

Der hl. Berg Athos und die orthodoxe Kirche in Rußland

Spirituelle Impulse

von Theodor Nikolaou, München

So wie das Mönchtum auf dem Berg Athos blickt auch die russische orthodoxe Kirche auf eine fast gleich lange Geschichte zurück. Das Mönchtum auf dem Berg Athos beging, wie bekannt, sein tausendjähriges Jubiläum im Jahr 1963, d. h. fünfundzwanzig Jahre früher als die russische orthodoxe Kirche, die ihr Millennium in diesem Jahr (1988) feiert. Beide Daten, 963 als Anfang des organisierten athonitischen Mönchtums und 988 als entscheidender Schritt zur Christianisierung der Kiever Rus', geben kaum die näheren, tatsächlichen Entwicklungen wieder. Denn nach den ersten glaubwürdigen Nachrichten haben sich spätestens in der ersten Hälfte des 9. Jhs. Mönche auf Athos niedergelassen.¹ Und ebenso sicher ist es, daß es im Hinblick auf die Christianisierung Rußlands auch eine Vorgeschichte gibt.

Im südlichen Rußland geht die Christianisierung auf die christliche Frühzeit zurück. Das Christentum verbreitete sich im Laufe der Zeit von Cherson aus bis nach Kiev. Bereits im 5. Jh. wirkten Kriegsgefangene der Goten als Missionare auf der Krim. Auch die normannischen Waräger unter der Führung von Rurik haben nicht nur zur politischen Einheit der ostslawischen Stämme, sondern auch zu einer gewissen Verbreitung des christlichen Glaubens beigetragen, nachdem sie seit der Mitte des 9. Jhs. ihren politischen Einfluß auch auf das Kiever Gebiet ausgedehnt hatten.

Für die Christianisierung Rußlands entscheidender und unvergleichlich stärker war jedoch der indirekte und der direkte Beitrag der Kirche des Oströmischen Reiches, von Byzanz. Georg Florovsky schreibt deshalb lakonisch: »Rußland empfangt die Taufe von Byzanz«.² Indirekt geschah dies durch das Erbe der griechischen Slavenapostel Kyrill und Methodios; direkt durch die Entwicklung, die mit dem längeren Aufenthalt der russischen Fürstin Olga am kaiserlichen Hof von Konstantinopel im Jahr 957 begann. Dieser Besuch und die Taufe der Fürstin Olga, die den Namen der Gattin des byzantinischen Kaisers, Helene, annahm, »eröffnete«, nach Georg Ostrogorsky,³ »eine neue Ära der byzanti-

¹ *Genesios*, Regum Lib. IV: PG 109, 1096 B, berichtet, daß an der Synode von 843 in Konstantinopel auch Mönche vom Athos teilgenommen haben. Aus dieser Zeit sind uns auch namentlich die Eremiten *Petros Athonites* und *Euthymios von Thessaloniki* bekannt.

² G. Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Part One. New York 1979, S. 4 (im folgenden: *Florovsky*).

³ G. Ostrogorsky, *Geschichte des Byzantinischen Staates*, München, 1963, S. 236 mit Anm. 1 (im folgenden: *Ostrogorsky*): dort wird die Taufe Olgas vor ihrer Reise nach Konstantinopel (954/955) angesetzt. Vgl. auch G. Ostrogorsky, *Byzanz und die Welt der Slaven*, Darmstadt 1974, S. 35–52, wo sein Aufsatz »Byzanz und

nisch-russischen Beziehungen und gab der viel verheißenden Missionsarbeit der byzantinischen Kirche in Rußland neuen Ansporn«.

Konstantinopel stand im Mittelpunkt der damaligen Kultur. Mit dieser Kultur ist Fürst Vladimir, ein Enkel der Fürstin Olga, durch politisch-militärische Umstände in Berührung gekommen. Vladimir ließ sich im Jahr 988 »mit seinem ganzen Volk« taufen. Es versteht sich von selbst, daß die Taufe Vladimirs zunächst nur ein äußerlicher Akt sein konnte. »Wie das in allen ähnlich gelagerten Fällen vor sich geht. . . , so dauerte es natürlich noch längere Zeit, bis die Christianisierung Rußlands wirklich vollendet war, um so mehr, als die riesige Ausdehnung des Landes und der anfängliche Mangel an geeigneten Missionaren und Lehrern sich hindernd in den Weg stellte«.⁴ Die Christianisierung des Kiever Staates, dessen religiöses Zentrum das berühmte Höhlenkloster in Kiev war, bedeutete nicht nur den Beginn einer neuen Epoche für die Entwicklung Rußlands, sondern auch einen großartigen Gewinn für Byzanz und die orthodoxe Kirche. »Die byzantinische Einflußsphäre erfuhr eine ungeahnte Erweiterung, das größte und zukunftsreichste slawische Reich stellte sich unter die geistige Leitung Konstantinopels. Die neue russische Kirche unterstand dem Patriarchat von Konstantinopel und wurde zunächst von griechischen, aus Byzanz entsandten Metropolitane geleitet. Die kulturelle Entwicklung Rußlands sollte von da an Jahrhunderte lang unter starkem byzantinischen Einfluß stehen«.⁵

Auf dem Gebiet des Mönchtums und der christlichen Spiritualität stand die russische orthodoxe Kirche, wie auch die meisten orthodoxen Kirchen, unter dem starken Einfluß des einmaligen monastischen Zentrums in der gesamten christlichen Welt, des hl. Berges Athos. Wenden wir uns nun im folgenden einigen Beispielen zu, die diesen Einfluß näher dokumentieren. Zuvor aber wollen wir einige grundlegende Gedanken über das Mönchtum und das damit verbundene Ideal des christlichen Lebens, besonders in seiner Verwirklichung auf dem Berg Athos, in Kürze entfalten.

1. Das Ideal des Mönches und seine Verwirklichung auf dem Berg Athos

Obwohl Athanasios Athonites, dem Gründer des ersten und berühmten Koinobions der Großen Lavra auf dem Berg Athos (963), der Vorwurf gemacht wurde, daß er den alleingesessenen Mönchen auf Athos Unrecht tat und »alte Sitten und Gesetze« dort verän-

die Kiever Fürstin Olga« veröffentlicht ist. Die Quellenlage ist hinsichtlich des Taufdatums der Fürstin Olga ziemlich verschwommen. Vieles, insbesondere die Tatsache, daß sie den Namen der Kaiserin, Helene, angenommen hat, spricht dafür, daß die Taufe in Konstantinopel im Jahr 957 erfolgte; vgl. hierzu *VI. Pheidas*, *Ὁλγα*, *ThEE* 9, Sp. 883–886.

⁴ *B. Spuler*, *Gegenwartslage der Ostkirchen in ihrer nationalen und staatlichen Umwelt*, Frankfurt ²1968, S. 29.

⁵ *Ostrogorsky*, S. 252–253, mit Anm. 1. Über die erste kirchliche Hierarchie in Rußland und die Errichtung einer Metropole unter der Leitung des Ökumenischen Patriarchats besteht heute kein Zweifel. Vgl. die Besprechung der verschiedenen Theorien bei *VI. Pheidas*, *Ἐπίτομος Ἑκκλησιαστικὴ Ἱστορία τῆς Ρωσίας*, Athen 1967, S. 14 ff. und besonders bei *A. Poppe*, *The Original Status of the Old-Russian Church*, *Acta Poloniae Historica* 39 (1979) 5–45. *Ders.*, *The Rise of Christian Russia*, (*Variorum Reprints*) London 1982, III. Siehe nähere Angaben zu den Metropolitane bei *G. Podskalsky*, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus'* (988–1237), München 1982, S. 280–301 (im folgenden: *Podskalsky*).

derte,⁶ besteht kein Zweifel darüber, daß er der langen und überreichen monastischen Tradition der Kirche treu geblieben ist. In seinen Vorschriften über das Leben der Mönche hat Athanasios das Werk von Theodoros Studites (+ 829) reichlich benutzt, der seinerseits auf dem Boden des altkirchlichen Mönchtums, insbesondere der asketisch-monastischen Schriften von Basileios dem Großen, fußte. Das Verdienst von Basileios wiederum besteht darin, durch seine asketischen Werke, besonders seine 55 längeren und 313 kürzeren Regeln, dem von Pachomios eingeführten koinobitischen Mönchtum aus wichtigen, das Heil betreffenden Gründen dem Anachoretentum gegenüber den Vorrang gesichert zu haben. Der heilige Basileios verfaßte indes keine Regeln im westlichen Sinne und ist nicht der Gründer eines »basilianischen Ordens«, wie in manchen theologischen Büchern und Nachschlagewerken fälschlicherweise behauptet wird.

Wie das altkirchliche Mönchtum weiß sich auch das Mönchtum auf dem Berg Athos von Anfang an als die genuine und ureigenste Antwort auf den Aufruf Christi zur Nachfolge (Mt 16,24). Diesem Aufruf folgend prägte der Apostel Paulus das Wort der νέκρωσις (Tötung, Sterben) dessen, was in uns »irdisch« ist (Kol 3,5), und konnte für sich sagen: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das Beispiel der Apostel, die alles verlassen haben, um dem Heiland zu folgen (vgl. Mt 4,20), führt auch Athanasios der Große im 2. Kapitel der »Vita Antonii« als den ersten Beweggrund für die von Antonios gewählte asketische Lebensform an.⁷ Damit dokumentierte der heilige Athanasios nachdrücklich den Zusammenhang zwischen Nachfolge Christi und Askese bzw. Mönchtum. Das Mönchtum gründet nämlich in der Nachfolge Christi und der christlichen Askese. Es ist »die Konsequenz aus asketischer Lebenshaltung«⁸, die ihrerseits die Nachfolge Christi verwirklicht.

