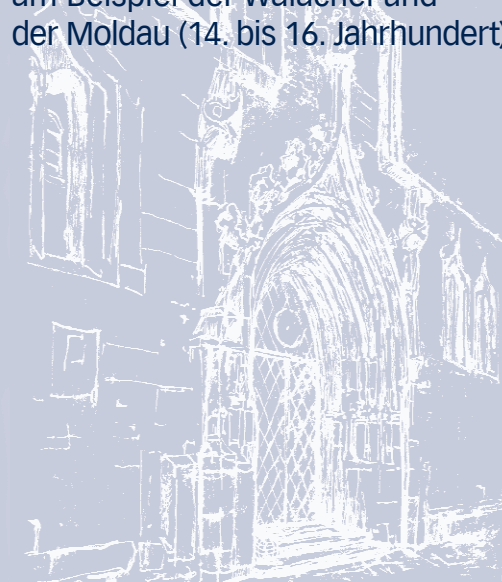


Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte
des Orthodoxen Christentums
20/2021

Polyzentrische Ordnungsbildung.
»Politischer Hesychasmus«
am Beispiel der Walachei und
der Moldau (14. bis 16. Jahrhundert)



Mihai-D. Grigore

UNIVERSITÄT ERFURT

Nordhäuser Straße 63
D – 99089 Erfurt
www.uni-erfurt.de

Philosophische Fakultät
Religionswissenschaft
Professur für Orthodoxes Christentum
Telefon: 03 61/7 37-41 20
Telefax: 03 61/7 37-41 29
E-mail: vasilios.makrides@uni-erfurt.de

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums
20/2021

MIHAI-D. GRIGORE

Polyzentrische Ordnungsbildung. »Politischer Hesychasmus« am
Beispiel der Walachei und der Moldau (14. bis 16. Jahrhundert)



Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum)

Erfurter Vorträge
zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 20/2021
ISSN 1618-7555
ISBN 978-3-9815490-8-9

© 2021 Universität Erfurt
Professur für Religionswissenschaft
(Orthodoxes Christentum)
PSF 900 221
D-99105 Erfurt
Deutschland

© 2021 University of Erfurt
Chair of Religious Studies
(Orthodox Christianity)
P.O. Box 900 221
D-99105 Erfurt
Germany

Polyzentrische Ordnungsbildung.

»Politischer Hesychasmus« am Beispiel der Walachei und der Moldau (14. bis 16. Jahrhundert)

Mihai-D. Grigore

I. Einleitung

Wie wird Mystik zum Movers religiöser Ordnungsbildung? Was hat Mystik mit Politik zu tun, assoziiert man doch die Askese und mystische Erfahrung mit Weltablehnung und -abgewandtheit? Insbesondere beim »Hesychasmus« (ἠσυχασμός), dem das griechische »Hesychia« (ἠσυχία = »Ruhe«, »Stille«) zugrunde liegt und vor allem die Zerstreungen der Welt scheut, stellt sich diese Frage ganz prägnant. Was muss auf der theologischen bzw. praktischen Ebene geschehen, um aus mystischer Kontemplation politische Aktion hervorzurufen?

Der Begriff des »Hesychasmus« schreibt die alte asketisch-mystische Praxis des Herzensgebets und der Anrufung des Namens Jesu im östlichen Mönchswesen um.¹ Das mystische Ziel des Hesychasten ist die Gottesschau, Gott in seinen unerschaffenen Energien zu erleben, ein trans-rational intuitives Sich-Gewahr-Sein der Präsenz Gottes. Das Thema ist für die theologische und religionswissenschaftliche Forschung keinesfalls neu. Dazu sind zahlreiche Monographien, Studien, Sammelbände und Aufsätze erschienen.² Der Hesychasmus hat es – auch als von den orthodoxen Traditionen sich verselbstständigte »globalisierte Spiritualität«³ – in Film (*Ostrov*, 2006) und Metall-Szene (Band *Isychast*) sowie auf Internet-Blogs, YouTube und Facebook geschafft. Das Buch Jerome D. Salingers *Franny and Zooey* (1961), damaliger Platz Eins der

¹ Vgl. Blum, 2009.

² Eine kleine Auswahl Podskalsky, 1967; Stiernon, 1972; Medvedev, 1973; Meyendorff, 1974; Blum, 2009; Hausammann, 2011; Toti, 2012.

³ Vgl. Johnson, 2010, 46–87.

Bestsellerliste der *New York Times*, bezeugt mit seiner Verbindung zwischen hesychastischem Herzensgebet und Yoga-Meditation vom regelrechten Hype um die hesychastische Spiritualität.⁴ Autoren wie Kallistos Ware, John Meyendorff, Georges Florovsky, bzw. Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Gerhard Podskalsky, Fairy von Lilienfeld oder Karl Christian Felmy sprechen vom Interesse für Hesychasmus im Osten wie im Westen.⁵ Samte Besprechungen der orthodoxen Kirchlichkeit und ihres Glaubenslebens kommen um Hesychasmus nicht herum. Von Gerhard Podskalsky als »Element der Beharrung«⁶ bezeichnet wirkte diese Spiritualität für das gesamte »*Orthodox Commonwealth*« seit dem 14. Jahrhundert als animierender Esprit.⁷

Im Folgenden werde ich mich nach einem kurzen Forschungsstand der historisch transregionalen Perspektivierung des »politischen Hesychasmus« widmen. Ich werde versuchen, diesen als Dynamik der Verflechtung in der orthodoxen Welt darzustellen. Wir sprechen von mehreren Akteuren und Faktoren, die an diesem Verflechtungsphänomen beteiligt sind, sowie von unterschiedlichen Zentren, von geistig-theologischen bis hin zu wirtschaftlich-finanziellen. Meine These ist, dass die Dynamik des Werdens vom spirituell-mystischen Hesychasmus zum Politikum, in der Bildung einer polyzentrischen Ordnung Gestalt annahm, welche die orthodoxen Traditionen in einen zusammenhängenden Kulturraum der Orthodoxie zusammenschweißte. Ich werde diese polyzentrische Ordnung auf der Grundlage der Donaufürstentümer Walachei und Moldau veranschaulichen. Ich möchte zeigen, wie das geistig-hesychastische Zentrum des Berges Athos, das kirchlich-administrative Zentrum des Patriarchats von Konstanti-

⁴ Vgl. Baier, 1998, 32–35.

⁵ Vgl. Ware, 1996; Meyendorff, 1974; Florovsky, 1979; Stăniloae, 1990; Balthasar, 2017; Congar, 1966; Podskalsky, 1977; Lilienfeld, 1958; Felmy, 2014.

⁶ Podskalsky, 1988, 36.

⁷ Vgl. Beck, 1980, 218–239; Grigore, 2015, 154–157. Das Konzept »*Orthodox Commonwealth*« bei Kitromilides, 2007 in Anlehnung an »*Byzantine Commonwealth*« von Obolensky, 1971. Zur Begriffsgeschichte des »Byzantine« und »*Orthodox Commonwealth*«, siehe Grigore, 2021.

nopel, mit den politischen und wirtschaftlichen Zentren der Walachei und Moldawien interagiert hat, um zur Herauskristallisierung einer transregionalen polyzentrischen Ordnung zu gelangen.

II. »Politischer Hesychasmus« in der Forschung

Ganz anders als mit dem theologischen Begriff des »Hesychasmus« stellt sich die Situation des historiographischen Terminus des »politischen Hesychasmus« dar: Während der erste eine umfangreiche Erforschung erfuhr, ist der zweite noch im Ausbau begriffen. Zum ersten Mal wurde das Konzept »politischer Hesychasmus« vom russischen Byzantinisten Gelian Prokhorov benutzt.⁸ Die Beobachtung, dass diese ursprünglich rein religiöse Erscheinung zum Politikum wurde, griff in den 1980er Jahren auch die deutsche Hesychasmus-Forschung, allerdings nur am Rande, auf.⁹

Zunächst sollen die religionswissenschaftlichen bzw. -geschichtlichen Ansätze in der Besprechung der Problematik angezeigt werden. Obwohl Gelian Prokhorov den »politischen Hesychasmus« damals als Bezeichnung des soziopolitischen Impacts des Hesychasmus im 14. und 15. Jahrhundert in der byzantinisch-orthodoxen Gesellschaft verwendete¹⁰, wird er heute hauptsächlich für russische Zeitgeschichte fruchtbar gemacht. Damit beschreibt man die starke Anbindung des hesychastisch tief geprägten russisch-orthodoxen Kirchentums in die Politik des Staates vor und nach der Oktoberrevolution.¹¹ In diesem Sinne dient der Begriff für russische Autoren als Standpunkt der Abgrenzung und Abwertung vom Westen.¹² Als letztes Manifest des »politischen Hesychasmus« ist die »Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche« (2000) anzusehen.¹³ Für

⁸ Vgl. Prokhorov, 1979.

