

Oliver Reisner

Das Mönchtum im frühmittelalterlichen Georgien – am Beispiel der Heiligenvita Grigols von Chandsta

Die sozialgeschichtliche Frage nach dem spezifischen Beitrag des Mönchtums für die gesellschaftliche Entwicklung im frühmittelalterlichen Georgien steht im Mittelpunkt dieser Arbeit. Dabei wird das georgische Mönchtum als eine soziale Bewegung aufgefaßt, deren religiöse Ethik durch den inneren Gesinnungswandel einzelner eine institutionelle Transformation in der Gesellschaft ermöglicht (Weber 1920: Bd.2, 363). Dies soll anhand der Heiligenvita Grigols von Chandsta untersucht werden.

Soziale Bewegungen werden in der Soziologie allgemein als Form abweichenden Verhaltens definiert, die durch aktive Ablehnung bzw. Substitution kultureller Ziele sowie institutionalisierter Verhaltensweisen und Normen der Gesellschaft gekennzeichnet sind. Die Neuschöpfung von Werten bzw. die Wiederbelebung zurückgedrängter Werte, also die Werterneuerung, erscheint typisch für soziale Bewegungen, die sich folgendermaßen bestimmen lassen.

Eine soziale Bewegung ist:

1. gekennzeichnet durch organisiertes Verhalten von Individuen, die sich nicht als kurzfristige Erscheinungen wie Massenauflauf, Panik oder Trends erweisen,
2. zielorientiert, d.h. ihre Mitglieder verfolgen aktiv und kontinuierlich ein (wert-, macht- oder kontrollorientiertes) formuliertes Ziel,
3. der Versuch, diese/s Ziel/e auf nicht-institutionalisierte Art und Weise zu erreichen,
4. auf gesellschaftliche Veränderung ausgerichtet, d.h., weil die angestrebten Werte/Ziele aufgrund individueller oder struktureller Faktoren nicht realisiert werden können, wird eine Veränderung ent-

weder der individuellen Ebene (Verhaltensweise, Einstellungen) oder auf der sozial-strukturellen Ebene in Gang gebracht (Bergmann 1985: 48).

Ursprünge des Mönchtums

Mit der Ausbreitung des Christentums in den ersten drei nachchristlichen Jahrhunderten auf immer breitere Bevölkerungskreise des Mittelmeerraums hat die Spannung zwischen der neuen christlichen Moral und ihrer Bedingtheit durch den Alltag zugenommen (Weber 1976: 141ff.; 661ff.). Aus individueller Heilssorge nach Selbstvervollkommnung entsprechend dem Vorbild Christi streben einige Gemeindemitglieder nach einer außerordentlich religiösen Lebensweise, welche die Spannungen zwischen Glaubensvirtuosen und einfachen Gläubigen innerhalb der Gemeinde und zur Umwelt verschärft (Drijvers 1985: 447ff.). Die Spannungen werden erst mit dem Auszug einzelner Wanderasketen aus der Gemeinde und zunehmend aus der sozialen Welt aufgehoben. Ihrer individuellen Entscheidung liegt weder ein gemeinsames, organisiertes Verhalten noch eine explizite Zielorientierung zugrunde, weshalb hier von einer vorkollektiven Startphase des Mönchtums gesprochen werden kann.

Erst die besondere Bedeutung der Askese, die sich aus den »Denkschemata von Konkurrenz und Überbietung« gegenüber heidnischen Traditionen und häretischen Strömungen herleiten läßt, ist geeignet, sie als Hochform des christlichen Lebens zum Ziel einer sozialen Bewegung zu machen (Frank 1979: 7).

Sie führt zur Umkehrung der Maßstäbe dieser Welt, die zu einem überweltlichen

Leben schon im Diesseits mit absoluter Weltentsagung (sozialer Tod, Negation des »alten Menschen«) führt und den Asketen durch seine bewußte, rationale und asketische Lebensführung »gegen Leiden und Sinnlosigkeit der Welt innerlich gefeit machte« (Drijvers 1985:441; Bergmann 1985:40).

Hinzu kommt der spätantike »Disput um das Heilige« (Brown 1986), in der außergewöhnliche Menschen allein durch ihren besonders asketischen Lebenswandel die Berechtigung erwarben, die als jenseitig vorgestellte göttliche Macht auf Erden zu vertreten. Diese »heiligen Menschen« personifizierten die Antithese zur diesseitigen Gesellschaft (*renuntiatio*), die sie durch Askese offenbarten. Um sie scharten sich nun die einzelnen Gemeinde- und Wanderasketen, damit diese sie in der asketischen Meisterschaft unterwiesen. Mit der Kollektivität ist die Mönchsbewegung entstanden, mit dem Ziel, die bestmögliche aller gottgefälligen Lebensformen (*optima forma vivendi*) zu finden.

Das Mönchtum ist also eine multizentrierte Bewegung um einzelne Mönchsväter, durch deren beispielhaftes Leben ein neues Handlungsprogramm erst entworfen wird. Deshalb haben sich im *Imitatio Christi*-Gedanken trotz allem verschiedene Konzeptionen und Lebensformen (Anachorese und Zönobium) im frühen Mönchtum wahrscheinlich nebeneinander herausgebildet (Antonius, Pachomius, Evagrius), die nach ihrer Festigung als eigener Stand immer wieder als Muster für auftretende Revitalisierungsbewegungen dienten (Bergmann 1985:52; dazu Savramis 1962:19).

Im Osten blieb das anachoretische Ideal der Einsamkeit und Stille ein distinktives Merkmal zur Kennzeichnung des charismatischen, heiligen Mannes »as a non-institutional, yet authentic – indeed authoritative – witness of truth in the church« (Papadakis 1986:36f.).

Anders als im Westen führte die Präferenz der Anachorese vor dem Zönobium im östlichen Mönchtum (Hussey 1967:162f.) nicht zur Herausbildung eines oft daraus abgeleiteten antisozialen Charakters. Eher erfüllte es neben spirituellen sehr wohl auch soziale Funktionen. Diese entsprechen im Westen wie im Osten dem konkreten sozio-kulturellen Kontext. So leitete sich die stilbildende und dominierende Stellung des westlichen Mönchtums in der frühmittelalterlichen Gesellschaft aus seiner Funktion als einzigem Träger und Lehrer antiken Wissens in Westeuropa her. Im Osten dagegen blieb diese Bildungstradition ungebrochen und stellte somit kein Privileg von Klerus oder Mönchtum dar (Beck 1978:213; vgl. auch Hussey 1967:181f.).

In der byzantinischen Gesellschaftsstruktur entwickelten sich dafür keine oder nur sehr schwache soziale Bindungen, die über die gewöhnliche Einheit der Gesellschaft, den Kreis der Familie, hinauswiesen. Das spiegelte sich auch im Eremitentum, Individualismus und halbfamiliären Klosterleben wider (Papadakis 1986:44; vgl. auch Kazhdan, Constable 1982:33–35).

Für Peter Brown ist das der Hintergrund, vor dem der Aufstieg und die Funktion des »heiligen Mannes« in syrischen Dörfern des 5. und 6. Jh.s zu verstehen sind. Die unabhängigen Bauern wählten ihn aufgrund seiner »social significance of ascetism as a long drawn out, solemn ritual of dissociation – of becoming the social stranger« (Brown 1971) zum Bindeglied zur Außenwelt und zum Schlichter bei internen Streitigkeiten.

