet erfolgt im ununterbrochenen Memorieren des Herrn und in der Willensanstrengung zur Wiederholung der Gebetsformel bis zu vielen tausendmal täglich, wobei der Betende in einer absoluten inneren Reinheit und Demut verweilt. Auf dieser Stufe ist das Gebet zu Jesus Arbeit, Askese und Prüfung. Die zweite Form ist das geistige Gebet: Der Geist konzentriert sich auf den Namen Jesu, spürt die Nähe des Herrn und ist, ohne von irgend etwas zerstreut zu werden, eingeschlossen in das «innere Gerüst» des Schweigens. Die dritte Form ist das Herzensgebet: Der Geist steigt hinab in das Herz, und dann quillt das Gebet unaufhörlich ohne weitere Willensanstrengung hervor. Nunmehr führt Jesus selbst, gegenwärtig in der Anrufung seines Namens, den Betenden zur Vergöttlichung, indem er dessen Geist für die ekstatische Betrachtung des Lichtes des Tabor, der göttlichen Tatkräfte des Logos, öffnet.

Gregorios Palamas hat eine fundierte Grundlage für die Möglichkeit der Kontemplation des ungeschaffenen Lichtes der Verklärung geliefert, indem er die Darstellung der

wesentlichen Einheit und gleichzeitigen Differenz zwischen Gott und den Handlungen und Energien, die von ihm ausgehen, entwickelte. Letztere unterscheiden sich – auch wenn sie zum unfaßbaren Wesen Gottes gehören – von Ihm darin, daß sie in der spirituellen Kontemplation, auf die sich derjenige einläßt, der das «Herzensgebet» praktiziert, begreifbar und erreichbar sind. Die Lehre des Palamas (eine gänzlich hesychastische Theologie) erwies sich als besonders ansprechend für die spirituellen und mystischen Intuitionen der russischen Asketen ab dem 14. Jahrhundert bis in unsere Tage. Im Laufe dieser Jahrhunderte versuchte das Mönchtum, die Tradition dieses «Geistes- und Herzensgebetes» zu bewahren, indem es diese «Wissenschaft der Wissenschaften» vom spirituellen Begleiter zum Schüler, vom Experten zum Anfänger überlieferte.

In den Klöstern erschienen einige bedeutende Zeugnisse geistlicher Literatur, in denen die mystisch-religiöse Suche der Asketen im Gebet beschrieben wird. Einer dieser Texte ist weithin (nicht nur in Rußland) bekannt und mehrmals erneut herausgegeben worden. Es handelt sich um «Aufrichtige Erzählungen eines Pilgers an seinen spirituellen Begleiter» (Otkrowennye rasskazy strannika duchownomu swojemu otzu)⁵. Drei Hauptmotive treten in diesem Buch zutage: der unauslöschbare Durst nach der wahren Gotteserkenntnis, der in dem Menschen, der in der enthusiastisch asketischen Welt lebt, erwacht; die tiefe Demut, die dem Bewußtsein der eigenen Schwächen und Sünden entspringt; schließlich das spirituelle Fest und die strahlende Freude der mystischen Erleuchtungen. Der bußfertige und bekennende Ton der Erzählungen geht einher mit der harten Sprachmelodie der Belehrung des Schülers durch den Begleiter. Offensichtlich ist der Autor des Buches ein Mönch, der alle Stufen der geistlichen Leiter durchlaufen hat, die Aufgabe eines Starez übernimmt und nicht zuletzt die Technik der literarischen Komposition beherrscht.

Ein weiteres, heute weniger bekanntes Werk sind die «Niederschriften der Lebenserfahrungen» (Sapiski opytow shisni) des Arseni Trojepolski. Es ist anzunehmen, daß einige Abschriften unter den Mönchen und in ihrer näheren Umgebung herumgereicht wurden,

aber identische Publikationen sind dem Autor dieses Beitrags nicht bekannt.⁶

Bei Trojepolski überwiegt ein lyrisch-intimer Tonfall in der Erzählung seiner Gebetszustände. Er bespricht alle Aspekte auf genaue und feinsinnige Weise – vom spirituellen Enthusiasmus bis hin zu den physiologischen Wahrnehmungen. In der Finesse und Aufrichtigkeit sowie in der Intensität der religiösen Gefühle steht er der Tradition der christlichen Poesie sehr nahe, besonders jener, die man mit Namen wie Ephraim dem Syrer oder Gregor von Nazianz verbindet.

