

Hierbei spielte allerdings weniger der Wunsch eine Rolle, einen gefügigen Mann an die Spitze der Kirche zu stellen, als vielmehr die Tatsache, daß damals der Herrscher meist eher in der Lage war, den passenden Kandidaten vorzuschlagen als der über das weite Land zerstreute Episkopat. Das änderte freilich nichts an der Tatsache, daß die kanonischen Rechte der Synode dadurch verletzt wurden.

In der Ausübung des Kirchenrechts von seiten der Metropolit und der Kirche im allgemeinen sind zu nennen: 1. die kirchenrechtliche Tätigkeit der Bischofssynoden, 2. die Anordnungen der Metropolit und der einzelnen Bischöfe. Grundsätzlich gehörte die Initiative zur Berufung einer Synode dem Metropolit und dann erst dem Patriarchen. Aber auch die Herrscher selbst ergriffen solche Initiative, um verschiedene Angelegenheiten des kirchlichen Lebens im Interesse des Staates zu regulieren und zu verbessern. Die Hundertkapitel-Synode von 1551 (Stoglav) kam z. B. auf Wunsch des jungen Zaren Ivan IV. zustande, der in seinen „Fragen“ an die Synode echte Besorgnis über verschiedene negative Erscheinungen im Leben der Kirche zeigte. Dasselbe kann man von der Initiative des Zaren Fedor bei der Einberufung der Synode von 1682 sagen; das von ihm vorgeschlagene Programm wurde allerdings von der konservativ eingestellten Synode stark beschnitten.

Die kirchlichen Fragen, die die Synoden des 16. bis 17. Jahrhunderts behandelten, waren sehr verschiedenartig, und fast jede Synode beschäftigte sich mit Angelegenheiten „innerkirchlichen“ Charakters. Zur ersten Gruppe kann man die Synoden von 1547 und 1549 über die Heiligsprechung einiger russischer Asketen zählen. Von der ersten Synode wissen wir genau, daß sie „laut Befehl“ des Zaren einberufen wurde. Von ähnlichem Charakter war auch die Synode von 1621, die sich mit der Frage der Wiedertaufe von Katholiken, Lutheranern und Reformierten beschäftigte und eine solche im Falle eines Übertritts zur Orthodoxie anordnete. Dieser Beschluß wurde auf der „Großen Synode“ von 1667 widerrufen.

Die Hundertkapitelsynode von 1551 beschäftigte sich hauptsächlich mit Fragen des innerkirchlichen Lebens. Dem Wunsche des Staates entsprechend mußte sie die Gerichtsbarkeit in schweren Kriminalsachen dem staatlichen Gericht abtreten. Später hat die Gesetzgebung von 1649 die kirchliche Gerichtsbarkeit noch weiter begrenzt. Die Synode von 1667 konnte wieder einige Berichtigungen zugunsten des kirchlichen Gerichts durchsetzen. Die Synode von 1572 hatte zum Gegenstand ihrer Beratungen eine rein kanonische Frage: sie sollte über eine — in der Ostkirche unzulässige — vierte Ehe des Zaren Ivan IV. befinden. Sie konnte nur eine halbe

Maßnahme treffen: sie hat die Ehe nicht getrennt, sondern dem Zaren nur eine Buße auferlegt und seine vierte Ehe für ungültig erklärt. Die Synode von 1503, die in der Frage der Säkularisation der kirchlichen Ländereien dem Willen des Großfürsten nicht entsprach, beriet auch über innerkirchliche Fragen und über die Häretiker (die sog. Judaisierenden) in Novgorod. Die „große Synode“ von 1667, an deren Beratungen auch die Patriarchen von Alexandrien und von Antiochien teilnahmen, ist besonders bezeichnend für die Entwicklung des russischen Kirchenrechts. Auf ihr wurden auch verschiedene Bestimmungen der Hundertkapitelsynode für „unrichtig“ und nichtig erklärt. Die synodale Verurteilung des Raskol der Altgläubigen und die über sie ausgesprochenen „Verdammungen von 1667“, die bis heute nicht von der Kirche offiziell für ungültig erklärt worden sind, beeinflussten die gesamte Geschichte der kirchlichen Mission unter den Altgläubigen. Die Synode von 1667 ist auch dadurch interessant, daß ihre Mitglieder in einigen Fragen (z. B. hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und Kirche) eine gewisse Opposition gegenüber den kirchenpolitischen Bestrebungen des Staates an den Tag legten.

Die starke Begrenzung der kirchlichen Gerichtsbarkeit durch die Gesetzgebung von 1649, die sich besonders in der Eparchialverwaltung auswirkte, wurde mehr theoretisch als praktisch durch einen Beschluß der Synode von 1667 und durch einen Zaren-Ukaz von 1669 etwas abgeändert. Nur die Synode von 1675 und einige Zaren-Ukazy erweiterten wieder den Umfang der kirchlichen Gerichtsbarkeit über die Geistlichkeit.

Die Tendenz der Staatsregierung in der zweiten Periode, verschiedene Vorrechte der kirchlichen Obrigkeit, hauptsächlich hinsichtlich des Eigentumsrechts und der kirchlichen Gerichtsbarkeit über die „Kirchenleute“ zu schmälern, blieb nicht ohne Einfluß auf die kirchenrechtliche Tätigkeit der Metropoliten, der Patriarchen und dann der Eparchialbischöfe. Aus dieser Periode, insbesondere seit Anfang des 16. Jahrhunderts, besitzen wir Quellen in großer Zahl, die uns schon mehr über die kirchliche Verwaltungsstruktur berichten und ein weit klareres Bild des kanonischen und des Kirchenrechts überhaupt geben. Die Metropoliten und Patriarchen übten diese Rechte in Form von Sendschreiben, Belehrungen und Mahnungen aus, die entweder einzelne Erscheinungen des kirchlichen Lebens betrafen oder eine Art Kirchenordnung darstellten. Bei der Ausübung ihrer Befugnisse stützte sich die kirchliche Hierarchie weiter auf die *Kormčaja Kniga*, auf die Akten der Lokalsynoden sowie auf frühere von den Metropoliten und Patriarchen erlassene Anordnungen. Diese Quellen dienten als rechtliche Grundlage in Verwaltungs- und Gerichtssachen. Auch das Gesetzbuch von 1649 spielte dabei eine

bedeutende Rolle, welches allerdings keine einheitlichen Normen für die Kirche brachte. Die Eparchie des Patriarchen wurde — ein besonderes Zugeständnis des Zaren Aleksej Michajlovič an Patriarch Nikon — den Normen dieses Gesetzbuches entzogen. Der Patriarch behielt die Gerichtsbarkeit über alle Leute, die bei ihm im Dienst standen (auch weltliche Personen) oder die auf seinen Ländereien lebten sowie über die gesamte Geistlichkeit in geistlichen, bürgerlichen und Kriminalsachen.

Für die Ausübung des kanonischen und des äußeren Kirchenrechts war es von praktischer Bedeutung, daß Nikon 1650 die *Kormčaja Kniga* drucken ließ, die dadurch den Eparchialbehörden in einheitlicher Form zugänglich wurde. Dieser Ausgabe lag als Vorlage die Ende des 13. Jahrhunderts durch den Metropoliten Kirill eingeführte zugrunde. Dabei wurden von Nikon einige Änderungen vorgenommen, die die Vorrechte der Kirche stärken sollten. So wurde die Ekloge des Kaisers Leo von 741 eingefügt als ein Dokument des Kirchenrechts, das die Vorrechte des Patriarchen unterstreicht. In die *Kormčaja Kniga* von 1652, die von der Synode desselben Jahres bestätigt wurde, fügte man auch die berühmte (gefälschte) „*Donatio Constantini*“ ein, um die Befugnisse des Klosteramts, wenn nicht abzuschaffen, so doch theoretisch unter Zweifel zu stellen. Diese Nikonsche *Kormčaja Kniga* blieb dann für lange Zeit die Quelle des kanonischen und Kirchenrechts; 1687 wurde sie nochmals durchgesehen (dabei wurde nur ein Artikel gegen den „Lateiner“ weggelassen). Diese Ausgabe wurde auch später unverändert abgedruckt. Akten kirchenrechtlichen Inhalts, die nach 1652 verkündet wurden, wie die Beschlüsse der Synoden von 1667 und 1675, sowie verschiedene russische Rechtsquellen vor 1652 fanden indessen keine Aufnahme.

Die Entscheidungsgewalt kirchenrechtlichen und kanonischen Charakters wurde nicht nur durch Schreiben und Anordnungen der Metropoliten, Patriarchen und Eparchialbischöfe ausgeübt; hier spielten vielmehr die Verwaltungs- und Gerichtsämter des Metropoliten und des Patriarchen eine bedeutende Rolle, die im 17. Jahrhundert schon eine bestimmte Organisation erhalten hatten und für die Eparchialorgane als Vorbild dienten. In diesen Ämtern saßen aber fast ausschließlich weltliche Personen (in den Eparchialorganen öfters auch Vertreter der Geistlichkeit); ihnen waren praktisch die Rechte der kirchlichen Hierarchie delegiert, und wenn ihre Entscheidungen auch die Bestätigung des Metropoliten, Patriarchen oder der Eparchialbischöfe benötigten, so war doch das Eindringen des weltlichen Elements, besonders in die Gerichtsbarkeit, sehr deutlich. Es war eine Verletzung des kanonischen Rechts, die die Hierarchie selbst zugelassen hatte, und das „Standesbewußtsein“, z. B. bei den „Patriarchen-

Bojaren" (patriaršie bojare) in den Ämtern des Patriarchatsgebiets, wirkte sehr oft zum Schaden der Geistlichkeit.

Seit Peter d. Gr. tritt das russische Kirchenrecht in seine *dritte* Periode, welche sich von den beiden vorangehenden Perioden stark unterscheidet. Die rechtlichen Merkmale dieser Periode sind nicht nur aus dem säkularisierenden Geist der Kirchenreform Peters, sondern aus *allen* seinen Reformen im Leben des Staates und des Volkes zu ziehen. Wenn auch Peters Reformen zunächst die Grundlagen eines Polizeistaates geschaffen haben, so machten sie doch eine allgemeine und systematisierende Rechtsordnung, die nicht den kasualen Charakter des Moskauer Rußland haben sollte, nötig. Die Notwendigkeit solcher Gesetzgebung wurde noch durch die soziale und kulturelle Entwicklung gesteigert, und seit der Mitte des 18. Jahrhunderts versuchte die Staatsregierung diese für sie nicht leichte Frage zu lösen. Schon beim ersten bedeutenden Versuch, in der „Kommission zur Abfassung der neuen Gesetzgebung“ unter Katharina II. (1762 bis 1796), kann man die Tendenz erkennen, daß der Staat, als die rechtliche Lage der Geistlichkeit diskutiert wurde, auch die Kirche aus der geplanten Gesetzgebung nicht ausschalten will, weil sie als der „geistliche Stand“ zusammen mit anderen Ständen vom Staatsgesetz erfaßt werden sollte. Dieser Prozeß findet seinen Abschluß in dem Gesetzeskodex (Svod Zakonov) von 1832. In gewissem Sinne teilt die Veröffentlichung dieses Svod die dritte Periode, und zwar so, daß die Stellung der Staatsregierung der Kirche gegenüber schon klar umrissene rechtliche Formen annimmt, was einerseits die Kirche mit ihren Institutionen und der Geistlichkeit vor kausaler Gesetzgebung schützt, andererseits aber diese Institutionen und die Geistlichkeit in klar ausgelegte Abhängigkeit vom Staatsgesetz bringt. In dieser Hinsicht ist der Gesetzeskodex des Kaisers Nikolaus I. (1825 bis 1855) mit der petrinischen Kirchenreform innerlich verbunden und bildet ihren logischen Abschluß.

Das beste Mittel, die neue Form der Abhängigkeit der Kirche vom Staat zu gewährleisten, sah Peter in der Änderung der obersten Verwaltung der Kirche — in der Abschaffung der Patriarchenwürde. Nach dem Tode des letzten Patriarchen, Adrian (1700), wurde kein neuer Patriarch gewählt, obwohl Peter leicht die Kandidatur eines ihm genehmen Hierarchen hätte durchsetzen können. Nach einem zwanzigjährigen Provisorium (der Zeit des „Verwesertums“) trat 1721 an die Stelle eines Patriarchen eine kollegiale Verwaltung — der Heiligste Dirigierende Synod (der sogar kurze Zeit, vom 25. 1. bis 14. 2. 1721, den Namen „Geistliches Kollegium“ getragen hatte). Das „Geistliche Reglement“ und das mit seiner Veröffentlichung eng verbundene Manifest legten die rechtlichen

Normen für die Ausübung der Verwaltung der russischen Kirche fest und bildeten damit den Anfang des neuen äußeren Kirchenrechts dieser Periode.

Das „Geistliche Reglement“ war von dem Bischof Feofan Prokopovič verfaßt und dann von Peter durchgelesen und an einigen Stellen korrigiert worden. Die beiden Verfasser waren nicht so sehr bestrebt, dem Reglement die präzise Form eines Gesetzes zu geben, als vielmehr die stattgefundene Kirchenreform zu begründen und zu rechtfertigen. Das Reglement gab der kollegialen Kirchenverwaltung Hinweise, wie sie ihre Aufgaben und Pflichten erfüllen sollte. Der zweite Teil beschäftigte sich mit Aufgaben und Pflichten des Eparchialepiskopats. Da das Reglement nicht alle Fragen der Verwaltungspraxis klärte, wurde im Jahre 1722 die „Ergänzung“ zum Reglement nötig, worin Anordnungen für die Pfarrgeistlichkeit enthalten waren; 1724 folgte noch die „Erklärung, wann und weshalb der mönchische Stand seinen Anfang nahm, wie die Lebensgestaltung der Mönche in der alten Zeit war und wie das gegenwärtige Mönchtum zu verbessern wäre“. Diese Schrift haben Peter und Prokopovič gemeinsam verfaßt. Da in diesen drei Schriften zusammen jedoch noch nicht alle Fragen des kirchlichen Lebens geklärt waren, sind sie von Peter und seinen Nachfolgern durch zahlreiche Ukazy ergänzt worden, die sehr oft einander widersprechende Anordnungen enthielten. Jetzt wurde alles unter die Kontrolle des Staates gestellt: Eparchialverwaltung, Klöster samt Insassen, Kloster- und Kirchengüter, Pfarrgeistlichkeit. Der Hl. Synod bekam von Peter Ukazy und Anweisungen nicht nur in wichtigen, sondern auch in kleinsten Fragen. Sie wurden dann vom Synod „auf Befehl Seiner Kaiserlichen Majestät“ an kirchliche Verwaltungsinstitutionen weitergeleitet. Diese Form synodaler Ukazy blieb bis 1917 bestehen. Dadurch war jeder Ukaz des Hl. Synods, auch wenn er eigener Initiative entsprang, als ein Ukaz kaiserlicher Gewalt ausgegeben. Gleichzeitig bildeten die kaiserlichen Ukazy auch die Rechtsquelle für diese kirchliche Gesetzgebung neben den anderen rein kirchlichen Rechtsquellen.

Um seiner Kirchenreform vom kanonischen Standpunkt aus Autorität zu geben, wandte sich Peter an die östlichen Patriarchen mit der Bitte, der neu errichteten Kirchenverwaltung ihren Segen zu geben. Die Patriarchen bekamen allerdings das „Geistliche Reglement“ nicht zu sehen — das wäre unvorsichtig gewesen. Es wurde nur eine allgemeingehaltene Darstellung der Kirchenreform gegeben. So wurde die Kirchenreform in Konstantinopel 1723 akzeptiert und der Hl. Synod als die oberste Verwaltung der russischen Kirche anerkannt.

Eine andere wichtige Maßnahme Peters war die Errichtung der Ober-

prokuratur des Hl. Synods. Sie sollte als Vermittlungsorgan — als „Auge“ des Herrschers, wie sich die Instruktion an den Oberprokurator ausdrückte — zwischen dem Kaiser und dem Hl. Synod fungieren und gewährleisten, daß das Handeln und die Anordnungen des Hl. Synods den Interessen und Gesetzen des Staates nicht zuwiderliefen. Da die Instruktion dem synodalen Oberprokurator nur Anweisungen, aber keine bestimmten Umschreibungen seiner Befugnisse gab, blieb seine Position im Synod vom rechtlichen Standpunkte aus sehr unklar. Auch die spätere Gesetzgebung, einschließlich des Svod Zakonov von 1832, änderte hieran nichts. Energie, Ehrgeiz und Anmaßung spielten später eine große Rolle bei Ausübung der Vollmachten und „Rechte“ durch den jeweiligen Oberprokurator. Praktisch erlangte der Prokurator schon im 19. Jahrhundert sehr große Macht in allen kirchlichen Angelegenheiten, und wenn seine Entscheidungen gegen den Willen oder die Anordnungen des Synods auch keine Rechtsquelle *de jure* bildeten, so waren sie *de facto* nicht weniger bedeutend als die Ukazy der Herrscher. Praktisch hatte in allen kirchlichen Fragen nur der Oberprokurator bei dem Herrscher Vortragsrecht. Dadurch wuchs sein Einfluß mit der Zeit in solchem Maße, daß er *de facto* zu einem Minister für das „Ressort des orthodoxen Glaubens“ geworden war; mit seltenen Ausnahmen war seine Meinung von entscheidender Bedeutung für die gesetzlichen Maßnahmen des Staates der Kirche gegenüber.

Als eine sehr wichtige Entscheidung des Staates ist die Säkularisation der Kirchen- und Klostergüter von 1764 zu nennen. Durch diesen Akt, der nicht vom Hl. Synod, sondern von einer speziell gebildeten Kommission ausgearbeitet worden war, wurden der Kirche ihre Güter, die schon seit Peter wieder unter Kontrolle standen, abgenommen und zum Eigentum des Staates erklärt. Viele Klöster wurden geschlossen. Die kirchlichen Institutionen, die hauptsächlich von diesen Gütern lebten, bekamen als Entschädigung den Jahressold, die Eparchialbischöfe einige Klöster und Kirchen.

Für Kirche und Geistlichkeit war die erste Kodifizierung der Gesetze des Russischen Reiches von 1832 von entscheidender Bedeutung. Die Geistlichen als Bürger und das Eigentum der Kirche, das trotz der Säkularisation von 1764 wieder sehr angewachsen war, wurden dabei berücksichtigt. Als Grundlage diente hauptsächlich die „Vollständige Sammlung der Gesetze“ bis 1832, die ebenfalls damals veröffentlicht wurde und worin alle Gesetze seit 1649, die die Kirche betrafen, enthalten waren. In alle Bände des Gesetzeskodex sind Gesetze eingefügt, die so oder anders kirchliche Angelegenheiten regulieren. Im 1. Band (Grundgesetze) sind die Stellung des Kaisers und seine Rechte und Pflichten der Kirche gegenüber fixiert. Im

9. Band wird unter den Ständen im Staate auch die Geistlichkeit als „geistlicher Stand“ gesetzesrechtlich mitbehandelt. Die späteren Ausgaben des Kodex mit den in der Zwischenzeit erlassenen Gesetzesnovellen modifizierten nur die Gesetze von 1832.

Eine spezielle Rechtsquelle für die Kirchenverwaltung bildete das „Statut der geistlichen Konsistorien“ von 1841, das vom Staat im Zusammenhang mit der Herausgabe des Gesetzeskodex veröffentlicht wurde. Ein solches Statut war schon deshalb besonders notwendig, weil das „Geistliche Reglement“ mit seiner „Ergänzung“ von 1722 und die zahlreichen Ukazy von 1721 bis 1841 viele Unklarheiten und Widersprüche in sich vereinten, so daß verschiedene Fragen nicht geregelt werden konnten. Dieses „Statut“ bot eine rechtliche Grundlage auf allen Gebieten und gab der Eparchialverwaltung Einheitlichkeit. 1883 erschien eine neue Ausgabe des Statuts, die nur einige Abänderungen brachte. Es blieb bis 1917 in Kraft.

Auch diejenigen liturgischen Bücher der Ostkirche, die Bestimmungen zur kirchlichen Disziplin, zur Gottesdienstordnung und Kirchenbuße enthalten, dienten als Quelle des kanonischen Rechts sowie als Grundlage hauptsächlich in der Eparchial- und Gemeindepraxis. Dazu gehörten: das Typikon (die Gottesdienstordnung), das Liturgikon (Služebnik) und das Rituale (Trebnik). In der Ausgabe des Großen Rituale (Bol'soj Trebnik) findet sich ein sehr wichtiger Anhang von Regeln zum Vollzug der Kirchenbuße. Einige Bestimmungen aus allen diesen Rechtsquellen kanonischen Charakters wurden im Jahre 1841 als Grundlage zum Statut für die geistlichen Konsistorien verwandt.

Zu den besonderen Quellen des russischen Kirchenrechts gehören Statute, Instruktionen und Anordnungen, die vom Hl. Synod zur Regelung verschiedener Angelegenheiten der Verwaltung, der Disziplin und anderer Fragen als bestimmende oder regulierende Normen herausgegeben wurden. Im Jahre 1775 gab der Moskauer Metropolit Platon (Levšin) eine besondere „Instruktion für die Pröpste“ (Instrukcija dlja blagočinnych) seiner Eparchie heraus. Hier wurden verschiedene Anweisungen für das Leben der Pfarrgeistlichkeit und über die Pflichten in den Pfarreien, über die Pflichten der Gläubigen sowie über die Pflichten der Pröpste zusammengefaßt. Allmählich übernahmen auch andere Eparchien diese Instruktion, so daß sie eine breite Verwendung im kirchlichen Leben fand. 1857 hat dann der Hl. Synod diese Instruktion in einigen Fragen korrigiert und für die gesamte Kirche herausgegeben. 1776 erschien das „Buch über die Amtspflichten der Pfarrgeistlichen“ (Kniga o dolžnostjach presviterov prichodskich), das von Bischof Parfenij Sopkovskij von Smolensk im Auftrage des Hl. Synod verfaßt und vom Hl. Synod ohne Verfasserangabe

Bewußtsein sowohl bei der Hierarchie als auch bei der Staatsgewalt. In der ersten Periode betrachtete man immer den griechischen Nomokanon als einzige Quelle des inneren Kirchenrechts. Als der Staat einige Normen des inneren Kirchenrechts (z. B. in der Frage der geistlichen Gerichtsbarkeit) zu beschneiden begann, strebte die Kirche nie danach, die neuen Normen in einem systematisierten Kirchenrecht zu besitzen. Es war vielmehr in ihrem Interesse, die Verhältnisse in den Rechtsnormen mit dem Staat in einem Schwebzustand zu halten, um von Fall zu Fall die beschnittenen Rechte wieder zu erweitern. Da die Herrscher, die das Recht des Staates vertraten, selbst nie eine geradlinige Kirchenpolitik verfolgten, läßt sich von den Anfängen des russischen Kirchenrechts bis zu Peter d. Gr. nur eine Tendenz des Staates feststellen: den Umfang der kirchlichen Vorrechte in den Angelegenheiten der „irdischen“ Verhältnisse so zu gestalten, daß die finanziell-wirtschaftlichen Interessen des Staates nicht vernachlässigt wurden.

In der dritten Periode, als der Staat einerseits verschiedene Lebensformen zu säkularisieren versuchte und schon einige Vorrechte der Kirche im inneren Kirchenrecht übernommen hatte, andererseits sein Staats- und Privatrecht zu systematisieren begann, blieb das Kirchenrecht weiter ohne System. Der Gesetzeskodex von 1832 und das Statut der geistlichen Konsistorien von 1841 änderten daran nur wenig. Die Grenze der gesetzlichen und rechtlichen Befugnisse des Hl. Synods war unklar, ebenso die der Rechte seines Oberprokurors. Auch nach 1832 und 1841 wurde der kaiserliche Ukaz, der oft wieder wie im alten Rußland kausalen Charakter trug, zur kirchenrechtlichen Quelle. Daß das Kirchenrecht dabei in vielen gesetzgeberischen Sammlungen gleichzeitig vorhanden war, erschwerte den praktischen Gebrauch.

Als in den Jahren 1905 und 1906 die Frage einer Kirchenreform erörtert wurde, trat die Notwendigkeit einer Systematisierung des russischen Kirchenrechts nicht nur im prinzipiellen Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, sondern auch im ganzen Bereich der inneren und äußeren Rechtsnormen in der Verwaltung der russischen Kirche klar zutage. Die Diskussionen im „Konzilsvorbereitungsausschuß“ (Predsobornoe Pristutstvie) hatten jedoch keinen praktischen Erfolg, und eine Kirchenreform wurde nach dem Willen des Kaisers verschoben. So blieb es bis zum Landeskonzil von 1917 bis 1918, als das Landeskonzil schon unter ganz anderen politischen Aspekten eine Kirchenreform durchzuführen versuchte. Hätte es seine Arbeiten zu Ende führen können, dann hätte das russische Kirchenrecht möglicherweise sein System erhalten.

Nach der Abdankung des Kaisers Nikolaus II. im März 1917 und dem

Übergang der Staatsgewalt in die Hände der Provisorischen Regierung mußten sich selbstverständlich die Beziehungen zwischen Kirche und Staat ändern. Das betraf aber nur das äußere Kirchenrecht und solche Teile des inneren, die von den Bestimmungen des äußeren abhängig waren. Das rein kanonische Recht der Kirche blieb dasselbe. Nachhaltiger waren die Folgen der Oktoberrevolution. Das Dekret des Rates der Volkskommissare vom 23. 1. / 5. 2. 1918 verkündete die Trennung von Kirche und Staat. Es nahm allen kirchlichen Institutionen juristische Stellung und Eigentum. Der Kirche wurde außerdem jegliche finanzielle Unterstützung entzogen. Obwohl dieses Dekret die Einwirkung des äußeren staatlichen Rechtes auf die Kirche abschaffen wollte, blieb diese doch nicht außerhalb der Kontrolle von seiten der Regierung. Als am 25. 11. 1936 die „Konstitution der UdSSR“ (die sog. „Stalin-Konstitution“) proklamiert wurde, änderte sich gegenüber dem Dekret von 1918 nur wenig: der Kirche wurden lediglich die „Kulthandlungen“ gestattet (Art. 124). Als „äußeres Kirchenrecht“ kann man diejenigen staatlichen Gesetze betrachten, welche die Registrierung von Kirchen, die Steuerentrichtung von kirchlichen Einnahmen (z. B. Kerzenverkauf u. a.), die Steuern für „Kulträume“ und „Kultdiener“ usw. betreffen. Alle diese staatlichen Gesetze sind sehr schwer zu systematisieren. Das Charakteristikum aller dieser Maßnahmen ist das Streben, die religiöse Tätigkeit und Bedeutung der Kirche zumindest einzuschränken.

Die Gesetzgebung des Sowjetstaates hinsichtlich der Kirche konnte auch nicht ohne Wirkung auf das innere kanonische Recht bleiben. Als am 18. 12. 1917 das Gesetz über die Zivilehe und die standesamtliche Geburtenregistrierung verkündet wurde, waren damit alle entsprechenden Rechte und Vorrechte der Kirche und ihre Kontrolle der Eheschließungen und -scheidungen abgeschafft. Die kirchliche Trauung ist als eine „Privatsache“ zugelassen, wie weit aber die Kirche von ihr nicht zugelassene Verwandtschaftsbeziehungen überprüfen kann, ist schwer zu sagen.