Die Anerkennung der Heiligkeit eines Mönches gilt dann eher seiner sozialen Funktion als seiner spirituellen Leistung. Ihre »Jenseitigkeit« von der säkularen Welt gab den Mönchen oder »heiligen Männern« großen Einfluß und Macht (*charis energoua*) und verhinderte auch

jede Einordnung in die Hierarchie von Kirche und Staat. Eher konkurrierte sie mit dieser Hierarchie. Der »locus spiritueller Macht« war hier auf viele Charismaträger, die als »Transformatoren« lokaler Gottheiten zu konkreten Ansprechpartnern für einen fernen Gott wurden (Brown 1971:95–97), verteilt.

Gesellschaft und Kirche im frühmittelalterlichen Georgien

Die vormoderne georgische Agrargesellschaft war extrem segmentär organisiert, d.h., ihre einzelnen Teile waren für sich lebensfähig und selbständig. Sie bildeten quasi autarke Gesellschaften im Miniformat eines Dorfes oder einer Region. Häufige Kriege, Plünderungen, Interventionen und Fremdherrschaft im Kaukasus waren hierfür die Ursache (Suny 1988:20; Allen 1932:71–72).

Begünstigt von der Geographie des Kaukasus haben sich deshalb bei der Transformation von Stammesverbänden und Clans (= *guari*) (Allen 1932:221ff.) zu politischen Gesellschaften bevorzugt kleinstaatliche Einheiten anstelle großer, unifizierter und zentralistischer Monarchien gebildet.

An der Spitze dieser Einheiten standen Fürsten oder Dynasten, wie sie der Mediävist Cyrill Toumanoff nennt, die sich als »uninterrupted successors of tribal patriarchy« (*aznaumi*) zur dominierenden sozialen Schicht entwickelten (Toumanoff 1963:36). Alle Dynasten zeichneten sich gleichermaßen durch fürstliche Unabhängigkeit, allodialen Landbesitz sowie den Primat des Stammes und verwandtschaftlicher Beziehungen noch vor dem Staat aus.

Dieser dominanten zentrifugalen Kraft stand eine eher schwache monarchische Zentralgewalt gegenüber. Sie wurde beim Übergang von der Stammesführerschaft zum territorialen Königtum nur als politische Hegemonie eines Superdynasten im

Sinne eines *primus inter pares* (ერისთავთა მთავარი) über andere Dynasten erreicht. Eine komplette Reduktion der übrigen Dynasten auf den Adelsrang war unmöglich. Die souveräne Macht war im Kaukasus für Toumanoff deshalb »polygenetisch« und Produkt eines historisch-evolutionären Verschmelzungsprozesses von Territorien dieser Clans zu einer Föderation, den er unter dem Begriff »Dynastizismus« zusammenfaßt.

Auch mit der Einführung des Christentums als Staatsreligion durch König Mirian um 330 n. Chr. fand die spannungsreiche Balance zwischen dem König als dem Vorsitzenden einer dynastischen Föderation und den einzelnen Dynasten im Kampf um die mono- bzw. polygenetisch verfaßte Herrschaft ihre Fortsetzung. Das Christentum spielte hier als Mittel zur Legitimation monogenetisch verfaßter Herrschaft eine besondere Rolle. Jedoch konnte es den Abstieg der Monarchie der Chosroidendynastie bis zu ihrer Auflösung im ausgehenden 6. Jh. durch die Perser und Byzanz nicht verhindern. Die Dynasten erlangten die unumschränkte Lokalgewalt unter fremder Tributherrschaft, was jedoch zum Niedergang des allgemeinen sozialen und ökonomischen Entwicklungsniveaus im Transkaukasus führte (vgl. dazu ausführlich Toumanoff 1963:142ff.;361 und Bogveradze 1988:203ff.).

Erst Mitte des 8. Jh.s gelang es dem Geschlecht der Bagratiden durch geschicktes Paktieren mit Persern und Byzantinern, eine dominante und privilegierte Position zu erreichen. Durch breiten Landerwerb im westgeorgischen Tao-Klardsheti konnte Aschot I. Bagration zu Beginn des 9. Jh.s diese Vormachtstellung gegenüber anderen Dynasten behaupten (Toumanoff 1966:609; vgl. auch Suny 1988:30). Im 10. Jh. und dann schließlich unter Dawit dem Erbauer (1089–1125) konnte die Königsmacht dauerhaft gegen

den Widerstand der Fürstendynastien durchgesetzt werden. In dieser Zeit taucht der Begriff »sakartwelo« (1008) als Sammelbezeichnung für das vereinigte Georgien erstmals auf, und von da an kann man von einer politischen Einheit sprechen.

Das Christentum hat sich auch im Kaukasus entlang jüdischer Gemeinden ausgebreitet¹. Es wurde seit 328 von der Nationalheiligen Nino in Mzcheta gepredigt².

Die Kirche Georgiens war in ihrer Entwicklung verschiedenen Einflüssen ausgesetzt. In Westgeorgien, einer Provinz des byzantinischen Reiches, blieb sie von Konstantinopel abhängig. Bei der ostgeorgischen Kirche ist unklar, ob sie überwiegend vom syrischen Christentum aus Antiochia und Edessa, dem griechischen aus Kappadokien oder dem armenischen Christentum beeinflusst wurde. Für Tarnischwili ging die Gründung der georgischen Kirche von Byzanz aus, trat dann aber in hierarchische Beziehungen zur armenischen und syrischen Kirche. Im 5. Jh. wurde das Katholikat geschaffen, das höchstwahrscheinlich monophysitisch und folglich antiochenischen Ursprungs war. Anfang des 7. Jh.s kehrte Iberien zur Orthodoxie zurück. Im 8. Jh. wurde die Entwicklung der autokephalen Bewegung der georgischen Kirche abgeschlossen (Suny 1988:21; vgl. Tarnišvili 1960).

Dies gilt auch für die Ursprünge des georgischen Mönchtums. Für den syrischen Einfluß von Antiochia spricht, daß der Hl. Simeon der Jüngere (+596) die sogenannten »13 syrischen Väter« im 6. Jh. nach Ostgeorgien geschickt hat, um sowohl für das Christentum zu missionieren als auch zönotische Klöster als Zentren von Religion und Kultur zu errichten³.

Grigol Peradze macht aber einen noch deutlicheren Einfluß aus Palästina aus, der vor allem in der Blüte des georgischen Mönchtums (9.–10. Jh.) bei Grigol von

Chandsta nach einer Synthese der Lavra des Hl. Sabbas in Jerusalem und dem Studionkloster in Konstantinopel strebte. Seit dem 11. Jh. sieht Peradze einen fortschreitenden Einfluß von Konstantinopel, dem »Zweiten Jerusalem« (Hl. Euthymios im Ivronkloster auf dem Athos, Georg Hagiorit). Das georgische Mönchtum habe universellen Charakter besessen, da es an allen einflußreichen religiösen Orten (Syrien, Palästina, Athos und Konstantinopel) mit eigenen Klöstern vertreten gewesen sei. Dieser eigenständige Charakter habe sich einerseits aufgrund der Toleranz der griechischen Kirche gegenüber der Anerkennung der Ethnien, andererseits aufgrund des o.g. dreifachen Einflusses herausbilden können, da er gleichzeitig verlief und sich keine Strömung gegen die andere durchsetzen konnte⁴.

