

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums
12/2014

ANNA BRISKINA-MÜLLER

Auf der Suche nach der „Hesychia“: Paisij Veličkovskij
(1722–1794) und sein Leben für die „Philokalie“



Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum)

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 12/2014
ISSN 1618-7555
ISBN 3-9809090-9-3

© 2014 Universität Erfurt
Lehrstuhl für Religionswissenschaft
(Orthodoxes Christentum)
PSF 900 221
D-99105 Erfurt
Deutschland

© 2014 University of Erfurt
Chair of Religious Studies
(Orthodox Christianity)
P.O. Box 900 221
D-99105 Erfurt
Germany

Vorwort

Was unterscheidet das östlich-orthodoxe von dem westlich-lateinischen Christentum? Zweifellos lassen sich in der Geschichte zahlreiche unterschiedliche Elemente beobachten, nicht zuletzt was die christliche Lehre, die Praktiken und die entsprechenden Mentalitäten zwischen Ost und West anbelangt. Auch die jeweils anderen soziopolitischen und kulturellen Entwicklungen führten zur Trennung der beiden christlichen Welten, insbesondere auf europäischem Boden, geschweige denn von den Prozessen der Binnendifferenzierung innerhalb einer und derselben christlichen Kirche und Kultur. Jedoch werden diese meist historisch gewachsenen Unterschiede und Besonderheiten im heutigen Kontext aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. In einer Epoche der zunehmenden Globalisierung der Welt, der Ökumenischen Dialoge und einer allgemeinen Annäherung zwischen christlichen Kirchen und Religionen treten diese Differenzen nämlich häufig in den Hintergrund und geraten in Vergessenheit oder tendieren sogar in manchen Fällen zu verschwinden. Beispielsweise findet man Ikonen orthodox-byzantinischen Stils heutzutage in römisch-katholischen und sogar in protestantischen Kontexten wieder – eine Tatsache, die einige wichtige Unterschiede dieser Kirchen in Bezug auf ihr jeweiliges Verhältnis zur bildenden Kunst verschweigt. Darüber hinaus werden heutzutage diese historischen Unterschiede im Kontext der Postmoderne erheblich relativiert und aus verschiedenen Gründen stark in Frage gestellt. Aus postmoderner Sicht gelten solche Trennungslinien zwischen Religionen, Gesellschaften und Kulturen als sehr subjektiv, arbiträr, ideologisch aufgeladen, mit konkreten (Macht-)Interessen verbunden und am Ende als irreführend, denn Die Realität ist viel komplexer als das menschliche Fassungsvermögen und geistiges Instrumentarium. Kann man in der heutigen globalen Epoche noch von Ost und West wie in früheren Zeiten sprechen? Obige Einwände sind sicherlich begründet und berechtigt, jedoch lösen sie nicht endgültig das Problem des Vergleichs zwischen den christlichen Kirchen in Ost und West und entziehen sich den noch immer bestehenden Herausforderungen. Ungeachtet ihres Grades oder der Intensität bestehen die Unterschiede zwischen den Kirchen noch heute. Die Frage ist nur, wie man sie am besten lokalisiert, analysiert und deutet. Dabei geht es nicht um die Ziehung von absoluten Trennungslinien zwischen Ost und West, um ein diachron dichotomes Bild beiderseitig unter Beweis zu stellen. Vielmehr geht es um die Eruierung dessen,

was die kulturelle Eigenart der jeweiligen christlichen Kirche in Geschichte und Gegenwart ausmacht.

Das 12. Heft der „Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums“ beinhaltet den Vortrag von Dr. Anna Briskina-Müller (Halle), einer Expertin speziell im Bereich der russisch-orthodoxen Kirchen- und Kulturgeschichte. Sie nimmt die Tradition der geistlichen Väter (γέροντες, *starcy*) näher unter die Lupe, die natürlich einen frühen christlichen Hintergrund hat, aber in der Geschichte und Kultur des östlich-orthodoxen Christentums eine herausgehobene Stellung bis heute einnimmt. Anhand einer im orthodoxen Osten eminenten Figur, nämlich der des Paisij Veličkovskij (1722–1794), legt Briskina-Müller in ihrem Beitrag hauptsächlich Augenmerk auf seine vielfältigen Beiträge und Reformen bezüglich der Erneuerung der Orthodoxie und deren Spiritualität im 18. Jahrhundert, unter besonderer Berücksichtigung der „hesychastischen Renaissance“. Trotz der noch bestehenden Forschungslücken über Paisij, sein Werk und seine Wirkung, genießen seine Verdienste große Anerkennung in der orthodoxen Welt. Briskina-Müller geht auf die Ost-West-Differenzen an diesem Punkt nicht ein. Jedoch bleibt die gesamte Thematik kulturgeschichtlich durchaus relevant, vor allem wenn man die große Verehrung und Anziehungskraft bedenkt, die solch geistliche Väter in zeitgenössischen orthodoxen Kulturen und darüber hinaus erfahren. Und die – zumindest in dieser Form – im westlich-lateinischen Christentum nicht annähernd dieses Prestige genießen.

Der dieser Publikation zugrunde liegende Vortrag wurde am 27. Januar 2014 an der Universität Erfurt im Rahmen des Graduiertenkolloquiums zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums gehalten. Mein wissenschaftlicher Mitarbeiter, Martin Tulaszewski, hat die Bearbeitung und Formatierung des Vortragstextes zur Aufnahme in der vorliegenden Vortragsreihe übernommen. Meine Sekretärin, Annett Psurek, hat das Zustandekommen des Heftes organisatorisch begleitet. Ihnen danke ich dafür vielmals.

Erfurt, im Dezember 2014

Vasilios N. Makrides

Auf der Suche nach der „Hesychia“: Paisij Veličkovskij (1722–1794) und sein Leben für die „Philokalie“

Anna Briskina-Müller

Einleitung

Eines der zentralen identitätsstiftenden Momente der Orthodoxie bildet heute die Rückbesinnung auf die hesychastische Tradition, deren wesentliche Elemente nicht nur das sogenannte Herzen-Gebet, sondern auch die geistliche Betreuung ist. Dieses Phänomen geht auf die ältesten Zeiten des christlichen Mönchtums zurück. Im Laufe der Geschichte nahm es unterschiedliche Formen an, wie man es sehr deutlich anhand von solchen Quellen wie den „Apophthegmata Patrum“ oder der „Himmelsleiter“ des Johannes Klimakos sehen kann. Sowohl auf dem Athos als auch im Balkanraum, in Rumänien war es zum 18. Jh. in Vergessenheit geraten. Dies war auch im Russischen Reich – trotz einer kurzfristigen Wiederbelebung durch Nil Sorskij¹ (1433–1508) – der Fall: Vor dem Hintergrund der allgemeinen Begeisterung für die west-europäische Theologie, aber noch mehr vor dem Hintergrund des schwierigen rechtlichen Standes der Klöster,² des theologischen und liturgischen Formalismus und geistlichen Moralismus der sog. Synodalen Epoche geriet die russische Orthodoxie in eine tiefe Identitätskrise. Der russische Exiltheologe Georgij Florovskij führte sie auf den „Verrat an Byzanz“ zurück, bezeichnete den Zustand der orthodoxen Kirche und Theologie dieser Zeit als „lateinische Pseudomorphose“ und betrachtete sie als eine „Tragödie der mystischen Untreue“.³ Zurück zu den Wüstenvätern, zurück zu „der ewigen Autorität der

¹ Mehr dazu s. Lilienfeld, *Nil Sorskij*.

² Vgl. dazu z.B. Beglov, *Russkoe monašestvo*; Smolitsch, *Russkoe monašestvo*, insbes. Kap. XIII und XIV.

³ Vgl. „Wege der russischen Theologie“. Mehrere Ausgaben. S. das russische Original: Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris (1937) 1983, z.B. 81, 502, 506. Von den

Kirchenväter“⁴ der frühen byzantinischen Zeit, zurück zur „Theosis“-Tradition des Gregorios Palamas – das war das berühmte Motto Florovskijs. Der Vorwurf Florovskijs, Russland hätte Byzanz verraten, darf nicht pauschal geltend bleiben. Die russische (bzw. slavische) Theologie kehrte in der Tat zurück, jedoch nicht erst mit Georgij Florovskijs Aufruf im ersten Drittel des 20. Jh., sondern um einiges früher, schon während der von ihm so ungeliebten Synodalen Epoche, im 18. Jh.: Nie hätten Hesychasmus und „Starzendum“ ihre heutige Schlüsselrolle in der ostkirchlichen Christentumsdeutung (bei weitem nicht in Russland allein) erlangt, wäre nicht ein Mann aufgetreten, dem bis heute nur wenige Arbeiten und in der deutschen Forschung keine einzige Monographie gewidmet sind: Paisij Veličkovskij.

Biographisches: Auf der Suche nach dem geistlichen Vater

Paisij (Taufname: Petr) Veličkovskij⁵ (1722–1794), aus dem damaligen Kleinrussland (Malorossija, dem Norden der heutigen Ukraine) stammend, unternahm 1739 einen ersten Versuch, seinen Studienort, die Kiever Geistliche Akademie, zu verlassen und Mönch zu werden. In der ersten von ihm auserkorenen Skite – „Kitaev“ genannt – verbrachte er nur wenige Tage und erhielt eine Absage: Als der Skitenvorsteher erfuhr, dass die Mutter des jungen Petr seine Neigung zum Mönchtum nicht gut hieß, fürchtete er Schwierigkeiten.⁶ Während dieses Motiv (die Eltern lehnen den Wunsch

neueren Veröffentlichungen dazu s. z.B. Tachiaos, *Η άκτινοβολία τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων*. Die Stimmigkeit der Ansichten Florovskijs wird hier nicht diskutiert; es sei jedoch darauf hingewiesen, dass seine Thesen in der neueren Forschung doch auch relativiert werden: s. z.B. D. Wendebourg, „Pseudomorphosis – ein theologisches Urteil als Axiom der kirchen- und theologiegeschichtlichen Forschung“, in: *The Christian East: Its Institutions and its Thought. A Critical Reflection: Papers of the International Scholarly Congress for the 75th Anniversary of the Pontifical Oriental Institute, Rome 30 May – 5 June 1993* (Orientalia Christiana Analecta, 251), Roma 1996, 565–589.

⁴ Florovskij, *Palama*, 111.

⁵ Vgl. die rumänischen Schreibweisen des Namens: Paisie Velicicovschi oder Velicikovski.

⁶ Nach dem das Leben der Kirche regelnden Dokument „Duchovnyj reglament“ (wörtl. „Das geistliche Reglement“, eine Art weltliche Kirchenordnung), das am 25. Januar 1721 durch ein

eines/einer zukünftigen Heiligen ab, Mönch bzw. Nonne zu werden, und hoffen darauf, dass ihr Kind eine Karriere in der Welt machen wird) für die Geschichte des Mönchtums ganz typisch ist, so dass man es in vielen Viten seit der Antike findet, ist es im Fall von Petr keine Stilisierung: Es war sehr wohl sogar damit zu rechnen, dass die Mutter ihren 16jährigen Sohn mit Unterstützung der Behörden aus dem Kloster holen wird.⁷ Nach dem allmählichen Wegsterben ihrer 12 Kinder und des Mannes stand sie allein da und verband große Hoffnungen mit dem einzigen übriggebliebenen – jüngsten und heiß geliebten – Sohn, der, wie sie dachte, die Protopopenstelle in der Poltaver Kathedrale übernehmen und sie nicht allein lassen würde.⁸

In die Geistliche Akademie zurückgekehrt, brach er ein Jahr später wieder aus. Im Laufe seines Lebens hielt er sich daraufhin in ungefähr 16 Klöstern und Skiten in der Ukraine, in Moldavien, auf dem Athos und wieder in Moldavien auf⁹. Der dabei möglicherweise entstehende Eindruck, Paisij habe viele Klöster

entsprechendes Manifest von Peter I. in Kraft trat, trafen im Fall von Veličkovskij folgende Paragraphen zu (ich benutze die Ausgabe St. Petersburg 1776): Verbot für die Lehranstalten, die Seminaristen bis zur Beendigung der Ausbildung ohne Erlaubnis des Geistlichen Kollegiums (Duchovnaja kolegija) zu entlassen (§15 im Kap. „Domy učiliščnyje“, dt. „Lehranstalten“, S. 42); Verbot für die Lehranstalten, den Seminaristen in den ersten drei Jahren einen Urlaub zu gewähren; danach durften die Seminaristen das Seminar zwei Mal im Jahr jeweils für höchstens sieben Tage verlassen, aber nur um ihre Verwandtschaft zu besuchen (§22.10. im selben Kapitel, S. 42); Verbot für die Klöster, Personen aufzunehmen, die jünger als 30 Jahre sind (§1 im Kap. „O monachach“, dt. „Von den Mönchen“, S. 87); Verbot für die Klöster, Personen ohne Einverständnis der Eltern aufzunehmen; die einzige Ausnahme bildet der Fall, in dem das Leben im Elternhaus mit dem Leben in Christo unvereinbar ist, d.h., wenn die Eltern „ungläubig“ oder „Gottesbekämpfer“ (bogoprotivnye) sind (§6 ebd., S. 89).