Das Mönchtum ist darum primär aus diesem rein christlichen Motiv hervorgegangen. Der Übergang von der frühkirchlichen Askese zum Mönchtum ist fließend und chronologisch nicht fixierbar, nicht zuletzt, weil beides innerlich verbunden ist. Das Quellenmaterial legt uns jedenfalls trotz eventueller Idealisierungstendenzen nahe, daß für die Entstehung des Mönchtums andere Faktoren und Motive (z. B. die Christenverfolgungen, das Vorbild der Essener, das Ideal des stoischen Weisen, des Gnostikers etc.), die in der Forschung gelegentlich angeführt werden, von völlig untergeordneter Bedeutung gewesen sind. Auch die These, daß die Flucht der Mönche aus der Welt Ausdruck einer egoistischen Heilssorge gewesen wäre, oder die Gegenthese, daß die Mönche sich ihrem Gegner (dem Dämon) auf seinem eigensten Kampffeld (der Wüste) gestellt hätten⁹, übersehen die einmalige Wertstellung der Nachfolge Christi bzw. der christlichen Askese und ihrer konsequenten Realisierung im Mönchtum.

⁶ Typikon des Kaisers Johannes I. Tzimiskes: Ph. Meyer, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, Leipzig 1894 (Nachdr.: Amsterdam 1965), S. 141 (im folgenden: Meyer). Vgl. auch J. Mamalakis, *Tò Άγιον Όρος* ("Αθως) διὰ μέσου των αιώνων, Thessaloniki 1971, S. 56 (im folgenden: Mamalakis).

⁷ Athanasios der Große, Vita Antonii, 2: BEP 33,12. Vgl. hierzu auch Th. Nikolaou, Das Mönchtum als Brücke zwischen der Ost- und der Westkirche, *Erbe und Auftrag* 61 (1985) 113 ff.

⁸ R. Lorenz, Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 77 (1966) 2.

⁹ H. I. Bell, *Egypt from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Oxford 1948, S. 109 ff.

Das Mönchtum ist in der Tat die edelste Ausprägung des christlichen Lebensideals — gleichwohl nicht die einzige.¹⁰ Es genügt hierbei ein einziges Beispiel: Basileios der Große, der nach eigenen Angaben viele Mönche in Ägypten, Palästina, Syrien und Mesopotamien besucht hat, drückt seine Bewunderung für sie wegen ihrer Enthaltensamkeit, Geduld, Gebetskraft, hohen Gesinnung (*φρόνημα ψυχῆς*) u. ä. aus; die Mönche zeigen, fährt er fort, durch Taten, »was das Fremdling-sein-auf-Erden und was die Lebensführung-im-Himmel-zu-haben« bedeutet (vgl. Phil 3,20); »... sie zeigen es durch Taten, indem sie das Sterben Jesu im Leibe tragen (2 Kor 4,10)«. ¹¹ Die Mönche weisen somit von Anfang an auf besondere Weise jene Lebensführung auf, nach der sie »nicht dem Fleische nach, sondern dem Geiste nach zu leben« trachten (Röm 8,1 ff.). Und diese ihre Lebensführung können sie nach der Überzeugung von Basileios am besten in der organisierten Klostergemeinschaft verwirklichen, weil sie sich dort auch den anderen gegenüber durch die Nächstenliebe, die Ergänzung der Charismen und ihre vorbildliche Lebensführung nützlich erweisen.¹²

Auch Athanasios Athonites bejaht den Primat des koinobitischen Lebens dem Anachoretentum gegenüber. Er erblickt darin, wie Johannes Chrysostomos¹³ es formuliert hat, einen »*σωτήριος βίος καὶ πάσης ἀρετῆς*« (eine heilbringende und umfassend tugendhafte Lebensweise). Deshalb beginnt er sein Typikon oder Kanonikon¹⁴ (die Verfassung der Lavra) mit dem Satz: »Diejenigen, die den schlichten Weg des Alleinlebens richtig und nach dem von Gott gesetzten Ziel gehen und zurücklegen, werden — nachdem sie aufgrund der Reinheit des Verstandes, der Seele und des Leibes sich würdig zur Illumination und Erleuchtung durch den Heiligen Geist erwiesen haben — nicht nur sich selbst, sondern auch alle jene, mit denen sie in der Welt in Kontakt kommen, lichtähnlich, oder besser gesagt, gottähnlich machen«. Demnach stellt das Mönchtum nicht nur für die Mönche, sondern auch für die Menschen in der Welt einen Heilsweg dar. Denn die Mönche, fügt Athanasios hinzu, haben eine Ausstrahlung, fordern zu einem ähnlichen Eifer heraus und ziehen wie eine Fackel oder ein Magnet an.

Die Verfassung der Lavra, die in ihren Grundzügen maßgebend für alle Athosklöster gewesen ist, enthält einige monastische Erfahrungen und Hauptgedanken, die für das

¹⁰ Dafür, daß das Mönchtum eine der verschiedenen Lebensweisen ist, die Gott zur Erlangung des Heils zuläßt, vgl. Johannes Chrysostomos, In Matth. 45,2: PG 58,474. Siehe hierzu auch Th. Nikolaou, Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie, Bonn 1969, S.74 ff.

¹¹ Basileios der Große, Ep. 223,2: BEP 55,266: »Καὶ δὴ πολλοὺς μὲν εὖρον κατὰ τὴν Ἀλεξάνδρειαν, πολλοὺς δὲ κατὰ τὴν λοιπὴν Αἴγυπτον καὶ ἐπὶ τῆς Παλαιστίνης ἐτέρους καὶ τῆς κοίλης Συρίας καὶ τῆς Μεσοποταμίας ὧν ἐθαύμαζον μὲν τὸ περὶ διαίταν ἐγκρατές ... ἔργῳ ἔδειξαν τί τὸ παροικεῖν τοῖς ᾧδε καὶ τί τὸ πολίτευμα ἔχειν ἐν οὐρανῷ. Ἐκεῖνα θαυμάσας καὶ μακαρίσας τῶν ἀνδρῶν τὴν ζωὴν, ὅτι ἔργῳ δεικνύουσι τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες (2 Kor 4,10) ...«. Über die »Lebensführung im Himmel« vgl. auch Th. Nikolaou, Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen, VigChr 35 (1981) 25.

¹² Basileios der Große, Regulae fusius tractatae 7,3: BEP 53,158 ff.

¹³ Johannes Chrysostomos, Comparatio regis et monachi 4: PG 47,392. Vgl. auch Adv. Theodorum lapsum 1,17: PG 47,304.

¹⁴ Meyer, S. 102, 5 ff.

Mönchtum der orthodoxen Kirche insgesamt charakteristisch sind. So betont sie die monastischen Grundtugenden:

a. *Keuschheit*. Der Monachos (=Mönch, zu Deutsch »allein«) erhielt nach Makarios dem Ägypter diesen Namen, »weil er sich vom Weibe fernhält und sich sowohl innerlich als auch äußerlich von der Welt entfernt hat«. ¹⁵ Ähnlich argumentiert auch Athanasios und begründet z. B. sein Verbot, daß die Mönche keine weiblichen Tiere besitzen dürfen, damit, daß der Mönch »dem Weiblichen in allem den Rücken gekehrt hat«. ¹⁶

b. *Armut* bzw. Besitzlosigkeit. Für Athanasios ist die Aufforderung des Herrn an den Reichen »Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen und komm, folge mir« (Mt 19,21) von bleibender Bedeutung. Er nimmt sie sogar in einer gewissen Hinsicht sehr ernst und verbietet, daß das Vermögen von neuen Mönchen dem Kloster zugeführt wird, damit die Betreffenden später daraus nicht irgendwelche Ansprüche und Sonderrechte ableiten. ¹⁷ Die Besitzlosigkeit gehört zu den Grundsteinen einer funktionierenden klösterlichen Gemeinschaft. Der Mönch »ist nicht von dieser Welt, um an ihr teilzuhaben«, argumentiert Athanasios; der Mönch ist für ihn ein Weltflüchtling« (*φυγάς τοῦ κόσμου*). ¹⁸

c. *Gehorsam*. Die Mönche leben »in Gehorsam und werden von einem Hirten«, d. h. ἡγούμενος (Abt), geführt und betreut. Der Gehorsam dem Abt gegenüber erleichtert das Trachten und Streben nach dem gemeinsamen Ziel des Heils. Er ermöglicht es, »daß die im Koinobion Lebenden eines Herzens und eines Willens und eines Wunsches sind; sie sind ein Leib aus verschiedenen Gliedern, der die ganze Fülle der Bruderschaft zusammenfügt«. Gehorsam dem Abt gegenüber bedeutet, daß *alles* mit seinem ausdrücklichen Willen (*γνώμη*) geschieht. Der Gehorsam gilt selbst für den Einsiedler (*κελλιώτης*), der »vorher im Gehorsam geübt sein« muß, vom Abt die Erlaubnis zum Einsiedlerleben erhält und ihm auch anschließend gehorcht. ¹⁹

Nach der Verfassung der Lavra gibt es also neben dem Koinobion (der Klostersgemeinschaft) der Lavra eine kleine Anzahl (fünf) von bewährten Mönchen, die als Einsiedler bzw. Hesychasten (Einzelasketen) in Verbindung mit der Lavra leben dürfen. Askese, besonders strenges Fasten, ständiges Gebet, Lesen und Teilnahme an den vielen Gottesdiensten, aber auch körperliche Arbeit (*σωματικὰ ἔργα*) sind die geistigen Pole der Vorschriften des Athanasios. All dies und besonders das Gebet und das Lesen (*εὐχαὶ καὶ ἀναγνώσεις*) auch an den Feiertagen dienen »der Erleuchtung der Seele und der geistigen Gnade«. An den Feiertagen ist der Zeitvertreib mit Gerede (*ἀργολογία*) und vergnüglichem Lachen (*γελοιασμός*) verboten, um der ewigen Verurteilung (*κρίμα*) zu entge-

¹⁵ Makarios der Ägypter, Hom. 56,1: BEP 42,31.

