

Wolfgang Kasack (Hrsg.)

Tausend Jahre
Russische Orthodoxe Kirche

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“ der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch den Verlag Otto Sagner:

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen, insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.

ARBEITEN UND TEXTE ZUR SLAVISTIK · 44
HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG KASACK

TAUSEND JAHRE RUSSISCHE ORTHODOXE KIRCHE

Beiträge von
Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland
und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen

herausgegeben von
Wolfgang Kasack

1 9 8 8

München · Verlag Otto Sagner in Kommission

Der Band *Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche* vereint Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, insbesondere ihres Oberhauptes in Berlin und Deutschland, S.E. Bischof Mark, mit denen von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen - Theologie, Geschichtswissenschaft, Jurisprudenz und Slavistik. Er behandelt aus unterschiedlicher Sicht religiöse, kirchenpolitische, historische und kulturelle Fragen in der Aktualität des Millenniums der Taufe der Kiewer Rus' im Jahre 988.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

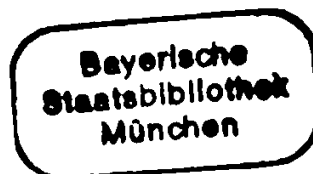
Kasack, Wolfgang

Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche

Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland
und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen / hrsg. von Wolfgang Kasack

München : Sagner, 1988

(Arbeiten und Texte zur Slavistik; 44)



Alle Rechte vorbehalten

ISSN 0173-2307

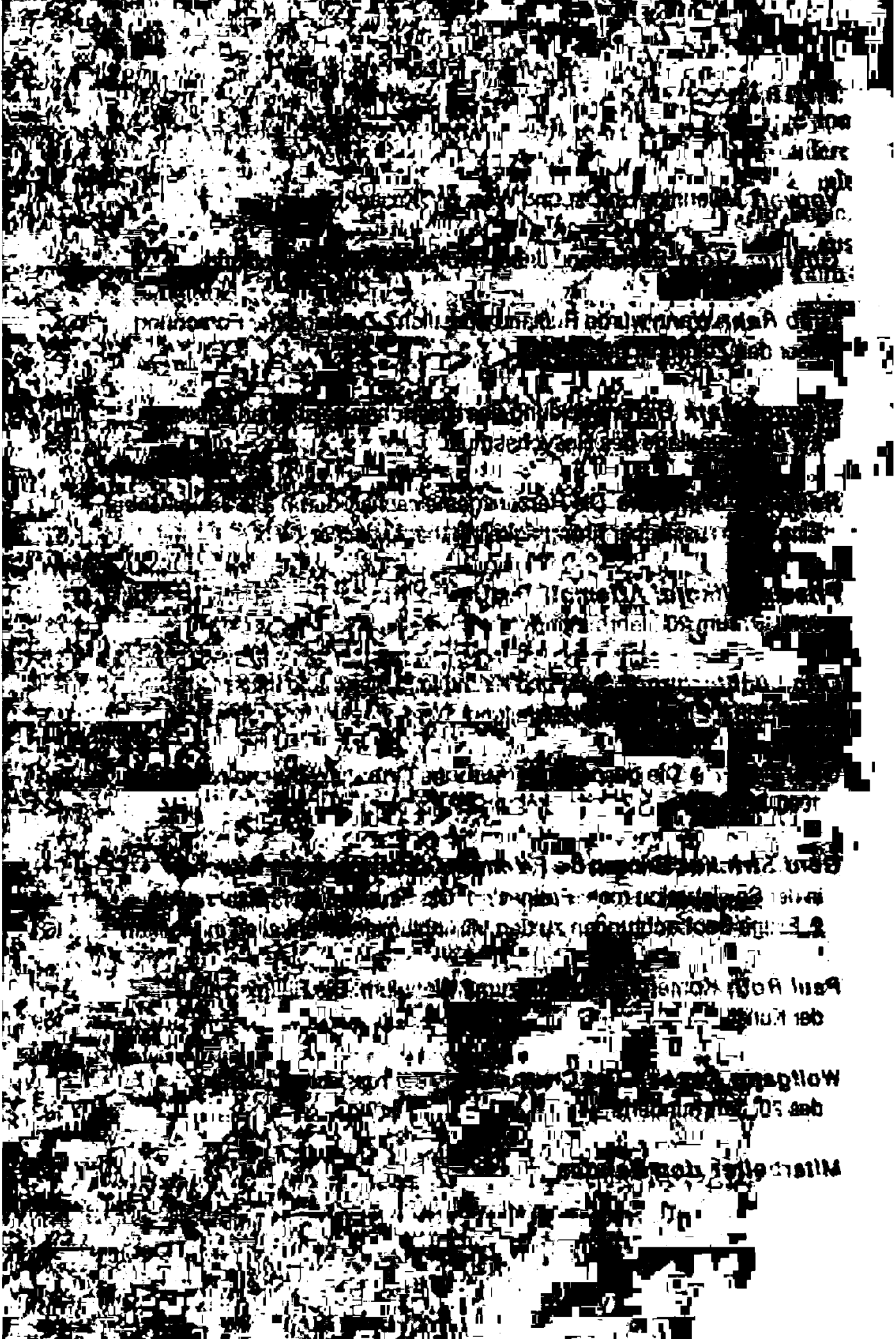
ISBN 3-87690-372-6

Gesamtherstellung Walter Kleikamp · Köln

Printed in Germany

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort Millennium in Ost und West (W. Kasack) | 7 |
| Günther Stökl Eintausend Jahre Kirche und Staat in Rußland | 9 |
| Gleb Rahr Wann wurde Rußland christlich? Zur Lage der Forschung über den Zeitpunkt der Taufe | 23 |
| Bischof Mark Die Entwicklung des russischen geistlichen Lebens auf der Grundlage des Hesychasmus | 35 |
| Reinhard Slenczka Die Herzengemeinschaft durch das Jesus-Gebet. Eine Form russischer Frömmigkeit in theologischer Sicht | 57 |
| Priester Nikolai Artemoff Der Umbruch in der Russischen Theologie vom 19. zum 20. Jahrhundert | 75 |
| Otto Luchterhandt Staat und Kirche in Rußland und in der UdSSR. 1887: 1987. Eine Gegenüberstellung | 107 |
| Georg Seide Die gespaltene Russische Orthodoxe Kirche nach 1000 Jahren | 123 |
| Gerd Stricker Bringen die Reformen Gorbatschows den Kirchen in der Sowjetunion mehr Freiheit? 1. Die Situation im Frühjahr 1988. | 143 |
| 2. Einige Beobachtungen zu den Millenniumsfeierlichkeiten in Moskau | 161 |
| Paul Roth Konterpropaganda zum Millennium: Die Religion als Feind der Kunst | 169 |
| Wolfgang Kasack Das Christusbild in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts | 183 |
| Mitarbeiter des Bandes | 197 |



Vorwort

MILLENNIUM IN OST UND WEST

Im Jahre 988 wurde von Byzanz aus die Kiewer Rus getauft. Es entstand im Laufe der Jahrhunderte die mächtige Russische Orthodoxe Kirche. Sie prägte das geistige Leben des russischen Volkes, beeinflusste das Staatsbewußtsein und wirkte auf die Literatur.

Im Jahre 1988 gedenken viele Menschen in Ost und West der tausendjährigen Entwicklung dieser Kirche, die nach 1917 durch den kommunistischen Staat so barbarische Verfolgungen über sich hat ergehen lassen müssen, daß ihnen nur noch die blutigen Christenverfolgungen im Römischen Reich annähernd gleichgesetzt werden können.

Jubiläen sind Anlässe des Gedenkens. Das Jubiläum der Russischen Orthodoxen Kirche gab in Rußland und im Ausland Anlässe zu festlichen Veranstaltungen, viele mit Gottesdiensten verbunden, manche auch im Gedenken an die Märtyrer der sowjetischen Kirchenpolitik seit 1917, alle im Bewußtsein, daß der christliche Glaube in Rußland sich nach eintausend Jahren allen Anfeindungen zum Trotz als lebendig erwiesen hat.

Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland mit ihrem Oberhaupt für Berlin und Deutschland S.E. Bischof Mark hat mehrere Jubiläumsveranstaltungen durchgeführt, die erste noch am Vorabend im Oktober 1987 zusammen mit der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde am Sitz des Bischofs in München. Auf die dort gehaltenen Vorträge geht der vorliegende Band weitgehend zurück, er wurde ergänzt, manche Texte auf den Stand von 1988 fortgeschrieben. Innerhalb der etwa zehn deutschsprachigen Publikationen anläßlich des Millenniums ist er der einzige, der in Zusammenarbeit mit der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland entstand, die die weit überwiegende Zahl der russischen orthodoxen

Gläubigen in Deutschland vertritt. Der Band konnte mit freundlicher Unterstützung des Vereins der Freunde und Förderer der Universität zu Köln hergestellt und zum Symposium "Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche" gedruckt werden, das in Verbindung mit der 600-Jahr-Feier der Universität zu Köln im November 1988 durchgeführt wird.

Als Autoren konnten Geistliche und Wissenschaftler anderer Disziplinen gewonnen werden, die durch viele Publikationen und aktive Mitwirkung an mehreren Jubiläumsveranstaltungen bekannt sind. Neben der russisch-orthodoxen Sicht steht die evangelische und katholische, neben der der Theologen die der Philologen. Die Vielfalt möge sich mit der persönlichen Erfahrung und der Sicht eines jeden Lesers zu einem abgerundeten Bild verbinden.

Much bei Köln im September 1988

Wolfgang Kasack



Günther Stökl

EINTAUSEND JAHRE KIRCHE UND STAAT IN RUSSLAND

"Die Selbstherrschaft dieses wahrhaft rechtgläubigen russischen Zartums begann nach dem Willen Gottes mit dem Großfürsten Wladimir, der das russische Land durch die heilige Taufe erleuchtete, und mit dem Großfürsten Wladimir Monomach, der höchste Ehre von den Griechen empfing, und mit dem tapferen großen Herrscher Aleksandr Newskij, der einen großen Sieg über die gottlosen Deutschen errang, und mit dem lobwürdigen großen Herrscher Dimi-trij, der jenseits des Don einen großen Sieg über die gottlosen Hagarsöhne erfocht, bis hin zu dem Rächer des Unrechts, unserem Großvater, dem großen Herrscher Iwan, und zu dem Erwerber der Länder unseres uralten vorväterlichen Besitzes, unserem Vater, dem großen Herrscher Wassillij seligen Angedenkens, und bis zu uns, dem demütigen Szepterinhaver des russischen Zartums." ¹

Mit diesen Sätzen formuliert ein russischer Herrscher der frühen Neuzeit sein historisches Selbstverständnis - fast sechs Jahrhunderte nach der Taufe Rußlands. Sie stehen am Beginn jenes berühmten Briefes, den Iwan IV., im Westen seit jeher als "der Schreckliche" bekannt, der erste zum Zaren gekrönte Moskauer Großfürst, 1564 dem nach Litauen emigrierten Fürsten Andrej Kurbskij geschrieben hat. Für eine kritische Analyse dieser nicht unumstrittenen, aber für unsere Kenntnisse des späten Moskauer Staates unentbehrlichen Quelle ist hier nicht der Ort. Begnügen wir uns damit festzustellen, daß die aus ihr zitierten Sätze auf alles hinweisen, was für das historisch-politische Selbstverständnis dieses Moskauer Staates von fundamentaler Bedeutung war: die göttliche Führung, die Rußland auf seinen christlichen Weg brachte, das griechisch-byzantinische Erbe, die siegreiche Verteidigung gegen aggressive Ungläubige - Muslime im Osten, Lateiner im Westen - die Wiedervereinigung des russischen Landes. All dies personifiziert in wenigen Vertretern der von Anfang an herrschenden Dynastie, pointiert abgekürzt: Die erfolgreiche Autokratie als die Rußland angemessene Staatsform beginnt mit dessen Taufe.

Aber ehe wir uns solche Vereinfachung zueigen machen und die Moskauer Reichsideologie des 16. Jahrhunderts als Musterbeispiel für die Kontinuität und Andersartigkeit Rußlands und seiner Geschichte interpretieren, sollten wir einige methodische Überlegungen anstellen. Was und wieviel immer uns das Zeugnis historischer Quellen überliefert, es führt uns nur mehr oder weniger nah an die

geschichtliche Wirklichkeit heran, ist aber nie diese Wirklichkeit selber. Wir können nur vermuten, aber wir wissen nicht, was in dem altrussischen Fürsten Wladimir wirklich vorgegangen ist, ehe er - wie der Chronist berichtet - die Taufe der Klewer Bevölkerung im Dnjepr befahl. Es ist weiter unvermeidlich, daß wir uns entzogene, zeitlich weit entfernte Wirklichkeiten nach eigenen Vorstellungen und mit eigenen Begriffen zu ordnen versuchen. Das gilt zumal für den Begriff "Staat" in unserem Thema: Fürstentümern im mittelalterlichen Europa haben mit den uns vertrauten modernen Staaten wenig mehr gemeinsam als die Ausübung von Macht.² Es mag schließlich allgemein die Distanz des außenstehenden Beobachters für ein ausgewogenes Urteil vorteilhaft sein, aber sie schließt das bewußte und auch unbewußte Messen mit eigenen Maßstäben ein.

Das soll nun nicht heißen, daß wir uns durchwegs auf unsicherem Boden befinden, wenn wir im folgenden versuchen, die Entwicklung des Staat-Kirche-Verhältnisses in einem Jahrtausend russischer Geschichte nachzuvollziehen; es sei vielmehr als ein Bekenntnis zu der Bescheidenheit verstanden, die der Historie als Wissenschaft angemessen ist, und als Bitte, mir die Unvermeidbarkeit von Vereinfachungen und Verkürzungen in dem Überblick nachzusehen, den ich nun versuchen will.

Tausend Jahre eines von Menschen ausgelöst und von Menschen ertragenen Geschehens sind nicht zu überblicken, ohne diesen langen Zeitraum sinnvoll einzuteilen, ihn zu periodisieren. Aber folgen soll nun kein Exkurs in die seit Jahrzehnten geführte Periodisierungsdiskussion der sowjetischen Historiker, die mit dem gesetzmäßigen Ablauf sozial-ökonomischer Formationen, an den sie ideologisch-marxistisch gebunden sind, als Historiker in der Praxis schlecht zurechtkommen, vor allem mit der ebenfalls etwa ein Jahrtausend umfassenden Formation des Feudalismus, von der sie zwar zu wissen haben, daß sie mit der Bauernbefreiung des Jahres 1861 zu Ende gekommen ist, aber deren Anfänge in einem ideologeterminologisch nicht zu erhellenden Dunkel liegen. Wir halten uns an die handfeste traditionelle Gliederung in drei aufeinander folgende, jeweils durch ihre Hauptstadt repräsentierte Reichsbildungen - das Kiewer Großfürstentum, das Moskauer Großfürstentum (seit der Krönung Iwans IV. 1547 Zartum), das St.Petersburger Imperium seit dem 18. Jahrhundert - und wollen abschließend dem Schicksalsweg der Russischen Orthodoxen Kirche in einem russischen Reich ganz neuer Art bis in die Gegenwart folgen.

!

Für den nicht sonderlich präzisen und vieldeutig verwendbaren deutschen Begriff "Reich" gibt es im Russischen kein Pendant, man pflegt daher anachroni-

stisch vom "Kiewer Staat" (Kievskoe gosudarstvo) oder, wenn man den Anachronismus vermeiden will, vom Kiewer Rußland (Kievskaja Rus') zu sprechen. Natürlich ist es kein Zufall, daß sich in dem modernen russischen Wort für Staat (gosudarstvo) der Herrscher (gosudar') verbirgt, während für die entsprechenden westlichen Termini die Stände (lat. status) namengebend waren. Als mit dem Taufakt von 988 die Geschichte des christlichen Rußland begann, lag solche terminologische Fixierung des staatlichen Bereichs allerdings noch in einer viele Jahrhunderte fernen Zukunft.³

Wir wissen von der Frühgeschichte des Kiewer Reiches, über das nun ein christlicher Herrscher gebot, nur wenig. Sicher ist, daß in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts entlang der Wasserstraße "von den Warägern zu den Griechen", d.h. von der Ostsee ins Schwarze Meer, eine auf militärische Überlegenheit, gewaltsame Tributeinzehungen und Fernhandelsgewinne gegründete Herrschaftsbildung mit dem Zentrum in Kiew erfolgte. Ihre Aggressivität machte die Kiewer Fürsten der politischen Umwelt bekannt, aber stabil war ihre Herrschaft noch lange nicht. Eine gewisse Konsolidierung scheint sich seit der Mitte des 10. Jahrhunderts zwar angebahnt zu haben - sie ist traditionsgemäß mit dem Namen der Hlg. Olga, dem ersten getauften Mitglied der Kiewer Dynastie verbunden - , aber vielleicht sagen wir besser, daß sie zu einem dringenden Bedürfnis wurde, als 980 nach einem jahrelangen verheerenden Bruderkrieg der jüngste und einzige überlebende Enkel der Christin Olga die Alleinherrschaft antrat. Seine spätere Glorifizierung als russischer "neuer Konstantin" verdeckt weithin die Realitäten und läßt das Bild einer christlichen Utopie entstehen, in der mit einem Schlage alles in Ordnung war.

Diese Realitäten sind aus den widersprüchlich überlieferten Fakten zu erkennen: Es ging im Innern dieser ersten Machtkonzentration am Dnjepr um die Sicherung eben dieser Macht, nach außen in den Beziehungen zu überwiegend christlichen Nachbarn darum, die religiös bedingte politische Isolierung aufzuheben und einen angemessenen Rang zu gewinnen. Ob man nun den vor der Taufe bestehenden Zustand als eine lockere Union von Stammesverbänden oder als eine auf dem Zustrom skandinavischer Söldner basierende Gewaltherrschaft charakterisiert, Einigkeit und Einheit zu stiften, war auf die Dauer weder die eine noch die andere geeignet. Was den Entschluß zur offiziellen Annahme des Christentums betrifft, so haben wir die Wahl, ihn als die selbstverständliche Anpassung des ideologischen Überbaus an die zunehmend feudalistische Basis zu deuten⁴ oder als schlaues Kalkül eines prestigebewußten Machthabers. Die Gelegenheit einer außenpolitischen Situation kam hinzu, in der Basileios II., der junge byzantinische Kaiser, dringend militärischer Unterstützung bedurfte und dementsprechend zu Konzessionen bereit war. So kam eine griechische purpurborene Prinzessin, des Kaisers Schwester Anna, als Gemahlin Wladimirs auf

den Kiewer Thron und in Erfüllung einer unerläßlichen Voraussetzung hierfür das Christentum als Staatsreligion in das Reich der Rus. Aber sollte es bedeutungslos gewesen sein, daß es in Kiew längst eine christliche Gemeinde gab? Daß die Mission, von wem immer sie getragen wurde, auf Menschen traf, die in den noch dünn besiedelten Weiten Rußlands ein gefährliches und einsames Leben führten? Die Fragen schließen ihre Antwort ein.

Wir haben aber zunächst Antwort auf eine andere Frage zu suchen. Was war die unmittelbare Folge der Taufe für Kirche und Staat in Rußland, was hat sich mit der Taufe Wladimirs im Kiewer Reich geändert? Beginnen wir mit dem Staat: Die Regierungszeiten Wladimirs und seines Sohnes Jaroslaw (980- 1054), beide unverhältnismäßig lang, gelten gewiß mit Recht als die Blütezeit des Kiewer Staates. Die schon unter Wladimirs Vater Swjatoslaw einsetzende territoriale Machtausweitung konnte gesichert und fortgesetzt werden, eine nützliche Verbindungen schaffende Heiratspolitik mit ganz Europa war nun möglich, erste Ansätze zur Kodifizierung des altrussischen Rechts zielten darauf ab, Ordnung zu schaffen, nicht zuletzt die militärischen Gefolgschaften der Fürsten zu disziplinieren. Der Ausbau der Residenz Kiew zu einer Metropole von europäischem Rang läßt sich archäologisch nachweisen.⁵ Aber auch nach dem Tod Wladimirs (1018) war eine mörderische Auseinandersetzung unter den Söhnen nicht zu vermeiden, und nach dem Tod Jaroslaws (1054) zeichnete sich schon jener unaufhaltsame Zerfall der Reichseinheit ab, den wir die Teilfürstenzeit nennen und die sowjetischen Historiker als Periode der feudalen Zersplitterung bezeichnen.

Die Errungenschaften der Blütezeit sind ohne die erst durch die christliche Kirche der altrussischen Kultur vermittelte Schriftlichkeit nicht denkbar, ebenso wenig die frühen Kirchenbauten ohne Künstler und Handwerker, die aus christlichen Ländern kamen. Kirche und fürstlicher Hof waren auch räumlich-architektonisch eng verbunden. Kirche und Staat waren aufeinander angewiesen, die Kirche auf den Staat in ihrer materiellen Versorgung, der Staat auf die Kirche in der Entwicklung einer zeitgemäßen politischen Kultur. Und gewiß brauchte selbst die Christianisierung der fürstlichen Machtzentrale ihre Zeit, von der Verchristlichung aller Bewohner des weitläufigen Reiches zu schweigen. Dennoch gibt es zu denken, daß aus dem ersten halben Jahrhundert des christlichen Rußland kaum Zeugnisse für kirchlich-christliches Leben überliefert sind. Ist es ein Zufall, daß der Christianisator Wladimir, der "neue Konstantin", ja der "apostelgleiche" erst relativ spät unter die Heiligen der russischen Kirche gezählt und seinem Sohn Jaroslaw, dem der Glanz der Sophienkathedrale zu danken war, niemals diese Ehre zuteil wurde?

Man hat die russische Kirche gerade auch in ihrer Anfangszeit als eine "Staatskirche" bezeichnet, aber diese dem Staat in vielem nützliche Kirche war der griechischen Kirche eingegliedert und unterstand dem ökumenischen Patri-

archen in Konstantinopel. Damit war in das russische Staat-Kirche-Verhältnis, und zwar in der Perspektive beider Partner, ein Konfliktpotential eingebaut, das in vielfältig sich wandelnder Form wohl bis in unsere Tage nicht erschöpft ist. Mißtrauen des Staates gegen eine von außen gelenkte und bis in das 15. Jahrhundert auch immer wieder von ethnisch griechischen Metropoliten regierte Kirche, lange währende Distanz der Kirchenführer gegen einen Staat, der noch keiner war, aber auch staatlich-kirchliche Gemeinsamkeit, als es später darum ging, eine geschlossene Front zu bilden gegen den Verrat der Griechen in Gestalt von Unionen mit der häretischen Kirche der Lateiner.

Aber Kirche ist nicht gleichzusetzen mit Hierarchie und deren Politik, sie ist immer auch geistliches Leben der Gläubigen, sichtbar in Askese und Seelsorge des Mönchtums, für das alte Rußland erstmals in den Vätern des Kiewer Höhlenklosters, das in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts spontan entstand und unter seinem Abt Feodossij zum ersten Zentrum und Ausgangspunkt asketischer Spiritualität und klösterlichen Gemeinschaftslebens wurde. Auch das russische Mönchtum, Eremiten wie Klöster, erwuchs aus griechisch-byzantinischem Erbe - die Mönche des Kiewer Höhlenklosters (Kievo-Pečerskaja lavra) lebten nach der Regel des Studion-Klosters in Konstantinopel. Aber die verbreitete Meinung, daß hier das erste Zeichen eigener, russischer geistlicher Lebendigkeit gesetzt wurde, hat viel für sich. Sie entwickelte sich in zwei Richtungen - als innerkirchliche Reformbewegung und als Entfaltung russischer kirchlicher Eigenständigkeit. Ob man, wie es oft geschieht, von einer durch die Klöster initiierten und geförderten "Russifizierung" der Kirche sprechen soll, sei dahingestellt. Der Ausdruck ist durch den modernen Sprachnationalismus belastet. Nicht die Sprache war entscheidend, sondern das eigene, den Gegebenheiten in Rußland ausgesetzte und ihnen antwortende geistliche Leben. Die Anpassung der von den Bulgaren übernommenen slavischen Kirchensprache an das Altrussische ergab sich dabei von selbst. ⁶

Ein Beispiel mag das verdeutlichen: Als der sowjetrussische Historiker Boris A. Romanow den Versuch unternahm, der Wirklichkeit von "Menschen und Sitten" im Kiewer alten Rußland näherzukommen, wurde sein 1947 erschienenes Buch *Ljudi i nrawy Drevnej Rusi* weitgehend zu einer Interpretation von vielen langen Zitaten aus dem Väterbuch *Paterikon* des Kiewer Höhlenklosters. ⁷ Die Gegebenheiten änderten sich durch den politischen Verfall des Kiewer Reiches im 12. Jahrhundert und durch die Katastrophe des Mongolensturms im 13. Jahrhundert schnell und gründlich zum Schlechteren.

II

Der Wiederaufstieg Rußlands zu politischer Einheit und Unabhängigkeit zog sich über Zwischenstufen und Rückfälle aller Art gut vier Jahrhunderte lang hin. Das "Sammeln des russischen Landes" durch die nun in Moskau residierenden Großfürsten war erst in der zweiten Hälfte des 15., formal sogar erst am Anfang des 16. Jahrhunderts erfolgreich, wenn man von den an das Großfürstentum Litauen gefallenen ukrainischen und weißrussischen Territorien absieht. Veränderte der russische Staat in dieser Zeit sein Wesen? Welche Rolle spielte in dieser Zeit die Kirche?

Beginnen wir mit dem Staat: Auch als sich in der Vormongolenzeit der politische Schwerpunkt nach dem Nordosten verlagerte, blieb die politische Tradition Kiews erhalten. Fürstenschloß und Kathedrale blieben einander nahe, die repräsentativen Bauten in Wladimir spiegeln die in Kiew, und man hat in dem Fürsten Andrej Bogoljubskij, der auch als Kiewer Großfürst seine Residenz in Wladimir an der Kljasma behielt, zwar das Urbild späterer russischer Autokraten sehen wollen, aber Andrej Bogoljubskij scheiterte. Konkurrierende Machtkonzentrationen - das Fürstentum Galizyen-Wolhynien im Südwesten, die Stadtrepublik Nowgorod im Nordwesten und nicht zuletzt die Expansion des Großfürstentums Litauen im Westen - machte das Großfürstentum, sei es von Kiew, sei es von Wladimir, als gesamtrussischen Staat zur Fiktion. Mongolensturm und zweieinhalb Jahrhunderte ihm folgender Tatarenherrschaft haben daran im Prinzip nichts geändert, denn die politische Struktur Rußlands blieb, wie sie war, nur die politische Moral der jetzt vom Khan der Goldenen Horde abhängigen russischen Machthaber sank auf eine noch niedrigere Stufe. Auch die weitere räumliche Translatio der großfürstlichen Macht von Wladimir nach Moskau mit dem Beginn des 14. Jahrhunderts ließ diesen Rahmen einer Entwicklung, die auf anderen Ebenen als der politischen durchaus eindrucksvoll war, unverändert.

Die Kirche hatte in ihren Gläubigen an den inneren und äußeren Bedrängnissen mitleiden, aber da sie - in ihrer hierarchischen Organisation inzwischen voll entfaltet und durch die Schenkungen mehr oder weniger frommer Feudalherren reich geworden - als religiöse Institution von den tatarischen Oberherren toleriert und materiell privilegiert wurde, also voll aktionsfähig blieb, hat man die mit Recht gestellte Frage, ob nicht allein die Kirche noch gesamtrussische Einheit verwirklichte, in der Regel positiv beantwortet. Auch dieser Aspekt der geschichtlichen Wirklichkeit unterlag freilich dem Zwang zur Anpassung, härter formuliert zur Kollaboration mit den jeweils politisch Mächtigen. Da diese sehr wohl wußten, welches Einflußpotential die Kirche darstellte, waren sie ihrerseits interessiert daran, gute Beziehungen zu ihr zu pflegen. Das ergab ein vielfältiges

Geflecht wechselseitiger und im Ablauf der Zeit veränderlicher Interessenpflege, kompliziert durch die Bindung der Kirche an das griechische Patriarchat.

