

## *Antonia Himmel-Agisburg*

### **Auf dem Weg göttlich zu werden Die Spiritualität orthodoxer Frauen am Beispiel Xenias von St. Petersburg und Maria Skobtsovas**

Im Vorwort des 1999 erschienenen Bandes *Orthodox Women Speak* schreibt Aruna Gnanadason von der Sehnsucht orthodoxer Frauen nach Vernetzung und nach einem tiefgehendem Dialog, der Grenzen überschreite.<sup>1</sup> Diese Sehnsucht führe für sie sowohl zum aktiven Tun als auch zum Hören auf die Stimmen von Frauen im ökumenischen Dialog. In der Haltung des Zuhörens versuche ich im folgenden Beitrag, als römisch-katholische Theologin orthodoxer Frauenspiritualität nachzuspüren.

Frauenspiritualität gründet zutiefst in einer immanenten, beeindruckenden Begegnung mit der Gottheit in unserem Leben. Orthodoxen Frauen ist die Reflexion einer dynamischen menschlich-göttlichen Einswerdung aus der Tradition und aus der Liturgie vertraut; die Kirchenmütter und -väter nennen diese Erfahrung *theosis*, das heißt, Vergöttlichung des Menschen: Gott wurde Mensch, damit der Mensch vergöttlicht werde.<sup>2</sup> Die Vergöttlichung wird hier nicht als eschatologisches Moment gedacht, sondern eher als Prozess, der in jedem Augenblick unseres Lebens beginnt. Im Aufspüren orthodoxer Frauenditionen bin ich immer wieder auf die Vergöttlichungslehre als einen zentralen, ermutigenden und zur Veränderung bewegenden Aspekt im Leben von Frauen gestoßen.<sup>3</sup> Im Folgenden möchte ich nicht die vielfältige theologische Tradition der Vergöttlichungslehre darstellen,<sup>4</sup> sondern anhand zweier Frauenbiographien zeigen, was dieser Grundgedanke orthodoxer Spiritualität kon-

<sup>1</sup> Vgl. Kyriaki Karidoyanes FitzGerald, *Orthodox Women Speak* (WCC: Geneva 1999), ix.

<sup>2</sup> Vgl. Timothy Bishop Kallistos Ware, *The Orthodox Church* (Penguin Books: London <sup>2</sup>1997), 21.

<sup>3</sup> Vgl. Antonia Himmel-Agisburg, "Resources for Women's Spirituality in the Orthodox Church", CCRG Research Paper, University of Bristol 2002.

<sup>4</sup> Vgl. dazu u.a.: Georgios Mantzaridis, *The Deification of Man* (St. Vladimir's Seminary Press: Crestwood NY 1984); Patricia Fox: *God as Communion* (Michael Glazier Book: Collegeville, MN 2001).

kret für das Wirken von Frauen in der orthodoxen Kirche bedeutet. Xenia, bekannt als heilige Xenia von St. Petersburg, die im 18. Jahrhundert lebte, und Maria Skobtsova, als russische Emigrantin im 20. Jahrhundert in Paris lebend, gingen jede in radikaler, außergewöhnlicher und doch spielerischer Art ihren Weg der Vergöttlichung. Beide Frauen entstammen der russisch-orthodoxen Tradition, schlagen jedoch auch Brücken in den Westen: Xenia durch ihren hohen Bekanntheitsgrad in der Alltagsfrömmigkeit orthodoxer Frauen, Maria Skobtsova durch ihr theologisches und diakonisches Wirken.

### **1. Xenia von St. Petersburg**

In der Ikonographie ist Xenia als reifere Frau dargestellt, mit verhärtem Gesicht, langem ergrauten Haar und ernsten, wissenden Augen. Was erstaunt, ist vor allem ihr eher ungewöhnliches *Outfit*: Sie ist in einer Art gekleidet, die an das patristische Ideal von Frauen erinnert, die männlich wurden: Sie trägt eine grüne Soldatenjacke und hat einen Stecken in der Hand. Auf den ersten Blick wirkt Xenia unter den orthodoxen weiblichen Heiligen fremdartig und fällt aus dem Rahmen weiblicher Stereotype.

Ich möchte die Bedeutung ihres Namens und ihr Wirken in der Kirche in neuer Weise darstellen, da Xenia nicht nur besonders von Frauen der russisch-orthodoxen Tradition sehr verehrt wird, sondern als Rollenmodell und Vorbild für Frauen gilt. Im Licht der theologischen Frauenforschung betrachtet, ist ihre in der Kirche übernommene Funktion<sup>5</sup> tatsächlich eine Herausforderung, über die möglichen Aufgaben und Rollen von Frauen in der Kirche nachzudenken – eine Herausforderung, der sich orthodoxe Frauen seit der ersten Konferenz über die Rollen von Frauen in der orthodoxen Kirche in Agapia (Rumänien) im Jahr 1976 stellen.

Xenia Grigorievna Petrova lebte im 18. Jahrhundert in St. Petersburg und starb an der Wende zum 19. Jahrhundert.<sup>6</sup> Über ihre biographischen Daten

<sup>5</sup> Es geht hier nicht um die Diskussion des Amtsverständnisses im patriarchalen Sinn, sondern vielmehr um die von orthodoxer Seite in den innerorthodoxen lokalen und internationalen Konferenzen zu den Rollen von Frauen in der Kirche eher allgemein gestellte Frage nach neuen Möglichkeiten der Aufgaben und Rollenverteilung für Frauen in der orthodoxen Kirche. Vgl. dazu auch: Luise Schottroff, "Ämter / Charismen", in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie* (Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2002) 15-17. Zum vielfältigen Verständnis des Diakonats von Frauen in der orthodoxen Kirche vgl. Kyriaki Kariodyanes FitzGerald, *Women Deacons in the Orthodox Church. Called to Holiness and Ministry* (Holy Cross Orthodox Press: Brookline MA 1998).

