

# Zwei eigentümliche Grundzüge der altrussischen Frömmigkeit

Von Gerhard Richter

Der historische Zusammenhang zwischen der Christianisierung Rußlands und dem byzantinischen Kirchenwesen ist eine Tatsache, die sich auf die verschiedenste Weise belegen läßt. Byzantinisch war der Aufbau der Hierarchie, aus Byzanz kam die Masse der kirchlichen Literatur: liturgische Bücher, Predigten, Werke der Geschichtsschreibung, Vorschriften des Rechts.<sup>1</sup> Eine Einschränkung ist insofern vorzunehmen, als sich vielfach die bulgarische Vermittlung nachweisen läßt. Das aber ändert nichts an dem grundsätzlichen Zusammenhang, der zwischen Kiev und Byzanz bestand.

Da die hervorragendsten literarischen Denkmäler der Kiever Periode der historischen Gattung angehören, versteht es sich für die russische Geschichtsforschung, daß sie diesen Beziehungen ihre besondere Aufmerksamkeit zugewendet hat. Sie ist darüber in starke Kontroversen und Polemik um den Wert des byzantinisch-christlichen Erbes geraten. Damit war aber das Urteil über die Rolle der Kirche im Kiever Land bis hin zu den Äußerungen der altrussischen Frömmigkeit bereits vorbelastet und getrübt. Die staatlich-politische Auseinandersetzung mit Byzanz wurde sehr rasch auf die Kirche übertragen und ihre frühe Literatur danach befragt, welche Rolle sie in dieser Situation spielte. Sowohl der Traktat ILARIONS als die Nestorchronik erhielten den Stempel einer Kampfschrift, mit der der Anspruch politischer und kirchlicher Selbständigkeit gegenüber Byzanz verfochten wurde.<sup>2</sup> Zeiten beson-

<sup>1</sup> Es ließe sich noch mehr aufzählen, z. B. der Bau und die Ausschmückung der Kirchen durch griech. Handwerker und Künstler, die Vladimir d. Hl. herbeizog. Vgl. *G. Laehr*, Die Anfänge des russischen Reiches. 1930. Histor. Studien, Heft 189, S. 89.

<sup>2</sup> *W. Philipp*, Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken im Kiever Rußland. 1940, S. 3. – Vgl. auch *R. Trautmann*, Die altrussische Nestorchronik, in Übersetzung herausgegeben. 1931, S. XVII und zuvor die Aufsätze von Šachmatov und Istrin, über die Trautmann S. 238 f. referiert.

Für Ilarions Traktat „Über Gesetz und Gnade“ sind die Einzelheiten der Kirchenpolitik umstritten. Sie soll sich gegen Byzanz, gegen die Juden in Kiev oder gegen die bulgarische Kirchenoberhoheit richten. Vgl. *Philipp* S. 8 f. Ihnen setzt Müller eine rein kirchliche Intention entgegen. Der Traktat diene dem Nachweis, daß Vladimir der Heiligspredung würdig sei. *L. Müller*, Des Metrop. Ilarion Lobrede auf Vladimir d. Hl. und Glaubensbekenntnis. 1962, S. 20 ff.

derer Gräcophilie, deren Spuren man feststellen mußte, sollten unter diesem Aspekt später zurückgetreten und ihre Zeugnisse eliminiert sein. Dieses Verfahren, Zuneigung und Widerstand zeitlich nacheinander zu ordnen, stößt aber in den Quellen auf Schwierigkeiten. Vielmehr sind die Verbundenheit mit der byzantinischen Kirche und die Loslösung von ihr zwei Kräfte, die von Anfang an nebeneinander bestehen.

Von einer rein historischen Fragestellung bestimmt ist auch die Arbeit von W. Philipp.<sup>3</sup> Er hält sich wohl aus dem Streit um das byzantinische Erbe heraus, bemüht sich aber, wenigstens darin den eigenen Beitrag der Kiever Epoche herauszustellen, daß er nach den Ansätzen eines eigenen nationalen Geschichtsbewußtseins sucht. Der Fehler des Ansatzes wird darin sofort greifbar, daß Philipps Urteil dann in einer Kritik enden muß, weil er einen theologischen Standpunkt vertreten findet, der in den historisch-politischen Kategorien nicht unterzubringen ist.

Von katholischer Seite ist diese politisch-kirchenpolitische Betrachtung lange Zeit durch den anspruchsvollen Gedanken ausgeweitet worden, daß Rußland ursprünglich Rom zugeneigt war und erst nachträglich in eben jener gräcophilen Periode in Abhängigkeit von Byzanz geraten sei. Alle Zeugnisse für westliche Beziehungen seien deshalb sorgfältig getilgt worden. Dagegen haben sich mit guten Gründen schon G. Laehr und G. Ostrogorskij gewandt. Wenn man die altrussische Kirche trotz ihres byzantinischen Ursprungs als katholisch bezeichnen will, so kann es mit Recht nur in dem allgemeinsten Sinne der christlichen Glaubensgemeinschaft geschehen, zu der auch der ganze Osten gehört. Diese Feststellung würde sich freilich erübrigen. Unangebracht ist das Wort katholisch in der speziellen Bedeutung, die im Hinblick auf den Zeitpunkt der rechtlichen und dogmatischen Trennung katholisch mit dem Wort römisch verbindet und gleichsetzt.<sup>4</sup>

Über die Kontroversen in der russ. Forschung zur Kiever Geschichte: *G. Florovskij*, Puti russkago bogoslovija. Pariž 1937, S. 1 f. – Vgl. auch unten Anm. 150. – Einen Einblick in die Stellungnahme der sowjetischen Geschichtsschreibung gibt trotz der engeren Fragestellung *L. Müller*, Zum Problem des hierarch. Status u. d. jurisdiktionalen Abhängigkeit der russ. Kirche vor 1039. 1959. *A. M. Ammann*, Gedanken zu einigen neueren Veröffentlichungen aus der früh-russ. Kirchengeschichte. In: Ostkirchl. Studien 9/1960, S. 97–122.

<sup>3</sup> Titel in Anm. 2.

<sup>4</sup> Vgl. *Laehr* S. 113, *G. Ostrogorskij*, Geschichte des byzantinischen Staates, 2. Aufl. 1952, S. 215. Dennoch hat die „kathol. Vorgeschichte“ noch auf die Gliederung von *A. M. Ammann*, Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte 1950 eingewirkt. Dort heißen im 1. Teil, 1. Abschn. die Überschriften: A. Die Bekehrung der Rus'-Leute zum Christentum. B. Der Weg der Trennung von Rom und vom Abendland. – Soweit ich erkennen kann, geht die These der „kathol. Anfänge der russ. Kirche“ über Jugie und Baumgarten hinaus mindestens 100 Jahre zurück auf die Schrift gleichen Titels von *Verdiere* in: „Russische Studien zur Theologie und Geschichte. Hrsg. v. J. M. A. Brühl, H. 3, 1858. Auch *J. Pelesz*, Geschichte der Union der ruthen. Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. 2 Bde. 1878/80, läßt die russ. Kirche bis zum Ende des 11. Jhdts. katholisch sein „ungeachtet in Konstantinopel die Spaltung wieder erwachte“, Bd. I, S. 26, 169–182.

*A. M. Ammann* hat den Gedanken dann in seinen „Untersuchungen zur Geschichte der kirchl. Kultur und des relig. Lebens bei den Ostslawen“ 1955 fallen gelassen und lehnt eine Zuordnung zum östlichen oder westlichen Kirchenwesen ausdrücklich

Es soll hier versucht werden, unter Einbeziehung aller russischen Quellen die beiden markantesten Grundzüge der altrussischen Frömmigkeit sichtbar zu machen.<sup>5</sup> Die politische Fragestellung wird damit nicht verleugnet, sondern aus ihrer Isolierung befreit und in einem größeren Zusammenhang verständlich gemacht. Die Kiever Kirche hatte gewiß keine eigene Theologie, sie mußte sie von Byzanz übernehmen. Sie hatte wohl eigene Priester und Mönche, aber noch keine eigene Hierarchie, auch darin bedurfte sie der Anlehnung. Was sie aber besaß, war ihre eigene Frömmigkeit eben unter diesen Priestern, Mönchen und unter dem Volke.

Abweichend von der Gepflogenheit, die vormongolische Zeit als eine geschichtliche und literarhistorische Einheit zu behandeln, sind die zeitlichen Grenzen dieser Untersuchung mit etwa 100 Jahren bewußt eng gezogen. Sie umfassen nur die frühesten literarischen Zeugnisse aus russischer Feder bis zum Tode des Großfürsten Vladimir Monomach († 1125). Es sind die entscheidenden Jahre, in denen der Grund für die Entwicklung des Christentums im Kiever Land gelegt wurde. Damit übertreffen sie selbst solche einmaligen Ereignisse wie die Taufe der Fürstin Olga oder die Taufe Vladimirs d. Hl. bei weitem an Bedeutung.

## I

Zu den frühesten Denkmälern der eigenen russischen Literatur gehört eine Predigt des Novgoroder Bischofs LUKA ŽIDJATA (1036–1059).<sup>6</sup> Wenn man von der allgemein verbreiteten Vorstellung ausgeht, daß sich das gesamte kirchliche Leben der Ostkirche im feierlichen Gottesdienst nahezu erschöpft,<sup>7</sup>

ab. Für den „allg.-europäischen Einfluß“ macht er die überragende Bedeutung der byzantin. Kultur geltend, vgl. S. 24 ff., 45. – Eine knappe Feststellung trifft K. Onasch, Christentum und Kirche im Kiever Rußland (Literaturbericht). In: Theol. Rundschau 24 (1957/58) S. 352: „Von einer Inanspruchnahme des russ. Christentums vor Vladimir nur durch die röm. Kirche kann ernsthaft keine Rede sein. Daß sie zu den mitwirkenden Faktoren gehört, darf wiederum nicht geleugnet werden.“ „... ihr weiterer Weg zusammen mit Byzanz also eine ‚Trennung‘ von Rom bedeutete, ist eine Behauptung, die historisch keine Grundlage besitzt.“ – Neuerdings hat E. Winter, Rußland und das Papsttum. 2 Bde. 1960 I S. 28 f. die Frage angeschnitten, ob nicht die mährischen Beziehungen Kievs gerade jenen Kreisen galten, die von Rom im Sinne einer Latinisierung zurückgedrängt wurden.

<sup>5</sup> Von größeren Arbeiten widmen sich der Frömmigkeit die genannten Werke von Florovskij und Ammann, „Untersuchungen“, sowie G. P. Fedotov, The russian religious mind. Harvard 1946.

<sup>6</sup> I. E. Evseev, Luka Židjata, archiepiskop novgorodskij i ego poučenie k brati, in: Pamjatniki drevne-russkoj cerkovno-učitelnoj literatury, hrsg. v. A. I. Ponomarev. 3 Bde. 1894–97 Bd. I S. 8–16. Der Text S. 14–16. – Fedotov stellt Ilarion an den Anfang der originalen russ. Literatur, was zwischen den beiden Zeitgenossen schwer zu entscheiden ist, da eine genaue Datierung unmöglich ist. Ammann, Abriss gibt drei verschiedene Daten für Luka Ž.: 1034–54, 57–59 (Register), ab 1036 (Text S. 25), 1034–57 (Text S. 69). Eine Datierung der Predigt fehlt.

<sup>7</sup> Vgl. H. Hafa in „Christenlehre“ 3. Jg. S. 209: „Der Schwerpunkt der Ostkirche liegt bei dem Kultus. Der feierliche Vollzug des Gottesdienstes ist der Mittelpunkt des gesamten kirchl. Lebens. Im Unterschied zu anderen Kirchen hat die Ostkirche daneben nur in geringem Maße andere Formen kirchlichen Lebens und kirchlicher Betätigung entwickelt“. Dieses pauschale Urteil läßt sich angesichts des Kiever Kirchenwesens nicht aufrechterhalten.

dann ist man von Stil und Inhalt der Predigt nicht nur überrascht, sondern enttäuscht. Es fehlt jede feierliche Form. Zunächst werden ein paar Grundwahrheiten des christlichen Glaubens genannt. Sie werden gleichsam aufgezählt, ohne daß sich der Prediger die Mühe macht, sie auch nur ein wenig zu erklären. Wörtlich sagt er im ersten Satz: „Glaubt an den einen Gott, an die Trinität, bekennt die Taufe und Vergebung der Sünden“.<sup>8</sup> Eine Beziehung dieser Gedanken zur eigentlichen Predigt ist nicht vorhanden, so daß sie wie eine andere Schicht beiläufig mitgeführt erscheinen.

Dagegen werden in reichem Maße Bibelstellen angehäuft, die eine beachtliche Kenntnis verraten. Sie stammen in überwiegender Zahl aus Exodus und Deuteronomium, nur wenige Stellen sind aus dem Neuen Testament eingestreut. Damit scheint schon äußerlich ein gesetzlicher Charakter der Predigt erkennbar. Diese Predigt ist eine handfeste Katechese, in der der Bischof seinen „Brüdern“, d. i. der Novgoroder Gemeinde, darlegt, was er vom Christsein verlangt. Das Entscheidende ist für ihn ohne Zweifel das praktische Leben, deshalb nehmen die Anweisungen hierfür den weitesten Raum ein. Die Gemeinde wird zum regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes ermahnt und zur Bruderliebe ermuntert, sie soll auf Vergeltung verzichten, Streit meiden und sich des schnellen Urteils enthalten. Dann folgt ein Aufruf zu Wohltaten. Anscheinend hat dem Prediger hier Matth. 25 vorgeschwebt, denn seine Forderungen decken sich etwa mit den dort genannten 6 Barmherzigkeiten. Aber diese Nächstenliebe verlangt mehr als nur das äußerliche Almosen, sie hat ihren Grund im fröhlichen Herzen.

Dennoch treten 2 Sätze in den Vordergrund, in denen man den Inhalt der Katechese zusammengefaßt sehen kann: „Bleibt den allgemeinen christlichen Prinzipien des Lebens treu“, „leugnet nicht das Gesetz Gottes, so zählt euch Gott zu seinen Heiligen“.<sup>9</sup>

Dieser Predigt fehlt auch jede kunstvolle Form, sie ist stilistisch unbeholfen und gedanklich flach. Aber es wäre falsch, sie nach den byzantinischen Homilien zu bewerten oder auch nur mit der zeitgenössischen Predigt deutscher Mönche zu vergleichen.<sup>10</sup> Luka ist kein Grieche, sondern ein Einheimischer, der ganz am Anfang der christlichen Entwicklung in Rußland steht. Gerade deshalb wird er uns aber als Vertreter der Frömmigkeit gelten dürfen, wie sie im Kiever Land verbreitet war.

Der Grund für den Mangel an theologischen Gedanken ist schwer zu beurteilen. Es ist gut möglich, daß der Bischof zwar über tatsächliche Kenntnisse der Bibel und der Grunddogmen verfügte, selbst aber nicht die Fähigkeit besaß, die Gedanken der hochentwickelten byzantinischen Theologie nachzuvollziehen oder gar selbständig zum Ausdruck zu bringen. Eher ist wohl anzunehmen, daß er seiner Gemeinde das Verständnis der Kirchenlehre nicht

<sup>8</sup> *Evseev* S. 14. – Es ist schon eine weitreichende Interpretation, wenn *Fedotov* S. 229 sagt, Luka beginne mit dem Glaubensbekenntnis (nach Nicäa), das den Hörern vertraut sein mußte.

<sup>9</sup> *Evseev* S. 15.

<sup>10</sup> Solcher Vergleich wurde wiederholt angestellt, z. B. für Kirill von Turov bei *W. Lettenbauer*, *Russische Literaturgeschichte*. 1955, S. 28.

zutraute und ihr deshalb nur wenig einprägen wollte. Denn in den Anfängen war die byzantinisch-christliche Geisteskultur keineswegs sofort Allgemeingut des Volkes, nur eine literarisch gebildete Minderheit hatte sie in Besitz genommen.

In der gesetzlichen Predigt, die aus dem Dekalog oder allenfalls aus einem gesetzlichen Verständnis des Neuen Testaments lebt, spiegelt sich ein praktisches Christentum wieder, das auf der Nächstenliebe gründet. Genauer noch wird ausschließlich das Leben in der Gemeinschaft angesprochen, die persönliche Sphäre dagegen nur gestreift.<sup>11</sup> Auch wenn wir in rechter Weise berücksichtigen, daß die Predigt der Ostkirche niemals der Maßstab für die ganze Frömmigkeit sein kann und die geringe Bildungsstufe die schlichte, naiv-moralische Ansprache geradezu herausfordert, werden doch einige charakteristische Linien erkennbar. Denn dieser soziale Zug ist keine Besonderheit dieser einen Predigt, er tritt immer wieder deutlich hervor und muß als wesentliches Merkmal der altrussischen Frömmigkeit überhaupt angesehen werden.

Es wäre hier auf Zusammensetzung und Inhalt der Sekundärliteratur hinzuweisen, die in früher Zeit im Kiever Land Verbreitung fand. Ich meine nicht so sehr die vollständigen oder teilweisen Übersetzungen theologischer, historischer oder rechtlicher Werke, für die neben allgemeinen Interessen ein gewisser sachlicher Bedarf vorlag, sondern den 2. der beiden Sammelbände – *Izbornik* –, die mit dem Namen des Großfürsten Svjatoslav verbunden sind. Er ist 1076 eigens in Rußland zusammengestellt worden, für Laien geschrieben und zu ihrer Lektüre bestimmt.<sup>12</sup>

Der umfangreiche Band kann hier nicht in Einzelheiten zerlegt und vollständig besprochen werden. Seine Einheitlichkeit liegt darin, daß er von Anfang bis zum Schluß voller sittlicher Ermahnungen ist. Nach einer Einleitung, wie man gewinnbringend lesen soll, steht zunächst eine Mahnrede eines Vaters an seinen Sohn, dann eine Rede Xenophonts an seine Kinder, es folgt eine weitere Rede Theodors an seine Kinder. Darunter ist auch eine Predigt über Basilius und sein Leben aufgenommen, die – obwohl Übersetzung – ebenfalls weniger erbaulich als sittlich ermahnend gemeint ist. Vor allem aber werden 100 Leitsätze gegeben, praktische Lebensregeln für den Alltag im Umgang mit den Mitmenschen und der Herrschaft. Die Beziehungen zum christlichen Glauben sind gering und fast nur durch einige besondere Gegenstände des Schlußkapitels erkennbar: Fasten, Beten, Almosengeben. Mit der

<sup>11</sup> „Bittet in der Kirche um Vergebung der Sünden.“ „Es soll in eurem Herzen nichts anderes als in eurem Munde sein“, *Evseev* S. 14. – Das Bekenntnis der Sünde und der Kampf gegen die Lüge nehmen schon hier eine Sonderstellung ein. Es gibt wohl auch später keine sittliche Ermahnung, in der diese beiden Stücke fehlen würden.

<sup>12</sup> Von geringem Interesse ist für uns der „*Izbornik* von 1073“, der ursprünglich in Bulgarien entstanden ist und somit zur reinen Übersetzungsliteratur gehört. Sie kennzeichnet weniger den Stand als die Herkunft der Frömmigkeit. Über ihn vgl. *Ammann*, Untersuchungen, S. 60 f.

Für den „*Izbornik* von 1076“ war mir keine Textausgabe erreichbar. Ausschnitte befinden sich bei *Ponomarev*, *Pamjatniki* . . . Bd. II, S. 20 ff., 36 f. Ausführlich bespricht ihn *D. Čiževskij*, *Altrussische Literaturgeschichte*. 1948, S. 224–230. Vgl. auch *Ammann*, Untersuchungen, S. 76.

Perikope vom „reichen Mann und dem armen Lazarus“, die dem Leser noch einmal die Gefahr gottlosen Lebenswandels einprägen soll, schließt der Band. Die darin enthaltenen Auszüge aus den Kirchenvätern runden das Bild ab: Es handelt sich um kein religiöses Erbauungsbuch, sondern um einen Unterricht in praktischem Christentum. Insofern wird unsere Beobachtung aus früherer Zeit unterstrichen und zwar besonders dadurch, daß man auf die Resonanz hinweisen kann, die diese und andere Sammlungen fanden. Sie sind weit verbreitet, und immer wieder werden Stücke daraus in spätere Werke übernommen bis hinein ins 17. Jhdt.

Nach Predigt und sittlicher Belehrung wenden wir uns dem öffentlichen Leben zu. Daraus liegen uns *zwei Erlasse* vor, die unter den Namen der beiden Fürsten Vladimir und Jaroslav bekannt sind. Auch wenn ihre literarische Echtheit und damit ihr Wert als Quelle einer frühen Zeit umstritten ist, weil sie offensichtlich aus mehreren Schichten bestehen, darf doch angenommen werden, daß sie im Kern, d. h. in materialer Hinsicht auf diese beiden Fürsten oder doch auf das damals gültige Recht zurückgehen.<sup>13</sup>

In den Erlassen handelt es sich um die Anerkennung des kanonischen Rechtes durch die Fürsten, d. h. in erster Linie um die Anwendung der Kirchenzucht. Trotz des Hinweises auf den Nomokanon beruhen die Bestimmungen der Bußordnung auf alter russischer Sitte und Rechtspflege, die die Kirche übernommen und der neuen christlichen Situation angeglichen und dementsprechend erweitert hat.<sup>14</sup> Darin unterstellt der Abschnitt 51 die Haus- und Kirchenleute den bischöflichen Amtleuten. Unter den Kirchenleuten werden in frühester Zeit nur die unmittelbaren Diener der Kirche, die Popen und Diakone mit ihren Familien sowie die Prosphorenbäckerin zu verstehen sein. Doch schon am Ende des Jahrhunderts ist der Kreis derer erweitert, die zum Gotteshaus gehören und damit der speziellen Fürsorge und dem rechtlichen Schutz und Gericht der Geistlichkeit unterstellt sind. In erster Linie sind es die Armen, die Witwen und die Kranken. Aber nicht nur solche, die Wohltaten empfangen, gehören zu den Kirchenleuten, sondern auch verschiedene Berufe, die sie üben. Genannt werden die Hebammen und die Ärzte, an deren Tätigkeit die Kirche besonderes Interesse hatte, um die Bevölkerung im Falle der Krankheit von den Zauberern fernzuhalten.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Texte: Statut des Jaroslav: *A. Ch. Makarij*, Istorija russkoj cerkvi Bd. II 2. Aufl. 1868 S. 377 ff., dtsh. bei *K. Fritzier*, 2 Abhandlungen über altrussisches Recht. 1923. 1. Die sog. Kirchenordnung Jaroslavs, ein Denkmal russ.-german. Rechts. S. 25, 45–47.

Statut Vladimirs: *E. Golubinskij*, Istorija russkoj cerkvi Bd. I. 1880 S. 529 ff., danach übersetzt bei *L. K. Goetz*, Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands. 1905 S. 14–18. Fritzier S. 40 f. – *Fritzier* hält die Kirchenordnung Jaroslavs für die ursprüngliche, ihre älteste Redaktion gehört noch dem 11. Jhdt. an, die andere Ordnung fußt darauf. S. 42.

<sup>14</sup> Vgl. *Fritzier* S. 118.

<sup>15</sup> Vgl. die – allerdings sehr viel spätere – Nikonchronik zum Jahre 1091. Über das Mißtrauen der heilenden Mönche, die mit Gebet, Anrufung der Heiligen und Reliquien arbeiteten, gegenüber den oft gebildeten, aber zudem überwiegend nicht-christlichen und nicht-russischen Ärzten am Fürstenhofe vgl. *Goetz*, Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands. 1904 S. 170.

Es geht mir nicht um die umstrittene Frage, ob es eine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit gab,<sup>16</sup> sondern allein darum, daß um die Kirche über die Hausleute hinaus – das sind die Leibeigenen, mit denen die Kirche ausgestattet war wie jede andere Hauswirtschaft – ein Kreis von Schützlingen versammelt war. Ihre soziale Arbeit ist also nicht auf den geistlichen Stand beschränkt, und man kann aus den wenigen Quellen den Eindruck gewinnen, daß wenigstens in der zweiten oder dritten Generation nach der „Taufe des russischen Volkes“ – wenn nicht gar von vornherein – eine weitreichende Wohltätigkeitsarbeit geleistet wurde, die staatlichen Rechtsschutz fand. In späterer Zeit wurden alle Unversorgten in diesen Kreis der Kirchenleute einbezogen, z. B. auch freigekaufte Sklaven, unversorgte Priestersöhne, bankrotte Kaufleute und selbst Fürsten, die ihrer Herrschaft beraubt waren.<sup>17</sup> Man brauchte für sie alle eigene Häuser, die bei der Pfarrei errichtet wurden.

Nach Laienfrömmigkeit und kirchlicher Diakonie wenden wir uns dem Klosterleben zu. Wann und woher die ersten Mönche ins Kiever Land kamen, ist für uns in Dunkel gehüllt. Sicher wissen wir nur, daß der Fürst Jaroslav ein – und wahrscheinlich das erste – Männerkloster zu Ehren des hl. Georg und ein Frauenkloster zu Ehren der hl. Irene gegründet hat.<sup>18</sup> Weitere Nachrichten fehlen auch über ihr Leben in den ersten Jahren, denn bald wurden sie von dem Höhlenkloster in Pečersk in den Schatten gestellt, dessen Anfänge etwa im Jahre 1050 liegen. Über dessen Entstehung und Geschichte, vor allem über sein geistliches Leben können wir uns ein vollständiges Bild machen.

Die Gründung des Klosters geht auf ANTONIJ zurück. Die Nachricht, als hätte dieser Mönch seine Lebensweise vom hl. Berg Athos mitgebracht, ist in ihrer Tendenz durchschaut und als Legende zu übergehen,<sup>19</sup> erst der dritte Abt hat der Gemeinschaft eine Regel gegeben.

Antonij's Leben ist erfüllt von einer strengen Askese: Wachen und Fasten sind sein Inhalt, Wasser und Brot sein Unterhalt. Damit machte er auf das Volk einen großen Eindruck, jedenfalls findet er reichlich Zulauf von Bewunderern und von Menschen, die seinen Segen und sein Gebet suchen. Es ist

<sup>16</sup> *Fritzler* lehnt es ab, von einer eigenen Gerichtsbarkeit der Kirche vor der Tatarenzeit zu sprechen (S. 26, 91 f., 95) und scheidet alle diesbezüglichen Hinweise als spätere Schichten und Zusätze aus. Das gilt auch für den Abschnitt 51. – Weniger kritisch ist die Interpretation von *L. Schultz*, *Russische Rechtsgeschichte*. 1951 S. 70–78 und *Ammann*, *Untersuchungen* S. 68–70. Auch *Fedotov* S. 401 hält daran fest, daß es eine kirchliche Gerichtsbarkeit gab, die umfangreicher war als in Byzanz. Über die kirchliche Gerichtsbarkeit in Byzanz vgl. *H. G. Beck*, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. 1959 S. 74–78.