Aber Einheit erhaltend und stiftend wirkte wohl weniger das Anathema, dem die Metropoliten des ganzen Rußland (vseja Rusi), nachdem sie sich für den Moskauer Großfürsten entschieden hatten, Moskaus Gegner unterwarfen, als die seelsorgerliche und charitative Betreuung der notleidenden Gläubigen. In immer neuen, vom Mönchtum getragenen Reformbewegungen wurde der Widerstand gegen die allzu sehr in weltliche Händel verstrickte Amtskirche deutlich. Das ist ein weites Feld, auf dem jene besondere russische Spiritualität in weltabgewandter Verinnerlichung und liturgischem Reichtum Gestalt gewann, die auch westliche Christen immer wieder beeindruckt hat und bis in unsere Tage für orthodoxe Christen eine Quelle der Erneuerung ist. Daß die Reformimpulse sich immer wieder erneuerten, lag unter anderem daran, daß die Schüler der in die Einsamkeiten des nordöstlichen Rußland gezogenen Eremiten bald Äbte großer Klöster wurden, die ihrerseits eben diese Einsamkeiten kolonisierten und als geistliche Feudalherrscher politisches Gewicht gewannen.

Als mit Siegen über Tataren und Litauer der Aufstieg des Moskauer Großfürsten zum Herrscher von ganz Rußland (gosudar' vseja Rusi) in Einheit und Freiheit gesichert war und die Griechen für ihren Verrat am rechten Glauben mit der Eroberung Konstantinopels durch die Türken die gerechte Strafe Gottes getroffen hatte, dem Metropoliten von ganz Rußland die Autokephalie, die Unabhängigkeit seiner Kirche, wenn man so will, in den Schoß gefallen war, konnten alle Probleme, die das Verhältnis von Kirche und Staat durch Jahrhunderte begleitet hatten, gelöst erscheinen. Die Zeitgenossen waren davon gewiß überzeugt, und es war die Kirche unter der Leitung des Metropoliten Makarij, die diesem Selbstverständnis dauernden Ausdruck verlieh. Auf Makarijs Initiative wurde der siebzehnjährige Großfürst Iwan IV. 1547 zum Zaren gekrönt, in einer ersten Landesversammlung der Stände der innere Frieden befestigt und in mehreren Kirchensynoden das Ansehen und die Ordnung der Kirche gefördert. Die Eroberung der Tataren-Khanate Kasan und Astrachan bezeugte dem Moskauer Zarenreich Gottes Segen und eröffnete ihm weltpolitische Perspektiven. Neue Fassungen der Reichschronik und neue Herrschaftszeichen fixierten den imperialen Glanz für die Nachwelt. War die Symphonia im byzantinischen Sinn nicht hergestellt, wenn die Kirche so viel für das Ansehen von Kaiser und Reich tat, der gottgesandte Selbstherrscher hingegen der Kirche ihren Reichtum an Land und Leuten beließ und zum Schutz der Glaubensreinheit an Ketzerprozessen mitwirkte. Die Zeitgenossen Iwans IV. in den fünfziger Jahren des 16. Jahrhunderts konnten nicht wissen, was dem Moskauer Rußland in der Regierungszeit dieses Herrschers und in der "Zeit der Wirren" zu Beginn des 17. Jahrhunderts an Prüfungen bevorstand. Daß dazwischen im Jahr 1589 aus dem Metropoliten ein

Patriarch geworden war, gehört wohl eher zum Bereich der Herrschaftszeichen - einem Zaren als weltlichen war nur ein Patriarch als geistliches Oberhaupt angemessen - als zu dem des Symphonia-Ideals. Die Realitäten änderten sich dadurch nicht.

Es hat mitunter das Erstaunen der Historiker hervorgerufen, daß sich diese Realitäten auch unter der neuen Dynastie der Romanow nicht wesentlich änderten. Die historischen Strukturen erwiesen sich als stabil, mochte auch der Staat seinen Regierungsapparat perfektionieren und die Kirche in den Reformen des Patriarchen Nikon alle Abweichungen vom griechischen Vorbild bereinigen. Man ist versucht, das Schicksal Nikons mit dem des Metropoliten Filipp ein Jahrhundert vorher zu vergleichen. Der schreckliche Iwan IV. hatte Filipp, als dieser seine Regierungswese öffentlich verurteilte und ihm den kirchlichen Segen verweigerte, von einer willfährigen Bischofssynode absetzen und wenig später in der klösterlichen Verbannung ermorden lassen. Der "stille" Zar Aleksej mußte dem höheren Rang entsprechend auch noch die anderen Patriarchen der Ostkirche bemühen, um Nikon loszuwerden, als dieser über die kultischen Reformen hinaus den Vorrang der geistlichen vor der weltlichen Gewalt beanspruchte; immerhin durfte Nikon eines natürlichen Todes sterben. Es ist kein Zufall, daß Nikon noch als Erzbischof von Nowgorod persönlich die, wie man heute sagen würde, "Rehabilitierung" seines unglücklichen Vorgängers betrieben hat, mag er sich diesem auch weniger in der Askese als in der Verwirklichung einer Ecclesia militans verwandt gefühlt haben - selbst um den Preis eines innerkirchlichen Schismas, des Raskol, und der Ungnade des Zaren. Ebenso wenig dürfte es ein Zufall sein, daß Filipp erst 1875 durch einen unauffälligen Beschluß des Synod unter die "Moskauer Wundertäter" eingereiht wurde.⁹

Die letzte Phase kirchlich-staatlicher Verbundenheit im Moskauer Reich ist sehr verschieden beurteilt worden. Kein Zweifel kann daran bestehen, daß es die letzte Phase war, in der das christliche Weltbild unbestritten und für alle selbstverständlich war. Aber während die einen in ihr eine Zeit geistlicher Stagnation, innerer Erstarrung sehen, bemühen sich andere, sie als eine Zeit des Übergangs, des Nebeneinanders von orthodoxer Tradition und mit einer vorsichtigen Öffnung nach Westen einhergehenden autonomen Denken zu verstehen.⁹ Fügen wir ein zeitnahe, mit dem tausendjährigen Gedächtnis russischer Christlichkeit in unmittelbarem Zusammenhang stehendes Zitat hinzu:

Eine eigenartige Grenzscheide in der Geschichte unserer Kirche ist die Mitte des 17. Jahrhunderts. Einen so gewaltigen Einfluß auf Staatsangelegenheiten und gesellschaftliches Leben, wie ihn die Russische Orthodoxe Kirche unter dem hochheiligen Patriarchen Nikon erreichte, hat es weder vor noch nach ihm gegeben. In diese Zeit ihrer Geschichte ging die Kirche hinein, bereichert durch die Schätze geist-

licher Erfahrung, die sie im vorhergehenden Jahrhundert angesammelt hatte. Diese erlaubten ihr auch, die harten Prüfungen der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durchzustehen, indem sie das kirchliche Schisma, die Grenzvermessung mit der Staatsmacht und die "Anfechtungen" der Synodalperiode überwand.

Diese Sätze stehen am Beginn einer achteiligen Artikelserie über den Reisebericht des Archidiakons Paul von Aleppo, veröffentlicht 1985 im monatlich erscheinenden "Journal" des Moskauer Patriarchats¹⁰. Sie werden am Ende der Serie bekräftigt durch ein von Paul überliefertes Urteil des Patriarchen Makarios von Antiochia, den er in den Jahren 1654-1656 auf einer Almosenreise nach Moskau begleitete: "Alle diese Bräuche hat es früher auch bei uns gegeben, in den Tagen unserer Kaiser; aber wir haben sie verloren, sie sind auf dieses Volk [die Russen] übergegangen und haben bei ihm Früchte gebracht, durch die es uns übertroffen hat." ¹¹

Eine Interpretation dieser Zitate, eines unmittelbaren und eines vermittelten, würde hier zu weit führen. Eine gewisse Glättung zum Positiven hin ist beiden eigen, aber in dem gegenwartsnahen ist neben dem Stolz auf das bewahrte Erbe deutlich das Trauma zu spüren, das für die orthodoxe Kirche von allem, was auf das Moskauer Reich folgte, ausgelöst wurde. Damit sind wir beim dritten der russischen Reiche, beim Imperium Peters des Großen.

III

An dem, was mit der Regierung Peters in Rußland anders wurde, ob man es nun als Europäisierung, Verwestlichung oder neutraler als Modernisierung bezeichnet, haben sich im russischen 19. Jahrhundert die Geister geschieden. Religion und Kirche waren in diesem Weltanschauungsstreit zutiefst verstrickt. Es war am Ende des 16. Jahrhunderts nicht vor auszusehen, daß dem der überlegenen weltlichen Macht des Zaren beigeordneten und im Konfliktfall hilflos ausgesetzten Moskauer Patriarchat dereinst beschieden sein würde, zum verpflichtenden Sinnbild kirchlicher Unabhängigkeit vom Staat zu werden. Zu verdanken ist dies Peter dem Großen, der das Patriarchat beseitigte und durch eine dem protestantischen Konsistorium nachgebildete, von einem Staatsbeamten geleitete Synodalregierung der Kirche, ein "geistliches Kollegium" (wie wir heute sagen: Kirchen- oder Kultusministerium) ersetzte; um ihm wenigstens den nominellen Anschein traditioneller Kirchlichkeit zu geben, erhielt es die Bezeichnung "Heiligster dirigierender Synod". Er wurde zum Ausgangspunkt jener Anfechtungen der Synodalperiode, von denen in der eben zitierten Äußerung eines

kirchlichen Autors die Rede ist. Das Neue war nicht die überlegene Macht des Staates, sondern deren westlich-aufgeklärte Effektivität zum Nutzen allein des Staates. Nun sind die Auswirkungen des neuen aufgeklärt-absolutistischen Regierens in der unüberschaubaren und daher unkontrollierbaren Weite des petrinischen Imperiums gewiß nicht zu überschätzen, zumal die eine Hand des Staates gelegentlich nicht wußte, was die andere tat. Das kaiserliche Gebot, die Kirche möge sich hinfort um die Bildung und um die leiblichen Nöte des Volkes kümmern, war in christlichem Sinn nicht als Anfechtung aufzufassen, und als Peters Nachfolger die Kirche durch Säkularisierung ihrer immensen Güter in den Stand der Armut versetzten, mag das für den gehobenen Klerus durchaus eine Anfechtung gewesen sein, die Kirche als solche hat es wohl eher von einer Anfechtung befreit. Nur war beides schwer vereinbar, und als sich im Zuge des weiteren Fortschritts herausstellte, daß der Staat ohne die reichsweite Unterstützung der Kirche gar nicht in der Lage war, dem Analphabetismus der Untertanen wirksam abzuhelpfen, erhielt diese am Anfang des 19. Jahrhunderts das einträgliche Kerzenmonopol zurück.

Die territoriale Expansion des russischen Reiches zu einer europäischen Großmacht schuf weitere Anfechtungen. Denken wir nur an die Folgen der Teilungen Polens, die eine sehr anfechtbare staatlich-kirchliche Kooperation auf Kosten der katholischen Polen und der unierten Ukrainer ergaben. Mit dieser Problematik sind wir aber im Grunde schon mitten im 19. Jahrhundert, als der moderne integrale Nationalismus auch das russische Vielvölkerreich ergriff und mit ihm in unwiderstehlicher Allumfassendheit auch die Russische Orthodoxe Kirche. Deren bisherige Geschichte ließ sich in diesem Sinne deuten oder umdeuten, und neue geistige Anregungen aus dem Westen kamen hinzu. An der aufgeklärten Europäisierung schieden sich mehr und mehr die Geister. Synod und Synodalkirche blieben für die einen Institutionen kirchlich-aufgeklärten Fortschritts, die anderen wollten in ihnen nichts anderes mehr sehen als einen Verrat an der nationalen Tradition. Die Anfechtungen - wenn man das kaum entwirrbare Geflecht dessen, was die sogenannte russische Intelligenzija dachte und schrieb, so nennen darf - verdichteten sich, als mit dem ausgehenden 19. Jahrhundert aus dem ursprünglich für den Fortschritt geplanten Synod unter der Leitung seiner Oberprokuren ein Macht- und Einflußinstrument der längst nicht mehr fortschrittlichen Autokratie wurde. Mit dem Beginn der Revolutionsperiode im 20. Jahrhundert wurde der Ruf nach Wiederherstellung des Patriarchats immer lauter, jetzt aber nicht nur bei denen, die das nationalkirchliche Erbe retten wollten, sondern auch bei denen, deren Ziel die Befreiung der Kirche vom Staat war.

Es gab aber längst eine zutiefst andere Art der Befreiung vom Staat, und zwar in Gestalt einer Flucht oder besser eines wohlbedachten Rückzugs in die

vielhundertjährige Tradition weit- und politikabgewandter russisch-christlicher Spiritualität. Seit dem 18. Jahrhundert sorgten wieder vermehrt Starzen, geistliche Väter aus dem Mönchtum, für ihre geistlichen Kinder, und suchten Pilger aller Art Stätten der geistlichen Erbauung auf. Es konnte dabei nicht ausbleiben, daß die in ihrer äußeren und inneren Not unversorgten, zudem durch den Raskol verunsicherten, leider so genannten "Massen" auch viele fragwürdige Fluchtwege gingen. Das seit dem 18. Jahrhundert bis zu Absurditäten florierende Sektenwesen bezeugt das zur Genüge. Würde die so vielfältig in Frage gestellte Kirche neuen Herausforderungen gewachsen sein?

IV

Als durch die Revolution des Jahres 1917 auch die Kirche vom Autokraten befreit wurde und ihre Patriarchatsordnung wiederherstellte, war nicht abzusehen, von welcher Art Staat sie sich getrennt hatte und wie die Realität der nun getrennten Existenz von Kirche und Staat sich gestalten würde. Die endlich erreichte Trennung vom Staat wurde zur gezielten Vernichtung durch den Staat. In ihrer Leidenszeit blieb der russischen Kirche nichts von dem erspart, was die Geschichte in zwei Jahrtausenden christlichen Kirchen an existentiellen Prüfungen gebracht hat: vom Verbot jedes öffentlichen Wirkens bis zur grausamen physischen Verfolgung der Priester wie der Gläubigen, äußere wie innere Emigration, leider auch die Spaltung zwischen jenen, die dem Staat nachzugeben bereit waren, um zu retten, was noch zu retten war, und jenen Fundamentalisten, wie man heute sagt, die in ihrem Widerstand das Martyrium freudig in Kauf nahmen.

Das Auf und Ab der Verfolgung ist in aufgeklärter Tradition durch den Staatsnutzen bestimmt. Es gab keinen Sinn, die Katastrophe der Kollektivierung durch Verschärfen der Kirchenverfolgung zusätzlich zu komplizieren, es war im Kriege wichtig, den christlichen Patriotismus der namenlosen Gläubigen zu mobilisieren, und wenn die Moral ins Wanken gerät, kann jeder Moralprediger nützlich sein. Nicht zuletzt verlangt das außenpolitische Prestige entsprechende Dekorationen, einschließlich der Millenniumsfeiern und des Danilow-Klosters. Aber solche zweckmäßige Toleranz ändert nichts am Nein der Ideologie, die kein anderes Bild von Welt und Menschen neben sich duldet. Ein letztes Zitat mag dies verdeutlichen: "Im Zusammenhang mit dem herannahenden Millennium der sogenannten Taufe Rußlands und dem nachfolgenden 2000-Jahre-Jubiläum des Christentums haben sich die Versuche der Antisowjetler verstärkt, in nationalistischem Geist auf die Gläubigen-Christen (verujuščie-christijane) aller Nationalitäten einzuwirken. Klerikale Nationalisten haben die

Idee der Schaffung einer "Internationale der Religionen" lanciert für den Kampf mit der kommunistischen Ideologie. Um so aktueller wird die weitere Ausarbeitung einer echt wissenschaftlichen Geschichte der Religion und der atheistischen Bewegung." So der Direktor des Instituts für Geschichte der Sowjetunion der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in einem Leitartikel der Akademie-Zeitschrift für die Geschichte Rußlands und der Sowjetunion mit dem Titel "Der XXVII. Parteikongreß der KPdSU und einige aktuelle Probleme der Erforschung vaterländischer Geschichte".¹² Die Ausarbeitung ist bereits im Gang: Im März 1986 haben sich 200 sehr unterschiedliche Teilnehmer in Wladimir (wohl nicht zufällig in dieser an Schätzen und Überlieferungen der altrussischen Kirche überreichen Stadt) zu einer Allunions-Konferenz über das Thema "Probleme der marxistischen Bewertung der Rolle der Orthodoxie in der Geschichte Rußlands" zusammengefunden.¹³ Zu den Veranstaltern gehörte unter anderen das Institut für wissenschaftlichen Atheismus der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der KPdSU, und unter den Teilnehmern fehlte nicht die wissenschaftliche Prominenz.

Aber die Ideologie, wie sehr sie sich auch in der Defensive anstrengt, kann dem einzelnen Menschen in seinen inneren Nöten nicht helfen, sie hat keine Antwort auf die Fragen nach Leben und Tod. So erinnert sich der Bürger, dessen persönliches Schicksal die Staatsweisheit nicht kümmert, als Mensch daran, daß die Kirche seines Volkes überlebt hat, und wendet sich dorthin, wo man ihn hoffen heißt. Wir sind Zeugen einer Revitalisierung des religiös-kirchlichen Bereichs im russisch-sowjetischen Staat der Gegenwart. Nach tausend Jahren trägt eine Publikationsreihe des religiösen Samisdat den Titel "Nadeshda". Nadeshda heißt Hoffnung.¹⁴

Anmerkungen

- 1 Ja.S.Lur'e, Ju.D.Rykov, Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim. Leningrad 1979. S.12. Veraltete deutsche Übersetzung von K.Stählin (unter Mitwirkung von K.H.Meyer), Der Briefwechsel Iwans des Schrecklichen mit dem Fürsten Kurbskij (1564-1579). Leipzig 1921. S.26f; englische Übersetzung J.L.I.Fennell, The Correspondence between Prince A.M.Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia 1564-1579. Cambridge 1955. S.13 u. 15. Ich folge der Übersetzung von P.Nitsche, Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 35 (1987) S.321-338.

- 2 Über den Beleg von Zitaten hinaus sind Literaturangaben nur in Ausnahmefällen möglich. Verwiesen sei allgemein auf das von M.Hellmann, G.Schramm und K.Zernack herausgegebene mehrbändige "Handbuch der Geschichte Rußlands" (Stuttgart 1981 ff.) und in dem hier gegebenen Zusammenhang auf meinen im Druck befindlichen Beitrag "Zur Christianisierung von Fürstentum und Staat in Rußland" zum internationalen wissenschaftlichen Symposium "Tausend Jahre Christentum in Rußland und seine Bedeutung für Europa und die Ökumene", das vom 7. bis 10. Mai 1987 in der Evangelischen Akademie Tutzing stattgefunden hat.
- 3 Das gilt zum Teil auch vom Titel des Herrschers. Vgl. dazu jetzt W.Vodoff, *La titulature princière en Russie du XIe siècle. Questions de critique des sources*, In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 35 (1987) S. 1-25.
- 4 Daß diese Deutung für sowjetische Historiker verbindlich ist, bedarf keiner Erläuterung. Aber auch hier gibt es erhebliche Unterschiede. So gerät der auch sonst nicht immer ganz konforme Leningrader Historiker Frojanov, nachdem er in minutiöser Analyse von Quellen und Literatur die systematische Planung einer heidnischen Reichsreligion durch Vladimir rekonstruiert hat, in Schwierigkeiten, plausibel zu machen, warum man schließlich doch dem Christentum den Vorzug gegeben hat. Die feudalen Planer hätten am Ende eingesehen, daß die Vielzahl der Götter zur Erhaltung eines regionalen Stammestraditionalismus mißbraucht werden könne und daß die Einsetzung Peruns als oberster Reichsgott lokalen Widerspruch hervorrief. I.A.Frojanov, *Ob istoričeskom značenii "kreščeniija Rusi"*. In: *Genezis i razvitie feodalizma v Rossii. Problemy ideologii i kul'tury*. Leningrad 1987, S.30-58, hier S.50-54.
- 5 Vgl. den Forschungsbericht E.Mühle, *Die Anfänge Kiews (bis ca. 980) in archäologischer Sicht*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 35 (1987) S.80-101, und die ebd. 36 (1988), Heft 3 erscheinende Fortsetzung: *Die topographisch-städtebauliche Entwicklung Kiews vom Ende des 10. bis zum Ende des 12. Jh. im Licht der archäologischen Forschungen*.
- 6 Dazu jetzt allgemein H.Keipert, *Kirchenslavisch und Latein. Über die Vergleichbarkeit zweier mittelalterlicher Kultursprachen*. In: *Sprache und Literatur Altrußlands. Aufsatzsammlung*. Hrsg. von G.Birkfellner. Münster 1987. S.81-109.
- 7 B.A.Romanov, Sohn eines Eisenbahningenieurs, absolvierte als Siebzehnjähriger ein humanistisches Gymnasium in St.Petersburg und sah schon als Student seine erste wissenschaftliche Arbeit in einem führenden Fachorgan gedruckt. Er gehört zu den vielseitigsten und originellsten bürgerlich-sowjetischen Historikern. Dementsprechend schweigen die ausführlichen Würdigungen seines Lebens und Werkes über die Zeit von

1929 bis in die zweite Hälfte der dreißiger Jahre, und das Verzeichnis seiner Schriften kann für diese Zeit nur einige unveröffentlichte Manuskripte aus den Jahren 1934-1936 nennen. D.S.Lichačev, Boris Aleksandrovič Romanov I ego kniga "Ljudi i nrapy Drevnej Rusi". In: Trudy otdela drevnerusskoj literatury 15 (1958) S.486-495, S.N.Valk, Boris Aleksandrovič Romanov. In: Istoričeskie Zapiski 62 (1958), S.269-282, V.M.Panejach, R.Š.Ganelin, Spisok trudov B.A.Romanova. Ebd. S.290-295.

- 8 Den Biographien der vier Metropoliten-Heiligen, unerschütterlichen Symbolen des auf Moskau bezogenen nationalkirchlichen Selbstbewußtseins, bin ich in meiner Kölner Abschiedsvorlesung nachgegangen: Staat und Kirche im Moskauer Rußland. Die vier Moskauer Wundertäter. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 29 (1981) S.481-493. So bedingungslos staatsreu, wie es die Überlieferung gerne hätte, war keiner dieser vier Metropoliten (Petr und Aleksij im 14., Iona im 15., Filipp im 16. Jh.). Zur "Ecclesia militans"-Problematik F.Kämpfer, "Rußland an der Schwelle zur Neuzeit". Kunst, Ideologie und historisches Bewußtsein unter Ivan Groznyj. Ebd. 23 (1975). S.504-524.
- 9 Vgl. W.Philipp, Entwurf einer religionsbezogenen Epochengliederung der russischen Geschichte. In: Partisan der Hoffnung. Festschrift Paul Schütz. Moers 1981. S.180-194, auch in: ders., Ausgewählte Schriften. Berlin 1983. S.9-18 (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte Bd.33).
- 10 Svjaščennik L.Lebedev, Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' serediny XVII veka v vosprijatii archidiakona Pavla Aleppskogo. In: Žurnal Moskovskoj Patriarchii 1985. 3. S.65.
- 11 Ebd. 1985. 10. S.70.
- 12 S.S.Chromov, XXVII s-ezd KPSS i nekotorye aktual'nye problemy izučeniija otečestvennoj istorii. In: Istorija SSSR 1986.6. S.3-20, hier S.17.
- 13 P.Petriščev, Naučnaja konferencija po voprosam religii i ateizm vo Vladimir, in: Istorija SSSR 1986.5, S.217f.
- 14 Eine Auswahl in deutscher Sprache: Nadjeschda heißt Hoffnung. Russische Glaubenszeugen dieses Jahrhunderts. Hrsg. von T.Goritschewa. Freiburg-Basel-Wien 1987.

Gleb Rahr

WANN WURDE RUSSLAND CHRISTLICH ?

Zur Lage der Forschung über den Zeitpunkt der Taufe

"Unser Herr, der Sein Blut als Taufe fünf Wunden entströmen ließ, hat in Seiner Güte Rußland fünfmal durch die heilige Taufe zu Seinem Glauben geführt" - also zu lesen im Prolog zum *Paterikon* des Kiewer Höhlenklosters (zur Sammlung von Lebensbeschreibungen der heiliggesprochenen Mönche dieses Klosters), herausgegeben im Jahre des Herrn 1791. Nicht eine Taufe Rußlands, sondern fünf: die Predigt des Hl. Apostels Andreas, die Missionstätigkeit der Heiligen Kyrill und Method, die Bekehrung der Fürsten Askold und Dir mit ihrer Gefolgschaft, die Taufe der apostelgleichen Fürstin Olga und schließlich die Annahme des Christentums als Staatsreligion durch den Hl. Fürsten Wladimir.

Ginge es nach dem Willen Peters des Großen, der die von ihm geschaffene russische Kriegsflotte unter den Schutz des Hl. Apostels Andreas und der weißen Flagge mit dem blauen Andreaskreuz stellte und als höchste Auszeichnung seines Reiches den Orden des Erstberufenen Apostels Andreas stiftete, ginge es nach dem Willen der Tochter Peters, der Kaiserin Elisabeth, die ihren Hofarchitekten Bartholomeo Rastrelli mit dem Entwurf der prächtigen Andreaskirche in Kiew beauftragte, würden wir demnächst nicht das erste Millennium der Christianisierung Rußlands feiern, sondern uns langsam auf deren zweite Jahrtausendfeier vorbereiten müssen. In ihrer Kindheit waren Vater und Tochter in kirchlicher Tradition erzogen worden. Und diese besagte, der "erstberufene" Apostel Andreas, der noch vor seinem jüngeren Bruder Petrus Jünger Christi geworden war, habe in eigener Person die Hügel des künftigen Kiew aufgesucht und durch Errichtung eines Kreuzes gesegnet. Folglich gehe das russische Christentum auf niemanden geringeren als den Hl. Apostel Andreas zurück. Indes überzeugte man sich im 19. Jahrhundert, daß diese Überlieferung vergleichsweise neueren Datums ist und nur bis ins 11. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann.

Der gelehrte Sekretär des byzantinischen Kaisers Michael Dukas, der Mönch Michael Psell, der im Auftrag seines Herrschers dem russischen Großfürsten Wsewolod Jaroslawitsch den Antrag unterbreitete, seine Tochter dem Bruder des Kaisers zur Frau zu geben, schrieb in seinem Brief, beide Reiche

entsprängen einer Quelle und einer Wurzel, in beiden waite das gleiche Wort des Heils und in beiden hätten die gleichen Zeugen des göttlichen Geheimnisses dieses Wort des Heils gepredigt. Eine klare Anspielung auf die Tätigkeit des Hl. Apostels Andreas sowohl am Bosphorus als auch an den Ufern des Dnepr. Indes hat die Legende von der merkwürdigen Romreise des Apostels Andreas über Dnepr, Lowat, Wolchow, Ladoga und Ostsee der Skepsis der späteren Historiker nicht standhalten können. Allerdings gibt es archäologische Erkenntnisse, die besagen, daß es am Unterlauf der Donau und des Dnestr sowie in den griechischen Stadtkolonien an den Nordufern des Schwarzen Meeres, einschließlich der Krim, bereits im 2. Jahrhundert christliche Symbolik und gottesdienstliche Versammlungsräume gegeben hat. Der rumänische Erzpriester Viorel Ionita sprach daher auf der Internationalen kirchenhistorischen Konferenz, die dem Millennium der Taufe Rußlands gewidmet war und vom 21. bis 28. Juli vorigen Jahres in Kiew abgehalten wurde, ohne weiteres von einer Tätigkeit des Hl. Apostels Andreas in "Klein-Scythien", Scythia Minor, der heutigen Dobrudscha. Mag sein, daß die Archäologie uns noch weitere Bestätigungen alter kirchlicher Überlieferungen bringen wird. Doch sollte eines Tages auch der Beweis erbracht werden, Apostel Andreas habe seinen Fuß auf einen Flecken künftiger russischer Erde gesetzt, es würde immer noch nicht ausreichen, in diesem Zusammenhang von einer "ersten Taufe Rußlands" zu sprechen. Im 1. Jahrhundert gab es noch keine Russen, denen der Apostel predigen, die er hätte bekehren oder taufen können.

