

Im III. Teil seiner Ausführungen wendet sich O. dann der Ikonographie der Christi-Geburt-Ikonen zu und legt dar, daß man sie geradezu als optische Darstellung der Liturgie bezeichnen könne. In sorgfältiger und überzeugender Interpretation zeigt er, daß mit der in ein zottiges Gewand gekleideten Gestalt, die er zunächst „Figur X“ nennt und die die meisten Forscher als einen „alten Hirten“, einer als „Versucher des Joseph“ und ein anderer als „Jakobus“ deuten, in Wirklichkeit der Prophet Jesaja gemeint ist, der hier als „Offenbarungsträger“ dargestellt wird. Hinter jedem Detail der Darstellung erhebt sich ein Typus. O. legt das am Beispiel der Wiedergabe eines Baumstumpfes (Stamm Isai; Jes. 11,1), einer Wurzel (Wurzel Jesse; Jes. 11,10) und eines kleinen Hündchen neben dem Propheten (Hinweise auf Jes. 56,10-11) dar. Wir dürfen hier hinzufügen, daß Ochs und Esel an der Krippe auf Jesaja 1,3 verweisen. Sehr eingehend befaßt sich der Verfasser mit der Frage nach dem Sinn der „mystischen Höhle“, in der das Kind liegt, und dem Sinn des Berges, auf dem Maria auf manchen Ikonen ruht. Auch diese Dinge finden in den theologischen Erwägungen, die in der Liturgie ihren Niederschlag gefunden haben, ihre Erklärung. O. schließt seine Ausführungen damit, daß er seine beachtenswerten Ergebnisse zusammenfaßt, von denen wir folgendes zitieren wollen: „Die Entschlüsselung der Figur X als Prophet Jesaja hat nicht nur einen sehr feinen seelsorgerlichen Zug der Ikonographie enthüllt: den Zuspruch für die an der jungfräulichen Geburt Zweifelnden, sondern auch der gesamten Geburtsdarstellung bestimmte Akzente gegeben . . . 1. Es gibt auf der Ikone und ihren kompositionellen Möglichkeiten keine Tendenz zur Idylle . . . 2. Wir haben im einzelnen gesehen, wie sich hinter jedem Detail der Darstellung ein Typus erhebt . . . 3. Die Determiniertheit des Kompositionsschemas durch die Typen gestattet dem Mönchsmaler nur noch wenig Freiheit in der Wahl neuer Motive. Es gehört zu den mannigfachen intimen Spannungen der ikonographischen Darstellung, wie hinter und unter den Typen sehr alte Traditionen weiterleben, auch wenn sie nicht mehr verstanden werden“ (S. 218 f.).

O. schließt diesen Betrachtungen noch kurze Bemerkungen über die Hymnographen der griechischen Weihnachtsliturgie an und den vollständigen Text dieser Liturgie (Anhang I), wodurch sein inhaltsreiches Buch über das wissenschaftliche Ergebnis hinaus zu einem wertvollen Hilfsmittel für weiterführende Arbeiten wird.

*Cuxhaven*

*A. Weckwerth*

Iwan Kologriwow: *Das andere Rußland*. Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit. München (Manz) 1958. 379 S. Geb. DM 18,—.

Es ist einigermaßen schwer, dieses Buch kritisch zu besprechen, dessen französischer Originaltitel besser als der deutsche lautet: *Essai sur la Sainteté en Russie* (Brügge, 1953). K.'s Darstellung ist weit mehr eine aus der Intuition, als aus dem Verstande erwachsene Arbeit. Sie ist mehr „confession“, als „érudition“, wobei die letztere auch nicht im Geringsten angezweifelt werden soll. Der Verf. ist seit langem als einer der besten Kenner der Materie bekannt. Selbst Russe hat K. fern seiner Heimat das Bild eines „anderen Rußlands“, nämlich das der Mönche und Heiligen entworfen, dessen geistiger Hintergrund seltsam, wenn auch verständlich ambivalent bleibt zwischen Gefühl und Wissen, zwischen Herz und Verstand. Aus dieser Ambivalenz entstehen oft Perspektiven, denen mancher Leser mit dem Rezensenten sehr kritisch gegenüber stehen wird. Daneben stoßen wir auf überraschende Einsichten, welche der Verf. wissenschaftlich nicht belegt, deren Intuition aber so sicher die Probleme trifft, daß wir immer wieder erstaunt und bereichert an wesentlichen Erkenntnissen das Buch weiterlesen. Man kann zwar die „érudition“ kritisch betrachten. Aber eine „confession“ ist so sehr eine individuelle Angelegenheit,