Die Kirche verfügt im Rahmen des ihr zugestandenen Handlungsbereichs auch über eigene kirchenrechtliche Bestimmungen, die man als Ausdruck des inneren Kirchenrechts betrachten darf. Oft muß die Frage offen bleiben, inwieweit ein de jure angenommenes Recht in der Praxis ausgeübt werden kann. Das Allrussische Landeskonzil von 1917 bis 1918 faßte einige Beschlüsse über Organisation und Verwaltung sowohl der Zentralgewalt (Patriarchen und Synode) als auch der Eparchial- und Gemeindeleitung. Diese Beschlüsse sollten die inneren Verhältnisse der Kirche regulieren und die Rechte dieser Organe von oben nach unten und umgekehrt bestimmen. Aber das tatsächliche Leben und die Bestimmungen

des Staates standen sehr oft im Widerspruch zu diesen Bestimmungen. Am 31. 1. 1945 wurde das „Statut über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche“ von einer Bischofssynode angenommen. Dieses Statut änderte einige Bestimmungen des Landeskonzils von 1918 ab. Am 18. 7. 1961 wurden wiederum auf einer Bischofssynode die Bestimmungen über den Synod des Patriarchen und über die Organisation der Gemeinden einer Abänderung unterworfen.

Das Vorhandensein einer gesetzgeberischen Tätigkeit auf dem Gebiet des inneren und äußeren Rechts – die allgemeinen Kanones der Orthodoxen Kirche sind in Kraft geblieben – steht außer Zweifel. Nur ist unklar, wie es praktisch ausgeübt wird. Es ist beispielsweise schwer festzustellen, wie die Verwaltungspraxis in den Eparchien vor sich geht. Über die Existenz der geistlichen Konsistorien als Verwaltungsorganen des Eparchialbischofs fehlt jedes Anzeichen. Indessen gibt es Material, das uns über die Pröpste oder von Tagungen der Eparchialgeistlichkeit berichtet. Man kann annehmen, daß hier die Handhabungen sehr unterschiedlich sind und sowohl dem Gewohnheitsrecht der Kirche als auch den lokalen Verhältnissen angepaßt werden. Der ausgeprägte Konservatismus der Gläubigen, die allen Neuerungen oder Reformen mißtrauisch bis ablehnend gegenüberstehen, nötigt die Kirchenverwaltung, auf die alte kirchliche Praxis (aus der synodalen Periode) zurückzugehen. Darum kann man annehmen, daß einige der alten rechtlichen Normen (ohne Festsetzung in gesetzlichen Bestimmungen) weiter ausgeübt und hingenommen werden. Es ist keine gewagte Behauptung, wenn gesagt wird, daß sich die kirchenrechtlichen Verhältnisse im inneren Leben der Kirche und ihrer Geistlichkeit sowie der Gläubigen hauptsächlich auf den Glauben und die Treue zur Kirche gründen. Das war und ist ein Merkmal der Kirche, die sich in Bedrängnis befindet und weiter auszuharren gezwungen ist.

Literaturhinweise

- Afanas'ev, N.*, Das Konzil in der Russisch-orthodoxen Theologie = KiO VII/1964, S. 33–52.
- Almazov, A. M.*, Zakonopravil'nik pri Russkom Trebnike = Christianskoe Čtenie 7–12/1902 (separat: Petersburg 1902).
- Barsov, T. V.*, Sbornik dejstvjuščich i rukovodstvennyh cerkovnyh i cerkovno-graždanskich postanovlenij po vedomstvu pravoslavnago ispovedanija, Petersburg 1885.
- Beck, H. G.*, Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich = Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaften, 2. Teil, 1. Band, München 1959.
- Beneševič, V. N.*, Iohannis Scholastici L titulorum ceteraque eiusdem opera iuridica, 1. Bd. = Abhandlungen d. Bayer. Ak.d.Wiss.NF, Nr. 14, München 1937.
- Beneševič, V. N.*, Kanoničeskij sbornik XIV titulov so vtoroj poloviny VII veka do 883 g. K drevnejšej istorii istočnikov prava greko-vostočnoj cerkvi, Petersburg 1905.
- Berdnikov, I. S.*, Kratkij kurs cerkovnago prava, Kazan' 1888; 2. Aufl., (2 Bde) Kazan' 1903–1913.
- Bulgakov, S. V.*, Nastol'naja kniga dlja svjaščennoslužitelej, Char'kov 1892; 3. Aufl. 1912.
- Čiževskij, A.*, Ustrojstvo Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi, Char'kov 1898.
- Curtiss, J. Sh.*, Die Kirche in der Sowjetunion (1917–1956), München 1957.
- Golubinskij, E. E.*, Istorija russkoj cerkvi, Bd. I, 1. Moskau 1880; 2. Aufl. 1901.
- Goetz, L. K.*, Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrußlands, Stuttgart 1905 (hier dt. Übers. von Pavlovs Kurs (2. Teil) sowie des Statuts Vladimirs u. anderer Quellen).
- Herman, A.*, SJ, De fontibus juris ecclesiastici russorum. Commentarius historico-canonicus = S. Congregatione per la Chiesa Orientale. Fonti, Serie II, Fasc. VI, Rom 1936.
- Kalačev, D.*, O značenii Kormčej v sisteme drevnjago russkago prava = Čtenija 3-4/1847.
- Kirche und Staat in der Sowjetunion. Gesetze und Verordnungen*, hrsg. v. R. Stupperich, Witten 1962.
- Kischkowsky, A.*, Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche, München 1957.
- Kormčaja Kniga*: Kiev 1620, 1624, 1629, 1646. Moskau 1651 (Iosifskaja Kormčaja); 1658 (Nikons Ausgabe), wiederholt 1687. Später gedruckt in zwei Redaktionen: als „Vollständige“ (Nikonsche) im Anhang zum Bol'soj Trebnik (zahlreiche Ausgaben) und als „Gekürzte“ (nach der Nikonschen) im Anhang zum Malj Trebnik (zahlreiche Ausgaben). Weitere Nachdrucke der Nikonschen Redaktion: 1783, 1804 und 1816. Die Alt-

gläubigen besorgten einen Neudruck der Ausgabe v. 1651 (Iosifskaja Kormčaja) 1785 in Warschau, die Edinovercy 1888 in Moskau (auf Kosten des Hl. Synods).

Makarij (Bulgakov), *Istorija russkoj cerkvi*, 8. Bd., St. Petersburg 1877, S. 143–169 (über die Kormčaja Kniga).

Milasch, N., Bischof in Zara, *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, Zara 1897, 2. Aufl. Mostar 1905 (russ. Übers.: Petersburg 1897 und 1911, serb. Belgrad 1922).

Mitrovits, T., *Nomokanon der slavischen morgenländischen Kirche oder die Kormtschaja Kniga*, Wien–Leipzig 1898.

Nečae, P. N., *Praktičeskoe rukovodstvo dlja svjaščennoslužitelej*, 3. Aufl., Petersburg 1890, 12. Aufl. 1915.

Neubauer, H., *Car und Selbstherrscher. Beiträge zur Geschichte der Autokratie in Rußland* = Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München, Bd. 22, Wiesbaden 1964.

Nomokanon: verschiedene Ausgaben (vgl. Beck, S. 140 ff., 422 ff., 598 ff., 655 ff.), u. a. Athen 1852.

Ostroumov, M., *Vvedenie v Pravoslavnoe Cerkovnoe Pravo*, 1. Bd., Char'kov 1893.

Pamjatniki drevne-russkago kanoničeskago prava (herausg. v. A. S. Pavlov) = Russkaja Istoričeskaja Biblioteka VI, Petersburg 1880; 2. Aufl. 1908.

Pamjatniki drevne-russkago kanoničeskago prava (herausg. v. B. N. Beneševič) = Russkaja Istoričeskaja Biblioteka XXXVI, Petersburg 1920 (hier alle Redaktionen des Statuts Vladimirs).

Pavlov, A. S., *Kurs cerkovnago prava*, Sergiev Posad 1902.

Pavlov, A. S., *Nomokanon pri Bol'som Trebnike. Ego istorija i teksty: grečeskij i slavjanskij, s ob-jasnitel'nymi i kritičeskimi zamečanjami*, Moskau 1897 (eine erweiterte Ausgabe desselben Werkes von 1872).

Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii (alle drei Sammlungen), Petersburg 1833–1915 (bis 1913).

Položenie ob upravlennii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, prinjatoe Pomestnym Soborom Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 31 janvarja 1945, Moskau 1945.

Priselkov, M. D., *Chanskie jarlyki russkim mitropolitam*, Petersburg 1916.

Rosenkampf, Obozrenie Kormčej Knigi, Moskau 1829; Petersburg 1839.

Sbornik Dekretov 1917–1918. Sobranie Uzakonenij Rabočego i Krest'janskogo Pravitel'stva, Moskau 1920.

Schwarzlose, K., *Grundzüge des deutschen evangelischen Kirchenrechts und des orthodox-morgenländischen Kirchenrechts*, Bonn 1924 (S. 257–292: Abriß des orientalischen Kirchenrechts).

Smolitsch, I., *Die Stellung des russischen Kaisers zur orthodoxen Kirche in Rußland vom 18. bis 20. Jh.* = Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, Bd. 2, Berlin 1955.

Smolitsch, I., Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988–917 = Das östliche Christentum NF, Heft 10/11, Würzburg 1953.
Smolitsch, I., Geschichte der Russischen Kirche. 1700–1917. 1. Bd. Leiden 1964 (vgl. bes. Einl. und § 6–7).

Smolitsch, I., Die Russische Kirche in der Revolutionszeit vom März bis Oktober 1917 und das Landeskonzil 1917 bis 1918 = OkSt 14. Bd., S. 3–34.

Sobor Episkopov Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 18. ijulja 1961 goda = ŽMP 8/1961, S. 3–29.

Sokolov, N. K., Lekcii po cerkovnomu pravu, Moskau 1875.

Spuler, B., Die Goldene Horde. Die Mongolen in Rußland, Leipzig 1943.

Stupperich, R., Staatsgedanke und Religionspolitik Peters d. Gr. = Osteuropäische Forsch.NF, Bd. 23, Königsberg i. Pr. 1936.

Suvorov, N., Kurs cerkovnago prava, 2 Bde, Jaroslavl' 1889–1890.

Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi. Dejanija. 9 Lief., Moskau 1918–1919. Dazu: Priloženija. Sobranie Opredelenij i Položenij. Lief. 1–4. Moskau 1918 (1. Lief. auch Warschau 1922).

Svod Zakonov, Ausgaben von 1832, 1857, 1876, 1892, 1906 (mit Ergänzungen).

Textus selecti juris ecclesiastici russorum. Ed. A. Herman SJ et A. Wuyts SJ = S. Congregazione per la Chiesa Orientale, Fonti, Serie II, Fasc. VII, Rom 1944.

Verchovskoj, P. V., Očerki po istorii russkoj cerkvi v XVIII i XIX stoletii, Warschau 1912.

Verchovskoj, P. V., Učreždenie Duchovnoj Kollegii i Duchovnyj Reglament, 2 Bde, Rostov am Don 1916.

Zachariae von Lingenthal, K. E., Die griechischen Nomokanones = Mémoires de l'Acad. Imperiale de Sciences, VII, Nr. 23, Petersburg 1877.

Zaozerskij, N. A. und *Chachanov, A. S.*, Nomokanon Ioanna Postnika v ego gruzinskoj, grečeskoj i slavjanskoj redakcii = Čtenija II/1902; separat: Moskau 1902.

Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche

Die Anfänge kirchlicher Bildung in den russischen Landen gehen auf das Ende des 9. Jahrhunderts zurück, als der byzantinische Kaiser Michail den Fürsten Rostislav, Svjatopolk und Kozel' die Brüder Konstantin und Method sandte, die sie belehren und ihnen die Hl. Schrift auslegen sollten. Im Kiever Rußland waren die Fürstenhöfe und die nach und nach gegründeten Klöster die Sitze der Bildung. Die ersten – von Mönchen aus Bulgarien und Griechenland geleiteten – Schulen wurden in Kiev und anderen Städten durch den Großfürsten Vladimir um 988 eröffnet: „Er fing an, die Kinder der naročitye (der ersten Familien des Landes) zu sammeln und sie zum Buchunterricht zu schicken.“¹ Auch Großfürst Jaroslav gründete im Jahre 1037 Schulen.² Der allrussische Metropolit Michail beauftragte seine Schüler, „die jungen Kinder richtig und ordentlich zu belehren, sowohl in der Bücherweisheit als auch in Anstand und Wahrheit und Nächstenliebe . . . nicht mit Heftigkeit, Grausamkeit und Jähzorn, sondern . . . mit sanfter Rede und freundlichem Lob; sie . . . oft abzuhören und zu verbessern, ihnen auch Aufgaben . . . je nach Kräften zuzuweisen, milde beurteilt, damit sie nicht entmutigt werden; und, wichtiger als alles andere, sie in Gottes Wort zu unterweisen zu Nutz und Frommen von Leib und Seele.“³ Der geistliche Nachwuchs wurde damals, sieht man von der Vermittlung einiger liturgischer Kenntnisse ab, nicht besonders geschult. Schon früh erscholl jedoch der Ruf nach gebildeten Geistlichen, und die Klöster widmeten sich einer intensiven Übersetzungstätigkeit. Die Kiever Fürsten unterhielten oft auf eigene Kosten Übersetzungsinstitute, so Jaroslav der Weise⁴ und Vladimir Monomach,⁵ der auch Schulen gründete und viele zum Lernen anhielt, denn „ungebildete Geistliche wollte er in seinem Fürstentum nicht dulden.“⁶ Fürst Jaroslav Vladimirovič von Galizien sorgte für die Schulung des Klerus und bestimmte Mönche zum Unterricht

¹ Povest' vremennyh let, Moskau-Leningrad 1950, I. „Die Mütter beweinten ihre Kinder wie Tote.“

² Ebd. ³ Stepenaja kniga, Moskau 1775, Kap. 40.

⁴ Povest' vremennyh let, 1037.

⁵ Ebd., 1096.

⁶ V. N. Tatiščev, Istorija rossijskaja s samych drevnejšich vremen, Moskau 1849, III, S. 239.

der Kinder.⁷ Großfürst Konstantin Vsevolodovič von Rostov vermachte der Schule an seinem Hof seinen Palast und seine leider 1228 abgebrannte Bibliothek und stiftete Ländereien für den Unterhalt der dort wirkenden Lehrer des Griechischen und Lateinischen.⁸ Die Reihe dieser weitblickenden Fürsten ist lang.

Nach der Zerstörung Kievs (1240) hört man lange Zeit nichts mehr über Schulen und Erziehungsarbeit. Erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts ist wieder die Rede von in russischen Klöstern verfaßten oder aus dem Ausland eingeführten Büchern. Höhere Geistliche und Bischöfe nehmen selbst an der Übersetzungsarbeit teil, wie z. B. Bischof Stefan von Perm', der in dieser Stadt eine Reihe von Schulen eröffnete, vornehmlich zur Ausbildung eines brauchbaren geistlichen Nachwuchses.⁹ Nachrichten über Schulgründungen sind spärlich, und in den Zeitdokumenten wird bittere Kritik an der Unwissenheit des Klerus geübt. „Du solltest den Herrn Großfürsten untertänigst bitten, (geistliche) Schulen einrichten zu lassen“, schreibt der Novgoroder Erzbischof Gennadij zwischen 1496 und 1504 dem allrussischen Metropoliten Simon. „Suchte man auch die ganze Welt ab, so fände sich doch kein Mensch, den man als Popen anstellen könnte. Dabei bitten sie mich: laß mich lernen. Gebe ich ihnen aber auch nur die Wechselgesänge . . ., so können sie nicht das erste Wort davon hersagen . . . nicht einmal das Alphabet wollen sie lernen . . . mit deiner Hilfe aber könnte die Sache bewerkstelligt werden . . .“ usw.¹⁰ Es gab damals keine öffentlichen Schulen in Rußland, dagegen bestand im 16. Jahrhundert eine große Anzahl von Schulen bei den Klöstern oder in den Häusern der Geistlichkeit, wo jeder Lesen, Schreiben und Singen lernen konnte. Die Lehrer hatten aber selber ihr ganzes Wissen in diesen Schulen erworben, so daß der Stand der Bildung Jahrhunderte hindurch derselbe blieb. Die höheren Geistlichen klagten darüber, daß keine besondere Ausbildung den Popen von seinen Gemeindekindern unterscheide.¹¹ Als Ivan Groznyj sich 1551 über die mangelhaften Kenntnisse der Popen beklagte, wurde ihm mit der dringenden Bitte um Erlaubnis zur Eröffnung von geistlichen Schulen (Lesen

⁷ Ebd., III, S. 280. ⁸ Ebd., III, S. 382, 410, 415f., 446.

⁹ Žitie Sv. Stefana, Episkopa Permskago = Čet'i Minei, 26. April; vgl. Makarij, Istorija russkoj cerkvi, St. Petersburg 1886, III.

¹⁰ Drevnjaja Rossijskaja Biblioteka, Moskau 1790, II, S. 14, 226 ff. — AI I, No. 104.

¹¹ A. V. Sobolevskij, Obrazovannost' Moskovskoj Rusi XV—XVII vv., St. Petersburg 1892, S. 5.

und Schreiben, Kirchengesang, Psalter und Psalmodieren) geantwortet.¹² Der Erfolg dieser Bitten war jedoch bescheiden; Unwissenheit, Vorurteile und Aberglaube, Mangel an Mitteln sowie die politischen Wirren hatten sich dagegen verbündet.

Von der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts an läßt sich ein etwas schnellerer Fortschritt in der Entwicklung des Bildungswesens feststellen. Eine Buchdruckerei gab 1564 in Moskau das erste Buch heraus, und 1591 erschien in Lemberg eine griechisch-slawische Grammatik¹³. Eine ganze Reihe von Fibeln und Grammatiken folgte, die an verschiedenen Orten gedruckt wurden.¹⁴ Das Moskauer Patriarchat eröffnete zu Anfang des 17. Jahrhunderts eine griechisch-slawische Schule, die bis zur Gründung der Moskauer Akademie 1685 bestand; hier wurde auch Latein gelehrt. 1631 reorganisierte Petr Mogila die 1615 gegründete Kirowskaja Kollegija, die als Hochburg der Scholastik und Mutter aller weiteren russischen Akademien Berühmtheit erlangte. Peter d. Gr. verlieh ihr den Titel „Akademie“. Unter Aleksej Michajlovič (1645–76) und seinem Nachfolger Fedor Alekseevič (1676–82) bemühte man sich ebenfalls um die Errichtung von Schulen; aus Furcht vor dem Vorwurf der Ketzerei berief man nur strenge Verteidiger der Orthodoxie aus Kleinrußland. Man gewann auch bedeutendere Männer wie Simeon Polockij (gest. 1680), einen ehemaligen Schüler der Kiever Akademie, der 1665 eine Schule für Subdiakone und Angehörige des Amtes für geheime Angelegenheiten gründete.¹⁵ Doch diese wie auch andere Schulen bestanden nur kurze Zeit. Sie vertraten verschiedene Richtungen und riefen leidenschaftliche Kontroversen hervor.

Peter d. Gr. (1689–1725), der zur Verwirklichung seiner Pläne gebildete Mitarbeiter brauchte, dekretierte 1692, Volkserziehung sei Sache der Kirche, wobei er diese „kirchliche“ Angelegenheit durchaus in seinem Sinne zu lenken gedachte. Da vor allem die Ausbildung von geistlichen Lehrern nottat, sandte man zehn junge Moskowiter, die später die Moskauer Akademie leiten sollten, in die Kiever Akademie.¹⁶ Die den Eparchialbischöfen unterstellten slawisch-griechisch-lateinischen Schulen

¹² Stoglav 1551 g., Kap. 5, Fr. 6; Kap. 26 = Tr. Novg. Uč. Arch. Komm., Novgorod 1912. Der Stoglav forderte die Errichtung von Stadtschulen für Priester, Diakone und Kirchendiener.

¹³ S. Miropol'skij, Očerki ist. cerkovno-prichodskoj školy, St. Petersburg 1894, S. 121.

¹⁴ Ebd., S. 109 ff. ¹⁵ S. Miropol'skij, a. a. O., S. 57.

¹⁶ PSZ, IV, No. 1870.

waren für die Söhne der Geistlichen bestimmt und wurden 1723 für obligatorisch erklärt,¹⁷ während Analphabeten zum Soldatendienst eingezogen wurden.¹⁸ Hier wurde auch Rechnen und Geometrie gelehrt, und die Schüler sollten denken und urteilen lernen.¹⁹ Der achtjährige Kurs der „Seminare“ umfaßte Logik, Rhetorik und Verskunst, Physik und Metaphysik, kurze Politik nach Pufendorf (eine Art historischer Chronologie), Arithmetik mit Geometrie sowie ein halbes Jahr Grammatik (oder Sprachen) mit Geographie (Geschichte), Griechisch und schließlich zwei Jahre Theologie zum Abschluß, außerdem praktische Übungen (Predigten). Die Schüler sollten in Internaten mit klösterlich strenger Tageseinteilung leben; äußere Einflüsse wollte man ausschalten.²⁰ Das Eintrittsalter schwankte zwischen 10 und 15 Jahren; bei der Aufnahme verlangte man außer einem strengen Examen (Gesundheit, Gedächtnis, Geistesschärfe) ein Probejahr und die Verpflichtung, den Kurs zu beenden. Äußerst schwierig gestaltete sich die Gewinnung geeigneter Lehrkräfte; viele Schulen blieben wegen Lehrermangels um 1720 jahrelang geschlossen. Die Regierung war erst seit 1762 zu bescheidenen Subventionen bereit — ungeachtet ihrer ständigen Forderung nach neuen Schulgründungen.²¹ Hauptsächlich war es die Drohung verschärfter Rekrutenaushebungen, welche 1730/40 die Schüler wieder in die Schulen trieb, aber die wenigsten von ihnen brachten es zum Kursabschluß.²² Trotz aller Rückschläge nahm aber die Zahl der Seminare rasch zu. 1738 zählte man ihrer 17 mit 2589, 1764 bereits 26 mit 6000 Schülern. Die materielle Not, die sehr strenge Disziplin, die grausamen Körperstrafen und die Unmoral unter den Lehrern und Schülern trieben viele zur Flucht aus der verhaßten Schule, deren Notwendigkeit weder von den Schülern noch von ihren Eltern eingesehen wurde.²³ Erst unter Katharina II. nahm man diese Zustände offiziell zur Kenntnis, nachdem die Zarin sich wie folgt geäußert hatte: „Die Seminare bestehen aus einer ganz kleinen Zahl wertvoller und zu Hoffnungen berechtigender Schüler in einem schadhaften Gebäude für die Wissenschaften . . . an einigen Orten lernen die Seminaristen Latein von ungeeigneten Lehrern,

¹⁷ PSPiR, III, No. 1098 und 1108; IV, No. 1228.

¹⁸ Gorčakov, *Monastyrskij Prikaz*, St. Petersburg 1868, S. 226 f.

¹⁹ *Duchovnyj Reglament*, Moskau 1856, S. 28; Dela Episkopov, Par. 9 ff.

²⁰ *Duchovnyj Reglament*, Domy učiliščnye, S. 45–65.

²¹ P. Znamenskij, *Duchovnye školy v Rossii do reformy 1808 g.*, Kazan' 1881, S. 287.

²² In den beiden Akademien vollendeten 1727 nur 60 von 1159 Schülern den Kurs. Ebd., S. 133.

²³ Ebd., S. 290–390.

sie haben keine anderen Kenntnisse als die stümperhaftesten und allerersten Grundbegriffe des Latein; sie lernen weder Philosophie noch Ethik, kennen weder die Kirchen- noch die bürgerliche Geschichte, noch die Lage des Erdballs und die Orte, wo sie nach Meinung anderer Völker leben . . . meist sind sie wider ihren Willen im Seminar und werden ohne Unterschied dort behalten . . ."²⁴ Katharina wünschte u. a. als Unterrichtssprache Russisch statt Latein, was jedoch von der Geistlichkeit bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts abgelehnt wurde. Der Teilreform der 1760er Jahre zufolge sollten das Eintrittsalter auf acht Jahre herabgesetzt, der Lehrplan modernisiert, die Lehrer sorgfältiger ausgewählt und die Schüler mit größeren Stipendien versehen werden. Doch nur zu einem sehr geringen Teil sind diese Vorschläge verwirklicht worden; auch rüttelte man nicht an der geschlossenen Standesschule, die Kindern anderer Herkunft den Eintritt und eigenen Schülern den Übertritt in andere Schulen und Berufe verwehrte.²⁵ Immerhin verloren durch diese Reform die Unterrichtsmethoden etwas von ihrer Starrheit, der Theologieunterricht gestaltete sich lebendiger, die Ausbildung in lateinischer Sprache wurde gründlicher, und mit der Zeit gingen auch einige Seminare zur russischen Unterrichtssprache über. Die Schülerzahl stieg von 1765 bis 1784 auf das Doppelte (12 000). Der Lehrplan der geistlichen Elementarschulen, deren Zahl sich rasch vervielfältigte, blieb dagegen dürftig. Die Seminare ließen dort den besten Schülern Lateinunterricht zur Vorbereitung auf ihre eigenen Kurse erteilen. Lehrer waren meist Seminaristen mit nicht abgeschlossener Ausbildung. Daneben existierten viele kleine Privatschulen unter Leitung von Diakonen.

Die Akademien von Kiev und Moskau standen unter fähiger, aufgeschlossener Leitung und verfügten über ausgezeichnete Lehrer, die allerdings nur beschränkte Lehrfreiheit genossen. Nach und nach wurde auf Russisch doziert, und man legte Wert auf einen anregenden, zu selbständigem Denken anleitenden Unterricht. Die dort wie im Novgoroder oder Nevskij-Seminar ausgebildeten jungen Lehrer hoben später die geistige Stufe der Seminare, was sich schließlich auch im Elementarunterricht widerspiegelte. 1808 gab es vier Akademien mit 3889, 35 Seminare mit 20 018 und 76 Elementarschulen mit ca. 4619, insgesamt also 29 000 Schülern.²⁶

Das Jahr 1803 leitete Reformen ein, die bald mehr Konzentration auf

²⁴ Istomin, *Postanovlenija Imperatricy Ekateriny II otnositel'no obrazovanija duhovenstva* = TKDA, Kiev 1867, III, S. 584 f.

²⁵ PSZ XX, No. 16 342.