Die "zweite Taufe Rußlands" - die Slawenmission der Heiligen Kyrill und Method, soweit sie Rußland berührte - und die "dritte Taufe" - die Bekehrung Askolds und Dirs - erschienen den gelehrten Verfassern des Prologs zum Kiewer *Paterikon* des Jahres 1791 noch als getrennte und zeitlich auseinanderliegende Ereignisse. Es schien unumstritten, daß die heiligen Slawenapostel ihre Reise ins Herrschaftsgebiet der Chasaren 861 oder 862 angetreten hatten, während der erfolglose Überfall der Russen unter Askold und Dir auf Konstantinopel 866 vonstatten gegangen war. Doch hat schon Jewgenij Golubinskij (1834-1912) zweifelsfrei nachgewiesen, daß die russischen Chronisten irrten und daß das einprägsame Ereignis der Prozession des Volkes von Konstantinopel mit dem Mantel der Mutter Gottes zum Meer und des daraufhin einsetzenden Sturmes, der die Flotte der russischen Angreifer vernichtete, am 18. Juni 860 erfolgte. Somit erscheint die Annahme Wladimir Lamanskijs, der zu den sich an der Dnepr-mündung sammelnden geschlagenen Russen entsandte "Philosoph Konstantin" und der Slawenapostel Konstantin, der ja erst kurz vor dem Tode Mönch wurde und den Namen Kyrill annahm, jetzt aber unterwegs ins Reich der Chasaren war, seien ein und dieselbe Person gewesen, mehr als plausibel. Eigentümlicherweise verteidigt eine vom Moskauer Patriarchat herausgegebene

Zeitschrift nach wie vor die konservativen Ansichten der Kritiker Lamanskijs. In ihr wurde unlängst eine fast hundert Jahre zurückliegende (bislang nicht publizierte) Kritik Golubinskijs an der Hypothese Lamanskijs veröffentlicht (Bogoslovskie trudy 26.1985), ohne auf neuere Erkenntnisse, etwa jene Anton Kartaschews hinzuweisen, der die Rekonstruktion der Ereignisse durch Lamanskij zumindest als Ausgangspunkt für weitere Forschungen akzeptiert. In seiner Geschichte der Russischen Kirche (*Očerki po istorii Russkoj Cerkvi*) schildert Kartaschew selbst die Ereignisse im Einklang mit Lamanskij. Zu den vom Sturm zerstreuten und geschlagenen Russen schickt Patriarch Photios den Philosophen Kyrill, der ihnen das Evangelium predigt und ihre Fürsten Askold und Dir mit etwa 200 Familien Ihrer Gefolgschaftsleute tauft. Anschließend wird ein Bischof namens Michael nach Kiew entsandt. Bischof Michael ist demnach tatsächlich der erste Metropolit von Kiew, nur hat er, entgegen der gängigen kirchlichen Tradition, nicht erst unter Wladimir dem Heiligen gewirkt, sondern bereits unter Askold und Dir. Kartaschew verwendet für diese Ereignisse die Bezeichnung der "ersten Taufe der Kiewer Russen". Werden die Ansichten Lamanskijs und Kartaschews eines Tages ihre Bestätigung finden, wird diese Bezeichnung allgemeine Anerkennung erlangen. Nur muß im Auge behalten werden, daß der nach 860 begonnene Christianisierungsprozeß jäh abgebrochen wurde, als im Jahre 880 Oleg Kiew überrannte und die christlichen Fürsten Askold und Dir umbringen ließ. Es setzte eine Reaktion des Heidentums ein, die, abflauend und wieder aufwallend, bis in die ersten Regierungsjahre Wladimirs reichte.

Die Lehre von den fünf Taufen Rußlands benennt an vierter Stelle die Bekehrung der heiligen apostelgleichen Fürstin Olga. Als sie sich als Mittsechzigerin nach Konstantinopel begab und sich dort vom Patriarchen taufen ließ, war sie noch immer Regentin des Nowgorod-Kiewer Reiches. Es ging ihr nicht allein um das eigene Seelenheil, sondern um die Christianisierung des jungen russischen Staatswesens. Es mag dahingestellt bleiben, ob Olga ein- oder zweimal nach Konstantinopel gesehelt war. Spätestens 957 muß ihr klar geworden sein, daß die Einführung des Christentums durch die Griechen nur um den Preis der Einsetzung griechischer Bischöfe und der völligen Abhängigkeit der Russischen Kirche von Konstantinopel und somit auch eines Vasallenverhältnisses Rußlands gegenüber Byzanz zu haben war. Der selbstbewußten Führungsschicht in Kiew war das nicht zuzumuten. Die griechische Gesandtschaft, die nach Olgas Aufenthalt in Konstantinopel zu einem Gegenbesuch nach Kiew kam, wurde brüsk nach Hause geschickt. Schon im darauffolgenden Jahr (959) begibt sich eine russische Gesandtschaft gen Westen, um König Otto I. um Vermittlung zu ersuchen und zu sondieren, ob der christliche Westen, also Rom, bereit wäre, der zu errichtenden Russischen

Kirche einen höheren Rang zu gewähren und ihre Eigenständigkeit anzuerkennen. In den deutschen Chroniken von Hildesheim, Quedlinburg, Corvey, bei Thietmar von Merseburg ist nachzulesen: 959 erscheint die Gesandtschaft der "Helena regina Rugorum" (Helena ist bekanntlich der christliche Name Olgas) bei König Otto. Weihnachten 960 wird in Frankfurt ein Bischof "genti Rugorum" geweiht, verstirbt jedoch kurz darauf, ohne die Reise zu den "Rugen", wie die Russen damals noch öfters im gelehrten Chronistenlatein genannt wurden, angetreten zu haben. Daraufhin wird der spätere Erzbischof Adalbert von Magdeburg geweiht und nach Kiew geschickt. 962 kehrt er unverrichteter Dinge zurück. Offenbar zeigte es sich, daß Kaiser und Papst im Westen der Russischen Kirche noch weniger Eigenständigkeit und Unabhängigkeit zu gewähren bereit waren als die Griechen. Olga bleibt nichts anderes übrig, als auf die Regentschaft zu verzichten. Ihr sehr spät geborener Sohn Swjatoslaw, den sie offenbar nicht nach Konstantinopel mitgenommen hatte und der nicht getauft war, übernimmt nun an der Spitze der heidnischen Militärführer das Regiment im Staat. Die "vierte Taufe Rußlands" erweist sich als zwar groß angelegter, aber gescheiterter Versuch, das Christentum unter Wahrung der Eigenständigkeit des jungen russischen Staates als Staatsreligion einzuführen.

Wir kommen zur "fünften Taufe". Laut *Kiewer Chronik* bzw. *Nestorchronik* (*Povest' vremennych let*) erfolgte 988 sowohl die Taufe des Fürsten Wladimir als auch die Taufe des Volkes von Kiew und die Einführung des Christentums als Staatsreligion. Spätestens seit der im Jahre 1908 veröffentlichten Analyse von A.A.Schachmatow (*Razyskanija o drevnejšich russkich letopisnych svodach*), aus welchen ursprünglichen Fragmenten die uns erhalten gebliebenen russischen Chroniken zusammengesetzt sind, gilt es aber als unumstößlich, daß die Jahreszahlen in die ältesten Teile der Chroniken nachträglich eingefügt und daher ungenau sind und daß die Kiewer Chronik in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts eine neue Fassung erhalten hat. Es handelt sich um Änderungen im Sinne der griechischen kirchlichen Hierarchen, die - den Arbeiten des Schülers und Nachfolgers von Schachmatow, Michail Prisdjolkow, zufolge erst seit 1037 an der Spitze der Russischen Kirche standen und die bemüht waren, die Erinnerung an ihre nichtgriechischen (lies bulgarischen) Vorgänger zu tilgen und auszumerzen. Nur so ist es zu erklären, daß uns die Namen der Bischöfe, die die Taufe des Volkes von Kiew und der anderen Teile des Reiches vollzogen und das kirchliche Leben aufbauten, nicht erhalten sind, mit Ausnahme von Nowgorod, wo wir die Namen auch der ersten Bischöfe kennen. Auch der ganze Ablauf der Ereignisse, die zur Christianisierung führten, ist aus der Kiewer Chronik anscheinend entfernt worden, und zwar so nachhaltig, daß weder Volkslieder oder Bylinen noch die Lobreden des Metropoliten Ilarion und des

Mönchs Jakob und erst recht nicht die kirchlichen Vitae des Fürsten Wladimir selbst und seiner Söhne Boris und Gleb uns Auskunft darüber erteilen, was sozusagen "technisch" den letztlichen Anstoß zur Annahme des Christentums durch den Fürsten Wladimir gegeben hat und ihm den Weg zu einer solchen Lösung der Probleme ebnete, die für Olga unerreichbar blieb.

Zwar wußte bereits Nikolaj Karamsin, daß griechische byzantinische Quellen von einem Eingreifen der Russen in einen internen Machtkampf im Byzantinischen Reich um das Jahr 988 berichteten, doch erst der Byzantinist W.G. Wassil'ewskij und der Arabist Baron V.R. Rosen brachten in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts entsprechende Berichte griechischer, arabischer und armenischer Chronisten ans Tageslicht, die uns seither die Rekonstruktion des Ablaufs der Ereignisse und auch eine zum Teil sogar präzise Datierung dieser Ereignisse ermöglichen.

Allerdings blieben die Griechen kurz angebunden, vermutlich, weil es ihnen peinlich ist, Einzelheiten zu berichten, die der üblichen Selbstdarstellung der Byzantiner abträglich sein können. Immerhin berichten Psell, Kedren und Zonara von der Teilnahme eines russischen Hilfskorps an der Niederwerfung der Rebellion des Barda Phokas, ohne allerdings von den für uns wichtigen Begleitumständen - der Taufe Wladimirs und seiner Vermählung mit Anna, der Schwester der byzantinischen Kaiser Basileos und Konstantin zu sprechen. Der armenische Historiker Stepanos von Tharon, genannt Asochik, erwähnt sowohl die russische Intervention als auch die Vermählung der Prinzessin und die Christianisierung Rußlands nur beiläufig, doch ist sein Zeugnis sehr wertvoll, weil er ein Zeitgenosse dieser Ereignisse war. Am ausführlichsten wird aber der ganze Komplex von arabischen Chronisten in Ägypten, Syrien und in Bagdad behandelt. Einheitlich ergibt sich folgendes Bild:

Im Oktober 987 rebelliert Phokas, ruft sich zum Kaiser aus, scharft Truppen um sich und erobert alle östlichen Teile des Reiches. Seine Vorhut erreichen den Bosphorus. Gleichzeitig tobt im europäischen Teil des Reiches der bulgarische Freiheitskampf, und die Griechen erleiden eine vernichtende Niederlage. In seiner Verzweiflung wendet sich Basileos II. - der künftige Besieger der Bulgaren, zu jenem Zeitpunkt jedoch noch ein junger und völlig unerfahrener Monarch - an einen seiner bisherigen Feinde, den mächtigen Fürsten von Kiew, und bittet um Hilfe. Wladimir stellt seine Bedingung: die Hand der purpurborenen Schwester des Kaisers, also Anerkennung der Ebenbürtigkeit des Hauses Rurik und seines Reiches mit dem byzantinischen Kaiserhaus und mit dem oströmischen Reich. Selbstverständliche und sicherlich auch erwartete Gegenbedingung der Griechen: die Taufe Wladimirs, Annahme der beidseitigen Bedingungen und Abschluß eines Vertrages, Entsendung eines 6000 Mann starken russischen Expeditionskorps nach Konstantinopel,

Zerschlagung der Meuterer und ihre Verfolgung. Am 12. April 989 fällt Barda Phokas in die Hände seiner Verfolger und wird enthauptet.

Wladimir hat sein Versprechen gehalten. Er hat den Thron des aktiven Basileos und seines untätigen Bruders Konstantin gerettet. Offenbar hat er sich auch gleich bei Vertragsabschluß oder kurz darauf taufen lassen. Dies würde ja auch die überlieferte Jahreszahl 988 als Jahr der Taufe des Fürsten Wladimir bestätigen. Mit Sicherheit ist anzunehmen, daß Wladimir sich spätestens im Frühjahr 989 taufen ließ, als die Niederwerfung des Aufstandes des Barda Phokas ihrem Ende zuing. Denn nunmehr erwartete Wladimir, daß auch Basileos und Konstantin ihrer Verpflichtung nachkommen, das heißt - Prinzessin Anna nach Kiew schicken würden.

In der Lobrede des Mönchs Iakow (*Mnich Iakov*) heißt es, daß Wladimir im Jahre nach seiner Taufe "an die Stromschnellen zog" (k porogom chodi). An den berühmten Stromschnellen des Dnepr, die jetzt durch einen Stausee überflutet sind, herrschte damals größte Gefahr. Um die Stromschnellen zu überwinden, mußten Schiffer ihre Ladung an Land bringen. Auch die Reisenden mußten an Land gehen und ein Stück des Weges zu Fuß oder hoch zu Roß zurücklegen. Seitens der Steppe drohte Gefahr. In aller Erinnerung war der Tod des Vaters von Wladimir, Swjatoslaw, der hier überfallen und getötet worden war. So zog also Wladimir zu den Stromschnellen, um seiner kaiserlichen Braut sicheres Geleit zu geben.

Doch Wochen vergingen, aber die Prinzessin erschien nicht. Basileos und Konstantin hatten ihren künftigen Schwager hintergangen. Doch die Russen hatten ihre Erfahrung mit den Byzantinern, klagte doch wenig später der Chronist Nestor, die Griechen seien "falsch von Anbeginn der Zeit". Wladimir scheint der gleichen Meinung gewesen zu sein. Der Wortbruch seiner Vertragspartner traf ihn nicht unvorbereitet. Wäre das der Fall gewesen, hätte er zunächst nach Kiew zurückkehren und ein Heer für einen Straffeldzug sammeln müssen. Doch zog Wladimir anscheinend nicht nach Kiew, sondern brach mit seinem Heer von den Stromschnellen nach Süden auf und zingelte die wichtigste Handelsstadt und den bedeutendsten Stützpunkt der Byzantiner an den Nordufern des Schwarzen Meeres, Chersones, ein. Um seine Braut vor Räubern zu schützen, hatte Wladimir also ein Heer mitgenommen, das auch für die Belagerung einer großen Festung genügen würde. In einer Lebensbeschreibung, der kirchlichen Vita Wladimirs (*Žitie osobogo sostava*), wird erwähnt, daß dieses Heer sowohl aus Kiewer Warägern, also dem ständigen Heer Wladimirs, als auch aus Aufgeboten der Nowgoroder und der Kriwitschen bestand. Nach neun Monaten muß Chersones wegen Wassermangels kapitulieren.

Der Fall von Chersones läßt sich auf Grund griechischer Quellen ziemlich genau datieren. Chronisten jener Zeit maßen verschiedenen Himmelszeichen, vor allem Kometen, besondere Bedeutung bei und registrierten diese möglichst genau. Der von mir bereits erwähnte russische Byzantinist W.G.Wassil'ewskij hat diesbezügliche Vermerke des griechischen Chronisten Leon des Diakons untersucht, der in einem Atemzuge zwei ominöse Himmelserscheinungen nennt – Lichtkegel am nächtlichen Himmel und einen Kometen -, die er beide mit der darauffolgenden Eroberung von Chersones durch die Tauroskythen, also die Russen, verbindet. Doch allein den Kometen, nicht aber die Lichtkegel betrachtet der Diakon Leon als Zeichen, das das große Erdbeben von Konstantinopel voraussagte. Das genaue Datum dieses Erdbebens ist bekannt: der Abend des Tages des Großmartyrers Demetrios, also der 26. Oktober 989. Der Komet aber, der 989 die Erde in geringer Entfernung passierte, war der bekannte Halleysche. Wenn also die "Lichtkegel" (möglicherweise Polarlicht, das in ganz seltenen Fällen auch im Mittelmeerraum beobachtet wird), nach Überzeugung Leon des Diakons sowohl das Erdbeben als auch den Fall von Chersones voraussagten, der Komet aber nur noch die Eroberung von Chersones durch die Russen, so dürfen wir annehmen, daß der Fall von Chersones später erfolgt ist als das Erdbeben, die Stadt also auf jeden Fall nach dem 26. Oktober 989 erobert worden ist.

Wir wissen, daß die Belagerung neun Monate dauerte. Doch wann begann und wann endete sie? Wann mag Wladimir in seinem Lager an den Dnepr-Stromschnellen zur Einsicht gelangt sein, daß sein Warten auf die Braut vergeblich ist?

Der sowjetische Historiker O.M. Rapow bezieht sich in seiner Arbeit über den Zeitpunkt der Christianisierung Rußlands (s. Lit.verz.) auf einen Fachwissenschaftler namens S.P. Karpow, der die Navigationsverhältnisse auf dem Schwarzen Meer im Mittelalter studiert hat und der Meinung ist, eine ruhige und sichere Überfahrt sei für die kaiserliche Braut nur zwischen den Monaten Mai und September möglich gewesen. Wladimir mag sie also ab Mai 989 an den Stromschnellen erwartet haben. Vom Wortbruch der beiden Kaiser wird er nicht erst im Herbst erfahren haben. Man kann davon ausgehen, daß die Ankunft der Braut zu Beginn der günstigen Navigationszeit hätte erfolgen müssen. Spätestens im Juli wird die Einkesselung von Chersones begonnen haben. Die Klimatabellen (*Spravočnik po klimatu SSSR*) besagen, daß es auch heute in der Krim alljährlich eine Trockenperiode, ja eine Dürre gibt, und zwar um den Monat Mai. Da wir wissen, daß Chersones, nachdem Wladimir die unterirdische Wasserleitung, die die Stadt mit Gebirgswasser versorgte, zerstört hatte, den Widerstand wegen Wassermangels einstellen mußte, kann angenommen werden, daß dies im April oder Mai 990 erfolgte. Für den April spricht der

Umstand, daß das siegreiche russische Heer nach seiner Taufe im eroberten Chersones und nach seiner triumphalen Rückkehr nach Kiew neben dem Goldenen Tor der Stadt eine Kirche zu Ehren des Hl. Georg errichtete. Sollte der Tag des Hl. Georg, der 23. April, der Tag des Sieges Wladimirs und der Einnahme von Chersones sein? Das mag durchaus richtig sein. Auch später errichtete man in Rußland Kirchen zu Ehren von Heiligen, an deren Gedächtnistagen Siege errungen wurden. Die sogenannte Basiliuskathedraie auf dem Roten Platz in Moskau besteht aus 9 Einzelkirchen, deren Fest jeweils am Tage eines Sieges im Kampf um Kasan gefeiert wird. Und an der Stelle der wohl hölzernen Georgskirche am Goldenen Tor von Kiew baute der Sohn des Hl. Wladimir, Jaroslaw der Weise, 1037 eine steinerne Georgskirche, und der Tag der Weihe dieser Kirche, der 26. November, wurde später von Kaiserin Katharina II. zum Stiftungstag der höchsten russischen Tapferkeitsauszeichnung, des Ordens des Hl. Georg, auserkoren.

Ob nun Ende April 990, ob im Mai, jedenfalls mußte Chersones kapitulieren. Wladimir schickte Gesandte nach Konstantinopel. Nach erfolgreichen Verhandlungen mit Basileos und Konstantin kehrten die Gesandten nunmehr mit deren Schwester, der Prinzessin Anna, nach Chersones zurück: feierliche russisch-griechische Verbrüderung; Taufe der Drushina, der Gefolgschaft Wladimirs; Taufe des russischen Heeres - der Kiewer Warägertruppe, der Nowgoroder, der Kriwitschen; Trauung Wladimirs und Annas; Rückgabe der Stadt an die Byzantiner; Triumphzug der mit Reliquien und Trophäen beladenen Russen nach Kiew. Berechnet man die mögliche Dauer der Gesandtschaft nach Konstantinopel und der Feiern in Chersones, wird man zu dem Schluß kommen, daß Wladimir etwa im Juli 990 seine Hauptstadt erreicht haben mag. Nunmehr konnte die Taufe der noch heidnischen Mehrheit des Volkes von Kiew und dessen Umgebung erfolgen.

Zwei "Schulen", zwei Theorien sprechen davon, daß die Taufe des Volkes von Kiew am 1. August des Jahres 990 erfolgt sein kann. In seinem bereits erwähnten Aufsatz argumentiert der sowjetische Historiker O.M. Rapow durchaus im Sinne der materialistischen Weltanschauung, die er vertritt: Der 1. August sei in jenem Jahr ein Freitag und der Freitag sei im alten Kiew Markttag gewesen, an dem sich die Handwerker und Händler der Stadt, Frauen und Kinder sowie Bauern aus den umliegenden Dörfern auf dem großen Marktplatz im Kiewer Stadtteil Podol aufhielten, in dessen unmittelbarer Nähe die Potschajna in den Dnepr mündete. Der sowjetische Autor setzt voraus, daß es sich um eine Zwangstaufe gehandelt habe. Man habe die versammelten "Massen" des Volkes in den Fluß getrieben und für getauft erklärt. Solcherlei Auffassungen brauchen wir nicht zu teilen. Aber auch der berühmte Metropolit Ilarion war ja ein halbes Jahrhundert später in seiner Predigt "Vom Gesetz und

der Gnade" bereit zuzugeben, daß sich manche freudig taufen ließen, andere aber, weil sie die "Macht" des Fürsten fürchteten und daher nach seinem Willen handelten.

Doch für die materialistische Theorie O.M. Rapows könnte auch ein anderer Freitag des Spätsommers des Jahres 990 in Frage kommen. Warum der 1. August? Weil der 1. August als Gedenktag der Taufe Rußlands tatsächlich eine Tradition hat, und zwar eine kirchliche. In den Jahren 1871 und 1872 hat ein anonym gebliebener Autor in den Kirchenzeitschriften der Diözesen Moskau und Wilna (Moskovskie eparchial'nye vedomosti und Litovskie eparchial'nye vedomosti) drei Aufsätze veröffentlicht, in denen er sich auf eine Handschrift bezog, die damals in der Moskauer Synodalbibliothek einzusehen war. Der sich hinter dem Initial "L" verbergende Autor, höchstwahrscheinlich ein höherer Geistlicher im Mönchsstand, vielleicht ein Bischof, zitiert dieses Manuskript aus dem 16. Jahrhundert. Es heißt darin wörtlich: "Es ließ sich der Großfürst Wladimir von Kiew und die gesamte Rus taufen des Monats August am ersten Tage." ¹ Diese Eintragung ist im 16. Jahrhundert gemacht worden. Das Manuskript selbst enthält zahlreiche Fehler. Das Datum ist ohne Jahresangabe. Dennoch meint der Verfasser der drei Abhandlungen, es könne sich um eine echte alte Überlieferung handeln. Gedenktage von Heiligen und Jahrestage wichtiger kirchlicher Ereignisse habe man oft ohne Jahresangabe in die Menologien eingetragen, stets aber mit einer genauen Angabe des Tagesdatums. Das Datum war maßgebend für die Zusammensetzung der gottesdienstlichen Texte und Lesungen, das Jahr des zu feiernden Ereignisses war in dieser Hinsicht belanglos.

Wenn dem tatsächlich so ist und der 1. August als Tag der Taufe Rußlands kirchlich gefeiert worden ist, müssen Spuren dieser Tradition im Typikon, in der gottesdienstlichen Ordnung zu finden sein. Schlagen wir das bekannte *Handbuch für Geistliche* von S.W.Bulgakow ² unter dem 1. August auf, so ist nachzulesen, daß an diesem Tage die Fastenzeit vor dem Fest des Entschlafens der Allheiligen Gottesmutter beginnt und gleichzeitig das Prozessionsfest des Heiligen Kreuzes gefeiert wird, verbunden mit einer "kleinen" Wasserweihe an Seen, Flüssen, Quellen oder Brunnen. Der Ritus der "kleinen Wasserweihe" ist nicht so feierlich wie jener der "großen Wasserweihe" am Vorfest von Epiphanien. Bulgakow vermerkt in einer Fußnote, daß es in Griechenland üblich sei, zu Beginn eines jeden Monats eine "kleine Wasserweihe" an Brunnen und Fontänen in den Höfen der Kirchen und Klöster zu vollziehen, angeblich eine Sitte, die in frühchristlicher Zeit eingeführt wurde, um heidnische Reinigungsriten zu Beginn eines neuen Monats zu verdrängen oder abzulösen. In der Russischen Kirche aber, so schreibt Bulgakow, werde die "kleine Wasserweihe" nur am 1. August gehalten, und zwar in Verbindung mit Prozessionen zu

nahegelegenen Flüssen und Seen. Bulgakow weist auf die Überlieferung hin, wonach die Wasserweihe am 1. August auf die "Taufe Rußlands", also auf die Taufe des Volkes von Kiew im Jahre 990 zurückgeht.

Der zeitliche Ablauf der Ereignisse, die wir unter dem Begriff "Taufe Rußlands" zusammenfassen, wurde von dem großen Kirchenhistoriker - zunächst an der Geistlichen Akademie St. Petersburg und dann 35 Jahre lang am Institut des Hl. Sergij in Paris - A.W.Kartaschew, wie folgt gesehen:

- 988 Hilferuf der Kaiser Basileos und Konstantin. Russisch-byzantinisches Bündnis, das mit der Knüpfung dynastischer Bande besiegelt werden soll. Taufe Wladimirs als Voraussetzung für seine Eheschließung mit Anna.
- April 989* Niederwerfung der Rebellion von Barda Phokas. Die russische Seite hat ihre vertraglichen Verpflichtungen erfüllt. Wladimir zieht "an die Stromschnellen". Nach vergeblichem Warten auf die Prinzessin - ab Juli oder August 989 Feldzug gegen Chersones und dessen Belagerung.
- Ende April oder Mai 990* Fall von Chersones.
- Juni oder Juli 990* Vermählung Wladimirs mit Anna und Taufe des russischen Heeres, einschließlich der Aufgebote der Nowgoroder und der Kriwitschen.
- 1. August 990* Taufe des Volkes von Kiew.

Auch der zeitgenössische sowjetische Historiker O.M. Rapow teilt die Erkenntnisse des 1960 verstorbenen Emigranten Kartaschew. Es gibt viele ungeklärte Teilfragen, dennoch wissen sich die Historiker hüben wie drüben einig in der Erkenntnis, daß das Millennium der Taufe Rußlands eine Zeitspanne von drei Jahren umfaßt: 988 als das Jahr der Taufe des Fürsten Wladimir, dann erst die Mitte des Jahres 990 mit der Taufe des aus verschiedenen Teilen des Reiches zusammengeführten russischen Heeres in Chersones und schließlich, wir dürfen es mit einiger Sicherheit annehmen, den 1. August 990 mit der Taufe des Volkes von Kiew. Wir stehen also an der Schwelle einer Millenniumsperiode, die erst 1990 ihren Höhepunkt erreichen wird.