⁷ „Mati bo tvoja uvedevši, gde prebyvaješi, možet tja s povelenijem vlastej preudobno otsjudu vzjati“. *Avtobiografija*, 36.

⁸ Vgl. ebd.; s. auch die herzerreißende Szene des Abschieds von der Mutter: *Avtobiografija*, 40. Der Mutter widmet Paisij außerdem ein eingeschobenes Kapitel in der Autobiographie: „Die Erzählung über meine Mutter. Was passierte mit ihr, nachdem ich von ihr weggegangen bin“ (*Avtobiografija*, 94–100).

⁹ In der Autobiographie und in der von seinem Schüler Mitrofan verfassten Biographie (*Žitije i podvigi*) werden viele Klöster genannt. Wenn man nur die Klöster und Skiten nimmt, in denen sich Paisij über kurze oder lange Zeit aufhielt (und nicht einfach zur Übernachtung

und Skiten ‚ausprobiert‘, stimmt so nicht. Hinter jedem Klosterwechsel standen konkrete Umstände. Nach Moldavien ging er z.B. – wie viele russische Mönche dieser Zeit –, weil sich dieses Land damals unter dem Osmanischen Reich befand und die das monastische Leben stark einschränkenden Gesetze des Russischen Reiches hier dementsprechend nicht wirksam waren. In manchen Klöstern blieb er über längere Zeit, manche dienten ihm nur als eine Station unterwegs zu einem Ziel in Moldavien und später auf dem Athos. In Moldavien dürfte er vor seinem Leben auf dem Athos über drei Jahre (1743–1746) verbracht haben.¹⁰ Hier lernte er die rumänische Sprache und lebte sich in einen athonitisch organisierten Lebensrhythmus und -stil ein.

1746 erreichte er den Berg Athos. Seine in der Ukraine und Moldavien enttäuschte Hoffnung, einen geistlichen Lehrer zu finden, ging auch hier nicht in Erfüllung. So lebte er die ersten zweieinhalb Jahre in Einsamkeit und Schweigen als Einsiedler.¹¹

blieb), nachdem er seine Studieneinrichtung in Kiev verließ, sind es (chronologisch aufgelistet): (1) in der Ukraine – die Kitajev-Skite; das Kloster des hl. Antonij von den Höhlen (slav. Pečerskij) in der Nähe der Stadt Ljubič (auch Ljubeč; Ljubečkij monastyr‘, Ljubickij monastyr‘); die Skite im Ort Ržiščev am Dnepr, die Einsiedelei des Mönchs Isichij in den Moschny-Berge (Mošenskije gory); das „Mošenskij“ Kloster (auch „Mošnogorskij“; das Auferstehungskloster in den Moschny-Bergen); das Dreifaltigkeitskloster im Ort Čigirin (slav. Motrenin, Motrenskij, Motroninskij); das hl. Nikolaj-Kloster („Medvedkovskij“); die Kiever-Höhlen Lavra (slav. Kijevo-Pečerskaja Lavra); wieder das Motrenskij Kloster; (2) in Moldavien: die Erzengel-Skite (Dălăuți, slav. Dolgouci); die Hl. Nikolaj-Skite (Trăisteni); die Skite Cârnu; (3) auf dem Athos (das Kloster Pantokrator, zwei nicht konkreter genannte Skiten, die Skite hl. Konstantin, die Skite hl. Elias, das Kloster Simonopetra (bzw. Simonos Petras) und die Rückkehr in die Elias-Skite); (4) nach der Rückkehr nach Moldavien: die Klöster Dragomirna, Secu und Neamț.

¹⁰ Die Dauer seines Aufenthalts in Moldavien lässt sich aus seiner Autobiographie erschließen. Dieselbe Dauer nennen Pelin (*Vasilij Poljanomerul'skij*, 215) und Mainardi (*La corrispondenza*, s. Unterkapitel „Alla ricerca del padre spirituale. Dalla Moldavia all'Athos“ im Kap. II: Vita di uno „starec“). – Leider ist die Turiner Dissertation des im Kloster Bose lebenden Kirchenhistorikers Adalberto Mainardi bisher nicht erschienen. Deshalb gebe ich die Belege für die Passagen, auf die ich mich berufe, Kapitelweise (nicht Seitenweise) an. Ich danke dem Autor für die Bereitstellung seiner Arbeit.

¹¹ Vgl. *Žitije i podvigi*, 212.

1750 besucht ihn der in Moldavien berühmte¹² Schimamönch Vasile de la Poiana Mărului (slav. Vasilij Poljanomerul'skij, Vasilij Pojanomerul'skij) (1692–1767), der mehr als zehn Skiten in der Walachei betreute und dort die Hauptprinzipien des hesychastischen Mönchtums einführte. Ihre Wege überschritten sich einige Jahre zuvor mehrmals. In seiner Autobiographie erwähnt Paisij aber nur eine Begegnung mit Vasilij: in der Skite des hl. Nikolaj (Trăisteni), als Paisij sich dort – wohl ungefähr ein Dreivierteljahr¹³ - aufhielt. Sie kannten sich von früher.¹⁴ Obwohl Vasilij heute allgemein als sein Lehrer gilt, war ihr Verhältnis offenbar aber doch kein enges¹⁵, auch wenn Paisij ihn als „der uns allen gemeinsame (obščij vsem) Lehrer und Unterweiser“¹⁶ bezeichnete. In Trăisteni wurde er damals mit dem dringenden Wunsch¹⁷ Vasilij's konfrontiert, ihn zum Priester zu weihen und für die Skite Poiana Mărului zu gewinnen. So hätte Paisij bei Vasilij bleiben und bei ihm „im Gehorsam“ (v poslušanii) stehen können. Er tat es aber nicht. Dass ihr Verhältnis kein enges war – zumindest nicht ein Verhältnis von geistlichem Vater und Sohn –, dürfte auch daraus folgen, dass der gesamte Dialog zwischen

¹² Vgl. *Avtobiografija*, 136.

¹³ Die Dauer seines Aufenthalts in Trăisteni lässt sich nur ungefähr ausrechnen, z.B. anhand seiner Autobiographie (vgl. *Avtobiografija*, 126–152).

¹⁴ In seiner Autobiographie (*Avtobiografija*, 136) schreibt Paisij, dass Vasilij „sich sehr freute“, als er ihn sah. Ihre Bekanntschaft erschließt sich auch aus der Tatsache, dass Paisij in den Klöstern und Skiten lebte, deren Gründer und geistlicher Betreuer Vasilij war.

¹⁵ So auch Mainardi, *La corrispondenza*, s. Unterkapitel „Alla ricerca del padre spirituale. Dalla Moldavia all'Athos“ im Kap. II (Vita di uno „starec“). Auch Pelin (*Vasilij Poljanomerul'skij*, 215) schreibt, dass Paisij nicht unmittelbar Vasilij unterstand und auch die Skite Poiana Mărului, in der Vasilij lebte, nie besuchte.

¹⁶ *Avtobiografija*, 126 („starec i nastvnik“), nochmals 136 („učitel' i nastavnik“). In seiner Antwort an den Mönch Athanasios den Moldavier bezeichnet Paisij Vasilij als „stareț meu“, wobei hier sich – vor dem Hintergrund der beiden zitierten Stellen aus der Autobiographie – natürlich die Frage stellt, ob Paisij es nicht doch vom Slavischen her dachte und unter dem „stareț“ (im Rumänischen für Klostervorsteher, Archimandrit, Hegumen) nicht doch „geistlicher Lehrer“ meinte. Vgl. „Disputata cu Atanasie Moldoveanul“, in: Paisie, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, Bd. 2, 21–83, hier 66.

¹⁷ Vasilij flehte („molil“) den Beichtvater von Paisij an, „da vsjacem obrazom ouveščavajet mene pojti k nemu na žitije“ („damit jener mich um jeden Preis überrede, bei ihm zu leben“). *Avtobiografija*, 136.

Paisij und Vasilij über den erwünschten Umzug nach Poiana Mărului nicht direkt, sondern über den Beichtvater Paisijs verlief.¹⁸ So ließ Paisij über seinen Beichtvater an Vasilij ausrichten: Er hoffe, „das furchterregende und schreckliche Amt“ [des Priestertums] bis zu seinem Tode nicht aufnehmen zu müssen¹⁹. Vasilij musste es akzeptieren. Dies sei der Grund, schreibt Paisij, aus dem er „nicht die Gnade hatte, bei solch einem heiligen Mann zu leben“ (ne spodobilsja žit' s takim svjatym mužem)²⁰. Dieser Vorfall – so unerwartet er sein mag, wenn man weiß, wie sehr Paisij um das Erlangen eines geistlichen Vaters bemüht war²¹ – bildet die Vorgeschichte ihrer Begegnung auf dem Athos im Jahre 1750. Dass Vasilij sich gegenüber Paisij wahrscheinlich jedoch als sein Lehrer empfand, folgt daraus, dass er ihn später während seines Athos-Besuchs in das kleine Schima weihte. Denn im Kloster des hl. Nikolaj („Medvedkovskij“) erhielt Paisij (nach 1739) erst die Weihe in die Vorstufe des Mönchtums, die schließlich einen liturgisch vermittelten Segen (bzw. Erlaubnis) zum „Tragen der Kutte“ (slav. rjasofor) bedeutet, nicht jedoch von Gelübden begleitet wird, wenn auch der Geweihte häufig einen neuen Namen erhält. Im Medvedkovskij-Kloster war der neue Name des ca. 17jährigen Petr Veličkovskij „Parfenij“. Infolge einer Verwechslung mit einem gleichzeitig mit ihm geweihten Bruder wurde er jedoch „Platon“ genannt²². Nun, nach der von Vasilij vollzogenen Weihe, erhielt Platon mit 28 Jahren den Namen Paisij.²³

¹⁸ *Avtobiografija*, 136–138.

¹⁹ *Avtobiografija*, 138. Diese Äußerung hört sich zunächst topisch an. Es verhält sich jedoch so, dass Paisij die herkömmlichen wüstenmonastischen Prinzipien konsequent zu leben versuchte, und nicht so, dass dieses Motiv etwa *nachträglich* in seine Autobiographie hineinstilisiert wurde.

²⁰ Ebd.

²¹ Mainardi erklärt diese Entscheidung Paisijs gegen Vasilij mit der Befürchtung, dass er bei ihm, insbesondere nach der Priesterweihe, nie die Ruhe, Ruhmlosigkeit und Armut des Einsiedlerlebens gekannt hätte. Vgl. Mainardi, *La corrispondenza*, s. Unterkapitel „Alla ricerca del padre spirituale. Dalla Moldavia all’Athos“ im Kap. II (Vita di uno „starec“).

²² *Avtobiografija*, 84.

²³ Vgl. *Žitije i pisanija*, 138.

Angesichts seines unerfüllten Verlangens nach einem idealen geistlichen Vater – einem Anachoreten, bei dem er allein oder mit höchstens zwei-drei Brüdern leben würde – beschließt er, „vaterlos“ zu bleiben und sein monastisches Dasein eben mit einem oder zwei Brüdern zu teilen, mit denen er im gegenseitigen Gehorsam stehen könnte. Deshalb nimmt er bei sich einen moldavischen Mönch namens Vissarion auf, den er bis dahin mehrmals abgewiesen hat²⁴. Dieser Bruder bleibt jedoch vermutlich nicht lange sein ebenbürtiger geistlicher Freund, wie es Paisij sich versprach²⁵. Die Idee mit der gegenseitigen geistlichen Unterweisung und dem gegenseitigen Gehorsam geht aber nicht auf, weil sich sehr bald um Paisij eine beträchtliche Schar slavischer und rumänischer Schüler sammelt, die ebenso seiner geistlichen Leitung harrt. So wird Paisij zum „Vater“: Im Laufe von wenigen Jahren wächst die Bruderschaft so stark, dass sie sich weitere, nahe gelegene Hütten („Kellien“) kaufen muss.

