

Биография архимандрита Софрония (Сахорова)

5 декабря 2008 г.

[Назаренко Александр](#)

Подробная Биография архимандрита Софрония (Сахорова) с описанием его догматического учения в областях тринитарного богословия и антропологии. Архимандрит Софроний родился в Москве, иммигрировал в Париж, собрал богатый духовный опыт на Афоне и закончил свой духовный путь в Великобритании. Это первая часть магистерской работы «Понятие „личности“ в богословии архимандрита Софрония (Сахорова)» студента фрибургского Университета Александра Назаренко. (Статья на немецком языке)

Teil 1 - Biographie, [Teil 2 - Der Personbegriff](#)

Theologische Fakultät

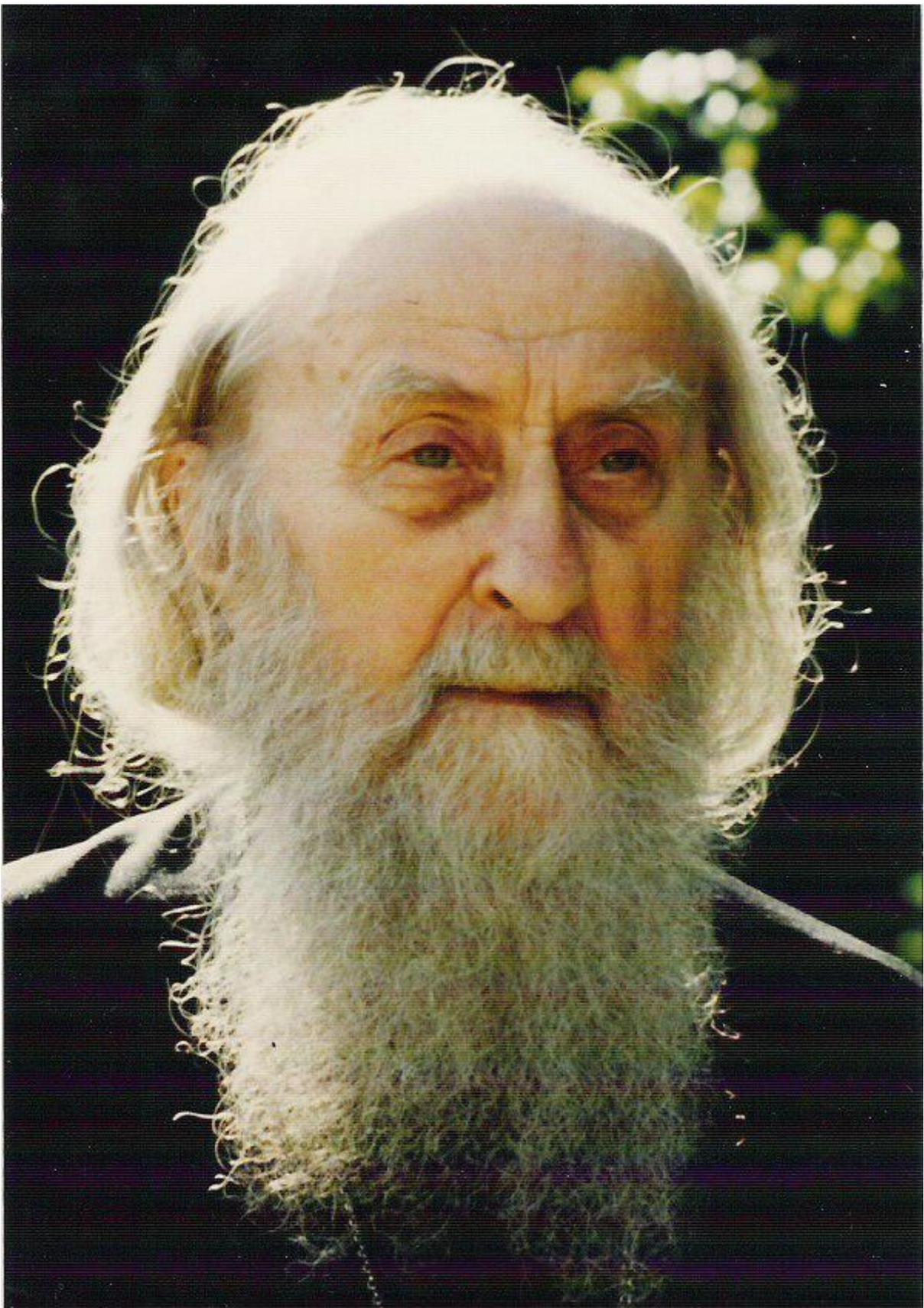
MASTERARBEIT

Alexander Nazarenko

Der Personbegriff in der Theologie Von Archimandrit Sophrony Sacharov

Unter der Leitung von Prof. Dr. Barbara Hallensleben

Universität Freiburg Schweiz 2008



ARCHIMANDRIT SOPHRONY SACHAROV

(1896 – 1993)

INHALT

Einführung

1. Zeitgenössische Untersuchungen zum geistlichen Erbe des Archimandriten Sophrony in der heutigen orthodoxen Theologie in Griechenland, Russland und in Westeuropa

2. Die Biographie von Archimandrit Sophrony (Sacharov)

2.1. Russland (1896–1922) und die Kindheit (bis 1910)

2.2. Studentenjahre: Karriere des Künstlers in Moskau (1910–1921)

2.3. Paris (1922–1925)

2.4. Rückkehr zum Christentum

2.5. Athos (1925–1947)

2.5.1. Starez Siluan

2.5.2. Das theologische Erbe der Heiligen Väter

2.5.3. Korrespondenz mit D. Balfur

2.5.4. Einsiedelei (1939–1947). Tätigkeit als Beichtvater (geistliche Führung)

2.6. Rückkehr nach Paris (1947–1959)

2.6.1. Vater Sophrony und das Institut „Saint Serge“

2.6.2. Theologische Entwicklung

2.7. Grossbritannien (1959–1993)

2.7.1. Das Kloster des hl Johannes des Täuflers

2.7.2. Theologische Werke

2.7.3. Die letzten Jahre

3. Die Verbindung von Starez Sophrony (Sacharov) mit dem theologischen Kreis des 20. Jahrhunderts und den Heiligen Vätern der Kirche

3.1. Paris 1922–1925: Die Beziehung zu Oberpriester Professor Sergej Bulgakov

3.1.1. Dreifaltigkeitstheologie

3.1.2. Kenosistheologie

3.1.3. Anthropologie

3.2. Nikolai Berdiaev

4. Eine kurze geschichtliche Übersicht über den Personbegriff

4.1. Die Etymologie und die Entwicklung des Wortes „Person“ im Antiken Griechenland und im Alten Rom

4.2. Der Personbegriff in der Heiligen Schrift

Einführung

Diese Masterarbeit ist ein bescheidener Versuch, eine Seite des theologischen Erbes eines hervorragenden Theologen des 20. Jahrhunderts, Archimandrit Sophrony Sacharov, der deutschsprachigen Theologie wissenschaftlich zu präsentieren. Die ökumenische Atmosphäre in der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg und die wissenschaftliche Leitung von Professor Barbara Hallensleben erleichterten das Schreiben der Masterarbeit sehr. Ich danke herzlich Professor Franz Mali und Herrn Klaus Kenneth für die unschätzbare Hilfe in der Korrektur des Textes und der Bischofskonferenz in der Schweiz, die mir das Stipendium für mein Studium gegeben hat.

Das Thema habe ich nach dem Rat und mit dem Segen von Bischof Hilarion Alfejev gewählt. Während meines theologischen Studiums in der Aristoteles-Universität in Thessaloniki hatte ich ein besonderes Interesse für die Werke von Starez Sophrony. Seine tiefen geistlichen Bücher ermutigten mich auf dem Weg der Nachfolge Christi.

Die Bücher von Archimandrit Sophrony, als Widerspiegelung seiner persönlichen Gottesoffenbarung, üben einen grossen Einfluss auf heutige theologische Strömungen aus. Einige Theologen in Griechenland halten Archimandrit Sophrony für einen grossen Asketen, Hesychasten und Theologen der heutigen

Zeit. Manche nennen ihn den „neuen Palamas“, weil der Starez als neuer Kirchenvater der Orthodoxen Kirche auf die vielen Herausforderungen der heutigen Welt durch seine geistliche Erfahrung und die kirchliche Tradition in einer klaren Sprache geantwortet hat. Er war wirklich ein Theologe der Ökumene. Der Starez betete für die ganze Welt, damit alle Völker den persönlichen Gott erkennen könnten. Er schrieb seine Bücher besonders für die Westkirche, um die östliche asketische Erfahrung der Gotteserkenntnis den Christen in Westeuropa mitzuteilen. Seine Werke wurden in fast alle europäischen Sprachen übersetzt. Archimandrit Sophrony lebte in Russland, auf dem Berg Athos, in Frankreich, in England und gründete 1958 im Fürstentum Essex (Tolleshunt Knights, Maldon) das Kloster des hl. Johannes des Täufers. Diese Gemeinschaft ist jetzt ein Zentrum der orthodoxen Spiritualität in Westeuropa.

Die theologische Methode von Archimandrit Sophrony Sacharov lässt sich als analytische Beschreibung seiner asketischen Erfahrung bestimmen. Seine theologische Sprache zeichnet sich durch einen spiralförmigen Gedankengang aus. Man kann ihn mit dem Evangelisten Johannes vergleichen. Beide haben eine tiefe Gotteserkenntnis und benutzen die spiralförmige Methode der Erzählung.

Meine Analyse des Themas hat mehr systematischen als analytisch-hermeneutischen Charakter. Die Erforschung des Personbegriffs im Rahmen der Anthropologie von Archimandrit Sophrony ist das Ziel meiner Untersuchung. Die Besonderheit der Theologie von Starez Sophrony liegt in seiner persönlichen Beschreibung der Gottesoffenbarung.

Der Begriff der geistlichen Erfahrung besteht in Kategorien, die außerhalb der materiellen Welt liegen. Und das erschwert die schriftliche Analyse seiner Besonderheiten. Aber sie wird möglich durch Bilder und Vorstellungen, die den geistlichen Phänomenen adäquat sind. Damit man einen Theologen versteht, soll man die

Dynamik des Verlaufs seines Lebens untersuchen. Die tiefe innere Welt eines Menschen ist der Unterwasserteil des Eisbergs seines Lebens. Deshalb verwende ich viel Aufmerksamkeit auf die Biographie von Starez Sophrony.

Das, was wir Erfahrung der Tradition der Kirchenväter nennen, ist ein Resultat des ununterbrochenen Prozesses der Gottesoffenbarung, und er hat einen universalen Charakter für die Menschen, indem der Wille Gottes das Entstehen anderer Offenbarungen ausschließt. Intaktheit der Erfahrung meint die persönliche Annahme der Offenbarung in einer Form, die Gott will. Der Mensch wird ein Instrument des Willens Gottes. Ein solches Instrument Gottes waren der heilige Siluan und Archimandrit Sophrony. Letzterer übermittelte die geistliche Offenbarung des heiligen Siluan der Welt, bevor er seine eigene persönliche Erfahrung beschrieb. Die geistliche Erfahrung von Starez Sophrony entspricht der Lehre über die Vergöttlichung des Menschen und über das Ungeschaffene Licht des heiligen Gregor Palamas, der selbst den vorangehenden Kirchenvätern entspricht.^[1]

Das Thema der Vergöttlichung des Menschen in der Theologie von Starez Sophrony öffnet sich durch das personale Sein des Menschen und das personale Sein Gottes in seiner Gemeinschaft. Die Aktualität dieser Magisterarbeit liegt in der systematischen Analyse und Beschreibung der Lehre über die persönliche Erkenntnis des persönlichen Gottes. Meiner Meinung nach ist das gewählte Thema wichtig, weil das heutige Christentum seinen existentiellen und wesentlichen Charakter fast verloren hat. Karl Rahner sagte, dass der Christ der Zukunft ein Mystiker sein wird, sonst wird das Christentum verschwinden. Die „neopatristische“ existentielle Besonderheit der Theologie von Starez Sophrony ermöglicht die Rückkehr der Christen zu Christus, der der Weg der Vergöttlichung des Menschen ist, zur Begegnung Gottes und dazu, Ihn zu schauen, wie Er ist.

Im ersten Kapitel werden systematisch die zeitgenössischen theologischen Untersuchungen des geistlichen Erbes von Archimandrit Sophrony in der heutigen orthodoxen Theologie in Griechenland, Russland und im westlichen Europa präsentiert.

Das zweite Kapitel ist eine vollständige Beschreibung der Biographie von Starez Sophrony. Das Leben von Archimandrit Sophrony wird hier zum ersten Mal in deutscher Sprache so umfassend vorgestellt.

Im dritten Kapitel findet sich ein kurzer Überblick über die theologische Entwicklung des Personbegriffs bei den Kirchenvätern der West- und Ostkirche.

Der vierte Teil ist die systematische Beschreibung des Personbegriffs und des Begriffs des „hypostatischen Ursprungs“ im Gott- und Menschsein. Das ist ein Leitmotiv in allen Schriften des Starez. Seine anthropologischen Ansichten werden dort präsentiert. Ich versuche Starez Sophrony oft zu zitieren, so dass er selbst durch den Text sprechen kann.

1. Zeitgenössische Untersuchungen zum geistlichen Erbe des Archimandriten Sophrony in der heutigen orthodoxen Theologie in Griechenland, Russland und in Westeuropa

Nach dem Ruf „Zurück zu den Vätern“ der Patrologen G. Florovsky, J. Meyendorff und anderer erlebt die Orthodoxe Kirche in Griechenland, Russland und in anderen orthodoxen Ländern eine Renaissance. Die wissenschaftlichen theologischen Untersuchungen des Erbes der orthodoxen Kirche und besonders des heiligen Gregor Palamas in der Theologischen Fakultät in Thessaloniki in den Jahren 1960–1990 führten zur Wiedergeburt des Mönchslebens auf dem Berg Athos und im ganzen Land, zur Erneuerung des Hesychasmus und des geistlichen christlichen Lebens der Gläubigen. Die allgemeine Steigerung der intellektuellen Kraft der Orthodoxen Kirche im zwanzigsten Jahrhundert einerseits nach der Befreiung von der türkischen Oberherrschaft und andererseits nach dem Sturz des

Kommunismus bewirkte die ernste Suche der Ostkirche nach der orthodoxen Identität und dem Wesen der christlichen Lehre.

In diesem Kontext ist es sehr bemerkenswert festzustellen, dass die Werke von Archimandrit Sophrony als Widerspiegelung seiner persönlichen geistlichen Erfahrung der Gottesoffenbarung einen grossen Einfluss auf die heutigen theologischen Strömungen in Griechenland ausüben. Die geistliche Erfahrung des Starez ist so unschätzbar, weil er unser Zeitgenosse war und gleichzeitig im Schoss der Tradition der alten Kirche und der Kirchenväter geblieben ist. Viele Mönche und Theologen sind der Meinung, dass Starez Sophrony die grösste und wichtigste Persönlichkeit in der Orthodoxie der heutigen Epoche ist. Metropolit Ierotheos Vlachos zitiert in seinem Buch über Starez Sophrony „Ich sah den Menschen in Christus“ das Wort von Vater Theoklitos, einem Mönch vom Berg Athos aus dem Kloster des heiligen Dionysios: „Wenn es heute einen grossen Asketen, Hesychasten und besonders einen Theologen gibt, der die Kraft hat, seine geistliche Erfahrung auszudrücken, ist es Starez Sophrony.“^[2]

In Griechenland wurde Archimandrit Sophrony „neuer Palamas“ genannt. Es ist nicht zufällig, dass die Konferenz über Sophrony in Athen als die Nachfolgekonferenz zu jener über den heiligen Gregor Palamas (Athen 2000) grosses Interesse auslöste. Die heutige Popularität der Bücher des Starez bei den Griechen kann man erklären. Archimandrit Sophrony blieb fünfundzwanzig Jahre auf dem Berg Athos. Er kannte die hesychastische griechische orthodoxe Tradition sehr gut und praktizierte sie in seinem Mönchsleben. Er war der Beichtvater von drei Klöstern und auch vieler Einsiedler, die im Ort Karulja wohnten. Der Starez war das lebendige Zeugnis, dass die orthodoxe asketische Tradition noch im Schoss der segensreichen Alten Kirchen lebt. Er folgte dem Weg der Kirchenväter, voll von Gnade und Liebe in Christus. Die Früchte des Heiligen Geistes waren in seinem Leben offensichtlich. Durch die Beschreibung seiner geistlichen Erfahrung wissen wir genau, dass er, wie auch der heilige Gregor

Palamas, Betrachter des ungeschaffenen Lichtes war.