¹⁶ Meyer, S. 113,15.

¹⁷ Meyer, S. 119; eine Ausnahme ist bei Personen möglich, die für ihren guten und festen Charakter bekannt sind.

¹⁸ Meyer, S. 113.

¹⁹ Meyer, S. 115ff. Vgl. hierzu auch Kanon 41 des Konzils im Trullo. Mit Berufung auf die alte Tradition und Gesetzgebung der hl. Väter schreibt Athanasios in der Hypotyposis vor, daß die Brüder selbst auf ihr seelisches Eigentum (ihre Gedanken) zu verzichten haben, indem sie es dem Abt oder einem von ihm bestimmten Bruder anvertrauen; Meyer, S. 139, 35ff. Vgl. auch Diatyposis: Meyer, S. 130, 16–19.

hen.²⁰ Selbst die berühmt gewordene *Gastfreundschaft* des athonitischen Mönchtums wird von Athanasios den Mönchen nachdrücklich eingeschärft.²¹

Ein besonderes Anliegen des von Athanasios auf Athos eingeführten koinobitischen Mönchtums ist die Unabhängigkeit der Lavra sowohl von den staatlichen Beamten als auch von der kirchlichen Hierarchie, den Patriarchen eingeschlossen. Das Kloster, so bestimmte die Goldbulle, eine Art Stiftungsurkunde von Kaiser Nikephoros (964), sollte Selbstbestimmungsrechte haben (*εἶναι αὐτὴν αὐτοδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον*).²² Diese Unabhängigkeit der Lavra drückte sich besonders in der Person des Abtes aus, die mit »aller Vollmacht und Herrschaft« (*πᾶσα ἐξουσία* und *κυριότης*) bekleidet sein sollte und auf Lebenszeit gewählt wurde.²³

Diese von Athanasios aufgestellten Vorschriften sind, wie bereits vermerkt, auch für die später gegründeten Klöster und die Klostergemeinschaft wegweisend gewesen. Das athonitische Mönchtum gelangte auf dieser Grundlage zu einer einmaligen Blüte und hat eine vielschichtige spirituelle und kulturelle Ausstrahlung aufzuweisen. Es ist zu einem wichtigen Wächter des orthodoxen Glaubens und der orthodoxen Spiritualität geworden. Es ist der Leuchtturm für die gesamte Orthodoxie. Es hat für die orthodoxe Kirche in vielerlei Hinsicht eine ähnliche Funktion wie das Herz für den menschlichen Körper. Vom Athos bekamen und bekommen die orthodoxen Kirchen überaus wichtige Anstöße für ihren Glauben und ihre Spiritualität. Dies gilt auch speziell in bezug auf die orthodoxe Kirche in Rußland, die im Laufe ihrer Geschichte reiche und mannigfache Beziehungen zum Mönchtum auf dem Berg Athos geknüpft hat und von daher bedeutsame Impulse erhalten hat.

2. Spirituelle Impulse und der Einfluß des athonitischen Mönchtums auf die orthodoxe Kirche in Rußland

Da eine eingehende Darstellung der vielfältigen Beziehungen zwischen dem athonitischen Mönchtum und der orthodoxen Kirche in Rußland uns hier sehr weit führen würde und darum nicht möglich ist, beschränke ich meine Ausführungen auf vier charakteristische Beispiele.

²⁰ Hypotyposis: Meyer, S. 139, 30ff. Das Verbot des vergnüglichen und für den Mönch nicht geziemenden Lachens geht auf *Basileios den Großen* zurück: *Regulae fusius tractatae* 17: *BEP* 53, 172–174, wo er zwischen dem unbeherrschten, lauten und übertriebenen Lachen (*ἀκρατὴς γέλως*) und dem fröhlichen Lächeln (*φαιδρὸν μειδίωμα* bzw. *χαρὰ ψυχῆς*) unterscheidet. Das erste ist »Zeichen der Unbeherrschtheit« (*ἀκρασίας σημεῖον*) und deshalb für die Asketen unzulässig; das zweite dagegen ist den Mönchen erlaubt, weil es Ausdruck eines »fröhlichen Herzens« (Spr 15,13) und der *ἐγκράτεια* (Beherrschtheit) ist. Die Enkrateia ist das Charakteristikum des Christen: sie ist »Ausrottung der Sünde, Befreiung von den Affekten, Tötung des Leibes einschließlich der natürlichen Bedürfnisse (*φυσικὰ παθήματα*) und Begierden, Anfang geistigen Lebens, Ursache ewiger Güter«. Für diese Unterscheidung führt Basileios eine Reihe von Schriftstellern an. Daß Basileios an dieser Stelle »das Lachen streng verboten« hat, wie P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens (Die Religionen der Menschheit, 30)*, Stuttgart 1972, S. 123, schreibt, beruht wohl auf einem Mißverständnis des Textes.

²¹ Diatyposis: Meyer, S. 130.

²² Typikon: Meyer, S. 109, 10.

²³ Diatyposis: Meyer, S. 129, 12ff.

a. *Der hl. Berg Athos und der Kiever Staat.* Ähnlich wie bei der Christianisierung Rußlands erfolgte die erste Begegnung Rußlands mit dem Mönchtum auf der damaligen byzantinischen Halbinsel Krim (Cherson), die einer der Zufluchtsorte für die während des Bilderstreites aus Konstantinopel vertriebenen Mönche war; »ob sich von dort her eine Traditionskette zum Kiever Staat herstellen läßt, muß vorerst offenbleiben«.²⁴ Die direkte und sicher überlieferte Begegnung Rußlands mit dem Mönchtum und insbesondere mit dem athonitischen Mönchtum fällt in die Zeit der vollständigen Christianisierung Rußlands (Ende des 10. Jhs.). Zu den Schülern von Athanasios zählen Johannes der Iberer, früherer Fürst von M'cheta/Georgien, und sein Sohn Euthymios²⁵, sowie Slaven, insbesondere Bulgaren. Es wird mit Recht angenommen, daß die Übersetzungen griechischer, kirchlich-theologischer Schriften ins Slavische, die von bulgarischen Mönchen z. T. auf Athos angefertigt wurden, unmittelbar auch den Christen in Rußland zugute kamen und überdies den Ruf des athonitischen Mönchtums unter den Russen gestärkt haben.²⁶

Wann die ersten Russen auf Athos erschienen sind, kann nicht mit Sicherheit festgestellt werden. Als sicherer dagegen gilt erstens, daß es in der Zeit Vladimirs im Kiever Staat Klöster und Mönche gab und zweitens, daß Jaroslav der Weise 1037 die Klöster des heiligen Georg und der heiligen Irene gründete.²⁷ Die erste eindeutige Nachricht über direkte Beziehungen Rußlands zum Athos entnehmen wir der Kiever Chronik von Nestor; sie bezieht sich auf das Jahr 1051. Danach gelangte ein weltlicher Reisender aus der Stadt Ljubeč auf den Berg Athos. Dort besuchte er die Klöster und blieb schließlich in einem davon. Auf seine Bitte hin wurde er dort Mönch und bekam den Namen *Antonios* (Antonij). Dieser kehrte später nach Kiev zurück und setzte sein Mönchsleben in einer Höhle fort, die der spätere Metropolit Ilarion selbst gegraben und darin als Asket gelebt hatte. Hier entstand, nachdem der Zustrom von neuen Mönchen zugenommen hatte, mit dem Segen von Antonij und Unterstützung des Fürsten Izjaslav das berühmte Höhlenkloster von Kiev. Offensichtlich hat Emilianos Tachiaos²⁸ recht, wenn er dem Chronisten die Absicht zuschreibt, in erster Linie an der Gründung des Kiever Höhlenklosters interessiert gewesen zu sein. Aber aus seiner Erzählung geht deutlich hervor, erstens, daß Athos im Kiever Staat nicht bloß bekannt war, sondern auch als ein wichtiges monastisches Zentrum galt; zweitens, daß die Gründung des Kiever Höhlenklosters mit dem »Segen des Heiligen Berges« Athos erfolgte und dadurch mit dem athonitischen Mönchtum in direktem Zusammenhang steht.

²⁴ Podskalsky, S. 52.

²⁵ Vgl. Typikon: Meyer, S. 118. Diatyposis: Meyer, S. 124 ff.

²⁶ Em. Tachiaos, *Αἱ μετὰ τοῦ Ἁγίου Ὁρους σχέσεις τῆς Ρωσίας μέχρι τοῦ 14ου αἰῶνος*, Aristoteles Universität Thessaloniki (Hg.) *Ἡ Ἀθωνικὴ Πολιτεία*, Thessaloniki 1963, S. 494 ff. (im folgenden: Tachiaos). Vgl. auch ders., Mount Athos and the Slavic Literatures, *Cyrrillomethodianum* 4 (1977) 4 ff.