1758 gibt der 36jährige Paisij dem Drängen der Brüder und der Beichtpriester (duchovníki) des Athos nach und lässt sich nun doch zum Priester weihen²⁶. Dabei wird ihm auch das Recht verliehen, die Beichte abzunehmen: Er erhält den Status eines Beichtpriesters (slav. duchovník, gr. πνευματικός).²⁷

Seine Bedenken und Ängste beschreibt er in einem seiner späteren Briefe: Da er weder selbst einen geistlichen Vater hatte noch über eine ausreichende Erfahrung der geistlichen Betreuung verfügte und da er sich dieser Rolle überhaupt nicht gewachsen fühlte und sich für unwürdig hielt, fürchtete er die Verantwortung, die auf ihn zukam: „Ich zitterte vor Angst, dass ich [...] in den Abgrund des Todes fallen und die mir Nachfolgenden zum Sturz bringen werde“.²⁸

²⁴ Vgl. *Žitije i podvigi*, 214.

²⁵ Vgl. ebd.

²⁶ Vgl. ebd. 216.

²⁷ Vgl. ebd.: „I proizveden best' v svjaščenničestvo i duchovničestvo“ (Und wurde zum Priester und Beichtvater erhoben).

²⁸ *Vtoroje poslanije Feodosiju*, 350.

Als Lehrer und „Vater“, dem es nie gelang, einen geistlichen Vater zu finden (darüber beklagt er sich mehrfach in seiner „Autobiographie“; diese Klage erklingt mehrmals auch in seinen Briefen und nach seinem Tod auch in seinen Viten), benötigt er dringend auch selbst geistlichen Rat und fühlt sich deshalb auf die Heilige Schrift und auf patristische Schriften gewiesen.

Aus den Unterweisungen und Geboten unserer gotttragenden Väter vernahm ich sicher, dass jemand, der in seiner Betreuung Schüler stehen hat, diese nicht nach eigenem Urteil und Verständnis unterweisen soll, sondern nach dem wahren und genauen Urteil der göttlichen Schriften, so wie dieses uns durch die heiligen Väter [...] und die Lehrer des monastischen Lebens, die durch die Gnade des Heiligen Geistes erleuchtet waren, überliefert ist.²⁹

Patristische Texte standen ihm jedoch nur zum Teil in kirchenslavischer Sprache zur Verfügung. Um einzelne dunkle kirchenslavische Übersetzungen überprüfen zu können, begann er nun, in den Bibliotheken der athonitischen Klöster nach griechischen Originalen zu suchen. Er sammelte, prüfte und verbesserte die vorhandenen, aus dem Griechischen ins Kirchenslavische – teilweise sehr dunkel – übersetzten Vätertexte über das hesychastische Gebet, das monastische Leben und die geistliche Vaterschaft. Neben seinen Korrekturarbeiten übertrug er auch noch nicht übersetzte griechische Originalschriften ins Kirchenslavische. Wie schwierig sich allein schon die Suche und das Sammeln von Handschriften gestalteten, schilderte er später (1787) sehr detailliert in einem seiner Briefe an seinen Freund, einen der Schüler von Vasile (Vasilij) de la Poiana Mărului, Archimandrit Feodosij (Maslov) (†1802), mit dem er sein Leben lang in Verbindung stand:

Vor allem begann ich mit Gottes Hilfe und mit viel Mühe und Geldausgaben, die Bücher der heiligen Väter fleißig zu sammeln, die Unterweisungen im Gehorsam und in der Nüchternheit, in der Aufmerksamkeit und im Gebet enthalten. Manche Bücher schrieb ich eigenhändig ab, die anderen kauften wir fürs Geld, das wir für unsere Bedürfnisse durch die Arbeit unserer Hände zusammensparten. Mehrfach nahmen wir die Not in Ernährung und Kleidung in Kauf und erwarben die genannten Bücher in der

²⁹ Ebd. (Diese und die weiteren Übersetzungen von mir).

slavischen Sprache und betrachteten sie als einen uns von Gott geschenkten Schatz. Als ich diese Bücher Jahre lang aufmerksam las, fand ich darin sehr oft eine unbeschreibliche Unklarheit; an vielen Stellen wurden die Grammatikregeln gänzlich vernachlässigt. Obwohl ich diese slavischen Bücher mehrmals und unter unbeschreiblicher Anstrengung und Aufmerksamkeit las, konnte ich darin keinen Sinn finden. Gott allein weiß, mit welcher Trauer meine Seele erfüllt wurde. Ratlos, was ich tun sollte, bildete ich mir ein, dass man die slavischen Väterbücher anhand anderer slavischer Bücher wenigstens etwas verbessern kann. So begann ich, das Buch des heiligen Hesychios, des Presbyters von Jerusalem, des heiligen Philotheos des Sinaites und des heiligen Theodor von Edessa von vier Handschriften abzuschreiben, damit ich – den Text des jeweiligen von diesen Autoren aus vier Lesarten zusammengestellt – deren grammatischen Sinn erlange. Diese ganze Arbeit war aber umsonst, denn auch auf diese Weise – durch die Zusammenlegung von vier Büchern – ist es mir nicht gelungen, sie gänzlich zu verstehen. Als mir dies mehrmals zustieß, sah ich ein, dass ich mich in der vermeintlichen Verbesserung der slavischen Bücher anhand derselben slavischen umsonst bemühe. Deshalb begann ich gründlich nachzudenken, wie sich solch eine unergründliche Unklarheit und solch ein Mangel an Schreibkundigkeit in den slavischen Büchern erklären ließen. [...] ich fand heraus, dass diesem Umstand zwei Ursachen zugrundeliegen. Die erste besteht in einer mangelnden Erfahrung früherer Übersetzer aus dem Altgriechischen in das Slavische. Die zweite ist die Unerfahrenheit und Nachlässigkeit ungeschickter Kopisten. Dann verlor ich schon gänzlich die Hoffnung, in den slavischen Väterbüchern den wirklichen und wahren Sinn zu erblicken, der in denselben altgriechischen Büchern verborgen war.

Nach einem jahrelangen Aufenthalt auf dem Heiligen Berg, als ich des Griechischen ein wenig mächtig wurde, ergriff mich der starke, im Herzen schmerzende Wunsch, die altgriechischen Väterbücher zu suchen – in der Hoffnung, anhand derer die slavischen zu verbessern. Nachdem ich mehrere Versuche an vielen Orten unternahm, konnte ich nicht fündig werden. Dann ging ich in die Große Skite der heiligen Anna³⁰ der Großen Lavra und dann in die Kafsokalivia und in die Vatopedi-Skite des heiligen Demetrios und in sonstige Lavren und Klöster. Überall fragte ich angesehene und erfahrene alte Beichtväter sowie ehrwürdige Mönche über die Bücher einiger Väter aus, konnte diese aber nirgendwo erlangen. Von allen hörte ich immer dieselbe Antwort, dass sie diese Bücher bis heute nicht nur nicht kannten, sondern nicht einmal die Namen

³⁰ Die hl. Anna-Skite der Großen Lavra.

dieser Heiligen hörten. Als ich diese Antwort vernahm, Gott allein weiß, Welch einer Ratlosigkeit ich verfallen bin [...]. Eines Tages, als ich mit zwei Brüdern aus der Heiligen und Großen Lavra des heiligen Athanasios von Athos in die Große Skite der heiligen Anna (in der Großen Lavra) lief, kamen wir in die Nähe eines sehr hohen Hügels des heiligen Propheten Elias [...]. Auf diesem Hügel, an dem hohen Ort von Seiten des Meeres, liegt die Skite des heiligen Basilios des Großen. [...] Wir verspürten den Wunsch, in diese Skite zu gehen, um deren Heiligtümer zu verehren und auch den Ort zu besichtigen, an dem wir bis dahin noch nie waren. Als wir in die Skite kamen und uns an der heiligen Kirche setzten, sah uns ein frommer Mönch, der sie uns öffnete. Nachdem wir die heiligen Ikonen in der Kirche verehrten und hinausgingen, lud er uns mit Liebe in sein Kellion ein und ging selbst hinaus, um etwas zum Essen zu bereiten und uns nach dem schweren Weg zu erquicken. Als ich meinen Blick auf den kleinen Tisch am Fenster richtete, sah ich darauf ein Buch offen liegen, das er [der Mönch-Gastgeber] kopierte [...]. Dieses etwas genauer betrachtend konnte ich lesen, dass es vom heiligen Petros Damaskenos war. [...] Mit großer Freude und unausgesprochener Heiterkeit fragte ich [den Mönch-Gastgeber], wie seine Heiligkeit in Besitz eines solchen Buches [...] gekommen sei. Er antwortete mir, dass er auch noch ein anderes Buch desselben Heiligen hat, das aus 24 alphabetisch geordneten Kapiteln besteht. Ich fragte ihn, ob sie dort [in der Skite] auch andere ähnliche Handschriften hätten. Er antwortete mir, dass sie folgende haben: des heiligen Antonios des Großen, des heiligen Gregorios Sinaites (aber nicht alle), des heiligen Philotheos, des heiligen Hesychios, des heiligen Diadochos, des heiligen Thalassios, „Ein Wort vom Gebet“ des heiligen Symeon des Neuen Theologen und „Ein Wort vom Gebet“ des heiligen Nikephoros des Hesychasten, des heiligen Isaias [des Anachoreten] und andere solche Bücher. „Und aus dem heiligen Niketas Stethatos haben wir nur 22 Kapitel, das ganze Buch aber besitzen wir nicht; dieses ist vielleicht in den Bibliotheken der großen Klöster zu finden.“ Auf meine Frage hin, warum ich – von Herzensschmerz ergriffen – nach diesen Büchern so lange suchen musste und nichts finden konnte [...], antwortete er mir, dass seine Meinung dazu eine folgende sei: „Diese Bücher sind in der reinsten altgriechischen Sprache verfasst, die heute kaum jemand – außer Gelehrten – auch noch teilweise versteht [...]. Die in diese Skite kommenden Mönche aber, als sie noch in ihrer Heimat in Caesarea in Kappadokien lebten, hörten viel von diesen Büchern. Auf den Heiligen Berg gekommen, geben sie sich viel Mühe, spenden nicht wenig Zeit und geben nicht wenig Mittel aus, die sie für ihre Handarbeit bekommen, um sie [die Bücher] zu

erwerben. Sie ließen sich durch Lehrer gegen Lohn [...] im Altgriechischen unterweisen. Wenn sie in manchen Klöstern mit Gottes Hilfe solche Bücher finden, kopieren sie diese und lesen und benutzen sie und zwingen sich, möglichst nach deren Lehre zu leben.“ Als ich dies hörte, erfreute ich mich mit unsäglicher Freude, dass ich diesen himmlischen Schatz auf Erden erlangte, und begann, ihn [den Gastgeber-Mönch] mit Bitten zu bestürmen, dass er um der Liebe Gottes willen für mich diese Bücher kopiere.³¹

Da der Mönch wegen Überlastung absagen musste, empfahl er einen anderen „Kalligraphen“. Dieser kopierte einen Teil der Bücher. Er begann seine Arbeit, schreibt Paisij, „zwei und etwas mehr Jahre, bevor wir den Heiligen Berg verließen“.³²

So, zwischen der Zeit nach 1750 (die Schima-Weihe Paisijs und die Aufnahme des ersten Schülers) und dem Frühling 1761³³, wird der Boden für die zukünftige Sammlung slavischer Übersetzungen asketischer Texte der griechischen Kirchenväter und asketischen Schriftsteller bereitet: für „Dobrotoljubije“, die slavishe Variante der „Philokalia“ (Φιλοκαλία, wörtl. „Liebe zur Schönheit“, auch „Tugendliebe“³⁴), die monastische Enzyklopädie eines ganzen Jahrtausends (4. bis 15. Jh.). Die „Philokalia“ erschien Ende des 18. Jhs. fast zeitgleich auf Griechisch, Slawisch und Rumänisch (die Textbestände sind nicht identisch).