<sup>6</sup> Biographische Angaben aus: St. Herman of Alaska Brotherhood (Hg.), "The Glorification of Saint Xenia Blessed in Christ", in: *The Orthodox Word* 14 (1978), 81, 148-198.

sind nur sehr ungenaue Angaben vorhanden. Der plötzliche Tod ihres Mannes war ein Wendepunkt in Xenias Leben. Aus Trauer und Sorge um das ewige Heil ihres Mannes begann Xenia einen "fremden" Lebensweg: Sie zog die Kleidung ihres Mannes an und wollte mit seinem Namen genannt werden. Durch den Tod wurde ihr die Vergänglichkeit des Lebens bewusst. Der Tradition zufolge war der Grund für Xenias Handeln ein spiritueller: Sie wollte – an Stelle oder für ihren Gatten – ein Leben der Umkehr führen. Xenia versuchte eine Gender-Änderung um des Heiles ihres verstorbenen Mannes willen.

Die orthodoxe Überlieferung erfüllte Xenias Wunsch nach einer stellvertretenden Vermännlichung nicht, sondern spricht weiterhin von ihr als Xenia und verehrt sie als Kirchenmutter. Dies ist insofern interessant, als es im Gegensatz zum Ideal der Kirchenväter steht, von denen außergewöhnliche Frauen dafür gepriesen wurden, den Willen eines Mannes zu besitzen und über ihre Natur als Frau hinausgegangen zu sein. Außer der Tatsache, dass Xenia in Männerkleidung abgebildet wird, deutet nichts darauf hin, dass ihre Gender-Änderung akzeptiert wurde. Dies macht mich hinsichtlich der Quelle dieser Tradition argwöhnisch. Könnte diese ikonographische Tradition innerhalb einer Kultur entstanden sein, in der Frauen männlich werden mussten, um ihrer geschlechtlich bedingten Unterlegenheit zu entkommen? Der feministischen orthodoxen Autorin Eva Topping zufolge wird aus der Tradition ersichtlich, dass durchaus auch Frauen das Ideal der Vermännlichung akzeptiert haben.<sup>7</sup> Interessanterweise wünscht Xenia selbst, mit einem männlichen Namen genannt zu werden und verleugnet so ihre weibliche Identität. Wiederum erregt dies meinen Argwohn. Es ist möglich, dass in der Überlieferung Xenia nicht zugebilligt wurde, aus eigener Kraft heraus nach dem Tod des Mannes ein außergewöhnliches Leben zu führen. Ihr Wunsch, männlich zu werden, wäre dann eine deutende Hinzufügung, die nicht von ihr selbst stammt – gleichsam als Rechtfertigung für ein Leben, das wahrlich nicht in das gängige Bild vom Lebensstil einer Frau passte.

Ich interpretiere Xenias Entkommen aus einer androzentrischen Sichtweise über Frauen, die männlich werden müssen, als "Trickster-Handlung"<sup>8</sup>. Durch ihre Vermännlichung drehte sie die Tradition des Entkommens aus einem

<sup>7</sup> Vgl. Eva Topping, *Saints and Sisterhood* (Light and Life Publishing Comp: Minneapolis 1990), 48.

<sup>8</sup> "Tricksters" sind im englischen Sprachgebrauch Figuren, die Normen und Rollen umkehren und humorvoll und subversiv handeln. Vgl. dazu: Catherine McHale, "Tricksters", in: *Encyclopedia of Women and World Religion*, vol. 2 (Macmillan: New York 1999), 986-987.

Dasein als "schwache Frau" einfach um. Sie identifizierte sich mit ihrem verstorbenen Ehemann, nicht um seine Stärke anzunehmen, sondern um selbst eine starke Frau zu sein, die den schwachen, toten Mann rettet. Indem sie seine Soldatenjacke als Symbol des Anders Seins anzog, wurde sie umso mehr selbst zu einer Frau, die für das lebte, wofür ihr Name steht: Xenia, die Fremde, die Andersartige, die Trickster-Frau.

Ähnlich wie andere Frauen in der Tradition, die dafür gepriesen wurden, männlich geworden zu sein, aber in Wirklichkeit umso mehr sie selbst blieben, indem sie sich traditionellen femininen Rollen entzogen, entkommt auch Xenia dem Definiert Sein durch ihren Ehemann. Als Trickster-Figur umarmt Xenia zuerst aus Liebe zum Anderen, zu ihrem Mann, die Gender-Änderung, kehrt dann alles um ins Gegenteil und übernimmt ihre Aufgabe als Frau.

Xenias Dienst in der Kirche bestand von Anfang an darin, sich für die Menschen um sie anzubieten. Orthodoxe Spiritualität betont immer wieder die Wichtigkeit, die immanente Gegenwart des Göttlichen im Nächsten zu finden. Xenia gewinnt ihre Autorität, indem sie sich dem Nächsten schenkt. Der erste Schritt in ihrem Tun jedoch war, traditionelle Rollen hinter sich zu lassen und eine "Fremde" zu werden.