<sup>17</sup> *Ammann*, *Untersuchungen* S. 71. – Was „verwaiste Bojarensöhne“ sind, wird uns am Mönch Zacharias deutlich im Paterikon des Höhlenklosters, vgl. *Goetz*, *Höhlenkloster* S. 67 f.

<sup>18</sup> *Ammann*, *Untersuchungen* S. 53. – Es besteht ein Widerspruch zwischen Ilarions Traktat „Von Gesetz und Gnade“, der Klöster und Mönche schon zur Zeit des Vladimir d. Hl. vorhanden sein läßt, und der altrussischen Chronik, die die Entstehung der ersten Klöster unter Jaroslav datiert. Einen Lösungsversuch macht *I. Smolitsch*, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen*. 1953 S. 54 f.

<sup>19</sup> *Smolitsch* S. 56.

wohl anzunehmen, daß dem Volke, das von seiner Kirche ganz auf das praktische Christentum des Alltags gewiesen war, dieser Verzicht auf das Leben als eine Besonderheit höherer Art erschienen ist, die man nur bewundern konnte. Im Alltag war sie unerreichbar, so daß das Beispiel keinen prägenden Charakter für die Allgemeinheit an sich haben konnte. Es haben aber auffallend viele Angehörige gebildeter oder sozial gehobener Kreise als Schüler des Antonij den Weg ins Höhlenkloster genommen, z. B. der Priester Nikon, der „Große“ genannt, die Mönche Efräm und Varlaam – letzterer wurde der zweite Abt –, sowie auch der dritte Abt und Neugründer des Klosters, Feodosij.<sup>20</sup>

Die Mönchssiedlung in den Einzelhöhlen von Pečersk trug offensichtlich ein abweichendes Ideal in das russische Christentum hinein: die individualistische Askese. Antonij war auch nicht der Mann, der Gemeinschaft schaffen oder führen konnte. Sein Ideal trat nach seinem Tode für lange Zeit wieder zurück und fand nur in einzelnen Persönlichkeiten eine Verwirklichung; es wurde im Höhlenkloster sogar bekämpft oder zumindest auf ein für die Gemeinschaft erträgliches Maß zurückgedrängt.<sup>21</sup>

Daß diese Gemeinschaft überhaupt geschaffen wurde, ist das Verdienst des FEODOSIJ, der das Kloster über der Erde neu begründete. Er ist zu den bedeutendsten Erscheinungen des russischen Mönchtums überhaupt zu zählen. Über seine Absichten und sein Wirken sind wir gut unterrichtet, denn es sind uns Belehrungen und Predigten erhalten, die Chronik befaßt sich mit ihm ausführlich, und schließlich hat der Mönch Nestor seine Vita verfaßt, die in dem Paterikon des Höhlenklosters Aufnahme fand. Die Bedenken, die man

<sup>20</sup> Varlaam war ein Bojarensohn, Feodosij ein großfürstlicher Beamtensohn. Vgl. Goetz, Höhlenkloster S. 17 f., 23 ff. Efräm war Eunuch und Hofbeamter, nach der Vita des Feodosij hat er später aus Konstantinopel die Studionregel besorgt. Die Chronik allerdings schreibt das einem Mönch Michael aus der Begleitung des Metropoliten Georg zu: *Povest vremennych let*, hrsg. v. D. S. Lichačev, 2 Bde. 1950 (Bd. I: Text und neurruss. Übersetzung, Bd. II: Kommentare). Die Stelle: zum Jahre 1051 – I, 107/307 (= Text/Übers.). Ich füge allen Angaben der Povest die Stelle in der dtsh. Übersetzung v. Trautmann hinzu (vgl. Anm. 2), hier Tr. S. 144 f. – vgl. dazu Goetz, Höhlenkloster S. 35.

Goetz setzt für den Entschluß zum Mönchsleben eine gewisse religiöse Kultur voraus, die die Fürstenschule vermittelt hätte, und möchte in dem Mönchtum Alt-rußlands eine auch sozial höhere Stufe des Christentums sehen als das Christentum des gewöhnlichen Volkes. Im 12. Jhd. ist erneut der Zug des Adels zum Mönchtum festzustellen und bezeugt die Abkehr von der lebenszugewandten russ. Frömmigkeit und ein Vordringen der byzant.-christl. Askese. Vgl. *Philipp* S. 95 Anm. 299 als Zitat von Priselkov. Die Askese mag schon bei der ersten Begegnung mit dem christl. Glauben anziehend gewirkt haben, von einer besonders hohen Kultur kann man im Höhlenkloster unter Antonij vor Eintritt des Feodosij sicher nicht sprechen. – Im 12. Jhd. gehörte zu den Mönchen von Pečersk der Fürst Svjatoslav von Černigov, mit der Absicht einzutreten trug sich Rostislav v. Smolensk, seit 1159 dann Großfürst in Kiev (Goetz S. 122).

<sup>21</sup> Vgl. die Erzählung von dem Mönch Isaak, der sogar Schläge vom Iguмен Nikon einstecken mußte. *Povest* 127–131/328–332, Tr. 138–142.



gegen einzelne Züge des vielfältigen Lobes in der späteren Darstellung einwenden mag, ändern an der Gesamtwürdigung nicht viel.<sup>22</sup>

In den „Belehrungen“ für die Klosterbrüder erscheint Feodosij als der strenge, aber maßvolle Zuchtmeister. Die Ordnung, die er seinem Kloster gibt, stammt aus dem Konstantinopler Studionkloster, steht also in der palästinensischen Klostertradition.<sup>23</sup> So ist auch Feodosij vor allem von dem Gedanken geleitet, seine Brüder zu einer rechten Gemeinschaft des klösterlichen Lebens anzuhalten. Dabei geht es ihm zunächst nur um die innerklösterliche Ordnung. Aber auf dem Grunde geordneten Gemeinschaftslebens wächst im Kloster das sittliche Leben und die Hinwendung zur Welt in sozialer und politischer Betätigung.

Die fünf überlieferten Predigten enthalten zur christlichen Glaubenslehre nicht einmal so flüchtige Sätze, wie sie Luka Židjata gebrauchte.<sup>24</sup> Sie sind ganz auf die mönchischen Tugenden der Geduld, Demut und Liebe abgestellt. Diese Themen werden nur gelegentlich ergänzt durch Einzelermahnungen, etwa zur Beichte, um hier die Sünden einem Menschen zu bekennen, damit sie nicht im Gericht aller Welt offenbar werden.<sup>25</sup> Die 5. Predigt handelt vom Kirch-

<sup>22</sup> Texte: Belehrungen und Predigten: N. K. N., Prep. Feodosij Pečerskij i ego poučenija. In: *Ponomarev*, Pamjatniki . . . Bd. I S. 26–46. – Chronik: Povest 122–125/323–326 und 139–141/340–342, Tr. 132–135 u. 152 f. zu den Jahren 1074 u. 1091. – Vita: Paterik pečerskij siest otečnik (ksl.) Kiev 1895 Bl. 29–63, übers. (Vorrede stark gekürzt): Žitija svatych Kievo-Pečerskich ugodnikov. Odessa 1900 S. 24–67 (nach einer Ausg. Kiev 1883). Dtsch. Übers. der Vita: E. Benz, Russische Heiligenlegenden. 1953. S. 76–156.

<sup>23</sup> Über Herkunft und Beschaffung der Klosterregel vgl. Anm. 20, *Fedotov* S. 113, *Ammann*, Untersuchungen S. 56. *Smolitsch* S. 62 f. nimmt als Grundlage des Klosterlebens von Pečersk ursprünglich das „Typikon der Großen Kirche“ an. Feodosij hat demnach eine Bearbeitung der Studionregel durch den Patr. Alexios (1025–43) eingeführt.

*Ammann* S. 49 sieht einen Widerspruch darin, daß Feodosij zu Izjaslav hält, der bei den Polen und Gregor VII. Zuflucht sucht, also nicht antilateinisch gesinnt gewesen sein könne, und zugleich die byzant. Klosterregel übernimmt. An dieser Bemerkung wird die Schwäche der kirchenpolitischen Interpretation der Kiever Verhältnisse deutlich. Die Treue zu Izjaslav bedeutet sicher gar keine kirchliche Stellungnahme, sondern ist eine Frage von Recht und Treue, zumal für Feodosij die Alternative Rom–Byzanz gar nicht bestand, worauf auch *Ammann* hinweist.

<sup>24</sup> Man darf wohl sagen, daß darin ein typischer Verzicht liegt. In ähnlicher Weise geht der Metrop. Ilarion in seinem Traktat „Über Gesetz und Gnade“ nicht eigentlich auf die theologische Bedeutung dieser Begriffe ein. Unter Gnade versteht er die Erwählung des Volkes zur Taufe und Vergebung der Sünden. Als weiteres Beispiel kann man die Predigten des Kirill v. Turov (um 1150) erwähnen. Kirill hält z. B. die Trinitätsformel für verehrungswürdig wie die Väter von Nicäa, sagt aber in seiner Predigt auch nicht mehr darüber. Vgl. 10. Predigt, Text bei *Ponomarev*, Pamjatniki . . . Bd. I S. 175, dazu *Čiževskij* S. 245 f., wo die Arbeitsweise Kirills charakterisiert ist. Diese Predigt ist mehr ein historischer Bericht über das Konzil als eine Auslegung zum Verständnis der Kirchenlehre. Mit *Ammann* kann man sich nur dann darüber wundern, daß K. die Gelegenheit nicht benutzte, über das „filioque“ im antilateinischen Sinn zu polemisieren, wenn man das dogmatische Interesse und die Polemik als vorhanden unterstellt. Die früh russ. Frömmigkeit ist aber nach einer ganz anderen Richtung hin entwickelt.

<sup>25</sup> Vgl. die 4. Predigt „O terpenij i o smirenij“, *Ponomarev* S. 41.

gang und vom Gebet, wobei der äußerliche Aspekt des Gottesdienstes in der körperlichen Haltung hervortritt. Alle aber sind getragen von dem Ernst der großen sittlichen Anforderungen, die der Mönchsstand mit sich bringt. Deshalb gehören zur Tugendhaftigkeit auch Arbeitsfleiß und die Erfüllung der äußeren Verpflichtungen in Gottesdienst und Gemeinschaft.

In der 2. Predigt wird zudem von den Almosen (*milostyni*) gesprochen. Der Abt ermahnt seine Brüder, nicht untätig von Zelle zu Zelle zu laufen, sondern mit dem Ziele zu arbeiten, Armen und Wanderern Nahrung geben zu können. Zur biblischen Begründung scheint ihm das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt. 25) hilfreich zu sein. Wenn dort von Öl die Rede ist, so ist das allein auf die Almosen zu beziehen, denn sie sind das Entscheidende im Gericht. Die klugen Jungfrauen haben Almosen und Glauben, sagt Feodosij, die törichten hatten sich wohl in Fasten, Wachen und Beten gerüstet, aber es fehlten ihnen Öl und Almosen.

Da die Predigt vor Mönchen gehalten ist, kann sie allein den Sinn haben, Verständnis dafür zu wecken, daß das Kloster trotz manchen Mangels bereit sein muß und unter Feodosij auch ist, anderen Wohltaten zu erweisen. Wir dürfen in dieser Auslegung des Gleichnisses gleichzeitig eine verhaltene Kritik an allzu rigoristischen Übungen der Askese sehen, die ganz selbstbezogen sind.<sup>26</sup>

Beachtenswert erscheint mir auch, daß die Predigt des Feodosij aus der gesetzlichen Art der früheren sittlichen Ermahnung befreit ist. Im Zusammenhang damit ist festzustellen, daß bei ihm die Zitate aus dem Neuen Testament diejenigen aus dem Alten Testament weit überwiegen. Evangelien, Apostelgeschichte und Briefe werden in reichlichem Maße angeführt, selten ein Psalm oder eine Stelle aus einem Propheten, der Pentateuch ist hingegen mit keinem Zitat mehr vertreten.<sup>27</sup>

Wie Feodosij die Wohltätigkeit praktisch geübt hat, erfahren wir aus der *Vita*, die Nestor verfaßt hat. Besonders das Almosengeben hat in den Vorstellungen des Abtes eine große Rolle gespielt, und es gehörte zu seinen Zielen, auch den Laien die Bedeutung des Almosens für das christliche Leben eben dadurch deutlich zu machen, daß er sie reichlich austeilte. Die *Vita* berichtet uns auch, daß Feodosij vor Gericht auftrat, um einer Witwe, die sich unschuldig verfolgt fühlte, zu ihrem Recht zu verhelfen. Man wird die Nachricht anreihen dürfen, daß Feodosij seine asketische Übung vor allem in der sozialen Erniedrigung suchte, indem er einer der Ärmsten sein wollte und mit den Sklaven auf dem Felde arbeitete. Der Gedanke des Almosens war schon bald tief eingewurzelt. Die Laien ließen dem Kloster davon so reichlich

<sup>26</sup> Das Wort ‚*milostyni*‘ steht auch in der Überschrift zur 3. Predigt *Ponomarev* S. 37, die aber zunächst von dem Erbarmen Gottes (*premilostie*) spricht und dann die Mönche an ihr Gelübde erinnert und zu wirklicher Gemeinschaft aufruft. Von einer sozialen Aufgabe ist darin nicht die Rede. Dennoch sind alle Homilien Beispiele dafür, wie F. um die soziale Verwirklichung seines Glaubens ringt. Vgl. *Fedotov* S. 135.

<sup>27</sup> Von den Propheten werden nur Jeremia und Hesekiel je einmal angeführt.

zukommen, daß daraus eine sittliche Gefahr erwuchs und die Kirche die Agapen verbot, die aus Mildtätigkeit und Liebeserweis zum Gelage ausarteten.<sup>28</sup>

Zahlreiche Beispiele lassen auch eine umfassende soziale Wohlfahrtsarbeit des Höhlenklosters erkennen.<sup>29</sup> Sie wurde gewiß bald dadurch erleichtert, daß Pečersk infolge der verschiedenen Zuwendungen schließlich zu den reichsten Klöstern gehörte, selbst aber noch längere Zeit in einer maßvollen asketischen Lebensführung verharrete bzw. nur denjenigen Mönchen ein besseres Leben möglich gemacht wurde, die über eigenen Besitz oder Einkommen verfügten.

So weiß die altrussische Chronik viel von der Verbundenheit des Höhlenklosters mit dem Volke zu berichten. Von einem Mönche Damian wird erzählt: „Wenn jemand ein krankes, von irgend einem Leiden ergriffenes Kind ins Kloster brachte, oder wenn ein von irgendeinem Leiden ergriffener Erwachsener zum seligen Feodosij ins Kloster kam, so befahl er diesem Damian, über dem Kranken ein Gebet zu sprechen. Und sogleich verrichtete er das Gebet und salbte ihn mit Öl. Und die zu ihm kamen, wurden geheilt“.<sup>30</sup> Das Kloster unterhielt dazu ein eigenes Hospiz. Jeden Sonnabend wurde Brot in dem Gefängnis ausgeteilt. So erstreckte sich die Fürsorge auf die Armen und die Kranken, ja sogar auf die Toten und ihre Angehörigen, denn auch die Fürbitte für sie und ihre Beerdigung im Klosterbereich, an der Stätte der Heiligen Antonij und Feodosij, kann man im weitesten Sinne zur Fürsorge für das Volk rechnen.<sup>31</sup>

Sollte der Chronist seinem Heiligen manchen Zug beigelegt haben, der genauere historischer Prüfung nicht standhalten würde, so bürgt doch das Lob des Schülers für die Gesinnung des Meisters. Es kommt uns bei dem Heilungsbericht nicht so sehr auf die Gaben an, die der Priestermonch Damian besaß, sondern auf die Tatsache, in welcher Freiheit die Bevölkerung das Kloster aufsuchte, Hilfe erwartete und offenbar auch erhielt. Solche Beschreibungen sind nicht als „Loblieder“ abzutun, denn die genauere Kenntnis der Arbeitsweise des Verfassers zeigt, daß er zwar in den Heiligenviten der Ostkirche bewandert war, sein Werk aber von besonderer Eigenart ist und den Typ eines russischen Heiligen zeichnet. Und er wird zur Verherrlichung seines Meisters eben das hervorgehoben und ins helle Licht gestellt haben, was er an Anschauungen bei ihm selbst gelernt hat. Daher mag Feodosij mit Recht der „Gründer der sozial-christlichen Mission in Altrußland“ genannt werden.<sup>32</sup>

Antonij und Feodosij als Äbte desselben Klosters fordern zu einem Vergleich geradezu heraus, denn sie sind zwei Typen, die in der Geschichte des russischen Mönchtums fortleben. Antonij hat sich nicht nur aus der Welt zurückgezogen, er suchte seine Vollkommenheit dadurch zu erreichen, daß er

<sup>28</sup> Vgl. Goetz, Kirchenrecht S. 162.

<sup>29</sup> Smolitsch S. 63 f., 71.

<sup>30</sup> *Povest* 126/326, Tr. 136.

<sup>31</sup> Goetz, Höhlenkloster S. 173, 177. Nach Feodosijs Zeit hören wir nichts mehr von einer organisierten Armenpflege, die Wohltätigkeit ist zur Sache des Einzelnen geworden.

<sup>32</sup> Smolitsch S. 64, Fedotov S. 111 f.

auch die Brücken hinter sich abriß. Die Höhle wird seine Welt, schon die Gemeinschaft Gleichgesinnter gilt ihm nicht viel. Da seine Gründung im Unterschied zu der anderer Klöster von jeglicher fürstlichen Bevormundung frei ist, ist er auf diese Freiheit auch bis zum Konflikt mit dem Fürsten Izjaslav bedacht. Diese völlige Hingabe an die Askese und der Verzicht auf jegliche Führung der Klosterbrüder sind der Beginn jener sich selbst aufgebenden Askese, wie sie Isaak, der erste russische „Narr um Christi willen“ betreibt.<sup>33</sup>

Feodosij ist das ganze Gegenteil von Antonij. Mit Recht wird er als Neubegründer des Klosters bezeichnet, denn er setzt die Kräfte ganz anders an. Zwar huldigt auch er der Askese, aber sie ist gesetzter und unauffälliger. Sie wird zur Demut vor der Welt und zur Wohltat in ihr. Er kehrt nicht nur auf die Erde zurück, Gemeinschaft und Dienst führen ihn in die Welt hinein, zu ihren Festen und Gelagen. Sie lassen ihn auch zu öffentlichen Angelegenheiten Stellung nehmen. In dem Streite des Fürstenhauses zeigt sich Feodosij dem Izjaslav treu ergeben. Auch wenn wir bedenken, daß die Klosterregel zur Feier der Liturgie anhielt und Feodosij auch die strengsten Formen der Kasteiung in Fasten und Gebet gewissenhaft übte, wozu er sich von seinen Brüdern absonderte,<sup>34</sup> so drängt doch seine Frömmigkeit immer nach außen, sich in der Gemeinschaft zu bewähren. Das gilt besonders für die Almosen, die nicht als Verdienst angesehen werden, sondern als die wirkende Kraft der Gnade.

Wie schwer es in Wirklichkeit war, die Spannung zwischen mönchischer Lebensform und Hineinwirken in die Welt durchzuhalten, lehrt am besten die spätere Geschichte des Höhlenklosters selbst. Die beiden Kräfte machen sich selbständig und streben bis zum Extrem auseinander. Es kommt zum religiösen Überschwang auf der einen Seite und auf der anderen zu Privatbesitz, sozialer Spaltung in den eigenen Reihen u.a.m.<sup>35</sup> Dennoch ist das reiche soziale Wirken erhalten geblieben, wodurch das Höhlenkloster die russische Frömmigkeit entscheidend mitgeprägt hat.

Die Nächstenliebe, die Feodosij und sein Kloster geübt haben, findet ihre stärkste Verwirklichung in der politischen Gemeinschaft. Das Kloster erwirbt die Stellung eines geistigen Vaters. Damit überschreitet aber die Hinwendung zur Welt sogleich das soziale Handeln und gewinnt politische Bedeutung. Schon Feodosij hat die Fürsten über den Weg der Gerechtigkeit belehrt und dafür die Gefahr des Exils oder des Todes auf sich genommen. Diesen Versuch sittlicher Erziehung setzte die *altrussische Chronik* fort, die in Pečersk verfaßt wurde. So hat das Höhlenkloster nicht nur ein Vorbild im sozialen Handeln abgegeben, sondern vor allem dem Volke und seinen Herrschern ein Leitbild politischer Tugenden eingeprägt.

<sup>33</sup> Ammann, Untersuchungen S. 99, Čiževskij S. 132–135.

<sup>34</sup> *Povest* 107/307, 123/324, *Tr.* 114, 133. In der Vita berichtet Nestor sogar von Ketten, die F. unter dem Hemd trug, so daß sie ihn blutig rieben. *Smolitsch* S. 63, *Fedotov* S. 117 ff.

<sup>35</sup> Ammann, Untersuchungen S. 99.

Wie weit die politische Bedeutung der Chronik gereicht hat, ist an dieser Stelle noch nicht zu besprechen. Selbst die sittlichen Vorstellungen sollen hier nur kurz gestreift werden, weil sich ihre Beurteilung erst aus dem Gesamtzusammenhang ergibt. Die Tugenden, die die Chronik predigt, lassen sich in den Worten Gerechtigkeit, Milde und Friedfertigkeit zusammenfassen. Die Geschichte gab ihr wahrlich genug Anlaß, immer wieder die Zwietracht zwischen den fürstlichen Brüdern mit besonderer Schärfe zu geißeln. Gegen sie wird zuweilen auch der Grund angeführt, daß Land und Leute darunter zu leiden haben. Neben diesem sozialen Motiv finden die Streitigkeiten aber erst recht dadurch ihre Verurteilung, daß sie als „Eingebungen des Teufels“ angesehen werden, besonders da, wo es nach beschworenem Bündnis wieder zu kriegerischen Auseinandersetzungen kommt.<sup>36</sup> Zu beachten ist vor allem, daß in diesem fortlaufenden Bericht kriegerischer Ereignisse niemals der Mut gerühmt, sondern vielmehr als verhaßte Prahlerei für strafwürdig erklärt wird. Hervorgehoben und geschätzt wird dagegen, wenn Böses mit Gutem vergolten wird.<sup>37</sup>

Dank seiner Bedeutung wird das Bild Vladimirs d. Hl. deutlicher gezeichnet. Sogleich treten auch wieder einige bereits bekannte Züge hervor. Von ihm erwähnt die Chronik, daß er sich stets der sozialen Belange annahm. In diesem Zusammenhang fordert sie überhaupt die soziale Gerechtigkeit, wie die Bearbeitungen von 1073 und 1093 erkennen lassen. Der Fürst soll sie gegenüber Volk, Bürgern und Bauern üben.<sup>38</sup>

Unerheblich ist für uns – um es wenigstens zu erwähnen –, daß wir es in der Chronik selbst mit verschiedenen Schichten zu tun haben, deren Verfasser oder Bearbeiter gewisse eigene Interessen verfolgt haben mögen. Ebenso wenig kommt es darauf an, ob die Chronisten das Bild eines Fürsten genau gezeichnet haben. Sie haben es im Falle Vladimirs sogar sicher verschönt. Die an Vladimir gerühmte Furcht vor dem Gebrauch des Schwertes auch im Gericht bleibt ein idealer Zug, dem jeder geschichtliche Hintergrund fehlt, auch wenn der Chronist als Begebenheit erzählt, daß der Fürst die Bösewichter nicht strafen konnte, weil er Gott fürchtete. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß es eine Gesandtschaft der Bischöfe gewesen sein soll, die die Bitte vorbrachte, er möchte zum Schutze des Rechtes mit den Übeltätern härter verfahren.<sup>39</sup> Der Bericht hat seine Bedeutung darin, daß er die tatsächliche Lage zu rechtfertigen geeignet ist: der rechtsprechende Fürst kann der Unterstützung seiner Kirche gewiß sein.

<sup>36</sup> Z. B. die Blendung Vasilkos durch Svjatopolk, *Povest* 171–173/373–375, Tr. 172–175. Čiževskij S. 137 f. – Aber auch *Povest* 163/365, Tr. 206 u. a.

<sup>37</sup> *Povest* 134/334, Tr. 145. Schon die byzant. Schriftsteller erwähnen die Eigenart, daß Rußland keinen Kriegsgott kannte. Fedotov S. 19.

<sup>38</sup> *Povest* 86/285, Tr. 89 f. Vgl. Čiževskij S. 189 f.

<sup>39</sup> *Povest* 87/286, Tr. 90 f. Lichačev deutet die Stelle auf den Wandel, daß Vladimir Abgaben forderte, wo das byzant. Gesetz die Todesstrafe vorschrieb, und nun den Rat seiner griech. Bischöfe zur Anwendung des byzant. Rechtes befolgte. *Povest* Bd. II (Komm.) S. 350.

Wir wissen recht gut, daß Vladimir nicht der milde, asketische Heilige war, zu dem ihn die Chronik gemacht hat. Aber nur in solcher Freiheit kann das Idealbild entstehen und wirksam werden, denn wichtiger als die historische Treue ist, was der Mönch-Chronist als Haltung oder Handlung von dem christlichen Fürsten erwartet, und worin er ihn lobt oder tadelt. Daher gilt unser Interesse mehr dem Maßstab als dem Faktum. Tatsächlich hat dieses Idealbild im Bewußtsein vieler Generationen weitergelebt, nach ihm wurden die Kiever Fürsten bewertet, an ihm haben spätere sich gemessen.