Nikodemus Hagioreites (1749–1809), einer der beiden Herausgeber der griechischen „Philokalia“, der seit 1775 auf dem Athos lebte, bekam erst im Jahre 1777 den Auftrag des Metropoliten von Korinth Makarios (Notaras) (1731–1805), die Texte für die zukünftige griechische „*Philokalia*“ zu

³¹ *Vtoroje poslanije Feodosiju*, 352–358.

³² Ebd. 358.

³³ Paisij verließ den Athos im Juli 1763. Wenn man seinen Zeitangaben folgt („zwei oder etwas mehr Jahre, bevor wir den Heiligen Berg verließen“), bekommt man diese ungefähre Datierung: Frühling 1761.

³⁴ Der Titel der dt. Ausgabe: *Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit*, Würzburg 2007.

bearbeiten.³⁵ Paisij hatte zu diesem Moment schon mindestens ca. 14 Jahre Denk-, Sammel-, Übersetzungs- und Korrekturarbeit hinter sich, wenn man es erst von dem Zeitpunkt seiner Ankunft in Dragomirna 1763 zählt.³⁶ Wenn man sich aber an der Zeit der beginnenden Bildung seines Schülerkreises in den 1750er Jahren orientiert, können es gut über 20 Jahre sein, die Paisij Nikodemus Hagioreites und Makarios von Korinth in der Sammlung von Texten hesychastischer Autoren voraus war.³⁷

Vor dem Hintergrund der organisatorisch-wirtschaftlichen Schwierigkeiten auf dem Berg Athos (die Bruderschaft wuchs, die Skite wurde zu klein etc.³⁸; es bestand zudem die reale Gefahr, durch die Behörden mit einer hohen Steuer belegt zu werden, obwohl die Bruderschaft von Paisij nicht als „Kloster“

³⁵ Mehr dazu s. Mainardi, *La corrispondenza*: das Unterkapitel 2 „La seconda lettera a Teodosio e la Filocalia slava“ im Kapitel III „La scuola `ascetico-filologica“. Mainardi beruft sich auf: Eutimio, „Vita di Nicodemo“, in: *Gregorios o Palamas* 4 (1920) 640.

³⁶ 1763–1775 lebte Paisij und seine Bruderschaft im moldavischen Kloster Dragomirna und 1775–1779 im Kloster Secu.

³⁷ Etwas ausführlicher dazu s. Mainardi, *La corrispondenza*: das Unterkapitel 2 „La seconda lettera a Teodosio e la Filocalia slava“ im Kapitel III „La scuola `ascetico-filologica“. Ein weiterer Anhaltspunkt, den Mainardi in diesem Zusammenhang nicht anführt, ist der Umstand, dass Paisij 1758 einen Konflikt mit einem moldavischen Mönch namens Athanasios hatte, der die Lehre vom „Geistesgebet“ bzw. Jesus-Gebet für eine Häresie hielt. In seiner Antwort, die Paisij mit dem Segen des geistlichen Rates des Heiligen Berges verfasste, legt er dar, dass dieses Gebet einen biblischen Ursprung habe und auch von den heiligen Vätern bzw. Kirchenvätern praktiziert und gelehrt gewesen sei; er beruft sich dabei – abgesehen von Basilios dem Großen und Johannes Chrysostomos – auf Gregorios Sinaites, Isaak Syrer, Johannes Klimakos, Thalassios, Anastasios Sinaites und Nikon vom Schwarzen Berge (vgl. „Disputata cu Atanasie Moldoveanul“, in: Paisie, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, Bd. 2, 21–83). Das Jahr 1758 würde somit als *terminus ante quem* für den Beginn der Sammelarbeit durch Paisij dienen: Bereits zum Jahre 1758 dürfte er einiges an Texten gesammelt haben. Diese Rechnung würde ergeben, dass Paisij mindestens 19 Jahre vor Makarios und Nikodemus mit der Arbeit (Suche, Überprüfung, evtl. auch schon Übersetzung etc.) begann.

³⁸ Als Lösung bekam die Bruderschaft das große Kloster Simonopetra, in dem es fast keine Mönche gab. Es stellte sich aber heraus, dass dieses Schulden hatte. Der Umzug bedeutete für Paisij die gleichzeitige Übernahme der Verantwortung für das Begleichen der Schulden seiner Vorgänger. So, nachdem Paisij einmal bezahlen musste, entschied er, doch lieber in die eng gewordene Skite hl. Elias zurückzukehren; vgl. *Žitije i podvigi*, 222. – Im Kloster Simonopetra verbrachte seine Bruderschaft drei Monate: s. Fennell, *The Russians on Athos*, 62 Anm. 29.

galt³⁹), verließ Paisij den Athos mit seinen 64⁴⁰ Mitbrüdern im Sommer 1763. Auf dem Athos verbrachte er 17 Jahre. Als er ging, war er ein auf dem gesamten Berg Athos anerkannter Beichtpriester (duchovnik). Er wurde dort viel besucht: Die einen suchten nach einem Gespräch mit ihm „um des Seelennutzens willen“⁴¹, die anderen beichteten bei ihm. Mit der Zeit wurde er so oft aufgesucht, dass seine Brüder häufig keine Möglichkeit für die von ihm selbst eingeführte „Gedankenoffenbarung“ (otkrovenije pomyslov) hatten, was zu gewissen Spannungen führte. Bei ihm beichteten – wenn man seinem Biographen glaubt – „viele Athoniten und sogar der Heiligste Patriarch Seraphim selbst“⁴², der damals im Kloster Pantokrator lebte.⁴³ Die Athoniten bedauerten sehr, ihn zu verlieren.⁴⁴

In Moldavien bekamen sie das Kloster Dragomirna im Nordteil des Landes zugewiesen.

Im heiligen Kloster Dragomirna angekommen, begann ich fleißig nachzudenken und mir Gedanken zu machen, wie man entweder die slavischen Väterbücher korrigieren oder deren neue Übersetzung aus dem Altgriechischen anfertigen könnte. Ich habe mich folgendermaßen ans Werk gemacht. Zur Orientierung nahm ich die moldavische Übersetzung der Väterbücher, die anhand der altgriechischen Handschriften gemacht wurde, die man für mich auf dem Heiligen Berg kopierte. In ihre moldovalachische Muttersprache wurden sie von unseren geliebten Brüdern, den in der Bücherübersetzung geschickten Priestermonchen Makarie und Ilarion Dascălul übersetzt. Einen Teil der Handschriften übersetzte der Bruder Makarie noch auf dem heiligen Berg Athos, einen

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Die Zahl 64 wird in den Viten genannt. S. z.B. *Žitije i pisanija*, 36. Paisij selbst nennt die Zahl 50, s. den Brief an den Ataman der Saporoger Setsch: „Pis'mo atamanu Zaporožskoj Seči“, 159.

⁴¹ *Žitije i podvigi*, 220.

⁴² Vgl. ebd.

⁴³ Seraphim II., Patriarch von Konstantinopel 1757-1761. Zu ihm, seiner „Russophilie“ und seinem Leben auf dem Heiligen Berg s. Tachiaos, *Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκι*, 38 mit Anm. 1.

⁴⁴ Vgl. *Žitije i podvigi*, 222–224. Dazu gäbe es sicherlich viel mehr Belege als diesen einen Verweis auf seine Vita; einen späten Beweis für den bleibenden Stolz der Athoniten, Paisij auf dem Heiligen Berg gehabt zu haben, liefert der Umstand, dass Paisij heute auf der Webseite des Athos unter den wichtigsten Heiligen angeführt wird; vgl. www.mountathos.gr – in der Rubrik „Die Heiligen des Berges Athos“.

Teil in Dragomirna. Auch der ehrwürdige Lehrer Vater Ilarion übersetzte einen Teil in unserer Bruderschaft in Dragomirna. Deren Übersetzung hielt ich ohne Zögern für in allem korrekt und begann, an ihr entlang die Bücher zu korrigieren, die ich hatte und die noch im Altertum aus dem Altgriechischen ins Slavische übersetzt wurden; manche begann ich sogar neu zu übersetzen. Dabei sicherte ich mich an den Handschriften ab, die für mich auf dem Heiligen Berg kopiert wurden. Neu übersetzte ich die Bücher folgender Heiligen: des heiligen Antonios des Großen, des heiligen Johannes Klimakos, des heiligen Hesychios, des heiligen Theophilos, des heiligen Neilos Sinaites über das Gebet, des heiligen Isaia des Anachoreten „Kapitel über das Gebet“ und des heiligen Thalassios. Von den im Altertum übersetzten [Büchern] korrigierte ich folgende: des heiligen Diadochos, das zweite Buch des Makarios des Großen, des heiligen Isaak [des Syrsers], des heiligen Gregorios Sinaites, des heiligen Symeon des Neuen Theologen „Über die Aufmerksamkeit und über das Gebet“, des heiligen Kassian des Römers „Über die acht Gedanken“ und „Über die Unterscheidung“ und andere. Dann, nach längerer Zeit, als ich durch die Gnade Gottes dieses Werk besser zu verstehen begann und in den von mir und den genannten Brüdern übersetzten und in den von mir korrigierten Büchern viele Fehler entdeckte, korrigierte ich einige von ihnen ein zweites Mal.⁴⁵

So begann die gezielte Übersetzungsarbeit an patristischen Texten. Die Jahre, die die Bruderschaft von Paisij in Dragomirna verbrachte, wurden offenbar von allen Beteiligten als die glücklichste und fruchtbarste Zeit erlebt.⁴⁶ 1775, als Dragomirna an die Habsburger fiel, was eine hohe Wahrscheinlichkeit der baldigen Kirchenunion des Gebiets mit Rom bedeutete, ging die Bruderschaft ins Kloster Secu. Aber schon nach vier Jahren, als sich die Umzugsunruhe legte, fehlende Kellien gebaut wurden und das monastische Leben sich neu einspielte, musste die Bruderschaft (1779) wieder umziehen, weil das Kloster Secu der

⁴⁵ *Vtoroje poslanije Feodosiju*, 358.

⁴⁶ Vgl. z.B. das entsprechende Zeugnis des Schimamönchs Mitrofan, eines langjährigen Schülers und Biographen Paisijs. Die von ihm verfasste Vita Paisijs – *Žitie i podvigi* – enthält einen wahren Hymnus auf Dragomirna, der mit den sehnsüchtigen Worten beginnt: „Oh, Dragomirna, Dragomirna! Wenn wir an dich denken, erfüllen sich unsere Seelen mit Süße und Trost. Oder sollen wir vielleicht doch schweigen, damit unsere Herzen nicht verkümmern, da wir deiner verlustig gingen?! [...] Weh uns! Wie viel verloren wir, als wir weggingen. Weh uns! Welch einen geistlichen Reichtum ließen wir hinter uns! [...] Welch ein Unglück! [...]“ (ebd., 264–270, hier 265, 266).

Meinung des Fürsten (Gospodar) nach für die Bruderschaft Paisijs zu klein wurde.

Die Notwendigkeit eines neuen Umzugs – und dazu noch ins Kloster Neamț – brach Paisij beinahe das Herz. Dieses Kloster lag gut zugänglich für die Pilger, die zur Verehrung hiesiger Reliquien in Scharen kamen. Es wurde deshalb auch von den Adligen gern besucht. Das ruhige Leben in Abgeschiedenheit, wie sich Paisij das monastische Leben vorstellte, wäre dort nicht mehr denkbar. Zudem hätte man sich wieder neue Kellien bauen müssen, weil die Bruderschaft mittlerweile um 300 Mönche zählte, und selbst das große Kloster Neamț hätte nicht genug Kellien zu bieten. Die Nachricht vom baldigen Umzug wurde außerdem durch einen Vorfall zusätzlich beschattet: Die (keine große, aber immerhin vorhandene) Bruderschaft von Neamț nahm an, dass die Paisianer das Kloster Neamț mittels Intrigen beim Fürsten in Beschlag nehmen wollten, so dass sich Paisij vor ihnen auch noch rechtfertigen musste.