⁹ Vgl. Lilienfeld, 1986, 284f.

¹⁰ Vgl. Krausmüller, 2006.

¹¹ Vgl. Mainardi, 1997; Müller-Schauenburg, 2014.

¹² Vgl. Bremer, 2012.

¹³ Vgl. Petrunin, 2009, diskutiert von Stöckl, 2010

griechische Autoren des 20. Jahrhunderts wie John S. Romanides oder Christos Yannaras bildet der »politische Hesychasmus« – obwohl nicht so genannt, sondern eher durch den Aufruf zu einer neo-patristischen Renaissance umschrieben – die notwendige Ideologie zur Errichtung einer neo-orthodoxen Front gegen die Herausforderungen der westlichen Moderne (Aufklärung, Rationalität, Menschenrechte, Zivilgesellschaft, Mission, Laizismus usw.). Dies stellt allerdings ebenfalls einen russischen Einfluss dar, rezipieren doch die beiden ganz stark russische anti-westliche Diskurse wie jene Vladimir Losskys und George Florovskys.¹⁴

Wichtige theologische oder religionswissenschaftliche Aspekte der Verbindung zwischen Mystik und Politik in historischer Kontextualisierung bleiben leider marginal. Welche Dynamik macht eine mystische Praxis zum Politikum? Wie kann dies in die Fachdiskussion zu religiöser Ordnungsbildung auf der Basis mystischer Spiritualität einbezogen werden, welche bereits erste Versuche für die orthodoxe Moderne¹⁵, für den christlichen Puritanismus¹⁶ oder sogar für den Hinduismus¹⁷ unternommen hat? Inwiefern ist der »politische Hesychasmus« und die daraus entstandene Ordnung Teil einer »europäischen Religionsgeschichte«? Innerhalb des Kommunikationsraumes des damaligen Imperium Romanum stehen wir doch im Oströmischen Reich vor einer öffentlich bedeutsamen, schriftlich und institutionell organisierten, rechtlich normierten und praktisch-existentiell relevanten Religion, die auf Hesychasmus zentriert als Teil der transkontinentalen »europäischen Religionsgeschichte« dasteht.¹⁸ Die Dynamik des »politischen Hesychasmus« hat den Kontinent nicht nur religiös, sondern auch geopolitisch geprägt – denken wir beispielsweise an die viel zitierte Aussage des byzantinischen *Megas Doux* Loukas Notaras (gest. 1453), »Lieber will ich den Turban der

¹⁴ Vgl. Payne, 2011; Hagemeister, 2015, 18–21; Makrides, 2017, 48.

¹⁵ Vgl. Papanikolaou, 2012.

¹⁶ Vgl. Brauer, 1950.

¹⁷ Vgl. Klimkeit, 1978.

¹⁸ Vgl. Rüpke, 2009, 12f.

Türken, als die lateinische Mitra«¹⁹ oder an die russische Ideologie der »atomaren Orthodoxie«²⁰, was einerseits teilweise die osmanische Herrschaft in Europa und andererseits den russischen »Sonderweg« bis heute ermöglichte.

In der Geschichtswissenschaft bleibt der »politische Hesychasmus« weiterhin ein Begriff zur Beschreibung des »*Byzantine Commonwealth*« (Dimitri Obolensky) im 14. und 15. Jahrhundert.²¹ Die hesychastische Verbreitung in Südosteuropa ging mit einer orthodoxen Identitätsbildung unter der Führung der Konstantinopler Patriarchen einher. Im 9. Jahrhundert nahm – um ein Beispiel zu geben – das literarische Genre der Listen mit Lehr-Fehlern der »ketzerischen« Lateiner nicht nur zu, sondern schloss nach dem 14. Jahrhundert die zentrale Frage der hesychastisch-palamitischen Theologie der göttlichen Energien mit ein (siehe unten mehr dazu). Hauptziel der patriarchalen Politik scheint gewesen zu sein, der schwindenden byzantinischen Staatlichkeit eine Alternative zu bieten, die die Voraussetzungen zu schaffen vermochte, die orthodoxe Welt zu vereinen und durch die Zeiten der osmanischen Expansion und der lateinischen Mission zu bringen. Diese Alternative wurde von der Forschung als »politischer Hesychasmus« bezeichnet.²² Nach den hesychastischen Synoden in Konstantinopel (die letzte fand im Jahr 1351 statt) und dem endgültigen Sieg der hesychastischen Partei erlebte man eine starke »Ver-Hesychastisierung« der öffentlichen kirchlichen Ämter. Patriarchenstuhl, Metropolitan-Sitze und Klostervorstände wurden immer mehr mit Anhängern der hesychastischen Partei besetzt.²³

Wie nicht anders zu erwarten, waren somit bald weltpolitische Faktoren Teil dieses Zustandes. Die »hesychastische Frage«, als Inbegriff authentischer Orthodoxie in Abgrenzung zu den westlichen Lateinern, prägte fortan nicht nur die byzantinische Politik, sondern spielte auch eine Rolle in der Politik und

¹⁹ *Apud* Rausch, 2013, 81.

²⁰ Vgl. Hagemeister, 2016, 22.

²¹ Vgl. Grigore, 2015, 155–157.

²² Vgl. Guran, 2001a, 2001b, 2002, 2007; Johnson, 2010, 17.

²³ Vgl. Tinnefeld, 1986, 100f; Papadakis/Meyendorff, 1994, 306.

Religionspolitik anderer Balkanmächte, die in komplexer Dynamik zwischen osmanischer Eroberung nach 1371, päpstlicher Missionierung und Konstantinopels Zentralismus agierten und sich behaupten mussten.²⁴ Dabei spielen mönchische Netzwerke und Kommunikation eine herausragende Rolle. Denken wir zum Beispiel daran, dass ein byzantinischer Kaiser, Johannes Kantakousenos (1341/47–1354), der spätere Mönch Christodoulos, hesychastische Theologie schrieb und ein glühender politischer Anhänger der hesychastischen Partei war. Historische Studien betrachten »politischen Hesychasmus« hauptsächlich als Folge der hesychastischen Synoden; »politischer Hesychasmus« bestünde demgemäß aus den Bestrebungen der Patriarchen, die kirchliche Macht über die kaiserliche zu erheben, in einem klassischen Konfliktrahmen, wie man aus den abendländischen Querelen zwischen *imperium/regnum* und *sacerdotium* kennt. Das ist allerdings im Byzanz der Palaiologen nicht der Fall.

Aufgrund dieser essentialistisch-statischen Sichtweise – wo alles austauschbar ist, da im Grunde Machtrivalität zwischen temporaler und sakraler Macht nie neu sind – kommt die Forschung wenig überraschend zu Ergebnissen, die dem »politischen Hesychasmus« als heuristisches Instrument eine Abfuhr erteilen. Man schlägt beispielsweise neue Terminologien wie den »politischen Photianismus«²⁵ vor – nach Patriarch Photios (858–867, 878–886) –, nur weil Photios im 9. Jahrhundert ebenfalls versuchte, die Macht des Ökumenischen Patriarchats auf Kosten der ihm meistens feindlich gesinnten imperialen Autorität zu erweitern.

Im »politischen Hesychasmus« geht es allerdings nicht um die Verschiebung von Macht und Einfluss zwischen Kaiser und Patriarch. Die letzten Jahrhunderte von Byzanz brachten tatsächlich eine Schrumpfung der kaiserlichen Macht zugunsten des zunehmenden Einflusses der Patriarchen mit sich.²⁶ Dies bezieht

²⁴ Vgl. Sherwan, 2016.

²⁵ Vgl. Mureşan, 2012, 296.