daß sie sich immer wieder einer kritischen Beobachtung durch das Gewicht der hinter ihr stehenden lebendigen Persönlichkeit entzieht. Nur unter diesen Vorbehalten möchten wir an die Besprechung des Buches von K. herangehen.

Das Ganze ist eine historische Darstellung der russischen Hagiographie. Hinter ihr steht eine sehr persönliche Auffassung des Verf.s, die sich durch das ganze Buch hinzieht. Nach K. ist das geistige Leben in Rußland durch einen bestimmten Kollektivismus gekennzeichnet. „Dieser Zug zum geistigen Kollektivismus, diese Sehnsucht nach gemeinsamer Erlösung des Volkes, der Menschheit und der ganzen Welt, ist allem russischen Denken eigen, ob es gläubig ist oder ungläubig. ‚Erlöst wird nur, wer andere erlöst hat!‘ sagt Wladimir Sslowojow, und in diesem Bekenntnis trifft er sich nicht nur mit denen, die sein Credo teilen, wie Dostojewskij, Leontjew und die Slawophilen, sondern auch mit denen aus dem entgegengesetzten Lager: mit Belinskij, Bakunin und Herzen, mit Tschernyschewskij und Lenin. Auch sie suchten, unter einer säkularisierten Form, die Erlösung des Volkes und der Menschheit und verkündeten, daß die Befreiung von der Last und Qual des Leidens sich nicht allein zum Vorteil des Einzelmenschen vollziehen dürfe, sondern zum Vorteil der ganzen Welt“ (S. 16). Gegen innere Widerstände und gegen die der Natur („unermeßliche Monotonie der Ebenen, die unbegrenzten Horizonte“, S. 10) hat der Russe nach Meinung des russischen Verf.s nicht nur die Gewöhnung, sondern auch die Fähigkeit zum Leiden sich erkämpft. „Die gelassene Annahme des Kreuzes und der Leiden, die ja nur das ‚Kleingeld‘ des Todes sind, gehört zum Wesen russischer Religiosität. Die Geschichte des russischen Volkes ist eine Geschichte der Leiden, des Kreuzes, des Blutvergießens“ (S. 14). Die Leistung der russischen Heiligen bestand darin, daß sie dem Volke die messianische Erwartung vom kommenden Heil in einer maximalistischen Weise vorlebten, die oft in völlige Zerstörung des Bestehenden umschlagen kann (S. 10–13). Die Verklärung der Welt und ihre Vernichtung sind miteinander dem russischen Volkscharakter verwandt. Wenn der Russe „jedoch keinen Weg der Evolution sieht, der zu dieser ‚Neuen Welt‘ führen könnte, ist er einverstanden, daß alles zugrunde gehe . . . daß alles so rasch wie möglich sein Ende finde, . . . daß die Zeit stille stehe, daß eine neue Welt, ein neues Leben heraufsteige“ (S. 13). Immer aber geht es dabei um den Mitmenschen. Die russischen Heiligen sind immer aktiv gewesen, im Gegensatz zu der „mehr passiven Mystik der Byzantiner“ (S. 17). Aber diese bis zum Radikalismus und Maximalismus sich steigernde Aktivität ist besetzt durch die Sehnsucht nach der neuen Welt, der gegenüber die konkrete zurücktritt. „Die große Botschaft des Christentums gab der russischen Seele jene Verankerung im Absoluten, die ihr im Zeitlichen fehlte. Sie rechtfertigte metaphysisch jene unwillkürliche Geringschätzung, die der russische Mensch der irdischen Wirklichkeit entgegenbrachte. Das Reich Gottes traf in seiner Seele auf keine jener Tendenzen zur Verweltlichung, die im romanischen Kulturkreis so mächtig wurden. Der Russe kannte weder die orientalische Despotie noch den Kaiserkult, noch den Kult des Staates. Mit dem ihm eigenen Radikalismus übernahm er die Lehre des neuen Glaubens, der auf seinen innersten Ruf Antwort gab, der seine verworrene Sehnsucht ergründete, der seinem unstillbaren Verlangen ein erhabenes Ziel setzte“ (S. 17). Das ist nun das geheime und offene Thema des ganzen Buches: Der von K. weithin psychologisch begründete maximalistische Transzendentalismus des russischen Volkes. Er durchzieht alle Ebenen des Menschlichen und der Gesellschaft. Sowohl der Heilige in seiner Einsamkeit wie die „käuferlichen Frauen“, die in ihrem Zimmer die Ikone zur Wand drehen (S. 155), stehen unter dem ständigen Anruf aus dem Jenseits. Psychologisch ist das Russische schon durch bestimmte Züge seiner vorchristlichen Religiosität, wie etwa die „Mystik der Erde“ (S. 164) zur Aufnahme des orthodoxen Verklärungsgedankens prädestiniert. In diesem Falle wird eine tiefe Idee, nämlich die „unserer Verantwortlichkeit gegenüber der Mutter Erde“ (S. 165) durch die Marienverehrung geläutert und überhöht. Sergej von Radonesch und Serafim von Sarow sind nach K. die großen Vertreter dieser „marianischen Mystik“. Vor allem eines wurde durch das Christentum gerade bei dieser uralten Erde-Verehrung geklärt und überhöht: Die