Diese sittlichen Forderungen haben einen rein idealen Charakter, denn sie sind von der konkreten Situation völlig losgelöst. Ihnen fehlt sowohl die wirkliche Beziehung zu den geschichtlichen Vorgängen, wie sie auch keine Rücksicht auf die geschichtlichen Notwendigkeiten nehmen. Man wird sie wohl im allgemeinen Sinne politisch nennen, nicht aber in dem speziellen einer versuchten Einflußnahme auf die Politik. Das wird gerade an der Gerechtigkeit als der vornehmsten fürstlichen Tugend deutlich. Nirgends taucht der praktische Gedanke auf und wird sie darum vernünftig empfohlen, weil das Staatswesen auf ihr fest gegründet sei. Es ist auch von den mancherlei Rechtshandlungen des Herrschers überhaupt keine Rede, wenn man von der Erwähnung der für die geschichtliche Darstellung wichtigen außenpolitischen Verträge absieht, obwohl die Chronisten die „Russkaja Pravda“ gekannt haben müßten.<sup>40</sup> Schon gar nicht ist in der Chronik daran gedacht, daß der Herrscher ein Recht schaffen soll, wie es der politischen Situation des Kiever Fürstentums entsprechen könnte. So heißt Gerechtigkeit des Fürsten nicht mehr, als der Ungerechtigkeit wehren, und das Wort steht gern zusammen mit dem Schutze der Bedürftigen.

Der Chronik an die Seite zu stellen ist der Traktat des Metropoliten ILARION „Über Gesetz und Gnade“.<sup>41</sup> Man hat sich darüber Gedanken gemacht, ob Ilarion nicht später selbst in das Pečerskij-Kloster eingetreten sei. Dann wäre die geistige Verwandtschaft durch diesen entscheidenden Schritt noch stärker unterstrichen. Da die Frage jedoch für uns keine besondere Rolle spielt, kann sie unentschieden bleiben.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Die Sammlung dieses Gesetzes geht bis auf den Großfürsten Jaroslav zurück. *Ammann*, Untersuchungen S. 68 f. hebt hervor, wie wenig sich die altruss. Kirche überhaupt um weltliches Recht gekümmert hat.

<sup>41</sup> *F. G. Kalugin*, Ilarion, mitropolit Kievskij i ego cerkovno-učitelnyja proizvedenija. In: *Ponomarev*, Pamjatniki . . Bd. I S. 48–88. Der Text des Traktates dort S. 59–78, seine volle Überschrift: „Über das Gesetz Moses, das ihm gegeben wurde, und über die Gnade und Wahrheit, die in J. Chr. war, und darüber, wie das Gesetz aufgehört hat, die Gnade und Wahrheit aber die ganze Erde erfüllen, und wie der Glaube sich unter allen Völkern ausgebreitet hat und bis zu unserm russ. Volke gekommen ist, und über den Lobpreis auf unseren Kagan, Vladimir, durch den wir getauft worden sind (und über das Gebet für unser ganzes Land zu Gott).“ Eine Neuauflage mit Einleitung und Erläuterungen besorgte *L. Müller*, Des Metrop. Ilarion Lobrede . . (vgl. Anm. 2, künftig zit.: Müller). – Dtsch. Übers. des Traktates: *K. Rose*, Grund und Quellort des russ. Geisteslebens. 1956 S. 167–180. Über den Traktat ausführlich auch *Čiževskij* S. 122 f., *Ammann*, Untersuchungen S. 75 f.

<sup>42</sup> *Smolitsch* S. 57; *Rose* S. 133 f. schließen sich der Meinung an, daß Ilarion nach seiner Absetzung nach Pečersk gegangen sei und sich hinter dem „großen Nikon“ des Paterikon verberge. – Dagegen *Ammann*, Untersuchungen S. 48.

Auch Ilarion entwirft in seinem Traktat ein sittliches Idealbild. Da werden an Vladimir d. Hl. vor der Erwähnung seiner Taufe Tapferkeit, Kraft und Weisheit hervorgehoben, von denen später nicht mehr die Rede ist. Aber schon an dieser Stelle läßt der Verfasser Züge aufleuchten, die seinen christlichen Vorstellungen entsprechen. Er berichtet, daß Vladimir die einen auf friedliche Weise, die Ungehorsamen aber mit Gewalt unterworfen habe.<sup>43</sup> Auch für Ilarion gehört die Liebe zum Frieden ebenso zum sittlichen Leitbild eines Fürsten wie Sanftmut, Milde, Gewaltlosigkeit und Eintracht. Man könnte sie zusammen die Wiederholung der mönchischen Tugenden Geduld, Demut und Liebe auf politisch-sozialer Ebene nennen.

Zu den Aufgaben des Fürsten gehört wiederum der Schutz der Bedrückten, der Witwen und Waisen. Von der Barmherzigkeit Vladimirs weiß Ilarion ebenfalls viel zu berichten.<sup>44</sup> Man wird bei der Schilderung an den Fürstenspiegel des Pred. Sal. 31, 4–9 erinnert: Rechtsprechung, Verteidigung der Elenden und Armen und Wohltun zieren den frommen Herrscher.<sup>45</sup> Damit nimmt Ilarion in sein Idealbild gewisse Züge auf, die durchaus mögen verwirklicht worden sein. In den beiden Erlassen hatten wir bereits gesehen, daß sich die Fürsten diese Fürsorge angelegen sein ließen, wenn sie sie auch in der Regel der Kirche übertragen haben.

Chronik und Traktat stehen mit ihren sittlichen Anschauungen nicht allein. Zu Beginn des 12. Jahrhdts. hat der Metropolit ΝΙΚΗΦΟΡΟΣ (Nikifor, 1104–1121) ein Schreiben an den Großfürsten Vladimir Monomach gerichtet, in dem auch er ein Idealbild des christlichen Herrschers – einem Fürstenspiegel gleich – zeichnet. Dabei ist zu bedenken, daß der Verfasser Grieche ist und aus byzantinischer Schule auch eigene Anschauungen mitbringt, die sich dennoch dem Gesamtbild gut einfügen.

Nikephoros weist vor allem auf die Gerechtigkeit des Herrschers hin, die als vornehmste aller Tugenden erscheint. Sie ist ein Teil christlicher Frömmigkeit, denn ihre Handhabung ruht nicht in der Vorstellung des Rechtes allein, sie muß mit Gnade und Milde verbunden sein. Das Sendschreiben warnt auch vor der Gefahr, der Fürst könne sein Ohr bösem Rate öffnen und falsches Urteil fällen, das aber hieße, Schaden an seiner Seele nehmen: „Mein Fürst, darüber sinne nach: über die von dir Vertriebenen, über die, die du verurteilt hast, um sie zu strafen, über die Geächteten. . . . Gedenke aller, handle entsprechend und verzeihe, damit dir verziehen wird, und vergib, damit dir vergeben wird. . . Wie ein Licht in der Welt, da du das lebendige Wort besitzt, sind deine Werke – Frömmigkeit, Gerechtigkeit und rechtes Gericht und Gnade und Vergebung und das Aufblicken zur Kirche der Herrschenden

<sup>43</sup> Kalugin S. 70, Müller S. 102 (38, 24).

<sup>44</sup> Kalugin S. 72, 75, Müller S. 111 f. (42, 17, 21), 127 (47, 13–20). Im Kommentar weist Müller S. 167 zu 42, 18 ff. auf die Bestätigung dieses Charakterzuges Vladimirs durch Thietmar v. Merseburg.

<sup>45</sup> Für den Schutz der Bedrängten, Witwen und Waisen erinnert Philipp S. 83 Anm. 261 an Jes. 1, 17, es ließen sich auch andere Stellen in beliebiger Zahl anführen. Müller stellt im Kommentar S. 173 zu 47, 16–20 eine Reihe biblischer Bezugsstellen für dieses sittliche Ideal zusammen.

immerdar und zu dem Herrscher der Herrscher . . . und singe mit Achtung „von Gnade und Recht will ich dir, Herr, singen“, und dieser ist ein wahres Abbild des Vorbildes eines Königs und Fürsten.<sup>46</sup>

Soziale Themen sind auch sonst in der *Predigt* behandelt worden. Man wendet sich gegen die Sklaverei und gegen die Ausbeutung, weil die Menschen dadurch in Verzweiflung geraten und ihrem Leben selbst ein Ende bereiten. Der Wucher wird als Schlange geschildert, die den Menschen auffrisst. In ausführlicher Anschaulichkeit wird das üppige Leben des Reichen dargestellt, dem es an nichts fehlt, der aber dadurch „den Leib des Bruders verzehrt“, obwohl er Fasten heuchle. Auch der Fürst wird angesprochen, daß er sich darum kümmern soll, was seine Verwalter tun.<sup>47</sup>

Sieht man alle diese Schilderungen, Schreiben oder Predigten als grundsätzliche Ausführungen an, so zeigt uns die „Belehrung“ (Poučenie) des Großfürsten Vladimir Monomach, die er bei seinem Tode 1125 seinen Söhnen als Testament hinterließ, die andere Seite. Der Fürst legt über seine Regierungszeit Rechenschaft ab in einer Weise, die als Anwendung dieser sittlichen und sozialen Frömmigkeit zu verstehen ist.<sup>48</sup> Mit dem Verbot des Wuchers hat er eine soziale Reform im Sinne der genannten *Predigt* durchgeführt. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß er in seinem Leben lieber alles selbst tat, aber sich nie auf seine Verwalter verlassen habe. Auch das ist uns unter den Ermahnungen begegnet. Er darf sich rühmen und die Leser ermuntern, vor allem die Mildtätigkeit nicht zu vergessen. Vladimir ist durchdrungen von dem Schuldbekenntnis der Sünde und verweist selbst auf König Davids Buße.<sup>49</sup>

Man mag vom Standpunkt des Historisch-politischen aus bedauern oder gar bemängeln, daß Vladimir Monomach in seiner „Belehrung“ über die eigentlichen Aufgaben des Herrschers so wenig zu sagen weiß. Nichts hören

<sup>46</sup> Nikifors Schreiben an Vladimir bei *Makarij* S. 194–200. Von seinen drei antilateinischen Schreiben bei Makarij zwei, dazu eine Unterweisung für Estomihi an Vlad. Mon. S. 352, 358, 366.

Das Zitat bei *Philipp* S. 89. – Ähnliche Gedanken enthalten auch Stücke des *Izbornik* von 1076. Als Hintergrund ist einmal an Jes. 11, 3 zu denken, sie finden sich aber auch in der byzantin. Literatur. Als Beispiel sei genannt das um 100 Jahre jüngere Geschichtswerk des *Niketas Choniates*, im Bonner Corpus S. 614, wo er – nach der Übers. von *Fr. Gabler*, Die Kreuzfahrer erobern Konstantinopel. Byz. Geschichtsschreiber Bd. 9, 1960 S. 31 – sagt: „Das Auge ist ein unbestechlicher Richter, ein zuverlässiger Zeuge, es schafft sich selbst Gerechtigkeit und ist nicht auf das Gerede anderer angewiesen.“

Für den Griechen Nikifor liegt an sich die griech. Herkunft näher, auch seine platon. Vorstellungen an anderer Stelle lassen sie erwarten. Vgl. dazu *Philipp* S. 35 Anm. 97, 85, 87–91, *Ammann*, Untersuchungen S. 83 f. Andererseits zitiert Nikifor am Ende unserer Stelle selbst den 101. Psalm, ist sich also der biblischen Herkunft seines „Fürstenspiegels“ bewußt.

<sup>47</sup> Vgl. *Čiževskij* S. 124 ff., wo auch ein Stück von der Schilderung des Reichen übersetzt ist.

<sup>48</sup> Die *Poučenie* steht in der Chronik unter dem Jahre 1096: *Povest* 153–164/354–365, *Trautmann* hat sie herausgezogen und an den Schluß gestellt: S. 194–206.

<sup>49</sup> Vgl. im einzelnen: *Povest* 163/364, Tr. 205; *Povest* 157/358, Tr. 199 und *Povest* 164 f./366, Tr. 207.



wir von der Fürstengewalt, von der Übung der Macht oder der Verwaltung. Der Blick ist nicht auf die Fürsorge für sein Fürstentum gerichtet, sondern allein auf die persönlichen Tugenden, die es im täglichen Leben und in der Gemeinschaft zu bewähren gilt. Der Fürst fordert dementsprechend nur zu eigener, anstrengender Tätigkeit auf, die ihn selbst als fürsorglichen Hausvater zeigt – sogar in kirchlichen Angelegenheiten, denn er vermerkt es ausdrücklich, daß er auch die Kirche und ihre Ordnung beaufsichtigt habe.<sup>50</sup>

Der eigene Tätigkeitsbericht zeigt ebenso deutlich wie die Chronik oder Ilarions Traktat, daß alle diese Verfasser vom eigentlich staatspolitischen Bereich keine sittlichen Vorstellungen haben. Das Bild des Herrschers ist ein Idealbild, losgelöst von speziell politischen Aufgaben, ein Idealbild des guten Christen, das aus anderer Umgebung übertragen wird und zu allen Zeiten, an jedem Orte und für alle Christen jeglichen Standes seine Gültigkeit besitzt.

Damit schließen wir die Sichtung des Materials zum 1. Teil und dürfen feststellen, daß über die Ausrichtung der Frömmigkeit auf praktische Fürsorge und Hilfe und daß über die Grundsätze des sittlichen Leitbildes, bei dem wiederum die sozialen Tugenden im Vordergrund stehen, bei allen Schichten eine einhellige Meinung bestand. Fürst und Mönch unterscheiden sich nicht in diesen Anschauungen. Die Selbstrechtfertigung Vladimir Monomachs aber zeigt, daß es sich dabei nicht nur um einen literarisch verschönernden Zug handelt. Als ein persönliches Bekenntnis ist sie Beweis genug, daß sich dieser überragende Fürst die sittlichen Vorstellungen der altrussischen Kirche zu eigen gemacht hat. Woher aber hätte er sie in einer Zeit uneingeschränkter Fürstengewalt gewonnen, wenn nicht eben aus jenem Idealbild christlich-sozialen Denkens, das in reichlich hundert Jahren einheitlich geprägt war?

Wie weit der Einfluß solcher sozialen Predigt sich auch auf die Frömmigkeit des Volkes erstreckt haben mag, ist den vorhandenen Zeugnissen kaum zu entnehmen. Immerhin dürfen wir auch hier an eine Übereinstimmung denken, weil eben auch der Laie in jedem Stande diesen christlichen Weg gehen konnte, ohne Mönch zu werden.

Keinesfalls besteht in diesem Grundzug eines praktischen Christentums ein Gegensatz zwischen Mönchs- und Laienfrömmigkeit. Seine Behauptung ist vor allem nicht durch den Hinweis zu stützen, daß das Paterikon für Mönche geschrieben sei und ein anderes Ideal predige als die für Laien geschriebene Chronik.<sup>51</sup> Es wäre dagegen zu fragen, ob der gleiche Mönch-Verfasser – etwa Nestor als Chronist und Schreiber der Vita des Feodosij – in seinen Schriften je eine andere Frömmigkeit vertreten kann, als die er zu eigen hat.

<sup>50</sup> *Povest* 163/364, Tr. 205. Daß dies kein Übergriff ist, zeigt vorausgehend die Haltung des Feodosij, der bei seinem Tode das Kloster dem Schutze jenes Fürsten Svjatoslav befahl, mit dem er zeit seiner Regierung in Streit gelegen hatte: *Povest* 125/326, Tr. 135.

<sup>51</sup> Vgl. *Ammann*, Untersuchungen S. 74 unter Bezug u. a. auf *G. Florovskij*, O karaktere drevnerusskago christianstva. *Russkaja Mysl* 1923/24 S. 468 ff. – M. E. spricht dagegen auch der von Fedotov stark herausgearbeitete Zug der kenotischen Frömmigkeit, den er bei Feodosij wie auch in dem sittlichen Ideal erkennt, an dem die Handlungsweise von Boris und Gleb und anderer Fürsten gemessen wird.

Frömmigkeit ist kein auswechselbarer Stil oder Lehrgegenstand, den man jeweils seinem Leserkreis anpaßt, sie ist Wesen und Anschauung des Menschen.

Dennoch besteht gewiß ein Unterschied zwischen Chronik und Paterikon. Statt der Gegenüberstellung muß die Ursache des Unterschiedes in dreierlei gesehen werden. Die mönchische Frömmigkeit ist bereichert durch geistliche Inhalte, von denen hier nicht zu reden ist. Mithin gehört die Chronik wohl zum ganzen Bilde sittlicher Anschauungen auch unter den Mönchen des Höhlenklosters, das Paterikon aber zeigt eine andere Seite ihres mönchischen Lebens. Wesentlicher ist, daß sich das allen gemeinsame praktische Christentum nach seiner Herkunft unterscheiden läßt. Von Luka Židjata bis Vladimir Monomach fließt der breite Strom der alttestamentlichen Ethik der Pflicht und des Gebotes. Nur Feodosij – aber das scheint eine persönliche Ausnahme zu sein – begründet seine Freude am Almosengeben und Wohltun auf neutestamentliche Art durch die Liebe. Und schließlich verlangt der Leserkreis, in der Auswahl des Stoffes eine Berücksichtigung zu finden. Deshalb wird dem Laien eindringlich das von den Mönchen erkannte Ideal politischer Tugenden gepredigt, von dem Gebrauch zu machen die Mönche selbst im allgemeinen wenig Gelegenheit hatten. Als klösterlicher Andachts- oder Erbauungsstoff war das Paterikon freilich geeigneter als die Geschichte des Volkes. Entsprechendes gilt von den Klosterpredigten des Feodosij, die naturgemäß auf andere Gegenstände abzielten als Gemeindepredigten. Wie die Mönche dennoch mit ihrem Herzen am Leben des Volkes teilnahmen, werden wir noch zu besprechen haben und zugleich wahrnehmen, daß in der Kiever Zeit das mönchische Leben noch gar nicht die ideologische Spannung zwischen kirchlich und weltlich gekannt hat.<sup>52</sup> Das gilt jedenfalls für seine maßgeblichen Vertreter, denn gewiß gab es auch weiterhin trotz der Feodosischen Richtung einzelne, die nach dem asketischen Vorbild des Antonij als „Abgeschiedene“ lebten.

## II

Während uns aus der frühesten Zeit wenige Predigten und keine hervorragende theologische Arbeit aus russischer Feder erhalten sind, haben zwei Werke höchste Bedeutung, die sich vom christlichen Standpunkt aus mit der Geschichte des eigenen Volkes beschäftigen. Bei diesem deutlich spürbaren Interesse ist der oben erwähnte Eindruck zu verstehen, daß die betreffenden Werke mit einer ausgesprochen politischen oder wenigstens kirchenpolitischen Tendenz geschrieben worden seien. Wir lassen ihnen aber erst dann Gerechtigkeit widerfahren, wenn wir sie als Werke der russischen Geistlichkeit nach den eigenen Interessen befragen und danach erst prüfen, welche Rolle sie u. U. für die politischen Anschauungen gespielt haben.

Das erste bedeutende Werk, das geschichtliche Fragen behandelt, ist der Traktat des Metropoliten Ilarion „Über Gesetz und Gnade“, von dem bereits die Rede war. Infolge der historischen Umstände erscheint Ilarion freilich in einem gewissen Zwielicht, da er in dem Augenblick als erster Einheimischer die Metropolitanwürde durch die Lokalsynode von 1051 erhielt, als das Ver-

<sup>52</sup> Čiževskij S. 111.

hältnis zwischen Großfürst und byzantinischem Kaiserhof recht schlecht war. Daß er wiederum ein Opfer der sich ändernden Lage geworden ist, ist allgemeine Annahme, weil man ihn persönlich mit dieser Kirchenpolitik in Verbindung gebracht hat. Seine innere Beteiligung wird kaum nachzuweisen sein. Halten wir uns an den Traktat.

Die Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade hat in Gal. 4, 21 ff. ihr Vorbild. Mit Gesetz charakterisiert Ilarion die vordchristliche Zeit des Judentums, mit Gnade das Christentum, zu dem er sich überschwinglich bekennt. Aus dieser Gegenüberstellung erwächst ein Aufriß der Heilsgeschichte, die der Verfasser in dem Verhältnis von Hagar und Sara vorgebildet sieht. Zur Bestätigung dieses auch von Paulus benutzten Schemas wird bei Ilarion ein weiteres Beispiel aus der jüdischen Geschichte herangezogen. Jakob wendet seinen Segen über Ephraim und Manasse dem jüngeren zu, der ältere geht seines Erstgeburtsvorteils verloren. Besonders ist der Schluß des Gedankenganges zu beachten; Ilarion will diese Schau der Heilsgeschichte nicht als einen Tadel des jüdischen Volkes verstanden wissen, sondern allein als ein Lob der Christen.<sup>53</sup>

Obwohl Ilarion in der Überschrift von der Ausbreitung der Gnade und Wahrheit über die ganze Erde spricht, denkt er im folgenden bei der Christenheit offensichtlich weder an die ganze christliche Kirche noch an das byzantinische Patriarchat oder sonst eine kirchliche Einheit, sondern allein an die Christenheit im russischen Lande. Freude und Stolz klingen an, mit dem eigenen Volke bei denen zu sein, denen die Zukunft gehört. Diese persönliche Beteiligung des Verfassers drückt sich schon allein in der Wiederholung der Wendung „unser Land“ augenfällig aus.<sup>54</sup> Ein starkes Nationalbewußtsein hat den theologischen Aufriß deutlich überlagert und durchsetzt.

So fügt sich der zweite Teil des Traktates, das Lob Vladimirs d. Hl., gedanklich gut an, obwohl nunmehr nur von der Ausbreitung des Glaubens in Rußland und von den Vorzügen des Fürsten gesprochen wird, die uneingeschränktes Lob erfahren. Ilarion wagt es sogar, Vladimir mit den Aposteln zu vergleichen. Seine Fürsorge für Kirche und Glauben wird den Verdiensten des Konstantin an die Seite gestellt, so daß ein völliger Gleichklang entsteht: Vladimir ist das Ebenbild Konstantins.<sup>55</sup>

Die historische Forschung beurteilt den Traktat im wesentlichen als Dokument der Kirchenpolitik oder als Versuch einer philosophischen Geschichtsbetrachtung.<sup>56</sup> Dadurch ist auch uns die Frage gestellt, ob Ilarion überhaupt

<sup>53</sup> Vgl. Genesis c. 48, *Kalugin* S. 63, *Müller* S. 72 (27, 25). In dem Komm. S. 150 zu 24, 16–27, 3 und S. 152 zu 27, 21–28, 5 weist Müller auf Parallelen zu dieser Stelle des Traktates in der „Tolkovaja Palea“ hin. – *Kalugin* S. 68, *Müller* S. 93 (36, 6 f.).

<sup>54</sup> Bei *Kalugin* ab S. 67, 2. Absatz, *Müller* S. 88 ff. mehrfach „našaja zemlja“. Nur im 1. Satz hat ‚zemlja‘ entsprechend der Überschrift die Bedeutung Erde, Welt, und das russ. Volk wird mit ‚jazyk‘ bezeichnet (našego jazyka russkago). Dieser Wechsel beruht aber auf der stilistischen Notwendigkeit, eine Wiederholung von zemlja zu vermeiden, er ist kein Zeichen für eine Unterscheidung von Land und Volk.

<sup>55</sup> *Kalugin* S. 69 f., *Müller* S. 99 ff. (ab 38, 3); *Kalugin* S. 73 f., *Müller* S. 117 ff. (ab 44, 5).

<sup>56</sup> Vgl. Anm. 2.

irgendwelche politischen Absichten verfolgt oder in einem umfassenden Sinne historisch gedacht hat.

Aus der Geschichte des Kiever Reiches ist leicht zu ersehen, daß die Bedeutung Vladimirs für das Christentum in Rußland wohl außerordentlich groß ist, daß aber das Bild bei Ilarion insofern den geschichtlichen Tatsachen nicht entspricht, als es auch vor Vladimir bereits Christen in Rußland gegeben hat. Z. B. hat er die Taufe von dessen Großmutter Olga unerwähnt gelassen, obwohl ihr Vergleich mit Helena voraussetzt, daß Ilarion darum wußte. Der Verdacht, mit der Lobrede ein Bild vorgelegt zu haben, das dem Großfürsten genehm sein könnte, beruht noch auf der anderen Tatsache, daß der Traktat nämlich auf eine Rede zurückgeht, die Ilarion bereits vor seiner Wahl zum Metropoliten an dem Fürstenhof gehalten hat.<sup>57</sup> Um aber die Gunst des Fürstenhofes zu erringen, bedurfte es sicher nicht der vorausgehenden langen theologischen Darlegungen über Gesetz und Gnade, auf die doch alles bezogen werden muß. Einem Christen in der zweiten Generation nach der Taufe hätte die Gegenüberstellung von einst und jetzt, von Heidentum und Christentum, zum Lobe seines Fürstenhauses wohl nähergelegen.

Ausgehend von dem bereits vorgebildeten schematischen Aufriß der Heilsgeschichte müssen wir uns darüber klar sein, daß seine Durchführung zwei Dinge verlangt: den Kontrast und die Person. In dem Augenblick, in dem Ilarion das Christentum auf das russische Christentum beschränkt, wird der Kontrast zum Judentum nur deutlich, wenn er jenes große Ereignis ins Auge faßt, durch das das „ganze Land“ dem Christentum gewonnen wird: die Taufe Rußlands unter Vladimir. Was soll er da mit Legenden über Paulus und Andreas anfangen, die vor acht Jahrhunderten mit der Verkündigung des Evangeliums in Rußland sollten begonnen haben, was mit den Spuren christlicher Zeugnisse aus der Mitte des 10. Jhdts.? Die wenigen Christen waren für den heilsgeschichtlichen Aspekt ohne Bedeutung. Diesen Ansätzen fehlte der entscheidende Durchbruch, sie hätten den Verfasser auch in Schwierigkeiten gebracht, die Gegenüberstellung dadurch zu zerstören, daß damals das Heidentum in völliger Übermacht war und sich deshalb gleichsam als eine dritte Größe eingestellt hätte.

Der Aufriß von Gesetz und Gnade war außerdem an den Personen Hagar und Sara belegt, durch Ephraim und Manasse gestützt. Das Denken Ilarions wird trotz des Schemas nicht abstrakt. Auch das ist ein Grund, den Beginn des russischen Christentums mit einer Person zu verbinden. Die vorangegangene Taufe der Großfürstin Olga mußte als Ansatzpunkt ausscheiden, weil ihrer Verwendung gerade die oben genannten Mängel hinderlich sein mußten. Sie war nicht entscheidend, und ihr folgte eine weitere Phase des Heidentums.

Die wohldurchdachte Anlage des Traktates zeigt, daß hier nicht das Ergebnis einer kurzen Besinnung vorliegt, schon gar nicht einer Gefühlsaufwallung, um dem Fürsten zu gefallen. Vladimir ist zwar der Beginner der christlichen

<sup>57</sup> *Golubinskij* S. 845 Anm. 2. — Das späteste Datum der Rede ist der 15. 7. 1050: *Müller* S. 29, der sie am ehesten in die Jahre 1040–1042 und 1046–1050 glaubt unterbringen zu können (S. 31).