Er wurde krank, verlor den Schlaf, hörte auf zu essen, legte sich hin und stand nicht auf, so dass man sich um sein Leben fürchtete. Der Fürst bestand auf dem Umzug. Als die ältesten Brüder Paisij mit dem Hinweis auf den Willen Gottes und die Notwendigkeit des Gehorsams zu trösten versuchten, fügte er sich unerwartet.⁴⁷ Das Motiv der Sehnsucht nach Secu und insbesondere nach Dragomirna wiederholt sich in seinen Viten aber mehrmals.

Entgegen allen Befürchtungen wurden die Paisianer in Neamț von den moldavischen Brüdern gut aufgenommen: Der Ruf Paisijs als eines großen Altvaters eilte ihm voraus. Dort kamen weitere neue Schüler zu ihm. Die Eindrücke eines von ihnen – Feofan des Einsiedlers (Feofan Pustynnik), der später im Solovecker Kloster lebte – wurden anschließend im „Paterik von Solovki“ festgehalten:

Ihre Armut (nestjažanije) war vollkommen: In den Kellien hatten sie nichts außer einer Ikone, Bücher und des Werkzeugs für die Handarbeit [...]. Mit Abba [sic!] Paisij lebten damals bis siebenhundert Brüder. Wenn sie sich hundert, aber auch anderthalb hundert

⁴⁷ Vgl. *Žitije i podvigi*, 246–254.

Mann versammelten, um ihr jeweiliges Klosteramt (poslušanije) auszuüben, las einer der Brüder etwas vor oder erzählte eine seelenrettende Geschichte. Wenn jemand aber mit leerem Geschwätz begann, wurde er sofort angehalten. In den Kellien haben die einen Bücher geschrieben [übersetzt oder kopiert – A.B.-M.], die anderen spinnen Wolle, die anderen nähten Klobuks und Kamilavkas, schnitzten Löffel, Kreuze oder beschäftigten sich mit verschiedener Handarbeit. Alle standen unter Beobachtung der Beichtväter (duchovníki) und Lehrer (nastavniki); niemand hatte die Kühnheit, aus eigenem Willen eine Frucht zu essen, von denen es in jenem Lande viele gibt; nur mit dem Segen und nur zusammen nahmen sie das Hervorgebrachte der Erde zur Ehre Gottes zu sich.⁴⁸

Zu Paisij kamen in Neamț neuerdings auch die von ihm einst so gefürchteten zahlreiche Pilger, die geistlichen Rat suchten. Die ‚Weltlichen‘ standen jetzt an der Schwelle seines Kellions. Es wuchs aber auch die Zahl der Übersetzer und Kopisten, die mit ihm zusammenarbeiteten.

Das Werk

So wurde das Kloster Neamț zu einer wahren theologisch-philologisch-geistlichen Bildungs- und Übersetzungsstätte, zu einem multinationalen⁴⁹ panorthodoxen monastischen Zentrum, das die altkirchlichen Wüstentraditionen

⁴⁸ *Soloveckij paterik*, St. Peterburg 1873 (Nachdruck: izd. Soloveckogo monastyrja, 2010). Kap. „Feofan Soloveckij“, 137–154, hier 138 und 139; die Zahl 700 sowie die Herkunft der Mönche werden auch an einer anderen Stelle genannt: ebd. 150 („Moldavier, Serben, Bulgaren, Ungaren, Griechen, Armenier, Juden, Türken, Großrussen und Kleinrussen“). Laut Pelin (*Obșteea monahală din vatra nemțeană la 1796*, 189) zählte die Gemeinschaft Paisijs im Jahre 1796 ca. 500 Mitglieder, von denen die Mehrheit Rumänen waren; fast ein Drittel waren „Slaven“ (also Ukrainer, Russen, Bulgaren, Serben); es gab weiterhin Griechen und über 150 Personen anderer Herkunft wie Ungarn, Armenier, aber auch Juden und Türken. Schon in der ersten „Regel“, die Paisij für seine Bruderschaft in Dragomirna 1763 verfasste, hieß es, der Abt sollte Griechisch, „Slavisch“ und Rumänisch (Moldavisch) oder zumindest Slavisch und Rumänisch können; die „Regel“ (slav. O činech i ustave) findet sich (als Paraphrase) bei Četverikov, *Moldavskij starec*, 129–142; die erwähnten Anforderungen an den Abt s. S. 139.

⁴⁹ Wie ungewöhnlich eine Multinationalität für die damalige Orthodoxie war, unterstreicht insbesondere Mainardi, *La corrispondenza* (Kap. „Una `Slavia Orthodoxa` all’epoca dei Lumi. Introduzione“).

und die athonitischen monastischen Traditionen wiederbelebte, bewahrte und an neue Generationen weitergab, und zwar als:

(a) Übersetzungen und Drucke

Ungefähr 20 Jahre lang (und eventuell länger) bereiteten Paisij und seine Mitstreiter eine Reihe von Übersetzungen patristischer Texte vor. Die Notwendigkeit einer solchen Textsammlung wurde von Paisij festgestellt; die Textwahl wurde von ihm getroffen, die Übersetzungsarbeit wurde von ihm verantwortet.

1782 erschien in Venedig – in einer parallelen unabhängigen Arbeit durch Makarios von Korinth und Nikodemus Hagioreites erstellt – eine vergleichbare Sammlung auf Griechisch. Paisij konnte deshalb einige Texte seiner slavischen Sammlung, des zukünftigen „Dobrotoljubie“, anhand dieser gedruckten griechischen „Philokalia“ prüfen. Dass das „Dobrotoljubie“ und die „Philokalia“ jedoch unabhängig voneinander entstanden, ist nicht nur dadurch bezeugt, dass Paisij schon Jahrzehnte lang zuvor daran gearbeitet hatte, sondern auch dadurch, dass die griechische und die slavische Textsammlungen voneinander abweichen.

Ungefähr im Jahre 1790 kamen die im Kloster Neamț angefertigten slavischen Übersetzungen (dieser Textkorpus und Bearbeitungsstadium ist in der Forschung als „Proto-Dobrotoljubije“⁵⁰ bekannt) nach Russland. Hier wurden sie überprüft und verbessert, d. h., an die damalige russisch-kirchenslavische Literatursprache angepasst (Paisij übersetzte wörtlich aus dem Griechischen ins Kirchenslavische), und z.T. durch einige, von anderen Personen übersetzte, Texte aus der griechischen „Philokalia“ vervollständigt⁵¹.

⁵⁰ Dazu s. Art. „Dobrotoljubie“, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, t. 15, 491–512, insbesondere den von Oleg Rodionov verfassten Abschnitt „Slavjanskoe Dobrotoljubie“, 502–505, hier S. 502.

⁵¹ Was die genaue Entstehung des slavischen Druckes der „Philokalia“, bzw. des „Dobrotoljubie“, betrifft, gibt es dazu unterschiedliche Aufstellungen. Vgl. z.B. Machanov, Onufrij, ierodiakon, „Otec ruskogo monašestva. Žizneopisanie Nazarija, igumena

1793 erschien in Moskau der erste Band (in drei Teilen) der slavischen „Philokalia“ bzw. des „Dobrotoljubie“. Im Inhaltsverzeichnis wurden genannt: Antonios der Große, Markos der Asket, Symeon der Neue Theologe, Gregorios Sinaites, Maximos Kapsokalybes, Theophanes Monachos, Hesychios von Jerusalem, Philotheos Sinaites, Nikephoros Monachos, Theoleptos, Kallistos und Ignatios Xanthopulos, Evagrius, Isaias der Anachoret, Petros von Damaskus. Der zweite Band (mit dem Teil 4) konnte aus finanziellen Gründen erst 1798 gedruckt werden. Er enthielt Werke von Johannes Karphatios, Diadochos von Photike, Niketas Stethatos, Kallistos Kataphygiotes, dem Patriarchen Kallistos, Theodoros von Edessa, Elias Ekdikos, Johannes Cassianus, Neilos dem Asketen sowie die „Äußerst nützliche Erzählung über Abbas Philemon“.

Im russischen monastischen Milieu wurden die gedruckten sowie nicht gedruckten slavischen Texte der paisianischen Sammlung im Laufe der letzten Jahre des 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jhs. oft abgeschrieben und fanden eine außerordentliche handschriftliche Verbreitung. In der Mitte des 19. Jh. erschien die vom Optina-Kloster vorbereitete, um weitere Texte bereicherte russische Übersetzung des „Dobrotoljubije“, die slavischen Übersetzungen des Paisij blieben jedoch im russischen Mönchtum sowie an seinen ‚Rändern‘ (im Milieu der klosternahen Laien: sowie der namhaften russischen Schriftsteller und Philosophen als auch der einfachen Pilger) in zahlreichen Abschriften und Exzerpten noch lange im Umlauf.

(b) Der von Paisij eingeführte monastische Lebensalltag: die geistliche Leitung

Hier sollen zwei Hauptrichtungen der reformatorischen Tätigkeit Paisijs genannt werden: einerseits die Wiedergeburt der hesychastischen Tradition, andererseits die Wiederherstellung der Koinobie. Während noch Vasile (Vasilij) de la Poiana

Valaamskogo“, in: *Duchovnyj Sobesednik* 3 (2001) 26–68 (hier s. den Abschnitt „Izdanie Dobrotoljubija“). Vgl. auch Art. „Dobrotoljubije“, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, a.a.O.

Mărului das hesychastische Gebet und die Praxis wohl nur unter Voraussetzung der *anachoretischen* Lebensweise für möglich hielt, etablierte sie Paisij im Rahmen der *koinobitischen* Lebensweise.

Das „Hesychastische“ eines jeden wurde faktisch immer von zweien getragen: einerseits vom Mönch selbst, der das hesychastische Gebet praktizierte, und andererseits immer von einem älteren Mönch, der diesem als Lehrer zur Seite stand. Diese Gebetslehrer erhielten die – für die Ostkirche traditionelle Bezeichnung „Altvater“ (slav. starec, verdeutscht „Starez“).

Paisij führte weiterhin eine ständige (nach Bedarf stündliche) Gedanken-Beichte eines jeden Mönchs bei seinem „Altvater“ („Starzen“) ein. Solch eine Beichtart, die sich in der Bekämpfung der *logismoi* (λογισμοί) – jener Ur-Gedanken, die den ägyptischen Wüstenvätern gut bekannt waren und sehr früh, von Evagrius Pontikos, systematisiert wurden⁵² – bewährte sich, so Paisij in seiner „Regel“⁵³, als hilfreich.

Bei Paisij, aber vor allem im Kreis seiner Schüler, begegnen wir offenbar dem Prozess einer *beginnenden* Verflechtung mehrerer Bedeutungsschattierungen des slavischen Wortes „Starez“:

- a) „Starez“ im Sinne des Altvaters, eines erfahrenen Mönchs, der anachoretisch lebt und nicht zwingend Schüler hat, wie wir das Phänomen in den „Apophthegmata Patrum“ oder auch in der Autobiographie von Paisij⁵⁴ beschrieben finden;
- b) „Starez“ im Sinne eines Mönches, der für die Begleitung des Neugeweihten verantwortlich ist, sein Mönchsweihe-Pate; dieses vom Klosterabt zugeteilte

⁵² S. *Περὶ τῶν ὀκτῶ λογισμῶν*: dt. *Über die acht Gedanken*, Würzburg 1992.

⁵³ *O činech i ustave*, § 1, 2, auch 6, in: Četverikov, *Moldavskij starec*, 132, 134.

⁵⁴ Der Einsiedler Isichij lehnte Paisij als Schüler ab, weil er grundsätzlich niemanden aufnahm, obwohl er nach Rat suchende monastische Besucher duldete. S. *Avtobiografija*, 74–80.

Klosteramt bedeutete jedoch – über die Weihe selbst hinaus – offenbar nicht immer konkrete gegenseitige Verpflichtungen⁵⁵;

c) „Starez“ im Sinne eines festen Klosteramtes, auch als „duchovnik“ bekannt. Dieser war ein erfahrenerer Mönch, der vom Klosterabt zur persönlichen Überwachung des Gebetslebens eines jüngeren Mönches ernannt wurde, was konkrete gegenseitige Verpflichtungen und den Gehorsam des jüngeren gegenüber dem älteren bedeutete; in diesem Sinne war auch Paisij selbst ein „Starez“, also geistlicher Lehrer, für seine gesamte Bruderschaft, unterwies sie und konnte von jedem um Rat gebeten werden, obwohl jeder seiner Brüder einem „Starez“ (duchovnik) schon zugeordnet wurde;

und

d) „Starez“ im Sinne des „geistlichen Vaters“ (viel später auch der „geistlichen Mutter“, einer „Stariza“), einer geistlich erfahrenen, vorwiegend monastisch lebenden Person, die nicht etwa im Auftrag des Abtes Mönche betreute, sondern *spontane* Besucher – also auch Laien, darunter auch Frauen – durchaus auch außerhalb der Beichte geistlich berät, wie wir es z.B. im späteren russischen Starzentum kennen, und als prophetisch begabt betrachtet wird.