natürliche Demut der russischen Seele. Aus diesem Grunde wird auch Josef von Wolokolamsk mit seinen Inquisitionsmethoden und deren Unmenschlichkeit als „der russischen Frömmigkeit durchaus fremd“ (S. 215) bezeichnet. Seiner ganzen Konzeption nach kann K. nicht anders, als dieses psychologisch zu erklären: „Man darf annehmen, daß diese Tendenz aus seinem Charakter und Temperament hervorging und damit letzten Endes in seiner Abstammung ihren Ursprung hatte. In Litauen war die religiöse Intoleranz, die sich in der Inquisition bekundete, ein Gesetz des Staates. Erzählungen über das Wirken der Inquisition mußten Josif vom Elternhause her bekannt sein“ (ebendort).

Wir möchten hier mit dem kurzen Abriss der für das Buch grundlegenden Konzeption K.s abschließen. Zenta Maurina hat in ihrem Dostojewskij-Buch (Memmingen 1952) die Litauer als „das demütigste Volk Europas“ gekennzeichnet, dem Dostojewskij, „der den metaphysischen Sinn der Demut offenbarte“, entstammte. Demselben Volk soll also auch, nach K. Josef von Wolokolamsk entstammen, der eben deshalb der „russischen Frömmigkeit absolut fremd“ war. Damit ist auf eine bestimmte, leider nur zu oft anzutreffende Position aufmerksam gemacht, die zur Kritik geradezu herausfordert. Eine solche Konzeption ist zu sehr mit einem Psychologismus belastet, als daß dieser gerade uns Deutsche überzeugen könnte, weil wir seine gefährlichen Konsequenzen kennengelernt haben: Verklärung des eigenen Volkes, Abwertung anderer Völker und, damit verbunden, eine bestimmte geistige und auch geistliche Arroganz, ein Pharisäertum, das sich noch des Kreuzes rühmt. Ich behaupte nicht, daß dieses „Rühmen“ bei K. zum Ausdruck käme. Aber ein aufmerksamer deutscher Leser wird unwillkürlich die Gefahr wittern, die gerade hinter einer nationalen Apotheose des Leidens stehen kann. K. verfährt im Grunde, obwohl modifiziert, mit den alten slawophilen Leitbildern des vorigen Jahrhunderts, wenn er versucht, Rußland vom Westen und umgekehrt charakteristisch abzusetzen. Er kommt aber auch von Mereshkowskij und den russischen Symbolisten her, wenn er die Marienverehrung auf dem Hintergrunde der Verehrung der „Mütterchen feuchte Erde“ zeichnet. K. entwickelt damit eine Art von „Geopsychologie“: „In diesem Land der unbegrenzten Horizonte, der maßlosen Proportionen, preisgegeben einem Himmel ohne Gnade und beinahe ohne eine Spur von Relief, ohne natürliche Grenze und weit offen für jede Invasion, wird der Mensch sich unschwer seiner physischen Bedingtheit wie der Vergänglichkeit aller seiner Werke bewußt“ (S. 10). Die Wirklichkeit der „unbegrenzten Horizonte, der