²⁷ Podskalsky, S. 52.

²⁸ Tachiaos, S. 496–498. Die Nachricht des späteren »Paterikon der Kiever Lavra« (Kievopecherskij Paterik) über zwei Besuche von Antonij auf Athos schreibt Tachiaos dem Versuch seines Verfassers zu, die chronologischen Ungereimtheiten der Nestorchronik zu korrigieren. Tachiaos setzt den Besuch von Antonij auf Athos vor dem Jahr 1051 an. Auf jeden Fall gilt allgemein die Aussage, daß von Anfang an das russische Mönchtum in enger Beziehung zum athonitischen Mönchtum gestanden hat. Vgl. auch F. v. Lilienfeld, Der athonitische Hesy-chasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen, *JGO*, N. F. 6 (1958) 436.

Das Höhlenkloster, welches am rechten Ufer des Dnepr, etwa drei Kilometer südlich von Kiev entstand, stellte das geistige Zentrum des Kiever Staates dar. 1062 wurde Theodosios (Feodosij), der wichtigste Schüler von Antonij, Abt des Klosters, und in dasselbe Jahr fällt auch die Fertigstellung des Gebäudekomplexes des Klosters — der Mönchszellen und einer großen Kirche. Zu seiner Zeit lebte hier der Mönch Nestor, der Verfasser der bereits zitierten Chronik. Nestor hat auch die Vita von Feodosij (+ 1074), dem ersten russischen Mönchsheiligen, verfaßt.²⁹ Er benutzte zwar hierbei zahlreiche griechische Heiligenviten, hat sich aber zugleich um die historische Wahrheit bemüht. Durch die Nestorchronik und die Abfassung von Heiligenviten wurde das Höhlenkloster »zur Pflgestätte der russischen Geschichtsschreibung und hat damit viel für die Bildung des nationalen Selbstbewußtseins in Altrußland beigetragen«.³⁰

War das durch Antonij von Athos direkt nach Kiev übertragene monastische Leben eher das asketisch-anachoretische, so bildete für Feodosij das Ideal des Mönchtums das Gemeinschaftsleben sowie der Dienst an der Welt. Sein Vorbild war hierbei nicht nur das athonitische Koinobion, sondern auch sein Vorläufer, das Studiou-Kloster. Feodosij gilt als der eigentliche Gründer des Höhlenklosters, welches bis zu unserem Jahrhundert auf besondere Weise zur russischen Religiosität beigetragen hat.

Auch die Pilgerreisen von russischen Christen seit dem 11. Jh. haben die Beziehungen zwischen dem Hl. Berg und Rußland entscheidend mitgeprägt. Die Hauptziele solcher Pilgerreisen waren neben Konstantinopel und Jerusalem eben der hl. Berg Athos. Die russischen Mönche besuchten diese Zentren, um aus der Erfahrung der athonitischen Mönche zu lernen und auch Bücher zu bekommen; dies förderte die Entwicklung der russischen kirchlichen Literatur entscheidend.

Um die Mitte des 13. Jhs., d. h. als die Zeit der großen Prüfung für Rußland, der Einfall der Mongolen und die Zerstörung von Kiev (1240), kam, genoß das athonitische Mönchtum in Rußland eine solche Hochschätzung, daß in manchen Bistümern ehemalige Athosmönche als Bischöfe bevorzugt wurden: so z. B. für das Bistum Vladimir Joasaph und nach ihm Vasilij, der ebenfalls Athosmönch gewesen war.³¹

Im 13. Jh. begann zudem eine nennenswerte Entstehung von geistigen und philologischen Werken (z. B. »Paterikon«, »Die Alten« — Altes Testament), die manche Verbindungen mit dem athonitischen Mönchtum aufzeigen.³² Zum Abschluß dieses Abschnittes sei angeführt, daß die Kirche zum Aufrechterhalten des Volkes während des Tatarenjoches (Tataren = Mongolen, die den Islam angenommen hatten), aber auch zur künftigen Entwicklung des Staates wesentlich beigetragen hat.

b. Maximos der Grieche. Besonderes Interesse für die Beziehungen des hl. Berges zur russischen orthodoxen Kirche verdient die bemerkenswerte Persönlichkeit von Maximos

²⁹ Vgl. die englische Übersetzung bei G. P. Fedotov (ed.), *A Treasury of Russian Spirituality*, London 1952, S. 11—49 (im folgenden: Fedotov).

³⁰ M. A. Wittig, *Glaube in Rußland. Die russisch-orthodoxe Kirche*, Würzburg 1987, S. 26. Vgl. auch Igor Schmolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988—1917 (Das östliche Christentum, N. F., 10/11)*, Würzburg 1953 (Nachdruck: Amsterdam 1978).

³¹ Tachiaos, S. 502—503.

³² Florovsky, S. 9.

dem Griechen. Michael Trivolis, so der weltliche Name von Maximos, wurde 1470 in Arta/Griechenland geboren und ist 1556 im Kloster des Hl. Sergios in Rußland gestorben. Nach dem Studium der klassischen Philologie bei Janos Laskaris und der Philosophie bei Pico della Mirandola in Italien kam Maximos Ende 1505 oder Anfang 1506 nach Athos zum Kloster Vatopediou, wo er zehn volle Jahre verbrachte und sich besonders mit den Werken der Kirchenväter befaßte. Von da aus reiste Maximos 1516 nach Moskau.

Das religiöse Leben in Rußland wurde zu dieser Zeit durch den Streit zwischen den Anhängern von Nil Sorskij (den Vätern der Wüste) und von Joseph von Volokolamsk (Josephiten) weitgehend bestimmt. Der hl. Nil († 1508), der sich im spirituellen Leben Rußlands durch das Hinterlassen von asketischen Schriften von den früheren Vätern unterscheidet³³, hatte lange Zeit auf Athos verbracht, und nach seiner Rückkehr nach Rußland trat er für die Erneuerung des russischen Mönchtums ein. Vor allem tadelte er das Streben von Mönchen und Klerikern nach Reichtum, befürwortete das Leben der Mönche in Skiten (Einsiedeleien mit kleinen Gruppen von 3–4 Mönchen) und betonte die Notwendigkeit, daß die Mönche sich von ihrer Arbeit ernähren sollten. Im Gegensatz zu Nil unterstrich Joseph von Volokolamsk die Vorzüge des Koinobions und meinte, daß die Mönche in der klösterlichen Gemeinschaft in der Tat keinen Besitz haben, weil alles den Klöstern gehört. Dieser Meinung von Joseph waren auch alle Bischöfe und Äbte. Die Josephiten traten dafür ein, daß die Mönche durch ihre soziale Arbeit den Menschen in der Welt helfen.

Maximos³⁴, der seine Hauptaufgabe auf dem missionarischen und kulturellen Gebiet erblickte, geriet zwangsläufig in diesen Konflikt. »Seine Verurteilung wurde«, wie Georg Florovsky bemerkt, »tatsächlich zum größeren Teil von politischen Motiven bestimmt.«³⁵ Maximos war zweifelsohne nicht nur ein Athosmönch. Er hatte auch kirchenpolitische Interessen, wobei diese sich nicht in der Kritik der Idee vom Dritten Rom erschöpften, sondern in der Hauptsache der Kircheneinheit dienten. Sein Einsatz für Konstantinopel zielte darauf, wie ein Schisma in der Orthodoxie vermieden werden könnte. Hierin fand er Unterstützung bei der Partei der Graecophilen um den Prinzen Andreas Kurbskij, welche für die weitere direkte Unterstellung der russischen Kirche unter das Ökumenische Patriarchat plädierte.

Daß Maximos' Interessen in erster Linie der Mission und der Kultur galten, ergibt sich eindeutig aus seinem Wirken in Rußland. Im Streit zwischen den Anhängern von Nil und von Joseph ergriff er Partei für die erstere. Den Beweggrund dafür lieferten nicht nur seine

³³ Fedotov, S. 86 und S. 90–133; siehe auch S. 132, wo der Hl. Nil selber von seinen Erfahrungen auf dem Berg Athos spricht. Vgl. auch F. v. Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise im Rußland Ivans III., Berlin 1963. Τοῦ ἐν ὁσίοις πατρὸς ἡμῶν Νεΐλου Σόρσκυ ἅπαντα τὰ σωζόμενα Ἀσκητικά, Εἰσαγωγή, Βίος, Μετάφρασις ... καὶ σχόλια ὑπὸ μοναχοῦ Βασιλείου (Grolimund), Thessaloniki 1985.

³⁴ Über Maximos und sein Werk vgl. näher E. Denissof, Maxime le Grec et l'Occident, Louvain 1943. Gr. Papatimichail, Μάξιμος ὁ Γραικός. Ὁ πρῶτος φωτιστὴς τῶν Ρώσων, Athen 1950. Bernhard Schultze, Maksim Grek als Theologe (OrChrPer, 167), Rom 1963. I. Καλογήρου, Περί τὴν ὑπὸ τοῦ Bernhard Schultze, S. J. κριτικὴν ἐξέτασιν Μαξίμου τοῦ Γραικοῦ ὡς θεολόγου, EETHS II (1966) 215–265. Seine Werke in slavischer Sprache wurden von der Theologischen Akademie in Kazan herausgegeben: Sočinenia, Kazan 21894–1897.

³⁵ Florovsky, S. 24.

Erfahrungen auf dem Berg Athos, die denen vom hl. Nil ähnelten, sondern auch die Verfallserscheinungen, die sich in die Koinobien Rußlands eingeschlichen hatten.