So mag es als eine spezifische Ausdrucksform des östlichen Mönchtums gelten, deren Grundprinzipien eingangs dargestellt wurden, wenn Peradze eine Vorliebe für die Anachorese ausmacht und die sittliche, charismatische Persönlichkeit des Mönchs und vor allem des Abtes betont. Die anfängliche Rigorosität des anachoretischen Lebens wurde relativiert, als das Mönchtum in Beziehungen zur Welt trat und ein Interesse am Leben und religiös-sittlichen Fortschritt des Landes bekundete (Peradze 1926:157). Der Prozeß der Hinwendung zur Welt findet im Wirken Grigols von Chandsta, wie es in seiner Vita dargestellt wird, seinen sichtbaren Ausdruck.

Die Heiligenvita Grigols von Chandsta

Die georgische Hagiographie spiegelt den Kampf um die religiöse und kulturelle Selbstbehauptung gegen die persische und arabische Oberherrschaft wider und tritt in Konkurrenz zum »kulturellen Normengeber der christlichen Zivilisation«, nämlich Konstantinopel, welche durch das

Streben nach dem gleichen Niveau und Anerkennung gekennzeichnet ist. Mit der Zunahme der politischen Orientierung nach Byzanz wuchs auch der Anlehnungsprozeß der christlich-byzantinischen Kultur mit einer »Tendenz ihrer Nationalisierung« auf georgischer Grundlage (Kekelidse). Ein Hindernis ihrer Gleichstellung war die »Theorie der Trilingualität«, d.h., die Kirchenliteratur durfte nur in den Sprachen abgefaßt sein, in denen Jesus Christus beschuldigt wurde (also Griechisch, Latein und Hebräisch). Daraus resultiert die Betonung der georgischen Sprache in den Heiligenviten (vgl. Grigol v. Chandsta, Ioane Sosime). Nach der Trennung von der armenischen Kirche im 6. Jh. erfolgte der eigene kulturelle Aufbruch durch die Schaffung originaler Literatur (Papuašvili 1988; besonders wichtig dazu Tarchnišvili 1955:24–34;387–419).

Überwogen vom 5.–8. Jh. Märtyrerhagiographien der unter iranischer und arabischer Herrschaft verfolgten Gläubigen, so wandelte sich die Hagiographie im 9.–10. Jh. zur Lebensbeschreibung von »National«-Heiligen (Hl. Nino, Basileus Sarsmeli, Grigol v. Chandsta), die die Idee des eigenständigen Glaubens propagierten und damit Grundsteine für die Autokephalie der georgischen Kirche legten⁵.

Grundmuster der Handlung ist das Martyrium oder die Aktivität einer historischen Person, vor deren Hintergrund die Geschichte des Landes, die Weltsicht des Autors wie seine Einstellung zu zeitgenössischen Ereignissen deutlich werden. Besonders für die Periode vom 6.–10. Jh. stellen sie alternativlose Quellen zum sozialen, politischen, ökonomischen und kulturellen Leben dar. Sie dienten als Mittel zum religiösen Kampf, für liturgische Zwecke und zur klösterlichen Erbauung als »klares Bild der sittlichen Strenge, um auf die verderbten Sitten selbstherrli-

cher Fürsten einzuwirken« (Merčul 1911:XIII). Das Leitthema der Hagiographien ist der innere Konflikt der Hauptperson mit ihrem weltlichen Dasein, das dem asketischen Leben entgegenstand, der schließlich durch eine »ideale Verwandlung« überwunden wird. Dies wurde als Beweis der Glaubensstärke gewertet. Dahinter aber »heben sich die Züge des alltäglichen Lebens ab« (Watschnadse 1988:37). Eine »Typisierung der Nebenmotive«, die weder durch das hagiographische Schema noch durch den Topos erklärbar sind, findet statt, z.B. bei alltäglichen Verstößen gegen die christliche Verhaltensnorm wie Erbstreit oder Ehebruch (s.u.). Gerade sie spiegeln soziale Realität wider, zu denen aus christlicher Perspektive Stellung bezogen wird und die als Entscheidungshilfen bei Fragen persönlicher und gesellschaftlicher Moral und der Regelung der Beziehungen zu den Mitmenschen dienen sollten.

Giorgi Mertschules 951 im Kloster von Chandsta verfaßte Vita des 861 mit 102 Jahren verstorbenen Klostergründers Grigol stellt solch eine Quelle dar. Sie soll, so der Autor, »in einer Zeit, in der die Dummen philosophieren, die Weisen aber schweigen«, über das wundervolle Wirken Grigols und seiner asketischen Mönche in Klardshetien berichten, »damit man ihrer bis zum Ende der Welt gedenke und Gott dafür preise« (Kap.II, S.84, Z.7-9)⁶.

So werden die Einigungsbestrebungen der Bagratidendynastie von Tao-Klardsheti unter den vielen Fürstentümern wie die einheitliche, straff gegliederte Kirchenorganisation, die frei und selbständig gegenüber dem Staat und im Vollbesitz der Autokephalie agiert, beschrieben. Gerade eine einheitliche Kirchenorganisation unter einem Katholikos in Mzcheta scheint dem Autor eine notwendige Vorbedingung zur Schaffung eines einheitlichen Staatsverbandes zu sein. Aschot I. sah, daß nur das Mönchtum die georgische

Kirche in die Lage versetzen konnte, die Souveränität des »Königreichs Georgien« in der religiösen Einheit des Landes gegenüber dem armenischen Monophysitismus und dem imperialen byzantinischen Christentum zu begründen und die Ansprüche der Bagratidendynastie auf die Königskrone zu segnen (Mamulia 1969: 753).

Grigol von Chandsta unterstützte diese »nationale Aufgabe« des Mönchtums tatkräftig. Er stammte von vornehmen Eltern ab, wurde bei seinem Onkel, dem Herzog Nerses, wahrscheinlich von der Herzogin christlich erzogen. Er konnte die Bibel auswendig, beherrschte mehrere Sprachen und war mit kirchlicher und weltlicher Philosophie vertraut. Nachdem er zum Priester geweiht worden war, floh er vor seinem Ruhm in das Kloster von Opisa, dem damals einzigen in dieser Gegend. Von dort begann er zusammen mit drei anderen Brüdern ein zönotisches Kloster in Chandsta (Tao-Klardsheti, Südwestgeorgien) aufzubauen. Dazu galt es die starke eremitische Tradition im georgischen Mönchtum zu überwinden, indem z. B. anachoretische Elemente für erfahrene Mönche ins Zönotentum aufgenommen wurden. Dies spiegelt sich an mehreren Stellen der Vita Grigols, der gleich nach seiner Profeß zu Eremiten in die Lehre ging, »weil er von deren engelsartigen Leben in der Weite der Wüste gehört hat.[...] Der Hl. Grigol hat sie alle [die ruhmreichsten Eremiten, O.R.] besucht und von ihnen gute Taten gelernt.[...] Und auf diese Weise angefüllt mit geistiger Lehre, kehrte er an seinen Aufenthaltsort [das Kloster Opisa, O.R.] zurück, weil er von den Heiligen gehört hatte: Die Welt soll unsere Sitten kennen und sich schämen.« (Kap.V, S.87f., Z.31-41)

Auf diese Weise von den Eremiten selbst ermächtigt, deren Lebensform in die Welt zu tragen, trifft er in Chandsta auf den

Eremiten Chuedios, der ihm von seiner Vision berichtet, gemäß der Grigol »ein guter Hirte unzähliger aufrichtiger Schafe Christi und auf ewig Krone und Hoffnung meiner Seele sein« wird (Kap.VI, S.88, Z.26-28). Daraufhin wurde in der unbesiedelten Einöde Tao-Klardshetis und Schawschetis das Kloster – bestehend aus einer Holzkirche, einer Einsiedelei für Grigol, kleinen Zellen für seine drei ersten Brüder und einem Refektorium – errichtet und mit großer Mühe ein Weinberg angelegt (Kap.VII, S.90-91).