Und dennoch stellt diese Art von Literatur die innere Erfahrung des Mönchtums bei weitem nicht erschöpfend dar. Der Mönch hinterläßt manchmal, wie bei Seraphim von Sarow, keinerlei literarische Spur. Die monastische Spiritualität, die sich mit einem lebendigen und ununterbrochenen Strahl durch die gesamte christliche Rus zieht, verwirklicht sich vor allem in der asketischen Praxis. Und hier wiederum ist die wichtigste Gestalt der Starez.

Es gibt Situationen (und jeder Gläubige kennt sie), in denen der Mensch nicht in der Lage ist, sich aus eigener Kraft von den «Schnürbändern des Geistes» freizumachen, seinen eigenen Willen von der Gefangenschaft in der Welt zu befreien und zu sich selbst und zu Gott in ihm zurückzukehren. Dieser Mensch befindet sich in einem qualvollen Zustand der Verslossenheit vor Christus: In der Situation des Lazarus, der schon vom Grabstein abgedeckt ist und in dem nur ein kleiner spiritueller Lichtfunken als Pfand für die Auferstehung von der Toten bleibt.

Um diese Verslossenheit zu besiegen, bedarf es der spirituellen Kontaktaufnahme mit einem Starez, der zu Gott hinführen kann – einem Mönch, der Experte für die «innere Tätigkeit» ist.

Was geschieht nun? Eine spirituelle Gemeinschaft zwischen den beiden entsteht, eine Art neues spirituelles Sein, von dem der Apostel spricht: Christus hat die trennende Mauer, die zwischen beiden stand, eingerissen, «um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib» (Eph 2,15-16).

Um der spirituelle Sohn eines Starez zu

werden, muß man eine sehr schwierige Askese durchlaufen: seinen Willen «brechen», d.h. verzichten auf den eigenen Willen und die eigenen Wünsche, die durch unsere fleischliche Natur entstehen. Der persönliche Eigenwille muß im Großen wie im Kleinen völlig im Willen des Starez aufgehen. Dies zu erreichen ist nicht einfach. Und dennoch: Wer an diesem Ziel ankommt, spürt nicht nur das Gewicht des Gehorsams, nicht nur den Schmerz des Absterbens der eigenen egozentrischen Natur, sondern auch ein zuvor nie gekanntes Gefühl der Freiheit von all dem, was früher als wertvoller Schatz des Ich erschien, in Wirklichkeit aber nur fleischlicher Auswuchs auf den Geist war. Konstantin Leontew, der nicht durch Bücher, sondern durch Praxis die harte Probe der Willensbeherrschung bestanden hatte und spiritueller Schüler des Ambrosius von Optina war, erzählte:

«Weißt Du, welcher Genuß darin besteht, alle eigenen Erkenntnisse, eigene Bildung, Selbstliebe und stolze Empfindlichkeit in die Hände eines einfachen, aber erfahrenen und ehrenhaften Starez zu legen? Weißt Du, wieviel christlicher Wille notwendig ist, um in sich den anderen Willen, den Willen der Welt, zu töten?»⁷

Ein weiteres unumstößliches Gesetz des Gehorsams gegenüber dem Starez ist die «Öffnung der Gedanken», das fortwährende und absolut aufrichtige Bekenntnis aller Gemütsregungen im Wachzustand und im Traum. Der Wille des Starez ist auf Christus ausgerichtet. Wer dem Starez folgt, folgt Christus, betonte Symeon der Neue Theologe immer wieder. Letzterer hat uns das wunderbare Bild der Lichtkette hinterlassen, die die Quelle des Lichtes durch eine unentwegte «Lichtausströmung» über die himmlische Hierarchie und die Reihe der Heiligen, die zu ihr aufsteigen, zu dem führt, der mit dem letzten, (zeitlich) nächsten Heiligen verbunden ist. Die spirituelle Einheit mit dem Starez macht aus uns ein Glied in der «Goldkette», die zum ungeschaffenen Licht führt.