²⁶ Vgl. Bréhier, 1946; Dagron, 1995; Angelov, 2007, 373f., 415; Guran, 2007, 409f., 415.

sich allerdings lediglich auf die jurisdiktionelle und geographische Ausdehnung des jeweiligen Einflussbereichs, übertraf doch bei weitem die kirchliche Jurisdiktion der Patriarchen das politische Herrschaftsgebiet der byzantinischen Kaiser, das sich am Vorabend des Falls Konstantinopels eigentlich auf die Hauptstadt und einige wenige Sprengsel beschränkte. Auf der symbolischen Ebene und in dem kirchlichen Diskurs der späten Palaiologenzeit besteht die wirksame Vorrangstellung des Kaisers im byzantinischen Gemeinwesen weiterhin unangestastet.²⁷ In diesem Sinne zeigt sich, dass religiöse transregionale Ordnungen – wie jene des durch »politischen Hesychasmus« zusammengehaltenen *Orthodox Commonwealth* – nur bedingt von politischen imperialen Organismen abhängig sind, wie die Tatsache zeigt, dass beispielsweise die orthodoxe Welt drei politische imperiale Ordnungen erfolgreich überdauert hat: die byzantinische, die osmanische und die russisch-zaristische.

Es geht vielmehr um die Etablierung einer alternativen religiösen Ordnung; alternativ zu politischen Grenzen und zur imperialen Staatlichkeit. Betrachtet man zudem stark hesychastische Regionen wie den südslawischen Raum oder die Donaufürstentümer, für die Patriarch Photios keine Relevanz besitzt, weitet sich die Perspektive. Man sollte eher die Vitalität des »politischen Hesychasmus« berücksichtigen, die in seiner programmatischen Universalität, Transregionalität und Transkulturalität liegen. John Meyendorff hat dies im Zusammenhang mit der russischen Machtbildung facettenreich, wenn auch unsystematisch aufgezeigt.²⁸ Folglich bedarf das Thema weiterer Kontextualisierung.

All das, was das heuristische Konzept »politischer Hesychasmus« beschreibt, war eine dynamische Form der polyzentrischen Ordnungsbildung, ein offener Prozess, der noch nicht systematisch untersucht wurde und immer noch ein Forschungsdesiderat bildet. Das ist es, was ich auf den nächsten Seiten am

²⁷ Vgl. Laurent, 1955; Blanchet, 2008; Macrides, 2018.

²⁸ Vgl. Meyendorff, 1981.

Beispiel der Donaufürstentümer der Walachei und der Moldau in ihrer Interdependenz mit anderen Zentren der orthodoxen Welt zu veranschaulichen versuche.

Tatsächlich bot die Zeit des Übergangs von der byzantinischen zur osmanischen zentralisierten religiösen Infrastruktur zwischen dem 14. und dem frühen 16. Jahrhundert die Voraussetzungen für eine neue polyzentrische und transregionale alternative Ordnung, die in der Lage war, Millionen von orthodoxen Gläubigen in einem riesigen Gebiet von Moskau bis Konstantinopel und weiter gen Süden bis zum Katharinen-Kloster auf dem Sinai zusammenzuhalten. Somit lehne ich mich an das neuere Verständnis von Ordnung als »Gefüge von Elementen, die in einem bestimmten Verhältnis zueinanderstehen und soziale Gruppen oder ganze Gesellschaften strukturieren«. Ordnung wird einerseits stets kontextgebunden »im Handeln hervorgebracht, bestätigt und modifiziert«; andererseits entsteht eine Ordnung »auf dem Boden einer bereits bestehenden Ordnung«, so wie in unserem Fall auch, denn »eine voraussetzungslose Ordnung gibt es nicht«. ²⁹ Genau diese Dynamik der (Neu-)Strukturierung interessiert im Fall des »politischen Hesychasmus« im besonderen Maße.

Die aufbauende und verbindende Funktion der Mobilitätsströme schuf komplexe Formen der Solidarität und des Zugehörigkeitsgefühls. ³⁰ Konrad Petrovsky zeigte, dass gerade durch die verschiedenen Formen der Mobilität (von Mönchen, Stiftungen, Gütern, Praktiken usw.) im Kommunikationsraum der »osmanischen Orthodoxie« eine Identitätskonstruktion der Zugehörigkeit entstand. Die Zugehörigkeit zur Orthodoxie wurde durch die Integrationspolitik des Ökumenischen Patriarchats vorangetrieben, das gegen die starken zentrifugalen Tendenzen einzelner Patriarchate (von Tärnovo oder Peć) oder Metropolitansitze (wie jener von der Moldau oder Kiew) ankämpfen musste. Die integrativen Bemühungen der Konstantinopler Patriarchen konnten von der osmanischen Eroberung Südosteuropas nur profitieren. Denn die Osmanen stärkten die

²⁹ Vgl. Frie/Meier, 2012, 2.

³⁰ Vgl. Trencsenyi *et al.*, 2006–2007.

administrativ-zentralisierende Funktion des Patriarchats für alle Christen in seinem Jurisdiktionsbereich.³¹

Dieser Jurisdiktionsbereich reichte teilweise bis nach Moskau und damit weit über die politischen Grenzen des Byzantinischen und später auch des Osmanischen Reiches hinaus. Er bot günstige Voraussetzungen für die Entstehung eines transregionalen Kommunikationsraumes orthodoxer Traditionen, der insbesondere durch monastische Netzwerke zusammengehalten wurde. Dies wäre jedoch ohne die durch die osmanische Herrschaft gesicherte Infrastruktur nicht denkbar gewesen. Wir sprechen allgemein von globalen relationalen Kommunikationsräumen oder, speziell in unserem Fall, von einem transregionalen »*Orthodox Commonwealth*«. Solche Kommunikationsräume waren polyzentrisch angelegt und bestanden aus dem Zusammenspiel institutioneller (die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Konstantinopel), mystisch-spirituellen (Berg Athos, das hesychastische Zentrum Paroria, das Katharinen-Kloster auf dem Sinai), politischer und wirtschaftlicher Zentren (Bulgarien, Serbien, die Donaufürstentümer, die Kiewer Rus oder das Moskauer Großfürstentum).

In diesem Sinne, entsteht durch den »politischen Hesychasmus« eine normative Ordnung. Normative Ordnungen bilden »Rechtfertigungsordnungen«, die auf legitimierenden Narrativen beruhen, die aus ineinandergreifenden (moralischen, religiösen) Werten und Normen entstehen. Solche Ordnungen legitimieren sich folglich aus solchen Normativitäten, bringen aber in dynamischer autopoietischer Art und Weise weitere Normativitäten hervor.³² Die Strukturen, die im Ordnungsgebilde des »politischen Hesychasmus« und die in kirchlicher und kultureller Hinsicht zum Teil noch heute zu beobachten sind, erwiesen sich als effektiver als die politisch zentralisierte Infrastruktur des Byzantinischen oder später des Osmanischen Reiches, deren Grenzen sie aufgrund ihrer integrativen Kraft bei weitem überschritten.

³¹ Vgl. Petrovsky, 2014, 25–29; Papademetriou, 2015.

³² Vgl. Forst/Günther, 2010, 7.

Wir beobachten also im östlichen Europa jener Zeit zwei Integrationsmodelle: die imperial soziale, ethnische und territoriale Integration durch Reichsbürokratie einerseits und die polyzentrisch religiöse, spirituelle und kirchlich-jurisdiktionelle Integration durch Mobilität der Mönche andererseits. Diese Typen sind miteinander verwoben, nicht immer klar trennbar und bauen aufeinander auf.