»In der Tat waren bis zur Ankunft des guten Seelenhirten Grigol nicht zahlreiche Schafe Christi, die von unsichtbaren Tieren gejagt wurden, einzeln oder zu zweit in der Weite der Wüste verstreut, aber mit der Ankunft des Hl. Grigol wurden die Schafe mutig, diese Tiere, d.h. die Teufel, flohen, und der ganze göttliche Rang kam in Ordnung.« (Kap.XII, S.97, Z.37-41)

Mamulia charakterisiert die von Grigol begründeten Zönotien als »durchdrungen vom Ideal der (Arbeits-)Gemeinschaften von Mystikern, denen das gemeinsame Gebet, das gemeinsame Essen und die gemeinsame Arbeit ohne Ansehen der sozialen Herkunft zugrunde lagen« (Mamulia 1970:237–238). Mertschule schreibt über Grigol und seine drei anfänglichen Begleiter:

»Die Liebe zu Gott festigte die Zusammengekommenen in Gesinnungsgleichheit, genau eine Seele, gefestigt in vier Körpern. Darum sagte der selige Grigol die Worte Davids: Was ist besser zusammen niederlassen. (Ps. 133,1) Denn, wie sagte Christus, da er sich unter den in seinem Namen Versammelten niederläßt, darum wird unter uns der Herr selbst sein, damit er unsere geistliche Gemeinschaft in der Fremde fördere und unseren Dienst als Opfer zu seinen Gunsten zähle« (Kap.V, S.87, Z.5-13).

Trotzdem bildete sich mit Zunahme der Mönche unvermeidlich eine Hierarchie im Kloster heraus, an deren Spitze Grigol stand. Diese Hierarchie orientierte sich aber nicht an der sozialen Herkunft oder dem Geschlecht, sondern in der Entwicklung eines vollständigen Gehorsams dem geistigen Vater gegenüber (vom *rjasonosec* zum *schimnik*). Den Erfahrensten wurde dann erlaubt, eigene Klöster zu gründen oder Bischof zu werden (Mamulia 1971:249). So prüfte er jeden, ob er ein »unschuldiges Herz« besitze, und entschied, wer aufgenommen und wer Abt würde. Die so Auserwählten »eigneten sich seinen heiligen Segen an und wurden dem Hl. Lehrer ähnlich, wie ihr Lehrer Christus ähnlich wurde.[...] Und so lebten sie geistlich wohl, aber körperlich in großer Armut« (Kap. VIII, S.92, Z.24-28, vgl. Matth. 10,25).

Anscheinend wurden mit der Zeit (wahrscheinlich nach Grigols Tod) die strengen Regeln gelockert. Denn Mertschule stellt fest: »In den ersten Tagen des seligen Vaters waren unseres Grigols Regeln für seine Schüler überaus hart[...]« (Kap.XVIII, S.100, Z.1-10). Kleine Bettgestelle, unansehnliches Bettzeug und ein Kännchen Wasser als »einziger Trost für den Körper« waren alles, was ihnen in ihrer Zelle erlaubt war.

Die persönliche Autorität des Abtes war sogar so groß, daß er die von ihm aufgestellten Regeln brechen konnte, ohne daß sich seine geistlichen »Kinder« ihm widersetzen konnten (Kap. XXIII, S.104f.). So z.B. gestattete er Theodor und Christophor, die mit ihm das Kloster Chandsta aufgebaut hatten, eigene Klostergründungen unter seiner Aufsicht. Dafür teilte er die Mönche in drei Gruppen. Dreizehn Mönche blieben in Chandsta, die übrigen mußten die neuen Klöster mit aufbauen. Keiner der Mönche widersprach dieser Aufteilung, da sie »als Chri-

sti Auserwählte ständig bei Ihm« seien (Kap.XXX, S.113, Z.48f.).

Chandsta, »unser aller geistige Gebäterin, weil wir hier alle unsere Weihe bekommen haben, obwohl wir schon vor unserer Ankunft die Mönchskutte getragen haben« (Kap.XXX, S.112, Z.34-36), wurde zum Zentrum einer Klosterföderation von 12 neugegründeten Klöstern in Tao-Klardsheti, Kartli und Abchasisien. Über sie alle übte Grigol, als Abt von Chandsta und später als Archimandrit (Kap.XXVIII, S.109f.), die Oberaufsicht aus⁷. Die Äbte versammelten sich bei ihm, bekamen den Kanon für das große Fasten und wurden von ihm mit guten Worten über das geistige Leben belehrt (Kap.XXXIV, S.115, Z.1-5). Nur das Kloster von Opisa stand außerhalb dieser Hierarchie, weil es schon vor der Klostergründung von Chandsta existierte. Grigol schuf so eine einheitliche Mönchsbeziehung, die unabhängig von Kirche und weltlicher Herrschaft als eigenständige Sozialorganisation zu agieren vermochte. Wie sah nun aber ihre Zielsetzung bzw. ihr Mönchsideal aus?

Mönchische Ideale

Das religiöse Ideal Grigols bestand in der Theosis, d.h. der Erreichung der mystischen Einheit mit Gott mittels einer christlichen Lebensführung (*unio mystica*). Dabei wurde er von der byzantinischen Mystik in ihrer biblischen Ausrichtung beeinflusst (Beck 1959:345). Nach dieser Auffassung stellt der Mensch ein Subjekt mit freiem Willen, mit der Fähigkeit zu Liebe und Opfer dar. Im Gegensatz zur philosophischen Richtung wird hier der Wille und nicht der Verstand betont. Die Bereitschaft, als Märtyrer für Christus zu sterben, ist die Vorbedingung, um im Martyrium die *unio mystica* zu realisieren.

Im Zönotentum ersetzte die Askese, also die Aufgabe des eigenen Willens und gleichzeitige Unterwerfung unter den Willen Christi, das Martyrium. So entschuldigte sich Grigol bei seiner Mutter, da er sich nicht aus eigenen Stücken, sondern nach Gottes Willen von ihr entfernt habe (Kap. XXIX, S. 111, Z. 20-21).

Grigol und seine Schüler, kommentiert Mertschule, »erwiesen Tapferkeit in mönchischen Heldentaten ähnlich den heiligen Märtyrern und mehr noch als sie, weil jene in einer Stunde gequält wurden, sie sich aber im Namen Christi stündlich kasteiten, wie David sagt: Für Dich sterben wir jeden Tag« (Kap. VII, S. 91, Z. 44-50).