Xenia lebte das Leben einer armen, aber unabhängigen Frau in den Straßen von St. Petersburg. Dann verschwand sie plötzlich acht Jahre lang. Wieder zurückgekehrt, wirkte sie in der Kirche als Prophetin. Ihre Klarsicht und Prophetie ließ sie über alle soziale Grenzen hinweg allen zuteil werden. Eine orthodoxe Frau erzählte mir, Xenia habe Leuten mit ihrem Stock auf der Straße fest auf den Rücken geklopft und ihnen dabei Worte des Rates oder der Hilfe gesagt, ohne die Betroffenen und ihre Probleme vorher zu kennen. Sie diente den Menschen durch ihre klare Einsicht, was zu tun sei. Als Xenia gegen Ende des 18. Jahrhunderts starb, versammelten sich die Menschen an ihrem Grab. Viele erhielten auch dort Hilfe von dieser Frau, die ein Leben lang einen Dienst an orthodoxen Menschen ausübte, ohne dafür jemals von der Kirche offiziell dazu beauftragt zu sein.

Zwei Punkte im Leben Xenias sehe ich als Quelle orthodoxer Spiritualität für Frauen heute: Erstens, die Herausforderung, eine "Fremde" zu sein. Zweitens ist ihr Dienstant als Prophetin innerhalb der breiten Tradition russischer Spiritualität als Ermutung für orthodoxe Frauen anzusehen, Aufgaben in der Kirche auf neue Weise wahrzunehmen.

Xenias Name beschreibt gleichsam ihre Rolle: Wörtlich bedeutet Xenia die "Fremde". Xenia lebte das Leben der fremden, fremdartigen Frau. An ihrem Festtag betet die Kirche: "Heilige Xenia, in Wahrheit war dein Leben in Ein-

klang mit deinem Namen, da du auf der Erde gewandert bist wie in einem fremden Land.”<sup>9</sup>

Tricksters entkommen weise den androzentrischen Rollenmodellen. Die orthodoxe Tradition nennt diese spielerischen Trickster oft “Närrinnen in Christus”<sup>10</sup>. Helena Speranskaya betonte bei einer Versammlung orthodoxer Frauen in Kreta im Jahr 1990, dass es wichtig sei zu sehen, dass Narren in Christus ganz gewöhnliche Menschen seien, die sich ihrer speziellen Berufung bewusst sind. Erstaunlicherweise gibt es unter ihnen viele Frauen. Wenige sind jedoch bis heute bekannt.<sup>11</sup>

Xenias Aufgabe war es, eine Prophetin für ihr Volk zu sein. Prophetische Gaben zu haben steht durchaus in der Tradition der russischen Kirche. Prophetinnen brechen das Schweigen, treten öffentlich auf und verkünden die Wahrheit, um die Menschen näher zu Gott zu bringen. Die Klarheit des Sehens ermöglicht Prophetinnen, das Leben in seiner Komplexität und Fülle zu sehen. Die Aufgabe einer Prophetin ist es, die Zeichen der Zeit zu erkennen und zu sprechen. Ich war erstaunt, diesen Gedanken auch als Motto der internationalen innerorthodoxen Frauenkonferenzen in Damaskus (1996) und Istanbul (1997) zu finden. Orthodoxe Frauen heute realisieren die Gabe der klaren Sicht und der Unterscheidung als ihre eigene Aufgabe, sowohl innerhalb der orthodoxen Kirche als auch im ökumenischen Dialog. Kyriaki Karidoyanes FitzGerald schreibt im Vorwort des Reports der vom Weltkirchenrat unterstützten Konferenzen in Damaskus und Istanbul:

Unterscheidung ist eine fortwährende Aufgabe. Der griechische Ausdruck *diakrisis* bezeichnet oft eine subtile Dynamik, die einen klaren und andauernden Schnitt durch eine Krise verlangt (...). Kompromisse sind fehl am Platz, wenn *diakrisis* gefragt ist.<sup>12</sup>

Die erste Motivation für Xenias Handeln war ihre Liebe zu den Menschen und ihr Wunsch, Menschen zu dem zu verhelfen, was sie sein sollen: göttliche Menschen. Krisen zu erkennen und in spiritueller Freiheit in einer solchen Situation zu handeln, ist eine besondere Herausforderung für Frauen in den Kirchen. Orthodoxe Frauen erinnern uns daran, dass es notwendig ist, unsere

<sup>9</sup> Kontakion Ton 3 aus: “Service to Blessed in Christ Saint Xenia”, in: *The Orthodox Word* 14 (1978) 81, 160. Übersetzung von der Verfasserin.

<sup>10</sup> Vgl. Ware, *Orthodox Church*, 108.

<sup>11</sup> Vgl. Helen Speranskaya, “Spirituality in the Russian Orthodox Perspective”, in: *MaryMartha* 3/1 (1993), 16-23.

<sup>12</sup> FitzGerald, *Orthodox Women Speak*, 4. Übersetzung von der Verfasserin.

ganze Kraft auf die Gabe der Unterscheidung und die Verkündung der Wahrheit zu richten. Als liebende und selbstbestimmte Frau verwendete Xenia ihre gesamte Lebensenergie auf diese Aufgabe. Als spirituelle Lehrerin kann sie Frauen zu einem Leben in der Unterscheidung der Zeichen der Zeit ermutigen, zum Ansprechen der *diakrisis* und zum Fällen von Entscheidungen. Unterscheidung ist ein wesentlicher Begriff in der orthodoxen Spiritualität. Menschen, die die Gabe der Unterscheidung besitzen, wissen um die Präsenz Gottes in jedem Menschen. Unterscheidungen kann in diesem Sinne nur ein vergöttlichter Mensch treffen.<sup>13</sup>

Bei Xenias Ikone entsteht in vielen orthodoxen Kirchen ein Ort für Frauenversammlungen. Denn: Nicht als demütige, sich für ihren toten Ehemann aufgebende Frau, sondern als Prophetin kann Xenia ihre orthodoxen Schwestern und andere Frauen inspirieren, die versuchen auf dem Weg zur Vergöttlichung die Schwachen zu ermutigen, indem sie traditionelle Rollen verlassen und als "Fremdartige" mit Konventionen und Erwartungen umgehen.