In der Konferenz über Archimandrit Sophrony in Athen 2007 wurde festgestellt, dass er die drei grössten und wichtigsten Charismen für die Orthodoxe Kirche hat: Das erste ist „Kirchenvater“, das zweite „geistlicher Vater“, das dritte „Hesychast“. Was die grössten Kirchenväter von anderen hervorragenden Mönchen und Theologen unterscheidet, ist die Gesamtheit der Charismen Gottes, z.B. die Erlangung der Vergöttlichung (soweit das auf der Erde möglich ist), die vollkommene zeitgenössische Ausbildung und die seltene Fähigkeit, seine geistliche Erfahrung in vernunftgerechter Weise in Texten zu präsentieren, um auf verschiedene Herausforderungen oder Ketzereien der Epoche zu antworten. Metropolit Ierotheos gibt ein Beispiel vom ersten ökumenischen Konzil, wo unter anderen die heiligen Bischöfe Nikolaus und Spiridon anwesend waren, um die arianische Häresie abzuwehren. Doch nur Athanasios der Grosse, der damals Diakon war, war in der Lage, mit philosophischen Argumenten die orthodoxe Lehre zu verteidigen.

Als eine der zentralen Figuren der Orthodoxie des letzten Jahrhunderts wurde Archimandrit Sophrony und sein geistliches Erbe das Objekt von verschiedenen Monographien genommen. Bis heute gibt es zwei Doktorarbeiten, die über Archimandrit Sophrony geschrieben wurden: Archimandrit Sacharia (Sacharu). Einführung in die Theologie von Archimandrit Sophrony. Thessaloniki, Thessaloniki Universität, 1998 (auf Griechisch); Hierodiakon Nikolai (Sacharov). Theologie von Archimandrit Sophrony (Sacharov), Oxford, Oxford Universität, 1999 (auf Englisch).

Unter den grössten und wichtigsten Klassikern der griechischen Theologie finden sich folgende Monographien und Abschnitte über ihn:

Μαντζαρίδη Γεωργίου. Πρόσωπο και Θεσμοί. Θεσσαλονίκη 1997. (Γέροντας Σωφρόνιος ως θεολόγος υποστατικής αρχής – ein Kapitel von diesem Buch über Archimandrit Sophrony).

Μαντζαρίδη Γεωργίου. Οδοιπορικό θεολογικής ανθρωπολογίας. Ι.Μ.Μ. Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος 2005. (Αναμνήσεις από τον γέροντα Σωφρόνιο – ein Kapitel von diesem Buch über Archimandrit Sophrony).

Αρχιμανδρίτου Ζαχαρία Ζαχαρού. Αναφορά στην Θεολογία του Γέροντος Σωφρονίου. Ι.Μ. Τιμίου Προδρόμου Έσσεξ Αγγλίας 2000.

Μητροπολίτου Ιεροθέου Βλάχου. Οίδα άνθρωπον εν Χριστώ. Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου. 2007.

Κοΐου Νικολάου. Θεολογία και εμπειρία κατά τον γέροντα Σωφρόνιο. Ι.Μ.Μ. Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος 2007.

Die englischen Monographien über Starez Sophrony sind meistens von Bruderschaft des Klosters „Heilige Johann der Täufer“ in Essex herausgegeben. Die Mönche, die Augenzeugen des heiligen Lebens ihres Beichtvaters waren, versuchen diese einzigartige Erfahrung des Lebens in Christus zu bescheinigen. Die Bücher von Archimandrit Zacharia Zacharu (Klostervorsteher), Priestermonch Nicholas Sacharov, dem Grossneffen des Starez und von Schwester Maria sind der wissenschaftlichen orthodoxen theologischen Welt bekannt.

Hieromonk Gregory. Archimandrite Sophrony Falls Asleep In The Lord. In: Alive in Christ: The Magazine of the Diocese of Eastern Pennsylvania, Orthodox Church in America. 1993. Vol. IX. N 2. P. 60-61

The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999.

Hieromonk Nicholas (Sakharov). I love therefore I am: The

theological Legacy of Archimandrite Sophrony, New York 2002.

Archpriest Michael G. Dahulich. A Modern-day Saint And His Disciple: Saint Silouan and Father Sophrony. In: Alive in Christ: The Magazine of the Diocese of Eastern Pennsylvania, Orthodox Church in America. 1997. Vol. XIII. N 3. P. 55–61.

Veniamin Christopher. "Theosis" in Saint Silouan the Athonite and Starets Sophrony of Essex // Alive in Christ: The Magazine of the Diocese of Eastern Pennsylvania, Orthodox Church in America. 1997. Vol. XIII. N 3. P. 22–27.

Sister Maria and the Monastery of John the Baptist

Die russischen Monographien und Artikel über Starez Sophrony stammen meistens von drei Autoren: Bischof Hilarion Alfejev, Priestermonch Nikolai Sacharov und Priester Georgy Zaverschinsky. Bischof Hilarion zitiert und erläutert die Lehre von Sophrony über das persönliche Gebet zum persönlichen Gott in seinem Buch „Das heilige Geheimnis der Kirche“. Nach der Meinung von Bischof Hilarion folgt Starez Sophrony der Lehre der Kirchenväter über das Jesusgebet.

Priester Georgy Zaverschinsky versucht in seinem Artikel „Der theologische Existenzialismus des Archimandriten Sophrony Sacharov“ die geistliche Erfahrung des Starez mit dem philosophisch-theologischen Begriff des „Existenzialismus“ zu betrachten.

Priestermonch Nikolai Sacharov schreibt eine vollständige Biographie von Sophrony und präsentiert die wichtigen Strömungen der theologischen Werke von Starez Sophrony.

Епископ Иларион (Алфеев). Архимандрит Софроний // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Иеромонах Николай (Сахаров). Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) (пер. с англ.) <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Епископ Иларион (Алфеев). Имяславие после имяславских споров. Архимандрит Софроний (Сахаров) (Из книги "Священная тайна Церкви: Введение в историю и проблематику имяславских споров", Издательство Олега Абышко, 2007).

Священник Георгий Завершинский. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) // Альманах "Альфа и Омега". -1999. -N 3 (21). -С. 167-180.

Священник Георгий Завершинский. Онтология нетварного Света в современном богословии // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Иеромонах Николай (Сахаров). Учение архимандрита Софрония о старчестве: Старчество и послушание в богословии архимандрита Софрония (Сахарова) (пер. с англ.) // Журнал Института богословия и философии. -N 10. -СПб., 2001. -С.84-112.

А. И. Кырлежев. О книге архимандрита Софрония (Сахарова) "Видеть Бога, как Он есть" // Журнал Московской Патриархии. 1989. N 5. С. 80

А. Л. Гуревич. Работа архимандрита Софрония (Сахарова) над книгой "Старец Силуан" // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

А. Л. Гуревич, В. М. Еремина. Духовное становление православного христианина у святителя Игнатия (Брянчанинова) и архимандрита Софрония (Сахарова): Сходство и различие // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Валерий Лепяхин. Богословие и поэзия // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Иеродиакон Николай (Сахаров). Архимандрит Софроний и

Давид Бальфур // Церковь и время. -М., 2001. -N 2(15). -С. 170-183.

П. Б. Сержантов. Общение временного с вечным по свидетельству архимандрита Софрония (Сахарова) // По материалам "Силуановских чтений". - Клин: Христианская жизнь, 2001. - С. 194-212.

Игумен Симеон (Коссек). Смех старца // Association Saint Silouan l'Athonite. Bulletin. N 1/1994, pp. 8—9.Русский перевод: Альфа и Омега. 1995. N 2 (5). С. 186-188 (Пер. Я. Г. Тестельца) [3]

Auf Französisch:

Archimandrite Symeon (Cossec). Le rire du starets // Association Saint Silouan l'Athonite. Bulletin. N 1/1994, pp. 8—9.

Claude Lopez-Ginisty. Maldon: Le carrefour du monde et les voies de Dieu // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Archimandrite Raphael (Noica). Entretien spirituel dans la йunion de clere de la Metropole roumaine en France // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Auf Deutsch:

Michael Knechten. Theologische Grundelemente bei Schiarchimandrit Sofrony (Sacharov) // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

Auf Spanisch:

Joaquin Maristany. "Ver a Dios como El es": Epilogo. Teologia de la Persona // <http://Sophrony.narod.ru/index.html> (14.04.2008).

2. Biographie von Archimandrit Sophrony (Sacharov)

Die Biographie von Archimandrit Sophrony (Sacharov) kann man in drei Perioden einteilen: die erste dauert von seiner Geburt bis zum Studium in Saint-Serge in Paris 1925, die zweite beginnt im

Jahre 1925 auf dem Berg Athos, und die dritte ist die Zeit von der Gründung des Klosters St. John the Baptist in Maldon, Essex (GB), bis zu seinem Tod.

2.1. Russland (1896–1922) und die Kindheit (bis 1910)

Archimandrit Sophrony (Sergej Sacharow dem weltlichen Namen nach) wurde am 22.09.1896 in Moskau in der Familie eines Unternehmers geboren. Seine Eltern waren tief religiöse Christen. Einen bestimmenden Einfluss übte seine Mutter auf ihn aus, die sehr herzlich und fromm war. Aber der Einfluss einer Kinderfrau war stärker. Vater Sophrony erinnerte sich in Liebe und Dankbarkeit an sie als eine Person, die ihn beten gelehrt hat.[4]

Die orthodoxe Erziehung, häufige Kirchenbesuche und das regelmäßige Gebet prägten in der Kinderseele von Sergej eine feste Grundlage für seine geistige Entwicklung. Von Kindheit an zeigte er eine seltene Fähigkeit zum Gebet. „Als ich ganz jung war“, erinnert sich Vater Sophrony, „lohnte eine halbe Stunde Betens die Mühe nicht. Es war mir ein Bedürfnis zu beten. Ich habe viel über die Ewigkeit nachgedacht. Hier sieht man bereits die Folge meiner Kindergebete zum Lebendigen Gott. Ich habe viel gelernt von meinem Bruder Nikolai, mit dem ich viel über Gott gesprochen habe“.[5] Es ist nicht zufällig, dass ihm schon in der Kindheit die Erfahrung der Betrachtung des Ungeschaffenen Lichtes gegeben wurde.[6]

Aber schon in der Kindheit unterlag er Versuchungen, am persönlichen Gott des Evangeliums zu zweifeln. „Eines Tages ist mir eingefallen“, erinnert sich Vater Sophrony, „dass das Absolute nicht ‚persönlich‘ sein kann, und dass die Ewigkeit nicht in der ‚Psyche‘ der Liebe des Evangeliums bestehen kann ... Ich habe mich vom Gebet losgerissen und zu Formen nichtchristlicher Meditation geneigt“.[7]

Von Kindheit an hat Vater Sophrony das reiche Erbe russischer Kultur in sich aufgenommen. Er war begeistert von Turgenev,

Tolstoj und Dostoevsky. Schon jung konnte er Gedichte russischer Dichter auswendig zitieren. Er fühlte sich der kenotischen Wahrnehmung des Christentums nahe, die für die russische Kultur charakteristisch ist.

2.2 Studentenjahre: Karriere des Künstlers in Moskau (1910–1921)

Der Abschluss seiner Schulzeit fiel mit dem Beginn des Ersten Weltkrieges zusammen. Während der Kriegszeit war Sergej Offizier der Pioniertruppen, nahm aber an Feindseligkeiten nicht teil. Mit dem Beginn des Kriegs wurde das Problem der Ewigkeit in seiner Seele vorherrschend. Sergej litt viel aufgrund der Nachrichten über Tausende von gefallenden jungen Menschen. In seinem Herzen entstand das Gefühl, dass alles in der Welt nur eitle Vergänglichkeit ist und keinen Sinn hat. Sein Geist war tot. Er hatte keine Erfahrung und kein Wissen vom religiösen Erbe der Kirchenväter. Infolgedessen begeisterte er sich für mystische Philosophie des nichtchristlichen Ostens.[8] Sergej begann über die Existenz selbst als *causa causarum* alles Leidens nachzudenken, und bemühte sich, durch Meditation auf alle optischen und geistigen Vorstellungen zu verzichten. Es war zu dieser Zeit, als ein paralleles spekulatives Interesse am Buddhismus und am ganzen Bereich der indischen Kultur den Sinn seines inneren Lebens veränderte. Der östliche Mystizismus schien ihm tiefer zu sein als das Christentum, das Konzept eines Überpersonalen Absoluten schien ihm überzeugender als das eines persönlichen Gottes.[9]

Sergej hatte eine Begabung für die Malerei. Von 1915 bis 1917 studierte er in der Kunstakademie und dann in der Kunstschule in Moskau 1920–1921.

In der Malerei versuchte er die Schönheit und das Geheimnis eines jeden Gegenstandes aufzudecken. Für ihn war die Kunst ein Mittel zur Überwindung der Grenzen der sichtbaren Realität und Zeit, zur Erreichung von neuen Horizonten des Seins. Die ganze

Versenkung in die Kunst hatte einen mystischen Charakter. Einige Male erwähnt er ein Gefühl des „Herausfallens“ aus der Zeit. Er betrachtete ein „Licht“. Diese Erfahrung half ihm später den Unterschied zwischen dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft und dem Ungeschaffenen Göttlichen Licht theologisch zu begründen.[10]

Die intensive Suche nach dem absoluten Ursprung war für die philosophische und geistige Heranbildung von Sergej in seiner Jugendzeit charakteristisch. Er weihte sein Leben dem Schaffen, und das bewahrte ihn vor der Anziehungskraft des politischen und philosophischen Lebens im damaligen Russland. Trotz seines schöpferischen Lebens als Einsiedler beeinflusste die chaotische Atmosphäre des nachrevolutionären Russland Sergej Sacharov.

Der ideologische Anarchismus ermöglichte die Erneuerung der alten Ideen. Aber im Allgemeinen entfernte sich die russische Intelligenz von Radikalismus, Positivismus und Nihilismus der vorangegangenen Epoche. In ihrem Streben nach Idealismus suchte die russische Intelligenz die Annäherung an das Christentum und die Kirche. Die Denker hatten verschiedene Meinungen über die orthodoxe Tradition. N. Berdiaev, D. Merezhkovsky, V. Rosanov strebten nach Erneuerung des Christentums durch eine Befreiung von der Kirche und ihre Tradition. Auf der anderen Seite standen S. Bulgakov und S. Frank, welche die kirchliche Tradition als Ausdruck des christlichen Wesens verteidigten.

Obwohl Sergej Sacharov im Kreis der Intelligenz verkehrte, stand er deren Ideen fern. Sergej interessierte sich damals für Vertreter des „neuen religiösen Bewusstseins“, denen die Grenzen der kirchlichen Tradition für ihre freien philosophischen Ideen zu eng waren. Die Freiheit von religiösem Denken im vorrevolutionären Russland half Sergej, das Christentum objektiv gedanklich zu verarbeiten und es anderen Religionen gegenüberzustellen.[11]

Im Ausdruck der schöpferischen Inspiration suchte Sergej

Sacharow die Lösung von der mit irdischen Dimensionen begrenzten Realität. Sein Ziel war die Erreichung des Absoluten, des Göttlichen Seins. In seinem Streben, in der Malerei etwas Ewiges zu verkörpern, dachte er darüber nach, wie ein Mensch die Ewigkeit erreichen kann. Sergej war von der Einsicht in die Eitelkeit unseres Lebens niedergeschlagen, und er erlebte den Zustand, den die Kirchenväter die Gnade der Todeserinnerung nennen.^[12] Sein ganzes Wesen konzentrierte sich auf die Suche nach der Wirklichkeit jenseits der Grenzen von Zeit und Raum, auf die Frage, wie man einen „Durchbruch in die Ewigkeit“ erreichen könnte. Der Antrieb seiner Suche nach der Ewigkeit war die Idee, dass der menschliche Geist die Idee vom Sterben nicht akzeptieren kann.^[13] Das Christentum verkündet, dass die Ewigkeit durch persönliche Liebe zu einem persönlichen Gott erreichbar ist. Und dieser Gott wurde Mensch und lebte in einem bestimmten historischen Moment in der Weltgeschichte. Diese „Bestimmtheit“ brachte ihn auf den Gedanken der Beschränktheit des Christentums. So führte er die Lehre Christi auf ein rein moralisches Niveau zurück, auf reine Psychologie, die nicht fähig war, die Offenbarung über die Ontologie aufzudecken.^[14]

Solcherart ist das Christentum keine Offenbarung über den absoluten Gott. Im Christentum, wie Sergej es damals verstand, war es unmöglich, das Absolute zu erreichen, weil die Vorstellungen über Christus und die Dreifaltigkeit Begriffe von einem persönlichen Gott sind. Und der Begriff „Person“ ist sehr konkret und deshalb begrenzt. In seinen damaligen Vorstellungen gab es in dem Begriff des Absoluten keine personale Kategorie, weil das Absolute alles überschreitet. Er empfand die Beschränktheit des Christentums und fing an, nach einem alles überschreitenden Absoluten außerhalb der christlichen Lehre zu suchen. In dieser Zeit standen die Dogmen der alten indischen Religionen im Einklang mit seiner Idee vom Absoluten. Ihnen gemäss lösen sich Gott und die Unsterblichkeit des Individuums in den unendlichen Ozean eines überpersönlichen absoluten Seins

auf.