Das bedeutete ein Leben in ständiger Reue, im Gebet, in Tränen, im Fasten, in Enthaltbarkeit und geduldigem Dienen, in Milde und Sanftmut und tiefer Demut (Kap. XVII, S. 99, Z. 3-6). Grigol übertrug die Unterwerfung unter den Willen Christi auf eine hierarchische Unterordnung im Verhältnis von geistigem Vater und Sohn in seinen Klöstern. Nur wer sich gänzlich dem »Martyrium des Gehorsams« ergab, konnte die *unio mystica* erfahren (Mamulia 1970a: 741-744). Nur dem Würdigen wurde die Ehre der Gottesvision zuteil, wie Grigol (Kap. L, S. 126). »Gott war wahrhaftig unter ihnen« (Kap. LV, S. 129, Z. 51). Gottes Anwesenheit gab Grigol auch die Möglichkeit Wunder zu vollbringen (Kap. LI-LIV, S. 126-128).

Entsprechend diesem »Martyrium des Gehorsams« und der persönlichen Autorität des Abtes spielte eine monastische Regel eine geringere Rolle, so daß es verständlich erscheint, daß sie nicht überliefert bzw. nicht erhalten wurde (Kap. XVII, S. 99, Z. 1-3). Das personale Verhältnis zwischen Abt und Mönchen überwog. Grigol selbst erstellte diese Regel. Dazu begab er sich nach Konstantinopel (825) und bat einen Freund aus Jerusalem, die Regel des Hl. Saba-Klosters zu schicken (Kap. XII, S. 97, Z. 45-

50). Sie fußte auf den Überlieferungen der ersten Hl. Väter (Kap. XXIII, S. 105, Z. 63f. und Kap. XVI, S. 98, Z. 1-5). Außerdem flossen Ideen des Pseudo-Dionysius Areopagita in Grigols Mönchsideal ein, die im byzantinischen Imperium sehr verbreitet waren (Mamulia 1969a: 753-754). Der Mönchseid und die Mönchsweihe beim Eintritt in das Kloster wurden als eine Art zweite Taufe (Kap. XXXV, S. 115, Z. 6-9) in den Rang eines Sakraments erhoben. Gleichzeitig wurde damit das Mönchtum als auserwähltes Volk Gottes auf der höchsten Stufe aller Christen herausgestellt, das sich in die »heiligen Wüsten«, fern von »weltlichen Versuchungen«, zurückgezogen und dort die »Freiheit gefunden« hat (Kap. XXXV, S. 115, Z. 10-19).

»Mit all dem sind ihre Herzen frei von Angst vor Erschütterungen, die Ungläubige, Nichtchristen hervorrufen, und auch vor jeder Unruhe aufgrund der Feindschaft der Herrscher. Und so leben sie absolut ruhig in der großen Welt und preisen Christus« (Kap. XXII, S. 102, Z. 28-31).

So lobt Grigol die »Wüste« von Klardsheti, die weder zu heiß noch zu kalt, ohne Schmutz und Staub war und gutes Wasser wie ausreichend Wälder bot. Es gab weder Äcker noch Wiesen, nur ein paar Weinreben, Obstgärten und Feldwurzelfrüchte, alle übrige Nahrung mußte mit großem Aufwand auf Eseln in das unzugängliche Gebiet geschafft werden (Kap. XXII, S. 102, Z. 9-27). Die Klöster durften an den heiligen Orten nur mit den Händen von Armen, »die von weltlichen Versuchungen völlig frei sind«, errichtet werden (Kap. XXII, S. 103, Z. 34-36). Armut bzw. die Aufgabe von Privatbesitz ist Voraussetzung beim Eintritt in das Kloster, »weil der Verzicht auf Habsucht dem Vergießen eigenen Blutes gleichgestellt ist« (Kap. XII, S. 97, Z. 19-21). Neben Gehorsam und Armut gehörte die körperliche Arbeit zu den Grundlagen des Klosterle-

bens, und das auch schon vor Grigols Klostergründungen (z. B. in Opisa, Kap. V, S. 87, Z. 27-30). So wird von einem Wunder beim Holzfällen berichtet (Kap. LI, S. 126f.) oder von der effektiven Ernte der als Schnitter erfahrenen Mönche auf einem Feld, das ein Herrscher ihnen für einen Tag zur Verfügung gestellt hat (Kap. XLVII, S. 124f.). Den seligen Matoj suchte im Alter »wegen der schweren Arbeit eine Krankheit heim« (Kap. XXXVIII, S. 117, Z. 14).

Auf diese Weise folgten sie in ihrer *imitatio Christi* dem Beispiel »unseres großen Vaters Antonius« wie allen übrigen großen Mönchsvätern, derer sie an Festtagen gedachten (Kap. LXXXIV, S. 149). Nach ihrem Vorbild verwaltete Grigol »alle heiligen Wüsten Klardschtiens«, indem er sich »um die wahren, sicheren und zuverlässigen Mönche sehr gekümmert hat, die Schuldigen zur Reue bewegte, aber um der Wahrheit willen Widerspenstige völlig verjagte«. Allerdings scheint er immer zur Vergebung bereit gewesen zu sein. Ein Mönch berichtete, daß er dreimal von Grigol aus Opisa wegen ungebührlichen Verhaltens verjagt worden sei (Kap. LXIII, S. 136, Z. 1-5). So vergibt er auch den Mönchen Christophor und Theodor, die eigenmächtig ein Kloster im benachbarten Königreich Abchasien gründen wollten, nachdem er sie persönlich zurückgeholt hatte (Kap. XIX u. XX, S. 100f.). Später wurden sie von ihm zu Äbten der Klöster Kwirikia und Nedsuj ernannt.

Die von Grigol geschaffene einheitliche und disziplinierte Mönchsbeziehung hatte also die Bibel zur Grundlage und die alten Mönchsväter zum Vorbild, so daß wir auch hier von einer wertorientierten Bewegung sprechen können. Da »aber mit der Ankunft des hl. Grigol der ganze göttliche Rang (d. Mönche) in Ordnung kam«, leitete Grigol bzw. der Autor Mertschule daraus eine Überlegenheit nicht

nur gegenüber den Anachoreten, sondern auch gegenüber dem Priestertum ab, das nun denselben Regeln unterworfen werden sollte: »Wie die Väter meines Klosters als Wohltäter höher stehen als die Mönche dieser Zeit [Anachoreten, O.R.], so muß man auch den kirchlichen Rang in das Göttliche meiner Kirche einführen, das höher steht als das Gericht der Weisen.«

Beziehungen zu Kirche und Welt

Bildete das Mönchtum einen eigenen Kirchenstand, so waren die Mönche bei der Ablegung ihres Gelübdes auf einen Priester angewiesen, der dieses Sakrament vollzog⁸. Grigol erkannte diese Abhängigkeit von der Kirchenhierarchie, wenn er feststellt, daß »die Priesterwürde an alle Priester durch die Bischöfe verliehen werde« (Kap. XXXV, S. 115, Z. 5), und anerkennt, daß auch das Recht, Neuerungen in der Kirche einzuführen, ausschließlich bei ihnen liege (Kap. XLII, S. 121, Z. 84-89). Trotzdem lehnte er das Angebot weltlicher Herrscher, Bischof zu werden, ab. »Die heiligen Kirchen in der Wüste, die Kanzeln des Ruhmes Gottes, sind nicht niedriger als die heiligen Kanzeln in der Welt« (Kap. XXXV, S. 115, Z. 3-4).