²⁶ Delo K. D. U., No. 11 464.

theologische Kenntnisse und bald mehr Allgemeinbildung forderten. In den Jahren 1808 bis 1814 wurde der äußere Aufbau der geistlichen Schulen umgestaltet: die Elementarschulen wurden den Seminaren, die Seminare den Akademien und die Akademien wiederum als oberster Instanz der Kommission für geistliche Schulen unterstellt. Die Akademien umfaßten nur noch die obersten vier Klassen; ihre Aufgabe bestand in der Vorbereitung auf die höchsten kirchlichen Ämter, in der Förderung wissenschaftlich-theologischer Forschungsarbeit und in der Leitung der Seminare. Die Professoren erhielten größere Lehrfreiheit, die Zahl der Wahlfächer stieg, und der Unterricht wurde zeitnaher gestaltet.²⁷ Schon 1825 wurde aber die Lehrfreiheit wieder eingeschränkt und die Zahl der obligatorischen Fächer vermehrt. Man dozierte wieder auf Latein, und die geistlichen Schulen wurden wieder den Eparchialbischöfen unterstellt. Die benötigten zusätzlichen Lehrkräfte erwiesen sich als schwere finanzielle Bürde. 1869 kam es zu einer dritten Reform, welche Auslegung der Hl. Schrift, Fundamental- und dogmatische Theologie, allgemeine Kirchengeschichte, Philosophie, Pädagogik und eine neuere Sprache zu obligatorischen Fächern machte. Die Studenten konnten daneben zwischen der spezifisch theologischen, der theologisch-historischen und der philosophischen Richtung²⁸ wählen. 1884 aber wurden diese drei Abteilungen durch einen obligatorischen theologischen und philosophischen Kurs mit einigen wahlfreien, allgemeinbildenden Fächern ersetzt. Künftige Seminarlehrer besuchten außerdem spezielle Vorbereitungskurse. 1896 wurden Fächer wie Mathematik und zu ausführliche Syntax klassischer Sprachen aus dem Lehrplan gestrichen; die Akademien verloren viel von ihrem Hochschulcharakter, die Professoren viel von ihrer Lehrfreiheit, und auswärtige Studenten mußten in Internaten leben, die seit 1867 nur noch für Stipendienempfänger obligatorisch gewesen waren. Wieder unterstanden die Akademien den Eparchialbischöfen; sie sollten vornehmlich gute Staatsbeamte mit solidem theologischen Wissen ausbilden.²⁹ Die nach den Ereignissen von 1904/05 und der provisorischen Schließung der Akademien (Oktober 1905) vorgeschlagenen Reformen ließen sich nicht mehr verwirklichen.

Die vierklassigen Seminare lehrten nach der Reform von 1808 bis 1814 nur wenige Fächer (Rhetorik und Verskunst, Philosophie, Arithmetik,

²⁷ Ustav von 1810, Kap. II, III, S. 1.

²⁸ Christianskoe čtenie 18, Par. 105 (TKDA, Kiev, Januar 1906).

²⁹ F. N. Titov, Preobrazovanija duchovnyh akademii v Rossii XIX v., Kiev 1906.

Theologie, Kirchengeschichte, Griechisch, neuere Sprachen und die Wahlfächer Geschichte und Mathematik). Diesem einfachen Plan zog man 1839 eine stärkere Vorbereitung auf die Pflichten des Landgeistlichen durch Hinzufügung von Naturwissenschaften, Medizin und Landwirtschaft vor. Diese neuen Fächer wurden allerdings infolge Mangels an Lehrbüchern sehr oft nicht unterrichtet. Der Ustav von 1869 befreite die Seminare wieder von diesen Fächern. Endlich wurden Schüler auch aus anderen Kreisen zu den geistlichen Schulen zugelassen. Die Reform von 1884 brachte eine Vermehrung der theologischen Fächer; daneben standen Russisch, Rhetorik und Verskunst im Vordergrund. 1896 war die Reform der Seminare der Akademiereform sehr ähnlich. Auch hier wurde Nachdruck auf die Ausbildung von regierungstreuen Beamten gelegt. Die Ausbildungszeit wurde um zwei Jahre für ein gründlicheres Studium der Theologie verlängert.

Die Elementarschulen schließlich wurden 1808 bis 1814 durch zwei neue Schulformen ersetzt, die *prichodskie* (Pfarr-) und die *uezdnye školy* (Sprengelschulen). Die *prichodskie školy* (zwei Jahre) lehrten die vier arithmetischen Grundoperationen, Kirchengesang, die Anfangsgründe der russischen Geschichte und den abgekürzten Katechismus. Die *uezdnye školy* (vier Jahre) unterrichteten die gleichen Fächer in weiterem Rahmen und außerdem Griechisch und Latein, Geschichte und Geographie; sie vermittelten auch liturgische Kenntnisse. Diese Schulen waren für alle Kinder von Geistlichen obligatorisch, sofern sie sich nicht zu Hause auf den Seminareintritt vorbereiten konnten. 1838 wurden fast sämtliche *prichodskie školy* geschlossen, während die *uezdnye školy* auf 172 angewachsen waren.

Seit 1808 hatten auch die Elementarschulen ihre Internate. Andere Schüler lebten unter Schulaufsicht in meist armseligen und schlechten Unterkünften in der Nähe der Schulen. Alle Internate („*bursy*“) hatten die gleiche Tageseinteilung:

- 6 Uhr Aufstehen, Gebet, Frühstück
- 7 Uhr Unterrichtsvorbereitung
- 8–12 Uhr Unterricht
- 12–14 Uhr Mittagessen, Ausruhen, Spaziergang
- 14–16 Uhr Unterricht
- 16–17 Uhr Ausruhen, Spaziergang
- 18–20 Uhr Hausaufgaben
- 20–22 Uhr Abendessen, Ausruhen, Gebet

Für ständige Überwachung der Schüler bei Androhung strenger Strafen für jeden Bruch der Disziplin wurde gesorgt; man bekämpfte Verrohung,

Unmoral und Faulheit. Ende der 1850er Jahre kam man zur Erkenntnis, daß das „Polizeisystem“, das nur Heuchelei und Widerstand erzeugte, verschwinden müsse. In den 1860er Jahren erlaubte man den Schülern auch die Lektüre weltlicher Literatur, die Disziplin lockerte sich etwas auf; es herrschte überhaupt ein freier Geist in den Schulen. Nach dem Ustav von 1867 waren die Schüler nicht mehr gezwungen, den Beruf des Vaters zu ergreifen. Die finanzielle Lage blieb schlecht, besonders nach dem fast gänzlichen Wegfall der Staatssubventionen (1884). Die Lehrer strebten fort in besser bezahlte Stellen, neue Lehrer mußten erst in besonderen Kursen ausgebildet werden.

1914 gab es in Rußland 4 Akademien mit ungefähr 1000 Studenten, 57 Seminare mit 23 000 Schülern und 185 geistliche vierklassige Schulen mit 24 000 Schülern (davon 22 000 Priestersöhnen).³⁰

Nach der Revolution sah sich die Kirche einer atheistischen Regierung gegenüber, die am 23. Januar 1918 das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche einerseits und von Schule und Kirche andererseits zum Gesetz erhob.³¹ Gestützt auf einen Erlaß vom 11. Februar 1917 forderte und erhielt die Sowjetregierung von den kirchlichen Behörden die Übergabe aller geistlichen Unterrichtsanstalten mit deren gesamtem Besitz.³² Ein weiteres Gesetz vom 17. Februar 1918³³ untersagte das Lehren jeglicher religiösen „Doktrin“ in öffentlichen und Privatschulen, mit Ausnahme einiger theologischer Kurse in Petrograd. Religiöse Veranstaltungen aller Art für Kinder und Jugendliche sind streng verboten,³⁴ denn diese sollen keinerlei religiösem Einfluß ausgesetzt sein.³⁵ Eltern dürfen ihren Kindern häuslichen Religionsunterricht erteilen, wenn nicht mehr als drei Kinder anderer Familien zugegen sind.³⁶

Erst die sich während des zweiten Weltkrieges zwischen Staat und Kirche anbahnenden besseren Beziehungen erlaubten es dem Patriarchen Sergij, 1943 die brennende Frage der Ausbildung des Priesternachwuchses anzuschneiden. Sein Nachfolger, Patriarch Aleksij, eröffnete im Juni 1944 das

³⁰ Otčet Ober-Prokurora Sv. Sinoda po vedomstvu pravoslavnago ispovedanija 1914 g., St. Petersburg 1914.

³¹ Verf. von 1918, XIII, Art. 13. Dekret vom 16. 3. 1924, No. 18 711. Konst. v. 1936, Art. 124.

³² Dekret von 1917, No. 9, 126. ³³ Verf. von 1918, XIII, Art. 13.

³⁴ Beschl. der 5. Sitzung des Panruss. Zentralexekutivkomitees („Moniteur“, Paris, 5. 9. 1918, S. 191).

³⁵ Verf. von 1918, XIII, Art. 13.

³⁶ Dekr. v. 16. 3. 1924, No. 18 711 (Dekrety Sovetskoi Vlasti, Moskau 1957, I, S. 373 f.).

erste Theologische Institut der Sowjetunion im Moskauer Neuen Jungfrauenkloster, wo die theologischen Kurse am 1. November 1945 begannen.³⁷ Dies war der erste Schritt zu einer raschen Entwicklung: 1947 waren das Geistliche Seminar und die Geistliche Akademie (beide vierklassig) in der Troice-Sergieva-Lavra in Zagorsk bei Moskau untergebracht, und das Moskauer Theologische Institut konnte geschlossen werden. Eine zweite Akademie wurde in Leningrad eröffnet, auch gab es acht Seminare (Moskau, Leningrad, Kiev, Minsk, Odessa, Saratov, Stavropol' und Luck), von denen 1965 allerdings nur noch drei bestanden (Moskau, Leningrad und Odessa). Diese zehn geistlichen Schulen hatten 1957 ca. 2000 Schüler. Die Schüler unterliegen der Wehrpflicht, nicht aber die Geistlichen. Die Unterhaltung der Schulen wird aus freiwilligen Gaben der Gläubigen bestritten. Schulangelegenheiten, die durch die Regierung entschieden werden müssen, werden durch den 1943 eingesetzten „Rat für die Angelegenheiten der Russisch-orthodoxen Kirche beim Ministerrat der UdSSR“ erledigt.³⁸

Zunächst wurden die Unterrichtsziele wie folgt formuliert: „Es ist für die Ausbildung künftiger orthodoxer Geistlicher zu sorgen, die gebildet sein und feste religiöse Prinzipien haben sollen, Seelenhirten aus Berufung und fähig, die moralischen Kräfte im Volke zu wecken und dadurch die innere Erstarkung und das Aufblühen des Vaterlandes zu fördern“³⁹.

Der Geistliche soll ein guter Sowjetbürger mit großer Liebe zu seinem Land und Volk sein. Er soll nach tiefer Frömmigkeit und den Eigenschaften eines guten Hirten streben. Größter Wert wird auf Selbsterziehung, innere Sicherheit, Klarheit und Disziplin sowie Entwicklung der geistigen Kräfte durch selbständige Arbeit gelegt⁴⁰. Der auf Russisch erteilte Unterricht soll von lebensnaher Konkretheit sein und auch Verständnis für weltliche Probleme vermitteln.⁴¹

Die Ernennung von Professoren und Lehrern bereitete zunächst erhebliche Schwierigkeiten, denn viele der alten erfahrenen Geistlichen standen nicht mehr zur Verfügung. So entsprachen anfangs nicht alle Lehrenden den Unterrichtsanforderungen. 1960 hatten von 19 Bischöfen, die jünger als 60 waren, nur 16 eine theologische Bildung; Priester waren oft ohne theologische Ausbildung⁴². Die Wahl der geeigneten Schüler war ebenfalls eine schwierige Aufgabe, da die Mehrzahl der Kandidaten nicht über die

³⁷ ŽMP 1/1946, S. 19. ³⁸ ŽMP 1/1958, S. 43.

³⁹ Patriarch Sergij i ego duchovnoe nasledstvo, Moskau 1947, S. 386.

⁴⁰ ŽMP 7/1946, S. 6; 8/1954, S. 71.

⁴¹ ŽMP 10/1946, S. 5. ⁴² ŽMP 3/1950, S. 62.

nötige Vorbildung für ein Theologiestudium verfügte. Die Akademien und Seminare verlangten deshalb sehr gute Zeugnisse, Empfehlungen und das Bestehen von strengen Aufnahmeprüfungen. Auch entschied man sich für einen Schulunterricht mit Erklärungen anstatt des akademischen Dozierens.⁴³ Die Anforderungen selbst aber wurden nicht gesenkt.

Erste Bedingung zum Seminareintritt ist die Erreichung des gesetzlich vorgeschriebenen Mindestalters⁴⁴ von 18 Jahren, eine medizinische Untersuchung und das orthodoxe Bekenntnis, außerdem eine siebenjährige Schulausbildung oder entsprechende häusliche Vorbildung. Zur Aufnahme in die erste Seminarklasse muß der Schüler eine große Zahl von Gebeten, Psalmen und Hymnen kennen, fehlerfrei kirchenslawisch lesen und richtig russisch schreiben können. Für die dritte Seminarklasse werden eine zehnjährige Schulbildung, gewisse Kenntnisse in Theologie, in russischer Literatur, in Geschichte, Geographie und Kirchengesang verlangt. Auswärtige Studierende dürfen im Internat leben, das ihnen Unterkunft, drei Mahlzeiten täglich und Stipendien gewährt.⁴⁵ Die ersten beiden Seminarjahre gelten als Vorbereitung, nach welcher der Schüler Psalmsänger oder Diakon werden kann. Die zwei letzten Seminarjahre vermitteln eine theologische Ausbildung auf breiter Grundlage, wonach dem Absolventen entweder die geistliche Laufbahn in der Eparchie oder bei guten Zeugnissen die Akademie offensteht. Die Aufnahme in die Akademien hängt neben den üblichen Empfehlungen und dem Nachweis einer abgeschlossenen Schulbildung von schwierigen Aufnahmeprüfungen in 14 Fächern ab (gründliche und vielseitige theologische Kenntnisse, Vertrautheit mit der Sowjetverfassung, Beherrschung der griechischen oder lateinischen sowie einer neueren Sprache).⁴⁶ Auch die Akademiestudenten können im Internat wohnen; sie bekommen alle Stipendien. Nach Abschluß ihrer vierjährigen Studienzeit (das letzte Jahr dient der Abfassung von Dissertationen) widmen sich die meisten von ihnen dem geistlichen Beruf. Den besten Studenten steht es frei, entweder den Lehrberuf in den Seminaren zu ergreifen oder sich als „professorskie stipendiaty“ auf eine wissenschaftlich-pädagogische Laufbahn vorzubereiten. In den Akademien können auch die Grade des Magisters und des Doktors erworben werden, meist nach einigen Jahren im Beruf.⁴⁷ Die Moskauer Akademie verfügt auch über ein Externat für Geistliche von nahen Gemeinden, die sich weiterbilden wollen.

⁴³ Patriarch Sergij i ego duchovnoe nasledstvo, S. 391.

⁴⁴ Dekret vom 13. 6. 1921, Art. 3. ⁴⁵ ŽMP 7/1947, S. 61.

⁴⁶ ŽMP 3/1947, S. 60. ⁴⁷ ŽMP 11/1948, S. 10 f.

Das allgemeine Niveau der geistlichen Schulen konnte beträchtlich heraufgesetzt werden, und der Prozentsatz der Ausscheidenden oder Ausgeschlossenen ist klein. Folgende Tabellen mit leider unvollständigen Zahlen veranschaulichen die Verhältnisse:

A) Lehrkräfte		
<i>Moskau</i>	(Seminar und Akademie)	<i>Gesamtzahl</i>
1946	4 Professoren (Magister der Theologie) 7 Kandidaten (Magister der Theologie) 8 Kandidaten (Magister der Philosophie; weltl. Fächer) 1 Kandidat (Spezialausbildung im Kirchengesang)	20
1948	7 Professoren (davon 4 Geistliche) 6 Dozenten (davon 2 Geistliche) 5 Lehrer (davon 2 Geistliche) während des Jahres ausgetreten: 1 Lehrer während des Jahres aufgenommen:	
	1 Professor, 1 Dozent	19
1950	1 Rektor, 1 Inspektor, 6 Professoren, 4 Dozenten, 6 Lehrer	18
1954	7 Professoren, 9 Dozenten, 8 Lehrer 2 Lehrer (Musik und Stimmbildung)	26
<i>Leningrad</i>	(Seminare und Akademie)	
1949	4 Dozenten	
1950	1 Rektor, ein Inspektor, 3 Professoren, 10 Dozenten, 5 Lehrer	20
1952	7 Professoren, 7 Dozenten 5 Lehrer (höhere und spezialisierte Ausbildung)	19
<i>Kiew</i>	(Seminar)	
1947	1 Rektor, 5 Lehrer (Kandidaten der Theologie) 1 Lehrer (Kirchenslawisch und Singen – Absolvent des Seminars, des Konservatoriums und der Universität)	7

B) Schüler-Aufnahmealter

		<i>Moskau</i>	<i>Leningrad</i>
1949	(Seminar und Akademie)	18–50	18–50
1951	Seminar:	18–40	18–
	Akademie:	18–50	18–50
1953	Seminar:	18–50	18–

	Akademie:	18—55	18—
1954/56	Seminar:	18—40	18—
1958	Akademie:	18—50	18—
1959/60	Seminar und Akademie:	18—	18—

Durchschnittliches Aufnahmealter (Moskauer Seminar)

1954	18—28
1955	18—25

*C) Aufnahmeexamen und Unterrichtsergebnisse
(Moskauer Seminar und Akademie)*

<i>Jahr</i>	<i>Kandidaten</i>	<i>Aufnahme</i>	<i>Gesamtzahl</i>
1947	200	Seminar 1. Klasse 79	
	(Seminar u.	Seminar 2. Klasse 9	
	Akademie)	Seminar 3. Klasse 9	
		<u>97</u>	147
		Akademie 1. Kurs 3	
		Akademie 1. u. 2. Kurs	14

Resultate des Unterrichts

<i>Seminar</i>	1. Klasse: Ohne Examen versetzt	44
	Einige Examina wiederholen	14
	Klasse wiederholen	3
	Ausgeschlossen	5
		<u>66</u>
<i>Seminar</i>	2. Klasse: Ohne Examen versetzt	10
	Einige Examina wiederholen	3
		<u>13</u>
<i>Seminar</i>	3. Klasse: Ohne Examen versetzt	17
	Einige Examina wiederholen	8
	Auf eigenen Wunsch entlassen	1
	Ausgeschlossen	1
		<u>27</u>

<i>Jahr</i>	<i>Kandidaten</i>	<i>Aufnahme</i>	<i>Gesamtzahl</i>
1948	s. o.	Seminar 1. Klasse 57	
		Seminar 2. Klasse 60	
		Seminar 3. Klasse 23	
		Seminar 4. Klasse 23	
		<u>163</u>	

Akademie 1. Kurs	12	
Akademie 2. Kurs	7	
Akademie 3. Kurs	5	
	24	187
		(Seminar u. Akademie)

Resultate des Unterrichts

<i>Seminar</i>	1. Klasse: Ohne Examen versetzt	37
	Einige Examina wiederholt	7
	Ausgeschieden	6
		50
<i>Seminar</i>	3. Klasse: Ohne Examen versetzt	16
	Einige Examina wiederholt	3
	Klasse wiederholt	1
		20

Von 163 Schülern machten 147 die Jahresendexamina

<i>Akademie</i>	1. Kurs: Ohne Examen versetzt	10
	Ausgeschieden	1
	Hörer (mit Examensrecht)	1
		12
<i>Akademie</i>	2. Kurs: Ohne Examen versetzt	7
<i>Akademie</i>	3. Kurs: Ohne Examen versetzt	5
		12

Jahr

1949	<i>Seminar</i>	1. Klasse: zum erstenmal kompetitive Examina	
	<i>Akademie</i>	1. Kurs: 15 (aus verschiedenen Seminaren kommend)	
		„Das allgemeine Niveau hebt sich.“	

Jahr

1950	<i>Seminar</i>	120 (davon 77 zurückgewiesen ⁴⁸)	43
	<i>Akademie</i>	23	
		ohne Examen	8
		mit Examen	8
			16
	<i>Seminar</i>	Abschlußexamen	37
	<i>Akademie</i>	Abschlußexamen	6
			43

⁴⁸ Ungenügende Vorbereitung, schwache Gesundheit.

⁴⁹ Aufnahme zum erstenmal ohne Examen für empfohlene Seminaristen.

<i>Jahr</i>			
1951	<i>Seminar</i>	121	
	<i>Akademie</i>	51	
	<i>Seminar</i>	4. Klasse: Abschlußexamen	35
1953	„Viele Kandidaten“ <i>Akademie</i>	ohne Examen	7
		mit Examen	2
			9
	<i>Seminar und Akademie</i>	Examina wiederholen	10
		(davon 8 in schriftlichen Arbeiten)	
	Eintritt einiger Hörer in die Akademie		
	„Sehr zufriedenstellendes allgemeines Niveau“.		
1954	„Großer Andrang“ <i>Seminar</i>	1. Klasse	40
		2. Klasse	7
			47
	<i>Akademie</i>	Abschlußexamen	11
		Kurs wiederholen	10
			21
	Leistungsbewertung durch Noten		
1955	Die Anforderungen werden erhöht.		
1960	Moskau und Leningrad: Gesamtschülerzahl der Seminare 185		
	<i>Akademie</i>	Abschlußexamen 43 (davon 6 Ausländer)	
	Reorganisation der Moskauer Akademie		

D) Beruf und weitere Ausbildung

<i>Moskau</i>			
1947	<i>Seminar</i>	Geistliche	8
		Eintritt in die Akademie	8
		Unentschlossen	2
			18
1950	<i>Seminar</i>	Geistliche	38
		Eintritt in die Akademie	14
	<i>Akademie</i>	Eintritt ins Kloster	1
			53
1951	<i>Seminar</i>	Geistliche	19
		Eintritt in die Akademie	16
			35

<i>Jahr</i>			
1954	<i>Seminar</i>	Eintritt in die Akademie	11 (davon wurden 2 „professorskie stipendiaty“)
1955	<i>Akademie</i>	Lehrer	3
<i>Moskau und Leningrad</i>			
1960	<i>Seminar</i>	Geistliche	119
		Eintritt in die Akademie	66
		Eintritt ins Kloster	10
	<i>Akademie</i>	Geistliche	36
			231 (davon 155 künftige Geistliche)

Bei Tabelle A fällt die sehr kleine Lehrerzahl in allen geistlichen Schulen auf. Die hohe obere Altersgrenze (Tabelle B) bei der Aufnahme läßt auf großen Priestermangel schließen und auch darauf, daß wahrscheinlich eine ins Gewicht fallende Zahl von älteren Geistlichen eine Möglichkeit zur Weiterbildung gesucht hat. Die Bemerkungen „Viele Kandidaten“ und „Großer Andrang“ auf Tabelle C lassen Schlüsse auf die sehr erfolgreiche Arbeit der Seminare und Akademien zu. Nur eine Elite findet Aufnahme. Ein Blick auf die Lehrpläne zeigt ein gedrängtes Unterrichtsprogramm, das jedoch außer Sprachen und einem Kursus über die Verfassung der Sowjetunion keine weltlichen Fächer enthalten darf. Grundlage des Unterrichtes ist die positive Darlegung des Dogmas. Der Geistliche muß die heiligen Schriften, das kirchliche Dogma und die kirchliche Moral, die kanonischen Vorschriften und die Liturgie beherrschen. Patristische Textauslegung ist wichtiger als die historisch-kritische Methode des Westens.⁵⁰ Jedes Jahr werden vom Akademie-Rat unter dem Vorsitz des Rektors Lehrfächer und Methoden sorgfältig nach wissenschaftlichen und praktischen Gesichtspunkten überprüft.⁵¹

E) Unterrichtspläne (Moskau) 1949

Seminar 1. und 2. Klasse

Altes Testament

Neues Testament

Katechismus

Kurze Geschichte der christlichen Kirche im Altertum

⁵⁰ Ausführungen des Rektors der Moskauer Akademie; vgl. C. de Grunwald, *La vie religieuse en U.R.S.S.*, Paris 1961, S. 143 f.

⁵¹ ZMP 10/1949, S. 15; 11/1948, S. 13.

Kurze Geschichte der russischen Kirche
Kirchenslawisch (2 Kurse)
Russisch
Verfassung der Sowjetunion (2 Kurse)
Kirchengesang

insgesamt 10 Fächer

(4 Aufsätze jährlich, 2 Gottesdienste täglich, Kirchenchor und
Altardienst)

32 Stunden

Seminar 4. Klasse

Altes Testament
Neues Testament
Dogmatische Theologie
Moraltheologie
Fundamentaltheologie
Vergleichende Theologie
Liturgik
Homiletik
Geschichte der russischen Kirche
Raskol und Sektenwesen
Geschichte des russischen religiösen Denkens
Praktischer Wegweiser für Geistliche
Griechisch oder Latein (ab 1950 beides)
Englisch

insgesamt 14–15 Fächer

(4 Aufsätze, mindestens 1 Predigt, Kirchenchor und Altardienst,
2 Gottesdienste täglich)

36 Stunden

Akademie

Lehrprogramm der 4. Seminarklasse

Außerdem:

Patristik
Pastoral- und asketische Theologie
Geschichte der christlichen Kunst
Geschichte der christlichen Kirche im Altertum
Geschichte der byzantinischen und orthodoxen Kirche
Geschichte u. kritisches Studium der westl. Konfessionen
Kanonisches Recht
Hebräisch

insgesamt 21–22–24 Fächer

(An anderer Stelle werden auch christliche Pädagogik, Psychologie, Logik und Philosophie aufgeführt)

(Referate und Examensvorbereitung:

Kurs 1–3: je 2 Seminararbeiten;

Kurs 4: 1 Predigt, Kandidatenarbeit (Cand. Theol.), Psalmodieren, Singen, Altardienst, 2 Gottesdienste täglich)

Wegen der Lehrmittelknappheit liegen fast alle Kurse, mit Ausnahme der Sprachen, im Stenogramm vor. Turnen und Sport fehlen in den Unterrichtsplänen gänzlich. Die Ausbildung der Geistlichen entspricht in den allgemeinen Zügen der in Westeuropa, mußte sich aber gleichzeitig den sowjetischen Bedingungen anpassen. 1958 wurde eine Reihe von Änderungen im Lehrplan vorgenommen. Es handelt sich meist um Streichung und Zusammenlegung von Fächern und um ihre Umbenennung; folgende Einzelheiten wurden bekannt:

Seminar

Umbenennung:

„Raskol und Sektenwesen“ heißt jetzt: „Analyse der Doktrinen des russischen Raskol und Sektenwesens“; „neuere Sprache“ muß als Englisch, Deutsch oder Französisch gekennzeichnet werden. Eine von diesen Sprachen ist obligatorisch.

Streichung:

Fundamentalpsychologie, russische Kirchengeschichte, Geschichte des russischen religiösen Denkens, Geschichte der Kirche im Altertum, kirchenslawische Lektüre, Verfassung der Sowjetunion.

Akademie

Hinzufügung:

Latein

Anstatt 28 Fächer noch 25

Umbenennung:

„Kirchliche Archaeologie“ heißt jetzt „Kirchliche Archaeologie in Verbindung mit Geschichte der christlichen Kunst“. „Geschichte und Charakterisierung von Raskol und Sektenwesen“ heißt jetzt „Geschichte und Analyse des russischen Raskol und Sektenwesens“. „Geschichte der griechisch-orthodoxen, (slawischen) orthodoxen und rumänischen (orthodoxen) Kirchen“ heißt jetzt „Byzantinistik und Geschichte der slawischen Kirchen“.

Streichung:

Psychologie, Logik, Geschichte der Philosophie und Metaphysik, Religionsgeschichte, Geschichte der christlichen Kirche, Geschichte des russischen religiösen Denkens, Christliche Apologetik, Christliche Päd-

agogik. Alte und neue *Sprachen* werden nun aufgeführt als Hebräisch, Griechisch, Latein, Englisch, Deutsch und Französisch.