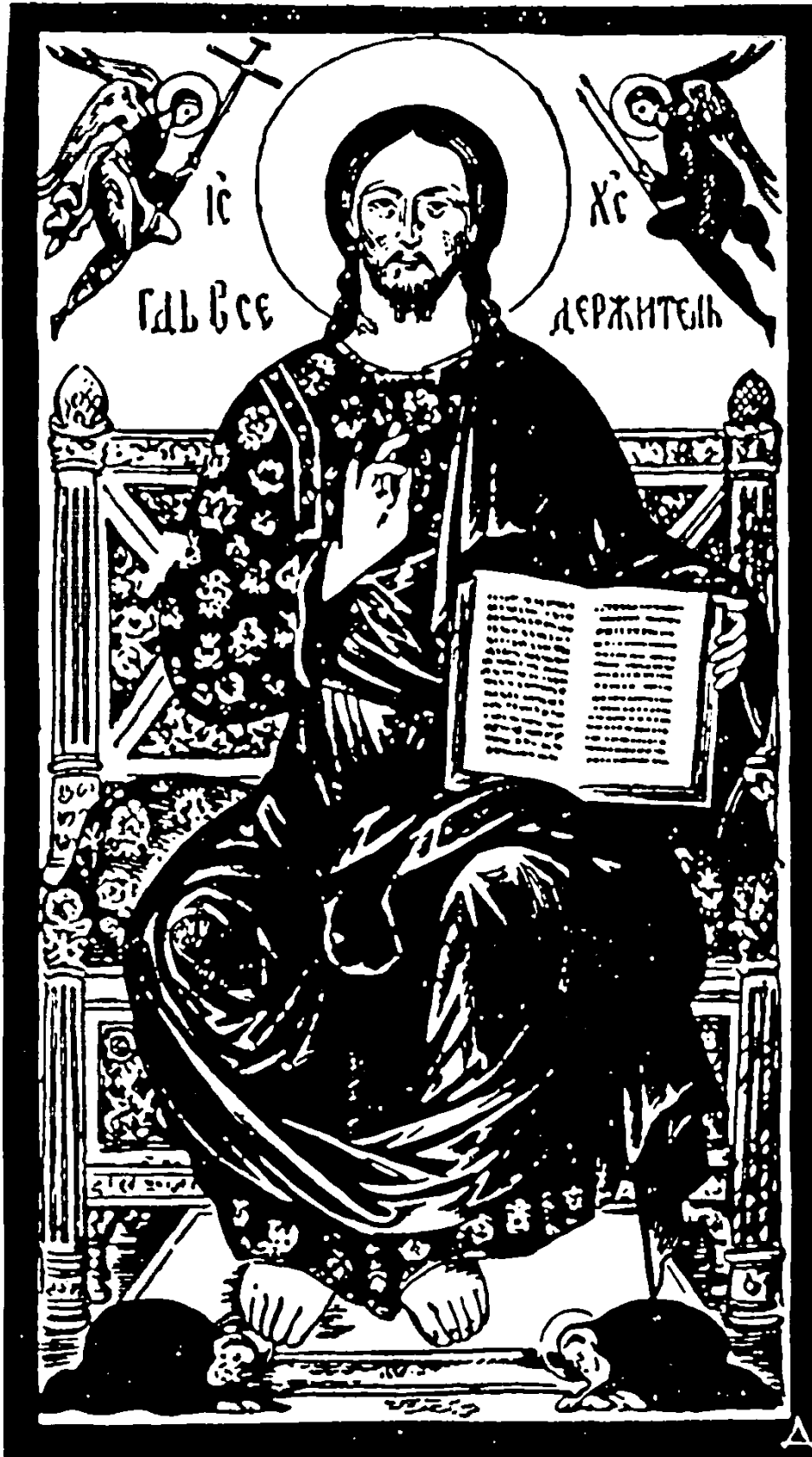
Ich möchte, wie einstmals Cato, mit einem "ceterum censeo" schließen. Nein, nicht die Zerstörung Karthagos ist mein Anliegen. Ceterum censeo, im übrigen meine ich, daß es an der Zeit ist, das Höhlenkloster von Kiew, die Lawra der Allheiligen Gottesmutter, der Kirche und dem gläubigen christlichen Volk zurückzugeben. Wie sonst kann es in Würde und Dankbarkeit des größten Ereignisses seiner Geschichte gedenken? ³

Anmerkungen

- 1 "Krestisja knjaz' velikij Volodimer Kyjevskij i vse Rusi avgusta pervago dnja."
- 2 S.V. Bulgakov, Nastol'naja kniga dija Svaščenko- Cerkovno-Služitelej. Charkow 1900.
- 3 Zwei Kirchen des Lawra-Komplexes, - die Kreuzes-Erhöhungskirche über den "Nahen Höhlen" des heiligen Antonij und die kleine Kirche der heiligen Eltern der Jungfrau Maria, Joachim und Anna, am Eingang zu den "Weiten Höhlen" des heiligen Feodosij - sind im Juni 1988 während der Millenniumsfeiern dem Exarchat der Ukraine der Russischen Orthodoxen Kirche übergeben worden.

Literatur

- Kartašev, A.V., Očerki po istorii Russkoj Cerkvi. Bd 1. Paris 1959.
- Makarij, Archiepiskop Char'kovskij, Istorija christianstva v Rossii do ravnoapostol'nogo knjazja Vladimira kak vvedenie v istoriju Russkoj Cerkvi. St. Petersburg 1868.
- Müller, L. (Hrsg.), Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis. Wiesbaden 1962.
- Ostrogorskij, G.A., Vladimir Svjatoj i Vizantija. Vladimirskij sbornik v pamjat' 950-letija kreščenija Rusi. Belgrad 1938.
- Polonskaja, N., K voprosu o christianstve na Rusi do Vladimira. In: Žurnal Ministerstva narodnogo prosvješčenija. Petrograd 1917 (September).
- Priselkov, M.D., Očerki po cerkovno-političeskoj istorii Kievskoj Rusi X-XII vekov. St. Petersburg 1913.
- Rapov, O.M., O date prinjatija christianstva knjazem Vladimirom i klevljanami. In: Voprosy istorii 1984.6.
- Vasil'evskij, V.G., (1) Dva pis'ma vizantijskogo imperatora Michaila VII Duki k Vsevolodu Jaroslaviču; (2) K istorii 976-986 godov. In: Trudy V.G. Vasil'evskogo. Bd 2. St. Petersburg 1909.



Bischof Mark

DIE ENTWICKLUNG DES RUSSISCHEN GEISTLICHEN LEBENS AUF DER GRUNDLAGE DES HESYCHASMUS

"Dies aber ist das ewige Leben: daß sie Dich - den allein wahren Gott, und Den Du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen" (Jo 17,3). Diese Worte des Johannes-Evangeliums bilden die Grundlage für alles christliche Streben und zeigen das Ziel des geistlichen Lebens auf. Das Wort "Erkenntnis" ist hier im biblischen Sinn von "Einheit", "Gemeinschaft" zu verstehen.¹ Die Suche nach dieser Einheit und Gemeinschaft mit Gott ist der christlichen Gesellschaft von Anfang an eigen. Sie gründet, wie hier deutlich ersichtlich, auf der Schrift. Die Idee der Vergöttlichung (Theosis) des Menschen entspringt der Offenbarung Gottes. In ihr liegt der Sinn der Menschwerdung des Gottessohnes, weshalb der Hl. Athanasius d. Gr. sagen kann: "Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werden kann." Die Frage nach der Gottessuche und Gottesschau durchläuft in Praxis und Theorie des christlichen Lebens verschiedene Stufen der Entwicklung, wird jedoch nie aus dem Bewußtsein der Kirche getilgt. Unter fremden Einflüssen in Frage gestellt, erlebt sie eine neue, nun ganz bewußt durchdachte Ausarbeitung und Präzisierung durch den athonitischen Mönch und späteren Erzbischof von Saloniki, den Hl. Gregor Palamas.

Nehmen wir als Ausgangspunkt der gesamten Theologie des Hl. Gregor Palamas den Vers aus demselben Evangelium an *"Niemand hat Gott jemals gesehen; Der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, Der hat Ihn kundgemacht"* (Jo 1,18), so finden wir im zweiten Halbvers die eigentliche Frohbotschaft für uns Menschen, für unsere Gottessuche, unsere Theologie. Der ansonsten unbekannte Gott tut sich kund, eröffnet Sich durch die Person Seines Einziggeborenen Sohnes, Der den Menschen die Lebenspendende Dreifaltigkeit eröffnet, Gott den wahrhaft Seienden, den Einen lebendigen und wahren Gott, und uns damit einführt in die wahre Gemeinschaft mit Gott, also das ewige Leben.² Als charakteristisches Merkmal der Theologie des Hl. Gregor Palamas sehen wir eben die Erfahrung der lebendigen Gemeinschaft mit dem Lebendigen und Wahren Gott, Der in der Dreifaltigkeit erschien, d. h. die "allseitige Vereinigung des Menschen im Leibe des Fleischgewordenen Christus durch die Gnade des Geistes, und damit im ewigen und immateriellen Leben und in

der Liebe der Heiligen Dreifaltigkeit - des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" ³.

In seinen Gedanken über die göttlichen Energien legt der Hl. Gregor Palamas besonderes Gewicht auf die Erscheinung des Lichtes bei der Verklärung des Herrn auf dem Berg Tabor, das er mit dem Versprechen des Evangeliums in Verbindung bringt: *"Dann werden die Gerechten leuchten wie die Sonne in dem Reiche ihres Vaters"* (Mt 13,43). Damit weist er auf die Möglichkeit hin, daß alle Christen daran teilhaben können. Diese gnadenvolle ungeschaffene Energie ist allen Heiligen in Christus als ewige Bestimmung und Erbe zugesagt. Die Kenntnis der göttlichen ungeschaffenen Energien schöpft der Hl. Gregor Palamas aus der Erfahrung des geistlichen Lebens in Christus in der Kirche. Die Vergöttlichung durch die ungeschaffenen göttlichen Energien ist nicht unpersönlich und beraubt den Menschen nicht seiner Persönlichkeit, denn die göttlichen Energien sind Gott Selbst, Der Sich uns mitteilt, Sich mit uns vereint in einer solchen Weise, die für uns möglich und heilbringend ist. ⁴ Der Hl. Gregor Palamas betont, daß sich "Gott und die Heiligen in dieser gnadenvollen, energetischen, personalen Vereinigung gegenseitig durchdringen, und diese "perichoresis" entspricht dem Bild der Perichorese der Göttlichen Personen der Dreifaltigkeit und, nach dem Maß der Gabe Christi, entsprechend der Perichorese, die zwischen den unermischten, aber auch untrennbaren Naturen in Christus besteht, der Göttlichen und menschlichen" ⁵.

Die Hesychasten waren keine Neuerer, sondern sie bewegten sich auf dem Grund, den die christliche Askese seit Jahrhunderten vorbereitet hatte. Insofern gab es Hesychasten lange vor dem Streit zwischen dem Hl. Gregor Palamas und Varlaam von Kalabrien im Byzanz des 14. Jahrhunderts. Zu den hervorragenden Hesychasten der frühen Kirche zählen etwa: der Hl. Antonius d. Gr., Makarius d. Gr., Johannes Klimakos, Symeon d. Neue Theologe u. a. Sie alle führten ein Leben in asketischer Zurückgezogenheit, in steter Suche nach der Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft wurde ihnen durch das Gebet und ihr gesamtes Leben zuteil, das sich an der paulinischen Maxime orientierte: *"nicht mehr lebe ich, sondern Christus lebt in mir"* (Gal 2,20).

Die Bezeichnung "Hesychasmus" ist spätestens seit dem 5. Jahrhundert belegt, ⁶ wenn auch in jener Zeit nicht auf eine bestimmte mystisch-kontemplative Richtung bezogen, wie dies seit den Auseinandersetzungen des 14. Jahrhunderts der Fall ist. Versteht man hierunter zunächst Kontemplation und "reines Gebet" in der Zurückgezogenheit der "Wüste", so verbindet man mit diesem Terminus seit dem 14. Jahrhundert die auf dem Athos jener Zeit verbreitete psychosomatische Gebetspraxis. Später wird die Bezeichnung "Hesychasmus" mitunter austauschbar mit "Palamismus", also dem Lehrgebäude des Hl. Gregor hinsichtlich der Unterscheidung des Wesens Gottes und der ungeschaffenen

göttlichen Energien. Schließlich stoßen wir auf den Terminus des "politischen Hesychasmus", angewandt zur Bezeichnung einer von Byzanz ausgehenden und auf die orthodoxen slawischen Völker übergreifenden sozialen, kulturellen und politischen Ideologie.⁷ Für unser Thema sind die ersten drei Bedeutungen von Interesse. In der Rezeption durch das russische Christentum verquicken sie sich weitgehend miteinander.

Zu jeder Zeit stand im Mittelpunkt der hesychastischen Lehre und Praxis das Gebet. "Hesychia," lesen wir in einem der monastischen Sammelbände," wird erst dann nützlich, wenn du mit jedem Atemzug das Jesusgebet verbindest: *Herr, Jesus Christus, Sohn Gottes, sei mir Sünder gnädig.*"⁸ Dieses Gebet, das in leichten Variationen auch geringfügig verkürzt oder erweitert erscheint, bildete den Mittelpunkt des geistlichen Lebens auf dem Hl. Berg Athos. Ein russischer Athos-Mönch berichtet von der Verbreitung des Gebets und entsprechender geistlicher Übungen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.⁹ Das 14. Jahrhundert bringt hier nach einer Zeit gewisser Dekadenz des monastischen Lebens eine neue Blüte. Als Vorläufer dieser Neubelebung alter monastischer Traditionen sieht man besonders den Hl. Symeon den Neuen Theologen an. Unmittelbar wurde jedoch die hesychastische Praxis des 14. Jahrhunderts durch den Mönch Gregor vom Sinai gefördert. Die theologische Rechtfertigung der Hesychasten und damit die Annahme dieser Tradition als eines festen Bestandteils des Lebens der Kirche erfolgte durch den Hl. Gregor Palamas. Durch das Konzil des Jahres 1351 in Konstantinopel wurde die Rechtgläubigkeit der Hesychasten bestätigt.

Bei Symeon dem Neuen Theologen treffen wir auf ein Mittel zur Erreichung geistlicher Vollkommenheit, das in der Folge in Rußland eine besondere Rolle spielen soll: die nach Möglichkeit tägliche Offenbarung der Gedanken vor dem geistlichen Vater. "Jeder Gedanke, der geringste Zweifel oder Wunsch, Freude oder Schmerz, alles, was dem geistlichen Leben Schaden zufügt, all das offenbart man und erzielt damit die Vollkommenheit der Selbstverleugnung. Der geistliche Vater weiß alles, trägt alles, fühlt mit, begleitet, heilt."¹⁰ Gebet, Herzenswärme, Tränen, Schauen des göttlichen Lichtes - das sind Stufen auf der Leiter der hesychastischen Praxis. "Symeon selbst sprach davon, worin die Offenbarungen und Visionen bestehen, aus denen er seine Erkenntnis schöpfte. Als erstes und nächstes erscheint ihm ein gefühlsmäßiger Eindruck, das Sehen und Schauen des Lichtes von unsagbarer Kraft und unendlichem Ausmaß. Beim Schauen dieses Lichtes entflieht ihm die Welt. Er befindet sich über dem Raum, in einer anderen Sphäre mit einer wunderbaren Erscheinung einer "Sonne", die mit einem Mal eintritt und ihn erfüllt. Er weiß selber nicht, wie das geschieht. Unsagbare Freude ergreift dann sein Herz und ergießt unwillkürlich einen Strom heißer Tränen aus seinen Augen. Er ist verwundert. Erforschend, ob dieses Licht

(doxa) der Ruhm Gottes ist, fragt er es schließlich selbst, d. h. Christus: "O Gott, bist Du es?" Und Er antwortet ihm und sagt: "Ja, Ich bin Gott, Der deinetwegen Mensch wurde". Er ist also bei dieser Vision, in der Verzückung, in der Ekstase mit Christus vereint." ¹¹

Als Gregor der Sinaite auf den Berg Athos kam, konnte er bei der Verbreitung hesychastischen Gedankengutes an die bereits vorhandenen Traditionen des Hl. Symeon anknüpfen. Ihm kommt jedoch das Verdienst zu, die hesychastische Praxis nicht nur auf dem Hl. Berg Athos, sondern von dort ausstrahlend auf dem Balkan verbreitet zu haben, von wo sie schließlich nach Rußland gelangte. Er selbst siedelte sich auf dem Balkan an und gründete eine Reihe von Klöstern, in denen das Herzensgebet konzentriert gepflegt wurde. Einer seiner Schüler war der spätere Patriarch von Konstantinopel, Kallistos, der eine Vita des Hl. Gregor verfaßte, welche uns nur in ihrer slawischen Übersetzung überliefert ist. ¹²

Hesychasmus bei den Slawen

Gregor der Sinaite kam 1325 vom Sinai auf den Hl. Berg Athos. Er siedelte jedoch bereits 1331 auf den Balkan über, wo er an der byzantinisch-bulgarischen Grenze in dem einsamen Paroria eine monastische Einsiedler-Kolonie gründete. Zu seinen bedeutendsten Schülern gehörte der bulgarische Mönch Theodosios, dessen Schüler wiederum der spätere bulgarische Patriarch Euthymios sein sollte. ¹³ Durch die hervorragende Persönlichkeit des Patriarchen Euthymios konnte der Hesychasmus in Bulgarien festen Fuß fassen. Zu seiner Zeit wurde die Lehre des Hl. Gregor Palamas als offizielle Lehre der Orthodoxen Kirche in Bulgarien eingeführt. Er kümmerte sich persönlich um die literarische Gestaltung dieses geistlichen Gutes.

Die serbische Kirche brachte im Laufe der Jahrhunderte vor und nach dem Hl. Gregor Palamas eine Reihe bedeutender Hesychasten hervor. Bereits im 10. und 11. Jahrhundert treffen wir hier auf solche Persönlichkeiten wie die Heiligen Johannes von Rila, Prohor Pšinski, Gabriel Lesnovski, Joachim Osogovski u.a. ¹⁴ Der serbische Herrscher Dušan versuchte mit allen Mitteln, den Hl. Gregor Palamas in sein Land zu holen. Der erste serbische Erzbischof, der Hl. Sabbas, gründete, wo immer er sich aufhielt, Einsiedeleien, Hesychasterien. Im Bericht von seiner Todesstunde heißt es ähnlich wie in der Vita seines Vaters, des Hl. Stefan Nemanja, daß "sein Antlitz in unbeschreiblichem Licht strahlte". ¹⁵ Im 13. Jahrhundert erscheint die leuchtende Gestalt des Hl. Peter von Koriša, dessen Höhle Tag und Nacht von göttlichem Licht erleuchtet wurde. ¹⁶ Später zählen zu den Hesychasten auf serbischem Boden so bedeutende Gestalten wie der Hl. Erzbischof Daniel II., Grigorij Camblak, der Hl. Joannikios von Deviča, im 17.

Jahrhundert der Hl. Basilius von Ostrog, Stephan von Piper. Die Verbindung von Serbien nach Rußland stellt im 15. Jahrhundert Pachomij Logothet her, ein gelehrter serbischer Mönch vom Athos, der in Rußland eine umfassende literarische Tätigkeit entwickelt.

Der Hesychasmus in Rußland

Wie im christlichen Altertum in Ägypten, Byzanz und bei den südslawischen Völkern war der Hesychasmus als kontemplative Gebetspraxis in Rußland bereits vor der Zeit der Palamiten verbreitet. Wladimir Monomach bereits fordert in seinem Vermächtnis seine Söhne auf: "Wenn ihr auf dem Pferde sitzt und mit niemandem spricht, so denkt nicht an nutzlose Dinge, sondern wiederholt im Geiste unaufhörlich: "Herr, erbarme Dich!" - wenn ihr keine anderen Gebete habt, so ist dieses Gebet das beste." ¹⁷ Mönche des Kiewer Höhlenklosters üben sich im Jesusgebet - der erste, von dem dies im Paterikon des Höhlenklosters besonders vermerkt wird, ist der aus der Familie der Tschernigower Fürsten entstammende Hl. Nikola Swjatoscha. In demselben Paterikon werden in der Vita des Klausners Ioann das Jesusgebet und Lichtvisionen erwähnt. ¹⁸ Ein bedeutender russischer Hesychast vor der Zeit der Palamiten ist der große Asket Sergij von Radonesch, Abt des Klosters der Heiligen Dreifaltigkeit bei Moskau. In seiner Vita wird berichtet, daß seine Schüler ihn während der Feier der Heiligen Liturgie von göttlichem Licht umgeben sahen, eben jenem Licht, um dessen Schau sich die Hesychasten jeder Zeit intensiv bemühen.

Zusammen mit Afanassij Wyssozkij bereitete der Hl. Sergij mit seinen Schülern den Boden, auf dem der von dem hesychastischen Patriarchen von Konstantinopel Philotheos als Metropolit nach Kiew entsandte gelehrte bulgarische Mönch Kiprian (1376-1406) fruchtbare Arbeit leisten konnte. Tatsächlich bildeten die orthodoxen slawischen Völker mit Byzanz eine "multinationale religiöse und kulturelle Gemeinschaft, die sich ihrer Einheit bewußt war und eine große Beweglichkeit von Menschen und Ideen gestattete." ¹⁹ Seit dem 10. Jahrhundert war der Hl. Berg Athos nicht nur eine Stätte des Gebets und der Kontemplation, sondern ebenso ein Zentrum kultureller Begegnung zwischen griechischen, slawischen, georgischen, syrischen und sogar lateinischen Mönchen, ²⁰ von welchen wesentliche Impulse ausgingen.

Mit dem Hesychasmus werden die großen Leistungen der russischen Kultur in Verbindung gebracht, wie etwa die literarischen Werke von Epifanij dem Weisen oder die Ikonen eines Feofan Grek, deren Lichteffekte auf eine hesychastische Geisteshaltung zurückgeführt werden, oder seines Schülers Andrej Rubljow, ²¹ eines Mönches der Dreifaltigkeits-Lawra. Über Feofan Grek schreiben die Autoren eines in der Sowjetunion erschienenen Sammelbandes:

"Kleider, Gegenstände und architektonische Details stellen ebenfalls einen Abglanz dieser unzugänglichen Welt dar und sind von strahlender Energie durchdrungen (...) Der menschliche Wille hat sich hier mit einer höheren Energie verbunden." ²² Hierin zeigt sich, daß der Hesychasmus viel mehr war, als man ihm mitunter zugesteht. Er stellte keineswegs eine exklusive, gar esoterische Form asketischer Lebensweise dar, sondern umfaßte ein breites Gebiet religiöser, kultureller und sozialer Anschauungen und Anwendungsmöglichkeiten.

Die Verbreitung hesychastischen Gedankenguts bereits palamitischer Prägung gelangt nach Rußland vornehmlich über die bulgarische Schule von Trnovo. Auf den Metropoliten und Schriftsteller Kiprian folgt sein Neffe Grigorij Camblak; großen Einfluß übt der serbische Berufsliterat Pachomij Logothet (oder Serb) aus. In der Literaturwissenschaft wird diese Periode gewöhnlich als "zweiter südslawischer Einfluß" oder auch als "russische Vorrenaissance" bezeichnet. ²³ Sie zeichnet sich insbesondere durch den reichgeschmückten Stil (pletenie sloves) aus. ²⁴ In die Zeit des Metropoliten Kiprian fällt offensichtlich die Einführung der Verehrung Gregor Palamas' als eines Heiligen in der Russischen Kirche. ²⁵ Über den "zweiten südslawischen Einfluß" werden auf ostslawischem Raum jetzt hesychastische Werke aus den frühen Jahrhunderten wie auch aus palamitischer Zeit in Übersetzungen bekannt. Die älteste monastische Bibliothek im Norden Rußlands in der vom Hl. Sergij von Radonesh in der Mitte des 14. Jahrhunderts gegründeten Lawra der Hl. Dreifaltigkeit enthält eine Reihe von slawischen Handschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert von klassischen hesychastischen Autoren wie dem Hl. Johannes Klimakos, Abbas Dorotheos, dem Heiligen Isaak dem Syrer, Symeon dem Neuen Theologen, Gregor von Sinai. ²⁶

Im 14. und 15. Jahrhundert entstehen im Norden Rußlands etwa 150 neue Klöster - ein Zeichen gewaltigen geistlichen Aufschwungs. Einen wesentlichen Beitrag zur Verbreitung und Stärkung hesychastischen Gedankenguts und besonders zur Entwicklung des praktischen geistlichen Lebens hesychastischer Prägung leistete der Hl. Nil Sorskij (ca. 1433-1508). Er verband das in Rußland seit langem bekannte und praktizierte Jesusgebet mit der psychosomatischen Methode und kann daher mit Recht als erster Hesychast ²⁷ palamitischer Richtung angesehen werden. Allerdings ist der Hl. Nil sehr zurückhaltend in der Darstellung und Empfehlung der körperlichen Methode. Er beschränkt sich im Wesentlichen auf Hinweise zu Körperhaltung und Atem und das Einschließen des Verstandes ins Herz. Die Methode wird nicht als der schnellste Weg zur Leidenschaftslosigkeit oder als unfehlbar dargestellt, sondern ausschließlich in ihrer Verbindung mit dem aktiven Kampf gegen die Leidenschaften gesehen. ²⁸ Auch stellt der Hl. Nil Sorskij für das Jesusgebet keinen

Ausschließlichkeitsanspruch, sondern betrachtet und empfiehlt es als eine, wenn auch wichtige Art des Gebets, die sich jedoch in das gesamte Leben des Menschen organisch einzupassen hat. Wegweisend war für ihn und darüber hinaus für die weitere Entwicklung des geistlichen Lebens in Rußland der Einfluß des Hl. Gregor vom Sinai.²⁹ Der Hl. Gregor Palamas rüttelte die Gemüter seiner Zeitgenossen durch seine Schriften auf und trug grundlegend zur Anerkennung des Hesychasmus als identischer orthodoxer Lehre und Praxis bei. Dagegen wurde das Gedankengut des Gregor Sinaites über seine Verbreitung auf dem Balkan auch bei den Ostslawen schneller und tiefschürfender rezipiert. Dies aber war nur nach dem Sieg des palamitischen Hesychasmus in Byzanz und der darauf folgenden Entsendung hesychastischer Mönche und Bischöfe zu den slawischen Völkern möglich.

Eine besondere Eigenart des Hesychasmus in seiner russischen Umformung durch Nil Sorskij ist darin zu sehen, daß er ihn nicht auf ein anachoretisches Leben beschränkt, sondern eher gerade mit der koinobitischen Lebensform verquickt.³⁰ In der Rezeption auf russischem Boden wird der Hesychasmus also nicht als eine mystisch-esoterische Lehre angesehen, sondern als Praxis, die sich im Zusammenleben, sei es in koinobitischer Form oder gar im Leben in der "Welt" bewährt. Die Verbindung des Hesychasmus mit strengem Gehorsam und der daraus folgenden Abtötung des Eigenwillens weist bei Nil Sorskij bereits auf die spätere Neubelebung des Starzentums hin. Hiermit steht Nil aber auch in der Tradition des älteren russischen Hesychasmus. Aus dieser Verwurzelung in der russisch-hesychastischen Tradition mag auch seine ganz eigene Leistung in der Darstellung der geistlichen Fehde (in *Predanie* und *Ustav*) herrühren. Inhaltlich bringt Nil wohl keine wesentlich neuen Aspekte. Seine Lehre vom geistlichen Leben gründet vollkommen auf der Lehre der Väter. Neu ist jedoch die Anordnung und besonders die Folgerichtigkeit der Erscheinungen und Entwicklungen, wie sie Nil Sorskij in den Anweisungen an seine Schüler weitergibt.³¹ Folgerichtig ergibt sich aus Nil Sorskij's Darstellung auch die äußere Erscheinungsform des monastischen Lebens, nämlich das Leben im Skit, dem die Geschäftigkeit und daraus folgende Zerstreutheit im großen Kloster fehlt, ebenso aber auch die Versuchungen in der völligen Einsamkeit der Anachorese. Auch dieser Form monastischer Gemeinschaft war in der weiteren Entwicklung des geistlichen Lebens in Rußland eine wichtige Rolle beschieden.

Neuen Auftrieb erhält der Hesychasmus in Rußland im 18. Jahrhundert durch den russischen Athos-Mönch Paissij Welitschkowskij. Er erlernte auf dem Athos die griechische Sprache, so daß er bald mit Übersetzungen der Werke der Hl. Väter beginnen konnte, zog sich dann in das Fürstentum Moldau zurück, von wo aus er sowohl das Leben der Rumänischen³² wie auch der Russischen

Kirche beeinflusste. Neben einigen eigenen Schriften, in denen er Anweisungen zum Herzensgebet und zur inneren Fehde gibt, sind besonders seine Übersetzungen von außerordentlicher Bedeutung für die Russische Kirche. Er übersetzte die *Philokalia*, die als slawisches *Dobrotoljubie* in Rußland 1793 zum ersten Mal erschien. Darüber hinaus übersetzte er die Werke solcher asketischer Schriftsteller wie Abbas Dorotheos, Isaak des Syrers, Johannes Klimakos, Symeon des Neuen Theologen u.a.m. Seine Übersetzungen wurden später von den Starzen von Optina teilweise überarbeitet und veröffentlicht.