Die gleiche Denkweise war für die russische Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts charakteristisch. Die russische Intelligenz entfernte sich nach und nach vom Materialismus und entdeckte für sich den Idealismus. N. Berdiaev stiess auf dieselbe Frage wie Sergej Sacharov. Ihm war der Absolutheitsbegriff mit dem Gott des Evangeliums unvereinbar.^[15] Er dachte, dass das göttliche „Nichts“ eines Absoluten, wie ihn die biblische Apophatik darstellt, kein Weltschöpfer sein kann. ^[16] Das Christentum ist laut Berdiaev für menschliche Vernunft wegen der „Versuchung zur Bestimmtheit“ unannehmbar. Diese Bestimmtheit in Christus und in der biblischen Offenbarung ist mit der Idee des Absoluten unvereinbar. So versuchte Berdiaev den christlichen Glauben der Logik anzupassen. Aber für Sergej Sacharov gab es nur eine Lösung – den Ausgang aus den Grenzen des Christentums ganz allgemein. ^[17]

Die katastrophalen Ereignisse des Ersten Weltkriegs und der russischen Revolution verstärkten noch sein Streben nach dem absoluten Sein. Der Weg zu seinem Gott – das alles übertreffende Absolute – war für ihn nur durch ein Verlassen der Realität möglich.^[18] Seine schöpferische Glut, seine vernunftgemäße Auffassung und sein innerlicher Zustand zogen ihn zu etwas Abstraktem und Absolutem.

2.3. Paris (1922–1925)

Die Unruhen der nachrevolutionären Periode machten es schwierig für Künstler, in Russland zu arbeiten. Im Jahre 1921 begann Sophrony nach Mitteln und Wegen zu suchen, um nach Europa auszuwandern. Er war einige Monate in Italien und Berlin. In 1922 emigrierte der junge Künstler nach Paris, das das Zentrum der Welt für Maler war. Sergej war als Künstler so erfolgreich, dass schon nach einigen Monaten über ihn in Zeitungen geschrieben wurde. Er stellte seine Bilder im berühmten französischen Ausstellungsraum „Salon d’automne“ aus und

wurde in die Elite vom künstlerischen Zentrum Europas – in den Salon des Tuileries – eingeladen.[19]

Gleichzeitig mit der schöpferischen Blütezeit verstärkte sich seine innerliche Suche. Er interessierte sich sehr für die ontologischen Fragen: „Was ist Sein?“ und „Wie kann man das Sein erkennen?“ Er benutzte die Kunst, um seine Probleme zu lösen. Aber auf der einen Seite fühlte er die Mangelhaftigkeit und die Unfähigkeit der künstlichen Mittel, um die Idee des überweltlichen Seins auszudrücken. Auf der anderen Seite versuchte er das Geheimnis der Erkenntnis – wie ein Mensch die Realität wirklich erkennen kann – zu durchdringen.[20] Ihm als Künstler wurde klar, dass die wissenschaftliche Erkenntnis die Frage kaum beantworten kann, wie der Mensch die Grenze des Todes überwinden kann. Die Wissenschaft lässt sich nur dort anwenden, wo das Sein determiniert ist. Aber als Maler war sich Sergej bewusst, dass man schon in der Kunstsphäre Phänomene beobachtet, die nicht wissenschaftlich analysiert werden können. [21]

Später verliess er die Kunstwelt. Aber der spätere Starez war nicht gegen Kunst und Malerei. Manchmal sagte er: „Damit man Christ wird, soll man Künstler sein“. Man muss seine Position zur Kunst richtig verstehen. Die Kunst ist zuerst ein Symbol. Die Kunst ist keine Quelle des Lebens. Wenn ein Symbol dem Mensch hilft, Gott zu begegnen, dann können Christen sie nutzen. Wenn die Kunst als irdische Realität der Treffpunkt mit Gott ist, trägt sie bei zur Heiligung und Verwandlung.

Die Vergöttlichung der Kunst hingegen führt zum Heidentum. Deswegen verliess Vater Sophrony die Malerei damals, weil jede „irdische Beschäftigung“ ihn darin störte, Gott von Gesicht zu Gesicht zu suchen.[22] Später in seinem Kloster im Essex kehrte er wieder zur Malerei zurück. Er malte wunderschöne Ikonen, die seine tiefe geistliche Erfahrung spiegeln.

Der Theologieprofessor der Aristoteles-Universität Chrysostomos Stamulis ist der Meinung, dass diese erste Periode im Leben des

Starez die wichtigste ist. In seinem Buch „Heilige Schönheit“ widmet er ein Kapitel Archimandrit Sophrony. Er bemerkt, dass diese Periode des Lebens grosse Bedeutung hat, weil sich damals für Sergej die innerliche Welt öffnete. Er stiess auf die ontologische Notwendigkeit der Überwindung des geistlichen Nihilismus und Nichtbestehens. Diese Periode ist nicht ein Ende, nicht die Erreichung des göttlichen Hafens, sondern ist ein Anfang der „Reise“. Die intensive Suche nach Gott war das wichtigste Zeichen dieser Periode. Er hatte keine psychologische Sicherheit. Die Suche nach voller Offenbarung war sein „tägliches Brot“. Die Verwunderung war sein Leben.

Professor Stamulis vergleicht das Leben des Archimandriten Sophrony mit dem Fragment aus dem Roman „Der Idiot“ von F. Dostoevsky, in dem er über die Entdeckung Amerikas durch Kolumbus spricht. Kolumbus fühlte kaum Glück, als er Amerika entdeckte. Er war glücklich in seiner Suche nach dem Weg nach Amerika. Nur das Leben hat die besondere Bedeutung und nicht das Ziel.

Man kann das Ereignis der Entdeckung Amerikas mit dem Erfolg identifizieren. Aber für Dostoevsky und Vater Sophrony ist das vermutlich nicht so. Die Entdeckung der Person ist nicht das Selbstziel des Seins. Und das Ziel des Lebens ist nicht die Rettung, sondern die erotische Einheit mit dem Liebenden. Das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott ist nicht in Kategorien des Nutzens zu erfassen, sondern als Liebe zu bestimmen. Gott ist nicht ein Mittel zur Rettung, Er ist selbst diese Rettung, und die Heiligen wissen das. Durch die Verzweiflung, wie sie auch die Mannschaft des Kolumbus vor der Entdeckung der Neuen Welt erlebte, erreichte Vater Sophrony seine Rettung, sein Ziel – den persönlichen Gott der Liebe. Der Weg führt über die „positive“ Verzweiflung, die Verzweiflung der Hölle, die dem Menschen die innerliche Kraft aufdeckt. Deshalb ist der Ratschlag des Starez Siluan: „Halte dich mit Bewusstsein in der Hölle auf und verzweifle nicht“, für diejenigen, die Gott

wirklich suchen, von grösster Bedeutung. [23]

2.4. Rückkehr zum Christentum

Für Sergej Sacharow löste sich die Frage nach der Erkenntnis im Evangelium. Durch die innerliche Erleuchtung verstand er, dass das, was er suchte, in den Worten Christi liegt: Liebe Gott von ganzem Herzen, mit allen deinen Gedanken und mit deiner ganzen Stärke. Er fühlte die Tiefe der Christusliebe, welche die einfachen moralischen und psychologischen Kategorien übertrifft. Diese Worte gehören ihrem Wesen nach zur Ontologie. „Plötzlich wurde mir klar, dass die Erkenntnis ein Verkehr im Sein ist. Und der Verkehr im Sein besteht vor allem in einem Liebesakt“, erinnerte sich später Vater Sophrony.[24] Der Weg zum Absoluten wurde geöffnet. Falls Gott Liebe ist, ist Er eine Person, weil es ausserhalb einer Person keine Liebe gibt. Diese Energie ist keine ausserpersönliche Energie, sondern der Ausdruck der Persönlichkeit. Deshalb ist der absolute Gott als Person in Liebe erkennbar.[25] Diese „Persönlichkeit“ Gottes kann in der Offenbarung auf dem Sinai verstanden werden, in seinem Heiligen Namen, in dem Er sich Moses offenbarte: „Jahwe – Ich bin der Ich-bin-da“ (Ex 3,14).[26]

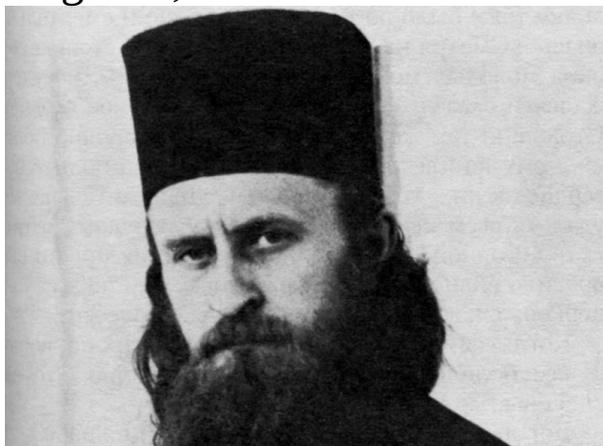
Zu Ostern 1924 erlebte Sergej die wichtigste göttliche Offenbarung in seinem Leben. „Ich kenne einen Menschen in Paris“, schrieb er über sich selbst später, „der vom Karsamstag bis zum dritten Ostertag im Zustand der Vision war. Diese Vision konnte er nicht mit den Bildern unseres irdischen Seins ausdrücken, nur mit den Wörtern, dass er den Morgen des nichtabendlichen Tages sah. Morgen – weil das Licht extrem sanft, zart und „still“ war, als ob es himmelblau war. Und nichtabendlicher Tag bedeutet Ewigkeit“.[27] „Ich bin auferstanden, und in mir, mit mir ist die ganze Welt auferstanden. Die Worte von Johannes Chrysostomos am Ende der Liturgie zeigten sich mir in ihrer Kraft: ‚Christus ist auferstanden, und er war nicht allein im Sarg‘. Bis jetzt war ich müde vom Sehen des allgemeinen Todes, und dann ist meine Seele auferstanden, und

ich sehe keinen toten Menschen...Wenn Gott so ist, ist es wert mit ihm die Vereinigung zu suchen“.[28]

Später kehrte dieses Gottesgefühl nicht mit derselben Kraft wieder. Diese Erfahrung war so dramatisch, dass Sergej die Kunstwelt verliess.[29]

Das Gebet zum persönlichen Gott wurde seinem Herzen wiedergegeben – direkt, zuerst und vor allem das Gebet zu Christus. Er musste sich für einen neuen Lebensweg entscheiden.

Im Jahre 1924 schrieb sich Sergej Sacharov in das damals neu eröffnete Pariser orthodoxe theologische Institut „Saint Serge“ ein, in der Hoffnung, darin unterrichtet zu werden, wie er beten könne, und um das richtige Verhältnis zu Gott kennen zu lernen. Er war einer der ersten Studenten. Dort unterrichtete die ganze russische philosophische und theologische Elite der damaligen Zeit: S. Bulgakov, V. Iljin, G. Florovsky, V. Zenkovsky, Bischof Veniamin Fedchenkov, A. Kartashev. Als Student lernte Sergej S. Bulgakov und N. Berdiaev persönlich kennen. Trotz des außerordentlichen Reichtums der Gedanken von S. Bulgakov und N. Berdiaev befriedigten die Kontakte mit diesen Denkern Sergej Sacharov nicht. „Ich lernte Namen, Daten, historische Schwierigkeiten der Kirche“, erinnerte Vater Sophrony, „aber ich wollte gern hören, wie man die Ewigkeit erreichen kann“. [30] Die akademische Theologie brachte für ihn keinen Schlüssel zum Himmelreich mit sich. Daraufhin fühlte Sergej ein akutes Bedürfnis nach dem Mönchsleben und entschied sich, ins Kloster zu gehen, um Gott zu suchen.



2.5. Athos (1925-1947)

Im Jahre 1925 ging Sergej nach Serbien und dann auf den Berg Athos, wo er als Mönch mit dem Namen Sophrony in das russische Kloster des heiligen Panteleimon aufgenommen wurde. Das war



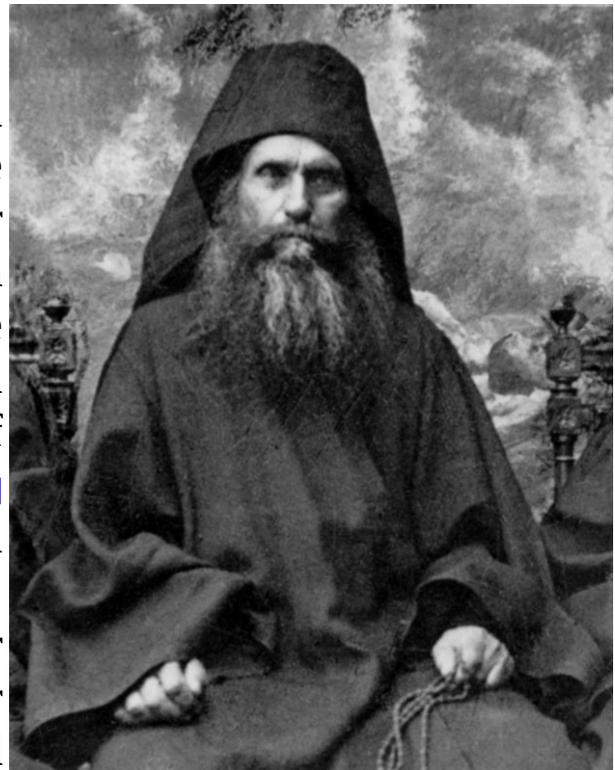
eine Zeit des tiefen Weinens über sich selbst. Mit seinem ganzen Wesen vertiefte er sich ins

Reuegebet. Als junger Mönch weinte er über seinen Rückzug von Christus in der Jugendzeit. Sein Geist quälte sich mit Zweifeln angesichts der Geringfügigkeit aller menschlichen Bemühungen um die evangelischen Forderungen. Das Evangelium schien ihm eine Utopie, weil es so schwierig zu erfüllen war.[31] So waren seine Erlebnisse der Hauptfaktor, der seine theologische Entwicklung bestimmte. Später sah Vater Sophrony in dieser Reue die wesentliche Basis der Theologie.[32]

2.5.1. Starez Siluan

Das Treffen mit dem heiligen Siluan war das wichtigste Ereignis im Leben von Vater Sophrony. Es bestimmte sein theologisches Werden. Die Verwandtschaft ihrer geistlichen Erfahrungen führte sie auf natürliche Weise zusammen.[33]

Der heilige Siluan sah in den Worten von Vater Sophrony: „Steh am Rande der Verzweiflung, und wenn es dir unerträglich wird, hör auf und



trink einen Tee“, die Widerspiegelung seiner eigenen Erfahrung.[34] Geistlich waren sie den Worten von Starez Siluan tief verwandt: „Halte dich mit Bewusstsein in der Hölle und verzweifle nicht“.[35] Der heilige Siluan war für Vater Sophrony ein Beispiel der „wesentlichen Theologie“. Die Gotteserkenntnis war für Starez Siluan nicht nur ein Wissen von Gott, sondern die lebendige Kommunikation mit Ihm: „Eines ist es an Gott zu glauben, und etwas anderes Gott zu kennen“.[36] Das war für Vater Sophrony höchste Theologie. Der Zustand der

„Gotteskommunikation im Heiligen Geist“ war das Leitmotiv im Schreiben von Starez Siluan. Diese „Pneumatologie“ – die Erkenntnis Gottes im Heiligen Geist – war die Basis der Erkenntnislehre des heiligen Siluan. Vater Sophrony übernahm dieses Denken in seiner Theologie. Obwohl Starez Siluan kein theologisches System hatte, liegt seinen einfachen Worten die asketische Lehre von Vater Sophrony zugrunde.^[37]

Starez Siluan hatte von Gott die Gabe empfangen, für die ganze Welt zu beten. Er war wirklich ein Heiliger der Ökumene. Archimandrit Sophrony beschrieb in seinem Buch über Starez Siluan ein interessantes Gespräch des heiligen Siluan mit einem orthodoxen Missionar, der vermutlich den Katholiken die Orthodoxie predigte: „Bezeichnend war des Starez’ Verhalten zu Andersdenkenden...Uns ist eine Unterredung bekannt, die der Starez mit einem Archimandriten hatte, der als Missionar mit Andersgläubigen in Berührung kam...Auf die Frage des Starez, wie er denn dort predige, antwortete der Archimandrit, ein noch junger und unerfahrener Mann, eifrig seine Hände bewegend: ‚Ich sage diesen Menschen, dass ihr Glaube eine schlimme Verirrung ist, dass bei ihnen alles entstellt ist und dass es für sie keine Errettung gibt, wenn sie nicht Busse tun’. Der Starez hörte ihm zu und fragte: ‚Vater Archimandrit, glauben diese Menschen an den Herrn Jesus Christus, glauben sie, dass er wahrhaft Gott ist?’ – ‚Das glauben sie wohl.’ – ‚Verehren sie die Gottesmutter?’ – ‚Das tun sie, aber man lehrt falsch über sie.’ – ‚Verehren sie die Heiligen?’ – ‚Ja, aber was können sie denn für Heilige haben, seitdem sie von der Kirche abgefallen sind?’ – ‚Lesen sie das Wort Gottes, und halten sie Gottesdienste ab?’ – ‚Sie haben Kirchen und halten Gottesdienste ab, aber wenn Sie sehen würden, was für Gottesdienste das sind im Vergleich mit den unsrigen – welche Kälte, welche Seelenlosigkeit.’ – ‚Vater Archimandrit, also sind diese Menschen überzeugt, dass sie recht tun, wenn sie nach ihrer Art an Christus glauben, die Mutter Gottes und die Heiligen verehren und sie im Gebet anrufen. Wenn Sie ihnen nun sagen, dass ihr Glaube Verirrung sei, werden sie gar nicht auf Sie

hören...Aber wenn Sie ihnen sagen, dass ihr Glaube wohl gut, aber dass doch in allem noch etwas sei, was man verbessern müsse, dann wird Ihre Predigt Erfolg haben. Wenn Sie davon ausgehen, dass Gott Liebe ist, dann wird es ein Gewinn sein, für Prediger und Zuhörer. Wenn aber der Prediger verurteilt, so hören die Menschen nicht auf ihn, und niemand wird von dem Prediger einen Gewinn haben.“ [38]