Maximos, der bei seiner Ankunft in Rußland der russischen Sprache nicht kundig war, befaßte sich am Anfang mit Übersetzungen. Er übertrug die griechischen Texte ins Lateinische, und andere übersetzten sie ins Slavische. Später fertigte er allein die Übersetzungen vom Griechischen ins Slavische an. Sein gesamtes Werk im Slavischen ist beachtlich: u. a. ein Kommentar zu den Psalmen, in dem er große Abschnitte aus den griechischen Kirchenvätern übersetzte; Kommentar zur Apostelgeschichte, in dem er hauptsächlich das Werk von Johannes Chrysostomos zugrunde legte; Übersetzungen der Kanones der Apostel, der Kanones der Ökumenischen und der Lokalkonzile (aus dem Syntagma von Matthäos Blastaris), der Homilien von Johannes Chrysostomos zum Matthäus-Evangelium und zum Johannes-Evangelium und anderer Werke von Kirchenvätern.

Abgesehen von diesen Werken korrigierte Maximos die vorhandenen Übersetzungen der liturgischen Bücher. Maximos wurde von Ivan IV. auch zur Synode von 1551 (Stoglav = Hundert Kapitelbuch) eingeladen. Diese Synode ist wohl die wichtigste aller Synoden, die auf russischem Boden abgehalten wurden. Sie nahm Stellung gegen Aberglauben und Mißbräuche in Klöstern, gab Antwort auf kanonische und moralische Fragen und, kurz gesagt, erneuerte und verbesserte das gesamte kirchliche Leben. Zwar hat Maximos an der Synode nicht teilgenommen, aber nach dem russischen Historiker N. Kapterev »ist die Notwendigkeit dieser Reformen in das russische politische und kirchliche Bewußtsein allein aufgrund der vielfältigen Tätigkeit von Maximos dem Griechen in Rußland eingedrungen; man kann sagen, daß die Synode nicht einberufen worden wäre, wenn Maximos' Wirken nicht vorangegangen wäre. Fast alles, was von der Synode im gesamten russischen Leben durch die Kapitel berichtigt wurde, leitete sich von den Themen ab, mit denen sich Maximos vorher befaßt hatte.«³⁶

Auch die Normalisierung der Beziehungen der russischen orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Patriarchat, welche durch die Theorie vom Dritten Rom und die Ansprüche Moskaus gestört waren, ist zu einem großen Teil auf das Wirken von Maximos zurückzuführen. In Würdigung seiner Größe und seiner Verdienste erkannte die russische orthodoxe Kirche ihn als Heiligen an und feiert sein Gedächtnis am 21. Januar.³⁷

c. Das Panteleimon-Kloster auf dem Berg Athos. Dem Besucher des Heiligen Berges fallen auf seiner Fahrt von Ouranoupolis zum kleinen Hafen Dafni die großangelegten Bauten mit der mehrkuppeligen Kirche (Katholikon) des Klosters »Agioi Panteleimonos« auf. Dieses Kloster, das sich in der Mitte der westlichen Küste der Athoshalbinsel befindet, ist auch bekannt als Kloster *Τῶν Ρώσων* (der Russen) oder einfach »Russiko«. Es ist zugleich ein wichtiger, »massiver« Zeuge der reichhaltigen Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche in Rußland und dem athonitischen Mönchtum. Einer alten slavischen Legende zufolge hat der Fürst Vladimir selbst dieses Kloster gebaut. Das Panteleimon-Kloster wurde erst im Jahre 1765 an der Stelle, wo es heute steht, errichtet: seine Fertig-

³⁶ Bei Papamichail, S. 484.

³⁷ Vgl. Mamalakis, S. 353.

stellung erfolgte zu Beginn des 19. Jhs. durch die großzügigen Zuwendungen des Fürsten der Moldau, Skarlatos Kallimachos (1807–1819). Die Geschichte des Panteleimon-Klosters reicht jedoch viel weiter zurück.

Bereits im 11. Jh. ist die Tatsache belegt, daß es auf Athos nicht nur russische Mönche gab, sondern auch, daß sie ein eigenes Kloster hatten. Die erste sichere Nachricht geht auf eine Urkunde der Großen Lavra aus dem Jahr 1016 zurück; dort lesen wir: »Γερασῖμος μ(ονα)χ(ὸς) ἐλε(ῶ) Θ(εο)ῦ πρεσβυτερος κ(αὶ) η̅γουμενος μονις του Ρῶς μαρτυρον υπεγραψα«. ³⁸ Daß es schon früher, und zwar gegen Ende des 10. Jhs., russische Mönche auf Athos gab, wird mit Recht als wahrscheinlich betrachtet. Sichere Nachrichten über ein russisches Kloster auf dem Heiligen Berg begegnen uns in Urkunden des Jahres 1030, wonach es dort ein »Kloster der allheiligen Gottesgebärerin des Xylourgos« (τοῦ Ξυλουργοῦ = des Zimmerers) gab. Wir wissen zwar nichts Näheres darüber, wie die Beziehungen dieses russischen Klosters zu Rußland waren, es wird allerdings vermutet, daß es viele Mönche hatte und von Fürst Jaroslav unterstützt wurde, zumal dieser nach der Chronik »die Mönche besonders liebte«. ³⁹

Aus einer Urkunde des Jahres 1142, die das Vermögen des Klosters Xylourgou erwähnt, erfahren wir, daß im Kloster insgesamt 52 russische Bücher aufbewahrt wurden: Evangelienbücher, Typikon, Epistelbücher, Parakletike, Oktoechos, Heirmologion, Synaxarien, Proverbien, Menäen, Psalterien, Horologien, Werke von Ephräm dem Syrer, die Vita des hl. Pankratios, Paterikon und der Nomokanon. Aus dieser Nachricht läßt sich folgern, daß das Kloster zu jener Zeit von vielen Mönchen bewohnt wurde und vor allem, daß es ein wichtiges kulturelles und geistiges Zentrum darstellte, von dem Rußland wohl viele Handschriften, besonders für den liturgischen Gebrauch, bezog.

Der weitere, rasch zunehmende Eintritt von Mönchen in das Xylourgou-Kloster führte dazu, daß der Abt des Klosters am 15. 8. 1169 die Raumnot des Klosters vor die Synaxis (Versammlung) der Klöstervertreter des Heiligen Berges brachte und dort die Erlaubnis erhielt, das früher blühende und zu diesem Zeitpunkt verlassene Kloster des hl. Panteleimon des Thessalonichers (τοῦ Θεσσαλονικέως) zu beziehen. Dort trat noch Ende des 12. Jhs. (um 1192) auch der bekannte Heilige der Serben, Sava, der Bruder vom Großžupan Stephan Nemanja, ein, was nicht nur auf das weitere Wachsen, sondern auch auf die guten Kontakte des Klosters zu den slavischen Völkern hindeutet. ⁴⁰ Einige Jahre später (1198) gründete Sava mit seinem Vater das serbische Kloster Chilandariou auf Athos.

In der darauffolgenden Zeit sind die Nachrichten über das »Kloster der Russen« recht spärlich, weil die Urkunden wohl durch einen Brand vernichtet wurden. Wir wissen, daß in diesem Kloster auch griechische Mönche lebten und noch bis 1497 der Abt griechisch unterzeichnete. Das Kloster erhielt im Laufe der Zeit wiederholt Zuwendungen von den byzantinischen Kaisern. Im III. Typikon des Heiligen Berges von Kaiser Manuel Paläologos (1394) wird es an dreizehnter Stelle der damaligen Klöster aufgeführt. ⁴¹ Nach der

³⁸ Actes de Lavra. Première Partie: Des Origines à 1204, hg. v. P. Lemerle ..., Paris 1970, S. 155.

³⁹ Povest' vremennych let, 151, Leningrad ²1926–28 [Nachdr.: Handbuch zur Nestorchronik, hg. v. L. Müller, (Forum Slavicum, 48), München 1977, S. 443].

⁴⁰ Vgl. Tachiaos, S. 502.

⁴¹ Meyer, S. 202.

Befreiung Rußlands vom Mongolenjoch kam es zu einem verstärkten Zustrom von russischen Mönchen nach Athos, und das Kloster erlebte eine neue Blütezeit. Dies verdankte es auch den Schenkungen der Fürsten der Walachei und der russischen Zaren. Noch im 16., vor allem aber im 17. Jh. — es ist die Zeit der türkischen Herrschaft — setzte allerdings der Verfall des Klosters ein, bis es im Jahre 1765, wie bereits erwähnt, an die heutige Stelle verlegt wurde und einer neuen Ära entgegensah.