Es kam Grigol vielmehr auf eine Neuregulierung des Verhältnisses von Mönchtum und Kirchenhierarchie an. Entsprechend Pseudo-Dionysius Areopagita war er der Auffassung, daß die Mönche als auserwähltes Volk Gottes auch Bischofsitze einnehmen sollten. Vor dem Hintergrund des in Byzanz wütenden Bilderstreits, in welchem er die Position der Ikonodulen einnahm und bei seinem Besuch in Konstantinopel viele Ikonen u. a. Reliquien dadurch rettete, daß er sie nach Georgien brachte (Kap. XV, S. 98, Z. 1-3), strebte er eine Kontrolle des inneren Lebens der Kirche durch die Mönche an. Seiner Meinung nach konnte nur durch

die Entfernung der Priester von den Bischofssitzen die (vor allem westgeorgische) Kirche vom Einfluß der byzantinischen Kirche wie der weltlichen Macht befreit werden.

Das Kapitel XLII schildert diesen Machtkampf zwischen der »weißen« und »schwarzen« Geistlichkeit (Bezeichnung der Priester und Mönche im Georgischen), wobei vor allem die Bischöfe opponierten. Nachdem in Ischan sein Schüler Saba, in Azquri sein Schüler Ephrem zu Bischöfen geweiht worden waren, war die unkanonische Ernennung seines ehemaligen Schülers, des Bischofs von Samzche, Arsen, mit List und Gewalt zum Katholikos der Anlaß für eine heftige Opposition. Der Herrscher Guaram rief alle Bischöfe und auch die Äbte zur Synode nach Dshawacheti zusammen, um in der Frage der widerrechtlich erfolgten Einsetzung zu vermitteln. Nach dem Gewohnheitsrecht hatte der weltliche Herrscher den Vorsitz inne, bestimmte Zeit und Ort der Versammlung. Guaram bat Grigol, daß er »die Wahrheit sagen möge« (Kap.XLII, S.121, Z.64). Kraft seiner Autorität entschied er: »Katholikos Arsen ist durch Gottes Wille Katholikos« (ebda., Z.67f.).

Trotz anfänglichen Widerspruchs des Herrschers (s.u.) blieb Arsen Katholikos, womit das Mönchtum die weltliche Kirche unter seine Kontrolle gebracht hatte. Von da an konnte niemand mehr vom Katholikos zum Bischof geweiht werden, »wenn er nicht ein einziges Zeugnis aller Wüsten und eine authentische Bestätigung jeder einzelnen von ihnen beibrächte« (Kap.LXIII, S.136, Z.6-11), d.h. seine Ausbildung als Mönch in den Klöstern erhalten hatte. Auf diese Weise wurde durch die »Monachisierung der Kirche« die strenge Disziplin des Mönchtums auf die Kirchenorganisation übertragen. Je mehr auf diese Weise das Betätigungsfeld

des (weltlichen) Priesters eingeschränkt wurde, wuchs der geistige Einfluß der Mönche auf die Laien.

Dabei kam es Grigol nicht darauf an, die weltliche Hierarchie in einem theokratischen Sinne zu unterwerfen. Vielmehr strebte er eine Art »Arbeitsteilung« an, die mit dem Begriff »Symphonismus«, d. h. der gleichberechtigten Zusammenarbeit der geistlichen und weltlichen Macht, umschrieben werden kann⁹.

Beim ersten Treffen mit Aschot legitimierte Grigol die weltliche Herrschaft, indem er erklärte: »Wo man die Macht ehrt, dort ist auch die Ähnlichkeit des Göttlichen, weil Gott euch Herrscher dazu ermächtigt hat, das Land zu regieren, weshalb auch wir verstehen, daß Gott uns mit deiner Herrschaft segnet« (Kap.XI, S.95, Z.21-24).

Aber auf der o.g. Kirchensynode in Dshawacheti widersetzte Grigol sich dem Versuch der Einflußnahme Guaram Mampalis auf die rein kirchlichen Versammlungsbeschlüsse. Dazu entwickelte er den Gedanken, daß die weltliche Macht nicht die Bestimmungen der Kirchengesetzgebung und Glaubenslehre antasten dürfe (Kap.XLII, S.121, Z.80-89), in Kirchenfragen die Kirche also eine selbständige Organisation darstelle. Genauso wie die weltliche Macht die einzig rechtmäßige, von Gott eingesetzte Macht in der Welt sei, so erscheint die Kirche als einzig rechtmäßige Gewalt in innerkirchlichen Angelegenheiten. In den Gebieten, wo die Kirche Interessen des Staates berühre, besitze die geistliche Macht nicht das Recht, eigene Entscheidungen zu treffen, ohne vorheriges Einverständnis der Herrscher, z.B. bei der Absetzung von Würdenträgern oder bei Klosterneugründungen, selbst wenn sie auf Kirchenland gegründet werden sollten (Kap.XXIV, S.115, Z.1-3; Kap.LXVIII, S.137).

Die Kirche widmete sich der »Rettung der Seelen« und der Durchsetzung christ-

licher Moralvorstellungen in Georgien. Dies konnte sie aber erst nach der »Monachisierung« erreichen. So sahen sich die Mönche dazu berechtigt, im Alltagsleben zu intervenieren, selbst bei den Herrschern.

Eben jener Aschot Kuropalat, der viele Länder beherrschte und seiner Frau die Festung Artanudshi erbaute, wurde von seinen Feinden durch eine lasterhafte Frau in Versuchung geführt, der er erlag. Als Grigol davon erfuhr, stellte er ihn zur Rede, und der Sünder gab sein Wort, die Frau wieder fortzuschicken. »Geknechtet von der Leidenschaft« hielt Aschot es aber nicht, so daß Grigol die lasterhafte Frau mit einem Trick aus der Festung lockte und sie fragte, warum sie sich »zwischen Mann und Frau gedrängt« habe. Grigol weiter: »Kind, unterwirf dich ganz meinen Worten, den Worten eines armseligen Menschen, und ich bürge für dich vor Christus, da Er selbst alle deine Verfehlungen vergeben wird« (Kap.LV, S.129, Z.31-33).

Auf diese Weise überzeugte er sie, ins Kloster einzutreten. Zornig fand Aschot seine Geliebte in einem Frauenkloster und wollte sie mit einem Trick wieder herausholen, aber die Äbtissin Pebroniaj machte ihn auf sein schändliches Handeln aufmerksam. Der Entlarvte schämte sich und schwieg lange. Mertschule faßt es folgendermaßen zusammen: »So besiegten den irdisch mächtigen Fürsten die geistig starken Menschen, die mit göttlichem Eifer bewaffnet sind« (ebda., S.130, Z.69-70). Aschot sah sein lasterhaftes Handeln ein und war den Heiligen für ihre Hilfe dankbar. Auch Aschots Sohn, Adarnase, beging Ehebruch und wurde von Grigol zurechtgewiesen; wichtig war ihm die Reue (Kap. LVI, S.130-132). Denn »Reue hat auch der Sünderin vor Gott viel geholfen, da Dieser nicht den Tod des Sünders, sondern Umkehr und Reue wünscht« (Kap.LVIII, S.133, Z.26f.).