Die Dynamik des »politischen Hesychasmus« besteht – um die bisherigen theoretischen Gedanken zusammenzufassen – im zusammenwirkenden Polyzentrismus institutioneller, theologisch-spiritueller, politischer und wirtschaftlicher Zentren. Die dadurch entstandene Ordnung bleibt allerdings deswegen hauptsächlich eine *religiöse* Ordnung, da sie ihre Welt mit Hinblick auf Transzendenz und gegen immanent weltliche, das Seelenheil gefährdende Instanzen³³ (beispielsweise die »lateinische Ketzerei« oder die Osmanen-Herrschaft) organisierte und beschützte. Zur Beleuchtung dieses historischen Zusammenhangs kann man meines Erachtens produktiv das Konzept der »polyzentrischen Herrschaft« in Anschlag bringen, umso mehr auch für den byzantinischen Bereich gezeigt wurde, dass Macht und Herrschaft nicht nur vom Zentrum Konstantinopel, sondern in einer Verflechtung engvernetzten Zentren im gesamten Reich ausgeübt wurde.³⁴ Auch als das Reich nicht mehr da war, organisieren und strukturieren solche Zentren die orthodoxe Welt. Polyzentrik gepaart mit sich dynamisch ausbreitendem Hesychasmus zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert bilden wirksame Mechanismen der religiösen Verräumlichung: Da aber solche religiösen Räume durch Macht und Herrschaft organisiert werden³⁵, sprechen wir von Ordnungen, in unserem Falle jene der orthodoxen Welt.

³³ Vgl. Dünne, 2012, 293.

³⁴ Vgl. Mureşan, 2012, 295; Lilie, 2016.

³⁵ Vgl. Grigore, 2017.

III. »Politischer Hesychasmus«

Im Byzanz des 14. Jahrhunderts kam es zu einem Konflikt über die mystische Auffassung, durch konsequente Askese zur Gottesschau gelangen zu können. Der als theologische Debatte der intellektuellen Eliten des Reichs begonnene Streit bekam sehr früh auch politische Relevanz und schlug sich in polemischen Traktaten und Pamphleten nieder. Zwei Lager standen sich gegenüber:

Auf der einen Seite standen die »byzantinischen Humanisten« unter thomistisch-scholastischem Einfluss.³⁶ Der bekannteste von ihnen war Barlaam von Kalabrien (ca. 1290–1348). Sie betonten die absolute Transzendenz des Wesens Gottes (*οὐσία*, *substantia*). Dementsprechend sei es auch nicht möglich, in irgendeiner Weise von einer »Schau Gottes« zu sprechen, insbesondere nicht so, wie die Hesychasten-Mönche sprachen. Letztere behaupteten, durch Askese und Jesus-Gebet zur Beschauung Gottes in seinem Licht zu gelangen, dasselbe Licht, in dem die Jünger die verklärte Gestalt Jesu auf dem Tabor betrachten durften. Politisch befürworteten viele Anhänger der Partei der »Humanisten« (auch angesichts der osmanischen Gefahr) eine Annäherung und sogar Union zwischen der byzantinischen Reichskirche und der lateinischen Papstkirche.

Auf der anderen Seite standen die mönchischen Platonisten, die an der Möglichkeit, unter gewissen Umständen doch zu einer Betrachtung Gottes zu gelangen, festhielten – der bekannteste unter ihnen war der spätere Erzbischof von Thessaloniki Gregorios Palamas (1297–1359). Sie sprachen von der Schau Gottes in seinen Energien, welche unerschaffen und vom Wesen Gottes unzertrennlich seien. Die Energien strömten aus dem Wesen Gottes wie Hitze aus einer Flamme; sie gehörten unzertrennlich zur Flamme, seien jedoch nicht die Flamme selbst.³⁷ In diesen vom Menschen erkennbaren Energien könne man Gott sinnlich spüren

³⁶ Vgl. Beck 1959, 322–332; Podskalsky, 1997, 124–173; Gunnarsson, 2002, 81–96, Podskalsky, 2003; Kapriev, 2005, 253–262.

³⁷ Vgl. Wendebourg, 1980, 11–64; Kapriev, 2005, 286–293; Müller-Schauenburg 2011, 240–259.

und erfahren. Die unerschaffenen Energien verbänden das absolut transzendente Wesen Gottes mit der immanenten Schöpfung, denn sie seien das sich aktiv-dynamisch offenbarende Wesen Gottes. Die Hesychasten meinten, durch das ständige Wiederholen des Namens Jesu, durch Askese und durch körperlich-meditative Übungen das unerschaffene Licht Gottes, so wie es sich bei der Verklärung Christi auf dem Tabor gezeigt hat, wahrzunehmen und folglich Gott selbst in seiner Licht-Erscheinung betrachten zu können.³⁸ Das war für sie der Höhepunkt der Erleuchtung (gr. φωτισμός, ἔλλαμψις, lat. *illuminatio*). Politisch waren die insbesondere mönchisch geprägten Hesychasten radikal antilateinisch und gegen die Kirchenunion.³⁹

Der Kaiserhof und das Ökumenische Patriarchat wurden, wie bereits erwähnt, in den Streit verwickelt. Durch eine Reihe sog. »hesychastischer Konzile« zwischen 1341 und 1351 wurde die Ablehnung der Möglichkeit der Gotteschau als unorthodoxe lateinische Ketzerei verurteilt. Insbesondere der gebildete Kaiser Johannes VI. Kantakousenos (1341/47–1354) setzte sich politisch und theologisch für den Erfolg des Hesychasmus und des antilateinischen Lagers ein.⁴⁰ Der Hesychasmus wurde dogmatisiert und 1368 in das sog. *Synodikon der Orthodoxie* aufgenommen.⁴¹ Es hatte insofern institutionelle Relevanz, als es in eine *formula fidei* erfasst wurde, welche bei jeder Kaiserkrönung von dem zukünftigen Kaiser unterschrieben werden musste. Ebenso mussten Patriarchen und Metropolitane der wichtigsten kirchlichen Zentren dieses Bekenntnis unterzeichnen.⁴²

Der Hesychasmus galt ab nun als Inbegriff der Orthodoxie, als authentisch orthodoxer Lebensstil und als identitätsstiftendes Ethos, das sich von lateinischem Ketzertum abhob. Der Hesychasmus gewann auch in den anderen orthodoxen

³⁸ Vgl. Podskalsky, 1966; Beyer, 1981; Hausammann, 2011.

³⁹ Vgl. Demetracopoulos, 2011; Estangüi Gómez, 2013; Russel, 2017; Rigo, 2020.

⁴⁰ Vgl. Voordecker, 1964.

⁴¹ Vgl. Meyendorff, 1963; Gahbauer, 2010, 159–168.

⁴² Vgl. Mureşan, 1999, 4.

Kulturkreisen Ost- und Südosteuropas Einfluss: Insbesondere Bulgarien, Serbien sowie der Kiewer Metropolitansitz etablierten sich als überaus dynamische hesychastische Bollwerke. Wichtigste Vertreter der hesychastischen Spiritualität wurden heiliggesprochen, wie zum Beispiel Gregor Palamas neun Jahre nach seinem Tod 1368 – eine der größten Heiligengestalten des Orthodoxen Christentums überhaupt.⁴³

Nach der Durchsetzung des Hesychasmus übernahmen Mitglieder der hesychastischen Partei Schlüsselpositionen in der Kirche und bekleideten politische Ämter am byzantinischen Hof.⁴⁴ Zwischen 1350 und 1410 haben wir, beispielsweise, sieben sehr aktive Hesychasten auf dem Patriarchenstuhl: Isidoros I. (1347–1349), Kallistos I. (1350–1354, 1355–1363), Philotheos Kokkinos (1354–1355, 1364–1376), Neilos Kerameos (1380–1388), Antonios IV. (1389–1390, 1391–1397), Kallistos II. Xanthopoulos (1397) und Matthaios I. (1397–1410). Man kann die von den hesychastischen Patriarchen in Gang gesetzte Dynamik zur Errichtung eines alternativen Ordnungsmodells zum schwindenden byzantinischen Staat als »politischen Hesychasmus« bezeichnen. Aus ihrer Sicht war dies eine Form der Nächstenliebe und Fürsorge für Millionen orthodoxer Christen, deren Seelenheil und Leben man entweder durch die Lateiner oder die Osmanen bedroht sah.⁴⁵

Daher strebten sie eine zusammenhängende orthodoxe Gemeinschaft an, die in Fachkreisen als »*Byzantine/Orthodox Commonwealth*« bezeichnet wird⁴⁶ und welche seit dem 16. Jahrhundert die orthodoxe Welt umspannt. Dieses Ordnungsmodell wurde unter anderem durch eine offensive Zentralisierungspolitik verwirklicht, die darauf zielte, alle südosteuropäische Orthodoxien unter die Jurisdiktion der Patriarchen zu bringen.⁴⁷ Im Zuge dieser Bestrebungen

⁴³ Vgl. Beck, 1959, 712.