(c) Die Schriften Paisijs

Der geschilderte praktisch-asketische Hintergrund erklärt das offensichtliche Desinteresse Paisijs an theologisch-spekulativen bzw. -systematischen Fra-

⁵⁵ Nach seiner Mönchsweihe im Medvedkovskij-Kloster bekam Paisij einen Besuch von einem nicht weiter bekannten Mönch aus Großrussland. Dieser erklärte Paisij, dass er „seinem Starez“, der sein Pate in der Mönchsweihe war, dienen sollte („Holz hacken und es ins Kellion tragen, Feuer, wenn notwendig, anzünden, Wasser tragen, das Kellion auskehren und andere Dienste tun“; *Avtobiografija*, 84). Paisij – erfreut und wohl in der Hoffnung, dass sein Mönchsweihe-Pate auf diese Weise eventuell zu seinem geistlichen Lehrer wird – eilte zu diesem, wurde aber weggeschickt: Der Pate wollte von ihm keine Dienste, weil er, wie er erklärte, sich selbst bedienen konnte. Dann empfahl ihm der russische Mönch, seinen Paten („starec“) wenigstens um die Gewährung einer Gebetsregel bzw. um die Anordnung bestimmter Gebetstexte zu bitten; der Starez lehnte auch das ab und antwortete: „Du kannst ja lesen und schreiben, Bruder. Deshalb gebe ich dir keine Gebetsregel, sondern wie Gott es dir eingibt, so halte denn auch die Gebetsregel in deinem Kellion“ (*Avtobiografija*, 86).

gestellungen, an der Glaubenslehre. Im Zentrum seines Lebens, seiner Wirkung und seiner schriftlichen Tätigkeit steht die Glaubenspraxis.

Diese Haltung war für die damalige slavische, insbesondere russische Orthodoxie, die gerade unter dem starken Einfluss der westkirchlichen theologischen Schulen stand, zutiefst fremd. Angesichts fehlender Übersetzungen von Werken wichtigster griechischer Kirchenväter mangelte es den slavischen Orthodoxen nicht nur an Kenntnissen der eigenen orthodoxen Theologie, sondern auch am Verständnis für die von Paisij vertretene Praxis.

Die paisianische Schule erwarb sich große Verdienste, indem sie die genuin slavische, ostkirchlich-griechisch geprägte orthodoxe asketische Terminologie wiederbelebte, prüfte und stabilisierte. Paisij selbst leistete seinerseits eine große Arbeit im Hintergrund, vor allem in seinem Briefwechsel, aber auch in anderen eigens verfassten Schriften.

Als selbständiger Schriftsteller ist er kaum bekannt und zu Unrecht unterschätzt. Er hinterließ jedoch ein nicht zu übersehendes Korpus an Schriften:

1) Den Briefwechsel⁵⁶ mit den Mitbrüdern, Personengruppen und einzelnen Personen. Seine Briefe und Sendschreiben gestaltete Paisij häufig im Stil einer Lehrschrift; darin legt er u.a. ausführlich seine Ansichten bezüglich der Organisation und des Sinnes des monastischen Lebens nach der hesychastischen Tradition dar: Hier tritt Paisij als *neuzeitlicher Theoretiker des hesychastischen Mönchtums* hervor. In einem anderen Teil des Briefkorpus geht er auf verschiedene Fragen seines „Projekts“ ein: Hier tritt Paisij als *Gründer einer Übersetzungsschule und Theoretiker der Übersetzungskunst* hervor.

2) Asketische und polemische Lehrschriften. Diese sind zumeist einer Apologie der hesychastischen Praxis gewidmet, beinhalten jedoch auch Polemik

⁵⁶ Mit dem Briefwechsel setzt sich die Arbeit von Mainardi (*La corrispondenza*) auseinander. Einen Überblick über die Korrespondenten Paisijs s. ebd. in Kap. I.4. „La corrispondenza. Tipologia e destinatari“.

gegen die Römisch-Katholische Kirche (bzw. gegen die Union mit Rom) oder auch gegen die russischen orthodoxen Altgläubigen.

3) Offizielle Berichte Paisijs an die Kirchenbehörden.

4) Die Autobiographie. Der Wunsch Paisijs war, sein Leben – „zur Erbauung der Brüder“⁵⁷ – aufzuschreiben und die Geschichte seiner Bruderschaft⁵⁸ zu verfassen; das Buch konnte er jedoch nicht mehr beenden. Aber auch unbeendet stellt die Autobiographie ein überaus wertvolles Dokument dar, das sowohl einen lebendigen Eindruck von der Person Paisijs hinterlässt, als auch für das Verständnis des paisianischen Werkes und für die Kirchengeschichtsschreibung der Orthodoxie des 18. Jhs. von großer Bedeutung ist.

Der Ertrag der paisianischen Bewegung für die Panorthodoxie seit dem 18. Jh.

Aufgrund seiner – biographisch bedingten – Vielsprachigkeit und der Multinationalität seiner Bruderschaft gehört Paisij mehreren nationalen orthodoxen Traditionen zugleich an.

Durch seine Schüler einerseits und durch seine Tätigkeit als Übersetzer patristischer Schriften und selbständiger „Theoretiker“ der geistlichen Betreuung andererseits wurde Paisij zum Ideengeber und Vater einer großen geistlichen Bewegung, die sich zu Beginn des 19. Jhs. sowohl durch Personen als auch durch Texte im Norden, Süden und Osten Osteuropas verbreitete. Erst wenn man bedenkt, wie oft die Bruderschaft des Paisij den Ort wechselte, an wie viele Orte Mönche, Pilger, Schüler, also geistliche Kinder Paisijs die Samen seiner Ideen trugen, und wenn man sich auch daran erinnert, dass Paisij mit einem recht breiten Kreis von Personen im Briefwechsel stand, wird man sich des Ausmaßes seines Einflusses bewusst.

⁵⁷ *Avtobiografija*, 12: „utverždenija radi bratij“.

⁵⁸ Dieser Wunsch wird im Titel der Autobiographie genannt: „Wie und warum sich diese heilige Bruderschaft bei mir, dem sündigen und unwürdigen, gesammelt hat“. *Avtobiografija*, 10.

Paisij Veličkovskij stellt gleichsam eine Brücke zwischen den asketischen Vätern der Ostkirche vom 4. bis 15. Jh. einerseits und der orthodoxen Neuzeit des 18.–19. Jhs. andererseits dar: Er brachte die ägyptische Wüste, die alte Sinai-Tradition, das byzantinische kleinasiatische Mönchtum, aber auch die spätere hesychastische Lehre eines Gregorios Sinaites zum Wiederbeleben in der Epoche der Aufklärung.

Somit nimmt er, ein Mann des 18. Jhs., eine unabhängige Sonderposition ein: An der sich damals geradezu aufzwingenden Wahl zwischen Aufklärung und Konservatismus der westkirchlich beeinflussten Orthodoxie vorbei schaut er in die patristische Epoche zurück, um die morgenländische Kirche – gewissermaßen im damals überall präsenten Geist der Aufklärung – philokalistisch „aufzuklären“: gegen „bücherloses“, ignorantes Mönchtum, gegen national isolierte „Orthodoxien“.

Das paisianische Werk hat das Antlitz der Orthodoxie nachhaltig verändert. Während die Mönche des 18.–19. Jahrhunderts die Vorstellung einiger Mitbrüder noch bekämpfen mussten, die hesychastische Praxis und die geistliche Betreuung, wie sie Paisij lehrt, wäre eine Häresie⁵⁹, gehören sie seitdem wieder, wenn auch modifiziert und nicht unumstritten, unabdingbar zum orthodoxen Alltag. Genau dasselbe betrifft die Texte der griechischen Kirchenväter und asketischen Schriftsteller vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. Während diese selbst auf dem Berg Athos in der Mitte des 18. Jahrhunderts weitgehend bis völlig unbekannt waren, gingen sie dank den slavischen (und rumänischen) Übersetzungen der paisianischen Schule in einen breiten Umlauf in der gesamten slavischen Welt sowie in Rumänien schon gegen Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jhs.⁶⁰

⁵⁹ Den Vorwurf machte ihm z.B. ein gewisser Mönch Afanasij, dem Paisij ausführlich antwortet. Die Polemik mit Afanasij wurde ediert in: Paisie, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, Bd. 2, 21–83.

⁶⁰ Zur griechischen „Philokalia“, die hingegen unbekannt und bis Ende der 1920er Jahre schwer zugänglich blieb, s. Irinée Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste* (Orientalia Christiana Analecta, 36), Rome 1927, 102.

Die berühmten „neuen Wüstenväter“ des 19. Jhs. – die russischen Starzen, etwa des Optina-Klosters – sind geistige und geistliche Kinder und Enkel Paisijs. Die Optina-Wüste (Optina Pustyn') war ein Kloster, in dem viele Vertreter der russischen Literatur von der Mitte des 19. Jh. an über kurze oder lange Zeit weilten und Rat suchten: Nikolaj Gogol' (der Autor eines berühmten Liturgie-Kommentars), Ivan Kireevskij (der den Druck von Paisijs Autobiographie im Optina-Kloster initiierte und über den Makarij [Ivanov] von Optina [† 1860] schrieb), Fedor Dostoevskij (den hierher Wladimir Solovjev gebracht hatte und der später einen Starez Zosima in seinem Roman „Die Brüder Karamasow“ beschrieb; Paisij Veličkovskij erwähnte er namentlich am Anfang des Romans), Konstantin Leont'ev (schrieb über den Amvrosij [Grenkov] von Optina [1891]), N. A. Motovilov (schrieb nicht über die Optina, aber über einen nicht weniger bekannten Vertreter der paisianischen Tradition, Serafim von Sarov). Lev Tolstoj besuchte das Optina-Kloster mehrmals. Ohne Paisij hätte es weder das Optina-Kloster noch die entsprechende Prägung der genannten Schriftsteller gegeben.

Durch seine Schüler, die sein „philokalistisches“ Werk (die übersetzten Texte, seine eigenen Unterweisungen und die hesychastische Praxis) tradierten, trug Paisij somit zum geistlichen Überleben der Russischen Orthodoxen Kirche unter den Bedingungen der Synodalen Periode bei. Seine Tätigkeit gab indirekt den Anstoß für das neue Interesse der russischen Religionsphilosophie im 20. Jh. (deren meiste Vertreter im französischen oder amerikanischen Exil lebten) an zentralen Themen der orthodoxen Theologie. Die Ausstrahlung seines Werks – sowohl der von ihm übersetzten Texte, als auch der von ihm eingeführten monastischen Praxis – war so nachhaltig, dass es sicherlich nicht übertrieben wäre, es als Grundstein des geistlichen und moralischen Überlebens der russischen Orthodoxie auch noch in der Zeit des Kommunismus zu betrachten. Und auch das stürmische Wiedererstarken der geistlichen Tradition der

russischen Kirche in den 1990er Jahren wäre ohne die Nachwirkung des paisianischen Werks nicht denkbar⁶¹.

Zum Stand der Forschung

Nichtsdestotrotz wurden Paisij Veličkovskij nur wenige Monographien gewidmet: das auf Russisch 1956 verfasste und unveröffentlicht gebliebene Buch von Leonid Poljakov⁶², das 1964 in Thessaloniki erschienene Buch von Antonios-Emilios N. Tachiaos⁶³, die 1996 in Bukarest erschienene rumänische, sehr kleine einführende Arbeit von Dan Zamfirescu⁶⁴, die leider bisher unveröffentlichte Turiner Dissertation von Adalberto Mainardi von 2002⁶⁵ sowie die Krakower Dissertation von Jusef Kuffel von 2005⁶⁶. Die erste große, von Sergij Četverikov auf Russisch verfasste, Arbeit über Paisij gehört – trotz ihres großen Verdienstes einer umfangreichen zusammenfassenden Darstellung – nicht in diese Reihe akademischer Arbeiten über Paisij, weil sie lediglich eine textnahe Paraphrase der Quellen darstellt, die zudem – aufgrund der schwierigen Lage, in der Četverikov im Exil arbeiten musste – mit keinen Belegen versehen wurden.