In der Zeit des griechischen Unabhängigkeitskrieges (1821 ff.) ging die Zahl der Mönche im Kloster spürbar zurück. Dies änderte sich nach dem Jahre 1839. Die Zahl der russischen Mönche nahm erneut rapide zu, so daß 1875 ein russischer Abt gewählt wurde. Die Zahl der Mönche stieg 1895 auf 1000 und 1903 sogar auf 1446.⁴² Die Balkankriege (1912–14) bedeuteten zwar für Athos die Befreiung vom türkischen Joch, aber für das Panteleimon-Kloster blieben die wenige Jahre später durch die bolschewistische Revolution im Mutterland eingeleiteten grundsätzlichen Veränderungen nicht ohne Auswirkungen. Vor allem ist hier der starke Rückgang der Mönchszahl erwähnenswert, ein Phänomen übrigens, welches für das gesamte Mönchtum auf Athos gilt. Lebten auf Athos im Jahr 1900 etwa 7500 Mönche, so reduzierte sich ihre Zahl im Jahr 1951 auf 2043, im Jahr 1961 auf 1649 im Jahr 1971 auf 1146. Inzwischen gibt es eine erfreuliche Tendenz. Die Gesamtzahl der Mönche nahm, wenn auch gering, wieder zu, und überdies weist die Statistik zwei weitere Aspekte auf, die Grund zum Optimismus geben: Seit Mitte der sechziger Jahre zeichnet sich erstens eine Verjüngung der Mönche ab, d. h. das Durchschnittsalter der Mönche sinkt kontinuierlich, und zweitens eine beachtenswerte Erhöhung des durchschnittlichen Bildungsniveaus; waren unter den Mönchen, die in den Jahren 1960–1964 nach Athos kamen, nur 3% mit Hochschulabschluß, so stieg deren Anteil in den Jahren 1970–1974 auf 15%. Diese Tendenz gilt auch für das Panteleimon-Kloster. Die gesamte Zahl der Mönche im Kloster betrug 1980 dreißig (bei einer Gesamtzahl der Athosmönche von 1191).⁴³ Zur Zeit (Januar 1988) leben im Russiko und auf Athos überhaupt 36 russische Mönche, von denen im September 1987 sieben direkt von Rußland nach Athos kamen.⁴⁴

d. Hesychasmus und Philokalia. Das Gebet setzt die Konzentration und Ruhe des Beters voraus. Ohne die Abgeschiedenheit, die Konzentration der Gedanken, die innere Sammlung und Ruhe (*ἡσυχία*) verfehlt das Gebet allzu leicht sein Ziel: den rechten Umgang mit Gott. »Wenn du aber betest, so geh in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater« (Mt 6,5). Zwar warnen diese Worte in erster Linie vor der Heuche-

⁴² Thomas Provatakis, *Der Berg Athos. Kurzgefaßte Geschichte des Berges Athos und Beschreibung seiner Denkmäler*, Thessaloniki 1983, S. 91. Mamalakis, S. 482, gibt für das Jahr 1910 die Zahl der russischen Mönche mit 3496 und für das Jahr 1914 mit 1914 an.

⁴³ Mit der Statistik über die Mönche auf dem Berg Athos befaßt sich seit Jahren Georgios Mantzaridis, Professor für »Christliche Soziallehre und Ethik« in der Theologischen Fakultät Thessaloniki; vgl. u. a. seine Arbeiten: *Νεώτερα στατιστικά στοιχεία περί τῶν μοναχῶν τοῦ Ἁγίου Ὁρους*, *EETHS* 19 (1974) 333–345. Das athonitische Mönchtum, in: H. J. Helle (Hg.), *Kultur und Institution*, Berlin 1982, S. 373–380. G. Galitis - G. Mantzaridis - P. Wiertz, *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*. (TR-Verlagsunion) München 1987, S. 197: Die Gesamtzahl der Mönche stieg im Jahr 1986 auf 1285.

⁴⁴ Vgl. *Katholische Nachrichten-Agentur* — Ökumenische Information, Nr. 37, 9. 9. 1987, S. 2.

lei und dem heuchlerischen Gebet, sie geben aber zugleich die Richtschnur für die wahre und echte Frömmigkeit; sie zeigen den besonderen Wert des Alleinseins des Beters mit Gott, ohne jedoch das gemeinsame Gebet abzuwerten und auszuschließen (vgl. Mt 18,20). Das gemeinsame Gebet findet seine notwendige Fortsetzung im privaten Gebet, so wie das private Gebet im Gebet der Kirche gipfelt. Beides ergänzt sich und verwirklicht die Mahnung des Apostels Paulus »Betet ohne Unterlaß!« (1 Thess 5,17; vgl. auch Röm 12,12: »seid beharrlich im Gebet«).

Das Ohne-Unterlaß-Beten verbunden mit der Hesychia gehört von Anfang an zu den Hauptcharakteristika des Mönchtums. Die Mönche, insbesondere die Anachoreten bzw. Eremiten, haben sehr intensiv die Hesychia gesucht und gepflegt; deshalb werden sie auch *Hesychasten* genannt.⁴⁵ Im Kanon 4 des vierten Ökumenischen Konzils (451), der besonders dafür bekannt ist, daß ihm zufolge die organisierten Klöster dem jeweiligen Ortsbischof unterstehen, werden neben dem *Gehorsam* dem Bischof gegenüber, die *Hesychia*, das *Fasten* und das *Gebet* als die wichtigsten Eigenschaften des Mönchslebens angeführt. Die Hesychia ist die Ruhe nicht bloß des Leibes und der Sinne, sondern vor allem des Geistes und des Herzens, des ganzen Menschen als psychosomatischen Wesens. Sie ist die Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen Gottes. Sie ist die Ruhe vor Gott. Deshalb wird sie als »die Mutter aller Tugenden« gepriesen; »denn sie gebiert diese durch die ständige und ununterbrochene Ruhe vor Gott (*διὰ τῆς πρὸς Θεὸν ἀδιαλείπτου καὶ ἀπερισπάστου ἡσυχίας*). Der Mönch, der die Ruhe liebt, wird von Gott geliebt, weil er auch Gott liebt und mit ihm allein (*αὐτῷ μόνῳ*) durch das reine Gebet sein will; und, obschon er auf Erden lebt, erfährt er die himmlischen Dinge. Denn sein ganzer Verstand⁴⁶ sorgt dafür, wie er Gott gefallen und Tempel seines Heiligen Geistes wird. Ein solcher (Mensch) beugt immer seinen Nacken unter das leichte und gute Joch Christi; und indem er alles Sichtbare übersieht, sehnt er sich nach dem Unsichtbaren. Er wartet beharrlich auf den Unsichtbaren, als ob er ihn sieht. Solche (Menschen) nehmen es, was die Lebensführung betrifft, mit den Engeln auf; sie wollen stets in der Wüste leben, um — indem sie in großer Ruhe und Sorglosigkeit mit Gott Umgang haben — ihren Verstand (*νοῦς*) zu einem Spiegel ohne Flecken zu erweisen, ähnlich wie der große Elias und der Vorläufer und Täufer des Herrn, Johannes«.⁴⁷

⁴⁵ Belege darüber, daß der Begriff »Hesychast« als Synonym mit den Ausdrücken »Anachoret« und »Eremit« verwendet wird, vgl. bei G. W. H. Lampe. A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1982, s. v. *ἡσυχαστής* und *ἡσυχία* 1, b. Auch *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν* Bd. 1—5, Athen 1976 (im folgenden: *Φιλοκαλία*); hier Bd. 5, s. v. *ἡσυχαστής* und *ἡσυχία*.

⁴⁶ Das Original lautet »ὁλός ὁ νοῦς αὐτοῦ«, ein Ausdruck, der wörtlich »sein ganzer Verstand« bedeutet; es handelt sich jedoch nicht um ein bloß rationales Prinzip, sondern um die führende seelische Potenz im Menschen, die den eigentlichen und darum den Menschen in seiner Ganzheit und Verantwortung ausmacht. Zum Verständnis des Begriffes *νοῦς* bei den Kirchenvätern vgl. Th. Nikolaou, *Ἡ ἐλευθερία τῆς βουλῆσεως καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς κατὰ Κλήμεντα τὸν Ἀλεξανδρεῖα*, Thessaloniki 1981, S. 43 ff. Die Bedeutung des *Nous* für den Hesychasmus unterstreichen die hesychastischen Termini *technici tήρησις νοδς* und *νοερά ἡσυχία*, welche synonym gebraucht werden; hierfür vgl. Nikephoros Monachos, *Λόγος περὶ νήψεως ...*, : *Φιλοκαλία*, Bd. 4, S. 26: »Τὴν μὲν προσοχὴν τινὲς τῶν ἁγίων νοδς τήρησιν ἐφῆσαν, ἄλλοι δέ, καρδιακὴν φυλακὴν ἔτεροι δὲ νήψιν καὶ ἄλλοι νοεράν ὕσυχίαν καὶ ἄλλοι ἄλλως. Τὰ δὲ πάντα ἐν καὶ τὸ αὐτὸ δηλοῦσιν.«

⁴⁷ *Antiochos Monachos*, Hom. 103. De silentio: PG 89, 1745 AB. Vgl. auch Evagrius Pontikos, *Rerum monachalium rationes* 9: PG 40, 1261 AB. Johannes Klimakos, *Scala paradisi* 27: PG 88, 1112 C. Siehe auch

Diese theologisch begründete und von alters her im Mönchsleben gepflegte Neigung zum Alleinleben und zur Ruhe, um dadurch Gott näher zu sein und seine Energien (Liebe, Gnade, Schau des Taborlichtes etc.) zu erfahren, läßt sich schwer durch den Begriff »Hesychasmus« wiedergeben, zumal dieser im Westen erstens nur auf das 14. Jh. bezogen wird und zweitens auf »das mystisch asketische Verfahren« reduziert wird, »mit dem sich die athonitischen Mönche auf die Visionen des ›Taborlichtes‹ vorbereiten«. ⁴⁸ Mit Recht betont John Meyendorff ⁴⁹ dagegen, daß »das Mönchtum in seiner ursprünglichen Intention ein ›Hesychasmus‹ war, weil es auf den zwei Prinzipien der Entfernung von der Welt und des ständigen Gebets, beruhte«. Die innere Verbindung von Mönchtum und Hesychasmus läßt sich auch leicht an den asketischen Werken z. B. von Evagrius Pontikos († 399), Makarios dem Ägypter († um 390), Diadochos von Photike (5. Jh.), Johannes Klimakos († um 649) u. a. feststellen. Bei diesen Autoren, besonders beim letzteren, gewinnt man einen exzellenten Nachweis, daß die Praxis der Athosmönche und insbesondere die Beschreibung der hesychastischen Methode ⁵⁰, sowie das sogenannte Jesus-Gebet, tief in der monastischen Tradition verwurzelt sind. Die hesychastische Gebetspraxis bildet keinen Selbstzweck. Sie ist vielmehr ein geeignetes Mittel einer psychosomatischen Vorbereitung auf das Gebet und die Erfahrung der göttlichen Gnade.