⁴⁴ Vgl. Rigo, 2004.

⁴⁵ Vgl. Meyendorff, 1981, 112–118, 262f.

⁴⁶ Siehe oben FN 7.

⁴⁷ Vgl. Guran, 2001a, 121; Prinzing, 2011, 65; Rohdewald, 2014, 126–128.

annulierte man die Autokephalien des serbischen und bulgarischen Patriarchats. Ebenfalls ist auch der höchst politisierte Streit um die Kiewer Metropole im 15. Jahrhundert im Kontext der Litauischen Herrschaftsbildung unter dem Großfürsten Witold (gest. 1430) als Teil dieser Bestrebungen der Zentralisierung anzusehen.⁴⁸

Institutionelle (z.B. Dogmatisierung, kanonische Rechtsbildung, Gründung von neuen Metropolansitzen, Annullierung der Autokephalien von konkurrierenden Patriarchaten, monastische Reform) bzw. wirtschaftliche Konsolidierungen (z.B. transregional übergreifendes Stiftungswesen) gingen Hand in Hand mit theologisch-doktrinärer Untermauerung, die teilweise die Züge einer regelrechten Ideologie annahm. Diese Großpolitik konnte auf eine solide materielle Basis aufbauen, die zum großen Teil von den Donaufürstentümern der Walachei und der Moldau zur Verfügung gestellt wurde. Lange Zeit nach der Gründung der Metropole in der Walachei im Jahre 1359 wurden der Metropolansitz und die Bistümer des Landes von byzantinisch-griechischen Hierarchen gehalten, die aus Konstantinopel geschickt wurden. So war beispielsweise der Metropolit Anthimos, ehemaliger *Dikaiophylax* (Rechtsberater) des hesychastischen Patriarchen Philotheos Kokkinos von Konstantinopel, einer der ersten Metropoliten von Ungrovlachia. In der Moldau kam es hingegen zu einem Schisma mit dem Patriarchat, da die moldauischen Fürsten die von Konstantinopel gesendeten griechischen Hierarchen nicht auf dem Metropolitenstuhl akzeptieren wollten und auf moldauischen Hierarchen bestanden.⁴⁹ Dieses Schisma wurde allerdings ca. 1401 bereits wieder beendet, was den Weg griechischer Hierarchen auf den Moldauer Metropolitanstuhl nach dem 15. Jahrhundert öffnete.

Die Walachei und die Moldau stellen zwei wichtige Akteure des »politischen Hesychasmus« dar. Hierarchen aus diesen Regionen unterzeichneten

⁴⁸ Vgl. Preiser-Kapeller, 2010–2012.

⁴⁹ Vgl. Cotovanu, 2003a; Cotovanu, 2003b; Moraru, 2010, 309–314; Laurent, 1947, 163; Șerbănescu, 2015, 479–494; Laurent, 1947, 163; Șerbănescu, 2015, 479–494.

die Beschlüsse der hesychastischen Synode von 1347 in Konstantinopel.⁵⁰ Bereits erwähnt sind die Metropoliten und Bischöfe der Walachei und später auch der Moldau, die vom Berg Athos oder Konstantinopel stammten. Der serbische hesychastische Reformier Nikodemos von Tismana (gest. ca. 1406) gründete wichtige Klosterzentren in der Walachei, die als exemte Klöster (σταυροπήγια) ausschließlich der Zuständigkeit Konstantinopels unterstanden. Fürsten der Walachei und der Moldau standen in direkter Verbindung mit hesychastischen Kreisen: Nikolaus-Alexander (1352–1364) oder Neagoe Basarab (1512–1523) von der Walachei wurden beispielsweise unter den Schülern zweier einflussreicher Hesychasten gezählt, Gregorios Sinaites (ca. 1255 – ca. 1346) bzw. Patriarch Nephon II. von Konstantinopel (gest. 1508).

Die Donaufürstentümer eignen sich für die Thematik des »politischen Hesychasmus« hervorragend, nicht nur, weil die Entstehung ihrer Herrschaftsgebiete (Walachei ab 1330 und Moldau ab 1359) fast zeitgleich mit den hesychastischen Umwälzungen verläuft und diese einbezieht, sondern auch, weil sie durch eine umfangreiche Stiftungstätigkeit die gesamte orthodoxe Welt von Konstantinopel, über Athos, Antiochien und Jerusalem bis nach Sinai finanziell unterstützen. Alles ging Hand in Hand mit einer theologischen »Aufklärung«. Wir besitzen beispielsweise noch die Korrespondenz aus dem 14. Jahrhundert zwischen dem hesychastischen Patriarchen von Tarnovo, Euthymios, und dem serbischen hesychastischen Reformier der Walachei, Nikodemos von Tismana, die unter anderem die authentisch-orthodoxe Lehre gegen die bogomilische Ketzerei behandelte.⁵¹ Diese Häresie war durch ihren hohen Spiritualismus ein echter Konkurrent des Hesychasmus, insbesondere unter den einfachen Menschen und der unteren Geistlichkeit.

⁵⁰ Vgl. Mureşan, 2010, 336

⁵¹ Vgl. Eftimie, 2010.

Das Potential des heuristischen Instruments »politischer Hesychasmus« besteht meines Erachtens in der diskursiven Verbindung zwischen Mystik und Politik. Obwohl es im Bereich der gesellschaftlich-historischen und religiös-politischen Aspekte des »politischen Hesychasmus« die wenigen vorhin erwähnten Pionierstudien gibt, niemand hat sich bislang mit der theologisch-systematischen Untermauerung des politischen Engagements hesychastischer Akteure befasst; anders gesagt, mit dem politischen Potential der hesychastischen Theologie, die ein Engagement des Hesychasten *in* und *für* die Welt ermöglicht. Hier bildet der Aspekt der oben erwähnten mystischen Erleuchtung als politischer Wegweiser den roten Faden der theologischen Argumentation für eine in-der-Welt Präsenz von Hesychasten.

»Und passe gut auf, keine Stunde ohne Gebete vergehen zu lassen, denn diese bringen das Licht in die Seele«⁵², rät der sog. »hesychastische Fürst« der Walachei Neagoe Basarab (1512–1521) in seinen *Lehrworten an den Sohn Theodosius*.⁵³ An anderer Stelle heißt es in eindeutiger Anspielung auf das hesychastische Herzensgebet und auf die Gottesschau im Lichte: »Du sollst immer gerne beten und dein Herz wird dir erleuchtet werden, so dass du Gott siehst«.⁵⁴ Das Modell des christlichen Herrschers, der Erleuchtung anstrebt, sind für denselben Neagoe Basarab jene Meister der Askese und der mystischen Performanz:

Und wenn du die Türe deines Verstandes nur öffnen könntest, um ihre [der großen asketischen Meister, MDG] Gesinnung und innere Schönheit zu sehen, würdest du umfallen, weil du die atemberaubende Schönheit ihrer Seelen und das Licht und den Glanz ihrer Gewänder nicht ertragen könntest, denn sie strahlen greller als der Blitz.⁵⁵

⁵² Basarab, 1984, 119.

⁵³ Vgl. Grigore, 2019.

⁵⁴ Basarab, 1984, 116.

⁵⁵ Basarab, 1984, 86.

Nicht zufällig endet das Zitat mit einer Paraphrase der Verklärung Christi auf dem Tabor, eine Paraphrase, die man nur vor dem hesychastischen Hintergrund richtig verstehen kann.