Anstatt 25 Fächer noch 24

Große Aufmerksamkeit wird auch dem Leben in den Internaten gewidmet, die die erzieherische Aufgabe des Unterrichtes ergänzen sollen. Der Tagesablauf der Seminaristen und Akademiestudenten bietet folgendes Bild:

F) Tageseinteilung (Leningrad 1946/47)

6 od. 7 Uhr	Aufstehen (alternierende Gruppen)
6.30 Uhr	Gottesdienst
8.20 Uhr	Frühstück
8.45 Uhr	Gemeinsames Gebet in der Kirche
9 – 16 Uhr	Unterricht (mit Pause für das Mittagessen)
16–18 Uhr	Freizeit zum Ausruhen
18 Uhr	selbständiges Arbeiten
18.30 Uhr	Gottesdienst (alternierende Gruppen)
	Abendessen
	Singen

Abends finden mitunter Konzerte, Diskussionen oder Filmvorführungen statt. Die Ferien werden auch zum Arbeiten verwandt, ferner für Ausstellungs- und Museenbesuche sowie für den Aufenthalt in Klöstern zu praktischen Übungen (Gottesdienst, Ustav).

Tageseinteilungen aus den nachfolgenden Jahren zeigen eine noch größere Inanspruchnahme der Schüler. Man gibt dem Internatsleben einen klösterlichen Zuschnitt durch abwechselndes Vorlesen von Heiligenleben während der Mahlzeiten und gesungenes Gebet vor und nach dem Essen, das gemeinsam mit den Professoren und allen Angestellten eingenommen wird. In der Bibliothek befinden sich außer den (meist älteren) theologischen Büchern auch illustrierte und wissenschaftliche Zeitschriften und schöngeistige Literatur. An den Feiertagen finden feierliche Gottesdienste und geistliche Konzerte statt, manchmal auch Diskussionsabende.

Über die Arbeit der Schüler und Studenten äußert sich das Patriarchat wiederholt lobend, wie denn konzentriertes und systematisches Arbeiten auch den sowjetischen Schulen, die die Theologiestudenten ja alle durchliefen, nachgerühmt wird. Durch Prämien für die besten Arbeiten bemüht man sich, das geistige Niveau der Schulen zu heben. Die regelmäßig in der Moskauer Patriarchatszeitschrift veröffentlichten Listen der Kandidatenarbeiten⁵² der Geistlichen Akademien von Moskau und Leningrad spiegeln die theologischen Bemühungen dieser Anstalten wieder.

Das Schwergewicht der Leningrader Akademiearbeit hat sich in den letzten

Jahren mehr und mehr auf das Gebiet des Fernstudiums verlagert. Die Zahl der von der Akademie betreuten „Korrespondenzstudenten“ betrug 1963 um 300 und war damit höher als die der regulären Studenten. Die „Korrespondenzstudenten“ werden von der Fernstudienabteilung mit Studienplänen und Lehrbüchern versorgt und dreimal im Jahr – in der Regel in den Monaten Januar, Mai und Oktober – für 10–14 Tage in die Akademie gerufen.⁵³

⁵² Z. B. ŽMP 4/1960, S. 41 ff; vgl. auch KiO IV/1961, S. 145 f.

⁵³ öpd 15. 3. 1963, S. 5; StO 1/1963, S. 46 f.

Die Kunst in der Russischen Orthodoxen Kirche

Jede Betrachtung der kirchlichen Kunst Rußlands muß von zwei Gegebenheiten ausgehen: einmal von dem Stand der byzantinischen Kunst zur Zeit der Bekehrung der Kiever Rus' und zum anderen von den autochthonen künstlerischen Traditionen. Das Wechselspiel dieser beiden Komponenten bestimmt das Bild der russischen sakralen Kunst, bis mit dem Ausgang des 15. Jh.s abendländische Einflüsse stärker spürbar werden. Der hier zur Verfügung stehende Raum gestattet lediglich, auf den verschiedenen Gebieten an Hand charakteristischer Beispiele einen Überblick zu geben. Zur Ergänzung und Vertiefung sei auf die im Anhang angeführte Literatur verwiesen.

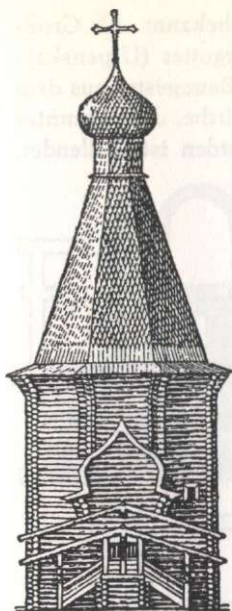
Architektur

Als Rußland sich dem Christentum zuwandte, war der langwierige Prozeß der Entwicklung einer christlichen Kunst bereits abgeschlossen. Die kirchliche Architektur hatte nach der Umwandlung überkommener Bautypen der Antike (Basilika und Rundbau), nach der Schaffung der Kuppelbasilika (Hagia Sophia, Konstantinopel) in der sog. Kreuzkuppelkirche jenen Bautyp gefunden, der seither in der orthodoxen Welt der bevorzugte geblieben ist. Die Grundform dieses Baus ist das Quadrat, häufig auch ein dem Quadrat angenähertes Rechteck. Vier Säulen tragen die Zentralkuppel und gliedern den Innenraum in neun Felder. Die auf die Kuppel zulaufenden Felder mit ihren Tonnengewölben bilden ein Kreuz. An der Ostseite finden

sich die halbkreisförmigen Apsiden. Im Westen ist häufig nach Hinzufügung eines Säulenpaares eine Erweiterung vorgenommen worden, die etwa drei Feldern des Zentralbaues entspricht. Außen werden die meist unverputzten Mauern nach oben durch halbkreisförmige Giebel abgeschlossen, deren Führung dem Tonnengewölbe entspricht. Von den vereinzelt Kirchenbauten auf russischem Boden vor der Bekehrung haben wir nur spärliche Nachrichten, so z. B. die Erwähnung einer Kirche des hl. Propheten Elia in Kiev unter dem Jahr 945. Wir dürfen als sicher annehmen, daß es sich hierbei um einen hölzernen Bau gehandelt hat, dessen Aussehen vielleicht jener kleinen Kirche ähnelte, die im 12. Jh. der Schreiber des Pskover



Holzkirche
Pskovskij
USTAV



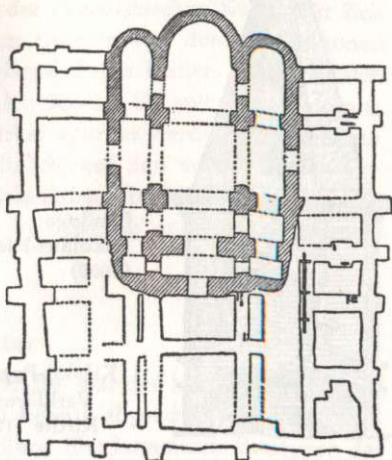
Panilovo:
Nikolaus-Kirche
(1600)



Kižskij-Pogost:
Verklärungs-
Kirche (1714)

Ustav auf den Rand eines Blattes zeichnete. Daß die Russen Meister im Holzbau waren, wissen wir aus den Berichten arabischer Reisender, deren Feststellungen eine Bestätigung in der christlichen Zeit durch eine Erwähnung der ersten Sophien-Kirche in Novgorod finden. Dieser Bau, 989 errichtet und 1045 abgebrannt, war aus Eichenholz und hatte 13 „Spitzen“, also wohl kleine Kuppeln oder Zeltdächer. Die Ausführung eines solchen hölzernen Großbaues setzt eine hochentwickelte Holzarchitektur voraus. Bei der Vergänglichkeit des Materials hat sich aus so früher Zeit freilich keine Kirche erhalten, aber die Traditionen des hölzernen Kirchenbaus blieben in Rußland lebendig, vor allem in den nördlichen Landesteilen. Zu den ältesten Holzkirchen Rußlands zählen die Rizpoloženie-Kirche (Kirche der Niederlegung des Gewandes der Muttergottes) in Borodava (Gebiet Vologda, 1486), die Georgs-Kirche in Juksoviči (Gebiet Leningrad, 1493?), die Nikolaus-Kirche in Ljavlja (1587), die Elia-Kirche in Vyjskij Pogost (1600) und die Nikolaus-Kirche in Panilovo (1600), die letzten drei Orte im Gebiet Archangel'sk. Von den zahlreichen Holzkirchen des 17. und 18. Jh.s sind besonders eindrucksvolle Bauwerke im karelo-finnischen Raum zu finden, so z. B. in Kižskij Pogost (Verklärungs-Kirche 1714; Pokrov-Kirche 1764).

Der Steinbau allerdings war in Rußland so gut wie unbekannt. Als Großfürst Vladimir eine Kirche des Entschlafens der Muttergottes (Uspenskaja Cerkov') im Jahre 989 erbauen lassen wollte, berief er Baumeister aus dem Byzantinischen Reich. Im Jahre 996 war der Bau der Kirche, die bekannter unter dem Namen Desjatinnaja- (Zehnt-) Kirche geworden ist, vollendet. Bei der Eroberung Kievs durch die Mongolen stürzte die Kirche ein. Die Ausgrabungen haben ergeben, daß es ein dreischiffiger Kreuzkuppelbau gewesen ist, der im Anfang des 11. Jh.s zu einer fünfschiffigen Kathedrale erweitert worden war. Wahrscheinlich hatte diese Kirche zahlreiche Kuppeln; in späteren Quellen ist von 25 die Rede. Der mächtigste Kirchenbau Kievs, die Sophien-Kathedrale, wurde 1017 (?) begonnen und 1037 beendet. Die fünfschiffige Kreuzkuppelkirche mit fünf Apsiden, deren zwölf kleinere Kuppeln von einer mächtigen, zwölfstrigen Zentralkuppel überragt wurden, war in ihrem Inneren prachtvoll geschmückt.



Kiew: Desjatinnaja-Kirche (989–96), Grundriß

Neben Kiev entstanden steinerne Kirchen im gleichen Zeitabschnitt auch in Černigov (Verklärungskirche 1036) und in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s auch im Norden, in Novgorod und Pskov. Im Nordosten beginnt der Steinbau um die Wende zum 12. Jh. Hier sind es meist viersäulige Kreuzkuppelkirchen mit einer Kuppel, drei halbrunden Apsiden im Osten und einer Empore im Westteil. Die Apsiden und die Trommeln der Kuppeln sind massig, durch das starke Mauerwerk lassen lange, schmale Fenster spärliches Licht (Perejaslavl'-Zalesskij, Kidekš). In der Stadt Vladimir selbst zeigen die Kirchen (Uspenskij Sobor, 1158–61; umgebaut 1185–89) eine elegantere Konzeption. Auch das Äußere der Bauten verliert die schwere Strenge: Pilaster und geschnittene Steine lockern die Fassaden auf. Der Anmut des kleinen Kirchleins der Fürbitte Mariae (Pokrov) am Flüßchen Nerl' (1161) steht die kraftvolle Demetrius-Kathedrale in Vladimir (1193) gegenüber mit ihrem reichen Skulpturenschmuck auf den Fassadenflächen. Einen ähnlich reichen Schmuck der Außenfassaden findet man nur noch bei der Georgs-Kathedrale in Jur'ev-Pol'skij (1230–34). Die Wende vom 12. zum 13. Jh. zeigt auch neue

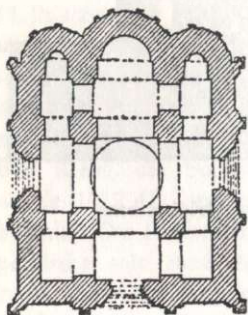


Kiev: Sophien-Kathedrale, Rekonstruktion des Originalbaus

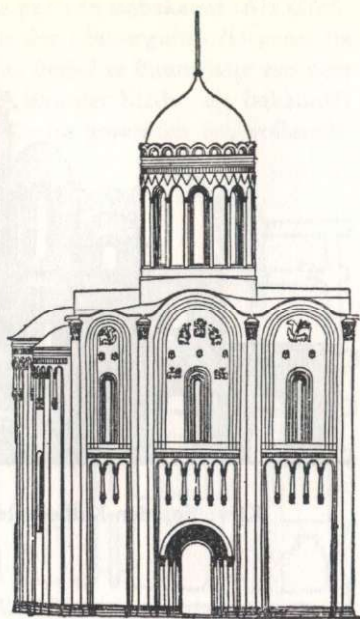


Kiev: Sophien-Kathedrale (1017?–37), heutige Gestalt

- 1 Pokrov-Kirche na Nerli (Grundriß)
- 2 Pokrov-Kirche na Nerli (1161)
- 3 Vladimir: Demetrius-Kathedrale (1193—97)
- 4 Kolomenskoe: Christi-Himmelfahrts-Kirche (1532)



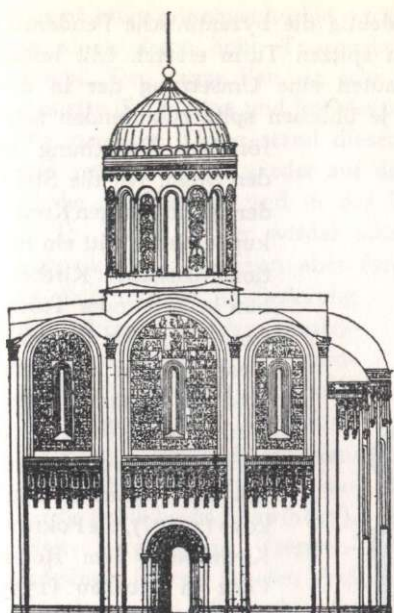
1



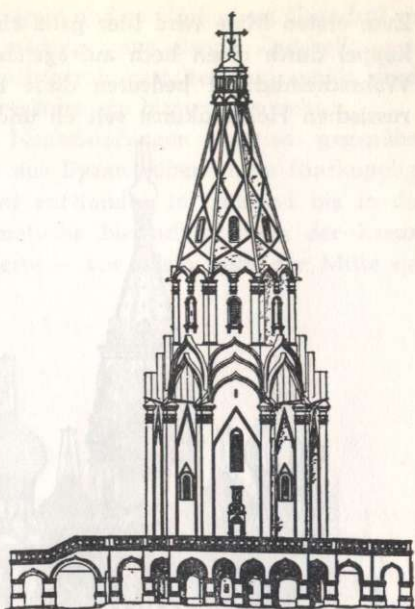
2

architektonische Auffassungen. Die Pjatnica-Kirche in Černigov ist zwar ihrem Grundriß nach eine dreischiffige Kreuzkuppelkirche, aber die Kuppelkonstruktion hat sich gewandelt. Von den hohen Tonnen der Seitenschiffe führen rein dekorative Blendgiebel wie bei einer Stufenpyramide das Dach höher an die zentrale Kuppel heran. Damit ist eine Art Vorstufe zu den Zeltdachkirchen des 16. Jh.s beschritten.

Der regen Bautätigkeit und dem Aufblühen der Architektur wie der ganzen Entwicklung der Kunst setzte der Mongoleneinfall ein Ende. Das Land verarmte, und die unruhigen Zeiten waren einer Entfaltung der Kunst entgegen. So bleiben in den folgenden Jahrhunderten die byzantinischen Grundformen weiterhin maßgebend, wenn wir von Varianten wie in Vladimir absehen, die durch die Mitarbeit abendländischer Baumeister und kaukasischer Steinmetze ebenso gefördert wurden wie im 14./15. Jh. in Novgorod die Entwicklung der sog. Viergiebelkirchen durch Baumeister aus Gotland. Auch die unter Ivan III. im Moskauer Kreml nach dem gleichnamigen Vorbild in Vladimir errichtete Uspenskij-Kathedrale (1475—79) des Bolognesers Aristotele Fioravanti ist eine byzantinische Kreuzkuppelkirche. Erst im zweiten Viertel des 16. Jh.s, unter Vasilij III., wird eine neue Tendenz im Kirchenbau sichtbar, und es ist kein Zufall, daß

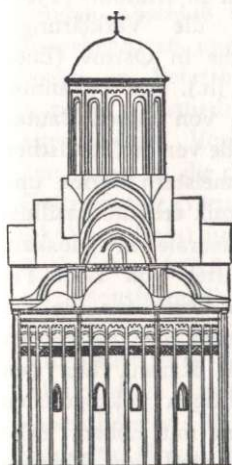


3



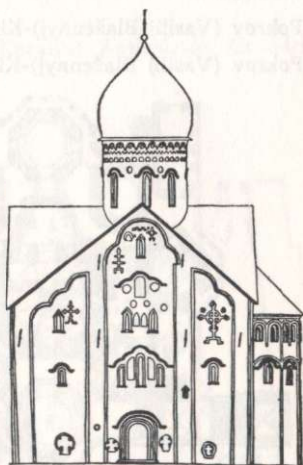
4

diese neuen Bauten zumeist in der näheren Umgebung Moskaus entstehen. Denn um Moskau bildet sich das Russische Reich, und hier nimmt die nationale Besinnung ihren Ausgang.



Černigov: Pjatnica-Kirche (Rekonstruktion)
(Ende 12./Anf. 13. Jh.)

Novgorod:
Verklärungs-Kirche in
der Il'iner Straße (1374)



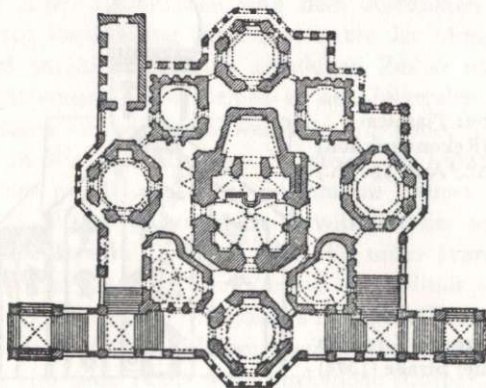
Zum ersten Male wird hier ganz eindeutig die byzantinische Pendentifkuppel durch einen hoch aufragenden spitzen Turm ersetzt. Mit hoher Wahrscheinlichkeit bedeuten diese Bauten eine Umsetzung der in der russischen Holzbaukunst seit eh und je üblichen spitz zulaufenden zeltförmigen Bedachung in den Stein. An die Stelle der byzantinischen Kreuzkuppelkirche tritt ein nationalrussischer Kirchenbau in Zelt- oder Turmform. Typische Beispiele dieses neuen Wollens sind die Himmelfahrtskirche in Kolomenskoe (1532), die Kirche Johannes des Täuflers in Djakovo (1547?), die Pokrov-Kirche auf dem Roten Platz in Moskau (1555 bis 1560; bekannter als Kirche des Vasilij Blažennyj oder Basilius-Kathedrale), die Kirche der Hl. Kosmas und Damian in Murom' (1565) und die Verklärungs-Kirche in Ostrov (Ende 16. Jh.). Am bekanntesten von diesen Bauten ist die von den russischen Baumeistern Barma und Postnik erbaute Basilius-Kathedrale in Moskau, gestiftet von Ivan IV. zum Dank für die Eroberung der tatarischen Stadt Kazan'. Um den mächtigen oktagonalen Turm mit hohem Zelt-dach sind acht kleinere



Moskau:

Pokrov (Vasilij Blažennyj)-Kirche (1555—60)

Pokrov (Vasilij Blažennyj)-Kirche, Grundriß



förmigen Bedachung in den Stein. An die Stelle der byzantinischen Kreuzkuppelkirche tritt ein nationalrussischer Kirchenbau in Zelt- oder Turmform. Typische Beispiele dieses neuen Wollens sind die Himmelfahrts-Kirche in Kolomenskoe (1532), die Kirche Johannes des Täuflers in Djakovo (1547?), die Pokrov-Kirche auf dem Roten Platz in Moskau (1555 bis 1560; bekannter als Kirche des Vasilij Blažennyj oder Basilius-Kathedrale), die Kirche der Hl. Kosmas und Damian in Murom' (1565) und die Verklärungs-Kirche in Ostrov (Ende 16. Jh.). Am bekanntesten von diesen Bauten ist die von den russischen Baumeistern Barma und Postnik erbaute Basilius-Kathedrale in Moskau, gestiftet von Ivan IV. zum Dank für die Eroberung der tatarischen Stadt Kazan'. Um den mächtigen oktagonalen Turm mit hohem Zelt-dach sind acht kleinere

Turmbauten mit abwechselnd achteckigem und quadratischem Grundriß angeordnet, deren hohe Trommeln mächtige, ausladende Zwiebelkuppeln tragen. Der ganze Bau ist sehr farbenfroh gestaltet und erhält durch glasierte Tonplatten und Renaissancesäulen ein bizarres Aussehen.

Die russische Kirche stand diesen Neuschöpfungen skeptisch gegenüber und verwies immer wieder auf die aus Byzanz überlieferte fünfkuppelige Kirche als Vorbild, und in der Tat entstanden in Rußland bis in das 20. Jh. hinein immer wieder schematische Nachschöpfungen der Kreuzkuppelkirchen. Daneben aber forderte — vor allem nach der Mitte des

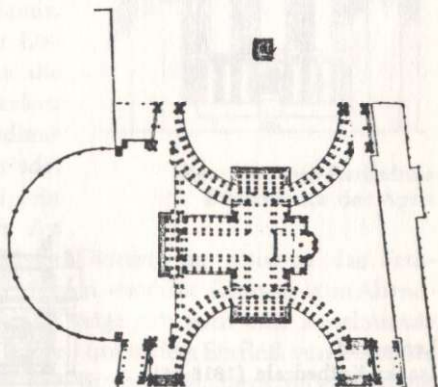
17. Jh.s und der Angliederung der Ukraine an den moskowitischen Staat — die europäische Bauweise ihren Tribut. Den eigenwilligen Moskauer Barockstil vertritt als ein markantes Bauwerk die Pokrov-Kirche in Fili bei Moskau (1693). Weit vorgezogene Treppenaufgänge führen zu den drei Portalen des Gotteshauses, dessen versetzt aufeinander gestellte Prismen in vier Stockwerken den Bau stufenförmig aufwärts führen, der in einer kantigen Zwiebel seinen krönenden Abschluß findet. Das ausgehende 18. und das 19. Jh. lassen in Petersburg klassizistische Kathedralen nach europäischem Vorbild entstehen, wie z. B. die der Kazan'er Gottesmutter (1801–11; Architekt Voronichin) und die Isaaks-Kathedrale (1818–58; Architekt Montferrand).

Schauen wir zurück auf 1000 Jahre russischer Kirchenarchitektur, dann werden wir als wesentlichsten Beitrag Rußlands die Holzkirchen und die



Fili: Pokrov-Kirche (1693)

Leningrad: Kazan'er Kathedrale, Grundriß





Leningrad: Kazan'er Kathedrale (1801-11)

nach diesem Vorbild entstandenen Zeltdachkirchen des 16 Jh.s zu nennen haben.

Mosaiken und Fresken

Mit der Kreuzkuppelkirche als Bautyp fand auch das Bildprogramm dieser Kirchen Eingang nach Rußland. In der zentralen Kuppel hat das Bild Christi als des Weltenherrschers seinen Platz, umgeben von Engeln und — in den Zwickeln der Pendentive — den vier Evangelisten. Die Apsis beherrscht die Gestalt der Gottesmutter, der Mittlerin zwischen Himmel und Erde. In Kiev ist unterhalb von ihr die Apostelkommunion und

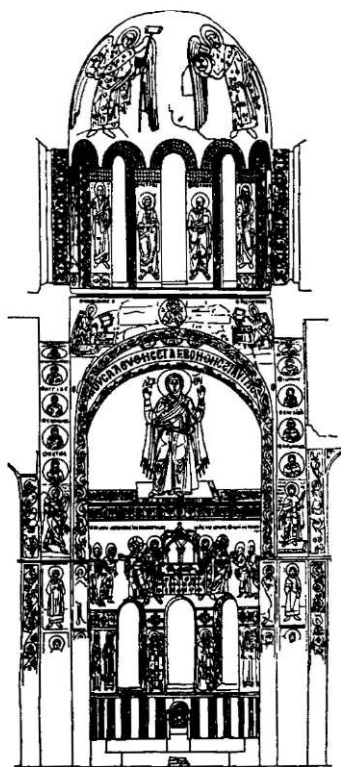


Leningrad:
Isaaks-Kathedrale (1818-58)

darunter ein Rang der heiligen Kirchenväter angeordnet. An der Westwand erscheint noch einmal der thronende Christus oder auch die Darstellung des Jüngsten Gerichts (Fresken der Demetrius-Kathedrale in Vladimir und der Erlöserkirche von Neredica, beide Ende 12. Jh.). Die Wände und Gewölbe der Schiffe nehmen Szenen aus dem Zyklus der christlichen Hauptfeste, Märtyrer und Heilige ein. In der Kiever Sophienkathedrale schmücken profane Darstellungen (Musikanten, Gaukler usw.) die Aufgänge zu den Emporen.

In Kiev (Sophien-Kathedrale und Michajlovskij-Zlatoverchnij-Kloster) sind Teile dieses monumentalen Schmucks (Kuppel, Apsis) in Mosaik ausgeführt, und zwar von byzantinischen Meistern, bei denen Russen diese Kunst erlernten. Doch bereits im 12. Jh. weicht das kostbare Mosaik der billigeren Freskomalerei, in der in vermehrtem Umfang russische Künstler tätig sind. Zu den wandernden Malergruppen, die den Bildschmuck gestalteten, gehörten in Rußland auch Meister aus Georgien, vom Balkan und immer wieder auch aus Griechenland. Nur über einen von ihnen, Feofan Grek, sind wir näher unterrichtet. Bei ihm arbeitete im ausgehenden 14. Jh. auch Andrej Rublev, der berühmteste und bekannteste Ikonenmaler Rußlands. Rublev, der mit seinem Gefährten Daniil Černyj zu Beginn des 15. Jh.s die aus dem 12. Jh. stammenden Fresken der Uspenskij-Kathedrale in Vladimir erneuerte, steht am Beginn jener Periode, in der auch für die Freskenmalerei rein russische Meister tätig sind. Einer der

bedeutendsten Künstler war der Maler Dionisij, der 1500/01 das Ferafontov-Kloster ausmalte. Im 16. Jh. werden weichere Formen, vom Abendland inspiriert, spürbar, und im 17. Jh. zeigt sich auch eine zunehmende Vertrautheit mit abendländischen Themen unter dem Einfluß von Piscators „Theatrum biblicum“. Vor allem in den Kirchen des Jaroslavl'er Raumes



Kiev: Sophien-Kathedrale
Bildschmuck der Apsis

(z. B. Kirche Johannis des Täufers in Tolčkov) finden sich markante Beispiele für diese Wandlungen an der Schwelle zur Neuzeit.

Ikonostase

Aus den Schranken, die den Altarbezirk vom Schiff trennten, hat sich in Rußland etwa im 15. Jh. die mehrreihige Bilderwand, die Ikonostase, entwickelt. Ihr Aufbau in Rußland folgt im allgemeinen – abhängig natürlich von der Größe des Gotteshauses – dem nachstehend beschriebenen Schema.