Der Starez ist ein geistlicher Führer zu Gott. Er gibt seinem geistlichen Schüler die verlorene Gotteskindschaft zurück. Doch die Verständigung mit Gott über den Starez stellt sich

keineswegs der kirchlichen und liturgischen Gottesgemeinschaft entgegen (was man gelegentlich dem Startschestwo unberechtigtweise vorwarf). Ebenso wenig verdrängt die «Öffnung der Gedanken» das Sakrament der Buße oder profaniert das Beichtgeheimnis. Das Startschestwo ist, so wie es G.P. Fedotow definiert, «eine besondere Einrichtung der Kontinuität der geistlichen Gaben und des Weltdienstes»⁸, und deshalb kann man es als ein unentbehrliches Organ des Leibes Christi, der Kirche, betrachten. Für viele Gläubige wird heutzutage die Beziehung mit einem Starez oftmals zum einzigen Mittel, um die eigene Situation der Verwaisung auf Gott hin zu überwinden. Basilius der Große sah im Koinobitentum eine kleine Kirche. Auf dieselbe Weise bildet der Starez mit seinen spirituellen Schülern eine kleine Kirche, die den Jüngern mit dem Herrn an der Spitze ähnelt.

Der Starez ist gewiß auch die Quelle einer Liebe, die den Menschen erwärmen, behüten und heilen kann. Die Starzen trockneten die menschlichen Tränen, unterstützten Bedürftige und halfen mit Ratschlägen für das Leben: all das ist eine nicht wegzudenkende und wichtige Seite des Startschestwo. Aber der Starez vertiefte sich in den Menschen unvergleichlich mehr als nur in die Schicht seiner kreatürlichen Bedürfnisse und Interessen. Der Starez traf tief im Inneren des Menschen genau das, was ihn absolut allein vor Gott stellte und dazu brachte, seine persönliche Schuld vor Gott gewissenhaft zu bekennen und den eigenen Heilsweg zu erkennen.

Im Startschestwo vereint sich das Element der Konziliarität (sobornost), das typisch für die östliche Tradition ist, mit dem orthodoxen Personalismus. Im Dialog mit dem Starez befreien wir uns von allem, was unserer Person nicht oder nur scheinbar angehört, und wir retten uns vor der Zerstreung in der Welt. Der Starez spricht immer und ausschließlich zu meinem inneren Ich, tut Gutes und liebt im Inneren meines persönlichen Ich, sammelt mich, der ich überall zerstreut bin, und öffnet mein ganzes Sein für Christus.

Der authentische Gehorsam, der bei einem Starez durch das «totale Brechen des Willens» und die «Offenlegung der Gedanken» gelebt

wird, ist die Begegnung zweier Personen in Christus - ungemischt und ungetrennt, wenn man die trinitarische Terminologie bemühen möchte. Keine Reduktion der Persönlichkeit, sondern ein Wachsen hin zu gottmenschlicher Größe in beiderseitiger Demut und liebevoller Öffnung.

Das sind die Inhalte, mittels derer die monastische Spiritualität zu allen Zeiten das Herzstück des Christentums ausmachte. Verschiedene Umstände in der Kirchengeschichte verdeckten sie, ohne jedoch dabei ihre grundlegende Rolle aufzuheben.

Unter den russischen Asketen, Heiligen und Anachoreten gab es immer einige besondere Gestalten, die dem Mönchtum neue spirituelle Energie für das religiöse Leben zuführen konnten. Nach Theodosios vom Kiewer Höhlenkloster war die bedeutendste Gestalt dieser Art Sergius von Radonez.

Unter ihm erfuhr das monastische Leben (abgesehen von der Einführung der koinobitischen Regel in vielen Klöstern) keine großen Veränderungen in der Ordnung oder der Ordensdisziplin, aber die geistliche Askese wurde vertieft und intensiviert. Die mystisch-kontemplativen Tendenzen konsolidierten sich auf bedeutsame Weise. Es war die Zeit, in der sich die Verbindungen mit dem Athos erneuerten, die Zeit des gesteigerten Interesses für die asketischen Schriften der Patristik, vor allem für die spirituelle Erfahrung des Hesychasmus. Dessen Verbreitung ermöglichte die Einführung der Literatur des Synodikon der Orthodoxie mit den fünfzehn neuen Artikeln, die im 14. Jahrhundert eingefügt worden waren. Die ersten sechs davon stellen die theologisch-metaphysischen Grundlagen des Hesychasmus dar. Das Schicksal dieser Ideen ist abermals charakteristisch, denn sie wurden nicht Gegenstand einer genauen theoretischen Untersuchung. Der Widerhall der palamitischen Kontroversen war in Rußland äußerst schwach, auch wenn ihr Wesen gut bekannt war. Der Hesychasmus wurde ein Instrument der «inneren Tätigkeit», der monastischen Praxis. Dies führte im Mönchtum natürlich zur Entwicklung eines besonderen Typs von «mystischem Individualismus», der aber dennoch nie die Extreme des «transzendenten Egoismus» (K. Leontew) erreichte. Seien es Sergius

selbst oder diejenigen, die ihm nachfolgten (Kirill Beloserski, Dionisi Gluschizki, Ioasaf Kamenski, später Nil Sorski und andere bis zu Seraphim von Sarow und den Starzen aus Optina), sie konnten diese Form der Spiritualität mit der konkreten Nächstenliebe und der karitativen Tätigkeit in der Welt vereinbaren.