2.5.2. Das theologische Erbe der Heiligen Väter

Auf dem Berg Athos lernte Vater Sophrony das Erbe der Heiligen Väter kennen. Mit dem Segen des Igumen lernte er perfekt Griechisch, und das gab ihm die Möglichkeit, die Werke der östlichen Väter im Original zu lesen. In seinen Texten aus dieser Periode kann man deutlich verfolgen, wie gründlich Vater Sophrony die Werke der heiligen Väter kennen gelernt hat. Er zitiert oft Basilius den Grossen, Hesychius von Jerusalem, Diadochus von Photike, das Corpus Areopagiticum, Johannes Climacus, Isaak den Syrer, Simeon den neuen Theologen, Philotheus vom Berg Sinai, Gregorius Sinaiticus, und auch die russischen Heiligen – Ignaty Brianchaninov, Serafim von Sarov, Paisy Velichkovsky, Feofan Zatvornik und Johannes von Kronstadt. Später las er die Werke des heiligen Gregor Palamas auf Griechisch. Zweifellos war die „Philokalie“ seine Hauptlektüre.[39]

2.5.3. Korrespondenz mit D. Balfur

Die Korrespondenz mit dem Katholiken David Balfur, der zur Orthodoxie konvertierte, erleuchtet die Abschnitte der geistlichen Entwicklung von Vater Sophrony seit 1932. Das war eine Periode des empirischen Erlernens der Orthodoxen Tradition. In seiner Korrespondenz zitierte er gern die heiligen Väter. Er versuchte über das theologische Missverhältnis zwischen Orthodoxer und Katholischer Kirche in Askese und Philosophie nachzudenken. Vater Sophrony kannte die philosophischen Werke von Schleiermacher, Spinoza und Kant gut. Auf D. Balfurs Drängen

hin machte er sich bekannt mit den asketischen Werken des Johannes von Kreuz („Die mystische Nacht der Seele“).^[40]

Viele Seiten der Korrespondenz sind den Fragen des Jesusgebets und dem Begriff „Herz“ gewidmet. Vater Sophrony bewies, dass in der Orthodoxie das „geistliche Herz“ kein abstrakter Begriff ist. Es ist mit dem körperlichen Herzen verbunden und hat einen physischen Ort im Körper.^[41] Vater Sophrony kritisierte die westliche Mystik für ihre sinnliche Gemütsbewegung, und bestand auf der Wichtigkeit des reinen Gebets, das er als Basis des geistlichen Lebens hinstellte.

Die Briefe an D. Balfur sind ein lebendiges Zeugnis des Ursprungs der Theologie von Vater Sophrony. Sie enthalten die ursprünglichen Thesen seiner Lehre: Gottverlassenheit, Gottesebenbildlichkeit des Menschen und die enge Verbindung zwischen Askese und Dogmatik.^[42]

2.5.4. Einsiedelei (1939–1947). Tätigkeit als Beichtvater (geistliche Führung)

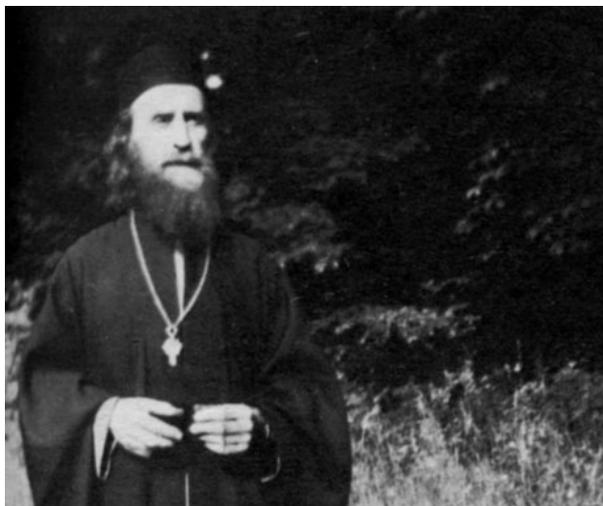
Nach dem Tod des heiligen Siluan (24.09.1938), zog sich Vater Sophrony auf dessen Rat hin in der Einsiedelei des Athos zurück: zuerst in Karulja und dann in eine Höhle neben dem Kloster des heiligen Paulus.

Im Jahre 1941 wurde Vater Sophrony zum Priester geweiht und als Beichtvater eingesetzt. Dank seiner Tätigkeit als Beichtvater beobachtete er das innere Leben vieler Asketen und Mönche. Diese wertvolle Erfahrung half ihm, die Gesetzmässigkeiten in der geistlichen Entwicklung der Mönche zu verfolgen. Später halfen ihm diese Beobachtungen, die Prinzipien der orthodoxen Askese in systematische Form zu fassen.

Als Vater Sophrony in Karulja wohnte, war er Beichtvater für viele Mönche, die dort lebten. Archimandrit Heruvim (Karambelas) schreibt in seinem Buch „Aus dem Garten der Jungfrau Maria“, Vater Sophrony sei ein hervorragender Starez

auf dem Berg Athos gewesen. Er erinnert sich: „Von Vater Sophrony wusste ich, wie man das Verbleiben in der Ruhe und das Gebet in der Seele erreicht. Ich genoss seine geistlichen Kenntnisse, seine Erfahrung und Heiligkeit. Starez Sophrony erklärte mir viele Gebetsweisen der Einsiedler in Karulja. Eine davon war die Wiederholung des Gebets ‚Vater unser‘. Diese Wiederholung vollzieht man langsam, damit die Vernunft und die Seele die Bedeutung der heiligen Wörter erfassen. Der Starez fängt am Abend zu beten an und beendet das Gebet bei Sonnenaufgang. Zweifellos betete er auch das Jesusgebet, aber das ‚Vater unser‘ war das Vorbereitungsgebet“.[43]

Während des Zweiten Weltkriegs betete er für die ganze Welt. Das war eine aufopfernde geistliche Tat. Durch das Gebet für die ganze Welt fühlte er die ontologische Einheit der ganzen Menschheit, die jeder Mensch in seinem Leben tragen soll. Dieses Gebet bestimmte die weitere Herausbildung der Anthropologie von Vater Sophrony, deren Hauptbedeutung die Idee der Einheit der Menschheit als Ebenbild der Einheit der Heiligsten Dreifaltigkeit ist.[44] Das Gebet für die ganze Welt trägt bei ihm zum Verständnis des Personprinzips bei. Der allumfassende Charakter des hypostatischen Seins zeugt von dem Faktum, dass eine Person-Hypostase kein „Individuum“ ist. Das Prinzip des individuellen Seins ist eine egozentrische Isolierung des „Ich“, während die Person in ihrer aufopfernden Liebe jedes Geschöpf umfasst.[45]



2.6. Rückkehr nach Paris (1947–1959)

Nach dem Krieg nahm Vater Sophrony die Korrespondenz mit D. Balfur erneut auf. Dieser war Major der Britischen Armee und half Vater Sophrony, ein Visum für Frankreich zu bekommen. Es



ist schwer, einen bestimmten Grund seiner Abreise vom Berg Athos im Jahr 1947 festzustellen. Nikolai Sacharov nimmt in seiner Doktorarbeit über die Theologie von Vater Sophrony zwei Hauptgründe an:

Einerseits sollte Vater Sophrony der ganzen Welt die Schriften und die geistliche Erfahrung von Starez Siluan präsentieren. Das zu verwirklichen war auf dem Berg Athos unmöglich. Paris, das geistliche Herz der russischen Emigration, war ein idealer Ort für dieses Vorhaben. Vater Sophrony entschied sich, seine theologische Ausbildung im Institut „Saint Serge“ abzuschließen, um die Schriften des heiligen Siluan theologisch kompetent zu präsentieren.

Andererseits erlaubte ihm seine angegriffene Gesundheit nicht, das Einsiedlerleben auf dem Berg Athos fortzusetzen. Auch der Bürgerkrieg nach dem Zweiten Weltkrieg in Griechenland regte ihn dazu an, den Berg Athos zu verlassen.^[46]

So schreibt Vater Sophrony über seine Abreise: „Meine Abfahrt vom Berg Athos wurde durch die Verhältnisse erzwungen... Der Lauf der Ereignisse zeigte, dass es Gottes Wille war.“^[47]

2.6.1. Vater Sophrony und das Institut „Saint Serge“

Als Vater Sophrony in Paris ankam, sollte er Rechenschaft über sein Verhältnis zum Moskauer Patriarchat ablegen. Noch vor der Ankunft forderte das Institut in einem Brief die Bestätigung, dass er „keine jurisdiktionelle Propaganda“ machen werde, weil das Institut zur Russischen Kirche im Ausland gehörte und Vater Sophrony Priester des Moskauer Patriarchates war. Die Beziehungen zwischen beiden Kirchen waren damals sehr gespannt. Sie hatten keine Kommunion und waren im Schisma.^[48]

Vater Sophrony sympathisierte mit dem Moskauer Patriarchat nach der Revolution. Für ihn war das Patriarchat von Moskau die Kirche der Märtyrer für den Glauben. Er teilte die ekklesiologischen Ansichten von Metropolit Sergej Stragorodsky, mit denen die russischen slavophilen Emigranten nicht einverstanden waren. Nach ihrer Meinung war die „Sowjetische“ und „Rote“ Kirche, wie sie sie nannte, keine kanonische wahre Kirche.

Für Metropolit Sergej waren diese Ansichten falsch, weil sie die Konzeption der Kirche verzerrten. Für die Slavophilen war die Kirche eine kulturelle Zugabe zu dem für sie umfassenderen Begriff der Nation. Der Metropolit verstand die Kirche als Leib Christi in der Einheit der zwei Naturen – die göttliche und menschliche. Er glaubte, dass die Kirche nicht nur in der Weltgeschichte, sondern auch ausserhalb des irdischen Rahmens von Zeit und Raum existiert. Dieses kosmische Ausmass der Sicht von Metropolit Sergej war Vater Sophrony sehr nah. Für ihn stand die Orthodoxie, als ökumenische Wahrheit, ausserhalb des Rahmens von kulturellen und nationalen Kategorien. Vater Sophrony idealisierte nicht das vorrevolutionäre Russland. Er bevorzugte die universale Wahrheit der Überlieferung der heiligen Väter der Kirche. Aber die slavophilen Emigranten verstanden die Orthodoxie nur im Sinne Dostoevskys und der russischen religiösen Philosophie.[49]

Wegen seiner Treue zum Patriarchat von Moskau wurde Vater Sophrony nicht ins Institut „Saint Serge“ aufgenommen. Aber nicht alle Professoren waren gegen ihn. Vladimir Lossky und der Priester Boris Stark waren seine Gleichgesinnten. Zwei Jahre später begann Vater Sophrony die Zusammenarbeit mit Lossky in der Zeitschrift „Informationsblatt des Russischen Westeuropäischen Exarchates“.[50]

Zur Bestätigung seiner Treue zur Russischen Kirche veröffentlichte er 1951 den Artikel über Metropolit Sergej

Stragorodsky. Vater Sophrony lobte ihn und nannte ihn einen „ausserordentlichen Hirten“ und verglich ihn mit den ökumenischen Lehrern der Kirche: Basilius der Grosse, Athanasius der Grosse, Photius von Konstantinopel.[51] Zur Antwort auf den Angriff auf die „Rote Kirche“ und ihren „Roten Hirten“ verteidigte Vater Sophrony den Metropolit Sergej und teilte mit ihm die Ansichten über die Kirche, die aus zwei Teilen besteht – dem göttlichen und dem irdischen.[52]

Vater Sophrony blieb ohne offizielle theologische Ausbildung, weil das Institut seine Bitte um das Studium ablehnte. Er fand Unterkunft im Russischen Haus in Ste Geneviève-des-Bois, wo sich eine russische orthodoxe Kirche und ein Friedhof befinden. Dort setzte er seinen Dienst als Priester und Beichtvater fort.[53] Seine Gesundheit verschlechterte sich, und im 1951 überstand Vater Sophrony eine schwere Magengeschwüroperation. [54]

2.6.2. Theologische Entwicklung

Trotz der ungünstigen Verhältnisse nach dem Zweiten Weltkrieg war es eine gute Zeit für Vater Sophrony und für seine theologische Tätigkeit. Er vertiefte sich wieder in die Welt des russischen theologischen Denkens in Paris. Aber er war jetzt ein ausgereifter Theologe, der, im Gegensatz zur russischen Intelligenz in Paris, die seltene Erfahrung des Verkehrs mit dem heiligen Siluan, dem Einsiedlerleben und der Tätigkeit als Beichtvater auf dem Berg Athos hatte. Das Prinzip der „existentiellen und persönlichen Gotteserkenntnis“ war das Grundprinzip seiner Theologie.

Damals las Vater Sophrony die Werke der zeitgenössischen Theologen, um seinen theologischen Gesichtskreis zu erweitern. Er machte sich mit den Schriften von S. Bulgakov, K. Kern, G. Florovsky, N. Berdiaev, V. Lossky, N. Glubokovsky bekannt. Durch das Lesen dieser Werke konnte Vater Sophrony seine asketische Erfahrung noch tiefer einschätzen. Auf Grund seiner Erfahrung als Mönch war er in der Lage, einige Irrtümer über das

Mönchtum, die in der russischen Intelligenz in Paris virulent waren, aufzudecken. Der Starez betrachtete das Erbe der russischen religiösen Philosophie unter dem Gesichtspunkt seiner asketischen Erfahrung.^[55]

Es ist nicht zufällig, dass diese Jahre sehr produktiv für die Karriere von Vater Sophrony als Schriftsteller waren. Im 1948 vollendete er sein erstes grundlegendes theologisches Buch – „Starez Siluan, Mönch vom Berg Athos“. Im Jahre 1952 wurde dieses Buch veröffentlicht. Es genoss grosse Popularität und wurde in mehr als 22 Sprachen übersetzt.

Die Verehrung von Starez Siluan wuchs allgemein, und im Jahre 1987 sprach ihn das Ökumenische Patriarchat heilig. Im Buch „Starez Siluan“ trug Vater Sophrony die Grundlagen seines theologischen Denkens vor. Er entwickelte die Hauptthemen seiner Theologie: die existentielle Gotteserkenntnis, die Theologie des ungeschaffenen Lichts, die Gottverlassenheit, die persönliche und hypostatische Kommensurabilität zwischen Mensch und Gott, wenn der Mensch sich in seiner Hypostase die Attribute des Gottseins aneignet: die Demut Christi, die Liebe zu den Feinden und anderes. Im Buch erklärt Vater Sophrony den Begriff „Das Gebet für die ganze Welt“ und „Das Prinzip des hypostatischen Seins“.

2.7. Grossbritannien (1959-1993)

Als Vater Sophrony in Ste-Geneviève-des-Bois wohnte, kamen seit der Mitte der 1950er Jahre viele Gläubige zu ihm, um geistlich geführt zu werden. Im Jahre 1958 entstand eine Gemeinschaft von Menschen um Vater Sophrony herum, die das Mönchsleben liebten. Aber die französische Gesetzgebung gab nicht genug Freiheit für eine Mönchsgemeinde wie in Grossbritannien. Damals war Vater Sophrony unter den christlichen Kreisen von Grossbritannien bekannt. Sein Buch „Starez Siluan“ wurde zum Teil auf Englisch übersetzt und wurde im Jahr 1958 unter dem Titel „The Undistorted Image: Starez

Siluan 1866–1938“ veröffentlicht.[56] Die britische kirchliche Presse war von diesem Buch begeistert. Vater Sophrony hatte einige Reisen nach Grossbritannien gemacht, um an Konferenzen teilzunehmen. Sein Vortrag: „Die geistliche Tat der theologischen Verteidigung der Kirche“ war sehr bedeutsam.[57]

2.7.1. Das Kloster des hl. Johannes des Täuflers

Dank der Hilfe seiner Freunde in England fand Vater Sophrony im Jahr 1958 ein Landgut im Fürstentum Essex (Tolleshunt Knights, Maldon), um mit seiner Gemeinde aus Frankreich nach England umzuziehen. Im Jahr 1959 wurde das heute weit bekannte Kloster des hl. Johannes des Täuflers gegründet. Das Kloster gehörte zum Moskauer Patriarchat und lag in der Diözese von Metropolit Antony von Surozh. Im 1965 ging das Kloster mit dem Segen von Patriarch Aleksy I. an das Ökumenische Patriarchat über und bekam den Status eines „Stauropegion“.