maßlosen Proportionen“ soll gar nicht bestritten werden. Nur, man überlasse ihre Schilderung den Dichtern. Zum System gemacht und als Grundlage für eine historische Darstellung ist die „Geopsychologie“ ebenso fragwürdig und gefährlich wie die „Geopolitik“. Einmal kann man den Menschen in solcher Umwelt dann als „primitiv“ bezeichnen, sofern er mit ihr nicht fertig geworden ist und in irgendeiner Form anfängt zu transzendieren. Oder — und diese Gefahr ist bei K. akut —, der Mensch wird in der Sicht der „Geopsychologie“ zum Heros, zum numinosen Machtmenschen, sei es als Magier (S. 155 ff.), sei es als Heiliger. Dieser Ansatzpunkt muß sich dann notwendigerweise zur Behauptung vom mystischen Charakter der russischen Volksseele und damit auch der russischen Frömmigkeit ausweiten. Man braucht nicht erst Bjelinskij zitierten, um diese These zu widerlegen. Bei K. wurzelt z. B. die Härse der Strigolniki tief „im Blut-Erbe“ (wo haben wir das nicht schon einmal gehört?) „des Volkes, in jenen tellurischen Kräften“, die stets in der russischen Seele schlummern und erwachen, sobald sich eine Gelegenheit bietet“ (S. 171). Selbst die vom Verf. wiederholt bemühte Ikonenmalerei halte ich in Rußland nicht für mystisch. Sie ist rational in einem ganz bestimmten Sinne, nämlich im Sinne der an Aristoteles geschulten Kirchenväterauslegungen der heiligen Schrift. Nehmen wir für „rational“ den Begriff „nüchtern“, dann haben wir wohl den Wesenszug der russischen Frömmigkeit getroffen. Es ist auffallend, wie ausgezeichnet K. diese Nüchternheit an den Heiligen selbst zu schildern versteht: Wenn sich dann doch hin und her die Mystik zu Worte melden möchte, wirkt sie wie ein Fremdkörper. Was schließlich die Übernahme alter slawophiler Auffassungen anbetrifft, so sind diese seit langem von der

Wissenschaft überholt. K.s These, daß das russische Volk niemals „die orientalische Despotie noch den Kaiserkult, noch den Kult des Staates“ kannte, stimmt einfach nicht. Hier taucht, vom Verf. beschworen, einer der Grundsätze der Slawophilen aus dem 19. Jahrhundert auf, daß Rußland kraft seiner Orthodoxie von den „Versuchungen“ des Westens zur Verweltlichung in allen seinen Formen bis hin zur Despotie und zum Staatskult bewahrt geblieben sei. Dieses Idealbild von der Integrität der russischen Orthodoxie kann historisch heute nicht mehr ernst genommen werden. Aber an diesem Punkte zeigt es sich, daß die „confession“ K.s im Grunde eine Ideologie ist. Sie ist die Grundlage der Schilderung der großen Heiligen Rußlands. Denn diese beweisen nach dem Verf. am besten jene Integrität des russischen Geistes.