Bei den Starzen von Optina finden wir im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert die lebendige Fortsetzung hesychastischer Traditionen. Sie sind nicht so sehr Lehrer des Hesychasmus als vielmehr begnadete Hesychasten, die aus Ihrer Erfahrung im geistlichen Leben unzähligen aus allen Schichten der Bevölkerung zu ihnen eilenden Menschen geistlichen Rat und Hilfe zu spenden vermögen. Unter den Starzen Moissej, Antonij, Leonid, Makarij, Amwrossij, Iossif erlebt die Optina-Einsiedelei (Optyna Pustyn') eine Blüte, die sich auf das geistliche Leben großer Teile des russischen Volkes auswirkt.³³

Die Begründer der Optina-Einsiedelei waren ganz von den Traditionen des Paissij Weltschkowskij getragen. Sie erkannten die Bedeutung der Reinigung des Herzens, die nach den Vätern absolute Voraussetzung für die Vereinigung mit Christus ist. Auf das Versenken des Verstandes in das Herz und das hier entstehende ständige Jesusgebet ist ihre gesamte Aufmerksamkeit gelenkt, wie wir aus einem Brief des Starzen Moissej erfahren.³⁴ Starez Leonid hatte die Prinzipien des Starzentrums unmittelbar von einem Schüler des seligen Paissij Weltschkowskij erlernt, und Starez Moissej nutzte diese Erfahrung, indem er ihn zum geistlichen Führer aller in Optina lebenden Mönche einsetzte.³⁵

Selten sprechen die Starzen von Optina über ihre eigenen Erfahrungen, wie etwa der Starez Antonij, welcher zu einem ihm nahestehenden geistlichen Sohn über sein Gebet sprach. Bei ihm bemerkten auch die Besucher, daß er während der Unterhaltung mit ihnen innerlich betete.³⁶ Von seinen besonderen geistlichen Gaben zeugen die Berichte über Veränderungen seines Gesichtes und seiner Stimme sowohl beim Feiern der Göttlichen Liturgie als auch bei Gesprächen über geistliche Themen, insbesondere über die Gottesmutter, wobei immer wieder auf seine reiche Gabe der Tränen hingewiesen wird. Viele erlebten in solchen Gesprächen mit ihm eine völlige Umkehr und Veränderung ihres Lebens.³⁷ Wenn er jemanden kennenlernte, sprach er zunächst sehr wenig und betete nur für ihn. "Wenn er dann jedoch schließlich zu sprechen begann, so hatte sein Wort eine so unabwiesbare Kraft, daß ein Mensch mitunter innerhalb eines Gesprächs geistig wiedergeboren wurde."³⁸ Besonders wird die Veränderung seines Antlitzes bemerkenswert, nachdem er die große Schima empfing. Die Mönche, die ihn danach sahen, berichten, daß die Gnadengaben in ihm zweifeli-

los stark gewachsen waren und sein Gesicht heller war und in erhabener Freude glänzte. ³⁹ Zweifellos war dies ein äußerlich erkennbarer Abglanz des im Gebet erreichten göttlichen Lichtes. Hiermit sehen wir den Starzen Antonij ganz in der Tradition des Hesychasmus.

Der Starez Ilarion zeichnete sich dadurch aus, daß er neben den persönlichen Weisungen an seine Schüler und geistlichen Kinder in einem umfangreichen Briefwechsel schriftliche Leitung übernahm - eine besondere Form geistlicher Sorge in unserer Zeit. Er unterstreicht besonders die Bedeutung des Gehorsams, ohne welchen nach der Lehre der Heiligen Väter geistlicher Fortschritt undenkbar ist, und wendet sich gegen jede Form von Eigenwillen, selbst wenn es sich dabei um die willkürliche Aufnahme frommer Übungen handelt. ⁴⁰ Auch wenn die heutigen geistlichen Väter nicht mit den Heiligen Vätern zu vergleichen sind, so meint Starez Ilarion, sei es doch besser, Schüler eines Schülers zu sein, als nach eigenem Verstand und eigenem Willen zu leben. ⁴¹

Starez Iossif übte sich nicht nur selbst eifrig im Jesusgebet, sondern gab auch unermüdlich Anweisungen über Art und Ziel dieses Gebets und rief seine geistlichen Kinder zu unablässigem Gebet auf. Personen, die ihn um geistlichen Rat baten, sahen diesen von tiefster christlicher Demut und Sanftmut erfüllten Mönch von einem überirdischen Licht umgeben. ⁴²

Das wichtigste Merkmal der Wirksamkeit der Starzen von Optina ist die hohe Bedeutung, die das Starzentum als solches durch sie erlangte. Hiermit stehen sie in der unmittelbaren Nachfolge des Hl. Sorskij und ihres geistlichen Vorbilds des Hl. Paissij Welitschkowskij. Das Starzentum wird in der Asketik als "geistliches Sakrament" bezeichnet. Der selbst noch eng mit Optina verbundene I. M. Konzewitsch bezeichnete das Starzentum als "prophetischen Dienst". ⁴³ Charakteristische Merkmale für das Verhältnis des Starzen zu seinen Schülern sind uneingeschränkte Offenheit, insbesondere bei der Offenbarung der geheimen Gedanken, vollkommenes Vertrauen und daraus entspringender absoluter Gehorsam. Diese Eigenschaften öffnen den Weg für die geistliche Leitung, die auf der Unterscheidungsgabe des Starzen aufbaut. Zweifellos wurden den großen Starzen von Optina ganz besondere charismatische Gaben zuteil. Daher ist es nicht verwunderlich, daß die Frage nach ihrer Verherrlichung mit den Heiligen in letzter Zeit in der Russischen Kirche immer häufiger aufgeworfen wird.

Eine ganz für sich stehende Gestalt ist die des Hl. Seraphim von Ssarow. Daß er doch ganz in der Tradition des russischen Hesychasmus steht, zeigen seine Visionen, seine eigene Verklärung in himmlischem Licht und seine Belehrungen, in denen er gerade auch auf die Bedeutung des überirdischen Lichtes bei der Erscheinung Moses auf dem Sinai und des Herrn auf dem Tabor hinweist. ⁴⁴

Eine eigene Form des russischen Starzentums finden wir in den Gestalten dreier großer Hierarchen: des Hl. Tichon von Sadonsk, des Bischofs Ignatij Brjantschaninow und des Bischofs Theophan des Klausners. Die beiden letzteren waren Zeitgenossen der Starzen von Optina. Alle drei wirkten vor allem durch ihre Bücher und einen außerordentlich umfangreichen Briefwechsel. Dabei nehmen Anleitungen zum Gebet, zur Vorbereitung darauf und zur Aufmerksamkeit während desselben einen hervorragenden Platz ein.⁴⁵ Bischof Ignatij spricht auch in Einzelheiten über die geistlichen Versuchungen und die Verblendung (prelest'),⁴⁶ über Körperhaltung und Atem, die Versenkung des Verstandes in das Herz, den Kampf gegen die Leidenschaften.⁴⁷ In den Werken dieser Väter besitzt die Russische Kirche in neuerer Zeit eine reiche Schatzkammer geistlicher Weisungen.

Zielbewußt sind viele der Aussprüche der neueren Väter in einem Buch zusammengefaßt, das als Anleitung und Hilfe beim geistlichen Leben und Jesusgebet vom Abt des Walaamklosters Chariton herausgegeben wurde. Wir wollen im folgenden vor allem aus diesem Buch schöpfen, um einen Eindruck von den wesentlichsten Gedankengängen zu vermitteln, die die russischen Hesychasten gesammelt und überliefert haben.

Für alle Hesychasten stellt die Beobachtung des Herzens die vornehmste Aufgabe dar, die als Vorbereitung auf das Gebet unablässig ist. Das Herz wird als die Kammer bezeichnet, in der sich der "Mensch mit seinem Geist, nachdem er die Gedanken gesammelt hat, einschließen und insgeheim zu Gott beten kann"⁴⁸. Den Ausspruch des Herrn über das Gebet im Kämmerlein deutet der Hl. Dimitrij von Rostow dahingehend, daß mit diesem Kämmerlein das Herz gemeint und damit uns die Verpflichtung zu ständigem Gebet mit dem Verstand im Herzen auferlegt sei.⁴⁹ Im Herzen "sind alle Dinge eingeschlossen; dort ist Gott, dort sind die Engel, dort ist das Leben und das Königreich, dort sind himmlische Städte, dort ist die Schatzkammer der Gnade" wiederholen die russischen Väter nach dem Hl. Makarius von Ägypten.⁵⁰ Zur Konzentration ist es notwendig, den Verstand im Herzen einzuschließen. Dabei betont z. B. Bischof Theophan der Klausner, daß nicht die Form oder der Inhalt des Gebets wesentlich ist, sondern die Hinwendung des Herzens - Gott braucht das Herz, sagt er im Anschluß an Spr. 23,26.⁵¹ Und weiter lehrt er: "Zum Herrn muß man sich wenden, indem man mit der Aufmerksamkeit des Geistes in das Herz geht und dort zu Ihm ruft. Wenn wir diese kleine Regel unaufhörlich beachteten - den Geist im Herzen gefestigt vor Gott zu stehen mit Furcht, Ehrerbietung und Hingabe - so entstünden in uns niemals nicht nur leidenschaftliche Wünsche und Gefühle, sondern sogar die bloßen Gedanken."⁵² Die stete Anrufung des Herrn im Gebet führt dazu, daß das Herz den Herrn verschlingt und der Herr das Herz. Auf dieser Erkenntnis der älteren Väter aufbauend, sagt Bischof Theophan

In seinen Briefen über das geistliche Leben: "Gott fordert das Herz, weil in Ihm der Urgrund des Lebens ist. Wo das Herz ist, da ist das Bewußtsein, da ist die Aufmerksamkeit und der Geist, da ist die ganze Seele. Wenn das Herz in Gott ist, ist auch die ganze Seele in Gott, und der Mensch steht vor Ihm in ständiger Anbetung in Geist und Wahrheit." ⁵³ Um mit dem Verstand im Gebet das Herz zu finden, erläutert Bischof Ignatij, muß man verstehen, daß es sich hier um die geistliche Kraft des Herzens handelt, die im oberen Teil des Herzens beschlossen liegt, wodurch sich das menschliche Herz vom tierischen unterscheidet. ⁵⁴ Die Rolle des Herzens in der geistlichen Fehde wird nicht nur oberflächlich beschrieben, sondern Bischof Theophan z. B. gibt genauere Hinweise: "Wenn Sie das Herz finden und in ihm zu verweilen lernen, so brauchen Sie sich nur jedes Mal, wenn die Gedanken auf Sie einstürmen, in das Herz zu versenken - dann fliehen die Gedanken. (...) Werden Sie nicht müde, sich zu versenken. Denken Sie nicht, daß das nur den Vollkommenen angemessen ist. Nein, das ist für alle, die anfangen, den Herrn zu suchen. (...) Die wichtigste Tat ist die Bewahrung des Herzens vor leidenschaftlichen Regungen und des Geistes vor ebensolchen Gedanken. Man muß ins Herz schauen und alles Unrechte von dort verjagen." ⁵⁵ Über den Sitz des Herzens schreibt er: "Es ist dort, wo Trauer, Freude, Zorn und alles andere sich melden und zu fühlen sind. Dort sollen Sie mit der Aufmerksamkeit stehen. (...) Das körperliche Herz ist ein muskulöses Stück Fleisch (...), aber nicht das Fleisch fühlt, sondern die Seele, für deren Gefühl das fleischliche Herz nur als Werkzeug dient, wie das Gehirn als Werkzeug für den Verstand dient. (...) Stehe im Herzen mit dem Glauben, daß Gott eben hier ist, aber *wie* Er hier ist, darüber denke nicht nach. Bete und strebe danach, daß die Gnade Gottes dir endlich das Gefühl für Gott gibt." ⁵⁶ Bischof Theophan spart nicht mit plastischen Vergleichen, um die Bedeutung des Herzens zu demonstrieren: "Sie suchen den Herrn? - Suchen Sie, aber nur in sich selbst. (...) Der Herr ist allen nahe, die Ihn redlich anrufen. Finden Sie den Platz im Herzen und sprechen Sie dort mit dem Herrn. Das ist das Sprechzimmer des Herrn! Wer auch immer den Herrn trifft - er trifft Ihn dort. Und einen anderen Platz hat Er nicht angewiesen zur Begegnung mit den Seelen." ⁵⁷ Derselbe Autor vergleicht das Herz mit dem Paradies und betont, daß wir nur dann zu Hause sind, wenn wir unseren Geist ins Herz versenken. Sind wir nicht im Herzen, so sind wir nicht zu Hause. Verschiedene Ausdrücke bezeichnen diesen Zustand: "Über dem Herzen stehen, mit dem Geist im Herzen sein, sich aus dem Kopf ins Herz versenken, - all das ist ein und dasselbe. Das Wesentliche ist die Konzentration der Aufmerksamkeit und das Stehen vor dem unsichtbaren Herrn, aber nicht im Kopf, sondern in der Brust - zum Herzen hin und im Herzen." ⁵⁸ Gott ist in unserem Herzen, aber wir stehen in Gefahr, selbst nicht dort zu sein. Daher rufen die Väter immer wieder dazu auf, an diesen Ort unserer eigentlichen Bestimmung in uns selbst zurück-

zukehren. Bischof Theophan zeigt auch die Gründe für die Entfernung des Menschen von seinem eigenen Herzen auf: "dem Erkalten des Herzens geht die Bindung des Herzens an irgendetwas voraus. Besorgnis um etwas, Unmut und Verurteilung (...) Unzufriedenheit und irgendeine Befriedigung des Fleisches, Verweichlichung (...) und Zerstreuung der Gedanken! Hüten Sie sich vor all dem, und das Herz wird weniger erkalten. Das Herz! Wo ist denn das Leben, wenn nicht im Herzen?" ⁵⁹

Die Führung im geistlichen Leben beruht auf einer ganzheitlichen christlichen Weltansicht, in der Leib und Seele als untrennbar miteinander verbunden gedacht und erfahren sind. "Der Körper ist besonders aus Staub geschaffen;" schreibt Bischof Ignatij, "das war kein toter Körper, sondern ein lebendiger mit einer tierischen Seele. In diese Seele wurde der Geist gehaucht, der Geist Gottes, der dazu bestimmt ist, Gott zu kennen, Gott zu ehren, Gott zu suchen und zu kosten und in Ihm seine ganze Vollkommenheit zu erfahren, und in nichts außer Ihm." ⁶⁰ Das geistliche Leben hat die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands zum Ziel, in dem der Geist Gottes im Herzen mit dem Geist des Menschen vereint ist. Unter der Vereinigung des Geistes mit dem Herzen versteht Bischof Ignatij "die Vereinigung der geistigen Gedanken des Verstandes mit den geistigen Gefühlen des Herzens". ⁶¹ In der Nachfolge des Hl. Makarius von Ägypten verweisen die Väter darauf, daß Liebe und Güte Zeichen der wahren Hinwendung zu Gott sind. Fehlen diese beiden Eigenschaften, so können alle Tugenden nur äußerlich sein. Liebe und Güte gegenüber dem Nächsten entspringt der Herzenswärme gegenüber Gott - "das geistliche Brennen des Herzens zu Gott ist die Liebe zu Ihm. Sie wird von der Berührung des Herzens durch den Herrn entfacht. Da Er ganz Liebe ist, entfacht Seine Berührung des Herzens sofort die Liebe zu Ihm. Und von der Liebe entspringt das Brennen des Herzens zu Ihm. Eben das muß der Gegenstand unseres Suchens sein", sagt Bischof Theophan. ⁶² Doch bergen sich hier Gefahren, denn beim Auftreten der Herzenswärme muß sehr wohl unterschieden werden zwischen körperlicher Wärme, die aus der Anspannung des Herzens entsteht, sich jedoch auch mit fleischlicher Begierde verbinden kann, und geistlicher, nüchterner, reiner Wärme. Die Mystiker kommen nach der Meinung des Bischofs Theophan nicht über den Zustand der ersten, d. h. der körperlichen Wärme hinaus, da sie sich damit völlig begnügen und sich nicht wirklich Gott zuwenden. ⁶³ Aufgabe des wahren Beters und Gottessuchers ist es, die gnadenerfüllte Wärme in der Nähe Gottes zu erlangen.

Die wichtigste Übung für die Gottessuche ist das Gebet. Hierbei wird unterschieden zwischen äußerlichem und innerlichem Gebet, welche bereits in der Hl. Schrift deutlich voneinander abgegrenzt werden. Die meisten Väter unterscheiden drei Arten - das Gebet der Worte, das Gebet des Geistes und das Gebet des

Herzens. Vom ersten sagen die meisten, daß es kein Gebet sei. Das zweite bezeichnen sie als das Gebet der Unvollkommenen, und erst das dritte erkennen sie als wirkliches Gebet an. Entsprechend dieser Stufenleiter entwickelt sich auch das Verhältnis des Betenden zum Gebet: Zunächst betet er aus eigener Kraft; "die Gnade Gottes steht dem rechtgesinnten Betenden zweifellos bei," sagt Bischof Ignatij Brjantschaninow, "aber sie offenbart ihre Anwesenheit nicht. In dieser Zeit kommen die im Herzen verborgenen Leidenschaften in Bewegung und führen den Betenden zu einem Märtyrerkampf, in welchem Niederlagen und Siege einander ständig abwechseln, in welchem der freie Wille des Menschen und seine Ohnmacht klar zum Ausdruck gelangen". Erst später läßt die Gnade Gottes ihre Anwesenheit und Wirkung deutlich erkennen, "indem sie den Verstand mit dem Herzen vereint, die Möglichkeit zu unzerstreutem Gebet gewährt, mit Herzenstränen und Wärme. Dabei verlieren die sündhaften Gedanken ihre gewaltsame Macht über den Verstand".⁶⁴

Menschen, die im Kopf leben, leiden an einem dauernden Brodeln der Gedanken. Dies hindert sie daran, sich auf Gott zu konzentrieren. Deshalb wird ihnen geraten, "den Kopf zu verlassen und mit dem Verstand ins Herz zu gehen und dort unablässig mit der Aufmerksamkeit zu stehen. Erst dann, wenn der Geist sich mit dem Herzen verbindet, kann man Erfolg im Gedenken an Gott erwarten. (...) Die erste Methode dazu, den Verstand ins Herz zu führen, liegt gerade in dem Mitgefühl bei den gelesenen und gehörten Gebeten; denn die Gefühle des Herzens herrschen gewöhnlich über den Verstand. (...) Wenn Sie die erste Methode richtig ausführen, wird Ihr Gebet mit Gefühlen einhergehen. Diese Gefühle werden sich entsprechend dem Inhalt der Gebete verändern. Ich spreche nicht von diesen Gefühlen, sondern von denen unter ihnen, die das ganze Bewußtsein und Herz erfassen und die Seele binden, ohne ihr zu gestatten, frei weiterzulesen; sie ziehen die ganze Aufmerksamkeit auf sich. Das sind besondere Gefühle; und sowie sie geboren werden, bringen sie ihrerseits in der Seele ihre eigenen Gebete nach ihrer Art hervor. Diese im Herzen entstehenden besonderen Gefühle und Gebete soll man niemals durch weiteres Lesen unterbrechen, sondern man soll vielmehr das Lesen einstellen und sie sich frei ergießen lassen, bis sie sich ganz ergießen und das Gefühl mit den üblichen Gefühlen beim Gebet auf eine Ebene gestellt ist".⁶⁵ In der genauen Beschreibung derartiger "Techniken" des Gebets liegt die Besonderheit der russischen Väter. "Versuchen Sie beim Jesusgebet lebhafter daran zu denken, daß der Herr Selbst in der Nähe ist und in Ihrer Seele steht und auf alles merkt, was in ihr vorgeht. In der Seele wecken Sie dabei die Sehnsucht nach der Rettung und die Überzeugung, daß wir die Rettung nur vom Herrn erhalten können."⁶⁶

Absolute Voraussetzung für den Erfolg im Gebet ist die Reinigung des Herzens von allen Leidenschaften und allen Schwächen für irgendetwas Materielles. Ohne dies kann das Gebet nur auf der niedrigsten Stufe verharren. "Wenn wir uns in der Askese abmühen," schreibt der Abt Chariton, "suchen wir die Reinigung des Herzens und Wiederherstellung des Geistes. Dazu führen zwei Wege: der tätige, d. h. das Durchlaufen dieser asketischen Übungen (...), und der geistschauende - die Hinwendung des Geistes zu Gott. Dort wird die Seele gereinigt und empfängt Gott; hier verbrennt der geschaute Gott jegliche Unreinheit und kommt, um Sich in der gereinigten Seele anzusiedeln".⁶⁷

Die hesychastische Tradition betont den Wert des *kurzen* Gebetes. Deshalb wird das Jesusgebet besonders empfohlen. Immer wieder wird aber betont, daß nicht die Worte wichtig sind, sondern der Glaube, die Zerknirschung des Herzens und die völlige Selbstüberantwortung des Menschen an den Herrn.⁶⁸ Die Bedeutung des inneren Gebetes liegt im Ausspruch des Herrn begründet, daß das Reich Gottes in uns ist (Lk. 17,21). Als Ergebnis der Mühen um das Gebet kann der Mensch dann auch erfahren, wie "das Reich Gottes in ihm Einzug hält und sich hier in der ihm eigenen Kraft entfaltet".⁶⁹ Die Folgen der Entfaltung des Reiches Gottes im Menschen hat für den im geistlichen Kampf stehenden Beter deutlich merkbare Folgen: "Das Erfüllen der Gebote, welches der Vereinigung des Verstandes mit dem Herzen voranging, unterscheidet sich vom Erfüllen der Gebote, welches der Vereinigung folgt. Vor der Vereinigung erfüllt der Asket die Gebote mit größter Mühe, indem er seiner gefallenen Natur Gewalt antut und sie zwingt; nach der Vereinigung drängt die geistliche Kraft, die den Verstand mit dem Herzen verbindet, zur Erfüllung, macht sie angenehm, leicht, schmackhaft". Und dies bringt der Bischof Ignatij mit den Worten des Psalmensängers in Verbindung "Den Weg Deiner Satzung will ich gehen, wenn Du das Herz mir frei gemacht".⁷⁰ Das Jesusgebet verbindet den Menschen mit Gott, nachdem es ihn, der seit dem Sündenfall zerstreut ist, sammelt und in ihm die Kraft des Herrn fühlbar werden läßt. Das Jesusgebet wird besonders bevorzugt, weil es nach den Worten des Bischofs Theophan "die Seele mit dem Herrn Jesus verbindet und der Herr Jesus die einzige Tür zur Gemeinschaft mit Gott ist, auf deren Erreichen das Gesetz abzielt. Denn Er Selbst sagte: *niemand gelangt zum Vater denn durch mich (Jo 14,6)*, weshalb sich derjenige, der das Gebet erreicht, die Kraft der gesamten fleischgewordenen Heilsordnung zu eigen macht, worin eben unsere Rettung besteht".⁷¹

Die Kraft des Gebetes liegt in der Hinwendung des Verstandes und des Herzens zu Gott. Die Hinwendung zu Gott mündet schließlich in ein Gefühl zu Gott ein, welches mit dem unaufhörlichen Gebet ohne Worte und ohne Gebetshaltung gleichgesetzt wird.⁷² Wichtig ist jedoch, daß man jegliche Überheblichkeit flieht und nicht Selbstfabriziertes mit dem Geschenk der Gnade

verwechselt. Das reine Gebet ist ein Geschenk! "Das Verweilen der Seele mit dem Herrn, worin das Wesen des gesamten geistlichen Lebens besteht, hängt nicht von uns ab. Der Herr sucht die Seele heim, sie weilt mit Ihm und frohlockt vor Ihm und wärmt sich an Ihm. Wenn der Herr sie verläßt, ist die Seele leer, und es liegt keineswegs in ihrer Macht, den Gütigen Besucher der Seelen zu sich zurückzuholen. Doch Gott geht fort, um die Seele zu prüfen. Und es geschieht, daß Er nicht wegen der Strafe für äußere Dinge fortgeht, sondern für etwas, was die Seele innerlich aufnahm. Wenn der Herr fortgeht, um die Seele zu prüfen, und diese fängt an zu schreien, so kehrt Er schnell zurück. Wenn Er aber fortgeht, um zu strafen, so kehrt Er nicht bald zurück, solange die Seele sich der Sünde nicht bewußt wird, Buße tut und sie beweint und eine Epitemie trägt." ⁷³

Das Gebet führt zur Gnade, die Gnade aber ihrerseits beflügelt das Gebet. Beide bedingen sich gegenseitig und wirken gegenseitig an ihrem Wachstum. Die Sammlung des zerstreuten Geistes liegt letztlich nur in der Macht der Gnade. Solange die Regungen des Geistes zerstreut sind und in verschiedene Richtungen weisen, gibt es in ihm kein Leben. Das Leben entsteht erst durch die wirkliche Kraft der Gnade, die den Geist sammelt und zu Gott führt. Ohne die Einwohnung der Gnade bleibt der Mensch ein Spielball der Dämonen. "Was hält am ehesten die Gnade in der Seele?" fragt Bischof Theophan, und er antwortet: "Die Demut. Wofür verläßt sie die Seele am schnellsten? Von irgendeiner Regung des Stolzes, der Überheblichkeit und Selbstzufriedenheit. Sowie sie in sich den widerwärtigen Geruch des Stolzes empfindet, entschwindet sie sofort." ⁷⁴ Die Ganzheit unseres geistlichen Organismus ist dann hergestellt, wenn der Geist in das Herz versenkt ist, d.h. Geist und Herz miteinander vereint sind. In diesem Zustand empfindet der menschliche Geist überhaupt nicht mehr das Verlangen, seine Aufmerksamkeit auf irgendetwas außerhalb des Herzens zu lenken. "Bei einer solchen Haltung des Herzens," schreibt der Starez Agapij, "geht beim Menschen alles aus dem Kopf ins Herz, und dann erleuchtet gleichsam ein geistiges Licht sein gesamtes Inneres." ⁷⁵

Der Zustand des in der Liebe zu Gott im ständigen Gebet verweilenden Herzens wird in verschiedener Weise umschrieben: Feuer, Sonne, Licht, Strahl, Funke, Wärme. All dies sind Benennungen, die aus der älteren hesychastischen Erfahrung und Literatur natürlich bekannt sind. "So wie häufig nachgelegte Holz-scheite die Flamme des Feuers vergrößern, so weckt auch das häufig und mit der Versenkung des Verstandes in Gott geübte Gebet im Herzen die göttliche Liebe, die, wenn sie aufflammt, den ganzen inneren Menschen erwärmt, erleuchtet und belehrt," schreibt der Abt Chariton in unserem Jahrhundert. ⁷⁶ Bei den einen wird das Gebet begleitet von einer Erleuchtung des Antlitzes, bei anderen von einem sie umgebenden Licht, bei wieder anderen schließlich durch die Erhebung über die Erde. Bischof Theophan umschreibt es so, daß man "die