Diese Spannung von Alltag und christlicher Moral wird durch den Einfluß der Mönche zugunsten der letzteren überwunden. Die weltlichen Persönlichkeiten, Vertreter der zukünftigen Königsdynastie der Bagratiden, werden hier darauf verpflichtet, christliche Verhaltensnormen als Vorbild für die ganze Gesellschaft einzuhalten. Dafür wird ihre Herrschaft von Mönchen und Kirche mit Gottes Segen versehen.

Zum Verhältnis Staat – Mönchtum

Entsprechend der Autorität, die die Mönche und Klöster besaßen, wollten sich Adelige und Fürsten durch Landschenkungen, Spenden u.a. bei ihnen ihres geistigen Wohls im Jenseits versichern. Der Asnaur Gabriel Daiantschuli, der reich und wohlhabend war, schlug Grigol vor, sein materielles Wohl mit ihrem geistigen zu verbinden. Für die zukünftige Versorgung der Mönche, die Landschenkung zur Gründung eines Frauenklosters (damit männliche wie weibliche Nachkommen der Familie in entsprechende Klöster eintreten könnten) wie für die Hilfe bei Klosterbauten sollten sie ein gemeinsames Begräbnis bei den Mönchen im Kloster erhalten sowie für alle Zeiten in ihre heiligen Gebete aufgenommen werden (Kap.IX, S.93, Z.49-67). Viele Fürsten und Könige, wie z.B. der König von Abchasien, wünschten sich Klöster auf ihrem Herrschaftsgebiet, um so den göttlichen Segen auch für ihr Land zu sichern (Kap.XX, S.101, Z.33-38,44-45). So vollzog sich die Klosterkolonisation mit der materiellen Hilfe und Zustimmung der weltlichen Herrscher. Aber auch die Schaffung von Bischofssitzen gehörte zu ihren Aufgaben (Lordkipanidze 1988; vgl. Tarchnišvili 1955a:81).

Darüber hinaus fiel den Königen die Aufgabe zu, Kirchensynoden einzuberufen, deren Zeit und Ort zu bestimmen und

ihnen zu präsidieren. Als aber Guaram Mampali (s. Kap. 3.3.4) gegen die Rechtmäßigkeit der Ernennung heftig protestierte, »was einem Laien nicht geziemt«, erwiderte Grigol, daß es von altersher so sei, daß gläubige Könige an Synoden teilgenommen hätten. Aber niemals hätten sie sich angemaßt, »gemeinsam mit ihnen die gesetzgebende Gewalt auszuüben«. Vielmehr forderten sie Rat und Aufklärung über die Gesetze und lernten so die Gebote Gottes. In keinem Kirchenkanon sei es einem Laien erlaubt, an der Kirchengesetzgebung beteiligt zu werden oder irgendwelche Neuerungen einzuführen (Kap.XLII, S.121, Z.79-88). Der Laie, auch wenn er König sei, solle in der Kirche schweigen.

Die Aufgabenteilung zwischen Welt und Mönchtum/Kirche könnte man mit den folgenden Worten des Autors zusammenfassen: »[...] Zwar kümmern sich die Herrscher um die hl. Wüsten, aber Christus hat die Armen berufen, die hl. Klöster zu schaffen, die gläubigen Könige jedoch hat Gott bevollmächtigt, die Kirchen in den Residenzstädten der Bischöfe, in den Städten und Dörfern zu bauen. Und Er hat sie (die Könige) dem Volk vorgesetzt, damit sie es gerecht richten, und wenn sie sich in glänzende Gewänder kleiden, sollten sie ihre Gedanken nicht der sichtbaren Welt zuwenden, sondern nach dem ewig Guten streben. Denn die göttliche Weisheit gab den Menschen die gotteswürdige Achtung eines jeden Ranges nach der Vielfältigkeit ihrer Gewänder ein, aber wahre, aufrichtige Mönche findet man nirgends unter jemandes Herrschaft auf der Erde, weil sie sich von den weltlichen Tröstungen aus eigenem Willen entfernt haben und sich das Schicksal der Kümmeris an Orten der Trauer ähnlich den ersten hl. Vätern erwählten, die sich in großer Armut befindend die hl. Wüsten ohne den Willen weltlicher Herrscher mit Got-

tes allmächtiger Hilfe fruchtbar machten« (Kap.XXV, S.103, Z.38-49).

Bezüglich der eingangs aufgeworfenen Fragestellung nach dem Beitrag des Mönchtums zur Entwicklung einer innerweltlichen Ethik sowie ihrer Leistung für die jeweilige Gesellschaft hatten wir festgestellt, daß sie von den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sich das Mönchtum entfaltet, abhängen.

Das georgische Mönchtum steht in der ostkirchlichen Tradition der charismatischen Autorität einzelner Mönche, hat aber seit dem 9. Jh. mehr und mehr den Charakter einer spezifischen, wertorientierten sozialen Bewegung angenommen, die außer der Revitalisierung urchristlicher Werte auch deren Umsetzung in einem im Entstehen begriffenen »Königreich Georgien« zum Ziel hatte. Ausgehend von Grigols Klosterföderation in Tao-Klardsheti nahm das noch unter diversen Fürsten zersplitterte Land einen religiösen und kulturellen Aufschwung, der zur Ausbreitung des Christentums selbst in den entlegenen Bergregionen Ostgeorgiens beitrug. Dies ermöglichte die Vereinigung aller georgischen ethnischen Gruppen auf christlicher Grundlage. Die »Monarchisierung« der Kirche führte zu ihrer Vereinheitlichung unter dem Katholikos in Mzcheta, aber auch zur Abgrenzung gegenüber der byzantinischen und armenischen Kirche. Diese Abgrenzung wurde noch durch die Abfassung georgischsprachiger Heiligenviten, Psalter und Chroniken verstärkt. Somit nahm die kirchliche Vereinigung Ost- und Westgeorgiens die politische vorweg.

Giorgi Mertschule versteht im 10. Jh. »Kartli« (ehemals das Zentrum Ostgeorgiens) als ein ganz Georgien umfassendes Land, in dem der Gottesdienst und die Gebete auf Georgisch gehalten werden (Kap.XLIII, S.123, Z.57). Dieses georgische Sonderbewußtsein herrschte wohl bei allen Gebildeten vor und prägte die

Hochkultur, das öffentliche Denken wie vor allem die Hagiographien und Chroniken. Mönche und Kirche nahmen Partei für die Einheit stiftende Königsmacht. So beteten georgische Mönche auf dem fernen Sinai »für alle Georgier« (Lordkipanidze 1988a:370ff.; 377f.).

Das Mönchtum konnte hier seine Autorität und indirekte Einflußnahme gerade durch seine »Jenseitigkeit«, »Weltabgewandtheit« erhalten, da diese sie unangreifbar machte. Deshalb widerstand Grigol von Chandsta dem Bestreben der weltlichen Herrscher, ihn zum Bischof oder gar zum Katholikos zu machen, denn »er wurde mehr als Gott verehrt. In jenen Zeiten gab es niemanden, der seinen Worten nicht gefolgt wäre, am allerwenigsten

die amtierenden Herrscher« (Kap. XXVII, S. 108, Z. 2-4).