Diese Praxis ist uns näher und besser bekannt durch die Ereignisse im 14. Jh. auf dem Berg Athos, als nämlich die Hesychasten dort von Barlaam aus Kalabrien/Süditalien angegriffen wurden und sich zur Wehr setzten. Diese Ereignisse sind bekannt als *hesychastischer Streit*, eine Bezeichnung allerdings, die nicht völlig korrekt ist, weil der Streit nicht unter Hesychasten entfacht, sondern zwischen diesen und hauptsächlich Außenstehenden geführt wurde. Als Hauptsprecher der Mönche trat Gregorios Palamas († 1359) auf. Durch den berühmten *Τόμος Ἀγιορειτικὸς* und die neun Abhandlungen *Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων* ⁵¹ legte er die biblisch-patristische Unterscheidung ⁵² zwischen dem

J.-Y. Leloup, *Worte vom Berg Athos: Die Spiritualität der Mönche vom Berg Athos*, (ars edition) München 1981, S. 30.

⁴⁸ So z. B. É. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 410.

⁴⁹ J. Meyendorff, *Ἡσυχασμός*, *ThEE* 6, Sp. 83.

⁵⁰ Ausformuliert begegnet sie uns bei: [Symeon der Neue Theologe], *Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς*: I. Hausherr, *La Méthode d'Oraison Hesychaste* (*Orientalia Christiana*, 9/2), Rom 1928, S. 129 [33] ff. und bes. S. 164 [68]. *Nikephoros Monachos*, *De sorbietate et cordis custodia*: *PG* 147, 963 B ff.

⁵¹ Daß der *Tomos Hagioreitikos* von Gregorios Palamas verfaßt wurde, dürfte als sicher betrachtet werden; vgl. hierzu P. Christou (Hg.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 2. Thessaloniki 1966, S. 551 ff. Siehe dort, S. 567–578 und Bd. 1, Thessaloniki 1962, S. 361–694, auch die entsprechenden Texte.

⁵² Im Hinblick auf den biblisch-patristischen Ursprung dieser Unterscheidung läßt sich auf viele Stellen verweisen. Dies wird heute auch im Westen anerkannt. Vgl. z. B. einige biblische Belege in: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, hg. v. W. Nyssen, H.-J. Schulz, P. Wiertz, Bd. 1, Düsseldorf 1984, S. 345, obwohl der Autor, Bernhard Schultze, gleich danach (S. 346) die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Energien Gottes Gregorios Palamas zuschreibt und auch im Titel dieses Abschnittes von »Palamismus« spricht. Hier folgt er der üblichen falschen westlichen Meinung, daß diese Unterscheidung erst von Palamas gemacht wird. Dies ist aber nicht so. Es genügt in diesem Zusammenhang, auf das wohl klassische Zitat von *Basileios dem Großen*, Ep. 234, 1: *BEP* 55, 234, zu verweisen. Ausführlicher darüber siehe G. Martzelos, *Οὐσία καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Thessaloniki 1984. Die Ausführungen von M. P. Strohm (Die Lehre von der Energie Gottes. Eine dogmengeschichtliche Betrachtung, *Kyrios* 8, 1968, 63–84 und *ders.*, Die Dreiheit »Substanz-Kraft-Wirken«. Die Trinitätslehre der Alexandriner nach Petavius und de Régnon, *Kyrios* 9, 1969, 31–41)

unzugänglichen Wesen Gottes und seinen auf den Menschen herabsteigenden unerschaffenen Energien ausführlich dar. Dadurch begründete er erneut die theologisch überaus wichtige Lehre, daß der Mensch kraft der Inkarnation des Logos Gottes und des Wirkens Gottes in seinen unerschaffenen Energien eine wahre Gotteserkenntnis und eine echte Gemeinschaft mit Gott haben kann. Er kann nicht nur mit seinem Geist, sondern auch mit seinem Leib am göttlichen Leben teilnehmen. Das heißt, daß auch der Leib sich am Gebet und an den gnadenhaften Wirkungen Gottes beteiligen kann. Das unerschaffene Licht Gottes, welches die drei Jünger Christi auf Tabor haben schauen dürfen (Mt 17,1 ff.) und eine eschatologische Erfahrung darstellt, kann auch von anderen seligen und heiligen Männern schon hienieden »geschaut« werden.⁵³ Diese Lehre wurde durch eine Reihe von Synoden in Konstantinopel (1341, 1347 und 1351) bestätigt.

Die hesychastische Gebetspraxis, welche in der Zeit der Christianisierung Rußlands und insbesondere im 13. und 14. Jh. auf Athos blühte, ist auch zur Praxis der Einsiedler des Kiever Höhlenklosters geworden. Daß erst der hl. Nil Sorskij den Hesychasmus nach Rußland gebracht hat, wie Fairy von Lilienfeld⁵⁴ behauptet, beruht auf einem Mißverständnis des Hesychasmus selbst. Sie und auch einige andere westliche Forscher⁵⁵ reduzieren, wie bereits angemerkt, den Hesychasmus auf das 14. Jh. und verbinden ihn mit einigen für sie konkreten, zählbaren »Merkmale« (»Praxis des Jesus-Gebets«, »psychophysische Methode«, »Lehre von der durch diese Praxis vermittelten Schau des Taborlichtes und von den ungeschaffenen Energien Gottes« etc.). Es wird hierbei übersehen, daß solche »Merkmale« z. T. erst dann zur Sprache kamen, nachdem die Hesychasten im 14. Jh. sich gegen verschiedene Vorwürfe verteidigen mußten. Dies gilt z. B. in bezug auf die Schau des »Taborlichtes«. So wie die altrussische Literatur sind auch die griechischen Quellen diesbezüglich sehr zurückhaltend. Noch Gregorios Sinaites⁵⁶ (1255–1346) warnt davor, daß der Hesychast sich um Lichtvisionen kümmert und davon spricht: »Du, der Gott liebt, sei genau und wissentlich wachsam« schreibt er. »Wenn du dich deiner Gebetsübung hingeeben hast und du siehst ein Licht oder einen Feuerschein in dir oder außerhalb, oder angeblich die Gestalt Christi, oder eines Engels oder eines anderen, akzeptiere dies nicht, um nicht Schaden zu nehmen; laß auch deinen Verstand nicht solches abbilden, indem Du von Dir aus Bildern nachgehst. Denn alle diese (Bilder) wollen, indem sie sich von außen unzeitig verwandeln, deine Seele irreführen«. Die Tatsache also, daß »nur wenige Stellen in der altruss. Literatur... über diese im griech.-byz. Hesychasmus so wichtige Gebetsform (»Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich mei-

scheinen mir dagegen in einigen Punkten nicht stichhaltig und bedürfen der Überprüfung. Die Überprüfung der Unterscheidung zwischen Energie und Wesenheit im Westen ist übrigens von höchster ökumenischer Relevanz.

⁵³ Vgl. besonders die Einleitung des Tomos Hagioreitikos: P. Christou (Hg.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Bd. 2, Thessaloniki 1966, S. 567 ff.

⁵⁴ F. v. Lilienfeld, S. 438.

⁵⁵ Vgl. F. v. Lilienfeld, ebd. É. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, S. 396 ff. und bes. S. 410 ff.

⁵⁶ Gregorios Sinaites, *Περὶ ἡσυχίας καὶ περὶ τῶν δύο τρόπων προσευχῆς*, 10: *Φιλοκαλία*, Bd. 4, S. 76. Vgl. auch Kleine Philokalie, Benziger Verlag Zürich 1976, S. 156, wo allerdings die Übersetzung nicht ganz wortgetreu ist.

ner)»⁵⁷ berichten und von der Schau des »Taborlichtes« nicht gesprochen wird, kann nicht gegen die Verbreitung der hesychastischen Gebetspraxis in Rußland angeführt werden, nicht zuletzt, weil das Gebet eine Frage der lebendigen Praxis und Frömmigkeit und nicht unbedingt der Berichterstattung und der theologischen Auseinandersetzung ist.

Daß die hesychastische Gebetspraxis sehr früh Eingang in Rußland fand, erklärt sich durch die engen Verbindungen der russischen Mönche mit dem Mönchtum auf dem Heiligen Berg und bleibt aufgrund der vorhandenen Belege eine unbestrittene Tatsache. Auch der Mönchskreis um den populärsten und beliebtesten Heiligen Rußlands, Sergej von Radonež († 1392), dürfte mit dieser Praxis vertraut sein. Bezeichnend dafür ist, daß einer seiner Schüler die Werke von Symeon dem Neuen Theologen und Gregorios Sinaites, zwei der bedeutendsten byzantinischen Mystiker, vom Berge Athos nach Rußland brachte, aber vielleicht auch solche Passagen seiner von Epifanij verfaßten Vita⁵⁸, in denen von seiner tiefen Frömmigkeit und vom Gebet im Kloster berichtet wird. Am deutlichsten wird jedoch die hesychastische Gebetspraxis vom hl. Nil Sorskij in seinem Kampf gegen die Josephiten vertreten.