Gedanken des Verstandes und die Neigungen des Herzens so einstellen muß, daß der Geist des Menschen immer bei Gott weilt, gleichsam zu Ihm hinzugetreten. Wer so ist, der wird unaufhörlich von einem inneren Licht erleuchtet, empfängt die Strahlen des geistigen Lichtes (*Theodorit*), ähnlich dem Moses, bei dem das Antlitz auf dem Berg durch das Verweilen mit Gott verherrlicht wurde".⁷⁷ Diese Erscheinung wird z.B. mit den Worten des Psalm 4,6 in Verbindung gebracht: *"Erhebe, o Herr, über uns das Licht Deines Angesichts"*. Bischof Theophan sagt unumwunden: "Das wichtigste, was mit dem Gebet erstrebt wird, ist das Erreichen jenes Feuers, welches dem *Maximos Kavsokaivites* gegeben wurde."⁷⁸ Dieses Feuer als Vorstufe zu dem stillen Licht der Verklärung verbrennt nach der Lehre der Väter alle Kräfte der menschlichen Natur. Die geistliche Entwicklung, die bis zum Erhalt des himmlischen Lichtes führt, vergleichen sie mit der Wirkung des materiellen Feuers: "Wenn man durch langes Reiben Feuer erzeugt und dieses in Holzscheite legt, so werden diese entfacht und verbreiten beim Brennen Knistern und Rauch. Genau dasselbe geschieht auch im Innern. Das Feuer ist aufgenommen, das Brennen beginnt. Wieviel Rauch und Knistern es dabei gibt - das wissen nur die, die es erfahren haben. Doch wenn alles niederbrennt, - hören Rauch und Knistern auf, und drinnen bleibt nur die Qualität des Lichts. Dieser Zustand ist der Zustand der Reinheit; dahin führt ein weiter Weg. Doch Gott ist sehr barmherzig und allmächtig."⁷⁹ Und so kommt der Herr nach den Worten des Bischofs Theophan, "um Sein Licht in unseren Geist zu gießen, das Gefühl zu reinigen, die Tätigkeiten zu lenken".⁸⁰ "Um des Eifers und der Mühen des Menschen willen, der sich Gott überantwortet, wird die Gnade auf ihn herabsteigen und ihn mit ihrer erleuchtenden Kraft immer mehr durchdringen, oder sich ihn eigen machen."⁸¹

Die enge Verbindung, ja Abhängigkeit des Schauens des göttlichen Lichtes vom Gebet kommt auch in vielen Vergleichen zum Ausdruck, die die geistlichen Führer benutzen: "Die ständige Übung im Gebet (...) entspricht genau dem Halten eines Gegenstandes an der Sonne, weil wir hier das Halten des Menschen vor dem Antlitz des Herrn erkennen, Der die Sonne der geistigen Welt ist (...) ein Feuer entbrennt im Herzen, und es wird davon Zeugnis ablegen, daß im innersten Brennpunkt unserer Natur das geistliche Leben geboren wurde, oder daß der Herr in uns angefangen hat zu herrschen."⁸² Durch das Gebet festigt sich das Gedenken an Gott im Geist des Menschen, "und das Antlitz Gottes wird in der Seele sein wie die Sonne. Leg einen kalten Gegenstand an die Sonne, er wird erwärmt. So wird auch die Seele durch das Gedenken an den Herrn erwärmt, Der die geistige Sonne ist".⁸³

Das geistliche Leben schreitet fort, wenn das Feuer der Anhänglichkeit an den Herrn ständig brennt, denn dann kehrt mit ihm auch eine friedliche

Stimmung des Herzens ein, die mit der unablässigen zerknirschten und demütigen geistigen Anrufung des Herrn einhergeht. Das Feuer setzt Bischof Theophan gleich mit der Gnade: "Solange der Eifer vorhanden ist, ist auch die Gnade des Hl. Geistes anwesend. Sie ist Feuer. Das Feuer wird durch Holzscheite genährt. Die geistlichen Holzscheite sind das Gebet." ⁸⁴ Nach Bischof Ignatij ist das Feuer Gott: "unser Gott ist verzehrendes Feuer. Vom Feuer schmilzt Wachs, und üble Unreinheit wird ausgetrocknet. So werden auch durch die geheime Belehrung üble Gedanken ausgetrocknet, Leidenschaften aus der Seele vertrieben. Der Geist wird erleuchtet, der Gedanke geklärt und verfeinert, Freude ergießt sich in das Herz". ⁸⁵

Aus eigener Erfahrung mit den Funktionen des Herzens vertraut, weisen die erfahrenen Starzen auf die Gefahren hin, die den Menschen am wahren Gebet hindern können. Das erste Hindernis ist die Einbildung und Phantasie der Menschen. Sie kommen von außen und versperren den Weg nach innen. Das zweite Hindernis ist der Verstand, der Geist. "Auch dieser muß umgangen werden, und mit ihm muß man ins Herz eingehen. (...) Der Geist bleibt dann im Kopf und will selbst alles in der Seele einrichten und alles lenken; doch diese Mühen führen zu nichts." ⁸⁶ Weitere Hindernisse sind Selbstrechtfertigung, Selbstbedauern, Eigenliebe, denn wie Bischof Theophan unterstreicht: "der Entschluß, sich Gott anzuschließen, hat zwei Seiten: die eine - *der verleugne sich selbst*, die andere - *der folge mir nach* (...)" ⁸⁷ Großen Schaden fügt dem geistlichen Leben das Gefühl der Rechtschaffenheit zu, Verurteilung und überhaupt das Urteilen über andere, Überheblichkeit, Ruhmsucht. "Das ist Höllenrauch und Gestank! Gewöhnen Sie sich daran, sich mehr zu freuen, wenn man mit Ihnen abschätzig verfährt, Ihnen Vorwürfe macht oder Sie gar beleidigt, als wenn man Sie liebkost und willkommen heißt. Darin liegt der sicherste Weg zur Demut." ⁸⁸ "Ruhmsucht," sagt Bischof Theophan, ist der Hausdieb, der sich mit den äußeren Dieben verschworen hat. Er öffnet ihnen die Fenster und Türen; diese kommen herein und vollbringen drinnen eine große Verwüstung". ⁸⁹ Ebenso behindern Sorgen und Geschäftigkeit weltlicher Natur das geistliche Leben. Alles, was das Herz gefangen hält oder woran sich das Herz bindet, stellt ein Hindernis für das Verweilen des Menschen in seinem Inneren dar. Um das Herz vor diesen Gefahren zu bewahren, muß sich der Mensch ständig darum mühen, seinen Willen zu brechen. Dazu gibt Bischof Theophan detaillierte Anleitungen: "wenn du dich so in der Überantwortung deiner selbst an Gott und Seine Gnade im Gebet gefestigt hast, rufe jeden einzelnen Erreger der Sünde auf und versuche, dein Herz von ihnen abzuwenden und es auf das Gegenteilige zu wenden. - Dadurch werden sie vom Herzen abgeschnitten und müssen absterben. Gib dafür der gesunden Unterscheidungsgabe Freiheit und führe das Herz auf ihren Spuren." ⁹⁰ Für diesen Weg der Askese ist natürlich die Unterscheidung der geistlichen Angriffe und

Versuchungen wertvoll, die bereits bei Nil Sorskij voll ausgearbeitet ist. Die von Nil Sorskij geschaffene Terminologie wird von den späteren russischen Starzen als selbstverständlich vorausgesetzt.

Für das innere wie für das äußere Tun sehen es die Väter als gleich wichtig an, daß der Mensch alles im Namen des Herrn vollbringt. Das bedeutet, daß man versucht, alles zum Ruhm Gottes zu wenden, "versuchen alles so zu tun, daß es Ihm gefällig ist, mit dem Bewußtsein Seines Willens dafür, und weiter - jede Handlung mit dem Gebet einkreisen".⁹¹

Auf eine große Gefahr für den Gottessucher und Beter weisen alle Väter wiederholt hin: es ist die Verblendung (*prelest*).⁹² Wie in alter Zeit, so erscheint sie auch heute als Folge verfrühter Absonderung in die Einsiedelei oder verfrühter und ohne Segen aufgenommener, zumeist übertriebener asketischer Übungen.⁹³ Ein von Überheblichkeit getragener Asket nimmt ein falsches Verständnis von geistlichen Angelegenheiten und von sich selbst als wahr an. Als deutliches Beispiel dieser Art von Verblendung weist Brjantschaninow auf Thomas a Kempis' "imitatio Christi". Ebenso wird die Verblendung durch das Verharren in irgendwelchen Sünden und sündigen Gewohnheiten hervorgerufen, durch welche in der Seele ein Zwiespalt entsteht, der den Menschen bis zum Wahnsinn treiben kann.⁹⁴ Die Gefahr der Verblendung ist auch immer dann zu verzeichnen, wenn sich jemand aus eigenem Antrieb ohne geistlichen Führer an das Herzensgebet wagt. So macht Paissij Welitschkowskij darauf aufmerksam, daß derjenige in Verblendung verfällt, der natürliche, körperliche Wärme, von deren Bedeutung wir früher sprachen, für die gnadenerfüllte Wärme hält.⁹⁵ Zur Vermeidung der Verblendung empfiehlt er als einzigen Weg die völlige Selbstverleugnung, "die uns lehrt, im Gebet allein die Aufmerksamkeit zu suchen"⁹⁶. Auch in der heutigen Praxis treffen wir immer wieder auf die Frage nach den Kunstmitteln bei der Übung des Herzensgebetes, womit hauptsächlich die Körperhaltung und die Regulierung des Atems gemeint sind. Hierzu finden sich in der Philokalia spärliche Angaben, und häufig meinen Anfänger im geistlichen Leben, daß diese äußerlichen Mittel bedeutender seien, als der eigentliche geistliche Kampf. Alle neueren Väter sind sich jedoch darin einig, daß man solche Mittel auf keinen Fall ohne Unterweisungen durch einen erfahrenen geistlichen Vater anwenden sollte. Andernfalls führen auch sie auf schnellstem Wege in die Verblendung. Verzweiflung und Überheblichkeit sind die beiden äußersten Abweichungen vom rechten Weg des geistlichen Lebens.⁹⁷ Um uns davor zu bewahren, nennt der Starez Wassilij, ein Gefährte des Paissij Welitschkowskij, als stärkste Waffen die Gottesfurcht und das Gedenken an die Omnipräsenz Gottes - über allem aber den Namen Jesu, d.h. das reine Gebet.⁹⁸

Die Bedeutung der russischen Starzen und Lehrer, die auf dem Boden des Hesychasmus fortwirkten, ist m. E. in erster Linie darin zu sehen, daß sie die

Lehre der älteren Väter in einer unserer Zeit angemessenen Weise erklären und erläutern. Auf der Grundlage der Hl. Schrift und der Heiligen Väter der Alten Kirche arbeiten sie Einzelheiten heraus, die wohl für die Gottessucher früherer Jahrhunderte selbstverständlich waren, uns jedoch verlorengegangen sind und daher besonderer Hinweise bedürfen. Ihr besonderer Verdienst ist m. E. in der Ausweitung der Anwendbarkeit hesychastischen Gedankengutes und hesychastischer Praxis über die Anachorese hinaus in das Leben im Skit und weiter sogar in der "Welt" zu sehen. Die Grundlage dafür schuf bereits Nil Sorskij. Die Ausarbeitung fiel jedoch den Vätern des 19. Jahrhunderts zu. Fügen sie in der Sache keine neue Lehre hinzu, so sind sie eben um die Festigung und das zeitgemäße Verständnis der überlieferten Lehre und Erfahrung der Väter bemüht. Es ist verständlich, daß die neueren russischen Väter sich auch ausdrücklich immer wieder auf die älteren Väter berufen, indem sie ihre eigenen Worte etwa mit dem Vermerk einleiten, daß es dem Geist der patristischen Vorschriften nicht fremd sei, wenn man dies oder jenes sage. ⁹⁹ Bischof Ignatij sagt mit Recht in einer Würdigung des Wirkens des Starzen Wassilij: "Alle Schriften der griechischen Väter erheischen tiefe Ehrfurcht angesichts der Fülle ihnen innewohnender und aus ihnen atmender Gnade und geistlichen Verstandes. Doch die Werke der russischen Väter sind uns angesichts ihrer besonderen Klarheit und Einfachheit der Darstellung, der größeren Nähe unserer Zeit, leichter zugänglich als die Schriften der griechischen Heiligen. (...) Der Starez Wassilij bezeichnete seine Schriften als Wegweiser oder Einführung zur Lektüre der griechischen Väter." ¹⁰⁰ Für uns zeichnen sich nun natürlich auch des Bischofs Ignatij eigene Schriften wie auch die Anweisungen späterer russischer Starzen durch eben diese Charakteristika aus.

Anmerkungen

- 1 Jeromonach Atanasije Jevtic, Onaj koji jeste - Živi i Istiniti Bog Svetog Grigorija Palame. In: Teološki Pogledi 1985. 1-3. Belgrad 1985. S.96.
- 2 Vgl. ebd. S.97.
- 3 Ebd. S.98.
- 4 Vgl. ebd. S.117.
- 5 Ebd.
- 6 Protosindjel Jovan Radosavljevic, Isihazam. In: Teološki Pogledi 1985. 1-3. Belgrad 1985. S.2.
- 7 J. Meyendorff, Byzantine Hesychasm: Historical, theological and social problems. Collected studies. Variorum Reprints. London 1974. Introduction.
- 8 Radosavljevic, aaO. S.1.

- 9 P. A. Syrku (Hg.), *Žitie Grigorija Sinaita, sostavlennoe konstaninopol'skim patriarhom Kallistom*. SPb. 1909. S.IX.
- 10 Radosavljevic, aaO. S.17.
- 11 M. Vasic, *Žica i Lazarica*. Belgrad 1928. S.168; zit. nach Radosavljevic, aaO. S.17.
- 12 Vgl. P.A. Syrku, aaO. S.LXXXII.
- 13 Meyendorff, *Byzantine Hesychasm*. S.VIII, 61 f.
- 14 Radosavljevic, aaO. S.23.
- 15 M. Vasic, aaO. S.178, 188; zit. nach Radoslavlevic, aaO. S.24.
- 16 Vgl. Radosavljevic, aaO. S.25.
- 17 S.M. Solov'ev, *Istorija Rossii s drevnejšich vremen*. Bd 1. Moskau 1960. S.87.
- 18 G. Podskalsky, *Christentum und Theologische Literatur in der Kiever Rus'(988-1237)*. München 1982. S.165,167.
- 19 J. Meyendorff, *Byzantium and the rise of Russia. A study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century*. Cambridge 1981. S.120.
- 20 Ebd. S.129.
- 21 D. Tschizewskij, *Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen*. Bd 1. Berlin 1968. S.82.
- 22 N.K. Golejzovskij, S. V. Jamščikov, *Feofan Grek i ego škola. Obraz i cvet*. Moskau 1970.
- 23 Tschizewskij, aaO. S.85.
- 24 Ebd. S.83.
- 25 Prot. G. Florovskij, S.9.
- 26 Meyendorff, *Byzantium and the rise of Russia*. S.124.
- 27 Vgl. F. v. Lilienfeld, *Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III*. Berlin 1963. S.136.
- 28 Vgl. ebd. S.139.
- 29 Vgl. ebd. S.151.
- 30 Ebd. S.152 f.
- 31 Vgl. ebd. S.153.
- 32 Seine Bedeutung für die Rumänische Kirche ist m.W. bisher nicht ausreichend gewürdigt. Vgl. Arhimandrit Ciprian Zaharia, Paisij Veličkovskij et le role oecumenique de l'Eglise orthodoxe roumaine. In: *Irenikon*. 1985.1. S.61-73.
- 33 Vgl. I. Koncevič, *Optina Pustyn' i ee vremja*. Jordanville 1970.
- 34 Vgl. Optinskij Starec Amvrosij, *Optina Pustyn'* 1912. ND Platina, California, 1980. S.62.

- 35 Žizneopisanie Optinskogo Starca ieromonacha Leonida. Moskau 1876. ND Platina, California, 1976. S.36.
- 36 Žizneopisanie nastojateija Malojaroslaveckogo Nikolaevskogo monastyrja, Igumena Antonija. Moskau 1870. ND Platina, California, 1973. S.67.
- 37 Vgl. ebd. S.68.
- 38 Ebd. S.79.
- 39 Ebd. S.119.
- 40 Žizneopisanie starca Optinoj pustyni, ieroschimonacha Ilariona. Kaluga 1897. ND Platina, California, 1979. S.196.
- 41 Ebd. S.238.
- 42 Iz žizni Optinskogo starca ieroschimonacha Iosifa. Moskau 1911. ND Platina, California, 1978. S.149 ff.
- 43 I. Koncevič, Optina Pustyn' i ee vremja. Jordanville 1970. S.13.
- 44 Vgl. I. Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen. Wien 1936. S.239.
- 45 Vgl. Episkop Ignatij Brjančaninov, Sočinenija. Bd 5. SPb. 1886. ND Jordanville 1968. S.70 ff.
- 46 Ebd. S.48, 52 f.
- 47 Ebd. S.84 ff.
- 48 Umnoje delanie. O molitve Iisusovoj. Izd. Valaamskogo monastyrja (o.J.). ND Madrid 1974. S.8.
- 49 Ebd. S.17.
- 50 Ebd. S.9.
- 51 Ebd. S.36.
- 52 Ebd. S.45.
- 53 Ebd. S.71.
- 54 Ebd. S.97.
- 55 Ebd. S.109.
- 56 Ebd. S.130.
- 57 Ebd. S.110.
- 58 Ebd. S.113.
- 59 Ebd. S.170.
- 60 Ebd. S.169.
- 61 Ebd. S.125.
- 62 Ebd. S.133.
- 63 Ebd. S.191.
- 64 Ebd. S.117.
- 65 Ebd. S.129.
- 66 Ebd. S.133.
- 67 Ebd. S.15.
- 68 Ebd. S.33.

- 69 Ebd. S.82.
70 Ebd. S.119.
71 Ebd. S.57.
72 Ebd. S.35.
73 Ebd. S.168.
74 Ebd. S.170.
75 Ebd. S.257.
76 Ebd. S.10.
77 Ebd. S.40.
78 Ebd. S.50.
79 Ebd. S.55.
80 Ebd. S.84.
81 Ebd. S.88.
82 Ebd. S.53.
83 Ebd. S.73.
84 Ebd. S.66.
85 Ebd. S.67.
86 Ebd. S.126.
87 Ebd. S.170.
88 Ebd. S.176.
89 Ebd. S.177.
90 Ebd. S.138.
91 Ebd. S.164.
92 Vgl. I.M. Koncevič, Stjazanie Ducha Svjatogo v putjach Drevnej Rusi. Paris 1952. S.28 f.
93 Vgl. Episkop Ignatij Brjančaninov, aaO. S.48.
94 Umnoe delanie. AaO. S.189.
95 Ebd. S.214.
96 Ebd. S.188.
97 Vgl. A.Selawry, Das immerwährende Herzensgebet. (o.O.) 1973. S.86.
98 Ebd. S.207.
99 Ebd. S.130.
100 Ebd. S.195.

Reinhard Slenczka

DIE HERZENSGEMEINSCHAFT DURCH DAS JESUS-GEBET

Eine Form russischer Frömmigkeit in theologischer Sicht

Einleitung

Auch in dem Rückblick auf 1000 Jahre christlicher Geschichte in Rußland ist das Thema dieses Beitrags sehr speziell, abgelegen und befremdlich. Es betrifft eine besondere Form der Frömmigkeit, die vor allem im russischen Mönchtum verwurzelt ist. Es betrifft ferner damit zusammenhängende theologische Probleme, um die am Anfang dieses Jahrhunderts in der orthodoxen Kirche zunächst auf dem Heiligen Berg Athos und dann in Rußland ein überaus heftiger, leidenschaftlicher Streit geführt worden ist, nicht nur mit Worten und Schriften, sondern handgreiflich und schließlich sogar mit einem militärischen Eingriff. Dieser Streit um die "Göttlichkeit des Namens" und eine daraus folgende "Verehrung des Namens" in den Jahren 1911 bis 1913 wurde nicht in theologischer Klärung und kirchlicher Entscheidung abgeschlossen, sondern durch den Ersten Weltkrieg und die Revolution von 1917 abgebrochen. Für das Landeskonzil von 1917/18 war die Behandlung des Themas vorbereitet worden, konnte aber nicht mehr durchgeführt werden. Das Befremdliche, in mancher Hinsicht vielleicht auch Unverständliche bei diesem Thema und den mit ihm verbundenen Auseinandersetzungen liegt also auch unter dem Schleier des geschichtlichen Vergessens. Während aus den Archiven des Heiligen Berges Athos in jüngster Zeit einiges zu den Vorgängen erforscht und veröffentlicht worden ist,¹ sind russische Archive bisher, soweit das Material überhaupt noch auffindbar ist, noch nicht erschlossen. Nach Lage der Dinge kann es daher nicht darum gehen, neue Quellen vorzuführen, wohl aber unter bestimmten Gesichtspunkten das Bekannte zu bedenken.² Dabei könnte sich herausstellen, daß dieses spezifische Thema des russischen Mönchtums keineswegs nur eine isolierte Erscheinung ist und wohl auch nicht auf die Abgeschlossenheit von Klöstern und Einsiedlern beschränkt ist. Es könnte sich ferner zeigen, daß es bei dieser Auseinandersetzung um die Realität des Gebets in der Gemeinschaft mit Gott zugleich um den Realitätsgehalt unseres Denkens und Sprechens geht.

Um das zu erfassen ist aber zunächst zu bedenken, daß die uns so selbstverständliche Unterscheidung von Glauben auf der einen Seite und allge-

meinem menschlichen Bewußtsein und menschlicher Erfahrung auf der anderen Seite keineswegs so selbstverständlich ist, wie es unter den Geschichtsaxiomen von einer "säkularisierten Neuzeit" und einer "wissenschaftlich orientierten" Weltbetrachtung und Weltbeherrschung scheinen mag. Nur kurz sei daran erinnert, daß in der außerordentlich interessanten und spannungsvollen Phase der russischen Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende immer wieder und nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit Marxismus und Materialismus erkannt worden ist, daß der christliche Glaube nicht nur gegenüber den Bewegungen und Problemen der Zeit zu verantworten ist, sondern daß er eine Verantwortung für die Grundlagen der Welterkenntnis, der Gesellschaftsordnung und des Rechts hat. Denn, um es mit einem von Sergej N. Bulgakow (1871-1944) geprägten Wortspiel kurz zusammenzufassen: Wo die Menschwerdung Gottes (*bogoločlovečstvo*) in Christus nicht mehr bezeugt und erkannt wird, dort kommt es zu einer Selbstvergottung des Menschen (*čelovekobožie*).³

Die Frage nach der Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit des Seins ist für uns wohl weithin verdrängt durch andere, dringlich scheinende, doch letztlich im Vordergründigen und oberflächlich bleibenden Fragen nach der Behauptung des Christlichen gegenüber der sogenannten erfahrenen Wirklichkeit und nach der Bedeutung für das Verständnis und die Probleme unserer Zeit und ihrer Bewältigung.

Ein weites Feld ist damit angedeutet. Doch mit diesen Andeutungen soll einleitend gezeitigt werden, daß das Befremdliche bei dem Thema keineswegs nur durch die Sache bestimmt ist, sondern auch durch unsere Situation, in der wir den christlichen Glauben meist auch als Christen in einer Isoliertheit sehen, ohne zu begreifen, daß dann christlicher Glaube durch *anderen Glauben* und der eine Gott durch *andere* Götter ersetzt wird. Freilich werden Veränderungen in dem die Erkenntnis leitenden Apriorischen immer nur a posteriori, also im Nachhinein - später und damit zu spät - wahrgenommen.

Das Jesusgebet

Bevor man das Jesus-Gebet als besondere Frömmigkeitsform oder Meditationstechnik betrachtet, ist seine biblische Grundlage zu bedenken. Es lautet: "Herr Jesus Christus, Sohn Gottes, erbarme dich über mich Sünder!" bzw. "sei mir Sünder gnädig!" In den Evangelien begegnet uns diese Bitte mit geringen Veränderungen in den Heilungsgeschichten. Kranke kommen zu Jesus und rufen ihn um Hilfe und Heilung an.⁴ Diese Anrufung ist im strengen Sinne Gebet, indem mit dem "Herr, erbarme dich" Jesus als Gott angerufen wird. Dazu gehört auch jene kurze Bitte des Zöllners, der sich, im Gegensatz zu der frommen

Selbstdarstellung des Pharisäers, an seine Brust schlägt, die Augen nicht zu erheben wagt und spricht: "Gott, sei mir Sünder gnädig!" Und Jesus sagt dazu: "Dieser ging gerechtfertigt hinab in sein Haus, nicht jener."⁵ Im christlichen Gottesdienst begegnen wir ständig diesem Gebets- und Hilferuf. Er ist der ständig wiederkehrende Tenor in der ostkirchlichen Liturgie "gospodi pomilul", aber ebenso in unseren westlichen Liturgien, in denen bemerkenswerterweise meist auch die griechische Wendung "kyrie eleison" ohne Übersetzung beibehalten wird. Es gibt offenbar eine Identität der Gebetssprache, die über die Grenzen und Wandlungen der Sprache hinaus sich erhält. Ein wichtiges Beispiel dafür ist das hebräische "Amen" als Abschluß eines jeden Gebets. Gewohnte Wendungen und überkommene Formen übersieht man leicht in ihrer Bedeutung, die aber gerade in dieser Beharrlichkeit ihrer Bewahrung liegt. Die Bitte um Erbarmen, Hilfe und Vergebung kommt aus der Erkenntnis der eigenen Bedürftigkeit, und sie geschieht im Vertrauen auf die rettende Gegenwart des Herrn.

Wenn sich die Gebetsunterweisung der Kirchenväter nicht nur im Osten, sondern ebenso im Westen immer wieder auf diesen Punkt konzentriert, dann zeigt dies, es geht um ein Zentralstück des christlichen Gottesdienstes und damit des Christenlebens. Konzentration heißt aber dann auch, daß das Gebet von dem wortreichen "Plappern wie die Heiden" (Mt 6,7) auf das Einfache und Entscheidende zurückgeführt wird, wo wir als Menschen immer wieder geneigt sind, auszuschweifen und das Wesentliche im Unwesentlichen zu verlieren.

Das bedeutendste neuere Dokument hesychastischer Gebetspraxis ist die *Φιλοκαλία*, im Slawischen "Dobrotoljubie", d.h. die Liebe zum Schönen und Guten, was sowohl im religiösen wie im sittlichen Sinne zu verstehen ist. Dies ist eine 1782 zuerst in Venedig erschienene Anthologie aus Schriften von Mönchsvätern aus dem 4. bis 14. Jahrhundert, zusammengestellt von Makarios Notaras, Bischof von Korinth (1731-1805), und Nikodemos dem Hagioriten (1749-1809).⁶ Weite Verbreitung im slawischen Bereich fand die 1793 gedruckte Übersetzung des Paissij Weltschkowskij (1722-1794). Durch weitere Übersetzungen und Auswahlgaben hat dieses Werk in Rußland und auch in der westlichen Christenheit bis auf den heutigen Tag eine bemerkenswerte Verbreitung gefunden.⁷

Das Jesus-Gebet ist nicht das einzige, aber das immer neu wiederkehrende Thema in diesen Texten. Es wird mit dem "Beten ohne Unterlaß" von 1 Thess 5,17 verbunden; es kann auch in bestimmter Körperhaltung und Atemtechnik "unablässig" gesprochen und eingeübt werden, so daß es schließlich auch ohne sprachliche Artikulation das Leben und Arbeiten eines Menschen begleitet. Aber nicht die technische Anleitung, sondern die inhaltliche Füllung in biblischer Begründung ist das, worauf es ankommt. Das Ziel, so heißt es dann, ist der Empfang bzw. das Wiederfinden der göttlichen *ἐνέργεια*, die, wie es in verschiedenen Texten heißt, "wir in der Taufe mystisch empfangen haben".⁸ In

diesem Sinne wird das Gebet als "die ständig bewegte geistige Wirkung (νοερά ἐνέργεια) des Heiligen Geistes" ⁹ verstanden, und in diesem Sinne ist es "προσευχὴ νοερά", ein geistiges, weil vom Geist gewirktes Gebet. Wichtig für das rechte Verständnis ist die im griechischen "πνεῦμα" wie im slawischen "duch" und auch im lateinischen "spiritus" schon von der Sprache her erkennbare Verbindung von göttlichem Geist und Atem.¹⁰ Denn mit dem Einatmen soll der Name Jesu Christi im Herzen als dem Lebenszentrum eingepflanzt werden: "Daß der Name des Herrn Jesus in die Tiefe des Herzens herabsteige und den Drachen, der das Feld beherrscht, erniedrige, die Seele aber heile (rette) und lebendig mache. Unablässig bleibe bei dem Namen des Herrn Jesus, damit das Herz den Herrn eintrinke und der Herr das Herz, damit die beiden eines werden. Und wiederum, trennt euer Herz nicht von Gott, sondern bewahrt und bewacht es mit dem Gedächtnis unseres Herrn Jesus Christus allezeit, bis der Name des Herrn inwendig in dem Herzen eingepflanzt ist und es keine anderen Gedanken mehr hege, auf daß Christus in euch groß (gepriesen) werde."¹¹ Was mißverständlich bisweilen als besondere Gebetstechnik beschrieben oder auch betrieben wird, zielt also im rechten Verständnis auf die Realität der Heilzueignung als geistlich-leibliches Geschehen. Wiederum ist an den biblischen Hintergrund z.B. von Röm 8,14 und Gal 4,6 zu erinnern, wo sich zeigt, wie die Gebetsanrede "Vater" Ausdruck für die empfangene Gotteskindschaft ist. Das Gebet erwächst demnach aus der Gabe des Geistes, die in der Taufe empfangen wird und sich im Gebet manifestiert. So verstanden ist dieses wie jedes andere Gebet eines Christen nicht das Mittel zur Gemeinschaft mit Gott, sondern Frucht und Zeichen dieser Gemeinschaft, die in der Gabe der Gotteskindschaft begründet ist. Nur von der biblischen Grundlage her läßt sich dieser Vorgang recht verstehen. Und nach dem biblischen Verständnis ist dann gerade auch das Herz sowohl als physisches wie als psychisches Lebenszentrum der Ort, von dem aus der Mensch in seiner Ganzheit durch die Gemeinschaft mit Gott erneuert wird. Wird aber von diesem Hintergrund abstrahiert, dann gerät man auch beim Verständnis von Gebet und Gebetsübung in eine Psychologisierung, die in völlig andere Dimensionen führt, die aber umgekehrt auch andere Traditionen und damit fremde religiöse Inhalte aufnehmen kann. Was geistliche Wirklichkeit ist unter dem Wirken Gottes durch seinen Geist, pervertiert dann in die menschliche Technik geistiger Übungen. Nicht jede Meditation ist christlichen Geistes.