Drei Türen führen in die Räume hinter der Bilderwand. Die mittlere, auch Königstür oder Heilige Pforte genannt, öffnet sich auf den Altar zu. Ihr Bildschmuck kennt nur wenige Varianten. Am häufigsten ist die Darstellung der Verkündigung in den abgerundeten Oberteilen der Türflügel und die der vier Evangelisten, je zwei auf jeder Seite, in den darunterliegenden Flächen. Weniger häufig ist die Darstellung – dann meist ganzfigurig – der beiden Kirchenväter Basileios d. Gr. und Johannes Chrysostomos. Noch seltener ist die alleinige Darstellung der Verkündigung, wobei den einen Flügel der Tür der Erzengel Gabriel, den anderen die Muttergottes einnimmt. Die nördliche (linke) Tür führt in die Prothesis, die südliche (rechte) in das Diakonikon. Zwischen der mittleren und südlichen Tür sind großformatige Ikonen Christi und des Patrons oder des Festtages, dem die Kirche geweiht ist, angeordnet; nach der nördlichen Tür zu zwei Ikonen, von denen eine die Muttergottes, die andere meist einen besonders verehrten Heiligen zeigt. In den freien Raum oberhalb der mittleren Tür, aber noch unterhalb der ersten darüberstehenden Bildreihe ist eine Darstellung des Abendmahls (Apostelkommunion) eingefügt.

Nach oben hin schließen sich an diese örtliche Reihe drei bis vier thematisch geordnete und symbolisch zu deutende Bildreihen an. Die unterste von ihnen stellt eine erweiterte Deesis (Fürbitte, Gebet) dar. Den Mittelpunkt bildet Christus, der Pantokrator, der Allherrscher, dem in der Fürbitte für die Menschheit die Chöre der Heiligen in leichter Seitenwendung mit bittend erhobenen Armen zugewandt sind. Neben Christus, zu seiner Rechten, die Muttergottes, auf der anderen Seite Johannes der Täufer. Und daran schließen sich auf jeder Seite je ein Erzengel, Petrus und Paulus, Kirchenväter, Märtyrer und Heilige an. Die Bildreihe darüber hat den Zyklus der Kirchenfeste zum Thema. Meist umfaßt diese Bildreihe die Ikonen von vier Marienfesten, sechs Herrenfesten, der Kreuzerhöhung und die Pfingstikone. Nach oben schließt sich eine Reihe von Porträtikonen, meist halbfigurig, der Propheten an, auf deren entrollten Schriftblättern

die auf den Heiland gedeuteten Weissagungen geschrieben sind. In der Mitte dieser Reihe hat die Ikone der Muttergottes „des Zeichens“ (vgl. Jes. 7, 14) ihren Platz, der Orantin, vor deren Brust in einer Aureole der Heiland Immanuel schwebt. Oberhalb der Propheten ist häufig noch eine Reihe der Vorväter angeordnet, oft mit der Ikone der Dreifaltigkeit als Mittelbild. Gelegentlich sind auch die Vorväter und Propheten zu nur einer Reihe zusammengefaßt. Den krönenden Abschluß der Ikonostase bildet meist ein geschnitztes Kreuz mit der gemalten Darstellung des Gekreuzigten. Häufig sind — wie bei den Ikonen der Kreuzigung — auf gesonderten Ikonen mit geschnitztem Rahmen und in einer Form, die der Kontur der Gestalten angenähert ist, die Muttergottes und der jugendliche Jünger Johannes zu beiden Seiten des Kreuzes aufgestellt.

Durch ihre Ikonen repräsentiert die Bilderwand das Heilsgeschehen und wird zur Brücke zwischen der im Gotteshaus versammelten Gemeinde und der göttlichen Sphäre. So wird sie über die liturgische Funktion hinaus Symbol der Einheit Gottes mit der Kirche, mit den im Gebet versammelten Gläubigen.

Ikonen

Schon im Zusammenhang mit den Vorgängen, die zur Bekehrung Rußlands führten, werden Ikonen aus Griechenland erwähnt, die als Kriegsbeute oder als Geschenk ins Land kamen. Daß die aus dem Byzantinischen Reich ins Land gerufenen Maler russische Schüler anleiteten, ist sicher und literarisch in der Vita des hl. Alimpij im Kiever Paterikon belegt. Wenn sich auch aus der Kiever Periode der Malerei Ikonen nicht erhalten haben, so dürfte ein Blick auf die frühesten Bilder im russischen Raum den Schluß rechtfertigen, daß zunächst das byzantinische Vorbild dominierte und erst mit dem 13. Jh. spezifisch russische Eigenarten feststellbar werden. Als die aus Konstantinopel übernommene geschlossene Bilderwand (Ikonostase) in Rußland im 15. Jh. zu der vielreihigen Anlage weiterentwickelt wurde, stieg die Bedeutung der Ikone als Bestandteil des Gotteshauses an und wurde für alle sichtbar.

Auf den ersten Blick mag dem weniger vertrauten Betrachter die liturgische Bedeutung der Ikone kaum erkennbar sein: sie scheint, eingefügt in das Programm der Bilderwand und ausgelegt auf Proskynetarien, auf Pulten, die eine wundertätige oder eine besonders verehrte oder auch die Ikone des Tagesheiligen tragen, nur eine untergeordnete Rolle zu spielen. An der Ikonostase wird ihr Weihrauch gespendet, und auf den Pulten nimmt sie die Verehrung der Gläubigen entgegen, die sich vor ihr ver-

neigen und sie küssen. Aber die Ikone manifestiert eine geistige Präsenz der Dargestellten, und der Gläubige begreift sie auch auf diese Weise. Die Muttergottes gehe voran, sagt man beispielsweise, wenn ihre Ikone einer Prozession vorangetragen wird. Daß die heilige Gestalt der Ikone durch das Bild wirkt, ist eine unerschütterliche Überzeugung, die man am nachdrücklichsten aus den glühenden Schilderungen der Mönche, etwa der Athos-Klöster, nacherleben kann, wenn sie von den Wundertaten „ihrer Ikonen“ erzählen. Verständlich auch, daß man dem Stellvertreter, dem Bild, seinen Dank für erhaltene Hilfe zum Ausdruck bringt, indem man ihm Geschmeide stiftet oder es mit Edelmetall verziert. Aber nicht nur im Gotteshaus, auch im privaten Heim leben die Menschen unter dem Antlitz der Ikone: sie wird zuerst begrüßt, und erst nach ihr der Gastgeber, und sie begleitet den Menschen sein ganzes Leben lang. Bei der Taufe erhält er die Ikone seines Namenspatrons, bei der Hochzeit nimmt die Braut eine Ikone der Muttergottes in den neuen Hausstand mit, mit der Ikone segnet man Angehörige, die eine weite Reise unternehmen oder ins Feld ziehen, und auf dem Weg zum Grabe wird die Ikone des Verstorbenen vorangetragen.

Der vielfachen Verwendung der heiligen Bilder entsprechen auch mannigfache Formate: die Tafeln der Bilderwand sind meist großen Formats und können zwei Meter und mehr in der Höhe messen. Die Ikonen auf den Proskynetarien und in den Wohnungen sind naturgemäß kleineren Formats, etwa zwischen 25 und 60 cm. Das Anwachsen der Bevölkerung und der steigende Bedarf an Ikonen hat im 19. Jh. dazu geführt, daß eine individuelle, sorgfältige Ausführung der Malerei oft nicht mehr möglich war. Ganze Dörfer haben nur Ikonen gemalt (Palech, Choluj, Mstera), die teilweise auf den Märkten und durch reisende Händler angeboten wurden. Bei manchen Werkstätten ist die technische Ausführung flüchtige Serienarbeit, andere kalkulierten die fabrikmäßig hergestellten Metallverkleidungen beim Malen gleich mit ein und ließen große Partien des Bildes unausgemalt. Daneben treten Drucke auf Papier, Leder und Blech.

Dieses hektische, geschäftige Treiben um die Ikone, die für die Hersteller oft kaum mehr als eine Ware, freilich besonderer Art, bedeutete, kennt die mittelalterliche Ikonenmalerei nicht. Die Maler — sehr oft, wenn auch nicht ausschließlich Mönche — arbeiteten in Ruhe und Zurückgezogenheit, bemüht, eine künstlerisch vollendete Ikone zu schaffen, die der wunderwirkenden Gnadenkraft würdig werden konnte. Die wichtigsten Typen und Themen waren bereits im byzantinischen Raum entwickelt worden und hatten nach dem Bilderstreit eine fast kanonische Festlegung erfahren. Bei der Bindung der Porträtikone an das Aussehen des Archetypus und

der unabdingbaren Notwendigkeit, die Ähnlichkeit zum Urbild zu bewahren, waren der Gestaltung durch den Maler Grenzen gesetzt. Er hatte nur wenig Variationsmöglichkeiten und kannte kein Malen nach Modellen, sondern hielt sich an die auf wunderbare Weise erschienenen oder durch die Tradition der Kirche festgelegten Vorbilder. In der koloristischen Gestaltung, in den Schattierungen, im graphischen Gefüge des Bildes, in der Ordnung des Bildaufbaus blieben ihm gewisse Freiheiten, und diesen Spielraum wußten die wahren Künstler auf meisterhafte Weise auszunutzen. Die Erhabenheit des Absoluten, der Widerschein des Göttlichen und der demütige Geist des Malers prägen die Ikonen in ihren Ausdrucksformen, – und das gilt besonders für den russischen Raum.

Die wenigen aus der Frühzeit erhaltenen Bilder zeigen eine enge Anlehnung an die byzantinischen Auffassungen und Vorbilder. Im 11. und 12. Jh. ist es bei den Bildwerken aus den russischen Landen noch sehr schwer, wenn nicht gar unmöglich, zu entscheiden, ob nach einer byzantinischen Vorlage gearbeitet wurde oder ob gar ein nichtrussischer Maler am Werk war. Dann aber sind die russischen Künstler mit der Malerei eng vertraut und geben ihren Bildern Züge, die bei aller Bindung an einen Kanon spezifisch russisch sind. Das deutet sich bereits in den Arbeiten aus Vladimir-Suzdal' und Jaroslavl' an, auch in den frühen Werken aus Novgorod. Zum Durchbruch gelangten diese neuen Ausdrucksformen, als nach dem Mongoleneinfall und der Unterjochung Rußlands die Verbindungen zur Außenwelt, auch zu Byzanz, das seinerseits von Osten und Westen bedrängt wurde, fast völlig abrisen. Am deutlichsten tritt diese Entwicklung in jenen Teilen Rußlands zutage, denen die Verheerungen durch die Mongolen erspart blieben, also hauptsächlich im Gebiet von Groß-Novgorod am Il'men'see.

Reich durch seinen Handel, selbstbewußt in seiner Bürgerschaft, kraftvoll und freiheitsliebend, hatte Novgorod seine Unabhängigkeit in den inner-russischen Bruderkriegen zu wahren gewußt. Dank seiner geographischen Lage, fern den offenen Weiten der Steppe, gedeckt vor den Überfällen der Nomadenvölker durch die im Osten liegenden russischen Fürstentümer und dichte Wälder und Sümpfe, den Anrainern der Ostsee in Freundschaft oder als Handelspartner verbunden, blieb Novgorod vor den Katastrophen der anderen russischen Teilstaaten bewahrt und konnte sich kontinuierlich entwickeln. Diese Sicherheit und Geborgenheit kam auch der Entfaltung der Kunst zugute. Spätestens im 13. Jh. zeigen die Novgoroder Ikonen jene Charakteristika, die sie meist auf den ersten Blick erkennbar machen.

Dem ganzen Wesen Novgorods war das Höfische, Überfeinerte fremd.

Im Gegensatz zu den Ikonen aus Vladimir-Suzdal' spielt es daher in den Novgoroder Bildern kaum eine Rolle. Saftige, kräftige Farben geben den Novgoroder Ikonen das Gepräge. Zinnoberrot und Smaragdgrün sind dominierende Farben. Die Zeichnung verzichtet auf elegante, spielerische Formen, sie ist oft hart und immer klar. Für das Ornament bleibt in Gewändern und Kulissen kaum ein Raum. Landschaft und Architektur in den szenischen Darstellungen sind stark abstrahiert und dem geistigen Gefüge des Bildes untergeordnet. Die Gesten der Gestalten sind expressiv. Im Gegensatz zu Novgorod zeigt die Moskauer Malerei eine ausgeprägt höfische Tendenz. Das aufstrebende Zentrum des sich formierenden Russischen Reiches übt auch auf die wandernden Maler eine starke Anziehungskraft aus. Hier arbeitet einige Jahre der bereits genannte Feofan Grek, und mit der Moskauer Malerei verbunden ist auch der Name des bedeutendsten russischen Meisters, des Andrej Rublev. Seine Darstellung der Dreifaltigkeit, geschaffen für die Kirche des Dreifaltigkeits-Klosters des hl. Sergij Radonežskij im heutigen Zagorsk, ist mit Recht als das bedeutendste Werk der russischen Ikonenmalerei berühmt geworden. Die erlesene Farbenharmonie, die beschwingte Zeichnung, der seelische Adel, die alle von Rublev bekannten Ikonen kennzeichnen, sind von keinem russischen Ikonenmaler mehr erreicht worden. Seine Gefährten und Schüler, die ihrem Meister nacheiferten, haben den Stil der Moskauer Malerei des 15. Jh.s geformt. Seinen Namen nennt eine Beschreibung des Klosters des Iosif von Volokolamsk aus dem Jahre 1545 bei einigen Ikonen, und auch die Hundertkapitelsynode (Stoglav) von 1551 nennt seine Ikone der Dreifaltigkeit zusammen mit denen der alten griechischen Meister als Vorbild für die Ikonenmaler.

Zu den wenigen russischen Ikonenmalern vor dem 17. Jh., denen wir mit Sicherheit einige Werke zuzuschreiben vermögen, gehört außer Rublev der durch seine Fresken im Ferapontov-Kloster berühmte Meister Dionisij. Sein Wirken fällt in die letzten Jahrzehnte des 15. und in das erste Jahrzehnt des 16. Jh.s. Hohe, schlanke, langgliedrige Gestalten und eine vom Monumentalen beeinflusste Komposition kennzeichnen sein Werk.

Ein Jahrhundert der Wandlungen ist das 16. Jh. Rußland wird durch die geschichtliche Entwicklung aus seiner zum Teil selbst gewollten Isolierung herausgerissen. Die Befreiung vom Tatarenjoch und die Kriege Ivans IV. mit Polen und den Ordensrittern in den baltischen Ländern sowie der Zuzug europäischer Abenteurer und Techniker nach Moskau beeinflussen auch das geistige Leben. Neue Darstellungen kommen in der Ikonenmalerei auf, angeregt von mystischen Schriften und von europäischen Holzschnitten und Stichen. Von der symbolischen Repräsentierung der Gestalten oder der

liturgischen Feste geht die Darstellung nunmehr über zu einem erzählenden Bericht. Während bei den Viten-Ikonen bereits früher das Leben des Dargestellten in abgetrennten Feldern um sein Porträt in der Bildmitte gemalt worden war, kommt nun mit der kontinuierlichen Malweise die Zusammenfassung zeitlich und räumlich von einander getrennter Szenen auf einer Bildfläche auf. Während man bisher bemüht war, nur das Wichtigste in die Darstellung aufzunehmen, werden jetzt neue Szenen in das Geschehen einbezogen, die man früher für entbehrlich gehalten hatte. Die Ikone will mehr und mehr Geschehenes schildern und entfernt sich damit von ihrer ursprünglichen Aufgabe, den Sinn des Geschehens wiederzugeben, das, was hinter dem äußeren Ablauf des Geschehens verborgen ist. Auch die Gestalten der Heiligen, bisher meist in strenger Frontalität gemalt, Verkörperung des Göttlichen im Menschen, seiner Heiligung, entrückt in eine überirdische Sphäre, werden nunmehr – und noch stärker im 17. Jh. – in der Welt dargestellt. Oft sind sie in leichter seitlicher Wendung einer Darstellung Christi, der Muttergottes oder auch der Dreifaltigkeit zugewandt, die in einer Bildecke gemalt ist. Sie sind Beter oder Fürbitter und durch diese Tätigkeit nicht mehr nur Symbol, sondern anregendes Vorbild und Beispiel auch durch ihr Tun. Diese didaktische Anregung wird mehr und mehr zur neuen Aufgabe der Ikonen.

Neue Bildthemen wie „Gott ruhte am siebenten Tage“, „Eingeborener Sohn, Wort Gottes“ oder „Die streitende Kirche“ sind vor dieser Zeit einer geistigen Unruhe nicht denkbar und weckten bei den Strenggläubigen Bedenken und Widerspruch. Die kirchlichen Autoritäten gaben ihnen jedoch nicht recht, sondern billigten diese neuen Themen und ihre Darstellung, denn nicht alles, was außerhalb Rußlands und der orthodoxen Welt entstanden sei, müsse deshalb ketzerisch und verwerflich sein. Der Mann, der diesen Protest gegen das Neue aussprach, Viskovatjy, steht mit seiner Argumentation gewiß der Bildauffassung der Kirchenväter näher als die Kirchenversammlung, die seinen Einspruch verwarf. Aber der Wandel der Zeiten und ihr geistiges Gesicht prägen auch die Ikonen, und je mehr die geschlossene mittelalterliche Welt verfällt, desto mehr verringert sich der tiefe geistige Gehalt der Ikonen.

Das 17. Jh. trägt stilistisch den neuen Auffassungen eindeutig Rechnung, besonders in den Bildwerken der sog. Stroganov-Malschule. Kleine Bildformate, eher für das Haus als für die Kirche bestimmt, eine miniaturhaft feine Zeichnung mit ästhetisierenden Tendenzen, Überbewertung des Ornamentalen und des Dekors bestimmen bei den Malern dieser Richtung den Stil. An die Stelle innerer Beseelung tritt ein vorerst noch verhaltenes

Gefühl in den Gesichtern der Gestalten. Bäume und Tiere werden natürlicher gemalt und werfen Schatten in den Bildgrund. Auch die Bauten nähern sich der Wirklichkeit an. Die Bildbeschriftung erfolgt in verschnörkelten in- und übereinander geschriebenen Zierbuchstaben; längere Texte erscheinen im Bildgrund oder auf den Rändern. Häufiger schreibt der Maler nun auch das Entstehungsjahr des Bildes, den Auftraggeber und seinen eigenen Namen auf die Rückseite oder auf den unteren Rand der Ikone. Prokopij Čirin, Istoma Savin und Nikifor Savin seien als namhafte Meister dieser „Schule“ genannt. Viele der sog. Stroganov-Maler arbeiteten auch am Hofe der Zaren in der Werkstatt des Oružejnaja Palata.

Gegen Ende des 17. Jh.s, als man mit der Malerei des Abendlandes vertrauter geworden und europäische Maler in dem Ausländerviertel Moskaus tätig waren, als auch einige russische Künstler nicht mehr nur Ikonen, sondern auch weltliche Bilder malten, wird der Versuch spürbar, die abendländische Malweise mit der Ikonenmalerei zu verbinden und zu verschmelzen. Am deutlichsten zeigt sich dieses Bemühen in den Werken Simon Ušakovs (1626–1686) und seiner Freunde. Die Strenge östlicher Ikonographie wird gemildert durch realistischere Gestaltung der Themen und stärkere Gefühlsbetontheit. Auch der Versuch einer Umwandlung der überlieferten Kompositionen wird unternommen, aber zum Ausreifen kamen diese Bestrebungen nicht mehr. Die russische Gesellschaft des 18. Jh.s orientierte sich am zeitgenössischen Europa und schloß sich in ihrem künstlerischen Geschmack diesem Vorbild an. Der Ikonenmaler, der in der alten Manier seine Bilder malte, galt nicht mehr als Künstler – und er war es auch oft genug nicht mehr. Der Künstler aber wandte sich weltlichen Themen zu und malte keine Ikonen mehr. So blieb die Ikonenmalerei einigen klösterlichen Werkstätten überlassen und wurde zum Handwerk. Außer in den Klöstern war die Ikonenmalerei aber auch die Beschäftigung einiger Dörfer im nordöstlichen Rußland geworden, vor allem seit der zweiten Hälfte des 18. Jh.s. Das Dorf Palech malte in der alten Tradition die qualitativ besten Ikonen dieser „Produktion“; Choluj belieferte die Märkte mit seinen billigeren Bildern, und ein gleiches tat Mstera. Von den Choluj-Ikonen sagte der Volksmund, daß sie zum Beten nichts taugten, wohl aber zum Abdecken von Töpfen und Schüsseln. Neben diese immerhin noch gemalten Ikonen traten dann – wie bereits erwähnt – die auf Blech, Leder oder auf Papier gedruckten Bilder, die man auf Holz befestigte, um Ikonen zu imitieren.

Der Versuch einer vom Zaren gestifteten Gesellschaft zur Erneuerung der Ikonenmalerei, die alte Kunst wieder zu beleben, hatte keinen Erfolg. Die geistige Welt der Ikonen war dahin, und restauratives Bemühen konnte

sie nicht wiederherstellen. Der allgemeinen Tendenz zur Veräußerlichung konnten sich die Ikonen nicht entziehen, und beim Betrachten der späten sentimental und süßlichen Ikonen ergreift uns ein ungutes Gefühl. Nur wenige Ansätze zeigen sich bei den Ikonenmalern der Gegenwart, die uns die Hoffnung geben könnten, daß diese alte Kunst einer neuen Zukunft entgegengeht.

Buchmalerei

Eine eingehende und zusammenfassende Betrachtung über russische Buchmalerei steht leider noch aus. Die bisher bekannt gewordenen Handschriften und ersten Übersichten zeigen schon in der frühen Zeit (Ostromir-Evangeliar 1056/57, Izbornik Svjatoslava 1073, Mstislav-Evangeliar 1103 bis 1117) einen starken Einfluß aus dem reichen Ornamentschatz der slawischen Stämme. Er kommt in den Großbuchstaben bei den Kapitelanfängen und den Kopfleisten und Rankenstreifen mit ihrer Flechtornamentik besonders eindrucksvoll zum Tragen. Die Evangelistenporträts und die Darstellungen von Herrschern und Heiligen halten sich an byzantinische und balkanslawische Vorlagen. Gelegentlich finden sich — wie im Pskover Ustav (13. Jh.) — frische, skizzenhafte Randzeichnungen. An Rublev geschult zeigt sich vor allem der Engel als Symbol des Evangelisten Matthäus im Chitrovo-Evangeliar (15. Jh., Lenin-Bibliothek, Moskau),



Initialen einer russischen Handschrift

Freskenmaler im Dreifaltigkeits-
kloster des hl. Sergij
Miniatur einer russischen Hand-
schrift



und der Stil der Ikonen des 16. Jh.s spiegelt sich in der Handschrift des Kosmas Indikopleustes wider (1535, Lenin-Bibliothek, Moskau). Ikono-graphisch neue Züge und reizvolle Details finden sich vom 16. Jh. ab in den Viten russischer Heiliger, vor allem des Sergij Radonežskij, Stefan von Perm' u. a. Mit dem ausgehenden 17. Jh., in dem erbauliches Schrifttum neben die biblischen Texte, die hagiographischen Werke und die Schriften der Kirchenväter tritt, setzt auch die Buchmalerei der russischen Altgläubigen ein. Die schlichte Naivität ihrer Arbeiten hat sich in ungebrochener Tradition bis in das ausgehende 19. Jh. gehalten.

Kleinkunst und Plastik

Schon früh sind auch auf russischem Boden Kreuze, Panhagien, kleine Heiligen-Ikonen aus Stein, Holz oder Metall gearbeitet worden. Sie haben in ihren Kompositionen jene Muster ausgebildet, die seit dem 18. Jh. in zahlreichen Güssen in aller Welt bekannt geworden sind. Plastik hat in der orthodoxen Kunst keine große Bedeutung gehabt. Sie ist zwar niemals verboten worden, aber gerade bei den rundplastischen Arbeiten scheint das alttestamentliche Bilderverbot besonders nachhaltig wirksam gewesen zu sein. So kennen wir aus dem russischen Raum außer einer Anzahl von Holzstatuen des hl. Nikolaus und — in geringerer Zahl — der hl. Paraskeve

nur späte plastische Werke, und zwar vor allem aus dem Ural-Gebiet (Perm'), oder kleine geschnittzte Statuetten, die als Pilgerandenken gedient haben und von denen es besonders häufig Darstellungen des hl. Nil Stolbenskij gegeben hat.

Paramente und kultisches Gerät

Wenn wir von dem Sticharion (stichar') absehen, dann zeichnen sich alle Teile der priesterlichen Gewandung durch kostbare Stoffe, kunstvolle Stickerei, Perlenschmuck oder aufgesetzte Metallplättchen mit Darstellungen der Deesis, von Engeln oder Heiligen u. a. aus. Das Orarion (orar') des Diakons mit den drei Kreuzen und dem gestickten „Heilig“ ist in seiner Ausgestaltung bescheiden. Die Kreuze auf dem Epitrachilion (epitrachil') des Priesters oder dem Omophorion (omofor, naramnik) des Bischofs sind oft in ein reiches Rankenornament eingefügt und so großflächig, daß in ihren Innenraum szenische Darstellungen aus der Heilsgeschichte eingestickt sind, wie es beispielsweise bei dem sog. Omophorion des hl. Nikolaus in der Schatzkammer des Moskauer Patriarchen der Fall ist. Rankenornamente und Kreuze bilden auch den Schmuck der Epimanikien (poruči) und des Gürtels (pojas). Das Epigonation (nabedrennik, palica) ist mit dem Kreuz und den Passionszeichen, gelegentlich auch mit einem Schwert verziert; aber wir kennen darauf auch Stickereien des thronenden Weltenrichters Christus oder — so bei der Palica des Metropoliten Fotij aus dem 15. Jh. in Moskau — der thronenden Muttergottes zwischen den Erzengeln. Für die Gewänder der Geistlichen, das Phelonion (felon'), den Sakkos des Bischofs (sakkos) und den Mandyas (mantija) benutzte man oft orientalische oder abendländische Stoffe, bei denen besonders die Partien von dem Durchschlupf für den Kopf bis zu den Schultern kostbar bestickt und mit Perlen und Halbedelsteinen besetzt waren. Auch die Mitra, die nicht nur zu den bischöflichen Insignien gehört, sondern auch als Ehrengabe an verdiente Erzpriester und Archimandriten verliehen werden kann, ist reich verziert mit Edelsteinen, Perlen, getriebenen Metallmedaillons mit Darstellungen der Engel und der Deesis. Mitra und Gewänder waren oft Geschenke reicher Familien oder gar des Zaren an Kirchenfürsten oder verehrte Vorsteher berühmter Klöster; sie tragen daher nicht selten gestickte oder gravierte Zueignungsinschriften in kunstvoller kirchenslawischer Zierschrift.

Weniger Spielraum für die Ausgestaltung bot sich den Stickerinnen für die verschiedenen Tücher, die im liturgischen Dienst verwendet werden und deren Thematik festgelegt ist. Über den Altar ist zuunterst ein weiß-

leinenes Tuch, das Katasarkon (sračica), gebreitet, über dem eine meist aus Brokat gefertigte Decke (indicija) liegt. Das Antiminsion (antimins), stets von einem Bischof geweiht, ist ein seidenes Tuch, in das Reliquien eingnäht sind und auf dem die Grablegung Christi mit den Evangelistensymbolen in den Ecken und den Passionszeichen in den Seitenfeldern dargestellt ist. Die ursprüngliche Stickerei ist im ausgehenden 19. Jh. gelegentlich aufgegeben worden, so daß die Darstellung auf die Seide gedruckt wird. Nach dem Gebrauch wird das Antiminsion in ein seidenes Tuch (iliton) eingeschlagen.