## 2. Maria Skobtsova

Maria Skobtsova schreibt 1937, inmitten der Not der Vorkriegszeit und angesichts des Naziregimes: "Es gibt keinen Weg in der Orthodoxie, das Heil losgelöst vom Heil anderer zu erlangen".<sup>14</sup> Vernetzung ist ein Grundaspekt der Lehre von der Vergöttlichung. Im Hinblick auf die Vernetztheit der trinitarischen Göttlichkeit betont sie zutiefst die Gemeinschaftsdimension des Menschseins. Frauen, Kinder und Männer sind nicht von einander und von Gott losgelöste Individuen, sondern die Bewegung des Wohnens im anderen findet ihre Entsprechung in der Bewegung des Wohnens in der Göttlichkeit. Maria Skobtsova übt harte Kritik an einem einseitigen, sentimental und weltabgewandten Verständnis von Orthodoxie. Sie spricht von "spirituellen Egozentriern"<sup>15</sup> die gegen ihre inneren Leidenschaften kämpfen und um ihr Heil beten. Solche Menschen schneiden ihre Person praktisch vom Universum ab und machen sich selbst auf diese Weise zu einem "spirituellen Geizhals"<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Vgl. ebd.

<sup>14</sup> Maria Skobtsova, *Types of Religious Lives* (<http://www.incommunion.org/Mariatxt.htm>, 1-15). Dieser 1937 von Maria Skobtsova verfasste Text wurde 1996 von Helene Klepinine-Arjakovsky wiedergefunden. Weitere Textausgaben sind zu finden in *Souroz: A Journal for Orthodox Life and Thought* 74 (1998), 75 (1999) und 76 (1999); auf russisch in: *Vestnik* 176/2-3 (1997). Alle im Folgenden wiedergegebenen Zitate aus diesem Essay stammen aus der englischsprachigen Internet-Textausgabe. Die Übersetzungen stammen von der Autorin.

<sup>15</sup> Skobtsova, *Types of Religious Lives*, 11.

<sup>16</sup> Ebd.

Das führt zu einer vertrockneten Form spiritueller Betäubung, einer komplexen Degeneration und Zerstörung der eigenen spirituellen Essenz. Aus ihrem Bewusstsein, Ikone Gottes zu sein, entwickelt diese Frau eine zutiefst lebensbejahende Spiritualität:

Wir müssen uns gegen jede Askese auflehnen – jenem einschüchternden Gedanken der egozentrischen Heilssuche. Askese entsteht aus dem Wunsch, einer schrecklichen und säkularisierten Welt zu entkommen, sie dualisiert zwischen dem Ich und dem Du der Welt.<sup>17</sup>

Maria Skobtsova distanziert sich von jeder dualistischen Sicht und umarmt die Welt, die sie mit der Erfahrung ihrer Flucht aus dem revolutionären Russland nach Paris und mit den unaussprechlichen Schrecken des Naziregimes vor Augen erlebt.

Jede Bewegung meiner Seele, jede Bewegung zu Gott, zu den anderen Menschen ist davon bestimmt, dass es mir möglich ist, das Bild Gottes zu reflektieren, das in mir ist.<sup>18</sup>

Das Bewusstsein, das Bild Gottes in sich selbst zu tragen, zieht sie in die Nähe der Menschen um sie herum, da die Gottheit in einer immanenten Form nur in der menschlichen Person erlebt werden kann. Die Einheit von Gott und dem vergöttlichten Menschen kann nicht getrennt werden:

Die Liebe des Nächsten zurückzuweisen reduziert die Person zu einem "Nicht-Sein" und die Gottheit wird so wahrhaft apophatisch, sie ist nur noch mit negativen Attributen zu bezeichnen.<sup>19</sup>

Die Ausdrucksweise Mutter Marias, wie sie als Nonne genannt wird, ist von einer Radikalität geprägt, die feminine Stereotypen der Selbstaufopferung oder Selbstdegradierung aufhebt. Hier spricht keine schwache, abhängige Frau, sondern eine, die sich völlig ihrer Göttlichkeit bewusst ist und Begriffe wie Liebe oder Entsagung ohne jegliche Sentimentalität sieht:

Entsagung lehrt uns, dass wir nicht knausrig sein dürfen mit unserer Seele, dass wir spirituelle Nacktheit erringen müssen, dass wir uns jeder Spiritualität entblößen müssen. Nichts darf so wertvoll oder heilig sein, dass wir nicht bereit wären, es im Namen der Liebe zu Christus aufzugeben für die, die es brauchen.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., 12.

<sup>20</sup> Ebd., 13.

Mutter Marias Spiritualität ist nicht moralisch geprägt, sondern beruht auf der tiefen Erkenntnis, dieselbe Haltung wie Gott zu haben.