So weit in einigen Zügen unsere Kritik zur persönlichen „confession“ des Verf.s. Es ist übrigens sehr interessant, wie der Konvertit K. mit seinen slawophilen Prinzipien fertig wird. Die Helden der so verstandenen russischen Orthodoxie stehen auf derselben geistigen und geistlichen Stufe, wie die großen Heroen der „Gesellschaft Jesu“. Boris und Gleb zeigen in ihrem Sterben eine Haltung, die dem „dritten Grad der Demut“ der Jesuiten entspricht. „Hier, an den Ufern des Dnjepr, wurde er — ein halbes Jahrtausend vor Ignatius von Loyola — in seiner ganzen Größe und bis in die letzten Konsequenzen vorgelebt“ (S. 31). Oder der Missionar der Syrjänen, Stefan von Perm, wird, neben Nil Sorskij (S. 186), mit dem großen Jesuitenmissionar Franz Xavier verglichen (S. 123), dem noch die Patres Ricci und Nobili (S. 129—130) hinzugesellt werden. Der Vergleich Stefans mit Xavier mag noch angehen. Aber Boris und Gleb mit Ignatius von Loyola zu nennen, muß absurd erscheinen. Ähnlich, wie in seinem Buch über Konstantin Leontjew („Von Hellas zum Mönchtum“, Regensburg 1948), war es zweifellos auch hier K.s Absicht zu zeigen, wie sich über die konfessionellen Schranken hinweg die großen Heiligen der integren Orthodoxie Rußlands mit denen der römischen Kirche großen dürfen.

Wir kommen von der mit starken Emotionen geschriebenen „confession“ zur sachlichen „érudition“. Wenngleich, wie wir an einigen, im übrigen beliebig zu vermehrenden Beispielen, zeigten, die erstere ständig die letztere unterbaut und bestimmt, besitzt das Buch einen unbestreitbaren wissenschaftlichen Wert. Wir finden in ihm zahlreiche treffende und treffliche Darstellungen aus den hagiographischen Quellen. Das macht K.s Arbeit zu einer guten Ergänzung der von Ernst Benz herausgegebenen „Russischen Heiligenlegenden“ (Zürich 1953). Eine leichte Erbaulichkeit ist dabei nicht zu übersehen. Der Leser tut gut, vor allem den Überblick über die Quellen (S. 18 ff.) durch eine Literaturgeschichte, etwa die jetzt von Adolf Stender-Petersen geschriebenen „Geschichte der russischen Literatur“ (München 1957) zu ergänzen, wenn er nicht zur „Geschichte der altrussischen Literatur“ von Gudzij (6. Auflage, Moskau 1956) greifen will (deutsch, Halle/Saale 1959). Im übrigen muß der von K. hervorgerufene Eindruck, als ob es nach der Revolution in der Sowjetunion keine Arbeit an den hagiographischen Quellen mehr gegeben habe, korrigiert werden. Der Raum verbietet es uns, eine Aufzählung zu geben. Es sei nur auf die große, mehrbändige Ausgabe der Akademie der Wissenschaften der UdSSR zur „Geschichte der russischen Literatur“, oder auf Gudzijs „Chrestomatie der altrussischen Literatur“ (5. Auflage, Moskau 1952) verwiesen. Gewiß, alle diese Darstellungen haben den Marxismus zur Grundlage. Aber die Theorien über bestimmte Schulen und Persönlichkeiten der russischen Hagiographie haben sich seit 1918 auch außerhalb der Sowjetunion erheblich gewandelt. Seit einigen Jahren liegen sehr gründliche und verdienstvolle Einzeluntersuchungen marxistischer Forscher vor. Die auf S. 378—379 gebotene Literatur ist so zufällig, daß wir es aufrichtig bedauern müssen, aus dem weit umfassenderen Wissen K.S nicht mehr geboten zu bekommen.

Von besonderem Wert sind die Ausführungen K.s im zweiten Teil, welcher die Überschrift trägt: „Das goldene Jahrhundert der russischen Heiligkeit“ (S. 178 ff.). Hier zeigt sich K. von sicherem Instinkt, der nur aus einem entsprechenden Wissen um die Quellen erklärt werden kann. Zugleich aber offenbart sich wohl ein Stück eigener „Existenzphilosophie“ des Verf.s (vgl. S. 17), ein tiefes, über die reine „érudition“ hinausgehendes Verständnis der besonderen geistlichen Probleme und