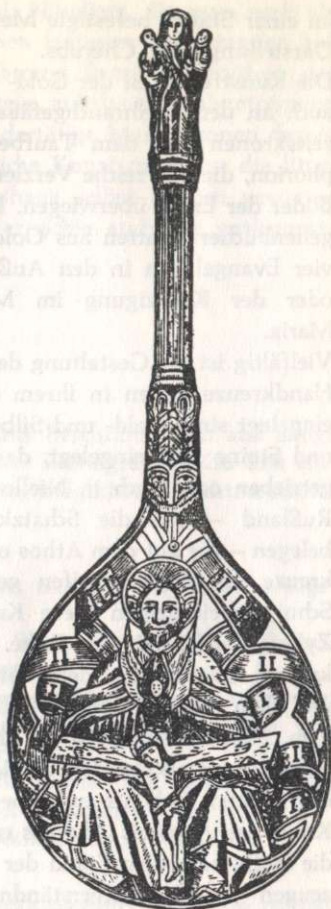
Zur Ausstattung der Prothesis gehört eine Garnitur von zwei kleineren Decken, meist quadratisch, seltener kreuzförmig, und einer größeren in Rechteckform; die kleineren Decken, die Kalymmata (pokrovy), dienen zur Abdeckung des Kelches und des Diskos. Reines Ornament als Schmuck ist selten; häufige Themen sind das Kreuz mit den Passionszeichen, die Muttergottes vom Typ Znamenie („des Zeichens“) und der Christusknabe in einem Kelch, über den Engel Rhipidien halten. Über Kelch und Diskos wird dann das größere Tuch, der Aer (vozduch), gelegt, auf dem die Grablegung Christi wiedergegeben ist. Aus dem Vozduch hat sich die Plaščanica entwickelt, ein großes Tuch mit der Darstellung der Grablegung und Beweinung, gelegentlich mit einem Saum aus Medaillons mit Porträts von Heiligen und fast stets mit einem umlaufenden Fries in kirchenslawischer Schrift mit den Worten der Karfreitagsliturgie „Der ehrwürdige Josef...“. Die Plaščanica wird am Karfreitag zum Gedenken an die Kreuzabnahme in die Mitte der Kirche geholt, am Karsamstag in feierlicher Prozession um die Kirche getragen und am Ostersonntag von der Mitte in das Allerheiligste gebracht und auf den Altar gelegt, wo sie bis zum Tage Christi Himmelfahrt verbleibt.

Kleine Tücher oder Teppiche mit einem Adler, der über einer Stadt schwebt, orlec genannt, werden als Unterlage für die Füße des Bischofs benutzt, wenn er am Gottesdienst teilnimmt und auf der Kathedra Platz genommen hat.

Die für den Gottesdienst und die Sakramente erforderlichen Gerätschaften sind meist aus edlem Material gearbeitet. Der Diskos (diskos), ein vertiefter Teller mit Fußgestell, stellt symbolisch die Krippe und das Grab des Erlösers dar. Dem entspricht die meist eingravierte Darstellung: ein Diskos zeigt das Bild der Muttergottes Znamenie, der andere das Kreuz oder das Christuskind im Kelch. Der Kelch (potir, čaša) weicht in der Form von dem der abendländischen Kirchen kaum ab; er ist oft mit Edelsteinen besetzt und mit Medaillons der drei Gestalten der Deesis versehen, die auch eingraviert sein können. Der Sternenbügel (zvezdica) besteht aus



Abendmahlskelch



Abendmahlsöffel

zwei gebogenen Metallstreifen, die kreuzförmig miteinander verbunden sind, und dient als Tragegestell für eines der pokrovy. Als Schmuck dienen gravierte Ornamente, gelegentlich sind die Streifen selbst aus Filigran, und in ihrem Scheitelpunkt ist ein Edelstein aufgesetzt. Da die zvezdica den Stern von Bethlehem symbolisieren soll, hat man in neuerer Zeit in den Scheitel der beiden Bügelhälften einen Stern gearbeitet. Das Messer (kop'e) in Form einer Lanze, mit dem die Prosphora zerlegt wird, und der Löffel (lžica), mit dem das hl. Abendmahl erteilt wird, tragen Verzierungen mit Kreuzen und Ornamenten. Der Fächer, das Rhipidion (ripida), ist eine

an einer Stange befestigte Metallscheibe, rund oder in Sternform, mit der Darstellung eines Cherubs.

Die Kunstfertigkeit der Gold- und Silberschmiede Rußlands bewährte sich auch an den Weihrauchgefäßen, den Lampen und Leuchtern, den Hochzeitskronen und dem Taufbecken, dem Gabenbehälter und dem Artophorion, die alle reiche Verzierungen aufweisen, bei denen das Kreuz und Bilder der Engel überwiegen. Prunkvoll sind auch die Einbände der Evangelienbücher: Platten aus Goldblech oder aus vergoldetem Silber mit den vier Evangelisten in den Außenecken und der Auferstehung-Höllenfahrt oder der Kreuzigung im Mittelfeld, seltener der Verkündigung an Maria.

Vielfältig ist die Gestaltung der Altar- und Benediktionskreuze. Zahlreiche Handkreuze haben in ihrem Innenraum Hohlfelder, in denen Reliquien eingelegt sind. Gold- und Silberfiligran überspannt die Oberfläche, Perlen und Steine sind eingelegt, das Kreuz mit dem Gekreuzigten ist graviert, getrieben oder auch in Niello-Technik gestaltet. Daneben waren auch in Rußland — wie die Schatzkammern zahlreicher Kirchen und Klöster belegen — die auf dem Athos oder in den Balkanländern geschnitzten Holzkreuze, in Filigranstreifen gefaßt, sehr beliebt. In miniaturhaft feiner Schnitzarbeit zeigen diese Kreuze auf der Vorder- und Rückseite den Zyklus der liturgischen Feste. Die Form des russischen Kreuzes mit dem kurzen Querbalken, dem Titulus, über dem waagerechten Kreuzesarm und dem schräggestellten Balken im unteren Drittel des Kreuzstammes, dem Suppedaneum, ist in ihrer Entstehung und Deutung noch nicht befriedigend erklärt. Die Ansichten, es handle sich bei der Schrägstellung des unteren Balkens um eine Verbindung des Kreuzes Christi mit dem Kreuz des Apostels Andreas oder um einen Hinweis auf den Himmel und die Hölle nach dem Stand der Kreuze des guten und des bösen Schächers, zeugen von Symbolverständnis und sind sehr volkstümlich, aber doch wohl Deutungen ex posteriori.

Besondere Kostbarkeiten der Kleinkunst sind die Enkolpien und Panhagien aus mittelalterlicher Zeit, in denen noch die Majestät und Würde deutlich ablesbar bleiben. Die Panhagien in Schmelzarbeit, als Schnitzerei in Holz, Bein oder weichen Stein sind echte Meisterwerke und heben sich wohlthuend ab von den in neuerer Zeit meist überwiegenden Darstellungen gefühlsbetonter Art auf Email in einer Sternfassung, die ihre Entlehnung aus dem Formenschatz weltlicher Orden nicht verleugnen kann. Bei den Brustkreuzen ist die Tradition weitaus besser gewahrt, da die in neuerer Zeit üblichen Güsse aus Formen nach älteren Vorbildern stammen.

Weitverbreitet waren in ganz Rußland kleine Metallgüsse mit Darstellun-

gen der Muttergottes und besonders des hl. Nikolaus, die man auch als Medaillons auf der Brust trug. In zahlreichen Häusern aber standen auf den Seitenborden in den Ecken der Wohnung Bronze-Triptychen der Deesis oder Polyptychen, meist mit vier Flügeln, auf denen in abgetrennten Feldern die liturgischen Feste und vier wundertätige Marienikonen dargestellt werden. So hat in Rußland die kirchliche Kunst nicht nur die liturgische Feier in der Kirche und das Gotteshaus selbst festlich gestalten helfen, sondern ein bescheidener Abglanz erreichte auch das entlegenste Haus in dem großen und weiten Land.

Literatur

Das folgende ausgewählte Literaturverzeichnis beschränkt sich auf einige Werke zur russischen Kunst mit ausführlicher Bibliographie. Zu den einzelnen Gebieten der Kunst ist neuere Literatur möglichst in nichtrussischer Sprache angeführt.

Allgemein:

M. Alpatov und N. Brunov, Geschichte der altrussischen Kunst, Augsburg 1932.

G. Millet (Hrsg.), L'Art byzantin chez les Slaves, Paris 1932 (mit ausführlicher Bibliographie bis zum Erscheinungsjahr).

I. E. Grabar, W. N. Lasarew u. W. S. Kemenow, Geschichte der russischen Kunst, Bd. 1 —, Dresden 1957 ff. (mit ausführlicher Bibliographie vornehmlich der neueren sowjetischen Literatur).

G. H. Hamilton, The Art and Architecture of Russia (The Pelican History of Art), Harmondsworth o. J. [1954] (mit Bibliographie).

R. Hare, Tausend Jahre russische Kunst, Recklinghausen 1964.

Architektur:

L. Pettersson, Äänisniemen kirkollina puuarkkitehtuuri, aineiston esittely = Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakanskirja, Bd. L, Helsinki 1950 (mit deutschen Bildunterschriften).

L. Pettersson, Die kirchliche Holzbaukunst auf der Halbinsel Zaonež'e = Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakanskirja, Bd. LI, Helsinki 1950.

A. V. Opolovnikov, Pamjatniki derevjannogo zodčestva Karelo-Finskoi SSR, Moskau 1955.

N. I. Brunov, A. J. Vlasjuk u. a., Istorija russkoj architektury, Moskau 1956².

Malerei:

L. Ouspensky u. Wl. Lossky, Der Sinn der Ikonen, Bern-Olten 1952.

K. Onasch, Ikonen, Gütersloh 1961 (mit Bibliographie).

H. Skrobucha, Meisterwerke der Ikonenmalerei, Recklinghausen 1961 (mit Bibliographie).

H. P. Gerhard, Welt der Ikonen, Recklinghausen 1963².

N. M. Černyšev, Iskusstvo freski v drevnej Rusi, Moskau 1954.

Buchmalerei:

A. I. Svirin, Drevnerusskaja miniatjura, Moskau 1964.

A. A. Sidorov, Drevnerusskaja knižnaja gravjura, Moskau 1951.

Dm. Tschizewskij, Paradies und Hölle, Recklinghausen 1957.

Paramente, kultisches Gerät, Kreuze:

M. Rajewsky, Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, Bd. I, Wien 1861, S. I ff.

Hermogen (Bischof von Pskov), Vom Gottesdienst der orthodoxen Kirche, Neustadt/Sa. 1925.

K. Onasch, Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen, Berlin 1962, S. 83 ff. (Bibliographie S. 269 f.).

E. Trenkle, Liturgische Geräte und Gewänder der Ostkirche, München 1962.

N. Leopardov u. N. Černev, Sbornik snimkov s predmetov drevnosti nachodjaščichsja v g. Kieve v častnyh rukach, Bd. 1, Kiev 1890.

N. Kondakov, Russkie klady, izsledovanie drevnostej velikoknjažeskago perioda, T. 1, St.-Petersburg 1896.

Kratkij ukazatel' Patriaršej Riznicy v Moskve, Moskau 1907⁴.

Sobranie pamjatnikov cerkovnoj stariny v oznamenovanie trechсотletija carstvovanija doma Romanovych, Moskau 1913.

N. Pokrovskij, Zametki o pamjatnikach Pskovskoj cerkovnoj stariny = Svetil'nik 1914, H. 5/6, S. 5–41.

G. K. Loukouski, L'art décoratif russe, Paris 1928.

S. K. Bogojavlenskij u. C. A. Novickij, Gosudarstvennaja Oružejnaja Palata Moskovskogo Kremlja, Moskau 1954.

G. Boguslavskij, Gosudarstvennaja Oružejnaja Palata Moskovskogo Kremlja, Moskau 1958 (mit dt., franz. u. engl. Textfassung).

D. D. Duncan, Der Kreml, seine Schätze und seine Geschichte, Düsseldorf o. J. [1961] (gute Farbproduktionen).

Das Mönchtum in der Russischen Orthodoxen Kirche

I.

In der altrussischen „Nestorchronik“ findet sich unter dem Jahre 6559 (= 1051 n. Chr.) folgender Bericht über die Entstehung des Kiever Höhlenklosters: „Der gottliebende Fürst Jaroslav [der Weise, 1019–1054] liebte Berestovoe und die dort gelegene Kirche der Heiligen Apostel. So setzte er dort viele Priester ein. Unter ihnen war ein Priester Larion [= Ilarion, Metropolit von Kiev 1051–1054] mit Namen, ein guter Mann, ein Gelehrter und Asket. Er pflegte von Berestovoe an den Dnepr zu gehen – auf den Hügel, auf dem heute das Alte Höhlenkloster steht, und er pflegte dort sein Gebet zu verrichten, denn dort war ein großer Wald. Er hob sich eine kleine Höhle aus, zwei Klafter tief, und wenn er von Berestovoe kam, sang er dort die Horen und betete zu Gott, ganz im verborgenen.

Darauf legte es Gott dem Fürsten ins Herz, und er machte ihn zum Metropoliten an der Kirche der Heiligen Sophia in Kiev, und die Höhle stand leer. Nicht allzulange Zeit später war da ein Mensch weltlichen Namens, der stammte aus der Stadt Ljubeč. Dem legte es Gott ins Herz, auf Pilgerschaft zu gehen. Er lenkte seine Schritte zum Heiligen Berg [Athos] und sah die Klöster, die dort waren. Er besuchte sie alle und gewann den Mönchsstand lieb, ging dort in ein Kloster und bat dessen Abt, er möge ihn zum Mönch weihen. Dieser willfahrte ihm, schor ihn zum Mönch und verlieh ihm den Namen Antonij. Er unterwies ihn und lehrte ihn das Mönchsleben und sprach zu ihm: ‚Geh wieder nach Rußland, und der Segen des Heiligen Berges sei mit dir, denn durch dich werden viele Mönche werden.‘ Er segnete ihn und entließ ihn mit den Worten: ‚Geh hin in Frieden!‘ Antonij aber kam nach Kiev, und er dachte nach, wo er leben sollte. Er besuchte die verschiedenen Klöster und mochte sie nicht, da Gott es nicht wollte.

Und so begann er, die Schluchten und Berge entlang zu gehen und zu suchen, wo Gott ihn bleiben heiße. Und er kam auf den Hügel, wo Larion die kleine Höhle ausgehoben hatte, und er gewann diesen Ort lieb und ließ sich an ihm nieder, und er begann zu Gott mit Tränen zu beten. Und er sprach: ‚O Herr, mache mich seßhaft an diesem Ort, und möge der Segen des Heiligen Berges und meines Abtes, der mich geweiht hat, auf diesem Orte ruhn.‘

Und er begann dort zu leben, indem er zu Gott betete, trockenes Brot aß –

und das auch nur einen um den anderen Tag! — und Wasser in Maßen trank. Dabei grub er die Höhle aus, und er ruhte weder Tag noch Nacht und übte Askese in Wachen und Beten . . .¹

Unser Bericht erzählt dann, was von jedem Eremitenleben des Mittelalters zu berichten war: Das Gerücht über den frommen Einsiedler verbreitet sich, die Menschen strömen zu ihm hin, um um seinen Segen zu bitten, schließlich kommt sogar Großfürst Jaroslav der Weise mit seinem Kriegsfolge, den Greis um Fürbitte und Segen anzugehen. Bald finden sich auch Mönchsschüler, zunächst 12 an der Zahl, und bauen sich Höhlen in der Nähe, dazu eine Höhlenkirche. Antonij verläßt sie nach einer Weile, um an einem einsameren Ort sein Leben als Klausner zu beschließen. Das Kloster unter einem von Antonij eingesetzten Abt wächst und sieht sich bald gezwungen, für die zunehmende Zahl der Insassen Gebäude zu errichten. Antonij gibt seinen Segen dazu. „Der Abt und die Brüder legten die Fundamente zu einer großen Kirche, umgaben das Kloster mit einem Palisadenzaun und bauten viele Kellia, sie vollendeten die Kirche und schmückten sie mit Ikonen. Und von daher nahm das ‚Höhlenkloster‘ seinen Anfang, das so hieß, weil die Mönche früher in den Höhlen gehaust hatten. Und es ist das Höhlenkloster aus dem Segen des Heiligen Berges hervorgegangen. Als das Kloster aber vollendet war und Varlam das Amt des Igumen innehatte, errichtete Izjaslav das Kloster des hl. Demetrius, weil er ein Kloster schaffen wollte, das höher als das Höhlenkloster gestellt war. Dabei verließ er sich auf den Reichtum [des neuen Klosters]. Viele Klöster sind nämlich von Kaisern und vornehmen Herren und mit Mitteln des Reichtums gegründet worden, aber sie sind nicht so wie die, die durch Tränen, Fasten, Beten und Wachen gegründet wurden!“²

Dieser alte Text sagt uns das Entscheidende für den Beginn des Mönchtums in Rußland. Er gibt die Erklärung, warum das Kiever Höhlenkloster in der alten Kiever Rus' eine solche Ausnahmestellung hatte, warum es bald solch eine hohe Verehrung genoß.

Es ist zwar sicher nicht das erste Kloster in Altrußland, obgleich es, wie unsere Erzählung ein wenig nach dem zitierten Ausschnitt bemerkt, für „das älteste aller Klöster“ gehalten wird. Antonij besucht nach seiner Rückkehr vom Athos eine Reihe von Klöstern, die sein Gefallen nicht finden. Auf Grund der Quellen ließe sich eine Reihe dieser früheren Klöster mit Namen nennen.

¹ Povest' vremennych let, hrsg. v. D. S. Lichačev, Moskau-Leningrad 1950, S. 104 ff.

² Povest' vremennych let, S. 107.

Also hat Altrußland – wie es ganz natürlich war – mit dem Christentum und der Hierarchie aus Byzanz auch das hochentwickelte Klosterwesen übernommen, und zwar das Klosterwesen als Funktion des christlichen Imperiums. Die Literatur der hochbyzantinischen Klosterordnungen und kaiserlichen und patriarchalen Schenkungs- und Bestätigungsbriefe gibt uns über diese öffentliche Funktion der Klöster genügend Aufschluß: Das Kloster war eine staatlich und privat benötigte Institution der ständigen Fürbitte, von der der Kaiser oder der einflußreiche Reichsbeamte hoffen konnten, daß sie ihm die Sünden, die er als Politiker und Laie beging, „wegbeten“ würde, wenn er das Kloster reichlich mit Schenkungen versah. Vor allem konnte er sich auch der Fürbitte für seine arme Seele auf Jahrzehnte und Jahrhunderte versichern, wenn er als Klosterstifter auftrat. Das Kloster aber war noch mehr: Versorgung und Alterssitz für den Stifter und seine Familienangehörigen, Verbannungsort für politische und kirchliche Gegner, Institution öffentlicher Wohltätigkeit durch das dem Kloster angeschlossene Hospital und Altersheim, Herberge für Reisende und Ortsfremde. Wie die byzantinischen Herrscher und ihre Verwandten und Hofbeamten Kloster um Kloster zu den genannten Zwecken errichteten, so haben das nach Übernahme des Christentums auch die russischen Fürsten und Bojaren getan, wie die Gründung des erwähnten Demetrius-Klosters zeigt. Das Kiever Kloster aber stammt aus einer anderen Tradition. Auch sie gab es in Byzanz. Ihre Klöster trugen bei weitem nicht in solchem Maße jenen Charakter der „öffentlichen Institution“ wie die großen Klosterorganismen in und bei den Städten. Es ist dies die Tradition, die bis in die ältesten Zeiten des orientalischen Mönchtums, in die Zeiten der „Väter der Wüste“ zurückführt. Hier geht es um das asketische Leben als Ideal persönlicher Vollkommenheit, um die Absage an die Welt mit ihrem Laster und Luxus, um die Ablehnung jeden Reichtums, um den „Erwerb des Heiligen Geistes“ durch ein weltabgewandtes Leben im „engelgleichen Stande“. Ganz auf die Förderung des inneren geistlichen Lebens des Einzelnen ausgerichtet, ist die Organisationsform dieser Klöster oft viel lockerer als die der „Kloster-Institutionen“. Ihre Gründungsgeschichte ist über die Jahrhunderte und die verschiedenen Gegenden hinweg immer sehr ähnlich: Um einen bedeutenden Asketen, der in der Einsamkeit der Wüste oder eines Felsengebirges in völliger Weltabgewandtheit und tiefer Stille (ἡσυχία) lebt, scharen sich Schüler. Manchmal bleibt die Mönchssiedlung klein und primitiv; wird der „geisttragende“ Vater, um den sich die Mönche scharten, sehr berühmt, kann sie sehr schnell anwachsen. Es muß eine strenge koinobitische Ordnung eingeführt, ein Igumen eingesetzt werden. Oft verläßt aber dann der berühmte Asket

dieses Kloster, weil sein Schweigen gestört und für ihn die Gefahr der „leeren Ruhmsucht“ gegeben ist. Oft kann aber der „heilige Vater“ nicht verhindern, daß dann auch an seinem neuen Sitz wieder ein Kloster entsteht. Sein Glaube gestattet es ihm nicht, Mönche abzuweisen, die seine Schüler werden wollen. Die Lebensordnung solcher Klöster ist mehr durch die Persönlichkeit des asketischen Gründers und sein Vorbild geprägt — lange bis über seinen Tod hinaus! — als durch ein ausführliches „Reglement“. Bestimmte Gegenden im byzantinischen Reich — durch ihre Unwirtlichkeit ungeeignet für Klöster als Wirtschafts- und Fürsorge-Institute, wohl aber geeignet für die Armut, innere Einkehr, Askese, unabgelenktes Gebet — waren durch solche „Einödklöster“, solche „Lauren“, berühmt geworden, so z. B. seit alters die palästinische Wüste und der Sinai, die kleinasiatischen Berge, besonders im Hinterland von Milet, und die Athos-Halbinsel, die in der Folgezeit zur berühmten Stätte griechischen Mönchtums werden sollte. Diese Welt steht nun hinter dem „Segen des heiligen Berges“ für das Kiever Höhlenkloster und wird ausschlaggebend für seine Geschichte.

Es gilt in den Augen des Volkes — und, wie sich dann immer wieder zeigt, auch der Fürsten und Vornehmen — als einflußreichste Stätte wahrer Frömmigkeit, echten Asketentums, christlichen Lebens überhaupt. Daraus erklärt sich dann auch sein schnelles Wachstum. Sein heiliggesprochener Igumen Feodosij Pečerskij (gest. 1074), neben Antonij (gest. 1073) die zweite hervorragende Gestalt aus der Gründungszeit des Höhlenklosters, gibt nun dem zunächst nur nach mündlicher Tradition und Anweisung verlaufenden Klosterleben feste liturgische Gestalt, indem er das liturgische Typikon³ des Studios-Klosters in Konstantinopel, des berühmten Klosters der byzantinischen Hauptstadt, übernahm. Die übrigen russischen Klöster übernehmen dann dieses Typikon vom Kiever Höhlenkloster, und unser Chronist sieht auch in dieser Tatsache die Vorrangstellung des Kiever Höhlenklosters bestätigt. Diese liturgische Ordnung blieb in den russischen Klöstern jahrhundertlang vorherrschend; erst im 14. bis 15. Jahrhundert traten daneben die Typika des Sabbas-Klosters bei Jerusalem und der Laura des hl. Athanasios vom Athos hervor.

Der hl. Feodosij war dann auch derjenige, der dem Kiever Höhlenkloster

³ Das Typikon gibt die Besonderheiten des Gottesdienstes für den Tages-, Wochen- und Jahreskreis an; bei Abfassung für den klösterlichen Gebrauch treten hierzu Vorschriften für die Klosterküche je nach Kirchenjahreszeit (Fastenvorschriften) und disziplinarische Anordnungen für das Leben der Mönche in der Gemeinschaft.

eine „öffentliche Funktion“ verlieh, allerdings eine ganz andere als die der byzantinischen Stadtklöster. Er wurde zum Mahner des jeweiligen Kiever Fürsten, und seine Vita ist voll von Geschichten darüber, wie er dem Fürsten Izjaslav ins Gewissen redet, meist im Interesse der Rechtlosen und Schwachen. Oft genug ist der Fürst wutentbrannt, aber der Ruf der Heiligkeit, der auf dem Kloster ruht, und die Verehrung des Volkes sind so groß, daß er nichts zu unternehmen wagt.⁴

Vor allem aber wurde das Höhlenkloster der Ausgangspunkt einer politischen christlichen Ethik für die Fürsten selbst. Und hierdurch bekommt es eine nationalrussische Bedeutung, wie sie nicht aus dem byzantinischen Klosterwesen übernommen wurde, sondern eine eigene geistliche Entwicklung auf russischem Boden darstellt.

Im Geschlecht der Rjurikiden herrschten gemäß ihrer skandinavischen Herkunft und trotz ihrer schnell erfolgten Slavisierung germanische Erbfolgesitten. Danach waren sämtliche Fürstensöhne am Lande mit dem Erbrecht beteiligt. Wer die Vorrangstellung des Sitzes in Kiev und wer die nächstwichtigen Residenzstädte erhielt, das hing theoretisch zwar von der Geburtenfolge (Seniorat), praktisch aber weitgehend von persönlichem Heeresruhm und Macht eines Fürsten und seines Kriegsgefolges, der Družina, ab. Die Folge waren endlose Rang- und Erbstreitigkeiten der Fürsten, das Grundunglück des alten Rußland, das wesentlich zu seinem Ende beitrug. Denn während solcher Bruderkriege unter den Fürstensöhnen stand das Land den von Osten andrängenden Nomadenvölkern der Steppe, Petschenegen, Polovcern und schließlich den Tataren offen. Das Kiever Höhlenkloster predigte diesen streitenden Fürsten das Erbfolge- und Vorherrschaftsrecht als „Großfürst“ von Kiev für den ältesten Bruder als die alleinige christliche Möglichkeit. Dabei berief man sich auf das Erbrecht des Alten Testaments, wie man es verstand. Und diese Ethik predigte das Kloster nicht nur, sondern es wußte sich auch durch sie verpflichtet. So hielt man nach der Vertreibung des rechtmäßigen Fürsten Izjaslav durch seine Brüder im Höhlenkloster an der Fürbitte für ihn als Fürsten fest, ohne die anhaltende Mißgunst des Fürsten Svjatoslav (Großfürst in Kiev 1073–1076) zu fürchten.⁵

Die älteste russische Chronik, weitgehend im Kiever Höhlenkloster entstanden und vom Mönch Nestor auf literarisches Niveau gebracht und redigiert, ist durchzogen und getragen von dieser „Standespredigt“ an die

⁴ Vgl. E. Benz [Hrsg.], *Russische Heiligenlegenden*, Zürich 1953, S. 112 ff., S. 229 ff. u. ö.

⁵ Vgl. E. Benz, a. a. O., S. 144 ff.