Wir begegnen an mehreren Stellen solcher Licht- bzw. Erleuchtungsmetaphorik, mit dezidiertem hesychastischem Bezug. Das theologische Argument für ein politisches Engagement ist in sich schlüssig: Weil der Hesychast durch seine mystische Erleuchtung besondere Einsicht in den Willen Gottes hat und zum Organ der göttlichen Energien in der Welt wird, ist er implizit für die ihm vom Schöpfer selbst anvertraute Schöpfung verantwortlich. Somit wird der Hesychast zu einem *συνεργὸς τοῦ Θεοῦ*, einem Mitwirkenden, Mittätigen in der Welt.⁵⁶

IV. Ausblick

Solche theologischen Argumente bezüglich der Hesychasten, die beim Tun Gottes in der Welt mitwirkten, stärkten ideologisch die Dynamik dessen, was ich bisher in diesem Beitrag »politischen Hesychasmus« nenne. Die hesychastische Theologie und das hesychastische Ethos besaßen ein politisches Potential, das nicht von der Hand zu weisen ist. Der Hesychast war der sozio-politischen Agora nicht fremd. In diesem Lichte betrachtet, stellt die Politisierung des Hesychasmus keine Verfälschung der asketisch-mystischen Exzellenz dar, sondern ihre Erfüllung! Theologische Ansichten, wie die eben zitierten, vermochten wohl viele Hesychasten zu motivieren, die Einsiedelei zu verlassen und sich den Provokationen der Welt zu stellen. Eine »hesychastische Internationale« entstand (*internationale hésychaste*, wie der rumänische Byzantinist Alexandru Elian formulierte).⁵⁷ »Wir wandern um unseres Herrn Willen« besagt im 14. Jahrhundert der Autor der Vita des Heiligen Romylos (gest. 1385), Schüler und Begleiter des berühmten hesychastischen »Stars« Gregorios Sinaites. Alles andere war lediglich Niederschlag, historische Konkretisierung dieses tief verwurzelten religiösen Credo, die zur

⁵⁶ Vgl. Grigore, 2015, 170.

⁵⁷ Vgl. Elian, 1967, 199.

Schaffung eines riesigen zusammenhängenden Kulturraums führte, den wir heute unter der Bezeichnung »orthodoxe Welt« kennen.

Literaturverzeichnis

- Angelov, 2007: Dimiter Angelov, *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium 1204–1330*, Cambridge 2007
- Baier, 1998: Karl Baier, *Yoga auf dem Weg nach Westen. Beiträge zur Rezeptionsgeschichte*, Würzburg 1998
- Balthasar, 2017: Hans Urs von Balthasar, *Das betrachtende Gebet*, Einsiedeln 2017
- Basarab, 1984: Neagoe Basarab, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, hrsg. von Florica Moisil, Dan Zamfirescu, Bukarest 1984
- Beck, 1959: Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959
- Beck, 1980: Hans-Georg Beck, *Geschichte der Orthodoxen Kirche im Byzantinischen Reich*, Göttingen 1980
- Beyer, 1981: Hans-Veit Beyer, Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Euagrius Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon, in: *Akten des XVI. Internationalen Byzantinistenkongresses (Wien 4.–9. Oktober 1981)*, Bd. I/2 (1981), 473–512
- Blanchet, 2008: Marie-Hélène Blanchet, L'élection du patriarche à Byzance à la fin du Moyen-Âge (XIVe-XVe siècles), in: C. Peneau (Hg.), *Élections et pouvoirs politiques du VIIe au XVIIe siècle*, Paris, 63–77
- Blum, 2009: Georg Günter Blum, *Byzantinische Mystik. Ihre Praxis und Theologie vom 7. Jahrhundert bis zum Beginn der Turkokratie, ihre Fortdauer in der Neuzeit*, Münster 2009
- Brauer, 1950: Jerald C. Brauer, Puritan Mysticism and the Development of Liberalism, in: *Church History* 19/3 (1950), 151–170
- Bréhier, 1946: Louis Bréhier, L'investiture des patriarches de Constantinople au Moyen Âge, in: *Miscellanea Giovanni Mercati*, vol. III, *Letteratura e storia bizantina*, Città del Vaticano 1946, 368–372
- Bremer, 2012: Thomas Bremer, Der »Westen« als Feindbild im theologisch-philosophischen Diskurs der Orthodoxie, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hrsg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz, 19.03.2012. URL: <http://www.ieg-ego.eu/bremert-2012-de> URN: urn:nbn:de:0159-2012030774 (31.03.2021)
- Congar, 1966: Yves Congar, Deification in the Spiritual Tradition of the East, in: Ders. (Hg.), *Dialogue between Christians. Catholic Contribution to Ecumenism*, Westminster MD 1966, 217–231

- Cotovanu, 2003a: Lidia Cotovanu, “Alexis de Kiev et de toute la Russie” – “Hyacinthe de toute la Hongrovalachie”. Deux cas parallèles?, in: Ionel Căndea, Paul Cernovodeanu, Gheorghe Lazăr (Hgg.), *Închinare lui Petre Ș. Năsturel la 80 de ani*, Brăila 2003, 531–554
- Cotovanu, 2003b: Lidia Cotovanu, Deux cas parallèles d’*oikonomia* byzantine appliquée aux métropolitains Anthime Kritopoulos de Sévérin et Cyprien de Kiev de Petite-Russie et des Lituaniens (deuxième moitié du xiv^e siècle), in: *Revue roumaine d’histoire* 42 (2003), 19–60
- Dagron, 1995: Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le “césaropapisme” byzantin*, Paris 1995
- Demetracopoulos, 2011: John A. Demetracopoulos, Palamas Transformed. Palamite Interpretations of the Distinction between God’s »essence« and »energies« in Late Byzantium, in: Martin Hinterberger, Chris Schabel (Hgg.), *Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204 - 1500*, Leuven 2011, 263–372
- Dünne, 2012: Jörg Dünne, Einleitung, in: Jörg Dünne, Stephan Günzel (Hgg.), *Raumtheorie. Grundlangentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2012, 289–303
- Eftimie, 2010: Eftimie Patriarh de Târnovo, *Corespondența cu Sfântul Nicodim de la Tismana, Mitropolitul Antim al Ungrovlahiei, Monahul Ciprian, viitorul Mitropolit al Kievului și al întregii Rusii*, übers. und hrsg. von Gheorghiu Ciocoi, Bucharest 2010
- Elian, 1967: Alexandru Elian, Byzance et les Roumains à la fin du Moyen Âge, in: *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, London 1967
- Estangüi Gómez, 2013: Raoul Estangüi Gómez, Saint-Sauveur de Chôra. Un monastère catholique à Constantinople dans le troisième quart du XIV^e siècle, in: *Estudios Bizantinos* 1 (2013), 140–197
- Felmy, 2014: Karl Christian Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Berlin 2014
- Florovsky, 1979: Georges Florovsky, *The Ways of Russian Theology*, vol. 1, Belmont Mass. 1979
- Frie/Meier, 2014: Ewald Frie, Mischa Meier, Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich, in: Ewald Frie, Mischa Meier (Hgg.), *Aufbruch – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall*, Tübingen 2014, 1–27
- Forst/Günther, 2010: Rainer Forst, Klaus Günther, Die Herausbildung normativer Ordnungen. Zur Idee eines interdisziplinären Forschungsprogramms, in: *Normative Orders. Exzellenzcluster an der Goethe-Universität Frankfurt am Main*, URL: <http://www.normativeorders.net/de/> (20.04.2021) (Normative Orders: Working Paper, 1)
- Gahbauer, 2010: Ferdinand R. Gahbauer, *Byzantinische Dogmengeschichte. Vom Ausgang des Ikonoklasmus bis zum Untergang Konstantinopels (1453)*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2010