Der Streit um die Göttlichkeit des Namens

Nun hat es von alters her in der christlichen Kirche um bestimmte Formen der Gebetspraxis und zumal in der hesychastischen Tradition immer wieder ganz scharfe Auseinandersetzungen gegeben. In der alten Kirche des 5.

Jahrhunderts betrifft dies z.B. die Euchiten oder Messalianer, also die Beter. Was sie dem Namen nach auszeichnete, trennte sie zugleich von der kirchlichen Gemeinschaft dadurch, daß die Übung des Gebets die Mittel der Heilszueignung in Wort und Sakrament völlig verdrängte und zu seiner Separation vom christlichen Gottesdienst führte. In den palamitischen Streitigkeiten des 14. Jahrhunderts ging es um die Streitfrage, inwiefern bestimmte Erfahrungen beim Gebet, wie etwa das Schauen von Licht, die Empfindung von Wärme etc., als Begegnung mit der Realität Gottes aufzufassen sei. Wie verhält sich das Wesen/Sein (οὐσία) zu dem Wirken (ἐνέργεια) Gottes im Kreatürlichen? Daß es sich bei diesen Auseinandersetzungen keineswegs nur um theologische Spitzfindigkeiten handelt, wird deutlich, wenn man bedenkt, wie wichtig und wie schwierig es ist, auch im christlichen Leben zwischen dem zu unterscheiden, was von Gott und was nicht von Gott ist, oder, um es auf unsere Gegenwart zu übertragen, was menschliche Begeisterung und was Heiliger Geist auch in der christlichen Gemeinde und in ihrem Gottesdienst ist. P

Ebenso wichtig aber ist es, daß eine solche Unterscheidung in der Wirklichkeitserfahrung unseres menschlichen Lebens nur dort möglich ist, wo der Heilige Geist wirksam ist. Durch prägende Gestalten und eine Reihe von Publikationen hat der Hesychasmus besonders in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in Rußland ein breiteres Interesse gefunden, das in mancher Hinsicht wohl auch durch die Kritik an einem Staatskirchentum, an formalisierten Gottesdiensten und einer scholastischen Theologie unter der Intelligenz genährt wurde. Die 1884 anonym erschienenen *Aufrichtigen Erzählungen eines Pilgers* sind immer wieder aufgelegt und übersetzt worden.¹² Das Aufleben des Mönchtums ist immer eine Art Erweckungsbewegung, und für diese ist es zu allen Zeiten und in allen Kirchen offenbar auch bezeichnend, daß sie nicht an soziale Schichten gebunden bleibt, sondern zu neuer Gemeinschaft führt. Was aber Menschen so im Herzen bewegen und miteinander verbindet, trennt sie unter Umständen zugleich von anderen. Harte Konflikte sind die Folge, die dem Außenstehenden und Nachlebenden unverständlich bleiben, solange er nicht selbst weiß und erfährt, was Menschen in ihren Herzen ergreift und miteinander verbinden kann, was sie aber umgekehrt auch in ihrem Herzen verletzen und gegeneinander aufbringen kann. Der Streit um die Göttlichkeit und Verehrung des Namens im Zusammenhang des Jesus-Gebets ist Symptom und Dokument eines solchen Konflikts.

Die äußeren Vorgänge dieses Konflikts sollen nur kurz skizziert werden: 1907 erschien in Batalpaschinsk das Buch *Auf den Höhen des Kaukasus. Gespräch zweier Einsiedlerstarzen über die innere Einung unserer Herzen mit dem Herrn durch das Gebet zu Jesus Christus. Oder: die geistige Tätigkeit heutiger Einsiedler*.¹³ Der Verfasser bleibt anonym. Auf dem Titelblatt heißt es:

"Zusammengestellt hat es ein Einsiedler der kaukasischen Berge, Wälder und Klüfte." In der Literatur, aber jedenfalls nicht auf dem Titelblatt der ersten und zweiten Auflage, wird der Schimonach Ilarion als Verfasser genannt, von dessen Person aber nur sehr wenig, nicht einmal der Familienname in Erfahrung zu bringen ist. Offenbar handelt es sich um einen russischen Mönch, der vom Athos in der Nähe von Suchumi in den Kaukasus gekommen war und sich dort in dem Metochion Simon der Kanaanäer, das eine 1876 errichtete Niederlassung des Panteleimon-Klosters war, niedergelassen hatte. Das Buch erschien ohne Beanstandungen mit Zustimmung des Moskauer geistlichen Zensurkomitees. 1910 mußte eine zweite Auflage gedruckt werden, und die dritte von 1912 erschien dann sogar im Verlag des Kiewer Höhlenklosters.

Nach dem Inhalt handelt es sich um eine schlichte, aber eindringliche Entfaltung des Jesus-Gebets: "Dieses Buch ist unter dem Beistand Gottes mit dem einzigen Ziel einer möglichst vollständigen Erläuterung des Jesus-Gebets geschrieben, das nach der einmütigen Lehre aller heiligen Väter die Wurzel und der Grund des geistlichen Lebens und der damit zusammenhängenden und daraus hervorgehenden Vollkommenheit ist" (V). Was diese "geistliche Theologie oder Innere Philosophie" (Ijubomudrie) ist, wird in Worten der Väter an den Anfang gestellt: "... und was soll man viel reden?! ... Das Gebet ist Gott, der alles in allem wirkt..." (Hl. Gregorius Sinaites). "Unaufhörlich bleibe in dem Namen des Herrn Jesus, damit der Herr das Herz einsaugt und das Herz den Herrn: und die zwei werden eins sein" (Hl. Johannes Chrysostomos). - "Dieses Wort - den Namen Jesus - erfassen und ergreifen diejenigen, die eine lebendige Gottesgemeinschaft erreicht haben, wie das ganze Gebet, und sie werden von einer unaussprechlichen Freude erfüllt, die höher ist, als alles Reden und Verstehen. Aber warum ist das so? - Wegen der Verbindung ihres Herzens mit dem Herrn Jesus Christus selbst" (Hl. Kallist und Ignatius Ksanthopulos).

In der Landschaft des nördlichen Kaukasus am Oberlauf des Flusses Urup und im Blick auf den Elbrus wird die Begegnung mit einem Einsiedler geschildert, der als einer von wenigen in der Übung des Jesus-Gebets lebt, das weithin in Vergessenheit geraten ist. Die abgeschiedene und menschenleere Berglandschaft wird "als Buch der Natur"¹⁴ mit ihren Pflanzen und Tieren immer wieder als Hintergrund beschrieben. Ebenso wird kurz auf den Lebensweg des Einsiedlers eingegangen,¹⁵ der nach einem ausschweifenden Leben umgekehrt ist, dann aber auch in der Unzufriedenheit mit dem Studium am Priesterseminar sich in ein Kloster und schließlich ganz in die Einsamkeit zurückgezogen hat. Es ist der bekannte Weg der Bekehrung vom Leben in der Sünde und der Abkehr von der Welt. Es wird aber auch darauf hingewiesen, daß das Jesus-Gebet in der gegenwärtigen Zeit nicht nur aus der Übung gekommen ist, sondern daß man trotz des eindrücklichen Väterzeugnisses damit nichts zu tun haben will, es für

unnütz und schädlich hält.¹⁶ Dabei klingen Argumente an, die keineswegs nur außerhalb, sondern auch innerhalb der monastischen Gemeinschaft auftauchen, - das Buch ist also nicht erst der Anlaß für die Auseinandersetzung, sondern solche Konflikte - auch unter Mönchen - stehen bereits im Hintergrund.

Die Entfaltung des Jesus-Gebets und seiner Übung füllt den ersten Teil des Buches. Ein kürzerer zweiter Teil enthält "eine kurze Skizze der Persönlichkeit des Heilands".¹⁷ Auch das ist wichtig; denn hier soll gezeigt werden, wie die Anrufung des Namens mit der Anschauung der Person Christi nach dem Zeugnis der Evangelien verbunden ist.¹⁸ Ein dritter Teil schließlich enthält "geistliche Briefe eines Einsiedlerstarzen an verschiedene Personen", deren Inhalt ebenfalls die Erläuterung des Jesus-Gebets betrifft.¹⁹

Im Grunde ist dieses ganze Buch ein Erbauungsbuch im Sinne einer geistlichen Erneuerung, die aus dem Gebet kommt und sich im Gebet manifestiert: "Weil in dem Namen die Gottheit selbst existiert, deshalb ist auch für denjenigen, der den Heiland liebt, dieser Name der Heiland selbst."²⁰ Immer wieder wird eingeschärft, daß dieses Gebet nicht nur eine bloße Form ist, sondern eine in Christus begründete geistliche Wirklichkeit enthält und schafft: "Der Name des Herrn Jesus Christus wird sozusagen gleichsam Fleisch, der Mensch fühlt deutlich mit dem inneren Gefühl seiner Seele im Namen Gottes Gott selbst. Dieses Erfühlen des Herrn selbst und seines Namens verschmilzt zur Identität, bei der es unmöglich ist, eins vom anderen zu unterscheiden. Dies wird aber seinerseits verständlich, wenn man erwägt, daß, wenn der Herr Jesus Christus in seine göttliche Persönlichkeit unsere Natur aufnahm und mit einem einzigen Namen Gottmensch heißt, weil "in seinem Fleische die ganze Fülle der Gottheit wohnte" (Kol 2,9), daß dann zweifellos diese Fülle seiner göttlichen Vollkommenheiten auch in seinem hochheiligen Namen Jesus Christus wohnt. Man könnte so sagen: Wenn sie im Fleisch sichtbar wohnte - "leiblich", dann wohnt sie in seinem heiligen Namen nicht sichtbar, sondern geistig und nur durch das Herz oder durch den Geist erfühlbar" (Hinweis auf 1 Jo 5, 10).²¹

Hier setzen die Konflikte ein. Die äußeren Vorgänge dieser Konflikte seien hier nur kurz rekapituliert. Erst durch das Buch von Konstantin K. Papoulidis²², in dem die letzte Phase des Konflikts in dem Zeitraum vom 18.1.1913 bis 31.7.1913 nach den Protokollen der *Ἱερά Κοινότης*, die auch in Auszügen abgedruckt wurden, dargestellt wird, lief der Streit folgendermaßen aus: Im Andreas-Kloster wurde der Abt Hieronymus, der die Namensverehrung ablehnte, abgesetzt. An seine Stelle trat der Hieromonach David. Die Sitzungsprotokolle der *Ἱερά Κοινότης* berichten von Schlägereien und "Terrorherrschaft", bei denen eine ablehnerde Minorität aus der Klostersgemeinschaft verjagt wird.²³ Der russische Konsul in Saloniki und der russische Botschafter in Istanbul werden eingeschaltet. Gleichzeitig laufen Bemühungen, durch z.T. sehr rasch entworfene theologi-

sche Gutachten²⁴ und disziplinarische Maßnahmen verschiedener kirchlicher Instanzen den Klosterfrieden auf dem Athos wiederherzustellen. Im Rückblick mutet vieles unglücklich und hilflos an, bis hin zu der Tatsache, daß die vom Heiligen Synod der Russischen Orthodoxen Kirche beauftragte Kommission unter Leitung des Erzbischofs Nikon auf dem russischen Kanonenboot Donez erscheint und die widersetzlichen Mönche schließlich gewaltsam von den Matrosen abtransportieren läßt²⁵ - ein politischer Eingriff, wie er wohl nur in dem Machtvakuum beim Übergang des Athos von der türkischen auf die griechische Herrschaft in jener Zeit durchgeführt werden konnte. Bei aller Dankbarkeit für die wiederhergestellte Ruhe hielt es die Ἱερά Κοινότης in ihrem letzten mit diesem Streit befaßten Sitzungsprotokoll für nötig, sich ausdrücklich von diesem militärischen Eingriff der Russen zu distanzieren. Weder habe man Befehl zur Zusammenarbeit bei diesem Vorgehen erteilt, noch sei man zur Zusammenarbeit aufgefordert worden.²⁶ Papoulidis unterstreicht mehrfach, daß an diesen Konflikten nur russische Mönche beteiligt gewesen seien.

Am 9. Juli 1913 wurden zunächst 621 (nach anderer Zählung 415) und am 17.7.1913 weitere 212 (oder 100) russische Mönche vom Athos nach Odessa abtransportiert. Nicht erst Weltkrieg und Revolution, sondern diese militärische Lösung eines dogmatischen Konflikts war die Ursache für den Rückgang des russischen Mönchtums auf dem Heiligen Berg.²⁷

Das theologische Problem

In dem Streit um die Göttlichkeit des Namens haben wir das typische Beispiel eines Dogmenkonflikts vor Augen. Man darf das aber nicht als einen Streit um bloße Worte oder wirklichkeitsfremde Vorstellungen verstehen, sondern Dogmenkonflikte betreffen immer das, was das Bewußtsein von Menschen prägt, was das Herz füllt, womit ein Mensch steht und fällt. Das ist der eigentliche Grund, weshalb Menschen im Bereich des Dogmatischen, das keineswegs auf den christlichen Glauben beschränkt ist, verletztlich sind und verletztend werden. Es geht um das, "woran das Herz hängt". Bezeichnend dafür ist, daß die Sachdifferenz auch hier in den Bezeichnungen hervortritt. Die "Namensverehrer" bezeichnen sich russisch als "imjaslavcy" und griechisch als "ὀνοματοδόξοι". Ausführlicher nennen sie sich auch "Bekenner des Namens unseres Herrn Jesus Christus" oder "Bekenner der göttlichen Würde (ἀξιωσύνη) des Namens Gottes und des Namens Jesu". Von den Gegnern werden sie als "Namensvergötter" (imjabožniki) bzw. als "ὀνοματοθεῖται" oder "ὀνοματολάτραι" bezeichnet.

Die Selbstbezeichnung "imjaslavcy" geht von einer der Herrlichkeit des Namens entsprechenden und in ihr begründeten Verherrlichung des Namens

aus. Die Gegenseite jedoch kann in einer solchen Behauptung der Göttlichkeit des Namens nur eine Vergottung erkennen, die menschlicher Einbildung und Vorstellung entspringt. So ist die entscheidende Frage: Ist das Göttliche im Namen enthalten und darum zu verehren, oder wird es aus menschlicher Einbildung und mithin zu Unrecht auf den Namen übertragen? Konsequenterweise werden von den Namensverehrer die Gegner dann als "imjaborcy", als Bekämpfer der Göttlichkeit des Namens bezeichnet. Bisweilen findet sich auch die Bezeichnung "Ἰησοῦάριοι" oder "Ἰησοῦανίται"; damit wird den Gegnern der Vorwurf gemacht, sie bestritten mit der Göttlichkeit des Namens überhaupt die Gottheit Christi.²⁸

In einem Bekenntnis der Namensverehrer wird die Position im Konflikt folgendermaßen umrissen: "Wir, die unten unterzeichneten Mönche der Heiligen Skiti vom Hl. Andreas auf dem Heiligen Berg glauben übereinstimmend mit der Katholischen Orthodoxen Kirche an unseren wahren Herrn Jesus Christus; daher bekennen wir auch von seinem heiligen Namen, daß er heilig sei aus sich selbst und daß er Gott selbst sei (εἶναι αὐτὸς ὁ ἴδιος θεός), untrennbar von dem Herrn, wie es viele heilige Väter bekennen."²⁹ In einer von dem Wortführer der Auseinandersetzung, dem Priestermonch Antonij (Bulatowitsch) (1870-1919)³⁰ für das Ökumenische Patriarchat verfaßten Erklärung heißt es: "Der Name Jesu ist Gott. Die auf dem Berge Thabor von den Aposteln gehörten Worte sind Gott selbst. Die auf dem Sinai von den Israeliten gehörten Worte sind Gott selbst. Und jedes Wort in dem Evangelium ist Gott selbst."³¹

Für unsere Erwägungen zeigt der Athos-Streit um die Göttlichkeit und Verehrung des Namens, wie eine als spezifisch für die ostkirchliche Frömmigkeit angesehene Form des Gebets *innerhalb der Ostkirche* zu einem tiefgreifenden Dogmenkonflikt führt. Dieser Dogmenkonflikt spielt sich jedoch keineswegs, wie es auf dem Athos zunächst den Anschein hat, zwischen russischen und griechischen Mönchen ab, sondern auch unter russischen Hierarchen und Theologen.

Um die dabei berührten theologischen Probleme zu erfassen, ist es sehr aufschlußreich, daß es sich bei der Frage nach der Göttlichkeit des Namens keineswegs nur um eine Eigenart östlicher Spiritualität handelt. Vielmehr wird die ganze Weite des Themas sichtbar, wenn man sich an folgende drei biblischen Grundlagen erinnert: Die erste Bitte des Vaterunsers "geheiligt werde dein Name"; das zweite Gebot "Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes nicht mißbrauchen..."; schließlich eine der ältesten Selbstbezeichnungen der Christen "die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen..." (1 Kor 1,2). Diese drei Beispiele zeigen auch, daß es nicht einfach um eine bestimmte Qualität des Namens geht, sondern um jene Gemeinschaft, die durch die Offenbarung des Namens und die ihm entsprechende Anrufung des Namens begründet ist und

vollzogen wird. Die Heiligkeit des Namens begründet die Heiligung und Rettung. In diesem Sinne begegnet uns der Sachverhalt in aller Breite nicht nur bei den Vertretern des östlichen Hesychasmus, sondern ebenso in der westlichen Frömmigkeit und Theologie. Dafür seien in Auswahl ein paar charakteristische Beispiele angeführt:

In Luthers Galater-Kommentar von 1519 begegnet das Thema im Zentrum der Rechtfertigung, in der Auslegung zu Gal 2, 16: "Doch weil wir wissen, daß der Mensch durch Werke des Gesetzes nicht gerecht wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, sind auch wir zum Glauben an Christus Jesus gekommen, damit wir gerecht werden durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes; denn durch Werke des Gesetzes wird kein Mensch gerecht." ³² Was damit gemeint ist, legt Luther mit dem Hinweis auf Lk 18, 13 ff. aus, die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner mit dem Bekenntnis des Zöllners: "Gott, sei mir Sünder gnädig". Das ist auch ein Stück des Jesus-Gebets. Und es heißt infolgedessen weiter: "Dies ist nichts anderes als die Anrufung des göttlichen Namens. Der Name Gottes aber ist Barmherzigkeit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Kraft, Weisheit und die Anklage des eigenen (menschlichen) Namens. Es ist aber unser Name Sünde, Lüge, Eitelkeit, Torheit nach jenem (Psalmwort 116, 11; 39,6): 'Jeder Mensch ist ein Lügner, wie gar nichts sind alle Menschen, die doch so sicher leben'." Entscheidend ist bereits hier, daß der Name für Luther nicht einfach eine Bezeichnung ist, sondern aus der Offenbarung Gottes Erschließung des göttlichen Wesens. Luther betont das gelegentlich mit Hinweis auf den hebräischen Sprachgebrauch, nach dem solche Benennungen als Substantive in der Genetivverbindung zu Gott erscheinen, so daß "Gerechtigkeit Gottes" im Hebräischen mit "der gerechte Gott" in andere Sprachen übersetzt wird. Die aktive, tätige Gerechtigkeit ist demnach die Gerechtigkeit, durch die Gott Sünder gerecht macht, Unheilige zu Heiligen.

Auf diesem Hintergrund führt die Auslegung weiter: "Die Anrufung des göttlichen Namens, wenn sie im Herzen und aus dem Herzen wahrhaft geschieht, zeigt, daß das Herz und der Name des Herrn eins sind und daß sie miteinander zusammenhängen. Daher ist es unmöglich, daß das Herz nicht teilhat an jenen Kräften, über die der Name Gottes verfügt. Es hängen aber zusammen das Herz und der Name des Herrn durch den Glauben. Der Glaube aber geschieht durch das Wort Christi, durch das der Name des Herrn verkündigt wird, wie es heißt: 'Ich will meinen Brüdern deinen Namen verkündigen' (Ps 22,23) und wiederum: 'Daß sie verkündigen in Zion den Namen des Herrn' (Ps 102,22). Wie also der Name des Herrn rein, heilig, gerecht, wahrhaftig, gut etc. ist, so macht er das Herz, wenn er es berührt und wenn er durch das Herz berührt wird (was durch den Glauben geschieht) sich gleich. So geschieht es, daß den im Namen des Herrn Glaubenden alle Sünden vergeben

werden und die Gerechtigkeit ihnen zugerechnet wird 'um deines Namens willen, Herr'(Ps 25,11), weil er gut ist, nicht aber wegen ihrer eigenen Verdienste, da sie auch nicht einmal verdient haben zu hören. Nachdem aber auf diese Weise das Herz durch den Glauben, der in seinem Namen besteht, gerecht gemacht ist, gibt ihnen Gott die Macht, Gottes Kinder zu werden, indem er bald durch den Heiligen Geist in ihren Herzen wohnt, und dieser weitet sie aus durch die Liebe und versöhnt sie und macht sie heiter, zu Tätern aller guten Werke und zu Siegern über alles Böse, ja auch zu Verächtern des Todes und der Hölle. Hier hören sogleich alle Gesetze auf und alle Werke der Gesetze: Alle Dinge sind frei, erlaubt, und das Gesetz wird durch den Glauben und die Liebe erfüllt."

Derselbe Sachverhalt wird in Luthers Vater-unser-Auslegungen vielfältig angesprochen, so z.B. in der "Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Laien" von 1519: "Also sind wir Christen durch die Taufe neu geboren und Gottes Kinder geworden, und so wir unserem Vater und seiner Art nachfolgen, so sind alle seine Güter und Namen auch unser Erbe ewiglich. Nun ist und heißt unser Vater barmherzig und gütig, wie Christus sagt: Seid barmherzig, wie euer himmlischer Vater barmherzig ist. Ebenso: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig. Also auch ist Gott gerecht, rein, wahrhaftig, stark, einfältig, schlicht, weise etc. Und dies sind alles Gottes Namen, die alle eingeschlossen werden in dem Wörtlein "dein Name", denn aller Tugenden Namen sind Gottes Namen, dieweil wir denn in diesen Namen getauft sind und durch sie geweiht und geheiligt und sie jetzt unsere Namen geworden sind, folgt, daß alle Gottes Kinder heißen und sollen sein gütig, barmherzig, keusch, gerecht, wahrhaftig, einfältig, freundlich, friedsam, eines süßen Herzens zu einem jeglichen Menschen, auch seinen Feinden, denn der Name Gottes, darin sie getauft sind, wirkt solches in ihnen, und so sollen sie bitten, daß also der Name Gottes in ihnen sei, wirke und geheiligt werde."³³

Hier wird für vieles andere erkennbar, wie der Name als Offenbarung und Tat Gottes die Heiligkeit und Gerechtigkeit wirkt und wie sich diese Erneuerung der Gemeinschaft von Gott und Mensch durch den Heiligen Geist in der Anrufung des Namens vollzieht und manifestiert.³⁴

Gewiß sind das Elemente, die sich auch in der westlichen Mystik nachweisen lassen, und man findet viele Beispiele in den Gebetsanleitungen von Johann Arndts (1555-1621) *Vier Bücher vom wahren Christentum* und dem beigefügten Gebetbuch *Paradies-Gärtlein*³⁵, ebenso bei Jakob Böhme (1575-1624), z.B. in der *Christosophia. Ein christlicher Einweihungsweg*.³⁶ Bekannt ist vielleicht auch die vierte Strophe des Liedes von Gerhard Tersteegen (1697-1769) "Ich bete an die Macht der Liebe...", wo es heißt: "O Jesu, daß dein Name bliebe im Grunde tief gedrückt ein! Laß deine treue Jesus Liebe in Herz und Sinn geprägt sein. Im Wort, im Werk und allem Wesen sei Jesus und sonst nichts zu lesen!"³⁷

Bei dem Thema der Namensheiligung und dem damit verbundenen Jesus-Gebet haben wir es also keineswegs mit einer spezifischen Form christlicher Frömmigkeit, sondern mit der Grundlage des biblischen Zeugnisses und der geistlichen Wirklichkeit des christlichen Glaubens zu tun. Was aber bedeuten dann die harten Konflikte, die in diesem Zusammenhang nicht nur am Anfang dieses Jahrhunderts, sondern auch zu anderen Zeiten und an anderen Orten gerade an dieser Stelle aufbrechen?

Das erkenntnistheoretische Problem

Wie in vielen anderen Zusammenhängen ist auch bei dem Streit um die Göttlichkeit des Namens zu sehen, wie erkenntnistheoretische Probleme zutiefst religiöser Natur sind und mit der Frage der Gotteserkenntnis zusammenhängen. In der Geschichte des menschlichen Denkens zeigt sich dies z.B. im Zusammenhang des sog. ontologischen Arguments, bei dem es keineswegs allein um einen "Gottesbeweis" geht, sondern zugleich immer um die Frage nach dem Realitätsgehalt des menschlichen Denkens. Daß das höchste gedachte Sein - Gott - auch ein reales Sein hat, bildet eine wesentliche Grundlage dafür, daß das menschliche Denken nicht im Selbstbewußtsein aufgeht und damit auf sich selbst beschränkt ist, sondern daß es einen außerhalb von sich liegenden Grund wahrnehmen kann. Darauf zielt der scharfe Vorwurf, den Hegel gegen Kants Destruktion des ontologischen Arguments richtet, wenn er von einer "völligen Zertretung der Vernunft und dem gehörigen Jubel des Verstandes und der Endlichkeit, sich als das Absolute dekretiert zu haben" spricht.³⁸

Freilich wird an dieser Stelle auch schon der erkenntnistheoretische Aspekt der theologischen Kontroverse greifbar. Denn die Bestreiter der Namensverehrung griffen sofort zu dem Vorwurf eines Pantheismus, den sie darin erblicken, daß die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf aufgehoben wird, indem eine natürliche Gegenwart des Göttlichen behauptet wird. Umgekehrt wird diesen Gegnern vorgehalten, daß die Namensverehrer philosophisch einen Realismus vertreten, der sich gegen einen "Nominalismus", einen "Rationalismus" und einen "Materialismus" wendet, in dem überhaupt die Realität Gottes in den Denkvoraussetzungen aufgehoben ist.³⁹ Die Aufhebung der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf führt unvermeidlich zu einer Naturvergottung.