Wir sprechen hier nicht von guten Taten (...), wir sprechen hier über das eigentliche Entäußern unseres Selbst, in Nachahmung Christi, als er Fleisch wurde. (...) In dieser Weise müssen auch wir uns selbst vollständig entäußern, Fleisch werden, um mit diesen Worten zu sprechen, in einer anderen Seele Fleisch werden, ihr uns gänzlich schenken in der vollen Stärke des göttlichen Bildes, das in unserem Selbst enthalten ist.<sup>21</sup>

Zwei Schlüsselbegriffe in der Spiritualität Maria Skobtsovas sehe ich als Ressourcen für orthodoxe Frauenspiritualität: Erstens, das Bewusstsein der Vernetzung von Gottheit und Menschen. Zweitens die Haltung, in jedem Menschen, jeder Frau eine Ikone der Gottheit zu sehen. Es ist wichtig zu betonen, dass die Entfaltung dieses Selbstbewusstseins nicht mit moralischem Gut-Sein zu tun hat. *Theosis* beruht nicht auf der "moralischen Verbesserung der Menschheit"<sup>22</sup>, sondern auf der konkreten immanenten Begegnung von Gott und Mensch.

Es ist nicht möglich, Maria Skobtsovas theologische Gedanken losgelöst von ihrer Biographie zu betrachten. Erst im Kontext ihres Lebens beginnen ihre Gedanken über die Vergöttlichung des Menschen konkret Gestalt anzunehmen:

In Fragen des spirituellen Lebens gibt es keine Möglichkeiten, es gibt weder glückliche noch unglückliche Zeiten. Es gibt nur Zeichen, die wir verstehen müssen, und Wege, denen wir folgen müssen. Und unsere Berufung ist groß, denn wir sind zur Freiheit berufen.<sup>23</sup>

Diese Worte wurden von einer Frau geschrieben, die die Revolution in Russland und die Flucht nach Frankreich erlebt hatte und dem politischen Druck des Naziregimes standhielt. Sie wurde in das Konzentrationslager Ravensbrück deportiert und starb dort am 31. März 1945, dem Vorabend des orthodoxen Osterfestes.

Elisabeth Behr-Sigel, die "Großmutter" der orthodoxen theologischen Frauenforschung des Westens, schreibt über Mutter Maria, dass ihr Leben vielen vielleicht als totaler Misserfolg erscheine:

<sup>21</sup> Ebd., 14.

<sup>22</sup> Metropolit Michael Staikos, *Auferstehung. Von erlebter orthodoxer Spiritualität* (Ibera: Wien 2000), 200.

<sup>23</sup> Sergei Hackl, *Pearl of Great Price, The Life of Mother Maria Skobtsova 1981-1945* (Darton, Longman & Todd: London 1981), 72. Übersetzung von der Autorin.



Ihre zwei Ehen zerbrechen, zwei ihrer Kinder sterben früh. Sie mag sich verantwortlich für die Verhaftung ihres Sohnes durch die Nazis gefühlt haben. Sie erlebte nie den Sieg über die Nazis, auf den sie so sehr gehofft hat. Die von ihr gegründete Initiative "Action Orthodoxe" ging kurz nach ihrem Tod ein. Sie hatte keine Nachfolgerinnen in ihrem Kloster. Dennoch, Mutter Maria ist noch immer lebendig. Ihr leidenschaftlicher Aufruf weckt Fragen in uns und hält uns wach.<sup>24</sup>

Wer war diese Frau, die orthodoxe Frauen mehr als 50 Jahre nach ihrem Tod im KZ Ravensbrück noch immer als Rollenmodell und Vorbild nennen?<sup>25</sup>

Elisabeth Pilenko wurde am 8. Dezember 1881 in Riga geboren und wuchs in St. Petersburg auf. Als junge Poetin war sie in der literarischen Avantgarde zu finden. Im Alter von 18 Jahren heiratete sie. Als eine der ersten Frauen belegte sie Kurse an der Theologischen Akademie in St. Petersburg und absolvierte ihre Prüfungen als externe Studierende, da Frauen offiziell keine theologischen Prüfungen ablegen durften. Ihre Ehe zerbrach, die Revolution brach aus und wegen ihrer Nähe zur Sozial-Revolutionären Partei war sie gezwungen, aus Russland zu fliehen. Ihre zweite Ehe mit Daniel Skobtsov wurde von den Ereignissen des Bürgerkrieges dominiert, die schließlich zur Trennung des Paares führten. Elisabeth kam 1922 mit einem Strom russischer Emigranten nach Paris, mit ihr ihre Mutter und ihre drei Kinder. Bilder aus dieser Zeit zeigen sie in tiefer Armut. Elisabeth Skobtsova kam in Kontakt mit der "Action Chrétienne des Etudiants Russes" (ACER) und der orthodoxen Jugendbewegung. Außerdem wurde sie stark von dem russischen Exiltheologen Sergeij Bulgakov (1871-1944) beeinflusst. Sie arbeitete zunächst als Näherin, später als Sekretärin bei ACER, verließ aber bald diese akademischen Kreise und wandte sich Menschen in den Arbeiter- und Industrievierteln zu. 1926 starb ihre Tochter. Nach der Trennung von ihrem Mann im Jahr 1927 entschied sie sich 1932 zu einem monastischen Leben und nahm den Namen "Maria", nach der Heiligen Maria von Ägypten, an.<sup>26</sup> Es war eine spirituelle Erfahrung der allumfassenden Mutterschaft am Grab ihrer Tochter, die sie zum geistlichen Leben brachte. Sie hatte die Vision einer "erweiterten Familie", die sie später,

<sup>24</sup> Elisabeth Behr-Sigel, "The Life of Elisabeth Skobtsova – An Orthodox Nun", in: *MaryMartha* 4/2 (1996), 20. Übersetzung von der Autorin.

<sup>25</sup> Bonnie Michal, "Mother Maria Skobtsova – A Saint of Our Day", in: *St. Nina Quarterly* 2/2 (1998), 3.