- Grigore, 2015: Mihai-D. Grigore, *Neagoe Basarab – Princeps Christianus. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513–1523)*, Frankfurt a. M. 2015
- Grigore, 2017: Mihai-D. Grigore, The Space of Power. State Consolidation by Means of Religious Policy in the Danube Principalities in the Fourteenth to Sixteenth Centuries, in: *Acta Poloniae Historica* 116 (2017), 35–56
- Grigore, 2019: Doxologie und Herrschaft. Neagoe Basarab im Dialog mit Erasmus, Luther und Machiavelli, in: *Orthodoxes Forum* 33/1–2 (2019), 35–45
- Grigore, 2021: Commonwealth of the East: Space, Culture, and Transregional Orders by the Example of an Imported British Concept, in: Diana Hitzke (Hg.), *Dominanz und Innovation: Epistemologische und künstlerische Konzepte kleiner europäischer und nicht-westlicher Kulturen*, Bielefeld 2021, 75–94
- Gunnarsson, 2002: Hakan Gunnarsson, *Mystical Realism in the Early Theology of Gregory Palamas. Context and Analysis*, Göteborg 2002
- Guran 2001a : Petre Guran, Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus, in: Ders. (Hg.), *L'empereur hagiographe*, Bucarest 2001, 73–121
- Guran 2001b: Petre Guran, Patriarche hésychaste et empereur latinophone. L'accord de 1380 sur les droits impériaux en matière ecclésiastique, in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 39 (2001), 53–63
- Guran 2002: Petre Guran, Nouvelles définitions du pouvoir patriarcal à la fin du XIVe siècle, in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 40 (2002), 109–124.
- Guran 2007: Petre Guran, L'origine et la fonction théologico-politique de la couronne patriarcale, in: *Dossiers byzantins 7. Le Patriarcat Œcuménique de Constantinople aux XIVe–XVIe siècles: rupture et continuité. Actes du colloque international, Rome, 5–6–7 décembre 2005*, Paris 2007, 407–427
- Hagemeister, 2016: Michael Hagemeister, *Der »nördliche Katechon« – »Neobyzantismus« und »politischer Hesychasmus« im postsowjetischen Russland*, Erfurt (Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums, 15/2016)
- Hausammann, 2011: Susanne Hausammann, *Das lebensschaffende Licht der unauflösbaren Dunkelheit. Eine Studie zum Verständnis von Wesen und Energien des Heiligen Geistes und der Schau des göttlichen Lichtes bei den Vätern der Orthodoxen Kirche von Origenes bis Gregor Palamas*, Neukirchen-Vluyn 2011.
- Johnson, 2010: Christopher D. L. Johnson, *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer: Contesting Contemplation*, London/New York 2010
- Kapriev, 2005: Georgi Kapriev 2005, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg
- Kitromilides, 2007: Paschalis M. Kitromilides (Hg.), *An Orthodox Commonwealth: Symbolic Legacies and Cultural Encounters in Southeastern Europe*, Aldershot u.a. 2007

- Klimkeit, 1978: Hans-Joachim Klimkeit, Zur Ordnungskonzeption des politischen Hinduismus der Neuzeit, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 30/4 (1978), 306–327
- Krausmüller, 2006: Dirk Krausmüller, The Rise of Hesychasm, in: *The Cambridge History of Christianity. Vol. 5: Eastern Christianity*, hrsg. von Michael Angold, Cambridge 2006, 101–126
- Laurent, 1947: Vitalien Laurent, Aux origines de l'Église de Moldavie. Le métropolitaine Jérémie et l'évêque Joseph, in: *Revue des études byzantines* 5 (1947), 158–170
- Laurent, 1955: Vitalien Laurent, Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380/82, in: *Revue des études byzantines* 13 (1955), 5–20
- Lilie, 2016: Ralph-Johannes Lilie, Die ökonomische Bedeutung der byzantinischen Provinzstadt (8.–12. Jahrhundert) im Spiegel der literarischen Quellen, in: Falko Daim, Jörg Drauschke (Hgg.), *Hinter den Mauern und auf dem offenen Land. Leben im Byzantinischen Reich*, Mainz 2016, 55–62.
- Lilienfeld, 1958: Fairy von Lilienfeld, Der athonitische Hesychasmus des 14. und 15. Jahrhunderts im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen, in: *Jahrbuch für die Geschichte Osteuropas* 6 (1958), 436–448
- Lilienfeld, 1986: Fairy von Lilienfeld, Art. „Hesychasmus“, *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15, Berlin/New York 1986, 282–289
- Macrides, 2018: Ruth Macrides, Emperor and Church in the Last Centuries of Byzantium, in: *Studies in Church History* 54 (2018), 123–143
- Mainardi, 1997: Adalberto Mainardi (Hg.), *Paisij, lo starec. Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa. Bose, 20–23 settembre 1995*, Magnano 1997
- Makrides, 2017: Vasilios N. Makrides, Political Theology in Orthodox Christian Contexts. Specificities and Particularities in Comparison with Western Latin Christianity, in: Kristina Stoeckl, Ingeborg Gabriel, Aristotle Papanikolaou (Hgg.), *Political Theologies in Orthodox Christianity: Common Challenges – Divergent Positions*, London u.a. 2017, 25–54
- Medvedev, 1973: Igor P. Medvedev, Современная библиография исихастских споров в Византии XIV в., in: *Античная древность и средние века* 10 (1973), 270–274
- Meyendorff, 1963: John Meyendorff, Le tome synodal de 1347, in: *Vizantološki Institut. Zbornik radova Vizantološkog Instituta* 8 (1963), 209–227
- Meyendorff, 1974: John Meyendorff, *Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. Collected Studies*, London 1974
- Meyendorff, 1981: John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Cambridge u.a. 1981

- Moraru, 2010: Alexandru Moraru, Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei (1359) receptată în istoriografia românească, in: Emilian Popescu, Mihai Ovidiu Cătoi (Hgg.), *Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală. Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Știri și interpretări noi*, Galați 2010, 306–334
- Müller-Schauenburg, 2011: Britta Müller-Schauenburg, *Religiöse Erfahrung, Spiritualität und theologische Argumentation. Gotteslehre und Gottesebenbildlichkeit bei Gregorios Palamas*, Stuttgart 2011
- Müller-Schauenburg, 2014: Britta Müller-Schauenburg, Hesychasmus und Starzentum, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hrsg. vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz, 27.05.2014. URL: <http://www.ieg-ego.eu/muellerschauenburgb-2014-de> URN: urn:nbn:de:0159-2014031919 (31.03.2021).
- Mureșan, 1999: Dan [Ioan] Mureșan, Isihasmul și prima etapă a rezistenței la deciziile conciliului florentin în Moldova (1442–1447), in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai. Historia* 44/1–2 (1999), 3–57
- Mureșan, 2010: Dan Ioan Mureșan, Philothée I^{er} Kokkinos, la Métropole de Hongrovalachie et les ‘Empereurs de la Terre’, in: Emilian Popescu, Mihai Ovidiu Cătoi (Hgg.), *Istorie bisericească, misiune creștină și viață culturală II: Creștinismul românesc și organizarea bisericească în secolele XIII–XIV. Știri și interpretări noi*, Galați 2010, 335–406
- Mureșan, 2012: Dan Ioan Mureșan, The Hesychasts. “Political Photianism” and the Public Sphere in the Fourteenth Century, in: Augustine Cassiday (Hg.), *The Orthodox Christian World*, London/New York 2012, 294–302
- Obolensky, 1971: Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1453*, London 1971
- Papadakis/Meyendorff 1994: Aristeides Papadakis, John Meyendorff, *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church 1071–1453*, New York 1994
- Papademetriou, 2015: Tom Papademetriou, *Render unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford 2015
- Papanikolaou, 2012: Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN. 2012
- Payne, 2011: Daniel P. Payne, *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought. The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*, Lanham 2011
- Petrovsky, 2014: Konrad Petrovsky, *Geschichte schreiben im osmanischen Südosteuropa. Eine Kulturgeschichte orthodoxer Historiographie des 16 und 17. Jahrhunderts*, Wiesbaden 2014
- Petrinin, 2009: Vladimir V. Petrinin, *Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*, St. Petersburg 2009