Die *akademische*⁶⁷ Beschäftigung mit Paisij beschränkt sich bis heute auf einzelne – in ihrer Mehrheit eher philologische, historische oder kulturwissen-

⁶¹ Slavistisch interessierte Forscher betonen außerdem den immensen Beitrag Paisijs zur Wiederbelebung des Kirchenslavischen als einer Literatursprache sowie zur Entwicklung der rumänischen Sprache und Literatur. Vgl. Ovčinnikova-Pelin, *Catalogul general*, 14; Mainardi, *La corrispondenza*, Kap. „Una `Slavia Ortodoxa´ all’epoca dei Lumi: Introduzione“.

⁶² Poljakov, *Schiarchimandrit Paisij*. Zugänglich als Maschinenschrift in der Bibliothek der Geistlichen Akademie in St. Petersburg.

⁶³ Tachiaos, *Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκι*.

⁶⁴ Zamfirescu, *Paisianismul*.

⁶⁵ Mainardi, *La corrispondenza*.

⁶⁶ Kuffel, *W drodze na Tabor*.

⁶⁷ Recht zahlreich sind hingegen Aufsätze, einzelne Kapitel in den Werken überblickenden Charakters (z.B. zur Geschichte des rumänischen Mönchtums, Geschichte des Hesychasmus) sowie kleine vitenartige Darstellungen des Lebens und Werks Paisijs auf Russisch,

schaftliche – Kleinuntersuchungen sowie auf wenige Editionen. Die deutschsprachige patristische oder ostkirchliche Forschung scheint Paisij – mit sehr wenigen Ausnahmen wie Smolitsch, Suttner, Lilienfeld, Hausammann, Weber⁶⁸, die allerdings auch keine Spezialuntersuchungen über ihn verfassten – nicht zu kennen.

Tendenziell fungiert Paisij als *Übersetzer* patristischer Texte und geistlicher Lehrer, der – mit Hilfe der übersetzten Texte – die alte hesychastische Tradition in seiner Bruderschaft umzusetzen wusste. Als selbständiger Denker und Autor eigens verfasster asketischer Schriften wird er kaum wahrgenommen.⁶⁹

Als mögliche Ursachen für diese nicht genügende Beachtung Paisijs können folgende Umstände erwogen werden:

(1) die in der Tat immensen Verdienste Paisijs als Übersetzer zwingen ihn als selbständigen „Mönchtumstheoretiker“ in den Schatten der von ihm übersetzten patristischen Texte;

(2) Paisij und seine Schule sowie die sich mit ihm auseinandersetzende Forschung waren und bleiben mehrsprachig (russisch, neugriechisch, rumänisch, italienisch, französisch, englisch), was die Beschäftigung mit ihm zusätzlich erschwert;

Rumänisch, Englisch, Italienisch, Französisch, Bulgarisch u.a. Zwischen den russischen und rumänischen Autoren lässt sich eine gewisse Spannung beobachten: Während russische Autoren Paisij mit Selbstverständlichkeit als „den russischen Starez“ betrachten, wird er in der rumänischen Tradition als „der moldavische“ oder „der rumänische Mönchtumsreformer“ bezeichnet. Diese Beobachtung machte auch Ică, *La posterità romena*, 260f. Anm. 42. Hier beruft er sich auch auf Dan Zamfirescu und Ciprian Zaharia, die ebenso wie er sowohl Versuche ablehnten, „di lui [Paisij] un russo (un grande russo)“ zu machen, als in ihm einen ausschließlich rumänischen Asketen zu sehen, und auf seiner „ucrainicită“ bestanden.

⁶⁸ Smolitsch, *Leben und Lehre*; Suttner, *Paisij Veličkovskij*; ders., *Kloster Neamț*; ders., *Kirche und Theologie bei den Rumänen*; Lilienfeld, *Hierarchen und Starzen*; Hausammann, *Wege und Irrwege* (Kap. IV. „Die Erneuerung des Hesychasmus im 18./19. Jh.“); Weber, *Paisij Veličkovskij*.

⁶⁹ Vgl. z.B. das von Florovskij: „Starec Paisij ne byl samostojatel’nym myslitelem“ („Starez Paisij war kein selbständiger Denker“). S. ders., *Puti russkogo bogoslovija*, 125f.

(3) die schon einmal begonnene akademische Beschäftigung mit Paisij wurde durch das knappe Jahrhundert des Kommunismus in Osteuropa unterbrochen; der sowohl kirchliche als auch theologisch-akademische Traditionsbruch trug das seine dazu bei.

Obwohl sich allgemein ein Bild Paisijs als dem „Neugründer des Starzentrums“, ja „dem Starzen“, durchgesetzt hat, besteht ein deutliches Defizit an Forschungen zu Paisij als Theologen.

Eine Erforschung des schriftlichen Nachlasses Paisijs würde aber einen weiteren, korrigierenden Strich im Bild der Geschichte der Orthodoxie-Erneuerung im 18.–19. Jh. bedeuten. Ein neuer Blick auf die paisianische „hesychastische Renaissance“ als monastische und zugleich zutiefst geistig-kulturelle literarische Bewegung vermag auch, die Geschichte der Orthodoxie des 18.–19. Jhs. differenzierter zu sehen, nämlich als eine Überwindung des nicht unproblematischen spätbyzantinischen „Modells“, als Rückkehr zu der lebendigen, gesamtchristlichen Tradition der Alten Kirche, Gewinnung der Fähigkeit zur Mehrsprachigkeit, zur Selbsterneuerung und zum Dialog mit der Gegenwart.

Literaturverzeichnis

Einige Editionen und Quellenübersetzungen

Avtobiografija = „Povest’ o svjatem sobore“, in: *Žitije i izbrannyje tvorenija*, 10–160.

Paisie, *Cuvinte și scrisori duhovnicești* = Sfântul Paisie de la Neamț, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*. Publicate după traduceri vechi revăzute, cu note și comentarii de Valentina Pelin, 2 vol., Chișinău: Editura „Tipografia Centrala”, 1998/1999.

Saryk, *Neopublikovani listy* = Saryk, V., „Neopublikovani listy Paisija Veličkovs’koho do Zaporožskoho Vijska: važlivyj svidčennja ukrains’koho duhovnogo žyttja na Bukovyni v druhij polovyni XVIII stolittja“, in: *Bukovins’kij žurnal* 3–4 (2002) 152–173.

Vtoroje poslanije Feodosiju = „Vtoroje poslanije k igumenu skita Cybukan Feodosiju“, in: *Žitije i izbrannyje tvorenija*, 336–374.

Žitije i izbrannyje tvorenija = Prepodobnyj Paisij Veličkovskij, *Žitije i izbrannyje tvorenija*. Cerkovno-slavjanskij tekst s parallel'nym russkim perevodom Andreja Vlasjuka, Serpuchov 2014.

Žitije i pisanija = *Žitije i pisanija moldavskogo starca Paisija Veličkovskogo s prisovokupleniem predislovij na knigi sv. Grigorija Sinaita, Filofeja Sinajskogo, Isichija Presvitera und Nila Sorskogo, sočinennyh drugom ego i sopostnikom, starcem Vasiliem Poljanomerul'skim, o umnom trezvenii i molitve*, Moskva: Izdanie Kozel'skoj Vvedenskoj Optinoj Pustyni, 1847.

Žitije i podvigi = „Žitije i podvigi blažennago otca našego starca Paisija (Mitrofan)“, in: *Žitije i izbrannyje tvorenija*, 163–303.

Sekundärliteratur

Beglov, *Russkoe monašestvo* = Beglov, Aleksej, *Russkoe monašestvo rubeža XVIII-XIX vv.: strategii vyživanija*. Eine Vorlesung, gehalten am 25. April 2014 im Lektorium des Internetportals „Pravoslavie i mir“; URL: <http://www.pravmir.ru/aleksey-beglov-russkoe-monashestvo-rubezha-xviii-xix-vekov-strategii-vyizhivaniya/>

Borovkova-Majkova, *Nil Sorskij i Paisij Veličkovskij* = Borovkova-Majkova, Marija, „Nil Sorskij i Paisij Veličkovskij“, in: *Sergeju Fedoroviču Platonovu učeniki, druž'ja i počitateli*. (*Sbornik statej, posvjašč. S. F. Platonovu*), St. Peterburg 1911, 27–33.

Četverikov, *Iz istorii russkago starčestva* = Četverikov, Sergij, „Iz istorii russkago starčestva. V poiskach puti Christova (Iz istorii detstva i junosti Moldavskago starca archimandrita Paisija Veličvskago)“, in: *Put' 1* (1925) 99–115.

Četverikov, *Put' umnago delanija* = Četverikov, Sergij, „Put' umnago delanija i duhovnago trezvenija (Starčstvovanije Archimandrita Paisija Veličkovskago na Afone i v Moldovlachii)“, in: *Put' 3* (1926) 65–83.

Cetverikov, *Paisie starețul mănăstirii Neamțului* = Cetverikov, Serghie, *Paisie starețul mănăstirii Neamțului: Viața, învățătura și influența lui asupra Bisericii Ortodoxe*, Neamțu 1936 (2. Aufl. 1940).

Četverikov, *Moldavskij starec* = Četverikov, Sergij, *Moldavskij starec Paisij Veličkovskij: ego žizn', učenije i vlijanije na pravoslavnoje monašestvo*, 2. Auflage, Paris 1988.

Fennell, *The Russians on Athos* = Fennell, Nicholas, *The Russians on Athos*, Oxford u.a. 2001.

Florovskij, *Palama* = Florovskij, Georgij, „Svjatitel' Grigorij Palama i tradicija otcov“, in: *Alfa i Omega* 9/10 (1996) 107–116.

Hausammann, *Wege und Irrwege* = Hausammann, Susanne, *Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition*, Göttingen 2005 (insbes. Kap. IV. Die Erneuerung des Hesychasmus im 18./19. Jh.).

Ică, *La posterità romena* = Ică, Ioan I., Jr., „La posterità romena dello `starec` Paisij“, in: Mainardi (Hg.), *Paisij, lo starec*, 245–266.

Jacimirskij, *Slavjanskije i russkie rukopisi* = Jacimirskij A., *Slavjanskije i russkie rukopisi rumynskih bibliotek*, St. Peterburg 1905.

Kuffel, *W drodze na Tabor* = Kuffel, Jusef, *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczковского*, Kraków 2005.

Lilienfeld, *Nil Sorskij* = Lilienfeld, Fairy von, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III.*, Berlin 1963.

Lilienfeld, *Hierarchen und Starzen* = Lilienfeld, Fairy von, *Hierarchen und Starzen der Russischen Orthodoxen Kirche. Aufsätze der „Zeitschrift des Moskauer Patriarchats“*, Berlin 1966.

Mainardi, *Paisij, lo starec* = Mainardi, Adalberto (Hg.), *Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa „Paisij Veličkovskij e il suo movimento spirituale“*. Bose, 20–23 settembre 1995, a cura di Adalberto Mainardi, monaco di Bose. Comunità di Bose, Magnano: Edizioni Qiquajon, 1997.

Mainardi, *La corrispondenza* = Mainardi, Adalberto, *La corrispondenza dello starec Paisij Veličkovskij (1722–1794)*, Università di Torino 2002 (unveröffentlichte Dissertation).

Ovčinnikova-Pelin, *Catalogul general* = Ovčinnikova-Pelin, Valentina, *Catalogul general al manuscriselor moldovenști păstrate în USSR. Colecția bibliotecii Mănăstirii Nouă Neamț (sec. XIV–XIX)*, Chișinău 1989.

Pelin, *Obșteea monahală din vatra nemțeană la 1796* = Pelin, Valentina, „Obșteea monahală din vatra nemțeană la 1796“, in: *Iluminism și isihasm. Documentele Simpozionului International, 5-7 sept. 2001*, Iași 2006, 189–199.