Geschichte in Rußland, aber nicht nur wegen seiner „Taufe des russischen Landes“, sondern auch wegen seiner anhaltenden Fürsorge für die Kirche wird er mit Konstantin verglichen. Jedoch geht es dem Verfasser in erster Linie um das Volk, das russische Volk, um seine Taufe und sein Heil. Dem Volke ist am Schluß das erhabene Gebet gewidmet. Wir dürfen bei der Beurteilung nicht vergessen, daß für diese frühe Zeit der Fürst zum Volke gehört und seine Hervorhebung nicht schon als Ausdruck byzantinischer Verehrung zu gelten braucht. Die Trennung von Fürst und Volk ist in Europa erst in der Neuzeit vorgenommen worden und hat dieses Empfinden dann verändert.

Wir haben an die Stelle einer politischen Deutung des Traktates eine andere zu stellen, die der christlichen Frömmigkeit eher gerecht wird. Dazu hilft uns ein Abschnitt im „Izbornik von 1076“, von dessen sittlichen Ermahnungen schon die Rede war. Er ist betitelt: „Unterweisungen eines Vaters an seinen Sohn“. Die Einheitlichkeit der sittlichen Vorstellungen dort wie hier gibt uns das Recht, die Unterweisung hier zu benützen. Da heißt es: „Den Fürsten fürchte mit ganzer Kraft . . . Achtungslosigkeit gegenüber der Obrigkeit ist eine Achtungslosigkeit Gott selbst gegenüber. Die nämlich die Anweisungen des sichtbaren Herrschers über die irdische Gewalt nicht fürchten, wie sollen sie den unsichtbaren (Herrscher) fürchten? . . . Man muß die Fürsten fürchten, durch sie werden die Sündigen bestraft. Denn der Fürst ist ein Diener Gottes, der die Menschen mit Gnade leitet, den Bösen aber mit Strafe . . . Fürchte dich, vor dem Fürsten zu lügen, . . . sondern antworte ihm mit Gehorsam aufrichtig wie Gott selbst.“<sup>58</sup> Das ist nichts anderes als eine Paraphrase zu Röm. 13, auch wenn das Zitat selbst hier – und soweit ich sehe auch an anderen Stellen – vermieden ist. Die Autorität des Fürsten beruht nicht in seiner Stellung oder seiner Macht, sondern allein in dem Auftrag Gottes. Mit dieser Sicht kann sich die eigene Liebe zu Land und Volk getrost auch dem Fürsten zuwenden.

Haben wir damit die Ansicht zurückgewiesen, Ilarion könnte diesen Traktat aus persönlichen Motiven verfaßt haben, so widersprechen dieselben Argumente auch der Auffassung, er könnte sich von staats- oder kirchenpolitischen Zwecken haben leiten lassen. Die Auslassung historischer Tatsachen oder legendärer Stoffe ist aus dem Aufriß zur Genüge verständlich. Notwendigerweise rückt z. B. Byzanz bei der Gegenüberstellung Judentum – russisches Christentum einfach außerhalb des Blickfeldes. Gleichwohl wird es am Rande voller Hochachtung erwähnt.<sup>59</sup>

Man kann das von Ilarion angewendete Schema auch nicht geschichtsphilosophisch nennen. Selbst wenn man sich wie Philipp darauf beschränkt, ein

<sup>58</sup> Zitiert nach *Philipp* S. 86. Vgl. auch das Zitat aus Nikifor oben S. 93 f.

<sup>59</sup> *Kalugin* S. 70, *Müller* S. 102 (39, f.): „Besonders hörte er von dem Glauben des griech. Landes“ – *Philipp* S. 17 hebt hervor, daß in der Aufzählung der Länder und ihrer Apostel Byzanz fehle, während Rom, Ephesus und Patmos, Asien, Indien und Ägypten genannt sind (bei *Kalugin* S. 69, *Müller* S. 99 f. (38, 3–8)): *Müller* S. 160 (Komm. zu 38, 3–6) sieht den Grund in der Absicht des Werkes: Die Vorgänger werden verschwiegen, um das Verdienst Vladimirs so hoch wie möglich zu erheben.

statisches Denken für die Durchführung des Aufrisses sowie für den Vergleich Vladimirs mit Konstantin festzustellen. Die Vorstellung von der Entsprechung von Urbild und Abbild, auf die hier zurückgegriffen wird, stammt zwar letztlich aus dem Neuplatonismus, sie hat aber in der Ostkirche längst in das theologische Denken Eingang gefunden, so daß Ilarion sie nur zu kopieren brauchte.<sup>60</sup>

Die Anwendung des theologischen Schemas Gesetz – Gnade stellt vielmehr einen Versuch dar, die Heilsgeschichte rational zu erfassen und ihre Spuren in der Geschichte des eigenen Volkes wiederzufinden. Damit liegt die Gefahr der Vereinfachung und Pressung der Tatbestände nahe. Ihr ist Ilarion in ähnlicher Weise erlegen wie Gottfried Arnold bei der schematischen Darstellung seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie“. Auch unserem Traktat fehlen die wirklichen Zusammenhänge mit der Geschichte, von einigen Ausschnitten abgesehen, die unter den heilsgeschichtlichen Aspekt fallen.<sup>61</sup> Daß Ilarion von der geschichtlichen Wirklichkeit absieht, ist zwar eine für die Charakteristik wichtige Tatsache, gibt uns aber noch nicht das Recht, ihm Ansätze eines geschichtsphilosophischen Denkens zuzusprechen. Entscheidend ist, wie Ilarion sich seines Schemas bedient: nicht zu einer Konzeption der Geschichte, zu einer Bewertung – und das hieße hier Abwertung – anderer historischer Größen, sondern einfach zur Begründung seines Glaubens, daß seinem Volke mit dem Christentum eine besondere Aufgabe zugefallen ist.<sup>62</sup>

Die Geschichte gibt dafür das Material ab, mit dessen Hilfe diese Überzeugung gestützt wird, sie ist aber weder der Ausgangspunkt dieser Erkenntnis, noch wird das eigene Verständnis in umfassender Weise auf die Geschichte angewendet. Damit fehlen aber wichtige Merkmale einer Geschichtsphilosophie.

Im Hinblick auf die politische Fragestellung an den Verfasser bleibt nur eines bestehen, das als Absicht deutlich wird. Die nationale Geschichte ist in die theologischen Vorstellungen einbezogen. Ilarion liebt das russische Volk und bekennt sich zu ihm, ohne Juden oder Griechen als Volk herabzusetzen. Diesem seinem Volke will er die Stellung bewußt machen, in die es durch

<sup>60</sup> *Philipp* S. 11 f. Er bezieht sich selbst auf die Bilderreden des Joh. v. Damaskos und erwähnt Theod. Studites.

Die Einsetzung des Namens Ismael für den Sohn der Hagar über Gal. 4 hinaus spricht eher gegen die Benutzung eines byzant. Vorbildes. In der byzant. Literatur werden mit Ismaeliten üblicherweise nicht die Juden, sondern die Araber bezeichnet. Davon macht auch die liturg. Poesie Gebrauch, vgl. Triodion der Vorfasten- und Fastenzeit, dtsh. Übers. v. K. Kirchhoff, Die Ostkirche betet. 1934–37 Bd. III S. 32 und die Literatur dort in Anm. 311. Richtig übernimmt auch die Chronik aus der Offenbarung des Methodios von Patara, daß die Sarazenen sich von Ismael herleiten, wobei Ismael allerdings fälschlich zum Sohne der Sara gemacht wird. *Povest* 102/353, *Tr.* 167, dazu *Trautmann* S. 247 f. (Kommentar).

<sup>61</sup> Daher kann der Begriff „Geschichte“ gar nicht beibehalten und gesagt werden (*Philipp* S. 15:), Ilarion verstehe die Geschichte als Prozeß der Ausbreitung des Heils.

<sup>62</sup> *Fedotov* S. 86 hat diese Grundhaltung richtig erfaßt und zugleich Ilarions Sprung über die bereits 100jähr. Geschichte des Christentums verständlich werden lassen, wenn er sagt, Ilarion fühle sich als Zeitgenosse Christi, und aus seinem Traktat wehe ein „pflingstlicher Geist der Freude“.

die Annahme des christlichen Glaubens, nicht dank seiner Politik oder Geschichte, sondern dank der Vorsehung Gottes aufgerückt ist. Das russische Volk steht nun nicht nur ebenbürtig neben anderen, sondern erscheint geradezu als die Spitze der göttlichen Vorsehung.

Innerhalb der Kirche selbst bricht also das nationale Bewußtsein durch und erfährt seine theologische Begründung. Daß es Ilarion tatsächlich weniger um das christliche Land als um das russische geht, zeigt sein Lob auch des heidnischen Rußland und seiner Fürsten.<sup>63</sup> Die Freude über seinen und seines Volkes Glauben läßt ihn die historische Wirklichkeit vergessen.

Wir geraten allerdings in Verlegenheit, wenn wir angeben wollten, wann dieses nationale Bewußtsein entstanden ist. Bei Ilarion liegt uns wohl das früheste Zeugnis vor, aber sollte es nicht schon vorher vorhanden gewesen sein? Der besondere Sinn der Bezeichnung „russische Erde“, die etwa gleichzeitig in der Chronik gebraucht wird, läßt darauf schließen, daß dieses nationale Bewußtsein Eigenart eben der, d. h. aller russischen Mönche und Ausgangspunkt ihres Denkens war. Diese Allgemeinheit kann nur festgestellt und bereits in ihrer Bedeutung aufgezeigt werden.

Es soll aber gar nicht geleugnet werden, daß jedes hervortretende nationale Bewußtsein in sich schon den Ansatz einer polemischen Haltung birgt, auch wenn sie noch nicht bewußt eingenommen wird. Die heilsgeschichtliche Sicht des Ilarion konnte daher leicht in politische Leitgedanken aufgenommen werden, ja sie konnte damals schon ebensogut, wie das bei späteren Interpreten geschah, dahin mißverstanden werden, als lägen politische oder kirchenpolitische Absichten des Verfassers darin verborgen. Wir haben hier zwischen der tatsächlichen Einstellung und der unbeabsichtigten Wirkung zu unterscheiden.

Aus dem Traktat des Ilarion ließ sich ein Angriff in zweifacher Richtung herauslesen. Zunächst gegen die Juden. Gewiß werden nicht die Einzelnen betroffen, die damals in Kiev gelebt haben. Aber zu den unmittelbaren Nachbarn des Fürstentums gehörten noch die Chasaren, ein kriegerisches Volk mit einer Führungsschicht, die sich zum mosaischen Glauben bekannte. Laut Gesetz konnte dort nur ein Jude den Thron besteigen. Im 9. Jhd. setzte ein rascher Verfall dieses Reiches ein, es wurde von den verschiedenen Völkerschaften heimgesucht. Turkotataren, Pečenegen, Polovcer und schließlich die eigentlichen Tataren wurden seine Totengräber.<sup>64</sup> Als Nachfolger dieses Reiches fühlte sich die junge Kiever Herrschaft, was auch daraus erhellt, daß nach Auskunft der ältesten Kiever Literatur Vladimir selbst den chasarischen

<sup>63</sup> Kalugin S. 70, Müller S. 100 f. (38, 8–23). Philipp S. 16 f. – Wenn Müller von den verschiedenen Theorien politischer Polemik berechtigten Abstand nimmt und auf die innere kirchliche Zielsetzung größten Wert legt, besteht doch die Eigenart des Traktates vornehmlich in seiner historischen Argumentation. Die Heiligsprechung Vladimirs zu betreiben erscheint mir um dessentwillen als eine zu enge Ausdeutung des Traktates, wenn sie nicht in jene größere, nationale Absicht hineingestellt wird.

<sup>64</sup> V. Gitermann, Geschichte Rußlands. 3Bde. 1949. Bd. I S. 27 f.

Fürstentitel Kagan führte. Ihn allein verwendet auch Ilarion für seine Lobrede.<sup>65</sup>

Das nationale Pathos konnte auch die Tendenzen bestärken, die politische und kirchliche Selbständigkeit gegenüber Byzanz zu behaupten. Davon kann erst später gesprochen werden, weil diese Frage unsere Beurteilung der Chronik mitbestimmt.

Die *altrussische Chronik*, bekannt unter dem Namen „Nestorchronik“, ist für Entstehung und Ausdruck des nationalen Bewußtseins von weit größerer Bedeutung. Sie ist ganz und gar der Geschichte des Kiever Landes gewidmet, auch wenn sie Nachrichten aus anderen Fürstentümern mit aufgenommen hat. Im Unterschied zu Ilarions Traktat wendet sie sich also der politischen Geschichte zu, jedenfalls was das Material anbetrifft.

Entstanden ist das Gesamtwerk durch fortlaufende Aufzeichnungen und gleichzeitige Bearbeitung des vorangehenden Textes. Die Meinungen darüber sind aber bei den Forschern nicht einheitlich, es stehen sich im wesentlichen die Entwürfe von Istrin und Šachmatov gegenüber. Wir können auf die Einzelheiten hier verzichten, denn die Tatsache als solche bleibt davon unberührt.

Das ganze Werk zeigt Anlehnungen an byzantinische Vorbilder, z. B. an die Weltchroniken des Malalas und des Georgios Monachos (Hamartolos). Schon die äußere Ordnung entspricht byzantinischer Art, den Stoff einzelnen Jahren zuzuordnen und selbst die Angabe von Jahren in Kauf zu nehmen, unter denen keine Eintragungen erfolgen. Diese Jahraufzeichnungen beginnen in der Nestorchronik mit dem Jahre 852 (d. i. nach byzantin. Rechnung 6360), doch gehen die Chronisten damit durchaus frei um, indem sie unter manchen Jahren umfassende Stoffe einfügen, die sie vorher geformten Quellen entnommen haben.<sup>66</sup>

Gerade weil die Chronik ein Werk mehrerer Generationen ist, die in ihrer eigenen Weise arbeiteten, kann man in den historischen und politischen Ansichten keine Einheit erwarten. Es ist aber eine verbreitete Meinung, daß die Aufzeichnung der Kiever Geschichte von einer politischen Absicht getragen ist. Als Beispiel verweise ich nur auf die Darstellung bei Čiževskij, der vier Perioden in der Entstehung der Chronik unterscheidet und sie mit einer politischen Charakterisierung verbindet. Er läßt den Chronisten das Verdienst zukommen, eine „erste, wenn auch primitive Auffassung der russischen historischen Entwicklung“ zu bieten.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> Kalugin S. 70, Müller S. 100 ff. (38, 11.20; 39, 13; auch 22, 5; 54, 17) Vgl. dazu Čiževskij S. 17, 116 f.

<sup>66</sup> Z. B. das Leben des Feodosij unter dem Jahre 1051, die Poučenie des Vladimir Mon. unter dem Jahre 1096.

<sup>67</sup> Über Inhalt, Charakter und literarische Probleme orientieren Čiževskij S. 174 bis 199 und Trautmann S. VII–XXII und 238 f. Ich benütze die Ausgabe von D. S. Lichačev, vgl. Anm. 20.

Istrin will im wesentlichen einen frühen Kern und wenigstens 2 Überarbeitungen unterscheiden: 1054 u. 1111, die sowohl einige Stücke unbequemer Tendenz auslassen als andere ergänzend einarbeiten. Er findet seinen Anhänger in Philipp, vgl. dort S. 28 f. Čiževskij folgt Šachmatov und teilt in 4 Abschnitte: a) bis 1044 (graecophil),



Die widersprechenden politischen Einstellungen der einzelnen Abschnitte haben dann zur Folge, daß graecophile Neigungen mit einer national-russischen Tendenz in Widerstreit geraten seien. In der Hauptsache werden folgende Belege herangezogen, mit deren Auswahl und summarischer Aufzählung genug getan ist, da auf die Einzelheiten noch Bezug genommen wird.

Die Benutzung der Andreaslegende und die Gegenüberstellung der Großfürstin Olga mit den byzantinischen Kaisern zeigen die Absicht, Kiev im gleichen Range neben Byzanz erscheinen zu lassen.<sup>68</sup> Ebenso deutlich soll die Zurückhaltung, wenn nicht gar Ablehnung, der kirchlichen Abhängigkeit von Byzanz zu bemerken sein. Auf der anderen Seite scheinen alle Beziehungen Kievs zu Rom und auch zu den Westslaven verschwiegen zu sein, obgleich die Quellen einmal davon gewußt haben. Die russische Kirche habe sich von den ursprünglichen Beziehungen zu Rom gelöst und sei ganz in Abhängigkeit vom Konstantinopler Patriarchat geraten, so daß man die Gesandtschaften des Papstes und alle westlichen Beziehungen der Kiever Großfürstentümer unterdrückt habe.<sup>69</sup> Neben die politische Absicht tritt also anscheinend noch die kirchenpolitische mit dem Ziel, Kiev zu einer eigenen, autokephalen Kirche zu machen oder doch in Selbständigkeit erscheinen zu lassen.

Daraus ist die weitere Folgerung gezogen worden, daß die politische Absicht einheitlich sei und man eine politische Ideologie erkennen könne, die als „Leitidee der Nestorchronik“ bezeichnet wurde. Ihr Grundgedanke sei, daß die Einheit des russischen Reiches nur durch die Einheit innerhalb des Fürstengeschlechtes gewährleistet sei.<sup>70</sup>

Folgerichtig muß man dann noch einen Schritt weitergehen und fragen, ob etwa der Fürstenhof einen Einfluß auf die Chronisten genommen hat. Die Genauigkeit mancher Berichte läßt nämlich erkennen, daß Nestor in das fürstliche Archiv Einblick genommen und seine Urkunden ausgewertet hat.<sup>71</sup>

Wir stehen damit vor einer Wiederholung der Fragen, mit denen wir uns bei Ilarions Traktat beschäftigt haben. Die Kritik der bisherigen Auffassung ist schon dadurch herausgefordert, daß auch die Betrachtungsweise der Chro-

b) bis in die 60er Jahre (kirchlich-national), c) bis 1100 (soziale neben nationalen Motiven), d) bis 1113 (Nestor unter Benutzung neuer Quellen: Hamartolos und westslaw.). Trautmann hat den Aufriß Šachmatovs sehr gekürzt und stark von Čiževskij abweichend vorgetragen.

<sup>68</sup> *Povest* 12/208 bzw. 44 f./242 f., *Tr.* 4, 41 f.

<sup>69</sup> Das gilt für die Gesandtschaft Olgas an Otto I. und andere Fälle, es soll an der knappen Notiz über das Schicksal der Evpraksija deutlich werden, der Gattin Heinrichs IV., die 1109 in Pečersk gestorben ist, von der Chronik aber nur als Tochter Vsevolods bezeichnet wird. *Povest* 187/390, *Tr.* 192. Vgl. *Trautmann* S. XIX f.

<sup>70</sup> *Lettenbauer* S. 23, vorher Šachmatov, von *Philipp* S. 25 Anm. 77 zurückgewiesen: „Schon die Ansicht Š's, die Chronik versuche die Übereinstimmung der einen Dynastie mit dem einen Reich darzustellen, kann . . . bestimmt nicht als Tendenz der ganzen *Povest* vrem. let angesehen werden“. Aber auch *Philipp* versucht das Vorhandensein eines Reichsgedankens herauszuarbeiten: S. 69–79. Dagegen stellt *G. Stöckel*, Die politische Religiosität des Mittelalters und die Entstehung des Moskauer Staates. In: *Saeculum* Bd. 2/1951 S. 393–415 fest, daß der politischen Religiosität im Kiever Rußland die Reichsidee fehlt. S. 402.

<sup>71</sup> *Čiževskij* S. 191.

nik durchaus nicht historisch zu nennen ist, sondern ebenso sehr ihre theologische Herkunft verrät. Es ist weiterhin nicht nur auf die Diskrepanz zur politischen Wirklichkeit hinzuweisen, sondern vor allem zu zeigen, daß der Begriff des einheitlichen Reiches auf einer Fehlinterpretation beruht.

Den verschiedenen Meinungen soll nun einzeln begegnet werden, zunächst der Frage nach der Abhängigkeit des Klosters vom Hofe. Wenn man schon bei dem Weltklerus und der Hierarchie den Verdacht politischer Ambitionen hegen mag, so scheint es doch merkwürdig, sie ebenso den Mönchen zu unterstellen. Es ist im Gegenteil nochmals an die Stellung des Höhlenklosters zu erinnern. Jaroslav d. Weise hatte zuvor bereits mehrere Klöster und Kirchen gebaut, auf die er als Stifter nach byzantinischem Vorbild einen gewissen Einfluß ausüben konnte. Das Kloster von Pečersk aber, die Werkstatt der Chronik, war eine völlig unabhängige Gründung. Gewiß hat Feodosij aus seinen Neigungen zu Izjaslav keinen Hehl gemacht, aber gerade dadurch ergab sich zugleich eine Spannung zum gesamten übrigen Fürstenhause. Im allgemeinen wurde das Kloster vom Kiever Hofe mit Respekt behandelt und seine Freiheit nicht angetastet. Ja es mag gerade deshalb so hoch beim Volke im Ansehen gestanden haben, weil es diese Freiheit verschiedene Male gegenüber den Fürsten zu verteidigen wußte.<sup>72</sup>

Ich möchte daher weniger von dem zwiespältigen Eindruck der verschiedenen Schichten in der Chronik als von der Frage ausgehen, wieweit es sich bei ihr um eine Geschichtsschreibung handelt, die diesen Namen im vollen Sinne verdient. Charakter und Absicht des Werkes lassen trotz der vielen Quellen die Herkunft aus mönchischer Feder erkennen.

In der Einleitung, die der Chronik vorangestellt ist, wird das russische Volk in die gottgewollte Ordnung der Völker eingereiht. Es ist ein Zweig am Stamme Japhets.<sup>73</sup> Ist hier zunächst an die Verbindung des russischen Volkes mit den Völkern des Alten Testaments gedacht, so kennt doch der ältere Text der Chronik eine Gegenüberstellung, die den Gedanken des Ilarion nahesteht. In der langen „Rede des Philosophen“ wird die Geschichte Israels verfolgt, dann werden viele alttestamentliche Weissagungen auf das Leben Christi als deren Erfüllung aufgezeigt. Diese Rückschau schließt mit der Feststellung, daß Gott das israelitische Volk in der Knechtschaft hielt von Babylon bis Herodes, weil es die Propheten tötete und die Gesetze übertrat. Der Chronist faßt den Sinn des Geschichtsverlaufes am Schluß ebenso wie Ilarion in einer Gegenüberstellung zusammen, die im Anschluß an die Erzählung in

<sup>72</sup> Goetz, Höhlenkloster S. 26. – Die jeweiligen Spannungen zwischen Fürstenhaus und Kloster zeigen nur, daß bei aller engen Verbundenheit doch jeder seine Eigenständigkeit zu wahren wußte. In der Vita läßt Nestor den Feodosij sagen: „Unsere Sache ist es, Zeugnis zu geben und euch zu sagen, was zum Heile der Seelen gehört, euch geziemt es, das anzuhören und zu befolgen.“ Das klingt nicht danach, als hätte sich das Kloster in die politischen Pläne des Hofes einspannen lassen. Für die Lage z. Zt. Vladimir Mon. vgl. oben Anm. 50. Über die Fürsten im Höhlenkloster in späterer Zeit vgl. Goetz, Höhlenkloster S. 191 f., 122 und oben Am. 20.

<sup>73</sup> Die Einleitung stammt wahrscheinlich von Nestor, wurde also erst um die Wende zum 12. Jhd. dem Werk vorangestellt und steht unter dem Einfluß von Georgios Monachos (Hamartolos). Vgl. Čiževskij S. 191.

Richter 6 gebildet ist: Das Vließ des Gideon „war das Vorbild dafür, daß die Fremden früher Trockenheit, die Juden aber das Vließ waren. Hernach aber war bei den fremden Völkern der Tau, d. h. die heilige Taufe, und bei den Juden die Trockenheit“.<sup>74</sup>

Ein wesentliches Element der Darstellung ist, daß Gott unmittelbar in die Geschichte eingreift. Er bedient sich dazu auch der Heiden. Hier benutzt die Chronik offenbar einen eigenen moraltheologischen Traktat über die Gottesstrafen.<sup>75</sup> Gott hat die fremden Völker – es handelt sich an dieser Stelle um die Polovcer – über das russische Land kommen lassen, um es zur Buße zu rufen. Bekenntnis und Bußruf zugleich sprechen sich in der Darstellung aus, wo zur Erklärung des Schicksals die Wendung gebraucht ist: „um unserer Sünden willen“. Gott ist aber nicht nur der Richter in der Geschichte, er weiß auch die Seinen wieder zu retten und gibt ihnen gute Gedanken.<sup>76</sup> Wir sehen, der eigentliche politische Zusammenhang ist zugunsten der theologischen Betrachtung aufgelöst, die Chronik wird an einigen Stellen zum sittlichen Vorwurf.

Wenn wir sie so betrachten, ist auch die Einführung des Teufels zur Motivierung einer politischen Fehlhaltung durchaus verständlich, während sie dem ein ungelöstes Rätsel bleibt, der nach einer geschlossenen Geschichtsauffassung fragt. Sie müßte, wenn sie transzendenten Kräften Raum gibt, die Frage nach der Abgrenzung so widersprüchlicher Mächte wie Gott und Teufel stellen. Weil wir es bei den Mönchen mit frommen Christen und nicht mit Systematikern geschichtlicher Vorgänge zu tun haben, sehen sie keinerlei Schwierigkeiten darin, Gott als den Herrn der großen Geschichte walten zu lassen, zugleich aber dem Menschen die Verantwortung für sein Tun aufzuladen und sein Versagen als Nachgeben gegenüber den Einflüsterungen des Teufels zu kennzeichnen. Wenn die Auseinandersetzung mit den Feinden unter die Fü-

<sup>74</sup> *Povest* 61–74/260–272, die Stelle 73/272, *Tr.* 61–75 (75, 3–6). Über die Entstehung dieses großen Komplexes der „Taufe des russ. Landes“ vgl. *Trautmann* S. 244 f. Über die Traditionen zur „Rede des Philosophen“ *Čiževskij* S. 188.

Dasselbe Bild aus Richter c. 6 in Ilarions Traktat, *Kalugin* S. 63, *Müller* S. 74 (28, 20). Im Komm. z. St. (S. 152) weist Müller auf eine Parallele in der „*Tolkovaja Palea*“ hin.