- Podskalsky, 1966: Gerhard Podskalsky, Gott ist Licht – Zur Gotteserfahrung in der griechischen Theologie und Mystik, in: *Geist und Leben. Zeitschrift für Askese und Mystik* 39 (1966), 201–214
- Podskalsky, 1967: Gerhard Podskalsky, Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus, in: *Ostkirchliche Studien* 16/1 (1967), 15–32
- Podskalsky, 1977: Gerhard Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977
- Podskalsky, 1988: Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)*, München 1988
- Podskalsky, 2003: Gerhard Podskalsky, *Von Photios zu Bessarion. Der Vorrang humanistisch geprägter Theologie in Byzanz und deren bleibenden Bedeutung*, Wiesbaden 2003
- Preiser-Kapeller, 2010–2012: Johannes Preiser-Kapeller, Zwischen Union, Konversion und Konfrontation: Polen, Litauen und die byzantinische Kirche im 14. und 15. Jahrhundert, in: *Jahrbuch des Wissenschaftlichen Zentrums der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Wien* 3 (2010–2012), 93–113
- Prinzing, 2011: Günter Prinzing, Längeschnitt – Kirchengeschichte, in: Konrad Clewing, Oliver Jens Schmitt (Hgg.), *Geschichte Südosteuropas. Vom frühen Mittelalter bis zur Gegenwart*, Regensburg 2011, 61–65
- Prokhorov, 1979 : G[elian] M. Prokhorov, L'hésychasme et la pensée sociale en Europe Orientale au XIVe siècle, *Contacts. Revue française de l'Orthodoxie* 31 (1979), 25–63. Übersetzung der russischen Studie Prokhorovs 'Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в 14 веке', *Литературные Связи Древних Славян* 23 (1968), 86–108
- Rausch, 2013: Erwin Rausch, *Kirche und Kirchen im Lichte griechischer Forschung*, Salzwasser ²2013
- Rigo, 2004: Antonio Rigo, Il Monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos, in: Ders., *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Firenze 2004, 1–177
- Rigo, 2020: Antonio Rigo, *1347, Isidoro patriarca di Costantinopoli e il breve sogno dell'inizio di una nuova epoca*, Wien 2020
- Rohdewald, 2014: Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*, Köln u.a. 2014
- Rüpke, 2009: Jörg Rüpke, Europa und die Europäische Religionsgeschichte, in: Hans G. Kippenberg, Jörg Rüpke, Kocku von Stuckrad (Hgg.), *Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Bd. 1, Göttingen 2009, 3–14
- Russell, 2017: Norman Russell, The Hesychast Controversy, in: Anthony Kaldellis, Niketas Siniosoglou (Hgg.), *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, Cambridge 2017, 494–508

- Șerbănescu, 2015: Nicolae I. Șerbănescu, Mitropolia Moldovei și Sucevei. Șase sute de ani de la prima mențiune documentară cunoscută a existenței ei (1386 – 1 septembrie – 1986), in: Nicolae I. Șerbănescu, *Biserica Ortodoxă Română de la primele întocmiri creștine pe pământ românesc la Patriarhat*, hrsg. von Mihai Ovidiu Cățoi, Bukarest 2015, 473–496
- Sherwan, 2016: Natalie Sherwan, *Empires Reshaped and Reimagined: Rome and Constantinople, Popes and Patriarchs, 1204–1453*, Dissertation UCLA, Los Angeles
- Stăniloae, 1990: Dumitru Stăniloae, *Gebet und Heiligkeit*, Schwarzach am Main 1990
- Stiernon, 1972: Daniel Stiernon, Bulletin sur le Palamisme, in: *Revue des études Byzantines* 30 (1972), 231–341
- Stöckl, 2010: Kristina Stöckl, Political Hesychasm? Vladimir Petrunin's Neo-Byzantine Interpretation of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church, in: *East European Thought* 62/1 (2010), 125–133 (Special Issue: Polish Studies in Russian Religious Philosophy)
- Tinnefeld 1986: Franz H. Tinnefeld, Faktoren des Aufstieges zur Patriarchenwürde im späten Byzanz, in: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 36 (1986), 89–115
- Toti, 2012: Marco Toti, *La preghiera e l'immagine. L'esicasmò tardobizantino (XIII–XIV secolo): temi antropologici, storico-comparativi e simbolici*, Milano 2012
- Trencsenyi et al., 2006–2007: Balasz Trencsenyi et al., *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe 1770–1945*, 2 vols., Budapest 2006–2007
- Voordecker, 1964: E. Voordecker, Quelques remarques sur les prétendus « chapitres théologiques » de Jean Cantacuzène, in: *Byzantium* 34 (1964), 619–621
- Ware, 1996: Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, New York 1996
- Wendebourg, 1980: Dorothea Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980.

ZUM AUTOR

Mihai-D. Grigore hat 1999 die Universität Bukarest, Fachbereich Historische Theologie und Byzantinische Geschichte mit einer Abschlussarbeit über das Zweite Bulgarische Reich zwischen dem 12. und 13. Jahrhundert absolviert. 2007 promovierte er in Kirchengeschichte an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg mit einer Dissertation in historischer Anthropologie über die Ehrbedeutung in der mittelalterlichen Gesellschaft mit einer Fallstudie über den Gottesfrieden im 10. und 11. Jahrhundert. 2007–2012 war er Postdoktorand am Max-Weber Kolleg und an der Plattform »Weltregionen und Interaktionen: Area Studies, Transregionally« an der Universität Erfurt mit einem Projekt über den Prinzen der Walachei Neagoe Basarab (1512–1521). Von Januar bis Mai 2012 hielt sich Grigore als Stanley S. Seeger Fellow am Center for Hellenic Studies der Universität Princeton auf und seit November 2012 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz.

Buchpublikationen

Imperiul păstorilor. Realități etnice și politice în Peninsula Balcanică în secolele XII-XIII. Dinastia Asăneștilor (Dt. Das Hirtenimperium. Ethnische und politische Realitäten auf dem Balkan im 12.–13. Jahrhundert. Die Asen-Dynastie), Târgoviște: Macarie 2000

Ehre und Gesellschaft. Ehrkonstrukte und soziale Ordnungsvorstellungen am Beispiel des Gottesfriedens (10. bis 11. Jahrhundert), Darmstadt: WBG 2009 (Symbolische Kommunikation in der Vormoderne)

Hrsg. mit Radu H. Dinu und Marc Zivojinovic: *Herrschaft in Südosteuropa. Kultur- und sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Göttingen: V&R unipress 2012

Neagoe Basarab – Princeps Christianus. Christianitas-Semantik im Vergleich mit Erasmus, Luther und Machiavelli (1513–1523), (Erfurter Studien zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums 10), 4 Abb. und 2 Karten, Frankfurt M.: Peter Lang 2015

(Englische Fassung) *Neagoe Basarab – Princeps Christianus. The Semantics of Christianitas in Comparison with Erasmus, Luther, and Machiavelli (1513–1523)*, Oxford u.a.: Peter Lang 2021 (Studies in Eastern Orthodoxy 6), 4 Abb. und 2 Karten

Hrsg. mit Ulrich A. Wien: *Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2017

Hrsg. mit Florian Kühner-Wielach: *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018

Hrsg. mit Vasilios N. Makrides: *Orthodox Christian Political Theologies: History, Development, Specificities, Contextualisation*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (voraussichtlich 2023)

Hrsg.: *Orthodoxy on the Move. Mobility, Networks, and Belonging from the 15th to 18th centuries*, Special Issue of Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Orthodoxa 68/1 (voraussichtlich 2023)

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 – мамарское узго*“? *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

- Heft 13 Vladimir Cvetković, *From “Merciful Angel” to “Fortress Europe”:
The Perception of Europe and the West in Contemporary Serbian
Orthodoxy*, Erfurt 2015
- Heft 14 Stefan G. Reichelt, *Lebenslinien: Nikolaj A. Berdjaev (1874–1948)
und Sergij N. Bulgakov (1871–1944) im Westen – Eine Würdigung*,
Erfurt 2015
- Heft 15 Michael Hagemeister, *Der „Nördliche Katechon“ – „Neobyzan-
tismus“ und „politischer Hesychasmus“ im postsowjetischen
Russland*, Erfurt 2016
- Heft 16 Tobias Köllner, *Über die Rückgabe von Eigentum an die Russisch-
Orthodoxe Kirche und die Konstruktion einer „authentischen“
Landschaft*, Erfurt 2017
- Heft 17 Scott M. Kenworthy, *Das orthodoxe Mönchtum im modernen
Russland*, Erfurt 2018
- Heft 18 Dimitris Stamatopoulos, *Orthodox Church and Civil Society in the
Ottoman Balkans: The Model of Annexation and the Control of the
Private Sphere*, Erfurt 2019
- Heft 19 Iannis Carras, *Orthodoxe Kirche, Wohltätigkeit und Handelsaus-
tausch: Kaufleute und Almosensammler entlang der osmanisch-
russischen Grenze im 18. Jahrhundert*, Erfurt 2020
- Heft 20 Mihai-D. Grigore, *Polyzentrische Ordnungsbildung. »Politischer
Hesychasmus« am Beispiel der Walachei und der Moldau (14. bis
16. Jahrhundert)*, Erfurt 2021

Alle Hefte der vorliegenden Schriftenreihe können von der Website der Professur für Religionswissenschaft (Orthodoxes Christentum) kostenlos heruntergeladen werden.