Fürsten. Unglück des Landes ist Gottesstrafe für ihre „Gottlosigkeit“ in Erbfolgestreit und unchristlichem Lebenswandel, Blüte und Gedeihen des Reiches ist Folge ihres Christengehorsams. Die ganze altrussische Literatur durchzieht, vom Höhlenkloster ausgehend, dieser Gedanke der christlich geforderten Unterordnung der jüngeren Brüder unter den ältesten bis in das „Lied von der Heerfahrt Igors“ hinein, dem einzig erhaltenen Stück altrussischer weltlicher Epik. Die Befolgung dieser Ethik brachte die beiden ersten nationalrussischen Heiligen weltlichen Standes hervor, die Fürstensöhne Boris und Gleb, die ermordet wurden, weil ihr Bruder Svjatopolk (1015–1019) es für selbstverständlich hielt, daß sie ihn vom Kiever Thron drängen würden – Boris kam gerade mit einer mächtigen Družina von einem Feldzug gegen die Petschenegen heim. Heilige, Märtyrer des christlichen Glaubens, sind die Brüder in den Augen des Höhlenklosters und damit der ganzen russischen Christenheit, weil sie sich ermorden ließen und Boris lieber in den Augen seiner Družina als ein Feigling und Schwächling dasteht – sie verläßt ihn enttäuscht –, als daß er die Hand gegen den älteren Bruder erhebt. Das Kiever Höhlenkloster trägt zusammen mit Jaroslav dem Weisen für die Heiligsprechung der beiden Brüder Sorge, indem es ihrer Passio und ihren Viten mehrfach literarische Gestalt gibt.⁶ Dieses öffentliche Mahnen und Lehren, das vom Höhlenkloster ausgeht – das dadurch übrigens, ohne es eigentlich zu wollen, auch zum Quellort nationalrussischer christlicher Kultur wird, insbesondere erste Pflanz- und Pflegestätte der altrussischen Literatur in vielerlei Gattungen –, ist begleitet von christlicher Lebensgestaltung, deren Höchstform für das Mittelalter ja überall das Mönchsleben ist. Schon die Chronik weiß von besonders hervorragenden Mönchen des Höhlenklosters zu berichten, später aber entsteht ein ganzes „Väterbuch“, ein Paterikon, das die vielfältige Brechung der Gnade Gottes im Spiegel gleichnishaften Lebens vieler Kiever Mönche preist. Sie geben das Vorbild auch für weltliches Leben, zumal den Mönchen damals in Altrußland vorzugsweise die Verwaltung von Beichte und Absolution zukam.

Die wenigen bedeutenden Gestalten des Mönchtums dieser Zeit haben alle in irgendeiner Weise Verbindung zu den Vorbildern der Kiever Laura, sei es durch den Gang ihres Lebens, sei es durch Lektüre der Vita des hl. Feodosij vom Höhlenkloster oder anderer dort entstandener Literatur.

⁶ Zwei davon sind in deutscher Übersetzung zugänglich: Vgl. R. Trautmann, *Die altrussische Nestorchronik*, Leipzig 1931, S. 94 ff., E. Benz, a. a. O., S. 54 ff.

II.

Aber der Glanz des Kiever Höhlenklosters erlischt wie der Glanz der alten Hauptstadt Kiev überhaupt. Eine Vielzahl geschichtlicher Gründe bringt die Verlagerung der russischen politischen und kulturellen Zentren nach Norden. Dazu kommt das furchtbare Unheil des Mongolensturms, das etwa zweihundertjährige „tatarische Joch“. Diese schwere Zeit bringt eine Welle religiöser Verinnerlichung und Abwendung von der Welt, ein Suchen und Ringen um den Sinn des russischen Schicksals und des eigenen Lebens unter so schwerer Heimsuchung. Die Fürsten- und Stadtklöster verfallen mit dem ganzen altrussischen Reich. Wieder einmal im ostkirchlichen Mönchtum drängt eine Hochflut asketischer Stimmung die Menschen in die Einöde. Hier in Rußland ist diese Einöde nicht Wüste und unfruchtbarer Berg wie im Orient und in Griechenland, sondern undurchdringlicher Urwald. Und so ziehen die Eiferer christlich-mönchischer Lebensgestaltung in die Walddickichte des russischen Nordens und Ostens. „Viele altrussische Asketen begannen aber auch ohne vorläufiges Noviziat im Kloster unmittelbar mit solch schwerem Wüstenleben. Hier lebt der Asket in einer Laubhütte . . . oder Baumhöhle . . . schläft auf trockenen Blättern oder auf Moos; Waldbeeren und Wurzeln, die er sammelt, oder trockenes Brot, das ihm die seltenen Durchreisenden in ein von ihm an den Baum gehängtes selbstgeflechtes Körbchen legen, sind seine Nahrung. Untertags und nachts widmet er viel Zeit dem Beten und Singen von Psalmen. Sein dürftiges Kleid schützt ihn nicht vor der starken Kälte des langen nordrussischen Winters, und beim langen Stehen während des Gebets zittert er vor Kälte; im Sommer dagegen ist es heiß und schwül, und die zahlreichen Mücken zerstechen die Hände und das Gesicht des Betenden.“⁷

Aber auch hier geht es wie eh und je. Der fromme Mann kann auf die Dauer nicht ohne Schüler bleiben, sie bauen ihre Hütten in seine Nähe, ein Kirchlein für die gemeinsamen Gottesdienste entsteht — ein Einödkloster ist da, dem der Eparchialbischof oder gar der Metropolit von Moskau seinen Segen gibt. Ključevskij stellt als Ergebnis seiner Untersuchungen fest: „Unter den mehr als hundert Klöstern, die wir bis zum Ende des 13. Jh.s kennen, gab es kein volles Dutzend solcher Einödklöster; und auch sie waren meist eben erst im 13. Jh. entstanden. Dafür entfaltet sich im 14. Jh. im nordrussischen Mönchtum der Drang nach der Einsamkeit der Urwälder um so rascher und kräftiger: die Einödklöster, die in diesem Jahrhundert

⁷ I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum, Entstehung, Entwicklung und Wesen* (988–1917), = *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 10–11, Würzburg 1953, S. 83.

gegründet wurden, kommen an Zahl den städtischen Klostergründungen gleich (42 und 42) und übertreffen sie im 15. Jh. um mehr als das Doppelte (57 und 27); im 16. Jh. sind es anderthalbmal soviel (51 und 35). So sind also im Verlauf dieser drei Jahrhunderte im Bereich der Moskauer Rus' 150 Einödklöster und 104 städtische und vorstädtische Klöster gegründet worden."⁸

Was sich hier in aller Stille vollzieht, ist die „Klosterkolonisation“ Nordrußlands. Sobald die Klöster „anerkannt“ und damit auch bekannt werden, sind sie nicht nur Orte persönlichen Heiligungstrebens. Fürsten und Edelleute schenken ihnen Land, um die Fürbitte für ihre Seelen zu sichern. Die Bauern treten gerne in Klosterdienste, da sie im Vergleich zum Hörigen- oder Halbhörigendienst beim weltlichen Herrn hier große Steuervorteile genießen. Manch vermögender oder bescheidener Landbesitzer oder Stadtbewohner vermacht sein liegendes oder bewegliches Hab und Gut solch einem wegen seiner Frömmigkeit berühmten Einödkloster und gewinnt damit ein Doppeltes: die Fürbitte für seine Seele (pominy o duše), solange das Kloster steht, aber auch einen Platz als Mönch in diesem Kloster für sein Alter. Unversehens wird durch solches Spenden die bescheidene Einödsiedlung (pustyn') zum reichen, mächtigen Klosterorganismus (monastyr'). Mönche wie Bauern wußten um die großen Wälder „jenseits der Wolga“. Die Mönche suchten sie um der asketischen Einsamkeit und Stille willen, die Bauern wegen ihres jungfräulichen Bodens, den sie durch Sengen und Roden urbar machen konnten. Die Verflechtung dieser beiden „Kolonisationsbewegungen“ ist vielfältig und geheimnisvoll. Nicht immer ist sicher, welche Bewegung der anderen vorangeht. Aber ohne es zu wollen, gewinnen die Klöster hier eine neue Aufgabe. Wie Ključevskij richtig bemerkt, waren sie vorher mehr „Begleiter der Christianisierung“, nicht deren „Bewegkraft“ gewesen. Hier ist es anders: die ersten Kirchen in Nordostrußland sind Klosterkirchen. Die Bauern aber siedelten sich gern in der Nähe des Klosters an, um so ihre religiöse Versorgung zu gewinnen.

Ohne viel Aufhebens haben die russischen Einödklöster diese Aufgaben übernommen, ja sogar ihre Missionspflicht erkannt, wenn sich die Einsiedler unter einer nichtrussischen, heidnischen Bevölkerung niederließen. Besonders eindrucksvoll ist die Gestalt des hl. Stefan, des ersten Bischofs von Perm' (gest. 1396), der das Evangelium und die für den Gottesdienst notwendigen liturgischen Bücher in die Sprache der finno-türkischen Komi übersetzte und für diesen Zweck eigens ein Alphabet entwarf.

⁸ W. Ključevskij, Geschichte Rußlands, übers. v. F. Braun, 4 Bde., Leipzig 1925, Bd. II, S. 259; I. Smolitsch, a. a. O., S. 81, Anm. 2.

Ihr eigentliches Hauptziel aber sahen die Einödklöster nach wie vor in der persönlichen Vervollkommnung des Einzelnen. Wurden sie durch all das, was ihnen an Aufgabe und Besitz zufiel, zu groß, zu reich, zu stark in den Gang der Welt ringsum verstrickt, so lösten sich aus ihnen die eifrigsten Frommen und begannen ein Einsiedlerleben noch tiefer in den endlosen Wäldern des Nordens und Ostens — freilich um dadurch eines Tages wieder ihrerseits zu Klostergründern zu werden! Es entsteht die „Plejade“ berühmter Klöster in jenen Gegenden, die A. N. Murav'ev die „Thebais des Nordens“ genannt hat.

Die „Kolonisation und Missionsarbeit“ der russischen Klöster ist von ganz anderem Charakter als die der abendländischen Mönche. Sie wird nicht getragen vom Geist eines Ordens, einer Regel, sondern ergibt sich als ein fast ungewolltes Nebenprodukt des asketischen Zugs in die Einöde. Die in der „Thebais des Nordens“ entstehenden Klöster sind daher wie die alten morgenländischen Lauren vor allem von der Person und dem Geist ihres Gründers geprägt.

Im ersten Stadium der Mönchskolonie, die sich um die Hütte eines frommen Einsiedlers scharte, hatte jeder für seinen Unterhalt durch Sammeln von Kräutern und Pilzen selbst zu sorgen. Auch verbrachte jeder Schüler die meiste Zeit in seinem eigenen Kellion in Betrachtung und Gebet, nachdem er seine „Gedanken“ seinem geistlichen Lehrer gebeichtet hatte. Gemeinsame Gottesdienste fanden Sonnabend und Sonntag und wohl noch ein- bis zweimal an den Wochentagen oder an Heiligenfesten statt. Wenn das Kloster weiter wuchs, mußte man zu gemeinsamer Versorgung schreiten. Man begann Land zu roden und zu bestellen, was eine gemeinsame Organisation der Arbeit erforderte. Gleichzeitig mit der Anerkennung des Klosters durch den Metropoliten wurden auch Mönchspriester und -diakone geweiht; der gemeinsame Gottesdienst richtete sich nach dem gültigen liturgischen Typikon und fand dementsprechend als Stundengebet mehrmals täglich statt. So ergaben sich gewisse koinobitische Züge, aber dennoch scheinen viele Eigenarten der urtümlichen Idiorhythmie in den russischen Klöstern bewahrt geblieben zu sein. Der Mönch nannte manches in seiner Zelle, so Ikonen und Bücher, aber auch einige Eßvorräte, sein eigen. Ausschlaggebend für die Lebensgestaltung des Klosters war diejenige des Stifters, die als Vorbild galt und die man auch nach dessen Tode zu bewahren suchte. Andererseits aber basierte sie nur auf mündlicher Überlieferung und konnte, wie uns die Quellen zeigen, unter den sich rasch ändernden äußeren Bedingungen leicht verfallen.

Nur so ist es zu verstehen, daß die Reform (um 1354) des hl. Sergij von Radonež (gest. 1392), des bedeutendsten Asketen, Einsiedlers und Kloster-

gründers dieser Periode, von seinen Zeitgenossen und Nachfahren als so einschneidend und wichtig empfunden wurde: Unter Vorweisung eines Briefes des Patriarchen Philotheos von Konstantinopel, der eine entsprechende Aufforderung enthielt, führte Sergij die streng koinobitische Lebensweise ein.⁹ Hierbei nahm er sich Feodosij von Kiev und die durch ihn bewirkte koinobitische Organisation des Kiever Höhlenklosters zum Vorbild. Sein Kloster, die berühmte Troice-Sergievskaja Lavra, wurde ein großes durchorganisiertes Institut, das sich selbst mit Landwirtschaft und Handwerksdiensten versorgte, aber auch ein Zentrum kirchlicher Bildung wurde, weil der hl. Sergij auf das Kopieren und Sammeln liturgischer, theologischer und asketischer Literatur großen Wert legte. Der Tagesablauf war für jeden einzelnen Mönch aufs genaueste geregelt und die Grundbedingungen des Koinobions — gemeinsamer Gottesdienst, gemeinsame Arbeit, gemeinsames Essen — für jede Stunde des Tages und der Nacht bestimmt. Die geistliche Leitung und Führung lag in den Händen des Igumen bzw. Archimandriten, also zunächst des hl. Sergij selbst, der nun auch mit allen kanonisch-hierarchischen Möglichkeiten dieses Amtes ausgerüstet war. Dennoch blieb auch dieses fest organisierte Koinobion Ausgangspunkt weiteren asketischen Dranges in die Einöde, und eine ganze Reihe von Tochterklöstern sind durch ehemalige Schüler des hl. Sergij, aber auch durch ihn selbst gegründet worden.¹⁰

Der Tradition des russischen Mönchtums gemäß war jedoch nicht die koinobitische Reform des hl. Sergij an sich das Entscheidende und Prägende, sondern seine Gestalt. Seine Viten¹¹ sind sehr ausführlich und zeigen die selbst in einem Zeitalter blühender Askese ungewöhnliche Persönlichkeit dieses Mannes. Freunde, die vorbeireisten, erkannten in dem abgearbeiteten Greise, den sie gerade umgraben oder Holz fällen sahen, nur selten den berühmten Mönchsvater. Am hl. Sergij wird besonders eine innige eucharistische Frömmigkeit gerühmt — Visionen und Lichterscheinungen während der Göttlichen Liturgie —, und seine Zeitgenossen waren überzeugt, daß die Engel selbst ihm deswegen als Diakone dienten. Dies ist in

⁹ Zu dem historischen Problem, ob Sergij wirklich erst auf Eingreifen des Patriarchen von Konstantinopel seine Klosterreform durchführte oder sich vielmehr beim Patriarchen nur die Autorisation für ein von ihm selbst gewünschtes Vorgehen holte, vgl. I. Kologriwow, *Das andere Rußland, Versuch einer Darstellung des Wesens und der Eigenart russischer Heiligkeit*, München 1958, S. 105.

¹⁰ Vgl. die Übersicht bei I. Smolitsch, a. a. O., S. 533.

¹¹ Vgl. A. A. Hackel, *Sergij von Radonesh*, Münster 1956; E. Benz, a. a. O., S. 352 f.

der Geschichte des altrussischen Mönchtums ein bis dahin — zumindest in solcher Intensität — unbekannter Zug. Einige Berichte der Sergij-Legende stellen ihn mit seiner Liebe zur Armut und mit dem Vertrauen der wilden Tiere, insbesondere der Bären, das er genießt, unwillkürlich in die Nähe des hl. Franziskus.

Bei dem schon erwähnten Anschluß an die Kiever Mönchstradition handelt es sich nicht nur um ein innermönchisches Phänomen, sondern die ganze geistige Bewegung im Rußland des 14. und 15. Jh.s geht dahin, den jungen Moskauer Staat als rechtmäßigen Erben und historische Fortsetzung des Kiever Großfürstentums zu verstehen. So tritt auch der weltabgewandte Sergij, getreu der Höhlenkloster-Tradition, als Mahner des Moskauer Großfürsten Dmitrij (1362–1389) auf. Hatte Feodosij jedoch dem Kiever Großfürsten und den Teilfürsten gegenüber vor allem das Recht der Kritik und der Mahnung geltend gemacht und versucht, sie im Interesse des ganzen Volkes von unrechten Wegen zurückzuhalten, so steht nun Sergij dem Moskauer Großfürsten bei im „Sammeln der russischen Lande“. Er verläßt sogar die Abgeschiedenheit seines Klosters in politischen Missionen und bewegt durch „seine süßen und milden Worte und seine wohlwollenden Reden durch die Gnade, die ihm vom Heiligen Geist gegeben war“, den Großfürsten Oleg von Rjasan', der immer noch der Moskauer Zentralgewalt widerstanden hatte, sich mit dem Großfürsten von Moskau zu arrangieren.

Für besonders entscheidend aber hielten Sergijs Zeitgenossen und Nachfahren seinen Anteil an der Schlacht von Kulikovo (1380). Er hatte den Großfürsten Dmitrij für diesen Feldzug gesegnet: „Es ziemt dir, o Herr, für die dir von Gott anvertraute christliche Herde zu sorgen; ziehe gegen die Gottlosen, und so dir Gott hilft, wirst du siegen und kehrst in dein Vaterland gesund und mit großem Ruhm zurück.“ Sergijs Biograph berichtet weiter: „Und er (Dmitrij) versammelte alle seine Krieger und eilte gegen die gottlosen Tataren. Und sie sahen das tatarische Heer, das sehr groß war, und standen schwankend; viele von ihnen wurden von Schrecken ergriffen und wußten nicht, was sie tun sollten. Und in diesem Augenblick erschien ein Schnellläufer, vom Heiligen geschickt, der sagte: ‚Ziehe kühn gegen ihre Wut, ohne zu zweifeln, o Herr, und ohne zu erschrecken, denn Gott wird dir helfen.‘ Davon gewannen der Großfürst Dmitrij und sein ganzes Heer großen Mut, und sie zogen gegen die Heiden mit diesen Worten: „Großer Gott, der du Himmel und Erde geschaffen hast, sei mir Helfer gegen die Feinde deines heiligen Namens.“¹²

¹² Vgl. E. Benz, a. a. O., S. 353.

Ključevskij hat in seinem Festvortrag zur 500jährigen Wiederkehr des Todestages des hl. Sergij (1892) darauf hingewiesen, daß auch das ganz weltliche Gefühl, der Tatare sei gar nicht so übermächtig, wie man geglaubt habe, das sich damals als Folge der Schlacht von Kulikovo ausbreitete, obgleich diese die endgültige Freiheit vom Tatarenjoch noch nicht gebracht hatte, seinen tiefsten Nährboden in jener mönchischen Bewegung gehabt hat, deren hervorragendster Vertreter Sergij war: Die innere Freiheit von der Welt, wie sie die nordrussischen Mönche lebten, gab den Menschen, die sie verehrten und ihren Rat suchten, das Gefühl der Souveränität über diese Welt und ihren Lauf im Namen Gottes und verlieh ihnen Mut, in die Geschichte einzugreifen. So ist in der Gestalt des hl. Sergij von Radonež eine neue Etappe russischen Mönchtums erreicht: In einmaliger Weise sind Weltflucht und Verantwortung für die Welt, persönliche Zurückhaltung, zarte Mystik und energisches Eingreifen in die Dinge der Welt im Namen einer politischen Ethik, die Christliches und Nationales sich gegenseitig durchdringen ließ, miteinander vereint.

III.

Beim Werden des neuen russischen Nationalstaates knüpfte man zwar an den Kiever Gedanken an, aber gleichzeitig erstarkte gerade im 14.–15. Jh. der byzantinische Einfluß in vorher unbekanntem Ausmaße. Es kamen nämlich als Folge des Vordringens und der Verheerungen der Türken auf der Balkan-Halbinsel viele Südslawen (Bulgaren und Serben) hoher Bildung nach Rußland, nahmen dort wichtige kirchliche Ämter ein und wurden vor allem zeitweise führend in der altrussischen kirchlichen Literatur. Dieser südslawische Einfluß aber ist von Rußland aus gesehen auch ein byzantinischer. Rußland, mit eigener christlicher Tradition von einigen Jahrhunderten behaftet, erfährt wieder eingehender, wie die griechischen Brüder kirchlich leben und denken, von denen man einst das Christentum übernahm. Man findet in diesem Jahrhundert auch viele Russen in den Klöstern des Athos und von Byzanz zu Gast. Sie sorgten dafür, daß in den russischen Klöstern neben dem Studiten-Typikon auch die liturgischen Typika von Jerusalem (das sog. Typikon des hl. Sabbas) und vom Athos (Typikon des hl. Athanasios vom Athos) Eingang fanden. Gleichzeitig aber sind diese vielerlei Kontakte wohl auch der Grund, daß man das eigene russische Klosterleben immer kritischer betrachtet und auf selbstherrliches Handeln, Herumvagabundieren und wenig asketenhaftes Leben vieler russischer Mönche aufmerksam wird. Ja, ganze Klöster waren in ihrem Lebenswandel offenbar entartet.

Im byzantinisch-griechischen Bereich geht um diese Zeit ein Ringen vor sich zwischen idiorhythmischer und koinobitischer Klosterorganisation. „Idiorhythmie“ ist hier etwas anderes als die „urtümliche Idiorhythmie“ der morgenländischen Lauren und russischen Einödklöster. Jetzt finden wir das Phänomen, daß auch einst koinobitisch verfaßte Klöster – wie z. B. das berühmte Studios-Kloster selbst – zur Idiorhythmie, einer gewissen wirtschaftlichen Eigenständigkeit – und damit auch einer gewissen geistlichen Unabhängigkeit – des einzelnen Mönchs übergegangen sind¹³. Ähnliches scheint auch in Rußland vor sich gegangen zu sein. Die „Sitte der Lauren“¹⁴, das „Für-sich-Leben“¹⁵, greift um sich und kreuzt sich eigentlich mit der von jeher vorhandenen altrussischen urtümlichen Idiorhythmie. Die Folge ist ein rascher Verfall des Mönchtums, ein Sinken seines Ansehens bei den weltlichen Zeitgenossen.

Die Mönchsväter des 15. Jhs stehen vor der Frage, welches das Ideal des Klosterlebens sei, nach dem sie sich richten sollen. Die koinobitische Reform des hl. Sergij scheint längst unwirksam geworden zu sein.

Es ist das Verdienst des hl. Evfrosin von Pskov, wohl als erster diese Frage erkannt zu haben. Er hält an dem asketischen Einöd-Ideal fest, aber er erkennt wohl bewußter als seine Vorgänger, daß es sich dabei um ein altes morgenländisches Mönchsideal handelt. Er begab sich daher in die palästinischen Mönchsgegenden und lernte dort die klassischen Koinobien des Theodosios und Theoktist kennen, die der Mönch durchlaufen haben muß, wenn ihm später der Weg in die Lauren und Einzelzellen offenstehen soll. Evfrosin richtete sein Eleazar-Kloster bei Pskov nach diesen Vorbildern ein, in streng koinobitischer Ordnung, wobei er aber die übliche Verbindung von Koinobion und Landbesitz und Landerwerb auf ein Minimum einschränkte. Er griff zu einem in Byzanz längst gängigen Mittel: Er gab seinem Kloster ein Typikon, eine Ordnung, die das koinobitische Leben für alle Zukunft, auch nach seinem Abscheiden, garantieren sollte. Auch in anderer Hinsicht richtete er sich nach dem morgenländischen Vorbild, das

¹³ P. de Meester, *De monachicu statu iuxta disciplinam byzantinam, Statuta selectis fontibus et commentariis instructa* = *Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Codificazione canonica orientale*, Fonti, Ser. II, fasc. X., Città del Vaticano 1942, Indices s. v. idiorhythmia.

¹⁴ So nennt Iosif von Volokolamsk (s. u. S. 224 f.) in seinem „geistlichen Vermächtnis“ die Idiorhythmie, weil sie eben in den „Lauren“ (um diese Zeit bedeutet „λαύρα“ nur noch: ehrwürdiges, einst von einem berühmten Asketen gegründetes Großkloster) die übliche Lebensordnung war,

¹⁵ Russ.: „Osobnožitie“ – der gängige Terminus des 15. bis 16. Jhs. für die Idiorhythmie.

auch im europäisch-griechischen Byzanz immer wieder Vorbild für Klosterreformen wurde: Er führte die besonders ausgedehnten Väter-Lesungen des „asketischen“ liturgischen Typikons ein, die besonders eifrige Rezitation des Psalters, die die ganze Nacht hindurch dauernde Vigil vom Samstag zum Sonntag.

Evfrosins Beispiel wirkte in Rußland jedoch nicht durchschlagend und richtungsweisend, wahrscheinlich, weil er sich auch in der ihn bewegenden liturgischen Einzelfrage, wie oft das Halleluja hintereinander zu singen sei, nach konstantinopolitanischem, wie er versichert, und auch wohl athonitischem Brauche richtete und eine auf ungenauer Übersetzung des Wortes aus dem Hebräischen beruhende Erklärung dafür gab. Damit erregte er bei seinen russischen Zeitgenossen und Nachfahren Anstoß. So hatte seine Klosterreform nur eine örtlich begrenzte Wirkung, und es blieb zwei großen Vertretern des russischen Mönchtums am Ende des Jahrhunderts vorbehalten, von zwei ganz verschiedenen Seiten her die Reform des russischen Klosterwesens zu versuchen.

Wie Sergij von Radonež und Evfrosin von Pskov entschied sich auch Iosif von Volokolamsk („Volockij“, gest. 1515) für das strenge Koinobitentum, um die „Seelenrettung“ des einzelnen Mönches zu sichern. Nur auf diesem Wege schien ihm vor allem die Einhaltung des Gelübdes der absoluten Armut gesichert. In dem berühmten 10. Kapitel seines „Geistlichen Vermächtnisses“ schildert er, wie er als junger Mönch von Kloster zu Kloster gezogen sei und wie wenig befriedigend die Zustände waren, die er im allgemeinen vorfand. An allem schien die Idiorhythmie schuld, die es den Mönchen erlaubte, es sich in ihren Zellen bequem zu machen und nachlässig zu werden im Gottesdienst und in ihrem persönlichen asketischen Eifer. Dazu waren die Klöster erfüllt vom Gezänk der Mönche, das sich gegen den Igumen oder gegen eine Gruppe von Mitbrüdern richtete. Und so betonte auch Iosif in seiner Klostergründung Volokolamsk die strenge koinobitische Zucht und Ordnung. Auch er legte sie nach byzantinischem Vorbild in einem Klostertypikon fest, das er mehrfach überarbeitete und erweiterte, bis es als sein „Geistliches Vermächtnis“ ein recht originelles Exemplar dieser Literaturgattung darstellte. Wenn er damit auch Anlehnung suchte an die allgemeinen ostkirchlichen Regeln zur Festigung der Ordnung eines Klosters, so hatte er doch die nationalrussischen Bedingungen des Klosterlebens deutlich vor Augen. Ihm war klar, daß ein Koinobion unter den klimatischen und landschaftlichen Bedingungen Rußlands nur existieren konnte, wenn es Land besaß und Landwirtschaft – mit Hilfe abhängiger Bauern – betrieb. Die persönliche Armut des Mönchs war nur durchführbar, wenn das Kloster als solches Besitz hatte. Gleichzeitig steht



*Mariae Verkündigung, Novgoroder Ikone,
Ende des 15. Jh.s (Ikonen-Museum Recklinghausen)*



*Der hl. Nikolaus, Moskauer Ikone, um 1500
(Ikonen-Museum Recklinghausen)*

Iosif auch im Strom des sich immer stärker herausbildenden russischen Nationalbewußtseins, und ganz bewußt will er anknüpfen bei der Rolle, die einst ein Kloster wie das Kiever Höhlenkloster und seine Heiligen, besonders Antonij und Feodosij, für das öffentliche Leben der Rus' gespielt haben. Für Iosifs Kloster ist eine besonders ausgeprägte karitative Tätigkeit bezeugt, die sich über den Unterhalt der üblichen Institutionen — Hospital und Altersheim — hinaus für die ganze Bevölkerung des Landstriches verantwortlich wußte. So sprang bei Hungersnot und Witterungskatastrophen das Kloster mit seinen Speichervorräten ein und versorgte die Bevölkerung mit Brot- und Saatgetreide. Schließlich war sich Iosif wohl bewußt, daß das Kloster auch die höhere kirchliche Hierarchie zu stellen pflegte, und trat daher, als die Frage nach dem geistlichen Recht des feudalen Landbesitzes der Klöster gestellt wurde, auch mit dem Argument dafür ein, daß das Kloster durch seinen Besitz Anziehungskraft auf die Vertreter der obersten Gesellschaftsschichten ausüben müsse, um sie zum Mönchsleben und damit als Kandidaten für die höchsten kirchlichen Ämter zu gewinnen. Iosif hat sich sehr bewußt zur Öffentlichkeitsfunktion des Klosters und damit auch der Kirche bekannt. Auch in seiner Stellungnahme zur häretischen Gefahr seiner Zeit¹⁶ und bei ihrer Bekämpfung wird deutlich, wie stark er auf dem Boden der byzantinischen „symphonia“ von Kaisermacht und Kirchenregiment stand. Aus seiner Schule ist eine Reihe bedeutender Metropoliten hervorgegangen. Sie und das Kloster von Volokolamsk trugen entscheidend zur Konsolidierung und geistigen Prägung des Moskauer Zarenstaates im 16. Jh. bei.