Auch die byzantin. liturg. Poesie benutzt das Bild des betauten Vlieses gern, so die dem 9. Jhd. angehörigen Kanones des Theod. Studites und Joseph Hymnographos für Maria. Vgl. *Kirchhoff* Bd. I S. 156, II S. 224, III S. 223.

Wenn die „Rede des Philosophen“ einer kirchenslaw. Erzählung von der Taufe des bulgar. Fürsten Boris entstammt, so liegt nahe, daß die Gegenüberstellung Gesetz – Gnade bei Ilarion, deren Konzeption so beeindruckt, ebenfalls ein uns unbekanntes Vorbild hat. *G. M. Barac*, *Istočniki slovo o zakone i blagodati i Evangelistoj pesni*, In: *Sobranie trudov po voprosu o evr. elementi v pam. dr.-russkoj pis'mennosti*, Bd. I, 2 Paris 1927, kann eine befriedigende Lösung nicht geben.

<sup>75</sup> Vgl. *Philipp* S. 50, *Trautmann* S. 246 (Komm. z. Jahre 1068).

<sup>76</sup> Zum Jahre 1093: *Povest* 145–147/346–348, *Tr.* 159–161; zu 1060 *Povest* 109/309, *Tr.* 117. „Zur Prüfung und Läuterung“ zu 1096: *Povest* 152/353, *Tr.* 166, zu 1068 *Povest* 112/312, *Tr.* 120; – zu 1068 *Povest* 113/313, *Tr.* 121; zu 1096 *Povest* 169/371, *Tr.* 170; – zu 1103 *Povest* 183/385, *Tr.* 187.

gung Gottes gestellt, die inneren Kämpfe aber in ihrer Verwerflichkeit als vom Teufel angestiftet betrachtet werden, so ist das nur eine scheinbare Trennung, weil man hier die persönliche Schuld der Zwietracht und des Verbrechens an den hiesigen Brüdern aufzeigen kann, d. h. weil die Sünde anzusprechen ist. Man kann sie als Werk des Teufels brandmarken.<sup>77</sup>

Für die Chronisten sind sittliche Frömmigkeit und Auffassung der Geschichte aufs engste verknüpft. Weil für sie der Gedanke an den leidenden Menschen bestimmend ist, fordern sie Eintracht und Bruderliebe als christliche Tugenden, nicht um der politischen Zweckmäßigkeit willen.

Daß es sich in alledem um eine bestimmte Haltung der Frömmigkeit handelt, zeigt die gleichartige Motivierung in anderen Werken. An vielen Stellen legt Vladimir Monomach in seiner „Belehrung“ ein klares Bekenntnis zu Gottes Macht im Leben des Einzelnen und im Geschehen des Volkes ab: „Gott und der hl. Boris gaben mich ihnen nicht zur Beute“ heißt es einmal, und an anderer Stelle: „Und Gott half uns und die hl. Gottesmutter“.<sup>78</sup> Mit dem Teufel und seiner List aber hat der „Historiograph“ Nestor in der Vita des Feodosij verschiedene Vorkommnisse im Kloster in gleicher Weise zu erklären gewußt, wie wir es in der Chronik lesen.<sup>79</sup>

Die Auffassung der Geschichte als Herrschaftsbereich Gottes und Wirkungsfeld des Teufels tritt also nicht nur in der Darstellung der „Taufe des russischen Landes“ hervor, die auf das Eingreifen Gottes zurückgeführt wird, sie zeigt sich uns als die durchgreifende Geschichtsauffassung der gesamten Chronik. Ihr predigtartiger Charakter aber verwehrt uns, weiterhin nach Kategorien historischen Denkens zu suchen. Den Mönchen fehlt der natürliche Sinn für die historische Wirklichkeit, sie haben ihre eigene Betrachtungsweise. Deshalb gehen sie mit der Auswahl und Gestaltung des Stoffes z. T. recht frei um. Man kann zwar Ilarion gut verstehen, wenn er seinem Schema zuliebe Verzeichnungen vorgenommen hat, aber für die Chronisten gilt ein derartiger Grund nicht. Trotzdem stellen auch sie die Christianisierung – und nur die kirchlichen Belange sind für uns wesentlich – so dar, daß die ganze Bedeutung bei Vladimir d. Hl. zu liegen scheint.

Gelegentliche Bemerkungen lassen erkennen, daß es am Dnjepr bereits in sehr früher Zeit Christen gegeben hat, ohne daß diese ersten Zeichen christ-

<sup>77</sup> Gegen *Philipp* S. 52. – vgl. oben S. 91, Stellen in Anm. 36. Wo es um das rechte sittliche Verhalten geht, wird die Trennung gegenstandslos: „wirket männliche Tat, wie sie euch Gott geben wird“ (*Poučenie*) *Povest* 163/364, *Tr.* 205.

<sup>78</sup> *Povest* 161 bzw. 160/361 bzw. 360, *Tr.* 203 bzw. 202. – „Gottes Schutz ist besser als der Schutz von Menschen“ *Povest* 164/365, *Tr.* 206. – „Denn unser Herr ist nicht ein Mensch, sondern er ist der Gott der ganzen Welt, der in einem Augenblick alles tut, was er will. Aber was sind wir? Sündige Menschen . . .“ *Povest* 164/365, *Tr.* 206 f.

<sup>79</sup> Es gehört einfach zu der mönchischen Betrachtungsweise, den Satan für alles Böse verantwortlich zu machen. Beispiele aus Nestors Vita des Feodosij und aus der Chronik hat *Goetz*, Höhlenkloster S. 60–64, zusammengestellt. Über Inhalt und Bedeutung des Teufelsglaubens in der altruss. Literatur und in der Volksanschauung berichtet A. *Popov*, *Vlijanie cerkovnago učenija i drevne-russkoj duchovnoj pis'mennosti na mirosozercanie russkago naroda . . .* Kazan 1883 S. 175–186.

lichen Glaubens ernst genommen werden.<sup>80</sup> Auch die Taufe der Fürstin Olga erscheint mehr um ihres Ranganspruches willen gegenüber Byzanz, als daß ihr Glaube und damit der Beginn des Christentums in Kiew gepriesen wird. Man könnte dafür einwenden, daß ihr eine nachhaltige Wirkung infolge des Heidentums ihres Sohnes nicht beschieden war. Und doch lebt das Wissen um Olgas Taufe fort. In der Bekehrungsgeschichte erinnern sogar die Bojaren den Vladimir daran.<sup>81</sup> Trotzdem berühren die Quellen Olgas Bitte an Otto I. ebensowenig wie die Verdienste griechischer Missionare um den Glauben oder wie das zeugnishaftige Leben früher Mönche oder Einsiedler. Die Erzählung ergreift vollständig Partei für den Fürsten Vladimir, so wie es schon Ilarion tat. Es ist also bereits ein festgeprägtes Geschichtsbild wirksam: Mit Vladimirs eigener Taufe und der anschließenden Massentaufe, zu der er das Volk in Scharen führte, beginnt das Erwachen des russischen Landes zum Lichte des christlichen Glaubens. Dieses Bild brauchte die Chronik nicht erst zu schaffen, seine Wurzeln liegen in Ilarions Traktat.

Und doch ist nicht die Person des Fürsten der Mittelpunkt der Darstellung, sondern das Volk. Die Chronik stellt sein Verdienst an dem neuen Leben in Rußland mit einer bezeichnenden Wendung heraus. Da klagt der Teufel, daß er nicht von Aposteln und Märtyrern in Kiew vertrieben worden sei, sondern durch das ungebildete Volk, das weder Gott noch die Lehre der Apostel kannte. Der „apostelgleiche“ Fürst – so Ilarion – gilt dem Teufel demnach auch nichts. Der Bericht fährt dann fort, daß Vladimir den Herrn im Gebet zuerst für sein Volk und dann um seinen persönlichen Beistand angefleht habe, und schließt wiederum mit dem Hinweis auf das Volk: „So wurden Vladimir, seine Söhne und sein Volk erleuchtet“.<sup>82</sup> Die christliche Sache ist zugleich die nationale und umgekehrt. Das läßt uns neben dieser Stelle besonders die Schilderung der Kämpfe mit den Polovcern erkennen.<sup>83</sup>

Dieser Hinwendung zum Volke entspricht auch die volkstümliche Darstellung der Geschichte. Aus vielen Beispielen sei nur das eine genannt, wie dem Vladimir in der Unterhaltung mit den mohammedanischen Missionaren die Worte in den Mund gelegt werden: „Den Russen ist das Trinken eine Lust, wir können ohne das nicht sein“.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Russische Christen erwähnt bereits der Igorvertrag von 945. Er wird von den Christen in der Kirche des hl. Elias beschworen: *Povest* 35. 38 f./232. 235 f., *Tr.* 30. 34 f. Ferner wird eine Legende vom Märtyrertod zweier Waräger-Christen erzählt: *Povest* 58 f./256 f., *Tr.* 57. *Čiževskij* S. 157, *Rose* S. 52–64. Die Frage nach dem Ritus der ersten Missionare ist nach wie vor ungeklärt und wird es vermutlich auch bleiben. Beck S. 187.

<sup>81</sup> *Povest* 73/271, *Tr.* 74. – In der russ.-orthod. Kirche wird Olga als Heilige verehrt, sie war ein „Vorbote“, *Povest*/49 nennt sie ‚načalnica‘. Ihr Tag ist der 11. 7.

<sup>82</sup> „... i zemlja ego“ *Povest* 83/282, *Tr.* 86. – *Stöckel* S. 400 zeigt die politische Notwendigkeit der Taufe auf, die eine echte Bekehrung beinahe ausschließt. Wieder wird der Abstand der Chronik zur politischen Wirklichkeit deutlich, zugleich die Weitergabe des Geschichtsbildes nicht mit politischen Absichten, sondern aus der Freude, das eigene Volk gerettet zu sehen.

<sup>83</sup> Zu vergleichen zu den Jahren 1094–1096: *Povest* 148–152/349–353, *Tr.* 162–166.

<sup>84</sup> *Povest* 60/258, *Tr.* 59. – Vermutungsweise ein altes Sprichwort: *Čiževskij* S. 187.

Es sollte deutlich geworden sein, daß weder die Verfasser der Chronik noch anderer Traktate historisch-politisches Denken verraten, sofern wir unsere Maßstäbe dafür anlegen. Wie steht es aber um die politische Absicht, zumal man den Chronisten doch nachsagte, sie hätten dem Fürstentum sogar eine Reichsideologie gegeben?

Der wiederholte Bußruf ist im Munde der Mönche ernst zu nehmen und nicht zum Stilmittel einer Geschichtsdarstellung zu entwerten. Sie beziehen auch die geschichtlichen Vorgänge in ihr Glaubensleben ein und fühlen sich dafür mitverantwortlich. Schon um des alttestamentlichen Vorbildes willen, das immer wieder erkennbar wird, darf dies alles nicht selbst für Politik gehalten werden. Der Ruf der prophetischen Geschichtsbetrachtung hieß einst sogar: Heraus aus der Politik! Vielmehr haben die altrussischen Mönche in der Geschichte ein Hilfsmittel für ihre Seelsorge gesehen. Davon wird zwar auch sonst in der christlichen Kirche bei besonderen Anlässen oder in der Bußpredigt Gebrauch gemacht. Über einen längeren Zeitraum und für ein so großes Werk wie die altrussische Chronik ist das aber etwas Ungewöhnliches. Weil nun auch diese Art der Predigt politisch sein kann, bleibt noch immer die Frage offen, ob wir es nicht doch mit einem scheintheologischen Versuch der Mönche zu tun haben, um eine politische Ideologie aufzubauen.

Es scheint mir zur Beantwortung notwendig, zu bedenken, warum sich die Mönche des Höhlenklosters *der Geschichte des Volkes zugewendet* und sie in der damals gültigen Form der Chronik niedergeschrieben haben. Denn es ist trotz aller frommen Betrachtungsweise wirklich politische Geschichte und keine Fixierung kirchlicher Ereignisse, geschweige denn eine durchgehend heilsgeschichtliche Überhöhung und Deutung des Geschehens. Die Tatsache, daß den Chronisten byzantinische Werke dieser Art bekannt waren, genügt allein nicht, den Anstoß für die Entstehung dieses eigenen geschichtlichen Werkes zu erklären. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ein Bildungsgut zu übernehmen oder es in eigener Weise fortzusetzen. Letzteres ist aber mit der Abfassung der Chronik geschehen. Schließlich gab es in Byzanz auch viele philosophisch-theologische Werke, die in Kiev nicht nachgeahmt wurden.

Daß Fürsten Verträge und Urkunden aufbewahrten und auch zu späterem Gebrauch Notizen über vergangene Ereignisse anfertigen ließen, daß also am Hofe chronistische Arbeiten entstehen konnten, leuchtet jedermann ein. Wenn sich dagegen ein Kloster diesem Unternehmen widmet und eine geschlossene Chronik erstellt, die weit über den Rahmen klösterlichen Blickfeldes und Interesses hinweggeht, so sind in unserem Falle zwei Gründe anzunehmen. Man hielt die Geschichtsschreibung an sich für ein Gott wohlgefälliges, das Heil der Sünder förderndes Werk.<sup>85</sup> Dann geht es natürlich nicht um das Geschehen für sich, sondern um die Ehre Gottes und – wie wir bereits sahen – zugleich um eine anschauliche Moralpredigt. Die logischen und spekulativen Kräfte, die in einer Dogmatik wirksam werden könnten, sind im alten Rußland wenig rege; dafür versucht sich der Glaube in der Geschichte auszuspren-

<sup>85</sup> V. Ključevskij, Geschichte Rußlands, dtsh. v. F. Braun u. R. v. Walter, 4 Bde. 1925–26. Bd. I. S. 66.

chen. Diese Begründung setzt allerdings voraus, daß der Niederschrift bereits eine gewisse Reflexion vorangegangen ist, die wir wohl in späteren Eintragungen, nicht aber schon in den Anfängen annehmen können.

So dürfte der Anlaß viel einfacher darin zu suchen sein, daß unter den Mönchen, die aus allen Teilen des Landes in dem Höhlenkloster zusammengekommen waren, nicht nur ein Austausch der heimatlichen Erzählungen stattfand, sondern zugleich und von Anfang an ein Interesse an dem Volk und seiner Geschichte bestand, daß also den Mönchen die nationale Ausrichtung von Hause aus mitgegeben war.

Für den Entwurf einer eigenen Geschichtsdarstellung haben sie die bekannte Form byzantinischer Vorbilder einfach übernommen; auch manche Anlehnungen an den Stoff sind vorhanden. Aber schon seine Auswahl ist selbständig getroffen, die Stoffülle vermag den Schreiber nicht zu überwältigen. Er sucht die Anknüpfungspunkte und fährt im übrigen allein mit der eigenen Kiever Geschichte fort. Darin liegt gewiß eine Tendenz, wenn das ganze Werk von einem nationalen Bewußtsein getragen ist. Die gesamte Chronik wird zum Ausdruck einer frommen Gesinnung, die dem „russischen Land“ mit ganzem Herzen ergeben ist.<sup>86</sup> Aber wir haben im ersten Teil gesehen, daß die Welt für die Mönche ebenso Lebensbereich ist wie ihr Kloster, sie sehen darin weder eine Überschreitung noch eine Gefahr, ihr mönchisches Ideal preiszugeben. In der Äußerung des nationalen Bewußtseins liegt also nicht schon die politische Absicht, sich mit dem großen Nachbarn, Byzanz, und seiner geistigen Macht zu überwerfen oder auseinanderzusetzen.

Von diesem Ausgangspunkt her lassen sich auch die Einzelheiten leicht verständlich machen, die den Eindruck politischer und kirchenpolitischer Tendenz hervorgerufen haben. Bei der Chronik handelt es sich noch immer um einen sehr frühen Versuch literarischen Schaffens. Bedenkt man die Größe des Werkes im Verhältnis zu der Kürze kultureller Eigenentwicklung, so muß man sie als meisterhaft gelungenes Werk bewundern. Man darf aber in dieser Lage nicht neben der stofflichen und sprachlichen Beherrschung zugleich den polemischen Ansatz erwarten. Das hat insbesondere für die Beobachtung zu gelten, daß die Beziehungen zum Westen völlig verschwiegen sind. Für das Dasein des jungen Kiever Fürstentums sind bestimmend die Auseinandersetzungen der gleichberechtigten fürstlichen Häupter, die weitreichenden und lebenswichtigen Verträge mit Byzanz, der Überfall von Polovcen und Pečenegen, nicht aber die fernen Beziehungen zum Westen, von ihnen allenfalls die getrübbten Beziehungen zu Polen. All das ist politischer Natur und in der Chronik auch ausreichend berücksichtigt. Nicht ebenso einige Ereignisse wie die einmalige Bitte der Fürstin Olga an den deutschen Kaiser Otto I. um Entsendung von Missionaren. Der Aufenthalt des Bischofs Adalbert war für Kirche, Staat und Volk von Kiev ohne weitere Auswirkung, und es nimmt daher nicht Wunder, daß die Chronik ihn nicht notiert.<sup>87</sup> Wenn weiterhin die

<sup>86</sup> M. Šachmatov, Gosudarstvo pravdy. In: Evrazijskij Vremennik Bd. IV 1925 S. 270.

<sup>87</sup> Im Jahre 959. Vgl. Laehr S. 103–106, Ammann, Abriß S. 13, Winter Bd. I S. 21 f.

Erwähnung der verschiedenen dynastischen Beziehungen zum Westen vermißt wird, so geht die Kritik wohl vom Standpunkt der höfischen Annalistik Westeuropas aus, die den verwandtschaftlichen Verhältnissen großen Wert beimißt.<sup>88</sup> Es wird damit für einen Gegenstand ein Interesse verlangt, das einmal bei den Mönchen nicht vorhanden war, zum andern auch für die Politik des Landes eine untergeordnete Rolle spielte, konnte sie doch allein aus der Verbindung mit Byzanz Nutzen ziehen.

Von der altrussischen Kirche insgesamt wird man schwerlich eine Stellungnahme für oder gegen den Westen und Rom erwarten können. Wenn die Trennung der Kirchen von 1054 für die Hierarchie eine Rolle gespielt haben kann, so jedenfalls nicht für die Frömmigkeit der Mönche und des Volkes. Mit Recht werden deshalb die wenigen antilateinischen Schriften, die später auftauchten, als Wiederholungen der byzantinischen Polemik empfunden, ohne daß ihnen eine wirkliche innere Ablehnung entsprach.<sup>89</sup>

Anders mag es sich mit Byzanz verhalten, mit dem sich das junge Staatswesen politisch ständig auseinanderzusetzen hatte, dem es kulturell verbunden und kirchlich nahe verwandt war. Diese fortwährenden freundlichen oder feindlichen Beziehungen müssen in den Quellen ihren Niederschlag gefunden haben. Das bedeutet aber, daß sie für den historischen Forscher auch in der altrussischen Chronik lesbar werden. Dennoch berechtigt uns das noch nicht, auch den Chronisten eine politische Tendenz zu unterstellen, die diese Quellen benutzt oder bearbeitet haben.

Als Grund für die Abfassung der Chronik habe ich die Liebe der Mönche zum Volke und seiner Geschichte angenommen. Für diese nationale Grundhaltung besitzen wir ein deutliches Zeugnis, das frei von jeglichem Mißverständnis politischer Tendenz ist. In der Bezeichnung des Kiever Landes als ‚*russkaja zemlja*‘ schafft sich die Liebe zum russischen Volk und Land einen entsprechenden Ausdruck. Die Entwicklung dieses Begriffes muß ich kurz darstellen.

Die Chronik gebraucht im Anfang den ethnographischen Begriff Rus' für die Bezeichnung des Landes. Rus' leitet sich mit größter Wahrscheinlichkeit von ruotsi, den Ruderern ab, bezeichnet also mehr die Herkunft der warägischen Staatsgründer in Kiev. Dieser Name ist sachliche Aussage, sie verlangt

<sup>88</sup> Mit *Stöckel* S. 395 sehe ich in den westeuropäischen Verbindungen der Kiever Fürsten ein Zeichen der Gesamtzugehörigkeit Kievs zu Europa, kann ihnen aber keine kirchliche Bedeutung zuerkennen.

<sup>89</sup> Vgl. *Ammann*, Untersuchungen S. 129 ff., *Čiževskij* S. 232. — *M. Taube*, Rom und Rußland in der vormongolischen Zeit. In: *Ex Oriente*, hrgb. v. L. Berg 1927 S. 204 f. und sehr ausführlich schon *Pelesz* im § 27 haben die zeitweilige Trennung Kievs vom Patriarchat in Konstantinopel wegen der Wahl Ilarions dafür geltend gemacht, daß der römische Bannfluch nicht auch der russ. Kirche gegolten habe. Für das Verhältnis von Kiev her betrachtet, dürfte das kaum eine bedeutende Unterscheidung gewesen sein. Kiev war durch seine nationale Entwicklung tatsächlich längst zu einer Selbständigkeit gelangt, auch wenn es dem Patriarchat unterstellt blieb, und hatte naturgemäß an dem Streit zwischen Rom und Byzanz keinen Anteil, weder unter dem Blickwinkel der Machtfrage noch unter dem der Dogmatik, für deren Fragen das Verständnis zu wenig ausgebildet war.



weder eine geographisch-territoriale noch eine politisch-rechtliche Interpretation.

Etwa gleichzeitig hat Ilarion von „naša zemlja“, „unserem Land“ gesprochen.<sup>90</sup> Neben ‚zemlja‘ gebraucht er ‚strana‘, das mehr dem staatlichen Gebilde zukommt, wodurch ‚zemlja‘ deutlich die Verbindung zu Boden, Erde hervortreten läßt, die ihm ursprünglich eigen ist.<sup>91</sup> Auch bei der einmaligen Erwähnung des „griechischen Landes“ (zemlja), von dessen Glauben er spricht, liegt die Bedeutung nicht auf dem byzantinischen Reich, er meint vielmehr jenes Volk, das im orthodoxen Glauben lebt.<sup>92</sup> Damit kommt aber schon ein neuer Klang zu der Grundbedeutung hinzu, nämlich die Bezeichnung der Menschen, die auf diesem Lande beheimatet sind.

In der Chronik gewinnt das Wort nun deutlich an Gewicht, so daß in der Mitte des Jahrhunderts das Hauptwort Rus' hinter dem zusammengesetzten Begriff „russkaja zemlja“ ganz zurücktritt. Die Neuerung gegenüber Ilarion besteht darin, daß ‚zemlja‘ durch das Adjektiv ergänzt ist. Vielleicht liegt dazu in einem Werke mit größerem geschichtlichen Horizont eine Notwendigkeit vor, und es soll zunächst nicht mehr als die Kontinuität mit der bisher üblichen Benennung gewahrt werden. Die Zusammensetzung wird allerdings dann so sehr zum Terminus, daß sie auch dort anzutreffen ist, wo Zweifel gar nicht mehr möglich sind.<sup>93</sup>

Hinzu kommt ferner, daß „russkaja zemlja“ der gehobenen Sprache zuzurechnen<sup>94</sup> und deshalb im Anfange gerade kein historisch-politischer Begriff ist. Es sprechen daraus Stolz und Liebe zu der Herkunft aus eben diesem Raum und Volke. Nicht selten wird die eigene Verbundenheit des Erzählers zu diesem Land und Volk durch das dazugefügte „unser“ unterstrichen.

Mehr noch als von der Liebe zu diesem Lande klingt etwas von seiner Heiligkeit an, wenn das Unerhörte berichtet wird, daß durch die heidnischen Opfer „das russische Land mit Blut besudelt“ wurde.<sup>95</sup>

Die volle Bedeutung dieses Begriffes erhellt aber erst aus dem Verständnis von ‚zemlja‘. Die Wahl dieses Wortes mit seinen vielen Bedeutungen hat ihren guten Sinn. Von der Grundbedeutung Land (terra, γῆ) ausgehend ist ‚zemlja‘ sowohl eines der vier Elemente als auch gleichbedeutend mit der Welt. Es bildet den Gegensatz zu Himmel (nebo i zemlja) sowie zur Stadt, in welchem letzterem Sinne es die Weite zum Ausdruck bringt. Mit den späteren Bedeutungen

<sup>90</sup> Rus' findet sich nur einmal und hat dort nicht geographischen, sondern ethnischen Sinn: Müller S. 118 (44, 14) und Komm. z. St. S. 169. Kalugin S. 73 läßt dieses ‚v Rusi‘ aus und weist es nur in Anm. 128 nach.

<sup>91</sup> Vgl. den Wechsel von ‚strana‘ und ‚zemlja‘ Kalugin S. 69 f., Müller S. 99 ff. (strana: 38, 3. 6. 14. 24). – Kalugin S. 76, Müller S. 128 (47, 4): „zemlja i ljudi“.

<sup>92</sup> Kalugin S. 70, Müller S. 102 (39, 4); ich beziehe „zemli Greč'stej“ zugleich auf die gesamte griech. Welt, nicht im engeren Sinne auf Griechenland, wie es Müller S. 2 nahelegt.

<sup>93</sup> Z. B. Povest 56/254, Tr. 55.

<sup>94</sup> Philipp S. 70.

<sup>95</sup> Povest 56/254, Tr. 55. – Das Motiv der hl. Erde spielt auch in der Polemik gegen die Lateiner eine Rolle: „Sie nennen zwar die Erde Mutter, speien aber darauf“. Povest 79/278, Tr. 82.

des Besitzes und des bearbeiteten Bodens, die erst im 14. Jhd. nachweisbar sind, sowie mit noch späteren Übertragungen auf eine Grundlage oder einen Untergrund in technischer Beziehung brauchen wir uns nicht zu befassen. Am häufigsten wird ‚zemplja‘ in unserem 11. Jhd. im Sinne von Land oder von Volk gebraucht und begreift darunter mehr die russische Weite als das Land in seinen staatlichen Grenzen.<sup>96</sup> Das ist deshalb bedeutungsvoll, weil sich damit eben nicht der Machtbereich assoziieren läßt, also nicht das „russische Reich“ als festgefügte Staatsmacht.