Die hesychastischen Tendenzen im Mönchtum wurden durch die Sammlung und Lektüre von kurzen Erzählungen, Sprüchen und Texten asketisch-mystischen Inhalts unterstützt. Aus der früheren Geschichte des Mönchtums sind uns besonders die Apophthegmata patrum bekannt, und solche Sammlungen hat es auch im byzantinischen Mittelalter⁵⁹ gegeben. Auf solche Sammlungen geht auch die »Philokalia«, das meistverbreitete Buch in der Ostkirche, zurück. Im Jahre 1777 übernahm nämlich der Athosmönch Nikodemos (bekannt als Nikodemos Hagioreites, 1749–1809) von Makarios Notaras (Metropolit von Korinth, der sich wiederholt auf Athos aufgehalten hat, 1731–1805) eine solche frühere Sammlung, die er vervollständigte. Vor allem verdanken wir ihm nicht nur den Vergleich des Textes mit dem Text verschiedener Manuskripte auf Athos und die damit verbundene Verbesserung des Textes, sondern auch ihre erste Publikation in 2 Bänden in Venedig im Jahr 1782 mit dem Titel: *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν Ἀγίων καὶ Θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν, ἐν ᾗ διὰ τῆς κατὰ τὴν Πράξιν καὶ Θεωρίαν Ἠθικῆς Φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται ...* (= Philokalia der Heiligen Neptiker, welche aus Beiträgen unserer Heiligen und Gott-tragenden Väter gesammelt wurde, in der der Verstand durch die Ethische Philosophie von Praxis und Theoria gereinigt, erleuchtet und vervollkommen wird...).⁶⁰

⁵⁷ Podskalsky, S. 165 mit Anm. 717. Vgl. die hier gesammelten Belege und auch S. 167, 202, 258; bes. S. 214 mit Anm. 954. Siehe auch G. Podskalsky, Das Gebet in der Kiever Rus' — seine Formen, seine Rolle, seine Aussagen, *Ofo* 2 (1988) 177 ff.

⁵⁸ Fedotov, S. 52, 61, 67, 72–73, wo auch von einer »Lichtvision« berichtet wird.

⁵⁹ Vgl. hierzu A.-E. Tachiaos, De la Philokalia au Dobrotoljubie. La création d'un »Sbornik«, *Cyrrillomethodianum* 5 (1981) 208–213.

⁶⁰ Seit dieser ersten Auflage ist die »Philokalia« mehrmals erschienen und in verschiedene Sprachen ganz oder teilweise übersetzt worden. Im folgenden führe ich Übersetzungen in westlichen Sprachen an: Writings from the Philokalia on Prayer of the Heart, übers. v. E. Kadloubovsky u. G. E. H. Palmer, (Faber and Faber) London 1951. Petite Philocalie de la Prière du Coeur übers. v. Jean Gouillard, Paris 1953. Early Fathers from the Philokalia, übers. v. E. Kadloubovsky u. G. E. H. Palmer, (Faber and Faber) London 1954. The Philokalia. The Complete Text compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, übers. u.

Die *Φιλοκαλία* (= *φιλία τοῦ καλοῦ*, Liebe zur Schönheit, d. h. zur Tugend, zur geistigen Schönheit) umfaßt mystisch-asketische Schriften griechischer Kirchenväter vom 4. bis zum 15. Jh. Obwohl einige wichtige Kirchenväter (Makarios, Diadochos, Johannes Klimakos) hierin nicht enthalten sind, so beinhaltet sie doch die meisten klassischen Texte, die »das reine Gebet« lehren und der Wachsamkeit des Verstandes dienen. Man hat mit Recht die Philokalia »Kodifizierung der mystischen orthodoxen Theologie«⁶¹ genannt. Nikodemos selbst spricht in ähnlicher Weise in bezug auf den Inhalt dieses Buches: »Dieses geistige Buch . . . die Schatzkammer der Wachsamkeit; die Wache des Verstandes; die mystische Schule des geistigen Gebets. Ein Buch, das eine ausgezeichnete Skizze der Praxis (praktischen Lebensführung) ist, ein unfehlbarer Wegweiser der Theoria (Schau); das Paradies der Väter; die goldene Kette der Tugenden; ein Buch, das die dichten Sprüche Jesu enthält; die Trompete, welche die Gnade herabrufft und kurz gesagt: Das Instrument der Vergöttlichung selbst, der meistersehnte Gebrauchsgegenstand . . .«.⁶²

Die Philokalia wurde wenige Jahre später von Paisij Veličkovskij⁶³ (1722–1794), der 1746 nach Athos kam und dort einige Jahre lebte, ins Kirchenslavische übersetzt und 1793 in 2 Bänden in Petersburg mit dem Titel »Dobrotoljubie« (= Tugendliebe) herausgegeben. Diese Übersetzung der Philokalia erlebte in Rußland bis 1857 sechs gleichbleibende Auflagen. Das russische Panteleimon-Kloster gab 1877 die Philokalia in modernem Russisch⁶⁴ heraus. Wie sehr diese Sammlung die Frömmigkeit und das geistige Leben in Rußland beeinflußt hat, erfahren wir nicht nur am Beispiel der heiligen Gestalt eines Seraphim von Sarov (1759–1833), sondern auch durch die »Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers«, hg. und eingeleitet von Em. Jungclaussen, Herder Verlag, Freiburg 1974.

Wenn in diesem Jahr das Millennium der russischen orthodoxen Kirche gefeiert wird und diese Kirche im Mittelpunkt allgemeinen Interesses steht, so kann man dies auch zum Anlaß nehmen, einem in der BR Deutschland weit verbreiteten Irrtum entgegenzutreten, daß nämlich die russische orthodoxe Kirche sich von den anderen orthodoxen Kirchen un-

hg. v. G. E. H. Palmer - Ph. Sherrard - Kall Ware, Bde 1–3, (Faber and Faber) London 1979–1984. Philocalie des Pères Neptiques, hg. v. Boris Bobrinskoy, Bde 1–7, (Abbaye de Bellefontaine) Bégrolles-en-Mauges 1979–1986. Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet, ausgew. u. übers. v. Matthias Dietz, (Klassiker der Meditation), (Benziger) Zürich-Einsiedeln-Köln 21981. La filocalia a cura di Nicodimo Aghiorita e Macario di Corinto, übers. u. hg. v. B. Artoli - Fr. Lovato, Bde 1–4, Turin 1982–1987. *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν Νηπτικῶν*, übers. v. Ant. G. Galitis, Bde 1–3, (To perivoli tis Panagias) Thessaloniki 1984–1986. Es fällt hierbei auf, daß eine deutsche Übersetzung mit Kommentar, ähnlich wie die Ausgaben in englischer, französischer und italienischer Sprache, ein Desiderat ersten Ranges darstellt. Im Rahmen des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München ist ein solches Projekt geplant; seine Verwirklichung hängt vor allem von seiner Finanzierung ab.

⁶¹ *Φιλοκαλία*, Bd. 1, S. 14.

⁶² *Φιλοκαλία*, Bd. 1, S. 23.

⁶³ Paisij Veličkovskij ist auf dem Landeskonzil anläßlich des Millenniums offiziell als Heiliger anerkannt worden. Über Veličkovskij vgl. A. -E. Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722–1794)*, Thessaloniki 1986.

⁶⁴ Vgl. A. Radovič, *Ἡ Φιλοκαλική Ἀναγέννηση τοῦ XVII καὶ XIX αἰ. καὶ οἱ Πνευματικοὶ Καρποὶ της*, Athen 1984.

terscheide. Es muß vielmehr immer wieder die Einheit aller orthodoxen Kirchen in Lehre, Kult und Kirchenrecht betont werden. Die Präfixe griechisch, russisch, rumänisch etc. bezeichnen lediglich die regionale Herkunft der betreffenden Gläubigen. Eine Ausnahme hierzu bildet der Ausdruck »Griechisch-orthodox«, der über die oben genannte eingeschränkte Bedeutung hinaus auch als Bezeichnung für die gesamte Orthodoxie verwendet wird, weil er geschichtlich betrachtet den Gegensatz zu den Lateinern aufzeigt.

Diese Klarstellung der Begriffe scheint mir auch wegen Mißverständnisse in der Vergangenheit wichtig. Denn die Bewegung der Slavophilen hat sich z. B. noch im vorigen Jahrhundert wohl auch aufgrund eines falschen Verständnisses des Ausdrucks »Griechisch-orthodox« gegen die bleibende Bedeutung der griechischen Kirchenväter gewandt. Es ist das Verdienst von Georg Florovsky, ein halbes Jahrhundert lang mit aller Intensität und Deutlichkeit die entscheidende Bedeutung der griechischen Kirchenväter für das gesamte Christentum und insbesondere für die Orthodoxie sowohl gegenüber Protestanten als auch Slavophilen herausgestellt zu haben. Die griechischen Kirchenväter und entsprechend das athonitische Mönchtum sind Grundpfeiler und Garanten der Einheit der Orthodoxie. Einige Aspekte dieser einigenden Kraft und Ausstrahlung des Heiligen Berges auf die orthodoxen Kirchen und speziell auf die russische orthodoxe Kirche, hoffe ich hier verdeutlicht zu haben.