<sup>26</sup> Der 5. Sonntag der Osterfastenzeit ist nach der Heiligen Maria von Ägypten benannt, die liturgische Ikone wird auch Ikone der Umkehr genannt. Erste östliche Überlieferungen über sie stammen aus dem 6. Jahrhundert, weitere lateinische Versionen folgen. Ihre Lebensdaten sind nicht bekannt. Weiterführende Literatur dazu: Benedicta Ward, *Harlots of the Deserts. A study in early monastic sources* (Mowbray: Oxford 1987).

im Jahr 1937, in einem Gedicht zum Ausdruck brachte. Ihr Wunsch, für die Armen da zu sein und ihr radikaler Einsatz für die Welt formten sowohl ihre Theologie als auch ihre Spiritualität. Auch innerhalb des monastischen Rahmens ging sie ihren eigenen, von der damaligen und der heutigen orthodoxen Amtskirche durchaus kritisch verfolgten Weg. Elisabeth Behr-Sigel schreibt über sie:

Sie träumte von einem erneuerten monastischen Leben, das auf die Zeichen der Zeit reagiert, von einem monastischen Leben, das nicht in der Wüste oder hinter beschützenden Mauern stattfand, sondern mitten in der Welt.<sup>27</sup>

Mutter Maria öffnete ihr Kloster allen, die ein Dach über dem Kopf und Schutz brauchten, und als ihr Haus zu klein wurde, zog sie in die Rue de Lourmel im 15. Bezirk von Paris um, wo nicht nur obdachlose Frauen offene Türen fanden, sondern auch intellektuelle Philosophengruppen und die "Action Orthodoxe", die sie 1935 als Netzwerk für Orthodoxe im Exil begründete. Es war nicht leicht für sie, entgegen aller traditioneller Rollenmodelle für Frauen ihren Weg zu gehen. Die starke Nonne mit dem breiten Lächeln auf dem Gesicht, wie viele Fotos sie zeigen, erfuhr oft profunde Einsamkeit. 1934 schrieb sie in ihr Tagebuch:

Was auch immer passiert, in totaler Isolation und angesichts des allgemeinen Unverständnisses mir gegenüber muss ich meinen eigenen Weg gehen, und ihn als spirituellen *Podvig* (Mühe) akzeptieren.<sup>28</sup>

Dieser "Podvig" führt sie immer tiefer in eine immanente Gotteserfahrung, was alles andere als eine spirituelle Weltflucht ist. In einem Gedicht schreibt sie:

Ich suchte Sänger und Propheten,  
die an der Leiter zum Himmel warten (...)  
aber ich fand rastlose Menschen, Waisen und Arme, Betrunkene, Verzweifelte,  
Nutzlose (...)  
sie waren verloren, welchen Weg sie auch einschlugen,  
waren heimatlos, nackt, hungernd (...).

Es gibt keine Propheten. Nur das Leben selbst  
handelt ständig wie ein Prophet (...).<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Behr-Sigel, "Life of Elisabeth Skobtsova", 18.

<sup>28</sup> Zitiert nach: Hackl, *Pearl of Great Price*, 50.

<sup>29</sup> Zitiert nach: ebd., 52.

Mutter Maria erkannte die Zeichen der Zeit. Als die Deportationen anfangen, zögerte sie nicht, ihr Haus jüdischen Flüchtlingen zu öffnen und ihnen falsche Papiere und Taufscheine zu beschaffen.<sup>30</sup> Sie war im Widerstand aktiv und schmuggelte Nahrung in das Sammellager im Vélodrome d'Hiver, das in der Nähe ihrer Wohnung lag. 1942, als Tausende Juden verhaftet wurden, schaffte sie es, in die Lager zu kommen, zu trösten, zu helfen und Kinder herauszuschmuggeln.<sup>31</sup> Sie schrieb damals:

Wenn wir wahre Christen wären, würden wir alle den Stern tragen; die Zeit der Bekenner ist angebrochen.<sup>32</sup>

Mutter Maria arbeitete zusammen mit ihrem Sohn Jura Skobtsov und dem Priester Dimitrii Klepinine; gemeinsam versteckten sie jüdische und nicht-jüdische Flüchtlinge. Dann verhaftete die Gestapo ihren Sohn und Vater Dimitrii. Beide wurden am 8. Februar 1943 ins Konzentrationslager Buchenwald deportiert, einige Wochen später wurde auch Mutter Maria festgenommen. Im Lager Ravensbrück bekam sie die Nummer 19 263.<sup>33</sup> Wir wissen zwar einiges über ihre Tage im Lager, aber nichts Genaueres über die Umstände ihres Todes. Wenige Tage nach ihrem Tod, Anfang April 1945, wurde das Lager befreit.

“Elizaveta Skobtsova, righteous among the nations”, ist über sie in der Gedenkstätte Yad Vashem in Israel zu lesen.<sup>34</sup> Als Frau, die sich von keiner Institution zum Schweigen bringen ließ, soll sie einmal gesagt haben: “Ich möchte keine Erinnerung sein. Ich werde für euch ein Appell sein.”<sup>35</sup> Orthodoxe Frauen der Internationalen Orthodoxen Frauenkonferenz in Istanbul 1997 bezeichnen Mutter Maria als ein Vorbild für Frauen von heute:

Sie ist eine heilige Frau unserer Tage, ein Rollenmodell für uns, eine, die in unserer Zeit lebte, in einer Kultur und unter Bedingungen, die uns vertraut sind.<sup>36</sup>

Zwei Aspekte ihres Lebens möchte ich besonders hervorheben: Erstens, Mutter Maria war eine Frau, die aktiv und kreativ innerhalb der Kirche arbei-

<sup>30</sup> Vgl. Behr-Sigel, “Life of Elisabeth Skobtsova”, 19.