Drückt ‚russkaja zemlja‘ einerseits die enge Verbundenheit mit diesem Lande aus, trägt es andererseits auch der historisch-politischen Situation Rechnung, denn das aufstrebende Kiever Fürstentum war noch kein Reich und konnte es dank der Teilung der Gewalt in Fürstenmacht und Stadtrecht sowie infolge des Erbrechtes, das jedem Sohne einen Anteil an der Herrschaft zugestand, gar nicht werden. Im Wege standen dem die zentrifugalen Kräfte, die immer wieder den Bestand und die Grenzen in Frage stellten – nicht zuletzt auch durch die ständige Bedrohung und die Einfälle östlicher Völkerscharen. Tatsächlich war die einzige Klammer nicht die irrealen Macht des Fürstenhauses, sondern die völkische Einheit dieses Landes und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, und sie wurde bald mehr durch den Metropolitan als durch den Großfürsten repräsentiert.<sup>97</sup>

Ich fasse für die Zeit der Entstehung zusammen: Aus der betonten Wendung „russisches Land“ spricht keine politische Anschauung, erst recht keine historische Konzeption, sondern allein die Liebe zu dem eigenen russischen Volk und Land, die die Mönche zu ihrer Beschäftigung mit dem profanen Stoffe führte, und die in ihnen die Bildung eines ganz neuen, aufschlußreichen Begriffes für die russische Heimat weckte. Zu seiner Zeit entsprach er voll der geschichtlichen Lage, er setzte sich aber dann für alle Zeit durch. Da es sich in der Nestorchronik nicht um eine rationale Bewältigung der Geschichte mit Hilfe einer großen Idee oder Metaphysik handelt, wird man das emotionale Moment dieser sprachlichen Bildung nicht unterschätzen dürfen.

Nationales Bewußtsein liegt in altrussischer Zeit durchaus vor, nur wendet es sich der „natio“, dem Volke zu, das in dieser Landschaft geboren ist (nata est). Es ist also nicht in jenem veränderten Sinne des 19. Jhdts. zu deuten, nach dem es sich nach der Souveränität eines Staates ausstreckt. Von diesem

<sup>96</sup> Beispiele bei I. V. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevne-russkagoazyka po pis'mennym pamjatnikam* I. T. 1893 (Nachdr. 1955) zu ‚zemplja‘ Spalte 972–975, bes. 7. zemlja = narod.

Zum Jahre 862: „Das russ. Land erhält den Namen Novgorod“ *Povest* 18/214, Tr. 11. Aus gleicher Zeit stammt der Ausspruch Ilarions: „Die Sonne des Evangeliums erhellte unser Land“. – Chronik zum Jahre 898: „Das slovenische Volk (zemlja) hat zu mir geschickt“ *Povest* 22/218, Tr. 15. – „J. Chr., der an dem neuen Volke (novyja ljudi), am russ. Lande (Russkiju zemlju) Gefallen fand“ *Povest* 82/281, Tr. 85. – Vgl. auch Anm. 82.

Einen besonderen Eindruck von der Leidenschaft, mit der vom „russ. Land“ berichtet wird, geben die Seiten *Povest* 174 f./376 f., Tr. 176 f., in deren Unterhaltung das Wort 10mal wiederholt wird, dazu 1mal „unser Land“.

<sup>97</sup> Vgl. Fedotov S. 402 f.

nationalstaatlichen Denken geht Philipp aus, wenn er ‚zemplja‘ mit ‚Reich‘ übersetzt. Infolge dieser Überinterpretation ist er dann genötigt, mit dem Staatsbegriff das nationale Bewußtsein überhaupt zu leugnen: „Ein nationales Prinzip liegt der Abfassung der Chronik nicht zu Grunde“. <sup>98</sup> Das Wort Reich kann nur dann als Übersetzung benutzt werden, wenn man dabei von der Vorstellung staatlicher Macht und Ordnung, also dem Institutionellen in Verwaltung und Recht absieht.

Es ist nun gewiß nicht zu leugnen und auch gar nicht verwunderlich, daß der Ausdruck ‚russkaja zemlja‘ auch in früher Zeit bereits für den Staat, das Territorium und die Macht stehen konnte, wo es sich um ausgesprochen rechtliche Verhältnisse handelte. So faßt der Chronist den Vertrag von 911 ausdrücklich mit den Worten zusammen: „Wie sie Frieden geschlossen und einen Vertrag zwischen dem griechischen und dem russischen Lande abgeschlossen hätten“. <sup>99</sup> Der Vertrag selbst gebraucht diese Worte jedoch nicht, sondern umgeht den Staatsbegriff überhaupt. Vertragspartner sind „die Christen“ und „die Russen“, nach dem noch vorherrschenden Gebrauch „Ruotsi“ genannt. Ebenso ist es noch in dem Vertrag von 944, wo die Gesandten sich auf den Auftrag des Großfürsten Igor, seiner Fürsten und Bojaren und „des ganzen russischen Volkes“ berufen. <sup>100</sup>

Die Erweiterung des Ausdrucks ‚russkaja zemlja‘ zur Bezeichnung des Kiever Staates hat sich offenbar erst mit der Zeit ergeben. Indem sich die innere Festigung des Staates vollzog, die wohl vor allem in der Rechtsbildung zu sehen ist, bedurfte dieses Staatswesens auch einer Deklaration. Man blieb folgerichtig bei dem allgemein bekannten Begriff und wendete ihn auf das nunmehrige „Reich“ an. Zweifelhaft, ob wir uns schon auf diesem Wege befinden, könnte noch die Notiz zum Jahre 1026 sein, wo von der vertraglichen Teilung des Russischen Landes zwischen Jaroslav und Mstislav die Rede ist. Man könnte in der Nachricht allein dem Rechtsdenken Raum geben und ‚russkaja zemlja‘ als stellvertretend für das Kiever Fürstentum verstehen. In dem Text schwingt aber vielmehr die Trauer mit, daß die Einheit der Heimat nun zerschnitten ist, eine Trauer, die nur dadurch besänftigt wird, daß Friede und Eintracht endlich gesichert scheinen. <sup>101</sup>

Die rechtlich-politische Bedeutung von ‚zemplja‘ findet sich erwartungsgemäß am seltensten in der Chronik. Dagegen gehört in das Stadium des Überganges die Aufzeichnung des „Erlasses“ des Großfürsten Vladimir. Einerseits steht ‚russkaja zemlja‘ im alten Sinn von Land und Volk, wenn

<sup>98</sup> Philipp S. 26, dazu in Anm. 78 seine Berufung auf Trautmann S. XI f., der die Zuwendung zum russischen Volke nicht gelten lassen will, aber die national-russische Tendenz als Herausstellung und Erhöhung des Kiever Landes bejaht.

<sup>99</sup> Povest 29/226, Tr. 24.

<sup>100</sup> Povest 35/232, Tr. 30 – Philipp S. 71 übersetzt allerdings mit „russ. Reich“, aber auch dieser Staatsvertrag ist mehr ein Handel zwischen Personen, d. h. Herrschern und Völkern, als zwischen den politischen Größen „Staat“, denn auch die Gegenseite wird als Person angesprochen: „... Freundschaft zu schließen mit dem Kaiser selbst und mit der ganzen Bojarenschaft und dem ganzen griech. Volk für alle Zeiten“.

<sup>101</sup> Povest 100/300, Tr. 107.

gesagt wird, Leo habe „das ganze russ. Land mit der hl. Taufe getauft“, andererseits weist die Stiftung des Zehnten durch Vladimir auf den Staatsbegriff: „Ich gab ihr den Zehnten im ganzen russischen Lande . . .“<sup>102</sup> Entsprechend gebraucht dann Ende des 11. Jhdts. das „Russische Recht“ den Staatsbegriff schon ganz eindeutig: „Recht ist aufgestellt im russischen Land“.<sup>103</sup> Der neue Sinn des Wortes kommt also aus der rechtlichen Fixierung des Staatswesens und geht mit ihr Hand in Hand. Der Feder des Großfürsten Vladimir Monomach ist deshalb der Begriff vornehmlich im politisch-rechtlichen Sinne geläufig. Unter diese Interpretation werden wir zählen dürfen, wenn er seinem Vetter Oleg nach langen Familienfehden mitteilt, sein Sohn habe ihn ermahnt, „das russische Land nicht ins Verderben“ zu bringen, und wenn er daraufhin bekräftigt: „Ich aber wünsche den Brüdern und dem russischen Lande nichts Böses“.<sup>104</sup> Allerdings ist auch hier der emotionale Unterton nicht zu überhören, der noch immer mitklingt, zumal der Verfasser in dem gleichen Schreiben ‚zemlja‘ eindeutig im Sinne von Volk gebraucht, wenn er von der heranziehenden Streitmacht der Polovcen spricht.<sup>105</sup> Vladimir will gewiß auch seinem Mitgefühl mit dem russischen Volk und Land Ausdruck verleihen, die unter den Kriegswirren schwer zu leiden haben.

Das Bild von der bestimmenden Kraft des nationalen Bewußtseins wäre nicht vollständig, wenn wir nicht der *Heiligensprechung der Märtyrer Boris und Gleb* gedächten. Sie waren zwei Söhne Vladimirs d. Hl., die von ihrem verschlagenen und machtgerigen ältesten Bruder Svjatopolk ermordet wurden. 1071 wurden sie heiliggesprochen. Was die Kirche dazu veranlaßte, ist nichts weniger als ihr Martyrium. In erster Linie darf man wohl das mitmenschliche Gefühl nennen, das diesen beiden Fürstensöhnen im Volke entgegenschlug und dem die Kirche Rechnung getragen hat.

Es kommt besonders in der Erzählung der Chronik und in der volkstümlichen Erzählung (Skazanie) zum Ausdruck, die von dem Mönch Jakov aufgezeichnet ist.<sup>106</sup> Da legt der Verfasser dem Boris ein ergreifendes Klagegedicht in den Mund. Er läßt ihn über die Vergänglichkeit meditieren und sich mit dem Gedanken abfinden, daß er „Märtyrer seines Herrn sein“ werde. Er erzählt, wie Boris in der Vorahnung seines Todes an der Frühmesse teilnahm, wie dann sein Zelt von den Mördern umstellt wurde und er schon zu Tode verwundet für sich und seine Feinde betete. Ähnliches wird von Gleb ge-

<sup>102</sup> Im „Statut des Vladimir“: Goetz, Kirchenrecht S. 14, dazu die Erläuterung über Entstehung und Irrtümer ebda. S. 19 f. Die Nachricht selbst auch *Povest* 85/284, Tr. 89: „Den zehnten Teil von meinem Besitz und von meinen Städten“.

<sup>103</sup> Bei *Sreznevskij* I Sp. 972.

<sup>104</sup> *Povest* 165/376, Tr. 208. In ähnlichem Sinne *Povest* 164/365, Tr. 206.

<sup>105</sup> „Oleg na mja pride s Poloveckoju zemlju“ *Povest* 160/362, Tr. 203. Im Grunde wiederholt sich auch bei Vladimir Mon. das sprachliche Nebeneinander des Erlasses.

<sup>106</sup> Text: *Povest* 90–94/289–295, Tr. 94–99. Die Skazanie in: Čtenija von Moskau 1870 H. 1. – Der Bericht der Chronik gilt als die älteste Fassung, Einzelheiten bei *Čiževskij* S. 127–131. Wegen der Verwandtschaft der beiden Erzählungen wird auf eine nähere Unterscheidung verzichtet.

rühmt, so daß das Brüderpaar in seinem Verzicht auf jeglichen Widerstand zu einem Spiegel christlicher Haltung aus Feodosischem Geiste wird.<sup>107</sup>

Der Erzählung sind zahlreiche Schriftworte eingefügt, z. B. Psalmverse, die der Situation entsprechen und zugleich Teile des Gottesdienstes sind. Vorangestellt ist aus Ps. 112 (2) der Vers: „Das Geschlecht des Frommen wird gesegnet werden“, worin man eine Anteilnahme des Volkes an dem Geschick des Fürstenhauses erkennen könnte, die tatsächlich auch vorhanden war.

Die Heiligsprechung muß als eigenartige Folgerung aus der zugespitzten Vorstellung bezeichnet werden: Wer Gewalt und Unrecht leidet, gehört zu den Heiligen. Allzu rasch wird die urchristliche Anschauung von dem Märtyrer, dem die Krone beigelegt wird, auf Boris und Gleb angewandt. Der Mönch-Chronist schreibt: „So starb der selige Boris, die Krone des Gerechten von Christus-Gott empfangend, den Propheten und Aposteln zugezählt, eingereiht in die Scharen der Märtyrer.“<sup>108</sup> Geschildert wurde er aber nur als Frommer, keinesfalls als Märtyrer seines Glaubens. Die Erzählung weiß noch nicht einmal von den vielen Wundern zu berichten; sie bilden erst in der späteren Fassung durch den Mönch Nestor den dritten, umfangreichsten Teil der Heiligenlegende,<sup>109</sup> die sich vor allem darin von der Skazanie unterscheidet, daß sie des aktuell Politischen zugunsten des üblichen Stils der Heiligenlegenden entkleidet ist. Wenn man auch sonst nach dem gleichen Maßstab verfahren wäre, müßten manche anderen ebenso heiliggesprochen worden sein, z. B. Fürst Jaropolk, der so trefflich gerühmt wird.<sup>110</sup> Aber gerade die Ausnahme, die man mit dem fürstlichen Brüderpaar macht und die Entwicklung der Berichte lassen deutlich erkennen: Die Kirche ist bereit, die Helden des Volkes als Heilige verehren zu lassen. Das ist aus nationalem Gefühl heraus verklärte Geschichte. Freilich erfüllten diese beiden Helden einen überaus wesentlichen Grundzug der christlichen Sittlichkeit, wie sie der altrussischen Frömmigkeit entsprach und den Fürsten immer wieder vorgehalten wurde. Sie gaben ein Beispiel für die unbedingte Wahrung des Friedens und für den Verzicht auf jede Gewaltanwendung.

### III

Wollten wir der Entstehung der beiden aufgezeigten Elemente der russischen Frömmigkeit bis ins letzte nachforschen, so müßten wir zugleich ein Bild der vorchristlichen Religion und Kultur im osteuropäischen Raum entwerfen. Diese Aufgabe ist selbst skizzenhaft in dem begrenzten Rahmen eines Aufsatzes nicht zu bewältigen. Vieles davon liegt auch außerhalb der literarischen Quellen; es reicht hinein in die Volkskunde und unterliegt oft einer sehr persönlichen Beurteilung.<sup>111</sup> Ich wage es nicht einmal, von *der*

<sup>107</sup> Fedotov S. 130. 395. Ammann, Untersuchungen S. 67.

<sup>108</sup> Povest 91/291, Tr. 96.

<sup>109</sup> Čiževskij S. 144 ff.

<sup>110</sup> † 1086. Povest 136/337, Tr. 148 f. – Möglicherweise hat der Chronist auf ihn Züge aus dem Bilde der beiden Heiligen Boris und Gleb übertragen: Fedotov S. 106.

<sup>111</sup> Vgl. die Auseinandersetzung über die Bedeutung der Christianisierung bei Florovskij, Puti S. 1–3. Den ausführlichsten Versuch, die russische Frömmigkeit aus ihren Wurzeln zu deuten, hat Fedotov unternommen. Er hat dabei nicht überall volle Anerkennung gefunden.

russischen Frömmigkeit zu reden, sondern habe mich nur mit zwei Zügen beschäftigt, die in den literarischen Zeugnissen besonders hervortreten.

Es geht mir vor allem um die Erfassung dieser vorhandenen Merkmale. Und nur weil und soweit sie mißdeutet werden können, haben wir uns die Bedingungen ihrer Entwicklung zu vergegenwärtigen, können aber die Frage offen lassen, ob wir dabei ihre *Quellen* gefunden haben – sofern bei der Christianisierung ein Bruch mit der russischen Tradition und Seele eintrat – oder ob es nur *Einflüsse* waren – sofern eben dadurch bestimmte Vorstellungen gefördert wurden, die dem russischen Volke seit alters eigentümlich sind. Die altrussische Frömmigkeit erhielt ihre Ausprägung ja nicht durch ein allmählich inneres Wachstum aus einem missionarischen Anfang, sondern in einer notwendigen, umfassenden Auseinandersetzung mit einer alten Tradition. Hat doch die Annahme des Christentums die Waräger und Slaven am Dnjepr mit einem Male in eine durch Jahrhunderte fest gefügte kulturelle und politische Gemeinschaft hineingenommen, in deren Verbindungen die Rus' nun ihren eigenen Standort gewinnen mußte.

Betrachten wir zunächst die *politische Situation* des jungen Fürstentums. Durch die Waräger, Männer aus dem Norden, erfolgte die Gründung des Kiever Staates. Sie waren eher dem westlich-abendländischen Kulturkreis verbunden als dem byzantinischen. Gleichwohl suchten sie aus verschiedenen Gründen Anlehnung an diesen Staat und seine Kultur. Die ganze Intention ihrer Gründung war ja durch die Handelsstraße entlang des Dnjepr gegeben, an der sie sich niederließen. Daß sie sich nicht nur von ihrem Handelspartner beeinflussen ließen, von seiner hohen Kultur, der entwickelten Staatsform und der imponierenden Gestalt seines Kirchenwesens, sondern sich anschickten, eine eigene, aktive Rolle zu spielen, ist bereits das erste Zeichen eines wesensmäßigen, nationalen Stolzes und Ehrgeizes, den andere Völker als Nachbarn des byzantinischen Reiches nicht besaßen – nur die Bulgaren machten eine Zeit lang vergeblich die gleichen Anstrengungen. Der Anspruch auf volle politische Anerkennung oder darüber hinaus gar auf Ebenbürtigkeit konnte nur erhoben werden, wenn man zugleich die Übereinstimmung mit dem Rivalen betonen und doch auch das eigene Wesen behaupten konnte. Diese zweifache Richtung ist das Kennzeichen der Kiever Politik. Zunächst demonstriert man dem byzantinischen Reiche seine militärische Macht, nicht um sich zu bereichern und mit dem Raube abzuziehen, wie es andere Völker des Ostens taten, oder um die Grenzen vorzutreiben – man stieß nur in Richtung der Krim an byzantinisches Gebiet, und die ließ man ihren Herrschern –, sondern um als gleichberechtigter Vertragspartner auftreten zu können. Vladimir beanspruchte nichts Geringeres als die Verschwägerung mit dem Kaiserhause. Auch an Jaroslav wird deutlich, mit welchem Selbstbewußtsein die Kiever Fürsten auftraten. Er ging daran, Konstantinopel in Kiev nachzubilden.<sup>112</sup>

Wenn dieses Nationalbewußtsein auf dem Gebiete der Politik besonders

<sup>112</sup> Philipp S. 14 sieht darin eine Anwendung des griechischen Urbild-Abbild-Denkens. Wie weit man Jaroslav schon geschichtssystematische Überlegungen dieser

deutlich hervortritt, wäre es doch verfehlt, es aus Gründen der politischen Selbstbehauptung einfach als ganz natürlich vorauszusetzen. Der Selbsterhaltungswille brauchte nicht zwangsläufig dazu zu führen, er konnte ebenso leicht – gerade im Bewußtsein geringerer Geltung – äußere Kraftanstrengungen unternehmen und politische, militärische oder wirtschaftliche Expansion anstreben.

Wenn man den historischen Quellen sogar eine gewisse Griechenfreundlichkeit anmerken kann, so mag dabei eine nicht geringe Rolle gespielt haben, daß in dieser Zeit Byzanz keine Gefahr mehr für eine starke, eigenständige Entwicklung Kievs bildete.<sup>113</sup> Anders aber verhielt es sich mit der großen slavischen Gemeinschaft. Man konnte in ihr auf- und untergehen, solange man nicht stark genug war, sie zu führen. So läßt sich begreifen, daß aus eben jenem nationalen Bewußtsein heraus alle Beziehungen nach dort in der Chronik übergangen wurden.

Neben dem politischen Selbstbewußtsein steht von Anfang an die *kirchliche Abhängigkeit von Byzanz*. Trotz der nordischen Herkunft der Waräger und der völkischen Verwandtschaft zwischen Ost- und Westslaven bestand zu keiner Zeit auch nur die Möglichkeit, Kiev aus dem byzantinischen Einflußbereich herauszulösen und an Rom zu binden. Ebenso entbehrt die altrussische Frömmigkeit auch des geringsten Einflusses seitens des abendländischen Christentums. Das Fehlen oder Unterdrücken jeglicher Nachrichten über eventuelle Beziehungen zum Westen ist dafür ein deutliches Zeichen, aber keine Begründung.

Auf der anderen Seite darf das Schweigen und das Fehlen der Polemik nicht umgekehrt werden in eine heimliche Zustimmung und Anerkennung der römischen Ansprüche. In Kiev hat es auch Lateiner gegeben, wenn ihre Zahl auch nicht groß war.<sup>114</sup> Man wird sie schon um ihrer anderen Sprache im Gottesdienst willen für Fremdlinge angesehen haben. Zu einer Auseinandersetzung über die Frage der kirchlichen Einheit ist es deshalb nicht gekommen. Erst zu Beginn des 12. Jhdts. stellte Vladimir Monomach die Frage an den Metropolit Nikifor, warum die Lateiner sich von der Kirche getrennt hätten. Was an antilateinischer Polemik in Kiev erschien, stammte entweder aus griechischer Feder oder war das getreue Echo byzantinischer Stimmen, in deren Gefolgschaft man Stellung bezog.

Diese Gemeinschaft war eine natürliche Gegebenheit seit dem Eintritt Kievs in die Geschichte. Schon die Fürstin Olga empfing in Byzanz die Taufe, seit Vladimir ist die russische Kirche auch der byzantinischen Hierarchie ver-

---

Art zutrauen darf, oder ob man darin nicht einfach den Trieb erkennen sollte, es dem großartigen Nachbarn gleichzutun, indem man bekannte Vorbilder kopierte, wage ich nicht zu entscheiden. – Ausführlicher belegt: W. Philipp, Die relig. Begründung der altruss. Hauptstadt. In: Festschrift f. M. Vasmer, 1956 S. 375–387.

<sup>113</sup> Das nationale Bewußtsein erscheint nirgends als Nationalismus. Erinnerung sei nur daran, daß im Kiever Land Kirchenfeste gefeiert wurden, deren Entstehung in Byzanz den hochpolitischen Anlaß hatten, daß Maria die Stadt vor den Slaven – aus Kiev – bewahrt hatte. Vgl. Fedotov S. 408.

<sup>114</sup> Ammann, Untersuchungen S. 81.

bunden. Der Chronist stellt dessen Entschluß, die byzantinische Form des christlichen Glaubens anzunehmen, weniger als eine politische Notwendigkeit denn als eine persönliche Entscheidung hin. Man hat darin eine Griechenfreundlichkeit gesehen, kann aber mit gleichem Recht sagen, der Chronist wollte für seinen Fürsten die eigene Entscheidungsfreiheit zum Besten des Volkes gewahrt sehen. Jedenfalls setzte Byzanz den ersten Metropoliten ein und baute die Hierarchie auf, anscheinend, indem es eine ältere bulgarische verdrängte.<sup>115</sup> Ausschließlich die byzantinische Theologie war für die kirchlichen Werke von Bedeutung, soweit die altrussische Geistlichkeit das reiche geistige Kapital, das ihr aus Byzanz zufließt, rezipiert hat. Deshalb blieb bei allen eigenen Entwicklungen stets die Ehrfurcht vor der griechischen Mutterkirche bestehen.<sup>116</sup>

Und doch waren die Beziehungen zum Osten nicht so eng und ausschließlich, daß Kiev durch all die Einflüsse oder Möglichkeiten zu einer Provinz des mächtigen Reiches geworden wäre. Eine gewichtige Rolle spielte in dieser Hinsicht nicht zuletzt die eigene Kirchensprache, die ihm von Byzanz nie bestritten wurde.<sup>117</sup> Im weiteren Sinne also liegt in der byzantinischen Kirchenverfassung ein Grund für die freie Entwicklung des Kiever Christentums. Da der Ostkirche im Vergleich zu Rom eine hierarchische Spitze fehlt, ließ sie den Metropoliten weit größere Freiheiten gegenüber dem Ökumenischen Patriarchen und erleichterte die Entstehung einzelner Nationalkirchen. Im Anfang freilich bildeten sie sich nur dort, wo zugleich ein Lehrunterschied zur Reichskirche bestand, so bei den monophysitischen Syrern und den nestorianischen Persern. Aber auch anderswo ist eine ständige Tendenz zu autokephaler Kirchenbildung zu beobachten, so trat zuerst in Bulgarien, dann in Rußland die Trennung von der Reichskirche bei gleichem Bekenntnisstand ein. Trotzdem hat es noch lange Zeit gedauert, bis auch die russische Theologie sich die nationalen Gedanken aneignete, die in der Frömmigkeit von Anbeginn an vorhanden waren.<sup>118</sup>

Wenn wir nun nach der *Entstehung* der beiden besprochenen Grundzüge in der altrussischen Frömmigkeit fragen, so richtet sich unser Blick immer und in erster Linie auf *Vorbilder und Einflüsse, die Byzanz gegeben hat*. Daraus

<sup>115</sup> Umstritten ist, ob der im Erlaß des Vladimir genannte Leo (um 1000) schon Metropolit war – so *Gitermann* I S. 352, dagegen *Ammann*, Untersuchungen S. 38 f. – oder erst Theopempt (1039) unter Jaroslav. Von den ersten 23 Metropoliten in Kiev waren 17 Griechen, nur 3 Slawen, 3 unbekannter Nationalität. Vgl. *Gitermann* I S. 5 (Anm.) unter Berufung auf V. Ikonnikov.

<sup>116</sup> *Čiževskij* S. 98 – *Fedotov* S. 408. *Winter* I S. 41 führt den Sturz Ilarions als Metropolit sogar auf die erwachenden Bedenken der Geistlichkeit zurück, die nur im ersten Anflug einer nationalen Aufwallung bei der Wahl nachgegeben hatten.

<sup>117</sup> In dem Streben, sich die ganze Kirche zu unterwerfen, hat Rom die slawische Liturgie seit der Mission von Konstantin (Cyrill) und Methodios immer nur ungerne geduldet oder sogar bekämpft. Vgl. J. v. *Walter*, Die Geschichte des Christentums I, 2, 3. Aufl. 1948 S. 367 ff. *Winter* I S. 50. 52 f.

<sup>118</sup> H. S. *Alivisatos*, Kirche und nationale Interessen vom griech.-orth. Standpunkt aus. In: *Zeitschr. f. evgl. Ethik* 1958 H. 4 S. 241 beruft sich als Beispiel erst auf die Auseinandersetzung mit Pius IX. im Jahre 1848. Es ist sicher nicht das früheste Beispiel, das anzuführen wäre.



werden zugleich die Unterschiede und damit die russischen Eigenarten zu erkennen sein.