Erscheinungen in der Hagiographie Rußlands vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Es handelt sich dabei vor allem um die Auseinandersetzungen zwischen Nil Sorskij auf der einen, und Josef von Wolokolamsk auf der anderen Seite. Die Schilderung Nils gehört zu dem Besten, was K. auch einem kritischen Leser zu bieten hat. Während in dem von Benz herausgegebenen oben gen. Sammelband die Erschließung der hagiographischen Quellen über den Weg philologischer, literaturgeschichtlicher und — kritischer Erörterungen getan wird, bringt K. sie uns durch seinen feinen Takt und sein tiefes Verständnis für die Fragen der unmittelbaren Seelsorge näher. Dabei gehen seine Erkenntnisse selbst über die bekannten Arbeiten Smolitschs hinaus. Nil wird von K. nicht nur als einsamer Waldeinsiedler gezeichnet, sondern auch als hochgebildeter Mann, der, wenn auch nicht ein Rationalist im modernen Sinne, so doch den menschlichen Verstand hoch einschätzte, „denn ohne den Verstand kann sogar das Gute zum Übel werden“ (S. 182 ff.). Seine Reisen und persönlichen Kenntnisse des Mönchslebens auf dem Athos und im Orient, sowie seine, von manchen Forschern immer wieder zu Unrecht bestrittene Beherrschung der griechischen Sprache werden ausführlich dargestellt (S. 179—181). Sein kritischer, wacher Geist wird hervorgehoben, vor allem in der Art seiner Arbeit an der Schriftexegese. Nil fordert die Freiheit der Biblexegese, begrenzt sie zugleich durch die Pflicht, die Kirchenväterauslegungen dazu zu studieren, wobei diese wiederum dem Zeugnis der Schrift entsprechen müssen. „In Nil Sorskij begegnet uns zum ersten Mal in Rußland die Figur eines ‚intellektuellen Heiligen‘“ (S. 183). Sehr richtig zeigt K., daß noch stärker in Nil die geistliche Kraft zum rechten Maßhalten lebte. Diese äußerte sich, neben seinen seelsorgerlichen Ratschlägen und Anweisungen vor allem in seiner Stellung zu den damaligen Ketzereien (S. 186 f). Woher kam dem großen Starzen diese Kraft des Maßhaltens? K. spricht S. 203 vom „mystischen Element“ in Nils Frömmigkeit, betont aber zugleich seine Nüchternheit und Maßhaltung. Am besten hätte auch hier K. die Mystik weggelassen. K. betont, daß das mystische Element bei Nil keineswegs vorherrschte. Denn er verweist ausdrücklich auf Folgendes: Nil „verzichtete auf jede Anpreisung jener körperlichen Übungen, wie sie die Hesychasten vom Athos mit dem Gebet zu verbinden pflegten; er ließ in seiner Methode alles fort, was abstoßen oder verblüffen konnte“ (S. 203). Auch bei den gleichzeitigen Starzen aus der Schule Sergejs von Radonesch hebt K. hervor: „Nur in ganz seltenen Fällen wird diese innere Aktivität mit Fachausdrücken der Hesychasten beschrieben. Ihre wirkliche Bedeutung wird nur verständlich im Lichte jener Lehre, deren Grundlage Nil Sorskij (1433—1508) bekannt machte und deren Grundsätze er weiterentwickelte“ (S. 150). Damit hat K. eine für die russische Kirchengeschichte bedeutsame „Entdeckung“ gemacht: Es ist nicht, wie man bisher annahm, der athonitische Hesychasmus, welcher bei Sergej und Nil weiterlebt, sondern es ist vor allem beim letzteren eine ganz andere, nüchterne, geistige und geistliche Kultur, welche sich Geltung verschafft und seitdem das „andere Rußland“ in Bewegung hält. K. spricht von Nils nationaler und persönlicher Eigenart (S. 203). Unabhängig von K. hat jetzt F. von Lilienfeld in einer halleischen theologischen Dissertation auf Grund umfassender griechischer und russischer Quellenstudien dargestellt, daß Nil nicht Palamas, den Führer der Hesychasten und seinen Kreis, sondern die voralpaminische und alte Apophthegmenliteratur der ägyptischen und syrischen Väter studiert und praktiziert hat. Damit erhält zwar das Bild eines slawophilen Heros bei K. einen erheblichen Riß, denn die von diesem angeführte nationale und persönliche Eigenart hat eben bei Nil eine ganz bestimmte außer-russische Tradition, aber sein Gesamtbild von Nil wird durch die wissenschaftlichen Untersuchungen F. von Lilienfelds aufs beste bestätigt. Im übrigen bleibt K.s Darstellung der rein ökonomischen Verhältnisse und Probleme des Klosterlandbesitzes vorbildlich. Ohne diese, im Einzelnen schwierigen Fragen zu bagatellisieren, unterläßt er es doch nicht, die rein geistlichen Motive eines Nil und Josef von Wolokolamsk herauszustellen. Im übrigen ist unter dem Titel „Antifeudale häretische Bewegungen in Rußland vom 14. bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts“ eine wichtige Untersuchung mit vorbildlich ediertem, z. T. bisher nicht veröffentlichtem Quellenmaterial