<sup>31</sup> Vgl. Helene Arjakovsky-Klepinine, *Mère Marie Skobtsov: Le sacrement du frère. Biographie Spirituelle* (Editions Le Sel de la Terre: Pully 1995), 54, und Hackl, *Pearl of Great Price*, 115.

<sup>32</sup> Zitiert nach: Hackel, *Pearl of Great Price*, 113. Übersetzung von der Autorin.

<sup>33</sup> Vgl. Arjakovsky-Klepinine, *Mère Marie Skobtsov*, 63.

<sup>34</sup> Vgl. <http://motlc.wiesenthal.com/gallery/pg47/pg0/pg47086.html>, at the Simon Wiesenthal Center Museum of Tolerance Online.

<sup>35</sup> Arjakovsky-Klepinine, *Mère Marie Skobtsov*, 63.

<sup>36</sup> Vgl. “Report of the Istanbul Meeting”, in: FitzGerald, *Orthodox Women Speak*, 28. Übersetzung von der Autorin.

tete und ihren eigenen spirituellen Weg ging. Ihr Weg war kein privater, zurückgezogener, sondern – aufgrund ihrer spirituellen Erfahrung – einer, der sie zur Welt und zu den Menschen hinzog. Sie akzeptierte keine begrenzte, von der Kirche anerkannte Rolle, sondern lebte in aller Unabhängigkeit ein eheliches, mütterliches und monastisches Leben in kreativer, spielerischer Freiheit. Lähmende politische und kirchliche Strukturen hinderten sie nicht daran, dynamisch und willensstark Widerstand zu leisten. Ihre Motivation war zuerst die Liebe zum Nächsten, die in einer tiefen immanenten Erfahrung der Gottheit in jeder Person gründet.

Zweitens war Mutter Maria eine Theologin, die in aller Offenheit Probleme in der Kirche ansprach und politisch handelte. Eine heute lebende orthodoxe Theologin, Mother Sarah aus der englisch-orthodoxen Diözese Diokleia, charakterisierte sie kürzlich folgendermaßen: "Ihr theologisches Denken war unabhängig, furchtlos und originell und dadurch ganz und gar ihr eigenes."<sup>37</sup> Viele ihrer Gedichte und theologischen Essays<sup>38</sup> nehmen Bezug auf zeitpolitische Themen im Kontext der Orthodoxie im Westen. Heutige orthodoxe Frauen sprechen immer wieder die Dringlichkeit an, das Schweigen in der Kirche zu brechen. Maria Skobtsova war eine Frau, die nicht geschwiegen hat. Ihr diakonisches Werk wird oft erwähnt, aber ähnlich wie bei vielen anderen unserer Vorschwestern ist auch ihr intellektuelles Werk wesentlich weniger bekannt als ihr caritatives Wirken.<sup>39</sup> Innerhalb der orthodoxen Kirche wird ihre offizielle Heiligsprechung zur Zeit diskutiert. Wie ist diese Frau einzuordnen, die als Brücke zwischen Ost und West, zwischen Juden und Christen, als Mutter, Nonne, Diakonin<sup>40</sup>, Theologin, Dichterin anzusehen ist? Orthodoxe Frauen haben ihre Bedeutung längst erkannt.

<sup>37</sup> Mother Sarah, "The Incarnation in the Thought of Mother Maria Skobtsova". Talk given at the Fellowship of St. Alban and St. Sergius Conference, Cambridge, August 2001 (unveröffentlicht). Der Text wurde mir von der Verfasserin zur Verfügung gestellt. Er erscheint voraussichtlich in der Zeitschrift *Sourozh*.

<sup>38</sup> Vgl. den kürzlich erschienenen Band: Jim Forest (Hg.), *Mother Maria Skobtsova: Essential Writings* (Modern Spiritual Master Series; Orbis: Maryknoll, NY 2002).

<sup>39</sup> Vgl. dazu: Andreas Müller, "Geistliche Mütter in der Orthodoxie", in: *Una Sancta* 3 (1999), 241-155.

<sup>40</sup> Im innerorthodoxen Gespräch wird sie aufgrund ihres diakonischen Wirkens oft als "Diakonin" bezeichnet; über eine angebliche Ordination zur Diakonin liegen mir unterschiedliche mündliche Zeugnisse vor, deren Bestätigung noch aussteht. Heutige orthodoxe Frauen sehen Mutter Maria in der Diskussion um die Wiederaufnahme des Diakoninnenamtes als ermutigendes Vorbild an. Vgl. dazu: "Report of the Istanbul Meeting", in: FitzGerald, *Orthodox Women Speak*, 28.

### 3. Das Schweigen brechen:

#### Orthodoxe Spiritualität im Licht der Frauenforschung

Die Ermutigung, das Schweigen zu brechen und neue Wege in der Kirche einzuschlagen, ist das Erbe, das Xenia von St. Petersburg und Maria Skobtsova heutigen orthodoxen Frauen durch ihre Spiritualität weitergeben. Nur wenige Jahrzehnte nach Maria Skobtsovas Tod im Westen beginnen Frauen im Osten erneut, sich ihrer eigenen Göttlichkeit bewusst zu werden und das Schweigen zu brechen.