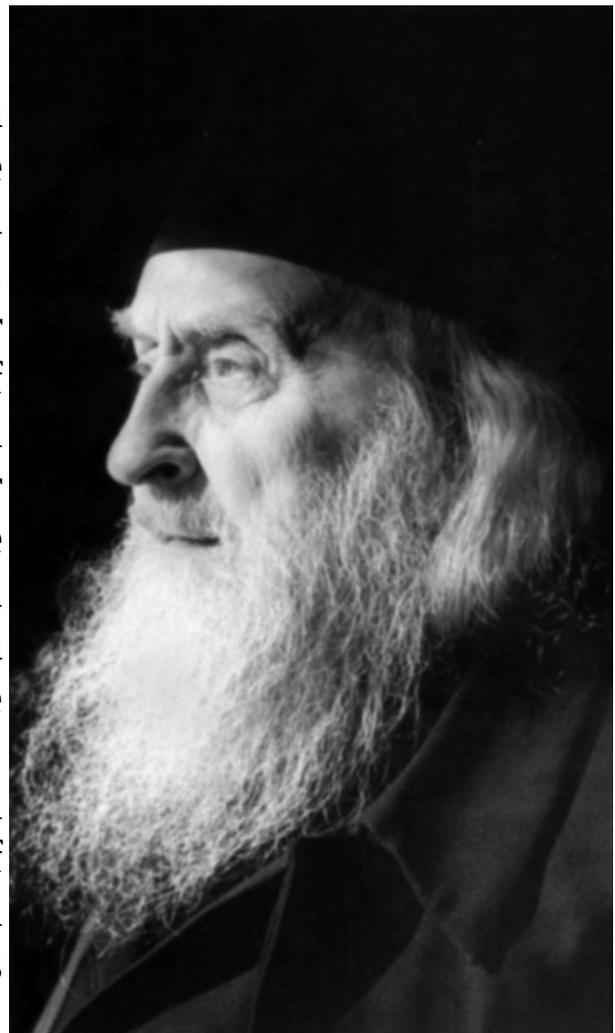
Diese Gemeinde leitete Vater Sophrony bis zu seinem Tod 1993. Seine Lebensweise im Kloster war die praktische Verwirklichung seiner asketischen Theologie. Der Starez versuchte das Mönchsleben nicht auf äusserlichen Prinzipien, sondern auf der Einheit des geistlichen Bewusstseins zu errichten. Die Gemeinschaft des hl. Johannes des Täuflers hat keine Regel, die die Einzelheiten der innerlichen Lebensweise ordnet. Vater Sophrony lehrte, dass die innerliche Askese wertvoller sei als die blinde Ausführung äusserlicher Rituale. Die innerliche Askese führt zur Vollkommenheit.[58] Die Lehre von Vater Sophrony hat als Basis keine äusserlichen frommen Traditionen, sondern den asketischen „Bau“ des Herzens und der Vernunft.[59] In dieser Perspektive werden die Mönchsgelübde mit dem tiefen Verstand des endgültigen Zieles und der Erhabenheit der Bestimmung des Mönchslebens ausgeübt. Der tägliche Gottesdienstkreis im Kloster hat zum Ziel, die Aufmerksamkeit auf das Jesusgebet zu konzentrieren. Die allgemeine Regel ist zum Teil durch das Jesusgebet ersetzt. Die Gebetsregel, die das gemeinsame

Jesusgebet in der Kirche aufnimmt, übernahm Vater Sophrony aus den Traditionen der Mönche auf dem Berg Athos, die in Skiten leben. Diese Gebetsregel benutzte schon der Heilige Nikodemus vom Berg Athos und der Heilige Paisy Velichkovsky.[60] Der Starez übte das Jesusgebet schon in der Einsiedelei aus und empfahl es den anderen Einsiedlern und auch D. Balfur.[61]

Archimandrit Rafael (Noika), der mit Starez Sophrony viele Jahre lebte, erinnert sich, dass viele Pilger im Kloster den Starez sehen wollten, besonders die Krebskranken, die aus Griechenland nach England zur Genesung kamen. Vater Sophrony behauptete, dass der Krebs eine Krankheit sei, die das Gebet fürchtet. Die Gläubigen kamen zum Starez als einem Heiligen, aber er war immer ein einfacher und natürlicher Mensch. Vater Sophrony rief zu Einfachheit und Natürlichkeit auf. Er sagte: „Der Gehorsam ist wahrhaftig natürlich, er ist schön und heilig“.[62]

2.7.2. Theologische Werke

Mit der Übersiedlung nach Grossbritannien fing die Schlussperiode im theologischen Werden von Vater Sophrony an. Seine Erfahrung der Gotteserkenntnis wurde sehr tief dogmatisch gedanklich von ihm verarbeitet. Die Werke dieser Periode behandeln die abschliessende Synthese der zwei Grundsätze der Theologie von Vater Sophrony – die theoretische und die praktische Theologie. Sein ganzes geistliches Leben bewies das. Der Personbegriff nahm den wichtigen Platz in seiner Theologie ein. Das war das



Resultat der tiefen Konzentration auf die Dogmen der Kirche. Die Betonung der Bedeutung des Personbegriffs war die Eigenart seiner letzten Periode. Man weiss von der langjährigen Korrespondenz (1958–1986) mit seiner Schwester M.S. Kalashnikova, dass der Wendepunkt seines theologischen Werdens im Jahre 1968 war.^[63] Im Brief vom 7.1.1968 wurde die Lehre von der Person ausführlich gefasst.^[64]

Das Leben im Westen forderte die intensive Teilnahme an der apologetischen Polemik der Orthodoxen Kirche mit anderen christlichen Konfessionen. Dieser Umstand verstärkte die Notwendigkeit der tiefen dogmatischen Analyse jedes Phänomens im geistlichen Leben. Vater Sophrony wurde oft zu verschiedenen Konferenzen eingeladen, wo er die orthodoxe Meinung zu vielen Problemen der westlichen Christen präsentierte. Zum Beispiel: die Frauen in der Kirche, wechselseitige Beziehungen zwischen dem Westen und dem Osten, die Rolle der Ikonen, die Heiligen und anderes.^[65] Im Jahr 1962 nahm er an der Zweiten Patristischen Konferenz in Oxford teil. Der Titel seines Vortrags lautete „Über Notwendigkeit der drei Arten von Verzicht in den Werken der heiligen Johannes Cassian und Johannes Climacus“.

Mitte der 1970er Jahre wurde die neue erweiterte Übersetzung des Buches „Starez Siluan“ auf Englisch veröffentlicht. Diese Ausgabe hatte zwei Teile: „Monk of Mt. Athos“ (1973) und „Wisdom from Mt. Athos“ (1975). Im Vorwort zum zweiten Teil schlägt Vater Sophrony einen etwas anderen Standpunkt zu den Schriften des heiligen Siluan vor. Er versuchte das Erbe seines Lehrers durch die Lehre von der Person zu sehen.^[66]

Das Buch „His Life is Mine“ (1977) war seine zweite fundamentale Arbeit nach „Starez Siluan“. Darin spiegelt sich der Wendepunkt seines theologischen Werdens wider. In diesem Werk beschreibt Vater Sophrony zum ersten Mal seine persönliche asketische Erfahrung. Doch die Themen, die in diesem Buch diskutiert sind, überschreiten den Themenkreis des Mönchslebens.

Das Buch ist an weite Kreise von Lesern adressiert. Es ist eine Quintessenz der theologischen Ideen der späteren Periode von Vater Sophrony. Im Buch „His Life is Mine“ betrachtet er die Probleme der Person, der Gotteserkenntnis, der Anthropologie, des Gebetes für die ganze Welt, des Wesens des Leidens, des Gebetes von Gethsemane, der Schau des Ungeschaffenen Lichtes. Vater Sophrony diskutiert den Begriff der Kompatibilität von Gott und Mensch, die der Kern seiner Anthropologie ist.^[67] Der Begriff der Kompatibilität des Menschen mit Gott gründet in dem biblischen Ausdruck „Ebenbild Gottes“, den Vater Sophrony in seinem Werke auf ein neues theologisches Niveau hebt.

Das Buch „His Life is Mine“ war der Vorgänger des sehr wichtigen letzten Buches von Vater Sophrony – „Gott schauen, wie Er ist“ (Essex 1985). Archimandrit Zacharias (Zacharu) schreibt in seiner theologischen Untersuchung: „Gott schauen, wie Er ist“ ist ein hervorragendes Beispiel für die vollkommene Aneignung des dogmatischen Erbes der Kirche. Seine Ideen und Sprache sind die Stimme der Jahrhunderte alten kirchlichen Tradition, die sich in der persönlichen asketischen Erfahrung des Starez Sophrony spiegelt. Als bevorzugte Themen des Vaters Sophrony kristallisieren sich heraus: Das Ungeschaffene Licht, die Gotteserkenntnis, die Lehre über die Person und anderes.^[68] Im Rahmen der Lehre über die Person denkt er über die Gottverlassenheit und die Liebe zu Gott bis zum Hass seiner selbst nach.^[69] Im Westen hatte das Buch einen grossen Erfolg. Für manchen war es ein sehr wichtiges Ereignis. In der Orthodoxen Welt erfuhr das Werk eine weite Anerkennung.^[70]

Die Ausgabe auf Griechisch fand eine positive Resonanz in ganz Griechenland. Für die Athosmönche und Professoren wie G. Galitis, G. Mantzaridis und andere waren die Ideen im Buch eine richtige Fortsetzung der heiligen hesychastischen Väter. Sie stellten fest, dass man in diesem Buch viele Antworten auf zeitgenössische Probleme finden konnte. Die Anerkennung des Archimandriten Sophrony als hervorragender Theologe wuchs.

Einige Jahre später wurden die Ideen von Vater Sophrony als Grundlage für die theologischen Werke von Professor G. Mantzaridis, Bischof Ierotheos Vlachos, Metropolit Johannes Zizioulas benutzt.[71] Professor Mantzaridis baute seine Theologie auf der asketischen und theologischen Erfahrung des Archimandriten Sophrony auf. In seinem Buch „Einführung in die Ethik“ macht G. Mantzaridis viele Verweise auf Werke von Vater Sophrony. In seinem Artikel „Athosmönchtum zu Beginn des dritten Jahrtausends“ schreibt Professor G. Mantzaridis: „Einige charismatische Mönche beeinflussten den Prozess der Wiederherstellung des Berges Athos (im 20. Jahrhundert) sehr. Einer von ihnen ist Archimandrit Sophrony Sacharov († 1993), obwohl er seine letzten Jahre in seinem Kloster in Essex (England) wohnte. Er verbrachte mehr als 20 Jahre auf dem Berg Athos (1925–1947) und beeinflusste mit seinem Buch „Starez Siluan – Mönch vom Berg Athos“ viele junge Leute im Mönchtum“.[72]

Die Theologie von Archimandrit Sophrony wurde Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen.[73] Auf dem Zweiten Weltkongress über den heiligen Gregor Palamas (Athen 1998) wurde der Name von Archimandrit Sophrony Sacharov in eine Reihe mit dem heiligen Gregor Palamas gestellt.[74]

Aber die russischen Theologen, mit der seltenen Ausnahme von Bischof Hilarion Alfeyev[75], waren gegenüber dem Buch „Gott schauen, wie Er ist“ misstrauisch, und einige übten scharfe Kritik.[76] Einige, wie Priester M. Hodanov und Prof. A.I. Osipov, sahen in der geistlichen Biographie des Starez Stolz, Einbildung und eine emotionale Beschreibung der mystischen Erfahrung.

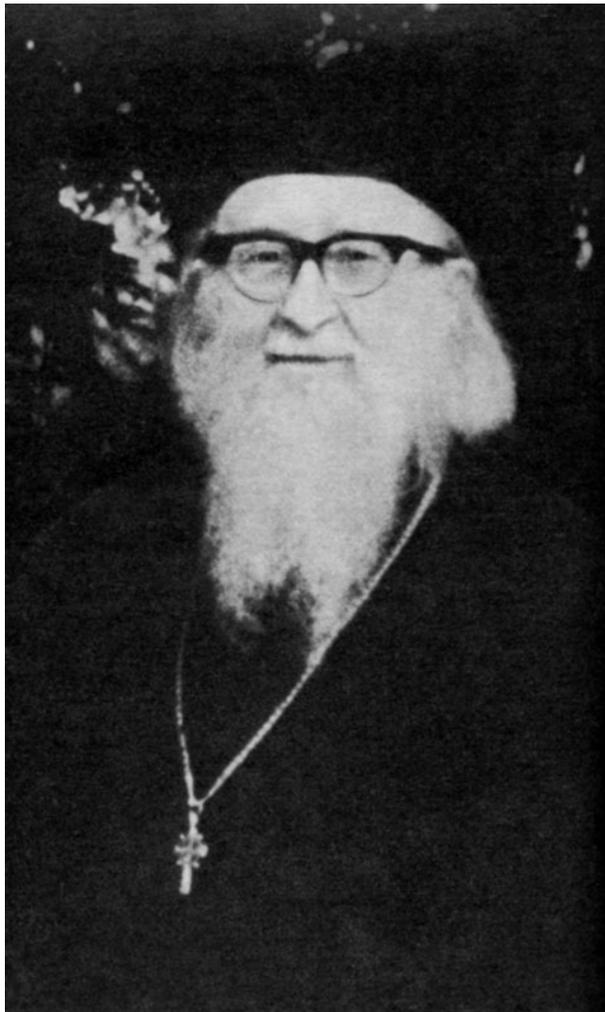
Das geschah, weil Vater Sophrony eine natürliche, originär orthodoxe alte griechische hesychastische Tradition praktizierte. Nach der Niederlage des Hesychasmus (Streitfall zwischen Nil Sorsky und Iosip Volocky) in Russland im 16. Jahrhundert waren diese Ideen des Hesychasmus wie die Ausübung des Jesusgebets,

die persönliche Suche nach Gott unter der Führung eines Starez, die einsiedlerische mönchische Lebensweise ganz vergessen. Die russische Mönchstradition (17.–20. Jahrhundert) ist gekennzeichnet durch eine Neigung zum Gehorsam und zur gemeinschaftlichen Arbeit im Kloster, wo das Gebet während der Arbeit praktiziert wird. Das griechische Mönchtum betont im allgemeinen das Liebesverhältnis von Gott und Mensch, die russische Sicht des Mönchtums einen strengen Gehorsam und die Arbeit als Mittel zur Reinigung von den Versuchungen. Aber man bemerkt eine zunehmende Tendenz zum Hesychasmus in der heutigen Russischen Orthodoxen Kirche. Deshalb ist Vater Sophrony unter der „gläubigen Intelligenz“ in Russland sehr bekannt und populär. Die Leser finden viele Antworten auf zeitgenössische geistliche Probleme und eine Anleitung zum Jesusgebet als Weise der persönlichen Gotteserkenntnis.

Schon im Jahr 1984 prophezeite Erzbischof Basilius (Krivoshein) die Reaktion auf dieses Buch: „Viele Leser werden dieses Buch kritisieren und behaupten, dass Sie über Ihre persönliche geistliche Erfahrung, Ihr asketisches Leben in der Einsiedelei zu offen schreiben. Aber ich kann ihnen Kritikern entgegentreten. Der heilige Simeon der Neue Theologe wurde auch für die Offenheit bezüglich seiner Erfahrung, für seine ‚mystische Redseligkeit‘ und besonders für sein ‚Selbstzeugnis‘ kritisiert. Also halten Sie die Argumente ihren Kritikern entgegen“.^[77]

Heute ist die Meinung über das geistliche Erbe von Starez Sophrony im Russland eine andere. Auf der Konferenz in Athen vom 19.–21.10.2007 „Starez Sophrony – der Theologe des Ungeschaffenen Lichtes“ hielt Archimandrit Allipy, Präsident des Verlags „Troice-Sergieva Lavra“, einen Vortrag mit dem Titel „Der Einfluss des Starez Sophrony in Russland“. Er berichtete, dass einige Mönche im Dreifaltigkeitskloster des heiligen Sergij nach dem Lesen des Buches „Starez Siluan“ in das Kloster eingetreten und Mönche geworden seien. Der Archimandrit teilte mit, dass die Bücher von Starez Sophrony in grossen Auflagen

herausgegeben werden. Archimandrit Allipy schlägt vor, eine Vita des Starez zu verfassen, damit der Prozess der Heiligsprechung begonnen wird. Der Wendepunkt in der Meinung der russischen Mönche über die Theologie des Starez war die russische Übersetzung des Buches von Archimandrit Zacharias, Igumen des Kloster in Essex, „Einführung in die Theologie von Starez Sophrony“, in dem er die theologischen Grundthemen erklärt.



2.7.3. Die letzten Jahre

Während seiner letzten drei Lebensjahre führte Vater Sophrony Gespräche mit seinen Mönchen und geistlichen Kindern. Er wollte seine geistliche Erfahrung der nächsten Mönchsgeneration weitergeben. Diese Gespräche sind eine Synthese seines dogmatischen Bewusstseins und seiner praktischen Askese.[78]

Im Jahr 1991 gab Vater Sophrony eine Anthologie über das Gebet und seine Tätigkeit als Beichtvater heraus. Dieses Buch wurde „Über das Gebet“ genannt. In diesem Werk entwickelte er verschiedene Themen der Askese und unterrichtete die Kunst des Gebetes. Der zweite Teil des Buches ist eine praktische Einführung in das Jesusgebet.