Bei Nil Sorski tritt eine geistliche Disziplin in den Vordergrund, in der wir mit der Zeit sogar einen Beigeschmack von spiritualistischem Rationalismus erkennen. Als Höhepunkt des Wirkens eines Asketen nennt er das Maßhalten, den Takt. Wie Antonius der Große schätzt auch er bei einem Mönch die «Gabe des Abwägens», die als «die Leuchte der Seele» bezeichnet wird. Den gesamten Vorgang der «inneren Formung» der Person konzipiert er in einer Hierarchie, die durch das Gleichgewicht zwischen der Ekstase im Gebet, der «Nüchternheit des Geistes» und unentgeltlicher handwerklicher Arbeit geregelt ist.

Das russische Asketetum trägt auch heute noch den persönlichen Stempel Nil Sorskis, des ersten «intellektuellen Heiligen» der Rus, wie ihn Ioann Kologriwow passenderweise nannte.

Ab der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ging diese asketische Strömung zurück. Es dominierte eine «rituelle» Frömmigkeit, die weit davon entfernt war, eine authentisch christliche Spiritualität zu bewahren. Im 18. Jahrhundert wurde die Persönlichkeit einerseits immer mehr vom fieberhaften Aufbau gesellschaftlicher und staatlicher Strukturen und von der verbreiteten mondänen Kultur vereinnahmt, andererseits unterstellte man sie der zu strengen Bevormundung durch die synodale Autorität. Und so ging sie nicht selten sowohl im Kloster als auch in der Welt einem inneren Verfall entgegen.

Aber allmählich entstand im kirchlich-klösterlichen Bereich eine gegenläufige Bewegung, die zur «stillen» Reform des religiösen Lebens in Rußland führte und von der Rückkehr zu den Quellen der christlichen Spiritualität gekennzeichnet war. Zu ihrem Initiator wurde Paisi Welitschkowski. Auf der Suche nach der «Erleuchtung des Menschen» und nach einem angesehenen Meister verließ er Rußland und ließ sich, nachdem er sich in

einigen Einsiedeleien der Walachei aufgehallen hatte, auf dem Athos nieder. Dank seiner enormen Anstrengungen bewahrte man zahlreiche Werke der Patristik vor dem Vergessen (der größte Teil davon wurde in den Buchbeständen des Klosters Watopedi gefunden), übersetzte und veröffentlichte sie. Dies charakterisierte zusammen mit Paisis Übersetzung des «Dobrotoljubije» (Philokalie) den Beginn der Renaissance der griechischen Patristik und des vollständigen Wiederaufbaus der christlichen Tradition in Rußland. Als er selbst ein angesehener Starez auf dem Athos geworden war, stärkte Paisi das Startschestwo in den Klöstern von Dragomirna und Neamts und später durch seine zahlreichen Schüler in den russischen Klöstern.

Zu einem wahren Triumph der monastischen Spiritualität wurde das Asketentum der Starzen von Optina Pustyn, der unmittelbaren Erben des Paisi. Die drei großen Starzen von Optina repräsentieren die drei Phasen des Kampfes und des Wiedererstehens des Geistes im Menschen. In Pater Leonid erscheint klar der willensstarke Beginn der Askese, der aufopfernde Akt (podwig) der asketischen Arbeit. Er ist dem alttestamentlichen Jakob ähnlich, der im Schweiß seines Angesichts bei Laban arbeitete, um zunächst Lea und dann doch Rahel zu bekommen. In Makari erscheint der Geist, der sich über die körperliche Natur erhoben und die «Dämonen der Seele» überwunden hat. Ihm wurde Lea gegeben, aber die Ehe mit Rahel erforderte einen Weg von erneuten Prüfungen und harten Entbehungen. Mit Pater Amwrosi triumphiert schließlich der Geist, der sich der Natur völlig bemächtigt hat und über ihr ruht. Der Starez schritt gar dahin - so schien es -, ohne den Boden zu berühren. Dies war zumindest der Eindruck derer, die ihm begegneten. Pater Amwrosi wurde Rahel sofort gegeben, die bald Josef gebar.