Für die Kirchengzucht und deshalb für weite Bereiche des sittlichen Lebens gab der griechische Nomokanon das Vorbild ab; seine Bestimmungen wurden in die Erlasse der Fürsten so übertragen, daß sie den russischen Verhältnissen entsprachen.<sup>119</sup> Mit diesen Strafbestimmungen war aber nur ein sittlicher Maßstab angelegt, jedoch noch nicht der Impuls zu einem sozialen Handeln gegeben.

Seine Wurzeln liegen vielmehr in der byzantinischen Theologie, vor allem in der Predigt des Johannes Chrysostomos. Von ihm hat Feodosij die Auslegung des Gleichnisses von den 10 Jungfrauen übernommen; er ruft an ungezählten Stellen seinen Hörern zu, das Almosengeben als die beste Kunst und höchste Tugend zu üben. Weniger hochgeschätzt hat er das Fasten.<sup>120</sup> Wenn es dennoch bei Feodosij und anderen neben dem Wohltun eine gewisse Rolle spielt, so weist die Verbindung beider Tugenden noch auf eine andere Quelle hin. Ich denke an die griechische Liturgie, deren Poesie denselben Geist ausstrahlte.<sup>121</sup>

Auf diesem Wege fand die byzantinische Frömmigkeit in Rußland auch bei dem Volke Eingang, das an den zahlreichen Übersetzungen keinen Anteil nehmen konnte. Dagegen ist die Brücke, die von den historischen Notizen angedeutet wird, außerordentlich schmal. Der Zusammenhang des Mönches Antonij mit den Klöstern auf dem Berg Athos muß als fraglich angesehen werden, würde auch in der Entwicklung der altrussischen Frömmigkeit nur

<sup>119</sup> Ammann, Untersuchungen S. 59. 70.

<sup>120</sup> Vgl. Fedotov S. 134. 395. – Migne SG 58/711 (in 78. Hom. zu Matth. 25, 1–39) und 58/522 (in 52. Hom. zu Matth. 15, 21–31). Fasten als geringste im Reigen der Tugenden: 58/480 f. (in 46. Hom. zu Matth. 13, 24–33).

Man vgl. im Unterschied dazu die Auslegung desselben Gleichnisses, die Methodios v. Olymp ihm im „Gastmahl“ gibt: Das Öl muß man mit der Weisheit und der Gerechtigkeit vergleichen, durch die das ewige Licht der Seele in die Höhe flutet. MSG 18/117 B (6. Rede cap. 3). Es ist ein Beitrag für das Gewicht der praktischen Frömmigkeit. Leider können wir trotz der Verbreitung der Abhandlungen des Methodios im Kiever Rußland nicht sagen, daß Feodosij diese Stelle auch gekannt und seine andere Entscheidung bewußt gefällt hat.

<sup>121</sup> Von dem Wert des Fastens für Feodosij: *Povest* 122/323 f., Tr. 132.

Die Einwirkung der Hymnen auf Glauben und Frömmigkeit ist an Bedeutung mit derjenigen der Dobrotoljubie (Philokalia) des 17. Jhdts. vergleichbar. Im Triodion z. B. wird das Gleichnis von den 10 Jungfrauen verschiedene Male erwähnt und ausgedeutet: „Es muß leuchten die Lampe. Auch muß draufgeschüttet werden das Öl der Liebe wie einst bei den Jungfrauen, damit, meine Seele, einst Christi Brautgemach geöffnet zu findest“ (Andreas v. Kreta), übers. b. Kirchhoff Bd. IV 66. – Häufig ist dort auch von der „Rennbahn der Fasten“ die Rede. Auf der andern Seite lesen wir schon dort die Ermahnung, daß Christus nicht Fasten, Entblößung und Wunderstaunen wolle, das sei zwar gut, besser aber seien Almosen und Mitleid. – Die verbreitete Kenntnis dieser Hymnen darf schon für die Kiever Kirche angenommen werden. – Vgl. auch Anm. 74 über die Verwendung des Vließ-Motivs.

eine Nebenlinie erklären.<sup>122</sup> Auch die reformierte Regel des Basilius, die das Kloster Studion und von ihm Abt Feodosij übernommen hatten, um sie zur Grundlage der Gemeinschaft von Pečersk zu machen, wirkte sich nicht stark aus. Soweit wir diese Regel heute kennen, befaßt sie sich allein mit dem inneren Leben des Klosters, sie enthält aber nichts über die Tätigkeit der Mönche und über den Verkehr mit der Welt.<sup>123</sup>

Wohl kannten die byzantinischen Klöster bereits eine Krankenpflege in dafür eigens eingerichteten Häusern.<sup>124</sup> Es erscheint also möglich, daß von dort manche Anregung nach Kiev gekommen ist, doch ist das nur eine Übereinstimmung in einem geringen Teil. Das russische Kirchenrecht geht mit der Sammlung der Kirchenleute nicht nur weit über das byzantinische Vorbild hinaus, sondern die palästinensische Tradition des Mönchtums kennt überhaupt keine grundsätzliche praktische Frömmigkeit, wie wir sie in Kiev kennengelernt haben. Für sie ist die Handarbeit, ist der Dienst nur ein Teil des Asketismus und steht neben der Enthaltbarkeit, dem Fasten und der Zurückhaltung im Schlaf.

Ebensowenig hat die weitreichende Wohlfahrtsarbeit einen politischen Hintergrund. Nichts deutet in den fürstlichen Erlassen darauf hin, etwa im Sinne einer großzügigen Geste der Fürsten gegenüber der Kirche, die damit einen Verzicht an Macht eingehen, indem sie wesentliche Hoheitsrechte abtreten. In Wirklichkeit haben sie trotz der Versuche, die Zuständigkeiten in der Rechtsprechung zu scheiden, der Bildung eines eigenen Gemeinwesens Vorschub geleistet, das im Staate und neben ihm entstehen sollte und zu einer eigenen Form der Gewaltenteilung führte.<sup>125</sup> Wiederum ist auch nirgends zu erkennen, daß die Kirche selbst den Anspruch auf so weitgehende Rechte erhoben hätte. Ihr fehlte zu jener Zeit gewiß noch die Macht, fordernd den Fürsten gegenüber zu treten. Man muß also bei deren außerordentlichem Entgegenkommen sagen, daß es allein auf dem Grunde ihrer eigenen Frömmigkeit verständlich wird. Der Fürst übt Wohltaten, aber nicht immer selbst als Fürst, sondern läßt sie durch die Kirche den Bedürftigen zukommen. Daß Vladimir darin eine Delegation seines Auftrages sieht, erkennen wir daran, daß er gleichzeitig durch Gewährung des Zehnten die notwendige Unterstützung erteilt und sich das Aufsichtsrecht vorbehält.

<sup>122</sup> *Smolitsch* S. 57 sieht in der Erzählung der Chronik von dem Besuch des Antonij auf Athos und dem Segen des Athos für sein Kloster (*Povest* 105/305, *Tr.* 112) eine kirchenpolitische Tendenz. — *Beck* S. 219 findet ein Russenkloster auf dem Athos (Xylurgu) erst ab 1142 bezeugt. Dennoch greift *Winter* I S. 40 f. für seine politische Fragestellung auf *V. Mošin*, *Russkie na Afone*, in: *Byzantinoslavica* IX (1947/48) S. 55–85, zurück und läßt Pantalaemon zum Ausgangspunkt für die Verbindung zwischen Konstantinopel und Kiev, Antonij aber zu dem Vermittler werden, der die gelockerten Fäden in mehreren Reisen wieder befestigt hat.

<sup>123</sup> Regel des Theodoros Studites: *MSG* 99/1704 ff., 1813 ff.

<sup>124</sup> *Ammann*, *Untersuchungen* S. 71 Anm. 1, weitere Literatur bei *Beck* S. 647 und Anm. 3. — *G. L. Seidler*, *Soziale Ideen in Byzanz* (Auszug, dtsh. Übers.) In: *Berliner byzant. Arbeiten* Bd. 24 1960 S. 24, zählt Kranken- und Waisenhäuser, Alters- und Obdachlosenheime unter die staatlich-sozialen Funktionen der Bischöfe.

<sup>125</sup> *Ammann*, *Abriß* S. 28.

Auch den politischen Tugenden unterwirft sich ein so bedeutender Fürst wie Vladimir Monomach nach dem Vorbild, das ihm durch Mönchschronik, Izbornik und Mahnung seines Metropoliten vorgestellt ist. Die Anschauungen der Mönche aus Feodosischem Geiste vereinigen sich darin mit den platonisch-byzantinischen Vorstellungen zu einem Idealbild des christlichen Herrschers voller Gerechtigkeit, Treue, Milde, Demut und – vor allem – Friedfertigkeit.

Das byzantinische Vorbild und unsere literarischen Zeugnisse allein reichen zu einer Erklärung der Verhältnisse nicht aus, so bleibt unserer Überlegung überlassen, das frühzeitige Auftreten einer solch entscheidenden Entwicklung zu beurteilen. Will man nicht annehmen, daß der Erlaß eines Fürsten den künftigen Weg der Kirche bestimmt hat, indem er ihr bereits Aufgaben übertrug, bevor sie diese selbst erkannt hatte,<sup>126</sup> so muß die Kirche selbst von Anfang an durch ihr Auftreten den Weg praktischer Frömmigkeit beschritten haben, schon ehe wir von einer sozialen Betätigung der Mönche etwas erfahren. Sogar für den Fall, daß manche Bestimmung des fürstlichen Erlasses nicht in die Zeit des Vladimir zu verlegen ist, und angesichts der Tatsache, daß sich der Kreis der Kirchenleute erst im Laufe einer längeren Zeit erweitert und gefestigt hat, bleibt der frühe Ansatzpunkt des sozialen Denkens selbst bestehen. Die Allgemeinheit der sozialen Einstellung bei der Weltgeistlichkeit, bei Mönchen und im Fürstenhaus in einer verhältnismäßig kurzen Zeit kirchengeschichtlicher Entwicklung spricht dafür, daß es sich bei der Hervorkehrung des sozialen Denkens und Handelns um einen stark ausgeprägten Grundzug der altrussischen Frömmigkeit handelt.<sup>127</sup> Er findet seine schönste Verwirklichung in der Pflege des Almosengebens. Im Unterschied zum Westen, wo der Fromme den Mönchen Almosen gibt, ist das Wort in Rußland zuerst im Munde des Abtes Feodosij anzutreffen. Es sind die Wohltaten, die die christliche Barmherzigkeit an jedermann übt, der ihrer bedarf. Wegen dieser zentralen Bedeutung für das fromme Leben lag dem Heiligen so sehr daran, daß er den Wert des Almosengebens auch dem Volke klarmachen konnte.

Dieser Grundzug russischer Frömmigkeit ist weniger dem mönchischen Ideal des byzantinischen Christentums verwandt, er ist vielmehr auf einem *eigenen biblischen Verständnis* begründet. Einerseits erinnert die Regelung sozialer Fragen stark an die alttestamentlichen Weisungen. Allezeit haben die Propheten Könige und Volk ermahnt, Witwen und Waisen Schutz zu gewähren. Die weite Verbreitung alttestamentlicher Übersetzungen im Kiever Land

<sup>126</sup> Dazu scheint *Smolitsch* zu neigen, wenn er S. 44 von der Einbeziehung der Klöster in die kulturelle Wirksamkeit spricht. Wo liegt die Initiative, „einzubeziehen“? Das Leben in Pečersk legt den Schluß nahe, daß es das Kloster selbst war, das sich seine Aufgaben in sozialer Hinsicht schuf.

<sup>127</sup> *Fedotov* S. 20 geht in der Begründung weiter und führt die soziale Haltung auf die stark ausgeprägte Bindung an die Blutsverwandtschaft zurück, verlegt sie also in die völkische Natur, so wie er in der Hochachtung des Landes ein Relikt des Kultes der „Mutter Erde“ erkennt.

und die überaus häufige Verwendung alttestamentlicher Zitate lassen diesen Hinweis ohne weiteres zu.<sup>128</sup>

Für die besondere Entwicklung des Almosengebens ist freilich der Zusammenhang mit dem Neuen Testament noch deutlicher. Schon bei Luka Židjata klingt inmitten alttestamentlicher Zitate Matth. 25 an, bei Feodosij wird das Gleichnis von den 10 Jungfrauen ausführlich verwertet. Vladimir Monomach schließlich knüpft gedanklich an Matth. 22 an. Furcht Gottes und Menschenliebe sind für ihn die Grundlagen aller Tugenden, deshalb wird „weder Einsiedlertum noch Mönchtum, noch Fasten, wie andere gute Menschen es ertragen“, zum Ziele führen, „sondern durch ein geringes Werk kann man Gottes Gnade erlangen“. Und etwas später bekennt er: „Alles dies, was du uns gegeben hast, ist nicht unser, sondern dein, für wenige Tage hast du es uns anvertraut“.<sup>129</sup>

Nun will ich mit diesen Hinweisen keine Alternativen aufstellen. Erst das Zusammentreffen mehrerer gleichgerichteter Anstöße konnte die Frömmigkeit so entscheidend in diese Richtung weisen. Dazu gehören die natürlich ausgeprägte Liebe und Hinwendung zum Volk samt der Friedfertigkeit, die Darbietung und Aneignung moralisch-gesetzlicher Weisungen nach alttestamentlichem Beispiel und die einseitige Bevorzugung des sittlichen Gehaltes des Neuen Testaments infolge der Verbreitung überwiegend praktischer Predigten.<sup>130</sup>

Alt- und neutestamentliche Botschaft sind in der russischen Frömmigkeit durch einen gemeinsamen Begriff zusammengeschlossen. Die Wendung „um unserer Sünde willen“ hat in der Literatur im Zusammenhang der geschichtlichen Ereignisse als Begründung der Nöte ihren besonderen Platz. Sie tritt

<sup>128</sup> Das Alte Testament lag in der „Tolkovaja Paleja“ kommentiert vor. Ihre Zurechnung zum 10. Jhd. ist allerdings ebenso umstritten wie die ostslavische Herkunft. *Čiževskij* S. 105, *Fedotov* S. 382.

Große Anziehungskraft mag an dem AT das Historische ausgeübt haben, deshalb werden in der *Povest* einschließlich der *Poučenie* immer wieder Zitate daraus eingestreut. Der Hinweis von *Ammann*, *Unters.* S. 102, daß viele atl. Züge erst in die „Korsuner Legende“ eingeflochten sind, schränkt diese Beobachtung nicht ein. Auch der *Izbornik* von 1076 zeigt große Vorliebe für das AT. Noch etwas kommt wohl hinzu. Es sind gerade die atl. Propheten, die stets die moralischen und sozialen Werte hervorgehoben haben, insonderheit die soziale Gesinnung.

<sup>129</sup> *Povest* 153/354, 155/357, 157/358, *Tr.* 194, 197, 199. Andere Stellen zeigen die gleiche Haltung: „... um des Herrn willen zu guten Werken strebend. Wirst du beraubt, räche dich nicht, wirst du gehaßt, liebe, wirst du verfolgt, dulde, wirst du geschmäht, bitte ...“ *Povest* 155/356, *Tr.* 196.

<sup>130</sup> Tatsächlich stand die russ. Frömmigkeit in der steten Gefahr der Judaisierung. Schon das *Paterikon* läßt uns Einblick nehmen in einen Kampf, der im Höhlenkloster um die Zurückdrängung des AT geführt wurde. Es erzählt von Nikita, dem späteren Bischof von Novgorod (1096–1108), daß er mit Hilfe des Teufels das AT so eifrig studierte, daß er vom NT nichts wissen wollte. Judaisierungstendenzen sind auch später mehrfach und sogar in weit stärkerem Maße aufgetreten. Vgl. *Goetz*, *Höhlenkloster* S. 64. 186 f.

Es wäre noch die komplizierte Untersuchung anzustellen, wie weit auch in der byzantin. Kirche immer wieder atl. Züge hervorbrachen und etwa die Bildung der Sekten beeinflussten.

dort so unmittelbar und uneingeschränkt auf, daß wir sie nicht nur als Hilfsmittel einer christlichen Schau der Geschichte, sondern als tragenden Begriff der Frömmigkeit werten müssen.<sup>131</sup> Das Bewußtsein der Sündhaftigkeit ist groß, aber es führt wie zum Gebet um Vergebung ebenso auch auf den Weg in die Sittlichkeit und wird zum Ansporn des Tuns. Anlaß zu dieser Folgerung ist in der Bibel genug gegeben, steht aber auch im Neuen Testament stets in bezug zu einem „Gebot“. Für Menschen, die stark unter dem Einfluß alttestamentlicher Texte stehen, wo die Propheten immer wieder vor den Gefahren warnen, die im Beharren in der Sünde liegen, ist das eine Versuchung zu neuer Gesetzlichkeit. Für Vladimir Mon. liegt die „Rettung“ in einem Tatchristentum. Auch den Gedanken der Friedfertigkeit stellt er in Zusammenhang mit dem Gesetz, so wie er ihn aus der Bergpredigt begründet. Das ist nicht nur einseitiges Verständnis eines Fürsten, der die Tiefe christlichen Glaubens nicht erfaßt hat. Die Chronik legt Vladimir d. Hl. bei der Prüfung des Glaubens wiederholt direkt das Wort Gesetz in den Mund, wenn er immer wieder nach dem Gesetz fragt, nach dem die Vertreter der verschiedenen Religionen leben.<sup>132</sup>

Trotz der formalen Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade bei Ilarion hat sich das praktische Christentum im alten Rußland im Grunde nicht von dem Gesetz gelöst und muß mit diesem Zug alttestamentlich-christlicher Moral einseitig genannt werden. Wo Frommsein und Tun zusammenfallen, bleibt wenig Raum für die paulinische Rechtfertigung um Christi willen. Um so mehr muß man nach dem Sinn von Gnade im Munde des Metropoliten fragen. Für ihn gehören Gnade und Wahrheit zusammen: sie schenken die Erlösung in der zukünftigen Welt. Darin übertreffen sie die Rechtfertigung, die durch das Gesetz und deshalb auch für die Juden in dieser Welt zu erlangen ist.<sup>133</sup> Gnade und Wahrheit geben dem Menschen schon auf Erden die Kraft zu neuem, Gott wohlgefälligem Leben. Das ist der theologische Hintergrund für die Beurteilung des Neubeginns im russischen Lande und der christlichen Taufe. Es ist eine Verbindung des Gnadenbegriffs, die weit von Paulus entfernt und eher dem johanneischen Denken zuzurechnen ist.<sup>134</sup> Wo die Frömmigkeit die Tiefe des neutestamentlichen Geistes nicht ausmißt, fällt dieses praktische Christentum ins Gesetz zurück.

Nunmehr dürfte auch über unsere Beispiele hinaus eine Bemerkung über den grundsätzlichen Unterschied zur byzantinischen Frömmigkeit angebracht sein. Das Vordringen des Neuplatonismus hatte dort den Sündenbegriff weithin aufgelöst. Sünde ist Schwachheit, die durch die Menschwerdung Jesu Christi geheilt ist. An die Stelle ethischer Impulse trat die Askese in verschiedenen

<sup>131</sup> Vgl. auch Ilarions Gebet: ni po grechom našim vzdaj nam, *Kalugin* S. 77. Müller S. 137 (50, 12). Oder: ne pomjani mnogych grech našich... *Kalugin* S. 76, Müller S. 132 (48, 28).

<sup>132</sup> Vgl. *Povest* 59/257, Tr. 58. — „... Vor diesen Tagen habe ich euer Gesetz erforscht, und mir gefällt euer Glaube und euer Gottesdienst“. *Povest* 76/275, Tr. 78. — „Vladimir lebte im christlichen Gesetz“ *Povest* 83/282, Tr. 87.

<sup>133</sup> *Kalugin* S. 62, Müller S. 70 (27, 8).

<sup>134</sup> *Fedotov* S. 87, *Rose* S. 144.

Abstufungen, aber immer auf ein persönlich heiligenmäßiges Leben bedacht. Asketisch ist auch der Inhalt byzantinischer Viten, sie haben später manchen Zug für die Viten des Paterikons vom Höhlenkloster beige-steuert. Die frühen Lebensbeschreibungen legen weder auf Wundergeschichten noch auf asketische Haltung großen Wert. Bezeichnend dafür muß der Fortschritt von der Chronik-Erzählung und der Skazanie von Boris und Gleb zur Legende genannt werden, von der sittlich-frommen Haltung zur Wundererzählung.

Soweit die praktischen Anweisungen, die Abt Feodosij zum Gemeinschaftsleben gegeben hat, charakteristisch sind,<sup>135</sup> fehlt dem russischen Mönchtum dieser Zeit ganz das Kontemplative des geistigen Aufstiegs, das in den byzantinischen Klöstern gepflegt wurde. Nicht die geringsten Spuren einer mystischen Theologie lassen sich in der ganzen früh-russischen Literatur feststellen. Viel leichter als mit den byzantinischen Klöstern ließe sich das Leben im russischen Koinobion mit den Vorstellungen der mittelalterlichen Bruderschaften vergleichen. Gerade in der sittlichen Auffassung vom Christsein ist im alten Rußland der Unterschied zwischen Mönch und Laien verwischt, für beide gelten die gleichen Aufgaben. Nach den späteren Mahnreden zu schließen, haben die russischen Mönche auch ihrerseits durchaus an dem Leben der Welt teilgenommen, haben z. B. Gäste geladen und sind selbst Gäste in Klöstern und Bürgerhäusern gewesen. Die Freiheit, Besitz zu behalten oder zu erwerben, gehört auch dazu. Man kann diese Folgen, die uns erst nach der Zeit des Feodosij bekannt sind, die sich aber in ihrem Beginn nicht genau datieren lassen, als einen Abfall bezeichnen, als ein den Versuchungen der Welt Erlegensein. Daß diese Welt so sehr im Kloster Einzug halten konnte, liegt eben daran, daß infolge der Zuwendung der Mönche zur Welt in den sozialen Aufgaben keine scharfe Trennung stattgefunden hatte.

Der Hinweis auf die unmittelbare biblische Anknüpfung gilt noch weit mehr für das Geschichtsdenken als Ausformung des ursprünglichen nationalen Bewußtseins. Die Beurteilung der Geschichte steht in ihrer Art alttestamentlichen Vorbildern nahe. Propheten und Geschichtswerke bezeugen ebenso die Alleinherrschaft Gottes über die Welt, wie sie zugleich von der Macht des widerstrebenden Menschen, von seiner Sünde wissen. Zumindest seit dem chronistischen Werk, dann bei Hiob, besonders aber in den Apokryphen, die unter den früh-russischen Übersetzungen einen weiten Raum einnahmen, spielt der Satan eine besondere Rolle in der Geschichte. Mehr als das verrät die russische Geschichtsauffassung etwas vom prophetischen Geist. Sie redet nicht eine Geschichtstheologie nach, sondern hat noch selbst unter dem gewaltigen Erlebnis des Umwälzenden gestanden, das überall mit der Übernahme des christlichen Glaubens sich regte. Darin zeigt sich der Vorzug der ersten Generation im Glauben: sie hat Erfahrung des geschichtlichen Handelns Gottes und vermag so ihr Zeugnis zu geben.

Dieser Hinweis und Vergleich ist nicht willkürlich. Die Chronisten selbst

<sup>135</sup> Die Einschränkung muß deshalb gemacht werden, weil wir über das Leben in den anderen Klöstern so gut wie keine Nachricht besitzen. Die Sonderstellung von Pečersk in der Überlieferung und die Tatsache, daß dieses Kloster mehrere Äbte für andere gestellt hat, erlauben uns, eine Verallgemeinerung im Urteil vorzunehmen.

weisen darauf hin durch Aufnahme prophetischer Worte über die Strafe Gottes für sein Volk.<sup>136</sup> Im Grunde wird das Wort Gottes an „sein Volk“ ohne weiteres auf das russische Volk übertragen in dem gleichen Sinne, wie Ilarion die Verheißung Gottes auf sein Volk angewandt hat. Deshalb liegt der Chronik auch der Vergleich der feindlichen Polovcer mit den Söhnen Ismaels nahe.<sup>137</sup>

Damit wird zwar die Geschichte einem rein weltlichen Verständnis entzogen. Als Gottes besondere Gnade glaubt Rußland an seine „Erwählung“, die der jüdischen sehr ähnlich sieht. Und doch weichen beide Vorstellungen gerade in dem entscheidenden Punkte von einander ab. In Israel tritt der nationale Gedanke zurück hinter dem religiösen Glauben als dem einigenden Band, die frühe russische Geschichtsschreibung aber kennt ein echtes Nationalgefühl, das nicht im Glauben, sondern in der Heimat begründet ist, oder wie es der sprachlichen Entwicklung entspricht: im russischen Land.

Auch die Füllung des Wortes ‚zemlja‘ zeigt eine weitgehende Übereinstimmung mit dem hebräischen ‚eres‘, das den gleichen Doppelsinn hat. Es ist, sowohl das Land, das der Herr seinem Volke gegeben hat, als auch das Volk, das von den Propheten oder in den Psalmen angesprochen wird.<sup>138</sup> Der strikte Nachweis der gedanklichen Abhängigkeit des ‚zemlja‘ in der Sinnerfüllung von ‚eres‘ her läßt sich an Hand der Quellen freilich nicht erbringen, sie liegt aber schon darum nahe, weil einmal der Einfluß des alttestamentlich-biblischen Denkens auf das Verständnis der geschichtlichen Zusammenhänge deutlich ist, zum andern weil die gleiche inhaltliche Breite den entsprechenden Wörtern anderer Sprachen fehlt, wobei wir wegen des Verhältnisses zu Byzanz in erster Linie auf die griechische Sprache sehen.

<sup>136</sup> Allein auf *Povest* 145 f./346 f., *Tr.* 159 f. sind Amos 8, 10, Ps. 11, 7 u. Hiob 1, 21, dazu ein Prophetenwort verwandt, das ich nicht feststellen konnte. *Povest* 112/313, *Tr.* 120: Joel 2, 1. Besonders lange Zitate in *Povest* 113/313, *Tr.* 121.

<sup>137</sup> *Povest* 146/347, 151/352, 152/353, *Tr.* 159, 166 f. – Vgl. Anm. 60.