Am Ende seines Lebens war er der älteste Beichtvater der Orthodoxen Kirche. Der Starez besass eine tiefe Kenntnis des Menschen und hatte eine reiche geistliche Erfahrung, die er auf dem Berg Athos als Asket, Beichtvater und Beschauer des Ungeschaffenen Lichtes empfangen hatte.[79]

Die letzte schriftlich festgehaltene Ansprache an die Mönche war das Testament, das er 1991 seinen Mönchen vorlas. In ihm erzählte der Starez die Prinzipien der Struktur der Mönchsgemeinde. Vater Sophrony verstarb am 11.07.1993.

Das theologische Erbe des Starez Sophrony ist reich und besteht nicht nur aus veröffentlichten Büchern, sondern auch aus seiner Korrespondenz und Artikeln. Nach seinem Tod wurden „Briefe nach Russland“, „Geburt im unerschütterlichen Reich“, „Die geistliche Tat der Gotteserkenntnis“, „Briefe vom Athos“, „Geistliche Worte“ (in 2 Bänden) veröffentlicht. Das Kloster, das Vater Sophrony gründete, setzte seinen geistlichen Dienst durch Gebet und Veröffentlichung christlicher Literatur und des Erbes von Archimandrit Sophrony fort. Inzwischen leben dort 25 Mönche und Nonnen aus verschiedenen Ländern. Die Gemeinschaft ist ein Ort der Wallfahrt und ein Zentrum der Orthodoxie im Westen.^[80]

3. Die Verbindung von Starez Sophrony (Sacharov) mit dem theologischen Kreis des 20. Jahrhunderts und den Heiligen Vätern der Kirche

Wenn man das schriftliche Erbe eines Theologen studiert, ist es notwendig, seine Umgebung zu untersuchen. Die Epoche, der theologische Kreis und die vorausgehende Tradition spielen eine entscheidende Rolle im Werden eines Theologen. Für einen Theologen in der orthodoxen Tradition ist es wichtig, die Verbindung mit den Heiligen Vätern der Kirche zu haben. Das bedeutet, dass er sich in seinem Schaffen als Theologe auf den Heiligen Geist als seinen „Vorgänger“ bezieht.

In diesem Kapitel möchte ich die theologischen Kreise untersuchen, in denen Vater Sophrony verkehrte. Es gab verschiedene theologische Perioden in seinem Leben. Man kann wiederum drei Lebensperioden unterscheiden: 1) Paris 1922–1925, 2) Athos 1925–1947, 3) Frankreich 1947–1959.

3.1. Paris 1922–1925

Das Leben in Paris im Jahr 1920 ist durch einen kreativen Aufschwung in verschiedenen Bereichen des kulturellen Lebens charakterisiert. Die russischen Emigranten bekehrten sich zur Orthodoxie. Ein charakteristischer Zug der Russischen Gemeinde der Emigranten war die Kirche. 1922 wurde die Russische Christliche Jugendbewegung Jugend gegründet. 1924 wurde das Theologische Institut Saint-Serge eröffnet. Sergej Sacharov war einer von den ersten Studenten. Das Institut wurde ein intellektuelles Zentrum der geistlichen Kontakte zwischen westlichen und östlichen Christen. Dort wurde damals die ganze russische theologische und philosophische Professorenelite versammelt: Bischof Veniamin (Fedchenkov), A. Kartashev, K. Bezobrazov, S. Bulgakov, V. Zenkovsky, S. Frank, S. Troizky, V. Iljin, G. Florovsky.^[81] Sie beeinflusste mehr oder weniger den jungen Studenten. Aber meistens persönliche Kontakte hatte er mit Professor Sergej Bulgakov.

3.1.1 Oberpriester Professor Sergej Bulgakov

Vater Sergej Bulgakov war zweifellos ein führender Theologe dieser Epoche. Er war der geniale Denker und hatte eine besondere theologische Auffassung. In Saint-Serge unterrichtete Vater Sergej Dogmatik. Sergej Sacharov war nicht nur ein Student von Bulgakov, sondern auch sein Beichtkind. Vater Nikolai Sacharov, der Neffe von Vater Sophrony, bemerkte, dass Sergej Sacharov viel von seinem ersten Beichtvater übernahm.^[82] Später aber trennten sich ihre theologischen Wege. Einige Punkte in der theologischen Lehre von Bulgakov akzeptierte die Orthodoxe Kirche nicht. Vater Sophrony, mit voller Achtung seinem Lehrer gegenüber, war immer an der Seite der Kirche und teilte nicht die Ansichten, die Gründe der Versuchung für die Kirche waren. Trotzdem bestimmten Bulgakovs Terminologie, der Kreis der diskutierten theologischen Fragen, das theologische Werden von Vater Sophrony. Unter den verschiedenen Ideen von Bulgakov, die Sophrony am meisten beeinflussten, kann man drei Bereiche

auswählen: 1) die Dreifaltigkeitstheologie, 2) die Kenosistheologie, 3) die Anthropologie.

3.1.1.1. Dreifaltigkeitstheologie

S. Bulgakov, und nach ihm Vater Sophrony, entwickelte kreativ die kirchliche Lehre über die Göttlichen Hypostasen in der Dreifaltigkeit und ihre inneren wechselseitigen Beziehungen.^[83] Die Antinomie der vollen Identität und des vollen Unterschieds zwischen den Personen in der Dreifaltigkeit ist die Grundlage der Dreifaltigkeitsdialektik von Bulgakov. Die absolute Einheit der Personen in der Dreifaltigkeit ist durch ihren Wesensvollzug, die Liebe ist, bestimmt. Deshalb ist diese Einheit Gottes nicht statisch, sondern dynamisch. Die Liebe der Dreifaltigkeit ist aufopfernde Liebe. So kommt Bulgakov zur Schlussfolgerung des dynamischen Charakters des hypostatischen Seins.

3.1.1.2. Kenosistheologie

S. Bulgakov lenkt besondere Aufmerksamkeit auf die Kenose im inneren Sein Gottes.^[84] Nikolai Sacharov bemerkt, dass in der späteren Theologie von Vater Sophrony die Idee von Bulgakov über die Kenose Christi entwickelt wurde. S. Bulgakov vollendet die Entwicklung der Idee der Kenose Christi in der russischen Theologie und bringt sie zur theologischen Vollkommenheit. Gemäss seiner Lehre ist die Kenose Christi als Ausdruck der Liebe Gottes zur Welt im Moment der Auferstehung nicht abgeschlossen, sondern sie offenbart ihre Fruchtbarkeit in Christus nach Seiner Auferstehung, und besonders in der Eucharistie.^[85] Dieses kenotische Element ist für die eucharistische Theologie des Vaters Sophrony charakteristisch.

Eine wichtige theologische Idee Bulgakovs war die Kenose des Heiligen Geistes in seiner Wirkung.^[86] Diese Lehre von Bulgakov über verschiedene Ebenen der Wirksamkeit des Heiligen Geistes und die Formen der Aufnahme dieses Wirkens im Menschen half Sophrony später dabei, den Begriff der „Gottverlassenheit“ theologisch zu erklären. Warum erlebt ein Einsiedler-Asket die

Verminderung der Gnaden bis zum Gefühl der „völligen Gottverlassenheit“?[87]

3.1.1.3. Anthropologie

Nach Ansicht von Nikolai Sacharov ist die anthropologische Lehre von Bulgakov und Vater Sophrony sehr maximalistisch. Der Ausgangspunkt des Maximalismus in der Anthropologie liegt in der Christologie. Bulgakov entwickelte den Ausdruck „zur Rechten des Vaters“ gemäss der Beschreibung des Evangeliums von der Himmelfahrt Christi früher als Vater Sophrony.[88] Diese Aussage enthält laut Bulgakov und Sacharov das Hauptdogma der Rettung der Menschheit. Mit seiner Himmelfahrt machte Christus die menschliche Natur eins mit der göttlichen Natur, weil Christus als Gottmensch „zur Rechten Gottes des Vaters“ sitzt. Bulgakov und später Vater Sophrony sahen in dieser gleichen Würde den Ausgangspunkt für die Verwandtschaft der göttlichen und der menschlichen Natur, wie sie bei Gott vor der Erschaffung des Menschen gedacht waren.[89] Für S. Bulgakov und Vater Sophrony ist der Mensch die Hypostase und das Bild Gottes und, mehr noch, die hypostatische „Wiederholung“ Gottes[90] als Mikrokosmos und Bild des göttlichen Absoluten. Der Mensch ist eine göttliche „Geheimschrift“, und in seiner Hypostase ist er Geheimnis. Man kann den Menschen und seine Hypostase nicht definieren und begrenzen. Das Vorhandensein dieser allgemeinen Momente in Gott und im Menschsein lassen S. Bulgakov und Sophrony Sacharov eine Analogie bis zur „Einheit“ zwischen Gott und dem Menschen herstellen: *humana natura capax divini*. Die menschliche Natur kann in seinem Wesen Gott enthalten, wie Christus die menschliche Natur enthält.[91]

3.1.2. Nikolai Berdiaev

Gemäss Untersuchungen von Nikolai Sacharov hinterliess der persönliche Kontakt mit dem führenden russischen Philosophen Nikolai Berdiaev auch eine Spur im theologischen Werden von Vater Sophrony. Der Personalismus von Berdiaev ist der Gipfel in

der Entwicklung der maximalistischen Strömung des russischen philosophischen Denkens über die Person. N. Berdiaev führte im russischen philosophischen Denken für den Menschen den Begriff „Mikrotheos“ ein. Dieser Begriff ist für die Anthropologie von Vater Sophrony charakteristisch, doch er füllt ihn mit etwas anderer Bedeutung.^[92] Der Begriff „Mikrotheos“ von Berdiaev stand meistens im Kontext seiner sozialen Dialektik. Aber für Vater Sophrony brachte „Mikrotheos“ die Idee der heiligen Kirchenväter zum Ausdruck, in der die Lehre des heiligen Gregor Palamas eine zentrale Rolle spielt: Der Mensch wird Gott durch die Kommunion mit den ungeschaffenen Energien Gottes.

Berdiaev hatte nur teilweise einen Einfluss auf ihn. Vater Sophrony erkannte, dass die Vorstellung Berdiaevs über die Person der orthodoxen asketischen Tradition widersprach. Berdiaev verstand die Gottähnlichkeit des Menschen als Ausdruck der menschlichen Freiheit und Fähigkeit zum Schaffen. Die asketische orthodoxe Tradition des Gehorsams war für ihn unverständlich und vernunftwidrig. Berdiaev behauptet: „Der Mensch, der Asket und Mönch wird, ist für schöpferische Tätigkeit ganz verloren“.^[93] Für Vater Sophrony andererseits war der Gehorsam das Prinzip des Bleibens der Wahrheit in der Kirche, das Prinzip der Übergabe der Wahrheit Christi von Generation zu Generation.

Der Unterschied zwischen Vater Sophrony und Berdiaev offenbarte sich schon in Paris. Als Vater Sophrony Berdiaev mitteilte, dass er Mönch wird, hiess er das nicht gut. Trotz des reichen Denkens von S. Bulgakov und N. Berdiaev konnten die Kontakte mit diesen Denkern den Durst nach Gotteserkenntnis bei Vater Sophrony nicht stillen. Er wollte nicht eine intellektuelle, sondern die wesentliche Theologie des Lebens kennen, wie er nicht abstrakt, sondern real in Gott leben und wie er die Ewigkeit erreichen konnte. Damals fühlte Sophrony in Paris das akute Bedürfnis nach dem Mönchsleben und entschloss sich, in ein

Kloster zu gehen.[94]

4. Eine kurze geschichtliche Übersicht über den Personbegriff

4.1. Die Etymologie und die Entwicklung des Wortes „Person“ im Antiken Griechenland und im Alten Rom

Das Wort „πρόσωπον / prosopon“ ist im griechischen Altertum schon in den ersten literarischen Werken bekannt. Es findet sich schon in den Epen von Homer. In diesem alten Werk bezeichnet das Wort das menschliche Gesicht.

Im Wörterbuch der modernen Griechischen Sprache findet man die Etymologie des Wortes: Πρόσωπον besteht aus zwei Wörtern: „προς + ωπα“, das bedeutet: „vor den Augen“. Die Bedeutung „Mensch, Individuum“ folgt erst später.[95] Am Anfang, merkt Aristoteles an, wurde das Wort „prosopon“ nur auf die Menschen angewendet. Aristoteles unterscheidet die Tieren ihrer Natur nach von den Menschen, weil er die menschliche Natur als göttliche betrachtet: „διὰ το την φύσιν αυτού και την ουσίαν είναι θείαν“, schreibt er.[96] Später konnte das Wort „prosopon“ dafür benutzt werden, das äusserliche Aussehen der Tiere und Sachen zu bezeichnen. Folge dieser Erweiterung des Fachterminus war die Bildung von zwei neuen technischen Fachbegriffen durch griechische Poeten, die Tragödien verfassten: προσωπίο, προσωπίς (prosopeio, prosopis). Die beiden Fachwörter bedeuten die Maske, mit denen der Schauspieler sein Gesicht bedeckte.

Die alten griechischen Tragödien hatten den Platz des Menschen in dieser harmonischen Welt zum Thema. Dort wurde das Wort „Prosopon“ mit dem „Prosopeio“ der Schauspieler identifiziert. Und das war nicht zufällig. Der Mensch versucht in dieser harmonischen Welt zu leben, und dann scheitert er. Der Zuschauer bemerkt seine Unfreiheit, dass er nicht Prosopon, sondern Prosopeio ist. Aber durch den Schauspieler fühlt er sich sogar für einen Augenblick als Prosopon, weil er die Freiheit kostet. Für eine Minute wird er das Wesen, das er nicht ist.

Die griechischen Schriftsteller bezeichneten mit dem Wort „prosopon“ keine psychosomatischen Fähigkeiten der menschlichen Hypostase, weil sie eine vom Christentum verschiedene Anthropologie hatten. Was das christliche Denken mit dem Wort „prosopon“ meint, bezeichneten die Griechen mit dem Wort „Anthropos“.

Platon veränderte die Bedeutung des „prosopon“ und trug zur heutigen Bedeutung des Wortes bei. Er meinte, dass der Kopf den menschlichen Körper beherrscht. Und das Gesicht ist der wichtigste Teil des Kopfes, wo sich die fünf wichtigsten Sinne und die Augen befinden. Deshalb zeigt das Gesicht – Prosopon – die geistliche Hypostase des Menschen, und das erweitert die Bedeutung des Wortes.[97]

Die alte griechische Philosophie identifizierte „Prosopon“ mit den Begriffen „ουσία“ – Wesen und υπόστασις – Hypostase. Deshalb lag in dem Begriff keine Freiheit, sondern Notwendigkeit. Nur in der alten griechischen Tragödie sieht man den Versuch des Menschen, Prosopon zu werden, frei von der Notwendigkeit des Wesens.

Die Stoiker und Pythagoräer trugen zur Verbreitung des Wortes bei und gaben ihm eine anthropologische Bedeutung. Die Stoiker betonten die psychosomatische Harmonie des Menschen im Vergleich zu den Tieren. Für sie spielte das Wort „Prosopon“ die Rolle, die der Mensch im moralischen Leben hat.

In der hellenistischen Zeit, als man in den Texten von Josephus, Philon, Phokylides und Plutarch bemerkt, sind die Wörter Prosopon und Anthropos (Mensch) Synonyme.[98]

Die Römer benutzten das Wort persona, um das Gesicht und die Gesichtsmaske im Theater zu benennen. Die Etymologie des Fachwortes geht auf das etruskische Wort Phersu zurück. Phersu ist eine etruskische Gottheit, die von einem Schauspieler mit einer Maske dargestellt wurde. Ein substantiviertes Adjektiv sieht man

in dem Wort Phersuna. Wenn wir andere Ableitungen beiseite lassen, so ergeben die drei genannten doch eine gewisse sachliche Einheit. Denn Person wäre in jedem Fall der Maskenträger: 1) Prosopon als Gesicht, dann als Gesichtsmaske, 2) personare als „hindurchtönen durch eine Maske“, 3) und Phersu auf jeden Fall als Maske und Maskenträger.

Im Historischen Wörterbuch der Philosophie findet man die Etymologie des Wortes Person. Das lateinische Wort persona (ursprünglich „Maske“, dann „Rolle, Charakter, Person“) wurde in der Antike von „personare“, „durchtönen“, abgeleitet, wobei man sich auf die akustische Wirkung des Sprechens durch die Schauspielermaske berief. Von den vielfältigen Versuchen der modernen Forschung, Licht in die Herkunft des Wortes zu bringen, verdient lediglich der Hinweis auf das etruskische Wort „ϕersu“ Beachtung, das „Maske, Schauspieler“ zu bedeuten scheint. Da die Schauspielermaske wohl ebenso wie das übrige Bühnenwesen von den Griechen zu den Römern gelangte, ist wiederholt vermutet worden, den italischen Bildungen „ϕersu-persona“ liege das griechische πρόσωπον („Gesicht, Maske“, spätestens seit der Kaiserzeit auch „Person“) zugrunde, eine wegen der lautlichen Unterscheide recht unsichere Annahme.