Über die Starzen von Optina haben ihre Zeitgenossen und in letzter Zeit verschiedene Forscher viel geschrieben. Der Leser sei deshalb auf die jeweiligen Quellen verwiesen⁹, und an dieser Stelle soll es genügen, abschließend die allgemeinen Merkmale dieser Bewegung darzustellen.

In Optina geschieht etwas, was mit den

Ereignissen im Christentum ab dem 4. Jahrhundert vergleichbar ist: die Begegnung des Heiligen mit der Welt, der Aufgabe des Evangeliums mit der Geschichte und der asketischen Disziplin des Geistes mit den psychischen Elementen des Menschen.

Die Merkmale des geistlichen Stils der Einsiedelei beinhalten dieselbe kulturelle Landschaft, die durch das Asketentum in Optina geschaffen worden war, ebenso wie die natürliche und architektonische Gestaltung des Klosters. Vor uns ist das Wesen einer Welt, die durch Gebet und Liebe verklärt wurde: das erleuchtete Antlitz der Mönche und ihre leichten Gestalten, von Gebet und Liebe geformt (man denke an die Bilder von M. Nesterow), die fruchtbare Erde, das Lächeln des Waldes und die mit Liebe und Gebet errichteten Kirchen, Einsiedeleien und Mauern. Es ist der Stil eines eschatologischen Optimismus - soweit man diesen überhaupt noch in körperlich-geistigen Formen ausdrücken und in eine irdische Materie inkarnieren kann. Es ist nicht möglich, ein ähnliches Modell zu stilisieren oder zu imitieren - es entsteht aus dem Geist durch die Gnade.

Optina weist uns mit Nachdruck darauf hin, daß das Christentum nicht nur eine nunmehr abgeschlossene oder knapp vor ihrem Ende stehende «Periode» der Weltgeschichte ist, sondern ein Geschehen zwischen Gott und Mensch, das fort dauert und uns zur Verklärung der menschlichen Natur führt: «Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden verwandelt werden - plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall» (1Kor 15,51-52). Optina erinnert daran, daß der Same Gottes in uns nicht tot ist, sondern zunächst im Verborgenen weiterlebt, später erkennbar aufkeimt und reiche Frucht verspricht.

Gewiß folgt die Zivilisation immer schon ihrem Lauf, und das in Einklang mit dem geschichtlichen Heilsplan: Der erste Akt der kreatürlichen Freiheit, der in Eden begangen wurde, muß sich noch in all seinen letzten Konsequenzen entfalten. Noch lange wird die Anthropolatrie triumphieren, noch lange wird das kulturelle Geschwätz des «äußerlichen Menschen» die Stimme des «inneren Menschen» ersticken (vgl. die Unterscheidung bei

Paulus: Röm 7,22 und 2Kor 4,16). Aber dennoch erinnert sich der Mensch in der Tiefe seiner Seele daran, wo die wahre Quelle des Lebens ist. Nicht alle Menschen erkennen dies voll an – und noch weniger entscheiden sich, es für sich in die Praxis umzusetzen, aber jeder spürt, daß sowohl das alt- wie auch das neutestamentliche Babylon nur eine Konstruktion am Wegrand ist, die Straße jedoch zu anderen Horizonten führt. Bisweilen spüren wir klar ihren Ruf.

Möglicherweise zeigt uns die Entwicklung

¹ Slowa podwishnitscheskije [Asketische Schriften] 28.

² Dobrotoljubije II (Moskau 1895) 681.

³ Dieses Thema wird entfaltet in: T. Goritschewa, Ju. Mamlejew, Nowy grad Kitesch (Filosofski analiz russkogo bytija) (Paris 1989).

⁴ Das Problem der Onomastrie spielte eine Rolle bei den Kontroversen über den Gottesnamen auf dem Athos (1912–1931), die durch das Buch «Na gorach Kawkasa» («Auf den Bergen des Kaukasus», 1908 erschienen und mehrmals neu aufgelegt) des Mönchs Ilarion verursacht worden waren. Viele russische Theologen und Philosophen meldeten sich in diesem Streit zu Wort: Erzbischof Theophan (Bystrow), Bischof Theodor (Posdejewski), Pater Pawel Florenski, M.D. Muretow, M.A. Nowoselow, S.N. Bulgakow, W.F. Ern und andere; s. auch: Ieroschimonach Antoni (Bulatowitsch), Apologija wery wo Imja Boshije i wo Imja Iisus (Moskau 1913); S. Bulgakow, Filosofia imeni (Paris 1953); A.F. Losew, Filosofia imeni, o.J.; ders., Is rannich proiswedeni (Moskau 1990); R. Salizzoni, L'idea russa di estetica. Sofia e Cosmo nell'arte e nella filosofia (Turin 1992) 147–189.