Grigol konnte ihnen seine vielen Klöster und hervorragenden Mönche zeigen, die nach den härtesten Regeln des Mönchtums lebten« (ebda., Z. 25f.) und die die Herrscher vergessen machten, »daß sie sich auf der Erde befinden« (ebda., Z. 38). Selbstbewußt konnten sie den Herrschern sagen, daß sie mit unsichtbarer Bewaffnung »stärker als alle sichtbaren Rüstungen und unzählige zehntausend Reiter sind. Wisset, daß eure geistig ausgerüstete Streitmacht, die heiligen Väter der Wüste, der Kern und die Feste in den Kampfreihen körperlich gebauter Heere aller gläubigen Könige sind« (ebda., Z. 47-51).

ANMERKUNGEN

- ¹ Siehe »Die Bekehrung Georgiens« (Mokcevey Kartlisay), übersetzt von G. Pätsch, Bedi Kartlisa 33, 1975, 288–337 und »Das Leben Kartlis, Eine Chronik aus Georgien (300–1200)«, übersetzt von G. Pätsch, Leipzig 1985.
- ² Suny 1988:21. Siehe zur Einführung des Christentums: Pätsch 1974.
- ³ Siehe »Die Überlieferung der syrischen Väter«, übersetzt von G. Pätsch, Bedi Kartlisa 39, 1981, 153–175, hier: S. 154.
- ⁴ Peradze 1926:155f. Vgl. dazu ausführlicher die Einleitung (S. 7–79) bei Tarchnišvili 1955.
- ⁵ Papuašvili 1988:501–505; vgl. dazu auch Tarchnišvili 1940. Die Frage, inwieweit von der Existenz einer georgischen Nation im Mittelalter gesprochen werden kann, bedarf noch einer grundsätzlichen Klärung, da die georgische Forschung die Existenz der Nation axiomatisch voraussetzt und nicht als Ergebnis eines Integrationsprozesses hinterfragt.
- ⁶ Zitate sind im folgenden nach Merčul 1911, Kapitel, Seite und Zeile angegeben.
- ⁷ Mamulia 1970:239 bezeichnet es als das »Prinzip des Monachismus«.
- ⁸ Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Leipzig 1898, 206 zit. nach Mamulia 1969a:754.
- ⁹ Mamulia 1969:753; vgl. dazu die Kritik am Cäsaropapismus in der Forschung bei Tarchnišvili 1955a.

LITERATUR

- Allen 1932: W. E. D. Allen, A History of the Georgian People. From the Beginning Down to the Russian Conquest in the 19th Century, London 1932.
- Beck 1959: H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959.
- Beck 1978: H. G. Beck, Das byzantinische Jahrtausend, München 1978.

Bergmann 1985: W. Bergmann, Das frühe Mönchtum als soziale Bewegung, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 37, 1985.

Bogveradze 1988: A. A. Богверадзе, Социально-экономическое развитие Грузии в VI–VIII вв., in: Очерки истории Грузии, Bd. II, Tbilisi 1988, 190–211.

Brown 1986: P. Brown, Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Berlin 1986.

Brown 1971: P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, Journal of Roman Studies 61, 1971, 81–101.

Drijvers 1985: H. J. W. Drijvers, Askese und Mönchtum im frühen Christentum, in: W. Schluchter (Hrsg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums: Interpretation und Kritik, Frankfurt/Main 1985.

Frank 1979: K. S. Frank, Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt 1979.

Hussey 1967: J. M. Hussey, Byzantine Monasticism, in: The Cambridge Medieval History, IV: The Byzantine Empire, Part II: Government, Church and Civilisation (hrsggb. v. J. M. Hussey), Cambridge 1967.

Kazhdan, Constable 1982: A. Kazhdan, G. Constable, An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington D.C. 1982.

Lordkipanidze 1988: М. Д. Лордкипанидзе, Возникновение новых феодальных государств, in: Очерки истории Грузии, Bd. II, Tbilisi 1988, 246–353.

Lordkipanidze 1988a: М. Д. Лордкипанидзе, Образование грузинской феодальной монархии, in: Очерки истории Грузии, Bd. II, Tbilisi 1988, 354–381.

Mamulia 1969: Г. С. Мамулиа, Григорий Хандзтийский о взаимоотношении церкви и государства, Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR 56, 1969, Nr. 3.

Mamulia 1969a: Г. С. Мамулиа, Псевдо-Дионисий ареопагит как источник мировоззрения Григория Хандзтийского, Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR 55, 1969, Nr. 3.

Mamulia 1970: Г. С. Мамулиа, К вопросу о монастырской идее Григория Хандзтийского, Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR 58, 1970, Nr. 1.

Mamulia 1970a: Г. С. Мамулиа, Религиозный идеал Григория Хандзтийского и его отношение к церковно-государственному идеалу «Царство Грузии», Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR 58, 1970, Nr. 3.

Mamulia 1971: Г. С. Мамулиа, О социальной сущности церковно-государственной деятельности Григория Хандзтийского, Bulletin of the Academy of Sciences of the Georgian SSR 62, 1971, Nr. 1.

Merčul 1911: Г. Мерчул, Житие св. Григория Хандзтийского, Введение, издание, перевод Н. Марра с дневником поездки в Шавшию и Кларджию, St. Petersburg 1911.

Pätsch 1974: G. Pätsch, Synkretismus und Orthodoxie im frühgeorgischen Christentum, Bedi Kartlisa 32, 1974, 188–212.

Papadakis 1986: A. Papadakis, Byzantine Monasticism Reconsidered, Byzantoslavica 47, 1986, 34–46.

Paпuašvili 1988: Т. Г. Папуашвили, Художественная и историческая литература, in: Очерки истории Грузии, Bd. II, Tbilisi 1988, 478ff.

Peradze 1926: G. Peradze, Über das georgische Mönchtum, Internationale Kirchliche Zeitschrift 16/34, 1926, H.3, 152–168.

Savramis 1962: D. Savramis, Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums, Leiden/Köln 1962.

Suny 1988: R. G. Suny, The Making of the Georgian Nation, Stanford 1988.

Tarchnišvili 1940: M. Tarchnišvili, Die Legende der hl. Ninō und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins, Byzantinische Zeitschrift 40, 1940, 49–75.

Tarchnišvili 1955: M. Tarchnišvili, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze, Bearbeitet von P. Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Dr. Julius Abfalg, Citta del Vaticano 1955 [Studi e Testi, 185].

Tarchnišvili 1955a: M. Tarchnišvili, Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien, Oriens Christianus 39, 1955, 79–92.

Tarchnišvili 1960: M. Tarchnišvili, Die Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Autokephalie Georgiens, Le Muséon 73, 1960, 107–126 (Reprint aus: Kyrios 5, 1940–41, 177–193).

Toumanoff 1963: C. Toumanoff, Studies in Christian Caucasian History, Washington 1963.

Toumanoff 1966: C. Toumanoff, Armenia and Georgia, in: The Cambridge Medieval History, Vol. IV: The Byzantine Empire, Part I: Byzantium and Its Neighbours (hrsg. von J. M. Hussey), Cambridge 1966.

Watschnadse 1988: Nichthagiographische Bestandteile der georgischen Hagiographie, Georgica 11, 1988.

Weber 1920: M. Weber, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie, Tübingen 1920–21.

Weber 1976: M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1976.