Aus der Grundbedeutung von „Persona“, „Maske“ (des Schauspielers) gingen alsbald die übertragenen Verwendungsweisen hervor: 1. „Rolle, die der Schauspieler darstellt“ und 2. „Rolle, die der Mensch in der Gesellschaft spielt“. Belege für den theatralischen Bereich finden sich seit Plautus und Terenz, Belege für den aussertheatralischen seit der Zeit Ciceros.

Es ist sicher, dass die Römer schon vor der Zeit Christi die im Theater spielenden Menschen Personen nannten. Die Übernahme des Personbegriffs vom Theater in den Rechtsbereich erklärt sich am einfachsten dadurch, dass man einen Prozess mit einem Schauspiel vergleicht. Der Richter, der Angeklagte, der Anwalt,

die Zeugen waren die „mitspielenden Personen“. So kam es sehr schnell dazu, die Menschen, insofern sie Träger von Rechten und Pflichten sind, als Personen zu bezeichnen. Das ist schon Cicero bekannt. Er trennt genau Personen von Sachen. Damit hängt dann wohl zweifellos zusammen, dass sich auch die allgemein philosophische Sprache daran gewöhnte, jeden einzelnen Menschen als Person zu bezeichnen.

Die von den Lexika bereits für die römische Antike beanspruchte Bedeutung „persona“ (im Sinne von „Persönlichkeit, Individualität“) ist hingegen eine Schöpfung der christlichen Tradition, der allenfalls durch die abstrakte Verwendung des Wortes in der Terminologie der Rhetorik und des Rechts vorgearbeitet worden sein mag.^[99]

Im lateinischen Raum hat Tertullian als erster dieses Wort für theologische Zwecke in Anspruch genommen. Im vierten und fünften Jahrhundert, auf den frühchristlichen Konzilien, wurde „Person“ als der geeignete Ausdruck befunden, um von drei göttlichen Personen und von der Person Christi zu reden.^[100]

Der Personbegriff in der Heiligen Schrift

Im Alten Testament findet man die Lehre, dass der Mensch als „Ebenbild Gottes geschaffen war“ (Gen 1,27). Gott offenbarte sich Moses als eine Person auf dem Berg Sinai. Diese Offenbarung ist der Grundstein der Personlehre des Christentums. Vater Sophrony schenkt diesem wichtigsten Ereignis in der menschlichen Geschichte grosse Aufmerksamkeit. Das werde ich später detailliert beschreiben.

Πρόσωπον diente in der Septuaginta zur Wiedergabe des hebräischen Wortes panim, das sowohl das Gesicht des Menschen als auch die Vorderseite unbelebter Gegenstände bezeichnen konnte und häufig als verstärkendes Füllwort – zur Hervorhebung der Person oder Sache, mit der es sich verband – verwendet wurde. So erklären sich Semitismen, bei denen πρόσωπον (mit

einem Genetiv) von einer Präposition abhängt: από (του) προσώπου „ausgehend von, von – weg“, z. B. από πρόσωπο κυρίου του θεού („von Gott dem Herrn weg“); εκ (του) προσώπου „von – weg, vor – weg“, z. B. έφυγον εκ προσώπου αυτού („sie flohen vor ihm“) usw. Das Neue Testament machte sich diesen Sprachgebrauch, zumal die präpositionalen Ausdrücke, voll und ganz zu eigen (από προσώπου του κυρίου „weggehend von dem Herrn“); so wurde er auch von den griechischen Kirchenvätern übernommen.[101]

Im Neuen Testament ist das Wort Gottes in der Person Christi Mensch geworden. Christus betont die Lehre über den unschätzbaren Wert des Menschen. Das Wort „Person“ findet man 74mal im Neuen Testament. Manchmal ist es in der Hauptbedeutung als Hypostase des Menschen verwendet (1 Kor 13,12; 1 Thess 2,7; 3,10). In anderen Fällen wird das Wort „Person“ gebraucht, um die Anwesenheit Gottes auszudrücken (Mt 18,20; Hebr 9,24).[102]

4.3 Die Herausbildung der heutigen theologischen Bedeutung des Person- und Hypostasebegriff im 4.–6. Jahrhundert

Der Metropolit des Ökumenischen Patriarchates und Professor der Theologie Johannes Zizioulas nennt zwei Möglichkeiten, wie das Wort „Prosopon“ im frühen Christentum seine wesentlich ontologische Bedeutung bekommen hat: 1) Die altgriechische Welttheorie musste verändert werden, damit der Mensch von der Abhängigkeit der alten Kosmologie befreit wird; 2) die Identifizierung des Wesens des Menschen mit dem Personbegriff.[103]

Die heutige theologische Bedeutung des Personbegriffs formulierten die Kirchenväter im 4.–6. Jahrhundert. Sie kämpften gegen verschiedene Ketzler (Sabellius, Markion, Arius, Apollinaris, Makedonius, Nestorius), die die griechische Philosophie verwandten, um die Christus- und Dreifaltigkeitslehre zu verändern.

Im 4. und 5. Jahrhundert befasste man sich damit, wie man sich das Verhältnis zwischen den drei vereinigten göttlichen Instanzen in der Trinität vorzustellen habe. Als dieses Problem gelöst wurde, konzentrierte sich das theologische Denken auf Christus, auf dessen göttlich-menschliche Doppelnatur. Es ging sowohl bei der Trinität als auch bei Christus um eine Antinomie, ein Spannungsverhältnis (einer Dreiheit zur Einheit bei der Trinität, einer Zweiheit zur Einheit bei Christus), und man brauchte eine hinlänglich differenzierte Terminologie, um die verschiedenen Wesenheiten zu klassifizieren. Als Klassifikationsbegriffe boten sich einmal philosophische Kategorien an wie ουσία, φύσις, υπόστασις / essentia, natura, substantia und zum anderen der von der prosopographischen Exegese überkommene, von Haus aus grammatische Ausdruck πρόσωπον – persona.

Im Historischen Wörterbuch der Philosophie, im Artikel „Person“ liest man, dass in der Verwendung des Personbegriffs der lateinische Westen dem griechischen Osten vorausging. Hier wurden – nach dem Vorbilde Tertullians – die drei Instanzen der Trinität als personae charakterisiert, und als Bezeichnung für das die drei göttlichen Personen umgreifende Eine bürgerte sich die Kategorie „substantia“ ein. Der Osten mit seiner reicheren philosophischen Tradition bevorzugte zunächst den Begriff υπόστασις (im Sinne von „existierendes individuelles Wesen“) für die trinitarischen Personen, während das umfassende Eine der Göttlichkeit durch ουσία ausgedrückt wurde. Diese terminologische Differenz war dadurch bedingt, dass „substantia“ bereits ουσία wiederzugeben pflegte und demzufolge für υπόστασις das genaue Äquivalent nicht mehr in Betracht kam. Persona fungierte als Ersatz, wobei man in Kauf nahm, dass dieser Ausdruck leicht anthropomorphe Vorstellungen hervorrufen konnte.[104]

Für das richtige Verständnis von „Hypostase“ im philosophischen und theologischen Sinn ist Folgendes zu beachten: Das Verbal-

Substantiv „Hypostase“ ist eher vom medialen ὑφίσταμαι (darunter stehen) als vom aktiven ὑφίστημι (darunter stellen) her zu erklären. Es bedeutet, was darunter steht: Stütze, die sich unsichtbar aufstellt: Untergrund, der sich unten ansammelt.

Der Neuplatonismus gab dem Wort die heutige theologische und philosophische Bedeutung. Albinus und Philo verstehen die Hypostase als Verwirklichung des Urprinzips, das auf die geistige Welt übertragen und mit der Stufung allen Seins verbunden wird. Danach beschränkt Plotin den Gebrauch von Hypostase auf das Eine (selten), den Geist und die Seele. Nach ihm kann die Materie, die nur auf das Dasein hingebunden ist, aber noch nicht eigentlich existiert, nicht Hypostase genannt werden. Porphyrius betrachtet jedes Sein als Hypostase, insofern es ein höheres Sein ausdrückt und manifestiert.

Die Kirchenväter des vierten Jahrhunderts benutzten die neuplatonische Terminologie, die in ihrer Epoche existierte. Aber sie gaben dem Prosopon-Personbegriff eine neue Bedeutung. Man kann drei neue Charakteristika für den Begriff finden: 1) Freiheit; 2) Liebe, weil sie mit der ontologischen Freiheit identifiziert wird; 3) Unähnlichkeit und Originalität. Die Kirche übernahm den Prosopon-Begriff und setzte ihn in der Dreifaltigkeitslehre, in der Christologie und Ekklesiologie ein. Dieses Charakteristikum passt zu Gott im höchsten Grade.

In den vorwiegend im 4. Jahrhundert ausgetragenen Auseinandersetzungen um den christlichen Monotheismus ging es besonders darum, den Glauben an Vater, Sohn und Geist, den einzigen Gott, philosophisch haltbar zu formulieren. Dabei kam der Unterscheidung von Hypostase und οὐσία eine besondere Bedeutung zu. Zugleich war abzuklären, wieweit Hypostase als Synonym zu Person (πρόσωπον, persona) verstanden werden kann. Die Auseinandersetzungen darüber vollzogen sich im Wesentlichen zwischen der Synode von Alexandrien (362) und dem allgemeinen Konzil von Konstantinopel (381). In dem

Masse, wie Homöousianer und Homoousianer sich über die Konsubstanzialität des Sohnes und vor allem auch des Geistes einigen konnten, verstanden sie sich dazu, das Vater, Sohn und Geist gemeinsame Sein als μία ουσία zu bezeichnen, ihre eigentümlichen Unterschiede aber unter dem Begriff der Hypostase zusammenzufassen, was in der Formel μία ουσία, τρεις υποστάσεις (ein Sein/Wesen, drei Hypostasen/Personen) gebräuchlich geworden ist. Basilius von Cäsarea und besonders Gregor von Nyssa benutzten die Analogie von κοινόν (gemeinsam: ουσία) und ίδιον (eigentümlich: υπόστασις). Sie stützen sich dabei offensichtlich auf die Logik, wie sie die Neuplatoniker ihrer Zeit im Anschluss an die Stoa in ihren Aristoteles-Kommentaren entwickelten. Dabei setzte sich auch eine Identifikation von Hypostase und πρόσωπον (Person) durch. Diese Gleichsetzung, die langwierigen Streitigkeiten zwischen Lateinern und Griechen und zwischen Griechen untereinander (Schisma von Antiochien) ein Ende machte, war keineswegs aus der Luft gegriffen, denn sowohl Hypostase als auch πρόσωπον besagen Kundgabe der Wirklichkeit. Aber anders als das lateinische „Persona“, das vor allem unter dem Einfluss der Rechtssprache schon früh ein Einzelwesen bezeichnen konnte, hatte πρόσωπον lange den Sinn von etwas bloss Äusserlichem bewahrt. Es musste darum als wahrhaft existierendes Sein weiter bestimmt werden. Nur so konnte es an die Stelle von Hypostase treten.^[105]

4.4. Die zwei wichtigsten Charakteristika des Personbegriffs in der Orthodoxen Theologie

Die Orthodoxe Theologie unterscheidet zwei wichtige Charakteristika des Personbegriffs: 1) Liebe, Eros; 2) Freiheit.

Diese Begriffe werden zunächst von der asketischen Seite her analysiert. Die Kirchenväter betrachten die Person unter dem Gesichtspunkt der Askese und der Ontologie. Wenn man den Personbegriff nur aus psychologischer Sicht definiert, gibt es keine Möglichkeit, die Lehre der Kirchenväter über die Person zu

verstehen. Der Metropolit Ierotheos Vlachos schenkt dem Wert des asketischen Verständnisses der Person viel Aufmerksamkeit. Er zitiert Kirchenväter und zeitgenössische Theologen, um zu bestätigen, dass das nicht nur seine persönliche Meinung ist, sondern die traditionelle feste Ansicht der Orthodoxen Kirche.

[106]

4.4.1. Prosopon und Eros

Man weiss, dass der Personbegriff mit Liebe verbunden ist, und nur eine Person kann eine echte Liebe haben. Professor Chrestos Giannaras schreibt: „Die persönliche Unähnlichkeit offenbart sich nur durch persönliche Beziehung mittels schöpferischer Liebesenergie, die die Person von der gemeinsamen Natur trennt. Und diese Offenbarung und Kenntnis der persönlichen Unähnlichkeit sind in der Masse vollständig, wie das Ereignis der Kommunikation und Beziehung durch die Liebe vollendet wird. Die Liebe ist der Weg der Kenntnis der Person, weil sie das Erreichen der vollständigen Annahme des anderen ist. Die Liebe projiziert keine egoistischen Wünsche auf den anderen, sondern sie nimmt jemanden als das an, was er ist, in seiner Fülle und persönlichen Originalität. Deswegen vollendet das Wissen der Unähnlichkeit der Person sich in erotischer Überwindung und Selbstaufopferung. Deshalb ist der Eros in der biblischen Sprache mit der Erkenntnis der Person identifiziert“.[107]

Die Kirchenväter behaupten: erst wenn ein Mensch Person wird, entwickelt sich die echte Liebe. Die Person ist mit Liebe verbunden. Gott ist Person und liebt den Menschen. Die Person kann nicht ohne Liebe vorgestellt werden, und echte Liebe ohne echte Personen ist auch nicht möglich. Die Person ist wesentlich eine Offenbarung, Erscheinungsform des Herzens, Erneuerung des Menschen.

Es ist jedoch notwendig, die Kriterien der Liebe zu nennen. Hier soll die Liebe nicht psychologisch und philosophisch, sondern theologisch und ontologisch verstanden werden. Der heilige

Dionysios Areopagita sagt: „οικείως εαυτοίς επί τον μεριστόν και σωματοπρεπή και διηρημένον εξωλίσθησαν, ως (ος) ουκ εστίν αληθής έρωσ, αλλά είδωλον ή μάλλον έκπτωσις του όντως έρωτος“.[108] Das bedeutet: wenn die Kräfte der Seele über und gegenüber der Natur sich bewegen, entwickelt sich die echte Liebe. Andernfalls ist es die fleischliche sinnliche Liebe, die der Wegfall der echten Liebe ist. Deswegen ist der Eros mit der Person verbunden, wenn die Person nicht psychologisch, sondern theologisch interpretiert wird.[109]

4.4.2. Person und die Freiheit

Der Personbegriff steht auch in Verbindung mit der Freiheit. Die Lehre, dass der Mensch als „Ebenbild Gottes“ geschaffen wurde, ist mit der Freiheit verbunden, und die Kirchenväter nennen sie die Selbstherrschaft (Herrschaft von sich aus).

Die Freiheit versteht man oft unter dem moralischen und philosophischen Gesichtspunkt als die Möglichkeit der Wahl zwischen Gute und Böse. Aber die Freiheit, schreibt Metropolitan Ierotheos Vlachos, gemäss der Kirchenväterlehre, hat eine andere Bedeutung. Die Wahlmöglichkeit – „γνωμικό θέλημα“ ist das Merkmal der Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur. Deswegen kann der Mensch nicht die absolute Freiheit haben. Nur Gott hat die Freiheit in der absoluten Bedeutung des Begriffs, weil er eine ungeschaffene Natur hat. Jedes Wesen, das einen Anfang hat und dessen Existenz von jemand anderem abhängig ist, hat nicht die absolute, sondern die relative Freiheit.[110] Metropolitan Zizioulas behauptet: „Die wesentliche Person, als Träger der absoluten ontologischen Freiheit, muss ungeschaffen sein, das heisst frei von jeder Notwendigkeit. Wenn diese Person wirklich nicht existiert, dann ist der Sinn der Person nur ein Wunschtraum und eine Phantasie“.[111]

Der Mensch hat von Geburt an keine absolute Freiheit. Aber man kann sie erwerben, wenn man in Christus als Person geboren wird. Die biologische Geburt gibt dem Menschen keine Möglichkeit,

die ontologische Freiheit zu haben. Nur in der Kirche, durch geistliche Erneuerung und Theosis kann man als neue Hypostase in Christus die wirkliche Freiheit erwerben.

4.4.3. Der Personbegriff in der ost- und westkirchlichen theologischen Hermeneutik. Der Gesichtspunkt der Theologen Metropolit Zizioulas und Chrestos Giannaras

Metropolit Ierotheos Vlachos in seinen Buch „Prosopon in der Orthodoxen Tradition“ behauptet, dass zwischen den Weisen der Interpretation des Personbegriffs in der Orthodoxen Kirche folgende zwei am wichtigsten sind: a) die theologisch-philosophische und b) die ekklesiologische Methode. Professor Chrestos Giannaras präsentiert die theologische-philosophische Methode, die zweite wird von Metropolit Zizioulas vorgestellt.