von N. A. Kazakova und Ja. Lur'e erschienen (Moskau 1955). Ein bemerkenswerter Zug K.s muß hier noch vermerkt werden. Er unterläßt es nicht, auf eine Diskrepanz zwischen der Verehrung des russisch-orthodoxen Kirchenvolkes etwa zu Nil oder der hl. Juliana (S. 258) und dem zähen Weigern der offiziellen Kirchenführung aufmerksam zu machen, welche beide nur in den untersten Graden der Kirchenkalender führt. Für Nil findet sich erst am 450. Todestage, d. h. am 7. Mai 1958, ein eigenes Proprium (Bogoslužebnye ukazanja na 1958 god. Moskva 1958, S. 151–153). Damit hat K. auf die tiefe Problematik hingewiesen, welche die Person und die Wirksamkeit Nils noch für die heutige offizielle russische Orthodoxie besitzt.

Es ist nicht möglich, hier auf alle Partien des Buches einzugehen. Besonders dankenswert halte ich u. a. die ausgezeichnete Darstellung der Persönlichkeit Dmitrijs von Rostow, also eines Heiligen aus der Epoche Peters I. (S. 259–288). Es ist sehr reizvoll, dabei diese so spannungsreiche Zeit und nicht zuletzt auch die Persönlichkeit Peters selbst aus der Perspektive der Hagiographie kennenzulernen. Man vermißt oft ein Eingehen auf gewisse, ebenso interessante wie wichtige geistesgeschichtliche Fragen. So unterbleibt z. B. bei Tichon von Sadonsk (288–326) die Einflußnahme des Protestanten Johann Arnd auf Tichon. Die Schilderung des Klosters Optina (S. 340–357) kann der Leser durch K.s entsprechendes Kapitel im Buch über Leontjew mit einer Reihe wichtiger Einzelheiten vermehrt finden.

Das Buch des Verf.s wird von vielen Menschen gelesen werden. Es ist ein persönliches Bekenntnis zum „anderen Rußland“, zum Rußland der Heiligen und Überwinder. Diesem Wesenszug wird man nur mit Hochachtung begegnen können. Aber diese „confession“ hat einen bestimmten weltanschaulichen Hintergrund. Wir befürchten, daß diese Seite der Darstellung viele nichtorientierte Leser zu einer falschen und gefährlichen Vorstellung nicht nur von der „russischen Seele“, sondern auch von der russischen Kirchengeschichte verführen wird. Wer aber das Buch kritisch zu lesen versteht, dem wird sich unter der verständnisvollen und die Quellen beherrschenden Führung K.s eine Welt erschließen, die ihn, sei er Protestant oder Katholik, wohl so bald nicht loslassen wird. Dem Forscher schließlich schenkt K. so manchen Einzelzug einer intimen pneumatischen Geistigkeit, welche die wissenschaftliche Arbeit an der russischen Hagiographie durchaus zu bereichern vermag. Wir wünschen deshalb dem Buch recht viele kritische Leser.

Halle/Saale

K. Onasch