Für Elisabeth Behr-Sigel war die erste internationale, orthodoxe Frauenkonferenz im Kloster von Agapia in Rumänien (1976) die Geburtsstunde des Orthodoxen Feminismus.<sup>41</sup> Das Thema dieser Konferenz lautete "Orthodoxe Frauen – Ihre Rolle und Partizipation in der Orthodoxen Kirche"<sup>42</sup>. Die Anliegen, die in Agapia artikuliert wurden, sind bis heute aktuell: Bessere theologische Ausbildung für Frauen, Neubesinnung auf die Berufung von Frauen in der Kirche, ökumenischer Dialog und – bereits damals – der deutliche Wunsch nach der Wiedereinführung des Diakonats für Frauen. Elisabeth Behr-Sigel war damals eine der Hauptreferentinnen. Sie betonte, dass das Ziel des Menschen die Vergöttlichung sei, was gleichzeitig eine Herausforderung für die Erneuerung der Kirche bedeute. Gleichzeitig wies sie eine begrenzte Sicht der Frau als Mutter oder Nonne zurück.<sup>43</sup> Deutlich distanzierte sie sich von einem feministischen Ansatz, dem eine spirituelle Basis innerhalb der Kirche fehlt. Sie distanzierte sich nicht von der feministischen Theologie als solcher. Dennoch erkannte sie die Schwierigkeit der Diskussion über eine Erneuerung der Kirche, die nur auf westlichen Vorstellungen gründet.

Seither fanden mehrere Konferenzen zur Rolle von Frauen in der orthodoxen Kirche statt, sowie viele Treffen auf Ortsebene, in denen das Amtsverständnis von Frauen, aber auch Genderfragen in der Liturgie und in der spirituellen Alltagspraxis diskutiert wurden. Zwei Aspekte sind in den Berichten der Frauen aus unterschiedlichen Ländern und Kulturen immer wieder zu finden:

<sup>41</sup> Vgl. Elisabeth Behr-Sigel, "The Ordination of Women: Also a question for the Orthodox Churches", in: Elisabeth Behr-Sigel / Kallistos Ware (Hg.), *The Ordination of Women in the Orthodox Church* (WCC: Geneva 2000), 11-48, hier 32.

<sup>42</sup> Vgl. Constance Tarasar (Hg.), *Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women September 11-17, 1976, Agapia, Romania* (WCC: Geneva 1977).

<sup>43</sup> Vgl. Elisabeth Behr-Sigel, "The Meaning of the Participation of Women in the Life of the Church", in: Tarasar (1977), 17-30. Vgl. dazu auch: *Mutter – Nonne – Diakonin. Frauenbilder im Recht der Ostkirchen. Kanon XVI: Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* (Kovar: München 2000).

erstens, die Suche nach neuen Rollenmodellen und die Neubelebung des Amtes der Diakonin; zweitens, ein erneutes Durchdenken der Körperlichkeit von Frauen und die damit verbundenen kirchlichen Praktiken und liturgischen Texte, die Frauen als unterdrückend erfahren und durch die sie sich von der vollen Mitgliedschaft der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen fühlen.<sup>44</sup>

Durch die Wiederentdeckung von Frauentraditionen entsteht ein Netzwerk, das bestehende orthodoxe Frauentraditionen sichtbar macht und lebendiger Frauenspiritualität innerhalb der orthodoxen Kirche einen Raum gibt. Die Spiritualität Maria Skobtsovas oder der "Fremden" Xenia zeigen, wie die alte Tradition der Vergöttlichung des Menschen für Frauen kreativ lebbar ist. Für mich sind die Suche nach Vernetzung und Integration sowie die Bemühung, Dualismen zu überwinden, Anknüpfungspunkte, an denen die Anliegen feministischer und orthodoxer Theologie eine gemeinsame Sprache finden.

The example of two women from the Russian Orthodox tradition is used to show the implications of an essential aspect of orthodox spirituality, the doctrine of human divinisation. Xenia of St Petersburg, a saint who lived in the eighteenth century, and the nun and theologian Maria Skobtsova († 1945 in the Ravensbrück Concentration Camp) function as role models, inspiring Orthodox women today as they search for new possibilities and models for the role of women in the discourse within the Orthodox Church.

Cet article illustre par l'exemple de deux femmes de tradition orthodoxe russe les implications de la doctrine de la divinisation de l'humain, un aspect essentiel de la spiritualité orthodoxe. Sainte Xenia de Saint Petersburg, qui vivait au XVIII<sup>e</sup> siècle, et la religieuse et théologienne Maria Skobtsova (décédée en 1945 dans le camp de concentration de Ravensbrück) servent aujourd'hui de modèle et de guide aux femmes orthodoxes en quête d'identifications nouvelles dans le débat sur le rôle de la femme au sein de l'Église orthodoxe.

**Antonia Himmel-Agisburg** (\*1968 in Graz), Studium der katholischen Theologie und Germanistik (Wien) sowie Religious and Gender Studies (Bristol). Zwei Jahre pastorale Tätigkeit in der orthodoxen Pfarrei St. John of Kronstadt in Bath (England). Zur Zeit als Lehrerin für Religion und Deutsch und als Referentin am Religionspädagogischen Institut Wien und in der Erwachsenenbildung tätig. Eine Doktorarbeit über feministische Ansätze in der orthodoxen Theologie am Institut für Ökumenische Theologie an der Universität Graz ist in Vorbereitung.

<sup>44</sup> Vgl. dazu: Antonia Himmel-Agisburg, "Liturgie – Orthodox", in: Elisabeth Gössmann u.a. (Hg.), *Wörterbuch Feministische Theologie*, 377-379.