Professor Chrestos Giannaras erklärt, das, was ein Wesen von einem anderen unterscheidet, sind das Selbstbewusstsein und die Verschiedenheit. Diese Fachwörter findet man bei den heiligen Dionysios Areopagita und Gregor von Nyssa. Die Möglichkeit, Selbstbewusstsein und Verschiedenheit zu haben, hilft dem Menschen, dem anderen Menschen und der anderen Sache gegenüberzustehen, gegenüber jemandem und etwas. Das ist die Hauptbedeutung des Wortes Prosopon, „προς + ὠπον - gegenüber den Augen.“[\[112\]](#)

Der Metropolit von Pergamon Johannes Zizioulas definiert das Fachwort „Person“ in seinem ekklesiologischen Rahmen und behauptet, es sei unmöglich, den Menschen ausser seiner ekklesiologischen Hypostase zu identifizieren. Er zeichnet drei Charakteristika der Person: 1) Freiheit, 2) Liebe, 3) konkretes, einzigartiges Wesen.[\[113\]](#)

Professor Giannaras denkt in seinem Buch „Prosopon und Eros“ über die Benutzung und Bedeutung des Begriffs im frühen Christentum nach. Für die erste und die mittlere christliche Periode sind Prosopon und Eros (Liebe) der Ausgangspunkt der

Wesenserkenntnis. Deswegen hat die Erfahrung eine grosse Bedeutung in der Untersuchung der ontologischen Probleme. Der Autor identifiziert die Erfahrung mit dem Ereignis des Verhältnisses des Subjekts mit den anderen Subjekten und mit der Umgebung. Diese Erfahrung setzt den wesentlichen Universalismus, die Einheit des Herzens mit der Vernunft, des Wortes mit der Handlung, der Moral und dem Wesen voraus. Die Begriffe Persona (πρόσωπον), Natura (φύσις), Essentia (ουσία), Energien (ενέργεια) können dafür benutzt werden, die empirische ontologische Frage zu beschreiben. Die Kennzeichen des Prosopon, nämlich Unähnlichkeit, Originalität und Verschiedenheit, zeigen eine Überlegenheit über die Natur und das Wesen.

Was Giannaras für die menschliche Person definiert, überträgt er auf die Person Gottes. Gott ist eine Person, weil seine Wesensweise Liebe ist. Er ist Liebe, weil er Dreifaltigkeit ist. Die göttliche Person ist schon im Alten Testament durch die Offenbarung erkennbar und in Fülle durch Christus. Die Erkenntnisweise der Person Gottes ist die persönliche Kommunikation in Liebe, der Eros, wie ihn Giannaras nennt, setzte das asketische Leben und Teilnahme am mystischen liturgischen Leben der Kirche voraus.^[114]

In der lateinischen Theologie nahm Tertullian als erster dieses Wort für theologische Zwecke in Anspruch. Boethius war der erste, der einen Personbegriff aufstellte: „Persona est rationalis naturae individua substantia“ (Person ist die individuelle Substanz einer vernünftigen Natur). Diese Definition hatte im Mittelalter ein hohes Ansehen. Auch Thomas von Aquin hat sie übernommen, hat aber einige erläuternde Korrekturen angebracht. Er bringt auch noch eine andere Formulierung: Person ist „subsistens in intellectuali natura“.^[115]

Im westlichen theologischen Denken, wie man etwa in der Scholastik, bei Thomas von Aquin und anderen Theologen

beobachtet, ist die Erkenntnisweise vernünftig, weil das Sein nicht mit der Person, sondern mit *essentia* identifiziert ist. Richard von St. Viktor definierte die Person als „nichtmitteilbare Existenz einer intellektuellen Natur“ (*persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia*) und „durch sich allein existierend gemäss einer einzigartigen Weise vernünftiger Existenz“ (*existens per se solum juxta singularem quendam rationalis existentiae modum*) und schliesslich formuliert er: „Person ist eine Hypostase, die durch eine die Würde betreffende Eigentümlichkeit unterschieden ist“ (*persona est hypostasis distincta propterietate ad dignitatem pertinente*). Damit sind die Schlüsselbegriffe genannt: Vernunftnatur, Individualität, Nichtmitteilbarkeit, Substantialität, Würde. Der Gesichtspunkt der Rationalität der Person drängt immer stärker in den Vordergrund.[116]

[1]Vgl. - Священник Георгий Завершинский. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) // Альманах "Альфа и Омега". -1999. -N 3 (21). -С. 167-180.

[2]Vgl. Μητροπολίτου Ιεροθέου Βλάχου. Οίδα άνθρωπον εν Χριστώ. Ιερά Μονή Γενεθλίου της Θεοτόκου. 2007, σελ. 28-29.

[3]Bibliographiewurde von Seite <http://Sophrony.narod.ru/index.html> genommen. (14.04.2008).

[4]Епископ Илларион (Алфеев). Архимандрит Софроний. www.Sophrony.narod.ru

[5]Арх. Софроний. Видеть Бога как он есть. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006, стр. 9.

[6]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 7.

[7]Арх. Софроний. Видеть Бога как Он есть. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006, стр. 36.

[8]Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006, стр. 13.

[9] Archimandrit Sophronius. Sein Leben ist mein Leben. übersetzt

von Rosemary Edmonds. Vorwort. silouan.narod.ru

[10]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 9.

[11]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 10.

[12]Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006, стр. 13.

[13]Архимандрит Софроний. Письма в Россию, стр.21.

[14]см. там же, стр. 20-21.

[15]Н.Бердяев. The Origin of Good and Evil. London. 1937, стр. 23-44

[16]Н. Бердяев. Там же, стр.25.

[17]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 11.

[18]Архимандрит Софроний. Видеть Бога как Он есть, стр. 29.

[19]Архимандрит Софроний. Письма в Россию, стр. 25.

[20]там же, стр.22.

[21]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 12

[22] Xrisostomos A. Stamulis. Kallos to agion. Fessaloniki. 2004, s. 287.

[23] Xrisostomos A. Stamulis. Kallos to agion. Fessaloniki. 2004, s. 272.

[24]Архимандрит Софроний. Письма в Россию, стр. 22.

[25]там же, стр. 22-23.

[26]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 13.

[27]Арх. Софроний. Письмо к Д. Бальфуру, стр. 16.

- [28]Арх. Софроний. Видеть Бога как Он есть, стр. 210.
- [29]Арх. Софроний. Письма в Россию, стр. 23-24.
- [30]Арх. Софроний. Письма в Россию, стр. 25.
- [31]Арх. Софроний. Письма в Россию, стр. 26.
- [32]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 14.
- [33]Арх. Софроний. Письмо к Бальфуру №17, стр. 14.
- [34]Арх. Софроний. Письма в Россию, стр.27.
- [35]Арх. Софроний. Старец Силуан Афонский. Сретенский монастырь. 1999, стр. 56. Arch. Sophronius. Starez Siluan – Mönch vom Berg Athos. Patmos. 2007, Einleitung, S. 15.
- [36]Арх. Софроний. Старец Силуан. Париж, 1952, стр. 38
- [37]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 17.
- [38] Archimandrit Sophronius. Starez Siluan Mönch vom Heiligen Berg Athos. Leben – Lehre – Schriften. Patmos-Verlag Düsseldorf, 1959. S. 71.
- [39]Арх. Софроний. Письма к Бальфуру. №10-17.
- [40]Арх. Софроний. Письмо к Бальфуру №11, стр. 1
- [41]там же, стр. 6.
- [42]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 20.
- [43]Арх. Херувим. Из удела Божьей Матери. Ностальгические воспоминания. Свято-Троицкий Ионинский монастырь. Киев. 2005, стр.189.
- [44]Арх. Софроний. Видеть Бога как Он есть. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 2006, стр. 101-102.
- [45]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 21.
- [46]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V.

Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 22.

[47]Арх. Софроний. Видеть Бога как Он есть, стр. 213.

[48]Арх. Софроний. Письмо к Бальфуру, стр. 4.

[49]Арх. Софроний. Письма в Россию, стр. 167.

[50]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 22.

[51]См. В. Зеньковский. Письмо к отцу Софронию от мая 1947 года. Архив Св.-Ионно-Предтеченского монастыря.

[52]165. Архимандрит Софроний. Десятилетие кончины Святейшего Патриарха Сергия. In: *Messenger de l'Exarchat du Patriarchate Russe en Europe Occidentale*, №19, 1954. С. 98—105. Эта статья — отзвук хвалебной статьи В. Лосского в адрес Патриарха Сергия. Ср.: В. Лосский. Личность и Мысль Святейшего Патриарха Сергия. В: *Духовное наследие Патриарха Сергия*. М., 1947. С. 263—270.

[53]По истории Русского Дома, см.: Приходской совет Успенской Церкви в St. Genevieve-de-Bois. Скорбное дело. Париж, 1952. С. 3 и след.

[54]Арх. Софроний. Письма к близким людям, стр.28.

[55]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 28.

[56]Арх. Софроний. Письма в Россию, стр. 62.

[57]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 33.

[58]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 34.

[59]См.: Патр. Алексей I-й. Письмо к арх. Софронию. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1965.

[60]Значение внутренней аскезы особо ярко подчеркивается в

его духовных беседах. См.: Архимандрит Софроний. Духовные беседы. В-12, С-3 etc. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1989—1993.

[61]. См.: С. Karambelas. Contemporary Ascetics of Mount Athos. Platina, Cal., 1992. С. 467. Об уставе преп. Никодима Святогорца, см.: I. Kotsonis. Afonikon gerontikon. Thessaloniki, 1992. С. 332; О преп. Паисии, см.: С. Четвериков. Старец Паисий Величковский. Париж, 1976. С. 80 и след.

[62]Иеромонах Рафаил (Нойка). Культура Духа. Москва. 2006, стр.158.

[63]Арх. Софроний. Письмо к Д. Бальфуру №11 (11-18/xii-1932), стр. 14.

[64]Отец Софроний вел переписку с различными представителями духовенства, богословами и интеллигенцией: с митрополитом Антонием (Блюмом), архиепископом Василием (Кривошеиным), епископом Кассианом (Безобразовым), протоиереем Георгием Флоровским, протоиереем Борисом Старком, Вл. Лосским, семьей Куломзинных и мн. др.

[65]Арх. Софроний. Женский вопрос. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1965.

[66]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 34.

[67]Арх. Софроний. His Life is Mine, стр. 37.

[68]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 35.

[69]Z. Ζαχαρού. Η πραγματική υποστατική ένωση στην Θεολογία του αρχιμανδρίτη Σωφρονίου. Θεσσαλονίκη, 1998.

[70]См.: М. Gimenez. «Voir Dieu tel qu'Il est» by Archimandrite Sophrony. Sobornost, №VII/1, 1985. стр. 72—73; Н. Moore. Radical Redemption. Christian Missionary Society Newsletter, №484, 1988. стр. 1—2; А. de Halleux. Archimandrite

Sophrony «Voir Dieu tel qu'Il est». Revue theologique de Louvain, №16/3, 1985. стр. 361—363; J. de Miguel. Archimandrite Sophrony, «Voir Dieu tel qu'Il est». Comunidades, №48, 1985. стр. 93.

[71] Γ. Μαντζαρίδης. Ο Γέροντας Σωφρόνιος Θεολόγος της υποστατικής αρχής. Θεσσαλονίκη, 1996, σ. 19-40..: G. Mantzarides. The Ethical Significance of the Trinitarian Dogma. Sobornost, №V/10, 1970. p. 720—729.

[72]

Georgios I. Mantzaridis. Athonite monasticism at the dawn of the third millennium; vgl.

<http://www.diatheke.org/Athos/Monastic%20life/Heritage.htm> 15.09.2007, <http://www.rusk.ru/st.php?idar=23485>, 15.09.2007

[73] Митрополит Иоанн Зизиулас. Богословие — это служение Церкви. Церковь и время, №3 (6), 1998. стр. 88—89.

[74] Ζ. Ζαχαρού. Η αναφορά στην Θεολογία του γέροντου Σωφρονίου. Θεσσαλονίκη, 1998.

[75] Среди немногих русских богословов, распознавших в книге «Видеть Бога» живое дыхание святоотеческой традиции исихазма, был игумен Иларион (Алфеев). См.: Игумен Иларион (Алфеев). St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition. D. Phil. Thesis. Оксфорд, 1995. С. 363; ср.: Он же. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 206—207.

[76] Священник М. Ходанов. «Видеть Бога как Он есть» схиархимандрита Софрония Сахарова в свете святоотеческой традиции. — Духовный мир: сборник работ учащихся Московских духовных школ № 2. Сергиев Посад, 1996. С. 59, 64—65 (Ср.: Архимандрит Софроний. Видеть Бога. С. 35, 45); А. И. Осипов. Предисловие. В: Правильное состояние духа (смирение, внимательность, молитва): Из творений святителя Игнатия (Брянчанинова). М., 1998. С. 7; Он же. Духовная жизнь христианина: Интервью. В: Православная Москва, №8—9. М., 1997. С. 10.

[77] Архиепископ Василий (Кривошеин). Письмо к арх. Софронию от 24 мая 1984 г. Архив Св.-Иоанно-Предтеченского монастыря. 1984. стр. 1.

- [78]Арх. Софроний. Духовные беседы. Эссекс. 2000.
- [79]G. Mantzaridis. Odoiporikofeologikisanthropologias. Agion Oros. 2005, s.199.
- [80]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 37.
- [81]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 13.
- [82]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 14.
- [83]Протоиерей С. Булгаков. Утешитель. стр. 66.
- [84]Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. С. 121—122; Утешитель, стр. 253.
- [85]Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий, стр. 434.
- [86]Протоиерей С. Булгаков. Утешитель. С. 289; Ср.: Агнец Божий, стр. 345
- [87]Арх. Софроний. Видеть Бога как Он есть, стр. 156-158.
- [88]Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий, стр. 421.
- [89]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 15.
- [90]Протоиерей С. Булгаков. Свет Невечерний. С. 277—278; Агнец Божий. С. 160
- [91]The Theology of Archimandrite Sophrony. Nicholas V. Sacharov, Pembroke College. University of Oxford. D. Phil. Thesis, Trinity 1999. S. 16.
- [92]Арх. Софроний. His Life is Mine. Оксфорд, 1977. С. 77.
- [93]Н. Бердяев. Там же. С. 15—16; Ср.: Б. Вышеславцев. Образ Божий в существе человека. В: Путь, №49, 1935. С. 67.
- [94]Арх. Софроний. Письма в Россию. С. 25; О молитве. Париж, 1991. С. 35
- [95]Μλαμπινιώτη. Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας.

Αθήνα. 2002, σ.1501.

[96]Αριστοτέλους, Περί τα ζώα ιστορία, 8ρ, 491β, 9.

[97]Πλάτωνος, Τίμαιος 44δ-45β.

[98]Μ. Σιώτη. Η χριστιανική διδασκαλία περί του ανθρώπου ως προσώπου. Σ. 30.

[99]Vgl. Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7, Basel u.a. 1989, S. 269.

[100]Athanasias Kröger. Mensch und Person. Moderne Personbegriffe in der Katholischen Theologie. Paulus Verlag. 1967, S. 13–14.

[101] Joachim Ritter / Karlfried Gründer . Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bazel. 1989, 7 Band, 275.

[102]Μ. Σιώτη. Η χριστιανική διδασκαλία περί του ανθρώπου ως προσώπου. Σ. 36.

[103]Ι. Ζηζιούλα, Από το προσωπίον εις το πρόσωπον, εκδ. Γουλανδρή – Χόρν, Η ιδιοπροσωπεία του Ν. Ελληνισμού, Αθήνα 1983, σ.300.

[104] Joachim Ritter / Karlfried Gründer. Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bazel, 1989, 7 Band, 277.

[105] Vgl. Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3, Basel u.a.1989, 1257.

[106]Αρχ. Ιερόθεου Σ. Βλάχου. Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη Παράδοση. Αθήνα, 1994, 103.

[107]Χρ. Γιανναρά. Η ελευθερία του ήθους. Αθήνα, 1979, σ. 33-34.

[108]PG 3, 709.

[109]Αρχ. Ιερόθεου Σ. Βλάχου. Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη Παράδοση. Αθήνα, 1994, 106.

[110]Αρχ. Ιερόθεου Σ. Βλάχου. Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη Παράδοση. Αθήνα, 1994, 108.

[111]Μητροπολίτης Περγάμου Ιω. Ζιζούλας. Από το προσωπίον εις το πρόσωπον, 300-301.

[112]Αρχ. Ιερόθεου Σ. Βλάχου. Το πρόσωπο στην Ορθόδοξη

Παράδοση. Αθήνα, 1994, 85.

[113] Μητροπολίτης Περγάμου Ιω. Ζιζιούλας. Από το προσωλείο εις το πρόσωπον, 300.

[114] Χ. Γιανναράς, Το πρόσωπο και ο έρωας, σ. 10.

[115] Athanasias Kröger. Mensch und Person. Moderne Bersonbegriffe in der Katholischen Theologie. 1967, s. 14.

[116] Joachim Ritter / Karlfried Gründer. Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1989, Bazel, 7 Band, 284.

[История Русской Православной Церкви, Богословие, Догматическое богословие](#)

Πορταλ [Богослов.Ru](#)
ΑΝΟ "ЦИТ МДА".

Все права защищены 2007-2011. Свидетельство о регистрации СМИ Эл №
ФС77-46659 от 22.09.2011

При копировании материалов с сайта ссылка обязательна в формате:

Источник: [Πορταλ Богослов.Ru](http://bogoslov.ru/).

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов публикаций.

Редакция открыта к сотрудничеству и готова обсудить предложения.