Pelin, *Vasilij Poljanomerul'skij* = Pelin, Valentina, Art. „Vasilij Poljanomerul'skij“, in: *Pravoslavnaja Ėnciklopedija*, Bd. 7, 214–216.

Poljakov, *Schiarchimandrit Paisij* = Poljakov, Leonid, *Schiarchimandrit Paisij Veličkovskij i ego literaturnaja dejatel'nost'*, Dissertacija, Leningrad 1956 [Maschinenschrift im Archiv der St. Petersburger Geistlichen Akademie. Drei kurze Auszüge wurden gedruckt: 1) Ders., „Schiarchimandrit Paisij Veličkovskij“, in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 10 (1954) 53–59; 2) Ders., „Starec Paisij Veličkovskij (1722–1794) kak učitel' asketiki“, in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 10 (1956) 44–55; 3) Ders., „Literaturnoe nasledstvo Paisija Veličkovskogo“, in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 4 (1957) 57–61].

Smolitsch, *Leben und Lehre* = Smolitsch, Igor, *Leben und Lehre der Starzen*, 2. Aufl., Köln u.a. [1952].

Smolitsch, *Russkoe monašestvo* = Smolitsch, Igor, *Russkoe monašestvo. Vozniknovenije, razvitije, suščnost' (988–1917)*, Moskva 1997. [deutsche Übersetzung: *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen (988–1917)*, Würzburg 1953].

Suttner, *Paisij Veličkovskij* = Suttner, Ernst Christoph, „Paisij Veličkovskij im Spiegel des geistlichen Testaments seines Schülers Gheorghe de la Cernica“, in: *Ostkirchliche Studien* 22 (1973) 184–189.

Suttner, *Kloster Neamț* = Suttner, Ernst Christoph, „Kloster Neamț als Vermittler byzantinischer Literatur an der Wende von 18. zum 19. Jahrhundert“, in: *Ostkirchliche Studien* 23 (1974) 311–317.

Suttner, *Kirche und Theologie bei den Rumänen* = Suttner, Ernst Christoph, *Kirche und Theologie bei den Rumänen vor der Christianisierung bis zum 20. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz 2009 (Kap. VII.5. „Die Bewegung des Paisij Veličkovskij“, 182–187).

Tachiaos, *Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκι* = Tachiaos, Antonios-Emilios N., *Ὁ Παῖσιος Βελιτσκόφσκι (1722–1794) καὶ ἡ ἀσκητικοφιλογικὴ σχολὴ του*, Thessaloniki 1964, 2. Aufl. 2009.

Tachiaos, *Ἡ ἀκτινοβολία τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων* = Tachiaos, Antonios-Emilios N., *Ἡ ἀκτινοβολία τῶν ἐλληνικῶν γραμμάτων στὸν κόσμον τῶν Βαλκανίων Σλάβων τὸν 18^ο καὶ τὸ πρῶτον μιστὸ τοῦ 19^{ου} αἰῶνα*, URL: <http://www.academyofathens.gr/Documents/Ταχιάος Β.pdf>

Weber, *Paisij Veličkovskij* = Weber, Augustinus, „Ein Erneuerer des orthodoxen Mönchtums Paisij Veličkovskij“, in: *Der Christliche Osten* 53 (1998) 33–40 und 175–183.

Zamfirescu, *Paisianismul* = Zamfirescu, Dan, *Paisianismul. Un moment românesc în isoria spiritualității europene*, București 1996.

Zur Autorin

Anna Briskina-Müller, geb. 1973 in St. Petersburg; 1990–1996: Studium der orthodoxen Theologie im Russisch-Christlichen Geisteswissenschaftlichen Institut (RChGI), St. Petersburg; 1995–1996: Mitarbeiterin des Christlichen Radiokanals für religiöse Informationen „Blagovest-Info“, Moskau; 1995–1996: freie Mitarbeiterin im Orthodoxen Institut für Missiologie, Ökumene und neue religiöse Bewegungen, St. Petersburg; 1996–2000: Ergänzungsstudium der ev. Theologie in Heidelberg (Schwerpunkt: Kirchengeschichte); 1996–1998: Stipendium des Diakonischen Werkes der EKD; 2000–2002: Stipendium der Landesgraduierföderung des Landes Baden-Württemberg; 1998–2003: geprüfte wissenschaftliche Hilfskraft im Editionsprojekt „Melanchthons Briefwechsel“, Melanchthon-Forschungsstelle an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; 2003–2004: Werkverträge im Editionsprojekt „Martin Bucers deutsche Schriften“ an der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; 2005: Promotion im Fach Kirchengeschichte (Betreuer: Prof. Dr. Gottfried Seebaß), Heidelberg; Juli 2004 – März 2014: wiss. Mitarbeiterin am Seminar Orthodoxe Kirchen, Theologische Fakultät, Universität Halle (bis 2010 am Lehrstuhl von Prof. Dr. Dr. h.c. Hermann Goltz [1946–2010]); Oktober 2010 – Juli 2014: wiss. Mitarbeiterin im DFG-Projekt „Russisch-Deutsches/Deutsch-Russisches Theologisches Wörterbuch“ an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin (Leitung: Prof. Dr. Heinz Ohme, Lehrstuhl für Kirchen- und Konfessionskunde/Ostkirchenkunde); seit August 2014: wiss. Mitarbeiterin im DFG-Projekt (Modul „Eigene Stelle“) „Paisij Veličkovskij (1722–1794) und sein Werk. Die Rückkehr des Hesychasmus und das Schicksal des altkirchlichen Bildes vom geistlichen Vater in der russischen Orthodoxie“.

Ausgewählte Publikationen

Buchveröffentlichung

Philipp Melanchthon und Andreas Osiander im Ringen um die Rechtfertigungslehre. Ein reformatorischer Streit aus der ostkirchlichen Perspektive, Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2006.

Herausgeberschaften

Orthodoxie und Reformation – Mehr als ein 50-jähriger Dialog. Beiträge des Deutsch-Russischen Symposiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg aus dem Anlass des 50-jährigen Jubiläums des bilateralen theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche, hrsg. von A. Briskina-Müller und Johann Schneider, Berlin: Frank & Timme, 2010.

LOGOS im DIALOGOS. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946–2010), hrsg. von A. Briskina-Müller, A. Drost-Abgarjan und A. Meißner, Berlin: LIT, 2011.

Alexander Kyrleschew, *Die russische Orthodoxie nach dem Kommunismus: Das byzantinische Erbe und die Moderne*, übersetzt, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von A. Briskina-Müller und Dagmar Heller, Herne: Gabriele Schäfer Verlag, 2014.

Aufsätze

- „An Orthodox View of Finnish Luther Research“, in: *Lutheran Quarterly* 22 (2008) 16–39.
- „Orthodoxe Kirche byzantinischer Tradition“, in: *Grundwissen Christentum*, hrsg. von Markus Mühling, Bd. 2: Konfessionen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 218–238.
- Art. „Nikolaj Afanas’ev“, in: *Personenlexikon Ökumene*, hrsg. von Jörg Ernesti und Wolfgang Thönissen, Freiburg im Breisgau: Herder, 2010, 21–23.
- „Zwischen Nichtexistenz und Blüte. Orthodoxes Mönchtum in Russland nach 1988“, in: *LOGOS im DIALOGOS. Auf der Suche nach der Orthodoxie. Gedenkschrift für Hermann Goltz (1946–2010)*, hrsg. von A. Briskina-Müller, A. Drost-Abgarjan und A. Meißner, Berlin: LIT, 2011, 173–189.
- „Orthodoxer Journalismus in Russland: Neueste Entwicklungen“, in: *Religion und Gesellschaft in Ost und West* 39 (2011) 12–15.

- „The Search for a New Church Consciousness Emerging in the Russian Orthodox Church? – An Analysis of the Contemporary Discourse“, in: *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, hrsg. von Andrii Krawchuk und Thomas Bremer, New York: Palgrave Macmillan 2014, 69–80.
- Das neue “neue Rom”: eine byzantinische Idee auf russischem Boden. Einige Beobachtungen zum Fortschreiben ihrer Geschichte, in: *Orthodoxie im Dialog. Festschrift für Heinz Ohme zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Reinhard Flogaus und Jennifer Wasmuth, Berlin: De Gruyter, 2015, 375–400.

Übersetzungen

aus dem Russischen ins Deutsche

- Alexander Kyrleschew, *Die russische Orthodoxie nach dem Kommunismus: Das byzantinische Erbe und die Moderne*, übersetzt, eingeleitet, kommentiert und herausgegeben zusammen mit Dagmar Heller. Herne: Gabriele Schäfer Verlag, 2014.

aus dem Deutschen ins Russische

- Dzhennifer Wasmuth, „Protestantizm v zerkale russkogo pravoslavnogo bogoslovija XIX–XX vv.“ [Jennifer Wasmuth, Einflüsse und Abgrenzungen – Der Protestantismus im Spiegel der russischen orthodoxen Theologie des 19./20. Jahrhunderts], in: *Naucnyj bogoslovskij portal "Bogoslov"* (Wissenschaftlich-theologisches Portal "Theologe"), URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1337758.html> (veröffentlicht am 29.12.2010)
- Jorg Dirken, „Bogoslovie, religiovedenie i filosofija religii. Formy naučnych podchodov k izučeniju religii i spornost' ich temy“ [Jörg Dierken, Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie. Formen wissenschaftlicher Religionsbewassung und die Strittigkeit ihres Themas], in: *Naucnyj bogoslovskij portal "Bogoslov"*, URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2434107.html> (veröffentlicht am 10.02.2012).
- *Bogoslovskaja antropologija. Russko-pravoslavnyj/rimsko-katoliceskij slovar'*. Red. B. Stubenrauch i Andrej Lorgus. Moskva: Palomnik, 2012 [Handwörterbuch Theologische Anthropologie, römisch-katholisch/russisch-

orthodox, hrsg. von Bertram Stubenrauch und Andrej Lorgus. München, Herder 2013].

- Jörg Ulrich, „`Podobno ostrovam v bušujuščem more´. Samosoznanie christianskih obščin vo II veke“ [Jörg Ulrich, „Wie Inseln im tosenden Meer...“ Zur Selbstsicht christlicher (Minderheits-)Gemeinden im zweiten Jahrhundert“, in: Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext, hrsg. von M. Domsgen und D. Evers, Leipzig 2014, 93–108], in: *Naucnyj bogoslovskij portal "Bogoslov"*, URL: <http://www.bogoslov.ru/text/3740071.html> (veröffentlicht am 16.01.2014).

ERFURTER VORTRÄGE ZUR KULTURGESCHICHTE DES ORTHODOXEN CHRISTENTUMS

Reihenherausgeber: Vasilios N. Makrides

- Heft 1 Thomas Bremer, *Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine*, Erfurt 2001
- Heft 2 Gerhard Podskalsky, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*, Erfurt 2002
- Heft 3 Karl Christian Felmy, *Warum und zu welchem Behufe treiben wir Ostkirchenkunde?*, Erfurt 2003
- Heft 4 Wassilios Klein, „*Tatarenjoch – мамарскае узо*“? *Beobachtungen zur Wahrnehmung des Islam im eurasischen Raum*, Erfurt 2005
- Heft 5 Stamatios D. Gerogiorgakis, *Zeitphilosophie im Mittelalter: Byzantinische und lateinische Vorstellungen*, Erfurt 2006
- Heft 6 Heinz Ohme, *Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die türkische Religionspolitik*, Erfurt 2007
- Heft 7 Alexander Agadjanian, *Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and Their Significance*, Erfurt 2008
- Heft 8 Christos Yannaras, *Wem gehört die griechische Antike?*, Erfurt 2009
- Heft 9 Joachim Willems, *Religions- und Ethikunterricht in Russland – Was wollen Staat und Kirche? Zur Einführung des neuen Schulfaches „Grundlagen der religiösen Kulturen und der weltlichen Ethik“*, Erfurt 2010
- Heft 10 Chris Hann, *Eastern Christianity and Western Social Theory*, Erfurt 2011
- Heft 11 Jennifer Wasmuth, *Akademische Theologie im zaristischen Russland in ihrer Bedeutung für die neuere orthodoxe Theologie*, Erfurt 2012
- Heft 12 Anna Briskina-Müller, *Auf der Suche nach der „Hesychia“: Paisij Veličkovskij (1722–1794) und sein Leben für die „Philokalie“*, Erfurt 2014