Diese „Schule“ des Iosif von Volokolamsk hat sich in der russischen Öffentlichkeit wie innerhalb des russischen Mönchtums selbst jedoch nicht ohne schwere geistige Kämpfe durchsetzen können. Um die gleiche Zeit wie Iosif rang ein ganz anders gearteter und orientierter Mann um die Erneuerung des russischen Mönchslebens: Nil von der Sora („Sorskij“, gest. 1508), der „Große Mönchsgreis“, wie ihn schon seine Zeitgenossen nannten. Genau wie Iosif sah er, daß die Idiorhythmie dem russischen Mönchsstand nicht gut tat, daß es schwer war, in der von ihr bedingten Lebensweise „seine Seele zu retten“. Aber er stellte nicht nur die Idiorhythmie in Frage, sondern die Lebensbedingungen des russischen Klosters überhaupt. Persönliche Armut des Mönches genügte ihm nicht, wenn das Kloster gleichzeitig darauf aus ist, seinen Besitz, besonders an Land, unauf-

¹⁶ Es handelt sich um die Sekte der sog. „Judaisierenden“. Vgl. N. A. Kazakova und Ja.S. Lur'e, *Antifeodal'nye eretičeskie dviženija na Rusi XIV — načala XVI veka*, Moskau—Leningrad 1955.

hörlich zu mehren. Er lehnte die Aufgabe der Repräsentation ab, wie sie sich in den schönen steinernen Kirchen, kostbaren liturgischen Gewändern und Geräten sowie in kunstvollem Kirchengesang darstellt. Das mochte für die Stadtpfarreien passen, nicht aber für den mönchischen Gottesdienst, denn das innerste Wesen des Mönchtums sei Buße, und der Buße stehe prächtiges Gebaren nicht an. Mit diesen Gedanken steht Nil ganz bewußt beim alten morgenländischen Mönchtum der Wüste, bei ihm will er anknüpfen und die eigene nationalrussische Entwicklung klösterlichen Lebens durchstreichen.

Nil war auf dem Athos gewesen, wohl auch in Konstantinopel und wahrscheinlich selbst in Palästina. Dort hat er die mönchische „Erweckungsbewegung“ des Hesychasmus kennengelernt. Ihr kam es nicht so sehr auf Höchstleistungen asketischer Entsagung als solche an, sondern alle Askese war nur Vorbereitung auf den eigentlichen Sinn mönchischen Lebens: die innere Schau des Gotteslichtes, das alle Lehren des Evangeliums, alle Tradition der Mönchsväter verklärt und belebt, die den Mönch vom „äußeren Tun“ der Askese zum „inneren Tun“ der Kontemplation und Anbetung in Abgeschiedenheit (ἡσυχία) brachte. Dieses „innere Tun“ bestand insbesondere in der Pflege des Herzensgebets, des „Jesusgebets“, dessen Praxis darin bestand, daß das Stoßgebetlein „Herr Jesu Christe, Gottes Sohn, erbarme Dich meiner, des Sünders!“ Tag und Nacht im Herzen des Mönchs lebendig „wirken“ sollte.

Die Abgeschiedenheit war in dem großen Betrieb eines koinobitischen Klosters nicht denkbar, das Streben nach ihr mußte das Streben nach einsamem Leben bedingen. Um nun den Gefahren der idiorhythmischen Selbstherrlichkeit ebenso zu entgehen wie der koinobitischen Geschäftigkeit und „Besitzliebe“ (stjažatel'stvo), die, wenn sie auch im Interesse des Klosters geübt wurde, doch das Kloster – und damit den einzelnen Mönch – vom Ideal evangelischer Armut abbrachte, empfahl Nil das Leben im Skit¹⁷, das damals auch im griechischen Orient um sich gegriffen hatte. Es war für ihn wie für die griechischen Brüder der ersehnte „mittlere Weg“, eine Ordnung, die der der alten morgenländischen Mönchskolonien

¹⁷ Skit, σκητή (wahrscheinlich von σκήτις) hat mutmaßlich den Namen daher, daß die Lebensweise der klassischen ägyptischen losen Mönchs-siedlungen der σκήτις, wie sie dem byzantinischen Mittelalter in der Apophthegmen-Sammlung des „Sketischen Paterikons“ als Ideal vor Augen stand, in ihr wieder aufleben sollte. Die Entstehung der Skits ist aber in der Forschung noch umstritten. Vgl. P. de Meester, a. a. O., Indices s. v. „sceta“.

abgelauscht war. Hier war der einzelne Bruder nicht ohne Kontrolle, mußte sich einem Ganzen einordnen, hatte Gelegenheit, Nächstenliebe zu üben, aber andererseits war genug Platz für die geistliche Individualität da, die sich unter Anleitung eines erfahrenen Seelenführers zum „inneren Tun“ entfalten konnte. Auch Nil ordnete in einem geistlichen Vermächtnis das Leben in seinem Skit für die Nachfahren; inwieweit sich die Ordnung im Skit von der des Klosters Evfrosins von Pskov unterschied bzw. ihr ähnelte, können wir noch nicht ganz klar erkennen. Aber Nil hat, im Unterschied zu Evfrosin, seine Konzeption des Mönchtums als Fortsetzung altmönchischer Tradition außer in einer Klosterordnung in einem umfangreichen Traktat, den „Elf Kapiteln über das innere Tun“, dargelegt.¹⁸ Aus Gründen asketischer Abgeschiedenheit und Abneigung gegen alles, was Zorn und Erregung fördern konnte, hat sich Nil im Gegensatz zu Iosif nicht in die Auseinandersetzung um Fragen der Zeit eingemischt.

Anders verhielten sich einige seiner Schüler, besonders der hitzköpfige „Fürst-Mönch“ Vassian Patrikeev (gest. 1545). Er vor allem stritt sowohl auf Konzilien als auch mit polemischen Schriften gegen den feudalen Landbesitz der Klöster. Der bedeutende Athosmönch Maximos der Grieche (Maksim Grek, gest. 1556), zur Korrektur der liturgischen Bücher nach Rußland gerufen, nahm ähnliche Stellung ein und beteiligte sich am literarischen Streit.

Aber obwohl die „Iosifljane“, die Anhänger der Ansichten des Iosif von Volokolamsk, siegten und die „Mönchsgreise aus dem Gebiet jenseits der Wolga“ unterlagen, ging die von Nil Sorskij gesäte Saat eines verinnerlichten Mönchtums und einer damit verbundenen differenzierten Seelenführung nicht verloren, sondern lebte verdeckt weiter. Nils Schriften wurden vielfältig abgeschrieben und verbreitet, und aus dem von ihm bereiteten Boden sollte dann im 18. Jh. die reife Frucht des russischen Starzentrums erwachsen.

Zunächst aber ging das russische Mönchtum auf den von Iosif und seinen Anhängern gewiesenen Bahnen. Das Klosterwesen war nun eine Säule des „rechtgläubigen“ Zarenstaates. Es übte seine karitativen und missionarischen Funktionen aus. Gerade auf dem Gebiete der Mission sind russische Mönche des 16. und 17. Jh.s sehr energisch und erfolgreich tätig gewesen. Sie trugen das Christentum zu den Kazan'-Tataren und bis tief nach Sibirien hinein. Sie stellten einige hervorragende Hierarchen. Aber andererseits sehen wir das russische Mönchtum einen gefährlichen

¹⁸ Vgl. F. v. Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften, Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III., Berlin 1963.

Weg einschlagen. „Mönch“ war ein Stand der damaligen Gesellschaft wie andere auch — wie Erb- oder Dienst-Edelmann, Kaufmann, Handwerker oder Bauer — mit seinen besonderen Funktionen für diese Gesellschaft. Ein großer Formalismus in der Auffassung der Askese, ein Blindwerden für die innere christlich-ethische Seite derselben, ein Aufgehen in Kleidungs-, Nahrungs- und Gottesdienstvorschriften recht äußerlicher Art¹⁹ gaben dem Mönchsstand die Prägung, während eine ständig wachsende Klosterwirtschaft die große Versuchung bedeutete, immer mehr Kraft ausschließlich ihr zu widmen. Nur wenige Außenseiter ließen Kritik laut werden. Aber unauffällig und still gibt es immer noch echtes Streben nach Heiligung, Berufung zu wirklich mönchischer Lebensgestaltung ohne Kompromisse mit weltlichem Wandel und Wesen, und so ist das Mönchtum zwar teilweise aus äußerem, aber auch aus inneren Gründen ein auch zahlenmäßig starker Faktor des Alt-Moskauer Rußlands, immer noch oder schon wieder der Reform bedürftig, aber die Möglichkeit zu ihr auch in sich tragend.

IV.

Wenn Peter I. der Große (1689–1725) und Katharina II. (1762–1796), die sich durchaus als Vollenderin des Werkes Peters fühlte, auch an gesellschaftliche Lebensformen und Traditionen anknüpften und gerade auf religiösem Gebiet größten Wert darauf legten, „orthodoxe“ Herrscher zu heißen, so bekam doch die Kirche — und mit ihr das Mönchtum — nun einen ganz anderen Platz im Staat, als sie ihn vorher gehabt hatte. Sie gilt jetzt in erster Linie als sittliche Erziehungsanstalt für das Volk und als soziale Fürsorge-Institution. Aufgaben, die sie bisher nebenbei mit wahrgenommen hatte, werden jetzt die dem Zaren eigentlich und allein wichtigen. So ist die große Neuordnung des Kirchenregiments im „Geistlichen Reglement“ von 1721 zu verstehen, und in diesem Sinne versuchte auch die „Ergänzung“ von 1722 das Klosterwesen neu zu ordnen. Vor allem sollte verhindert werden, daß das Mönchtum dem Staat Arbeitskräfte — gleich welchen Standes — und Güter entzieht. Männer dürfen nicht vor Vollendung des 30., Frauen nicht vor Vollendung des 50. Lebens-

¹⁹ Vgl. I. Smolitsch, a. a. O., S. 269 ff.

²⁰ Auch hier konnte Peter I. wie bei anderen Zügen seiner Reform sich auf traditionelle Gegebenheiten stützen: Schon in Byzanz war bei Klostergründungen die Zahl der Mönche oft festgesetzt worden. Hier geschah es nun nicht für ein einzelnes Kloster, sondern für alle Klöster des Imperiums.

jahres die Mönchsweihe empfangen. Für Angehörige des Militärs oder des Beamtenstandes wurde der Eintritt in ein Kloster überhaupt verboten, Bauern durften es nicht ohne Erlaubnis der Gutsbesitzer. Die für die einzelnen Klöster festgelegten Mönchszahlen durften keinesfalls überschritten werden.²⁰ Die Klostergüter sollten in eine Einnahmequelle für den Staat verwandelt, die Klöster in die allgemeine Entfaltung des Gewerbetriebs einbezogen werden. Werkstätten für alle möglichen handwerklichen „Künste“ wurden in Männer- und Frauenklöstern eingerichtet. Mönche sollten auch als Lehrer bei der Volksbildung mithelfen. Schließlich sollten die Klöster der Versorgung der im Arbeitsprozeß nicht Verwendbaren dienen: Kranke, insbesondere Geisteskranke, Waisen und vor allem Kriegsinvaliden wurden in Klöster eingewiesen; reichte der Platz nicht, mußten die Mönche weichen. Die Gerichtsbarkeit über die Klöster wie auch deren oberste Verwaltung lag beim staatlichen „Klosteramt“ (monastyrskij prikaz).

Dieses Amt hatte es schon von 1649 bis 1667 gegeben,²¹ und an dieser Tatsache zeigte sich, was auch sonst in der russischen Geschichte des 17. Jh.s deutlich wird: daß Peters Reformen eben doch schon ihre Wurzeln in der vorausgehenden Entwicklung gehabt haben. Andererseits war schon vor Peter I. ein Teil des Mönchtums dem Kirchenregiment entfremdet, indem es sich dem Raskol²² angeschlossen hatte. Auf Grund dieser Vorkommnisse haben Peter I. und seine Nachfolger immer den Verdacht gehabt, das Mönchtum sei ein Herd staatsfeindlicher Gesinnung, und waren daher bestrebt, es nicht zu stark werden zu lassen.

Unter der Kaiserin Anna erging es dem russischen Mönchtum besonders schlecht, praktisch durfte nun niemand mehr Mönch werden, und in den Klöstern wurden unter politischen Anschuldigungen sog. „Revisionen“ (razbory) durchgeführt, die der Regierung Soldaten und Zwangsarbeiter für die Bergwerke zur Verfügung stellten.

Katharina II. hat dann endgültig „Ordnung in den geistlichen Stand gebracht“ und „für eine bessere Verwendung“ der Kirchen- und Klostergüter „zum Ruhme Gottes und zum Nutzen des Vaterlandes“ gesorgt.²³ Im Grunde bedeutete die neue „Ordnung“ die endgültige Säkularisierung des Kirchenbesitzes. Kirchen- und Klostergüter samt ihren Bauern stehen nun endgültig unter der Verwaltung des kaiserlichen „Ökonomiekollegs“, während für alle kirchlichen Institutionen, denen die

²¹ In Kraft gesetzt durch das Gesetzbuch (uloženie) des Zaren Aleksej Michajlovič, aufgehoben durch das Große Moskauer Konzil von 1666/67.

²² Vgl. u. S. 270 ff. ²³ Vgl. I. Smolitsch, a. a. O., S. 382.

Güter gehörten, ein vom Staat getragener Etat aufgestellt wird. Für die Klöster gibt es jetzt die „monastyrskie staty“, die Kloster-Etats. Je nach ihrer öffentlichen Bedeutung wurden die Klöster in drei Etat-Klassen eingeteilt. Ihre Zahl wurde reduziert, kleinere Klöster zusammengelegt. Außerdem gestattete die Kaiserin den Fortbestand einer Anzahl von Klöstern „außerhalb des Etats“, die ganz auf mildtätige Spenden aus der Bevölkerung angewiesen sein sollten.

Diese Kloster-Etats sind bis 1917 ihrer Anlage nach in Geltung geblieben. Das 19. Jh. hat allerdings in Einzelheiten der Klostergesetzgebung manche Änderung gebracht, davon die meisten wieder zugunsten des Klosterbesitzes. Die Spenden aus allen Schichten des Volkes wuchsen im Laufe des 19. Jh.s. Auch ihre am Ende des 18. Jh.s grausam reduzierte Zahl nahm wieder zu und erreichte $\frac{5}{6}$ des Bestandes, der zu Beginn der Klosterreform Peters vorhanden gewesen war.

Seit den Reformen Peters d. Gr. und Katharinas II. war das Mönchtum im Staatsleben — im Gegensatz zur alten Rus'! — ein Fremdkörper geworden. Selbst ein großer Teil des Episkopats stand dem eigentlichen Anliegen des Asketentums innerlich fremd gegenüber. Bedeutende Ausnahmen wie Bischof Tichon von Voronež, Bischof Ignatij von Stavropol' oder Bischof Feofan von Vladimir bestätigen nur die Regel. Was man schon eher bereit war zu fördern, war das sog. „gelehrte Mönchtum“, zu dem sich dieser oder jener begabte Student der Geistlichen Akademien entschloß. Außer der Laufbahn eines theologischen Lehrers stand ihm dann auch das Rektor- und Bischofsamt offen. Aber nur wenige dieser „gelehrten Mönche“ sind mit dem Leben einer Klostergemeinschaft auf längere Zeit verbunden gewesen und haben eine eigentliche asketische Schule durchgemacht. Außerdem förderte man das russische Klosterwesen auf dem Berge Athos und in Palästina, jedoch vor allem aus politischen Interessen.

Die aufklärerischen Ansichten, die die Zaren des 18. Jh.s in der obersten Gesellschaft heimisch gemacht hatten, ergriffen im 19. Jh., aus Westeuropas „zweiter Aufklärung“ ständig genährt, immer weitere Schichten des russischen Volkes, besonders die Gebildeten. So konnte der Streit entstehen, der seit etwa 1865 bis in das erste Jahrzehnt unseres Jahrhunderts hinein immer wieder mit Erbitterung in den russischen Zeitschriften — und in den Salons der großen Welt — ausgetragen wurde: ob das Mönchtum überhaupt Sinn habe, ob es für Staat und Gesellschaft „nützlich“ sei. Diese Frage wurde von einem Teil der maßgeblichen Schichten leidenschaftlich verneint. Und noch heute findet man nicht etwa nur beim sowjetischen atheistischen Intellektuellen, sondern auch immer

wieder bei sonst „gut orthodox“ gesonnenen Vertretern der russischen Intelligenz ein tiefes Unverständnis, ja Abneigung und Haß gegen das eigene Mönchtum. Selbst diejenigen, denen es um eine Verlebendigung des Glaubens ging, um eine Lösung der Kirche aus dem staatlichen Institutionalismus, sahen das Mönchtum dann nur als Institution der Staatskirche ohne echtes christlich-ethisches Leben, als Hort des Aberglaubens und unverständiger Volksfrömmigkeit.²⁴

Um so erstaunlicher ist, daß das russische Mönchtum nicht an der Säkularisierung zugrunde gegangen ist. Dieses hatte vor allem drei Gründe: 1. Die Erhaltung der asketisch-mönchischen Tradition, wie sie insbesondere in den kleinen Einödklöstern in den abgelegenen Gegenden seit Nil Sor-skijs Zeiten zu Hause gewesen war. Es ist erstaunlich, daß in den Zeiten der schlimmsten „Klosterverfolgungen“ und Klosterschließungen des 18. Jh.s die Neugründung solcher kleiner Mönchsgemeinschaften nie ganz aufhört. 2. Die neohesychastische Renaissance des Athos, die von Starec Paisij Veličkovskij (1722–1794) in die türkische Moldau und Walachei sowie in die Ukraine getragen wird und sich von dort aus durch ganz Rußland verbreitet. Paisij selbst wird durch die alte Einöd-Tradition bewogen, das gängige Klosterwesen seiner Zeit zu verabscheuen, den Athos aufzusuchen und sich dort mit dem Neuerwachen des Hesychasmus bekannt zu machen. Er übersetzt die berühmte Sammlung von Schriften hesychastischer „Väter“, die „Philokalia“ des Nikodemos Hagioreites, ins Kirchenslawische. Und sein „Dobrotoljubie“ wird zur Lieblingslektüre nicht nur in klösterlichen Kreisen, sondern auch weit darüber hinaus. Bischof Feofan (Govorov) der Klausner (Zatvornik, gest. 1894) gibt dann im Zuge des Wachsens hesychastischer Frömmigkeit eine neu überarbeitete russische Übersetzung heraus, die schnell vergriffen ist. 3. Die russische Volksfrömmigkeit, die auch im 19. Jh. höchst lebendig bleibt, ja nach der Überzeugung einiger Historiker sogar zunimmt. Der Wunsch nach wahrhaft christlicher Lebensgestaltung nimmt besonders bei Kindern aus dem Kaufmanns- und Bauernstand, aber hin und wieder auch bei Vertretern des Hof-, Beamten- und Landadels die Form des Strebens nach dem Mönchsleben an. Die Klöster füllen sich wieder im 19. Jh. Besonders eindrucksvoll aber ist in diesem Jahrhundert die christliche Lebensgestaltung der russischen Frau in sog. „Schwesterngemeinschaften“, die sich vorzugsweise sozial-karitativen Aufgaben widmen und bald zu richtigen Frauenklöstern werden.

²⁴ Bezeichnende Beispiele hierfür bietet das literarische Schaffen von Lev Tolstoj (vgl. bes. die Erzählung „Vater Sergij“) und des späten Nikolaj Leskov (u. a. „Der Gaukler Pamphalon“).

Aus diesen drei Quellen aber speist sich die schönste Blüte des russischen Mönchtums im ausgehenden 18. und 19. Jh., das Starzentum.²⁵ Die Kunst der Seelenführung, einst zwischen älterem Mönch („starec“ = „γέρον“ = „Greis“) und Novizen besonders in den Skity geübt, wird jetzt unter dem Einfluß des Neohesychasmus neu belebt. Es entstehen ganze Lehrer-Schüler-Ketten wie einst im alten Mönchtum der Wüste. Aber im Gegensatz zu diesem beschränkt sich das neue russische Starzentum nicht nur auf die Seelenführung der eigentlichen „Schüler“, sondern entfaltet darüber hinaus eine breite seelsorgerliche Tätigkeit an Vertretern aller Volksschichten. Serafim von Sarov (gest. 1833) wird neben dem hl. Sergij von Radonež zu dem am meisten verehrten russischen Mönchsheiligen. Nach einem Leben strenger Askese und mystischer Schau verließ er für die letzten Lebensjahre seine Zelle, um eine breite seelsorgerliche Tätigkeit zu entfalten. Das „Herzensgebet“, einst „geistliches Tun“ frommer Mönche, wird nun Praxis vieler schlichter Weltchristen, besonders im Bauerntum. Viele Menschen suchen wenigstens brieflich die Leitung der Starzen. Alle großen christlichen Dichter Rußlands im 19. Jh. haben in dieser oder jener Weise Anregung beim russischen Starzentum empfangen und Weisung gesucht.²⁶

Die Oktoberrevolution und die ihr folgende Enteignung des Klosterbesitzes entzog den Klöstern die gewohnte Lebensbasis und verhinderte weitgehend Klostereintritte – nicht nur durch äußere Maßnahmen, sondern auch durch eine wirksame ideologische Propaganda, die bei den altbekannten Aufklärungsargumenten über die „Unnützigkeit“ des Mönchtums anknüpfen konnte.

Die Geschichte des russischen Mönchtums in der Zeit seit 1917 kann noch nicht geschrieben werden. Es ist jedoch trotz denkbar ungünstiger Bedin-

²⁵ Vgl. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Köln 1952².

²⁶ Das gilt gleichermaßen von N. Gogol', L. Tolstoj, N. Leskov und F. Dostoevskij. Letzterer machte das Starzentum in der Gestalt des Starec Zosima in den „Brüdern Karamasov“ in der Weltliteratur berühmt. Es muß aber bemerkt werden, daß die Starcy des Einödklosters von Optina dieses Porträt ihrer selbst, insbesondere des Starec Makarij, als unzutreffend bezeichnet haben, wobei sie besonders die Anschauungen des Zosima kritisierten.

²⁷ Das bezeugen die Lebensläufe vieler jüngerer neugeweihter Bischöfe im ŽMP, aber auch die atheistische Propaganda in der sowjetischen Presse, die ab und zu einmal gegen Stimmungen in der russischen Jugend, die Sympathien und Tendenzen zum Klosterleben aufzuzeigen scheinen, polemisiert.

gungen nicht ausgestorben. Entscheidungen für den mönchischen Weg werden auch unter der Sowjetmacht noch getroffen.²⁷ Die Archimandriten und Igumen der heute existierenden Klöster sind meist sehr junge Leute. Dabei ist allerdings nicht zu vergessen, daß den 40 Klöstern, die es den offiziellen Angaben der Russisch-orthodoxen Kirche zufolge in der Sowjetunion gibt, im Jahre 1914 nicht weniger als 1025 Klöster entsprachen.

Die Russische Orthodoxe Kirche und die Kirchen des Westens

Die Beziehungen und das gesamte Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zu den westlichen Kirchen sind verwoben in das Verhältnis dieses Landes zum Westen überhaupt. Zugleich sind sie damit verwurzelt in der inneren Geschichte des russischen Volkes und Reiches selbst. Eine freiwillig-unfreiwillige Isolierung von der geschichtlichen Welt des Ostens und Westens bleibt dabei Jahrhunderte hindurch ein auffallendes Charakteristikum der russischen Welt und ihrer Kirche.

Schon der geographische Raum wirkte bis in die neueste Zeit hinein isolierend. Die schwachen Kontakte nach Westen hin verloren sich vor allem in den mehr als 200 Jahren der Tatarenzeit. Hinzu kam im geistigen Bereich die doppelte Isolierung gegenüber dem Süden und Westen durch das Schisma zwischen Ost- und Westkirche und die islamische Türkenmacht am Bosphorus und auf dem Balkan. Auch die weiteren großen Erschütterungen und Trennungen im Westen, die Reformation des 16. und die Französische Revolution des 18. Jh.s mit der ganzen Hochflut des rationalistischen Individualismus und der sozialen Emanzipation wirkten schockartig in der Richtung der überkommenen Isolierungstendenzen der russischen Welt.

Und doch ist dies nur die eine Seite. Von 955 bzw. 988 (Taufe Vladimirs in Kiev) gibt es eine Vielfalt von Einflüssen, die zugleich die Formen der Beziehungen nach außen mitbestimmen. Drei Konstanten sind dabei nicht zu übersehen: Die Beziehung zur christlichen Antike über Byzanz und die alten Patriarchate des Vorderen Orients, das Mönchtum des Berges Athos und die christlichen Balkanstaaten, die Beziehung zur Latinität West- und Südeuropas, zur Theologie der abendländischen Kirche, zur Kunst Italiens und Frankreichs und den verschiedenen Auswirkungen des westlichen Geistes, besonders im polnisch-litauischen Großreich, und schließlich die Beziehungen zum germanischen, später durch die Reformation, die Romantik und den Idealismus geprägten Nordwesten Europas in Deutschland, Holland, England und Skandinavien.

Byzanz als der eigentliche Mittler einer christlichen Lebensform in Staat und Kirche war mit seinem Einfluß zunächst an das südliche Rußland, dann aber nicht weniger stark an Moskau und die großrussische Idee von Moskau als dem dritten Rom gebunden.¹ Trotz seiner großen und bleibenden Bedeutung ließ jedoch der griechisch-byzantinische Einfluß viel zu