<sup>138</sup> Weitere Bedeutungen dieses inhaltsreichen Wortes interessieren uns hier nicht, vgl. darüber *L. Rost*, Die Bezeichnungen für Land und Volk im AT. In: Festschrift f. O. Procksch 1934 S. 125–148, über ‚eres‘ S. 130–137. Danach tritt ‚eres‘ in Verbindung mit Volksnamen und Suffixen sowie durch nähere Umschreibung mit Relativsätzen auch dort ein, wo der herbr. Sprache ein Wort zur Bezeichnung des Herrschaftsgebietes fehlt. – Die Stellen, an denen das Land angedeutet wird, finden in dem Aufsatz keine Berücksichtigung. Ich nenne als Auswahl: Jes. 11, 9, 1. Chron. 16, 23, Ps. 66, 1, Jer. 22, 29, Hosea 4, 1, Micha 1, 2 1. Chron. 22, 5 (im Plural). – Die LXX verwendet an diesen Stellen meist das γῆ, übersetzt Jes. 11,9 mit ἡ σύμπασα und interpretiert Micha 1, 2 zutreffend: ἀκούσατε, λαοί, λόγους, καὶ προσεχέτω ἡ γῆ καὶ πάντες οἱ ἐν αὐτῇ. Land und Volk gehören – zumindest für die deuteronomistische Gesetzeslehre – untrennbar und gottgewollt zusammen. Vgl. *W. Eichrodt*, Theologie des AT. Bd. II 4. Aufl. 1961 S. 249.

Auch in der dtsh. Sprache läßt sich m. E. der atl. Einfluß auf die Sinngabe von „Land“ – vermittelt durch Luthers Bibelübersetzung – feststellen. Die Formel „Land und Leute“ im Sinne des Vaterlandes stammt aus Sirach 10, 3. Im Anschluß an Luthers Übersetzung von Judith 2, 18 heißt es in: Trübner, Deutsches Wörterbuch Bd. IV 1943 Sp. 354 b: „Vor unseren Augen erlangt Land die Bedeutung „Bewohner des Landes“. . . Sie hat sich seither gefestigt und ist uns völlig geläufig in Sätzen wie: „Das ganze Land nahm am Feste teil“. – Zahlreiche Belegstellen aus Luthers Bibel in *Gebr. Grimm*, Deutsches Wörterbuch Bd. VI 1885 Sp. 96 (7 b).

Die Sprachverschiedenheit ist stets ein Problem für die Einheit der Kirche gewesen.<sup>139</sup> Daran ist zu denken, wenn man von dem Unterschied zwischen byzantinischer und russischer Frömmigkeit spricht und verstehen will, wie die letztere in einigen Zügen die byzantinische Tradition überspringen und sich dem biblischen Denken wieder unmittelbar nähern konnte, das ihr aus der heiligen Schrift und den Apokryphen stets gegenwärtig war. Das gelehrte Byzanz nahm für sein Volk den Erwählungsgedanken ebenso in Anspruch und hielt die griechische Sprache für das gottgewollte Ausdrucksmittel für jede Art von Logos.<sup>140</sup> Das alles mag anregend auf das Denken Ilarions und der Chronisten gewirkt haben. Es hieße aber, sie zu unterschätzen, wollte man ihnen nur die Kopie dieses frommen Selbstbewußtseins und das Auswechseln der völkischen Begriffe zutrauen. Gerade bei Ilarion ist die Anknüpfung der russischen Taufe an die Wende der Heilsgeschichte durch Christus so unmittelbar, daß an die Absicht eines Kampfes mit Byzanz um das Recht der Nachfolge im Neuen Bunde nicht zu denken ist.

Andererseits gilt für das Argument der Sprache, daß ein einziger Grund – und sei er noch so triftig – den Sachverhalt nicht zu erklären vermag. Daß die altrussische Kirche überhaupt in einer eigenen Sprache denken konnte, ist immer wieder als eine Auswirkung der Tat der Apostel Konstantin (Cyrill) und Methodios gepriesen worden. Indem sie ihre Mission auf die nationale Grundlage stellten, verfolgten sie aber weder in der Stärkung des slavischen Elementes eine politische Absicht, noch durch Schaffung von Nationalkirchen eine kirchenpolitische, die sie in Gegensatz sowohl zu Byzanz als auch zu Rom bringen mußten. Wenn deshalb überhaupt von einem „Erbe“ zu sprechen ist, so kann das nur bedeuten, daß sich ihre eigene Konzeption im Zusammentreffen mit dem starken nationalen Selbstbewußtsein der Slaven als dessen Stärkung auswirkte und somit ein Anlaß wurde, daß sich der Abstand zwischen Kiev und Byzanz vergrößerte.<sup>141</sup>

Es steht dazu in keinem Widerspruch, daß der kulturelle Einfluß aus Byzanz groß war und viele Vorbilder und geistigen Anregungen bereitwillig aufgenommen wurden. Die frührussische Literatur weist außer den Übersetzungen der Bücher heiliger Schrift zahlreiche Übersetzungen byzantinischer Werke auf, die teils aus dem Bulgarischen, teils direkt aus dem Griechischen angefertigt wurden. Daß die Oberschicht in Kiev in ihrer Bildung rasche Fortschritte gemacht hat, läßt sich daraus schließen, daß sehr früh schon recht anspruchsvolle wissenschaftliche Werke in Kiev anzutreffen sind und die eigene Literatur beeinflußt haben. An Zahl steht am Anfang die geschichtliche Literatur von Josephus bis Hamartolos, zu den naturwissenschaftlichen Werken gehört das Hexaëmeron in der Erweiterung des Joann, Exarch von Bulgarien, und der Physiologos; auch ein geographisches Werk in der Über-

<sup>139</sup> W. Schneemelcher, Das Problem der Sprache in der Alten Kirche. 1958 S. 67. – Vgl. auch Anm. 117.

<sup>140</sup> F. Dölger, Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache. 1948 S. 9.

<sup>141</sup> Vgl. Florovskij, Puti S. 5 f. Fedotov S. 41. 88. 405.



setzung des Kosmas Indikopleistos ist vorhanden. Daneben fehlen nicht die zahlreichen byzantinischen Romanstoffe.<sup>142</sup>

Weil diese literarische An- und Entlehnung in der Abfassung der Chronik und der Heiligenlegenden sofort ins Auge fällt, wird die Abhängigkeit leicht zu hoch eingeschätzt. Die sogenannte „graecophile Periode“ ist damit zu erklären, daß die Dankbarkeit für die Erweckung des Glaubens und für die reichen geistigen Anregungen, die die hochstehende Literatur den Russen gab, diese dazu trieb, die Anknüpfungen an byzantinische Geschichtswerke, Sagen und Überlieferungen zu suchen. Aber nicht einmal die Farbe dieser Quellen floß in die eigene Feder ein. Im Unterschied zu mancher legendären Ausschmückung der byzantinischen Geschichtsschreibung gibt sich die Chronik eher sachlich-historisch. Deutlich ist die Stoffbeschränkung von dem Selbstbewußtsein des jungen Volkes geleitet. Die Chronik hat z. B. das literarische Vorbild, das ihr die genealogische Anknüpfung bot, sehr schnell verlassen und zu eigener Beurteilung der Geschichte gefunden. Immer wieder hat das Interesse für das Schicksal des eigenen Volkes vorgeherrscht und hat dessen Geschichte unter die der Frömmigkeit gemäßen Urteile gestellt. Auch von der Typologie, wie sie Ilarion gebraucht, kann man nicht ohne weiteres sagen, daß sie aus platonischem Geiste und deshalb durch Byzanz beeinflusst sei. Man muß vielmehr schon auf ihre Anwendung bei Paulus verweisen; sie ist aber auch in der jüdischen Literatur durchaus beheimatet.<sup>143</sup> In der byzantinischen Geschichtsschreibung freilich wird man dem neuplatonischen Einfluß größeres Gewicht beimessen; in der früh-russischen Chronik scheint mir nach den aufgewiesenen Zusammenhängen auch hier die Bibel die eigentliche Quelle zu sein.

Wir haben in dem vergleichenden Überblick nicht von der Intensität der Abhängigkeit Kievs und seiner Hierarchie von dem Konstantinopler Patriarchat zu sprechen, aber die Einbeziehung des geschichtlich-politischen Horizontes durch die altrussische Frömmigkeit verlangt ein letztes Wort über das *Verhältnis von Kirche und Fürstenhaus* im Vergleich zu den byzantinischen Verhältnissen.

Wir sahen, daß in Kiev das Höhlenkloster einen bedeutenden religiösen und kulturellen Faktor im Leben des Staates darstellte und ein gewisses politisches Gewicht besaß, so wie es auch in den bedeutenden Klöstern der Kaiserstadt der Fall war. Aber es wäre wohl eine vorschnelle Übertragung byzantinischer Verhältnisse, wollte man ihm damit zugleich politische Absichten in irgendeiner Form unterstellen. Zunächst erscheint darin und in anderen Punkten die Lage als gleichartig: Kirche und Staat zeigen sich in enger Verbundenheit. Der Unterschied wird deutlich, sobald wir, statt allgemein Kirche zu sagen, die Verhältnisse genauer ins Auge fassen.

In der Orthodoxie des Kaisers liegt seine kirchliche Gewalt, in ihr also sind Kirche und Staat so sehr Einheit, daß eine gegenseitige Abgrenzung nicht

<sup>142</sup> Čiževskij S. 84 ff., 88 f.

<sup>143</sup> Vgl. 1. Kor. 10, dazu den Kommentar von W. G. Kümmel in Lietzmann, Handbuch zum NT. 4. Aufl. 1949 S. 44 f.

erfolgen kann.<sup>144</sup> Der Gedanke der Orthodoxie ist aber wesentlich theologisch und kanonistisch bestimmt, er läßt ganz verschiedenen Strömungen der Frömmigkeit Raum, die sich in ihren Ansprüchen zwar innerhalb der Kirche bewegen, sich aber doch an und gegen sie wenden können. So erscheint die byzantinische Einheit vornehmlich als eine solche von Kaiser und Hierarchie, die sich in der offiziellen Theologie, der Gerichtsbarkeit und Verwaltung der Kirche auswirken kann. Abseits davon stehen Kirchenvolk und Klöster mit ihrer lebendigen Frömmigkeit, denn im Grunde wurden die verschiedenen Völkerschaften wohl von der Hierarchie beherrscht und damit die staatskirchliche Einheit gewahrt, man kann aber nicht sagen, daß diese Kirche auch mit dem Volke gleichzusetzen war. Auch das Mönchtum hat frühzeitig den Weg abseits der offiziellen Theologie eingeschlagen, es hat seine eigene Frömmigkeit entwickelt und manchem Druck der Hierarchie seinen eigenen Willen entgegengesetzt. Es braucht nur an die ikonoklastischen Streitigkeiten und an den Kampf um das Henotikon erinnert zu werden. Das Studionkloster hat gegen die Unionskaiser ebenso gearbeitet wie vorher gegen die Bilderstürmer unter ihnen, und geriet schließlich mit dem Patriarchen im Hesychastenstreit in Differenzen.

In Kiev schuf die allen gemeinsame Frömmigkeit ein ganz anderes Verhältnis zwischen Staat und Kirche, die durchaus als zwei von einander getrennte Größen bestanden. Abseits davon hielt sich nur der meist griechische Metropolit; die Abhängigkeit von Byzanz schränkte seine Wirkungsmöglichkeiten von vornherein ein. Es war nicht eine Frage der Zeit, daß zwischen fürstlichem und kirchlichem Recht kein klares Verhältnis geschaffen war,<sup>145</sup> wie es auch keine Frage des Maßstabes war, nach dem das Kiever Land weit hinter dem byzantinischen Reich zurückstand, wenn in Kiev eine aufrichtige Zusammenarbeit zwischen dem Fürstenhause und dem Kloster herrschte. Der Fürst übte die Funktionen eines christlichen Herrschers, indem er die Kirche schützte und sie mit den notwendigen Mitteln ausstattete. Die Kirche aber gab ihr christliches Zeugnis und bildete Fürsten und Volk in einer weltoffenen und aktiven Sittlichkeit ebenso wie in den asketischen Tugenden. Mönchtum und Volk waren ihrem christlichen Herrscher verbunden und eher geneigt, der Hierarchie mit Vorsicht zu begegnen. Streitigkeiten zwischen Kloster und Herrscher gab es durchaus, sie hatten aber im Hinblick auf die Stellung zu einander keinen prinzipiellen, sondern zeitweiligen und recht persönlichen Charakter, prinzipiell nur insofern, als die Mönche das allgemeine Recht gewahrt wissen wollten. Neben vielen genannten Beispielen ist ein schönes Zeugnis dieser Gemeinsamkeit, daß Vladimir der Heilige in Sagen und Liedern des Volkes als „die schöne liebe Sonne“ fortgelebt hat.<sup>146</sup>

Erst die Sätze Vladimir Monomachs am Ende unseres Zeitraumes, der für sich die Kontrolle über die kirchlichen Angelegenheiten beansprucht, bahnen

<sup>144</sup> *Beck* S. 36 f. – Vgl. auch *Rose* S. 103–105. Er überträgt das byzantin. Verhältnis auch auf Kiev, macht jedoch die wichtige Einschränkung, daß es zur vollen Gestaltung erst in der moskovitischen Zeit kam.

<sup>145</sup> *Goetz*, Höhlenkloster S. 194 f.

<sup>146</sup> *Čiževskij* S. 207.

einen deutlichen Wandel an hin zu jener Art des Verhältnisses, das das Urteil über die Anfänge des russischen Staatswesens und seiner Kirche oft stark mitbestimmt hat.

## IV

Wir haben diejenigen Züge der Frömmigkeit herausgegriffen, die in der altrussischen Literatur deutlich hervortreten. Es versteht sich beinahe von selbst, daß darüber hinaus *andere Elemente* vorhanden sind, die das Gesamtbild erst abrunden würden, von denen aber hier nicht die Rede sein konnte. Ganz am Rande stand die Erfüllung der mönchischen Pflichten aus der Annahme der Klosterregel. Doch auch sie sind ein wesentliches Stück der Frömmigkeit, haben allerdings gerade bei Feodosij ihren selbständigen Charakter aufgegeben und gehen Hand in Hand mit sprachlich-pädagogischen Zwecken. Noch weniger war über den liturgischen Geist etwas zu erfahren. Das ist umso verwunderlicher, als die Chronik den Vorzug des prächtigen byzantinischen Gottesdienstes als Grund für die Zuwendung zum östlichen Christentum angibt und damit doch eine versteckte Liebe andeutet. Wir wissen auch von frühen Bildermalern; also auch die Ikonen dürften als wesentlicher Teil des byzantinischen Ritus vorhanden gewesen sein. Daß die Quellen nur geringen Einblick in den dogmatischen Bestand bieten, ist aus dem Wesen der gesamten Ostkirche heraus leicht begreiflich. Nur zu einem geringen Teil ist sie von der Dogmatik her zu verstehen, und wir dürfen getrost hinzusetzen: die altrussische Kirche öffnet sich uns von diesem Gesichtswinkel aus überhaupt nicht. In ihr führt der christliche Glaube nicht zum Denken, zu Unterscheidungen und System, sondern zum Erleben und bezeugenden Handeln.<sup>147</sup>

Die sittliche Ausrichtung und das nationale Bewußtsein sind schließlich nur zwei Ausdrucksformen davon, daß diese Frömmigkeit im Alltag lebt, daß ihr eine große Liebe zum russischen Land und Volk eigentümlich ist, wobei mit Volk nicht an die unteren Schichten gedacht ist, sondern an die ganze Nation in allen ihren Ständen von den Regierenden bis zu den Bettlern und selbst den Sklaven. Das Neben- und Miteinander des Politischen und Sittlichen in der altrussischen Frömmigkeit verdient es, als *politische Religiosität* benannt zu werden. Aber gerade deshalb war dieses gelebte völkische Bewußtsein auch vor politischen Mißdeutungen abzuschirmen.<sup>148</sup>

Es besteht keine Gefahr, daß dieses Tatchristentum zu der durchgeistigten

<sup>147</sup> *Smolitsch* S. 73. Es ist auffallend, daß Fedotov und Rose bei der Beurteilung der Christologie Ilarions zu widersprechenden Urteilen kommen. *Rose* S. 150: Ilarion steht fest auf dem Boden von Chalcedon. *Fedotov* S. 85 erkennt eine Neigung zum Monophysitismus. Von Feodosij sagt *Fedotov* S. 127, daß er seine religiösen Anregungen hauptsächlich von der menschlichen Natur Christi empfängt – ganz im Gegensatz zur byzantin. Theologie.

Im Grund ist gerade die altrussische Literatur ein Zeichen dafür, wie tief theologisches Denken führen kann, ohne sich dogmatisch auszudrücken. Nicht Cyrill von Jerusalem oder Johannes von Damaskos sind in erster Linie in der Rus' verbreitet und geschätzt, sondern Chrysostomos und Ephräm.

<sup>148</sup> *Fedotov* S. 395 nennt die ganze Kiever Frömmigkeit Ethik, die ganze russische Religion – auch in der moskovitischen Periode – sozial.

Zu einer von der meinen sehr abweichenden Beurteilung kommt *Smolitsch* S. 78. Ur-

liturgischen Frömmigkeit in Spannung gerät, die vom byzantinischen Ritus geprägt ist. Beide sind vereinigt in der eschatologischen Sicht. Das Almosengeben sieht letztlich auf das Gericht, dasselbe gilt von dem Verständnis des Volkes und seiner Geschichte unter der Sünde, der Vorsehung und der Gnade. Der Osterglaube der Ostkirche bildet die Gewähr, daß alle sozialetischen Regungen sich nicht in Weltlichkeit verlieren, sondern mit Bewußtsein und Einseitigkeit auf die jenseitige Welt ausgerichtet werden. Weil das nationale Bewußtsein im alttestamentlich-christlichen Verständnis seine Form gefunden hat, konnte es ein wesentliches Element der Frömmigkeit werden.

Nur die Begrenzung auf den engen Zeitraum der frühesten Geschichte konnte uns diesen Ansatz aufdecken und uns insbesondere im Hinblick auf die Frage einer historisch-politischen Tendenz zeigen, daß sich die altrussische Kirche gerade jeder Möglichkeit begeben hatte, bewußt auf die theoretische Auseinandersetzung im politischen Leben einzuwirken, weil sie nicht in politischen Kategorien zu denken vermochte. Dennoch mag die Einhelligkeit des nationalen Bewußtseins in allen Teilen des Landes und die biblische Achtung der Obrigkeit der Politik der Fürsten oft zugute gekommen sein. Nach den überlieferten Zeugnissen läßt sich niemals feststellen, sondern höchstens schätzen, wie groß der Einfluß des Mönchtums auf die Entschlüsse der Fürsten gewesen sein kann. Er ist wohl nur im inneren Leben des Landes anzunehmen, so wie es der Erzählung von der Bitte der Bischöfe an Vladimir entspricht. Die mittelbare Wirkung mag bedeutender gewesen sein. Die verschiedenen Schriften und Traktate haben das nationale Bewußtsein immer wieder wach gehalten und gestärkt und mögen von ihren Zeitgenossen schon ebenso interpretiert worden sein wie in unserer Zeit von Historikern, die sie als kirchliche Stellungnahme für die Auseinandersetzung mit Byzanz ansehen. Ilarions Wahl zum ersten russischen Metropoliten dürfte in diesem Zusammenhang erfolgt sein, auch wenn sein Traktat ein anderes Verständnis von uns verlangt.

Es ist eine mehr natürliche als beabsichtigte Folge, daß eine Kirche mit solch starken nationalen Elementen für den hierarchischen Aufbau einer Reichskirche nichts übrig haben kann. Das gilt für die russische ebenso wie für die germanische, in deren Kirchenbegriff das nationale Element der ‚una ecclesia‘ gegenübertrat.<sup>149</sup> Nur konnte sich in Rußland das nationale Element durchsetzen und später selbst eine Zentralgewalt schaffen, weil es einerseits die Belastung mit der Idee des Imperium Romanum und die Vormundschaft

sprünglich vorhanden sind für ihn die asketischen Kräfte und Neigungen des russischen Volkes, auf die sich infolgedessen das Mönchtum stützen kann. Dasselbe spricht er auch in der Einleitung zur Kl. Philokalie, hrsg. v. M. Dietz 1956 S. 16 aus: „Die russ. Frömmigkeit zeigt immer asketische Züge“. Hinzugegeben wird dem Volke das nationale Selbstbewußtsein. Es scheint, als ob Smolitsch dieses 2. Urteil ausspricht, um die Bedeutung Ilarions herauszustellen.

*Florovskij*, Puti S. 4 vermißt gerade in der geistigen Haltung die asketische Härte. Er macht ihre Unzulänglichkeit, eine übermäßige Besetzung oder Poetik für die Schwäche der geistigen Entwicklung im alten Rußland verantwortlich und charakterisiert sie als „slavische Weichheit“.

<sup>149</sup> Vgl. E. Caspar, Geschichte der Päpste. 1930/33 Bd. II S. 3.

Roms nie erfahren hat, andererseits Byzanz nur einen sehr gelinden Druck auszuüben vermochte.

Es kann demnach mit Recht behauptet werden, daß von der bloßen Existenz der Geschichtsdarstellung, die die Mönche des Höhlenklosters begonnen hatten, eine weite *Wirkung* auf die Gebildeten und das ganze Volk ausging. Die alte Chronik ist ja nur der Stamm eines weit verzweigten Baumes. Ob also bewußt oder nicht, das Mönchtum hat in der Tat das werdende Reich zu geschichtlichem Bewußtsein angeregt, hat ihm das Gefühl gegeben, selbst bestehen zu können. Das konnten ihm die byzantinischen Vorbilder nicht vermitteln, denn ihr Urteil über das Volk und zumal über die fremden Völker ist nicht sehr freundlich; sie sind Objekte der universalen Staats- und Kulturmacht. Man darf im Gegenteil sagen, daß dieses russische Selbstbewußtsein den Traum des jungen Volkes von der Einheit aller Slaven beflügeln konnte und es in einen scharfen Gegensatz zu Byzanz bringen mußte.<sup>150</sup> Ein äußeres Zeichen der Dankbarkeit war es, daß die russische Kirche das Gebet des Ilarion durch Jahrhunderte als Neujahrsgebet bewahrt hat.<sup>151</sup>

Wenn wir die Eigenart der altrussischen Frömmigkeit am Schluß einer kritischen Betrachtung unterziehen, so ist bisher deutlich geworden, daß bestimmt ein falscher Maßstab gewählt wäre, nach dem Geschichtsbewußtsein dieser Zeit zu fragen und dann einen Mangel an politischen Ideen festzustellen.<sup>152</sup> Der große Einfluß der alttestamentlichen Frömmigkeit läßt ein solches rein weltliches Denken gar nicht zu. Eine Kritik muß also vielmehr bei dieser Frömmigkeit einsetzen. Sie ist ohne Zweifel eine Verengung, denn sie verliert sich trotz der geschichtlichen Gegenüberstellung von Gesetz und Gnade bei Ilarion im Gesetz, indem sie sich in dem persönlichen Verhalten erschöpft. Diesen Mangel kann auch die eschatologische Ausrichtung nicht ausgleichen. Die Praxis des Glaubens erfüllt sich in der sozialen Tätigkeit, deren Quelle wohl das biblische Wort und Beispiel ist, die aber ebenso gut aus einer natürlichen Sittlichkeit hergeleitet werden könnte. Dieser Zug zur Ideologie wird besonders an dem sittlichen Idealbild des Fürsten deutlich, das eben einem Bild ähnlicher sieht als einer Charakteristik der betreffenden Person.

Auf der anderen Seite ist der Vorteil nicht zu unterschätzen, den die altrussische Kirche in ihrer Weise besaß. Die Hinwendung zu den Hilfsbedürftigen, in gleichem Maße aber auch die Fähigkeit, vom Gesetz her klare sittliche Anweisungen zu geben, und noch mehr die Offenheit für das geschichtliche Leben dieses Volkes sicherten ihr nicht nur die Achtung, sondern auch die Liebe. Das galt besonders für die Klöster und ihre Mönche; sie lebten trotz der Mauern in und mit dem Volke. Wir sahen, wie bedeutsam die Einsicht und wie folgenreich die Wende des Abtes Feodosij war, als er seine Mönche zu praktischer sozialer Tätigkeit anleitete. Die nationale Haltung hat

<sup>150</sup> *Ključevskij* I S. 87 f. greift schon der Zeit voraus, wenn er als das Wichtigste in der ältesten Chronik die Idee der slavischen Einheit ansieht, die gerade deshalb formuliert werden mußte, weil die Wirklichkeit davon nichts erkennen ließ.

<sup>151</sup> *Fedotov* S. 89.

<sup>152</sup> Gegen *Philipp* S. 100.

das weitere dazu beigetragen, daß die Kirche unter dem Volke rasch heimisch wurde. Die Verbundenheit von Kirche und Volk hat sich durch Jahrhunderte gehalten in allen wechselvollen Schicksalen und unter mannigfachen Strömungen. Sie war so fest gegründet, daß das Volk seine Mönche auch dann liebte, als ein Teil des Mönchtums sich wieder der asketischen Frömmigkeit vom Typ des Antonij zuwandte und unter den Einfluß des byzantinischen Hesychasmus geriet, der dem Volke seinem Wesen nach fremd erscheinen mußte. Es verehrte sie nicht nur als in die Ferne entrückte Heilige. In der letzten Form der Starzen nahm es sie in seiner Mitte auf, ertrug sie und holte sich ihren Rat.

Nicht geringer waren die Spuren, die diese Frömmigkeit der russischen Geisteshaltung eingeprägt hat. Von der Nestorchronik mit ihrer Darstellung der Antinomie von Gewaltlosigkeit und Herrschaft in der Erzählung von Boris und Gleb bis zu den großen russischen Erzählern des vorigen Jahrhunderts, etwa Leo Tolstoj und Dostojevskij, spielt die Idee der Gewaltlosigkeit als Ideal christlichen Verhaltens ihre große Rolle.<sup>153</sup>

Es gilt bis heute als Eigenart der orthodoxen Kirche, daß sie nationale Interessen wahrnimmt. Als Begründung wird genannt: weil das Volk selbst der Hüter der Frömmigkeit ist.<sup>154</sup> Sie mutet sehr modern an und erinnert ein wenig an reformatorische Theologie oder gar an die Idee der Demokratie. Wir werden von der altrussischen Frömmigkeit und Geschichte her vor allem darauf hinzuweisen haben, daß die nationalen Vorstellungen dem russischen Christentum seit Anbeginn eigen sind. Seine Liebe wird auch weiterhin zu allen Zeiten und unter allen Umständen seinem Volke und Vaterlande gehören.

---

<sup>153</sup> Vgl. Lettenbauer S. 23 (unter Hinweis auf W. Fritze).

<sup>154</sup> *Alivisatos* S. 241.