⁵ Die vollständigste Ausgabe mit einem Kommentar des Priestermonchs Wassili (Grolimund) vom Athoskloster Simon-Petrus erschien 1989 in Paris; s. auch: S. Bolschakow, Na wysotach ducha. Dejateli molitwy Iisusowoi w monastyryach i w miru (litschnye wospominanija i wstretschy) (Brüssel 1971); dt.: Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers. Die vollständige Ausgabe. Einl. u. hrsg. von E. Jungclaussen (Freiburg i.Br. 1993).

⁶ Eine lithographische Kopie der Handschrift befindet sich im Archiv von Optina Pustyn (Otdel rukopisei Rossiskoi gosudarstwennoi biblioteki, Fond 214, Nr. 411). Fragmente dieser Handschrift wurden veröffentlicht in: W. Kotelnikow, Prawoslawnaja asketika i russkaja literatura. (St. Petersburg 1994) 28–30.

⁷ K.N. Leontew, Otschelnitschestwo, monastyr i mir. Ich sustschnost i wsaimnaja swjas. Tschetyre Pisma s Afona. (Sergijew Posad 1913) 19.

⁸ G.P. Fedotow, Swjatye DREWNEI Rusi (10–17 stoletija) (Paris ³1985) 235f.

der monastischen Spiritualität, daß die Welt in ihrem aktuellen Zustand der «Verwirrung, die dem Tod vorausgeht» (K. Leontjew), in eine neue Phase der Beziehung zum Christus-logos eintritt und sich der Schwelle einer qualitativ neuen christlichen Aufklärung nähert. Vielleicht ist uns die Kraft jenes Modells christlicher Ordnung der Gesellschaft und der Kultur, das wir von der Epoche des Hohen Mittelalters kennen, noch nicht völlig abhanden gekommen.

⁹ Ich führe hier nur einige davon an: I.L. Skasanije o shisni i podwigach blashennoi pamjati starza Optinoi Pustyni ijeroschimonacha Makarija (Moskau 1861); Shisneopisanije optinskogo starza ijeromonacha Leonida (w Schime Lwa) (Moskau 1876); Protoijerei S. Tschetwerikow, Shisneopisanije Optinskogo starza ijeroschimonacha Amwrosija (Koselskaja Wwedenskaja Pustyn 1912); S.A. Nilus, Na beregu Boshijej reki (Troize-Sergijew Posad 1916; Kalifornien 1969); W. Losski, Les staretsi d'Optino, in: Contacts 13 (1961) 4–14; aaO., Le starets Léonide, 99–107; ders., Le starets Macaire, in: Contacts 14 (1962) 9–19; aaO., Le starets Ambroise, 219–236; I. Konzewitsch, Optina Pustyn i jejo wremja (New York 1970); W. Kotelnikow, Optina Pustyn i russkaja literatura, in: Russkaja literatura 1/3/4 (1989) o.S.; Il santo starec Amvrosij del monastero russo di Optina, a cura delle monache del Monastero russo Uspenskij di Roma, (Abbazia di Praglia 1993) [mit ausführlicher Bibliographie].

Aus dem Russischen übersetzt von German Hasreiter

WLADIMIR KOTELNIKOW

1947 in Omsk geboren. Er schloß sein Studium am Leningrader Pädagogischen Institut ab. Der Titel seiner Dissertation (1980) lautet: «I.W. Kirejewski i jejo wremja» [I. W. Kirejewski und seine Zeit]. Seine Habilitationsschrift (1994) behandelte das Thema «Prawoslawije w twortschestwe russkich pisatelei» [Die Orthodoxie im Werk der russischen Schriftsteller]. Er ist führender wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für russische Literatur der Russischen Akademie der Wissenschaften und Professor der Staatlichen Russischen Universität für Pädagogik, hielt Vorlesungen an der Katholischen Universität Mailand und an den Universitäten Turin und Warschau. Anschrift: nab. Makarowa, 4, IRLI Puschkinsky Dom, 199034 Sankt Petersburg, Rußland.