Was aber geschieht, wenn die Gottesbezeichnungen völlig vom Wesen Gottes getrennt und unterschieden werden, wenn sie lediglich als *menschliche* Wörter, Bilder, Vorstellungen und Begriffsbildungen aufgefaßt werden?

In seinem *Faust* hat Goethe das Problem in dem Gespräch zwischen Gretchen und Faust in "Marthens Garten" mit der berühmten Gretchenfrage

entfaltet: "Nun sag, wie hast du's mit der Religion? Du bist ein herzlich guter Mann, allein ich glaub', du hältst nicht viel davon." Gretchens gezielte Frage geht vom Gottesdienst und den Sakramenten aus. Die ausweichende Antwort des Faust aber dreht sich um die Unfaßlichkeit Gottes, dessen Sein weder bewiesen noch widerlegt werden könne. Gott hat viele Namen in verschiedenen Sprachen und verschiedenen Erfahrungen, die eigentlich alle um Gefühle irdischer Seligkeit kreisen: "Nenn es dann, wie du willst, nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut."

Gretchen: "Das ist alles recht schön und gut; ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bißchen andern Worten."

Faust: "Es sagen's allerorten alle Herzen unter dem himmlischen Tage, jedes in seiner Sprache; warum ich nicht in der meinen?"

Mit naiver Klarsichtigkeit erkennt Gretchen: "...du hast kein Christentum." Das bekannte Beispiel kann zeigen, daß dort, wo die Identität des Namens relativierend aufgehoben wird, es im Grunde nicht nur zu einer Aufhebung des Christlichen, sondern in der Tat zu einem Pantheismus kommt, für den nichts und alles Gott ist, zumal die positiven Lebenserfahrungen in der Abgrenzung gegenüber den negativen. Erkenntnistheoretisch bedeutet dies aber auch, daß die Subjektivität von Gefühl, Erfahrung, ja auch von Zeiterscheinungen und Bewegungen eine theologische Qualität bekommt. Eine Differenzierung ist dann nur noch möglich unter dem Gesichtspunkt der Subjektivität. Das "Ich" wird zum absoluten Kriterium über das, was als Gott oder besser als göttlich erkannt und erfahren wird.

In der Vielfältigkeit und Gegensätzlichkeit solcher Erfahrungen von einzelnen und Gruppen wird aus dem Gegensatz heraus erkennbar, wie dann auch das Verbindende der Gotteserkenntnis unter dem offenbaren Namen Gottes sich auflöst in der Subjektivität von Gottesbezeichnungen und von Erfahrungen des Göttlichen. An die Stelle des Heiligen Geistes treten dann Begeisterungen und Bewegungen; an die Stelle der Menschwerdung Gottes in Christus rückt die Selbstvergottung des Menschen.

Nicht nur in der Theologie, sondern auch in verbreiteter öffentlicher Meinung vertreten wir heutzutage im Grunde durchweg jenen "Nominalismus", der davon ausgeht, daß das unfaßliche Wesen Gottes sich in vielfältigen, geschichtlich gebrochenen subjektiven Erfahrungen und Bezeichnungen manifestiert.⁴⁰ Man spricht dann selbst unter Theologen von "Gottesbildern", die einer bestimmten Zeit, einer bestimmten Theologie oder auch einer bestimmten Form von Frömmigkeit eigentümlich sind, ohne daß sie gegeneinander ausgespielt werden dürften.

In dem Streit um die Göttlichkeit und Verehrung des Namens ist dieses theologisch-philosophische Problem wieder einmal aufgebrochen. Es ist durch

die äußeren Umstände dann völlig in der Versenkung verschwunden. Der einzige systematische Versuch, diese Kontroverse in ihren theologischen Voraussetzungen und erkenntnistheoretischen Implikationen zu bedenken, stammt von S.N. Bulgakow. Er war Sekretär und Referent der Unterkommission gewesen, die sich auf dem Moskauer Landeskonzil 1917/18 mit diesem Problem befassen sollte. Erst nach seinem Tode wurden seine Studien unter dem Titel *Filosofija imeni* (Paris 1953) veröffentlicht.⁴¹

Es handelt sich dabei um sprachphilosophische Untersuchungen, auf die hier aber nicht weiter eingegangen werden kann. Vor allem aber hat sich Bulgakow darum bemüht, den Konflikt unter den orthodoxen Mönchen und Theologen theologisch zu reflektieren. Dabei betont er zu Recht, daß der Satz "der Name Gottes ist Gott" nicht in der Weise umkehrbar ist, daß Gott auch der Name Gottes sei. Die Probleme, wie sie auch in der Kontroverse aufgebrochen waren, ergeben sich im Grunde immer dann, wenn die Verankerung in der positiven biblischen Offenbarung aufgehoben und das Verhältnis von Sein Gottes und Benennung generalisiert wird. Offenbarung als Wort Gottes, und das wird gerade auch von Bulgakow herausgearbeitet, ist an das Zeugnis der Schrift inhaltlich gebunden und von hier aus erkennbar und unterscheidbar. Dann zeigt sich übrigens auch, daß Namen und Bezeichnungen Gottes keineswegs beliebig austauschbar oder wandelbar sind, sondern daß es hier einen ganz bestimmten "Kanon" gibt. Dabei kommt es nicht auf eine Interpretation im Zusammenhang geschichtlicher Veränderungen und Erfahrungen an, sondern es geht um die Identität der Benennung und Anrufung Gottes gegenüber einer Vielzahl von anderen Bezeichnungen, hinter denen auch andere Inhalte stehen. Inhalt aber bedeutet letztlich den Geist, betrifft also auch die Unterscheidung zwischen Heiligem Geist und anderen Geistern.

Bulgakow schreibt abschließend: "Zum Schluß sei noch unterstrichen, daß der Name Gottes nicht nur ein Wort ist, göttliches Wort, in aller Tiefe und Unerschöpflichkeit seiner Bedeutung, sondern auch die Kraft und das Wesen Gottes. "Der Name Gottes ist Gott" im Sinne der Gegenwart Gottes, der Energie Gottes. In dieser wesentlichen Bedeutung ist er zu verstehen im Gebet und im Lebensvollzug. Das ist ausgeführt in der gesamten Weltschöpfung und in der Menschheit ebenso wie in der Welt der Engel. Für (diesen Namen) sind alle Welten und ihre Abgründe nicht verdeckt, die himmlischen, die irdischen und die unterirdischen. Er durchdringt alles, denn "durch ihn ist alles und ohne ihn ist nichts, was ist" (Jo 1,3). Er ist eine Benennung, ein in sich bestehender Name Gottes. Ihm sei Ehre in alle Ewigkeit."⁴²

Anmerkungen

- 1 K. K. Παπουλίδης, Οἱ Ῥῶσοι Ονοματολόγοι τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Thessaloniki 1977. Aus der früheren Literatur ist besonders zu nennen: B. Schultze SJ, Der Streit um die Göttlichkeit des Namens Jesu in der russischen Theologie. In: *Orientalia Christiana Periodica* 17 (1951) S.312-394; I. Smolitsch, Le mont Athos et la Russie. In: *Le Millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et Mélanges* 1. Chevetogne 1963. S.279-318; G. Florovskij, Puti russkogo bogoslovija. Paris 1937 (21981). S.502 f., 571 f.
- 2 Eigene frühere Veröffentlichungen zu diesem Thema werden in diesem Beitrag aufgenommen und weitergeführt: R. Slenczka, Die Göttlichkeit des Namens und die Rechtfertigung des Sünders. Erwägungen zum dogmatischen Problem des Athosstreits von 1910 bis 1913. In: *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag.* Hrsg. P. Hauptmann. Göttingen 1982. S.417-431; R. Slenczka, Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche. Vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. In: C. Andersen (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Bd 2. Göttingen 1980. S.499-559, bes. S.550 ff.
- 3 S.N. Bulgakov, Geroizm i podvižničestvo. (Iz Razmyšlenij o religioznoj prirode russkoj intelligencii.) In: *Vechi. Sbornik statej o russkoj intelligencii.* Moskau 21909. ND Frankfurt/M. 1967. S.23-69, S.55 f. Vgl. S.N. Bulgakov, *Filosofija Chozjajstva.* Bd 1. Moskau 1912 (ND Paris 1971). S.145.
- 4 Vgl. Mt 9,27; 20, 30 f.; Lk 17, 13; 18, 38 f.; Mt 15, 22; Mk 10, 47 u.a.
- 5 Lk 18, 9-14.
- 6 Letzte vollständige griechische Ausgabe der "Philokalia", nach der im folgenden zitiert wird, in fünf Bänden, Athen 1974-1976.
- 7 Auswahlübersetzung z.B.: *Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet.* Ausgewählt und übersetzt von M. Dietz. Eingeleitet von I. Smolitsch. Einsiedeln-Köln 21976.
- 8 *Philokalia* 3, 250, 74; 258, 109 f.; 4, 67.
- 9 Ebd. 4, 68.
- 10 Vgl. ebd. 4, 222 f.
- 11 Ebd. 4, 221.
- 12 *Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu.* Zuletzt Paris 1973. Deutsche Übersetzung durch E. Jungclaussen, *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers.* Freiburg-Basel-Wien 1974. S. auch I. Hausherr SJ, *Direction spirituelle en Orient autrefois.* *Orientalia Christiana Analecta.* Rom 21968.
- 13 *Na gorach Kavkaza. Beseda dvuch starcev pustynnikov o vnutrennem edi-*

- nenii s Gospodom našich serdec. Čerez molitvu Iisus Christovu - III: duchovnaja dejatel'nost' sovremennyh pustinnikov. Batalpašinsk 1907.
- 14 Ebd. S.6.
- 15 Ebd. S.36 ff.
- 16 Ebd. S.77 ff.
- 17 Ebd. S.198-257.
- 18 Belläufig ist ganz interessant zu sehen, daß in diesem Abschnitt mehrfach aus Büchern der sog. "Leben-Jesu-Forschung" zitiert wird, "... aus dem Buch eines westlichen Theologen" (ebd. S.202, 204, 205, 208, 210, 213 u.ö.).
- 19 Ebd. S.259-329.
- 20 Ebd. S.11.
- 21 Ebd. S.12.
- 22 S. Anm. 1.
- 23 Papoulidis, S.79 f., 89.
- 24 Zu den Gutachten vgl. B. Schultze, aaO. S.365 ff. und Papoulidis, S.27 ff.
- 25 Papoulidis, S.40 ff.
- 26 Ebd. S.40 f., 114.
- 27 Smolitsch, aaO. S.313; Papoulidis, S.40, 112.
- 28 Papoulidis, S.83, 122, 153; vgl. S.62 f. und 94.
- 29 Ebd. S.90.
- 30 Zu Antonij Bulatovič, der vorher Rittmeister der Gardehusaren war und sich als Forschungsreisender in Äthiopien einen Namen gemacht hatte, vgl. Papoulidis, S.22 f. sowie F. Heyer, Father Antonij Bulatovich. Russian Friend of the Christian People in Ethopia. In: Zapiski Russkoj Akademičeskoj Gruppy v S.Š.A./ Transactions of the Association of Russian-American Scholars in USA 12. 1980.
- 31 Papoulidis, S.25.
- 32 D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff. (-Weimarer Ausgabe, im weiteren: WA). Hier WA 2, 490, 10-33. Aus dem Lateinischen übersetzt.
- 33 WA 2, 87, 38-88, 15. Ins Hochdeutsche übersetzt.
- 34 Weitere Belege in Luthers Schriften vgl. z.B. WA 2, 490, 17 ff.; 17, I, 48 ff.; 252 f.; 154, 31 f. S. auch G. Wertelius, Oratio continua. Das Verhältnis von Glaube und Gebet In der Theologie Martin Luthers. Lund 1970; A. Peters, Die Vaterunser-Auslegung in Luthers Katechismen. In: Lutherische Theologie und Kirche 4. 1979. Bes. S.102 ff.
- 35 Der Wortlaut des Herzensgebets findet sich in den "Vier Büchern", z.B. II, 35, 3, die Praxis des Gebets und seine Wirkung z.B. III, 3 und 19. Im

- "Paradies-Gärtlein" heißt es sogleich in der Einleitung, "daß die stete Buße das rechte herzens-Gebet sey". Vgl. dort ferner Gebet Nr. 91: "Gebet von dem Namen Jesu zur Heiligung des Namens Gottes" und darin: "Denn dein Name begreift alles Gut in sich, und ist alles Gut. (...) Denn in diesem Namen bin ich in Gott, bey Gott, und bleibe bey ihm ewiglich." Ebenso die Gebete Nr. 140 und 141 "Jubilus Sancti Bernhardi de nomine Jesu." Dabei sind jeweils Name und Person gleichgesetzt, und zugleich vollzieht sich im Beten die Einung als Rechtfertigung des Sünders durch das Werk Christi.
- 36 In der "Christosophia" z.B. "Ein Gebetlein um göttliche Wirkung, Schutz und Regierung": "... so fliehe ich zu dir, o heilige Kraft Gottes, weil du dich mit deiner Liebe in Gnaden in unserer Menschheit hast offenbaret durch den heiligen Namen Jesu und denselben zu unserm Gefährten uns gegeben... Wehre du doch diesen Zornesstrahlen mit dem heiligen Namen Jesu in unserer Seele und Geiste, daß sie uns nicht rühren... O großer, allerheiliger Name und Kraft Gottes, Jehova ..." (Ausz. G. Wehr, Freiburg 1979. S.48, 49).
- 37 Hingewiesen sei in diesem Zusammenhang wenigstens auf den durch Franziskaner aus Italien nach Schlesien übertragenen Streit um die Verehrung der Figur des Namens Jesu, in dessen Hintergrund Bernardin von Siena (1389-1444) steht. Vgl. dazu C. Franklin Arnold, Die schlesische Bewegung über die symbolische Figur des Jesusnamens im Jahre 1427. In: Geschichtliche Studien Albert Hauck zum 70. Geburtstage. Leipzig 1916. S.191-202.
- 38 G.W.F. Hegel, Glauben und Wissen. (Ausz. Meiner. Phil. Bibl. 62 b. Hamburg 1962) S.30.
- 39 So A. Bulatovič in seiner "Apologija" XI. Nach Papoulidis, aaO. S.19.
- 40 Als Beispiel aus der neueren theologischen Diskussion sei hingewiesen auf J. Hick, God Has Many Names. Philadelphia ²1982.; deutsch: Gott und seine vielen Namen. Altenberge 1985.
- 41 Zu Bulgakov mit weiteren Literaturhinweisen s. R. Slenczka, Lehre und Bekenntnis der Orthodoxen Kirche. In: C.Andresen(Hrsg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Bd 2. Göttingen 1980. S.544 ff.
- 42 S.N.Bulgakov, Filosofija Imeni. S. 225



Priester Nikolai Artemoff

DER UMBRUCH IN DER RUSSISCHEN THEOLOGIE VOM 19. ZUM 20. JAHRHUNDERT

"Verzaget nicht..."

(Eph 3,13-21)

Der Umbruch, von dem hier die Rede sein soll, betrifft die Soteriologie, d.h. die Lehre vom Heil, so wie es von Christus in die Welt gebracht wurde, von der Erlösung. Hier ist Theologie nicht als ein analytisches Gedankensystem zu verstehen, sondern als Heilswort, das in unsere Zeit hineingesprochen ist, und das 20. Jahrhundert nicht als ein Zeitabschnitt, sondern als weltgeschichtlicher Umbruch, der von Systemen mit absolutem Heilsanspruch gekennzeichnet ist.

So ist in der russischen Theologie ein Umbruch zu erkennen, der ab 1890 seine deutliche Ausprägung findet. Zentrale Figur dieses Geschehens ist Metropolit Antonij (Chrapowizkij - gest. 1936 in der Emigration). Der von ihm eingeleitete und getragene soteriologische Umbruch ist der innere Kern eines Lebenswerkes, das viele Aspekte umfaßt und auch heute weiterwirkt. Nicht etwa, daß dieses Werk 1917 mit der vom damaligen Erzbischof Antonij geschriebenen Arbeit "Das Dogma der Erlösung" abgeschlossen wäre, wohl aber ist bezeichnend, daß diese spätere zusammenfassende Arbeit in der Verbannung und zwischen den Revolutionen des Jahres 1917 (Februar/Oktober) geschrieben wurde, wie ein später Glockenschlag zu der 1890 begonnenen Umwertung, aber zugleich auch: kurz vor der Eröffnung des Allrussischen Kirchenkonzils, des ersten nach über zwei Jahrhunderten der Knebelung, kurz vor der langersehnten Wiederherstellung des Patriarchenamtes in der Russischen Kirche.

Hier besteht durchaus eine innere Verbindung: Dies ist die Frucht des gleichen inneren Antriebs, der die kirchliche Lehre und Tat aus der Fesselung durch einen fremden - hier: weltlich-staatlichen¹ - Geist zu befreien suchte. Nicht zufällig erhielt Erzbischof Antonij als Kandidat für das Patriarchenamt weitaus die meisten Stimmen des Konzils.² Als durch Losentscheid unter den drei Kandidaten der Metropolit von Moskau Tichon (Belawin) zum Patriarchen bestimmt wurde, würdigte dieser sogleich das Werk seines Lehrers zur Wiederherstellung des Patriarchenamtes mit folgenden Worten: "Vladyka Antonij

hat für diese Sache mehr als andere gearbeitet, und wir sind Zeugen dafür. Laßt uns für ihn singen 'auf viele Jahre'." ³

Patriarch Tichon war ein Schüler Antonijs an der Petersburger Geistlichen Akademie gewesen, ebenso wie Erzbischof Sergij (Stragorodskij) ⁴, der unter Anleitung Antonijs eine Dissertation über das Thema Soteriologie geschrieben hatte. ⁵ Freundschaft verband die Hierarchen. Als der erwähnte Aufsatz über das "Dogma der Erlösung" 1917 im Valaam-Kloster niedergeschrieben wurde, befand sich dort auch Erzbischof Sergij in Verbannung. So standen auch diese beiden Männer in geistig-geistlichem Austausch, von denen der eine dann als Ersthierarch des im Ausland befindlichen Teils der Russischen Kirche wirkte, der andere nach Patriarch Tichon die Führung des Moskauer Patriarchats übernahm und Wunden schlug, die noch der Heilung bedürfen.

So verschlungen sind die Wege der Kirche in der Geschichte Rußlands, deren inneren Zusammenhang es aufzuzeigen gilt.

Kritik am "Juridismus"

Der Anstoß zum Umdenken kam aus dem Leben. Zum Teil geht er auf die missionarische Tätigkeit der Russischen Kirche zurück. Als Gymnasiast begegnet Aljoscha Chrapowizkij - der künftige Metropolit Antonij - begeistert dem Missionar Japans Archlmandrit Nikolaj.⁶ Dann lernt er auch Studenten aus Japan kennen, die in St. Petersburg orthodoxe Theologie studieren. "Die japanischen Helden", schreibt er später, "widersprechen unseren Missionaren so: Ihr verkündet den allerunvernünftigsten Glauben, daß Gott wegen einer Dummheit Evas zornig wurde auf alle Menschen, dann aber Seinen völlig unschuldigen Sohn hinrichtete und sich wieder beruhigte." ⁷

Die sog. Satisfaktionstheorie, die Genugtuungslehre des Anselm von Canterbury, ist hier zur Anekdote verzerrt.⁸ Aber das Leben zeigte dem Jungen Aljoscha Chrapowizkij, daß die im lateinischen Mittelalter verwurzelte Theologie, bei all ihrer logischen Systematik, den Geist nicht befriedigte. Sah der im Glauben Brennende nicht, wie viele um ihn herum sich über das Christentum lustig machten, abfielen oder zumindest in schwere Glaubenszweifel gerieten? Der Traum Japan war ausgeträumt. Rußland war Missionsgebiet! Laufen doch Tolstojs Einwände nach dem gleichen Schema: "Euer Glaube lehrt, daß Adam alle Sünden für mich begangen hat, und ich muß aus irgendeinem Grunde für ihn zahlen; dafür hat Christus alle Tugenden für mich erfüllt, und mir bleibt nur noch, die Unterschrift unter dieses und jenes Verdienst zu setzen." ⁹

Auch Dostojewskij, den Aljoscha begeistert las und auch selbst lesen hörte, durchlitt diese Fragen. Um nichts anderes geht es in der "Legende vom Großin-

quisitor" und deren Autor (ich sage das ganz bewußt:) Iwan Karamasow oder in der Argumentation Smerdjakows, wenn er über den Glauben, die Taufe und das Martyrium in einem logischen Zug philosophiert.¹⁰ Sind die dort gestellten Lebensfragen Iwans und Smerdjakows, deren zwei Willen in einem zwiespältig-teuflischen Zusammenfluß den Vatermord bewirken, etwa mit Logik zu beantworten? Keimt hier nicht gerade aus der juridisch-scholastischen Logik ein Aufruhr, der nicht einer erdrückenden Gegenlogik, sondern des reinen Lebenshauches bedarf? Dasselbe gilt für den "Kellerlochmenschen" Dostojewskijs und für den Helden des Romans mit dem bezeichnenden Titel *Schuld und Sühne*, d.h. für Raskolnikow, den Jura-Studenten!

Auf die immer heißer brennenden Fragen Rußlands gab die russische Schultheologie, die sich über zwei Jahrhunderte systematisch vom scholastischen Denken hatte leiten lassen, keine Antwort! Freilich, es gab Vorläufer in Rußland, das auch in theologischer Hinsicht achtsam nach Westen blickte (vgl. unten Anm. 32). Im übrigen hatte Filaret (Drosdow), der langjährige Metropolit von Moskau, inzwischen bewirkt, daß nicht mehr der gesamte Lehrbetrieb an den geistlichen Lehrstätten in lateinischer Sprache ablief. Doch ist sogar seine innere Haltung noch von den Widerständen geprägt, die sich ihm aus der theologischen ebenso wie aus der weltlich-staatlichen Sphäre entgegenstellten. So war sein Katechismus, der nicht ohne Schwierigkeiten erschienen ist, zwar der erste in russisch, aber - trotz Korrekturen¹¹ - noch scholastisch. Wichtig waren Metropolit Philarets Predigten vom Kreuz als dem Zeichen der reinen Liebe.¹² Sie wirkten weiter¹³, aber das war noch keine Antwort. Weiterhin milderte Bischof Feofan (Goworow) als Rektor der St. Petersburger Akademie (1857-1859) die Satisfaktionstheorie in den Lehrbüchern.¹⁴ Er selbst wurde später als Einsiedler bekannt und gehört zur Renaissance des Hesychasmus in Rußland. Unter den Theologen ist sicher noch der Erzbischof Filaret (Gumiljowskij) zu nennen, der an den geistlichen Lehranstalten die historische Methode und die Patristik förderte und sich mit den westlichen Gedankensystemen kritisch auseinandersetzte. Sein negatives Urteil über den völlig unter scholastischem Einfluß stehenden Katechismus des Kiewer Metropoliten Pjotr Mogila ist bekannt.¹⁵ Die Heiligsprechung des Bischofs Tichon Sadonskij (1861), des lebensnahen und beim Volk so beliebten Predigers¹⁶, rührt an die Tiefen der Bewegung.

Die Slavophilen gehen in die gleiche Richtung: A.S. Chomjakows Stimme wird vernennbar. Bislang war stets versucht worden, die jeweilige Gegenargumentation aus der katholisch-protestantischen Polemik zur orthodoxen Antwort umzumünzen.¹⁷ So verstrickte man sich in fremde Fragestellungen und fremden Geist, wemgleich damit auch eine notwendige Aufarbeitung geschah. Chomjakow allerdings formulierte erstmals eine eigenständige Antwort.¹⁸ Vielleicht ge-

lang ihm das, gerade weil er Lientheologe war; u.a. wies er die Lehre von den Verdiensten als "juridisch" zurück.¹⁹ Aber die Theologie eignete sich sein Gedankengut nur zögernd an: Schließlich hatten seine Publikationen nicht das offizielle "placet", sie waren im Ausland gedruckt und wurden offiziell erst 1879 in Rußland zur Verbreitung zugelassen.²⁰ W.S. Solowjows "Vorlesungen über das Gottmenschentum" brachten das ihre.²¹ Vollständigkeitshalber ist hier das Buch Alexander Beljajews über "Die Liebe Gottes" zu erwähnen, das sich gegen die "formal-juridische" Betrachtungsweise der Erlösung wendet.²² Es ist bekannt, daß die sechziger bis achtziger Jahre sowohl in der Journalistik als auch allgemein ein Aufleben im Zeichen von "Glasnost" (damaliger Terminus!) bedeuteten. In diesen Jahren des Erwachens kam jedoch die Theologie trotz Eröffnung einer ganzen Reihe von Zeitschriften²³ nur allmählich nach.

Im Jahre 1890 publizierte der 27-jährige Rektor der Moskauer Geistlichen Akademie Archimandrit Antonij (Chrapowizkij) zur Karwoche seine "Überlegungen über die rettende Kraft der Leiden Christi".²⁴ Dem gesellte sich die vom Rektor abgezeichnete Dissertation *Die orthodoxe Lehre von der Erlösung* des bereits erwähnten Archimandriten Sergij (Stragorodskij) hinzu,²⁵ die bis 1917 in vier Auflagen veröffentlicht wurde.²⁶ Mittlerweile war auch das Buch des Priesters Pawel Ja. Swetlow über *Die Bedeutung des Kreuzes im Werk Christi* erschienen.²⁷ In der Auseinandersetzung mit dem, was als "Juridismus" bezeichnet wurde, entwickelte sich beim Ausbau einer orthodoxen Antwort²⁸ zu den mit der Soteriologie zusammenhängenden Fragen eine Art Geistesströmung.²⁹

Heute hat sich im Westen wohl weitgehend der Gedanke durchgesetzt, daß der "Juridismus" (wie die Russen es nannten) die unterschwellige gemeinsame Basis der westlichen Erlösungslehre in allen ihren Hauptvarianten war.³⁰ Die Modifizierungsversuche, die es bereits im 19. Jahrhundert im Westen gab,³¹ wirkten sicherlich auf die russische Theologie ein, die in sehr lebendigem Austausch mit dem westlichen Gedankengut stand.³²

Wir können nicht auf die Varianten der Genugtuungstheorie, der Sühnetheorie, der Straftheorie usw. eingehen. Entscheidend ist festzustellen, daß als "Initiator der modernen Theologie der Erlösung" (vgl. Anm. 30) Anselm, der Erzbischof von Canterbury, gilt. Seit seinem Traktat "Cur Deus homo" (im Jahre 1098) entsteht aus römischem Rechtsdenken, germanischen Ehrbegriffen und strikter Logik ein System, in dem gewisse bildhaft gemeinte Schrift- und Väteraussagen wie Realia behandelt werden. Dies leitet einen tiefgreifenden Kontext- und Bedeutungswandel ein, der bis in unsere Tage die Vorstellungen über das Christentum prägt.

Sämtliche Glaubensbegriffe - Sünde, Heiligkeit, Glaube, Werke, Gerechtigkeit, Heil, Kreuz, Ehre usw. - geraten in diesen Sog. Das

Gesetzesdenken des Alten Testaments scheint Raum für den Juridismus zu geben, erfährt dabei jedoch tatsächlich selbst eine Uminterpretation. Die Akzentverschiebung, die alsbald zu einem völligen inneren Umbau gedieh, macht zwei Aspekte zu ihren Grundpfeilern: den ökonomischen (z.B. Lohn, Verdienst, Schuldzahlung) und den juristischen (z.B. Schuld und Strafe, Ehrverletzung, Kompensation, Gerechtigkeit im rein juristischen Sinne). So wird die Paradiesgeschichte mit dem Sündenfall rein unter dem Aspekt der Strafe und der Rechte des göttlichen Hausherrn gesehen - daß die Bibel die Austreibung aus dem Paradies ganz anders motiviert (Gen 3,22b), fällt nicht auf. Wenn das für den Anfang gilt, dann um so mehr auch für das Ende: In welchem Licht, wenn nicht dem juridisch-ökonomischen, wird das Endgericht verstanden (wiederum trotz Mt 25,31-46, wo die Geisteshaltung sich als Kriterium erweist)? Wir alle kennen die größten Formen solch juridischen Denkens. Sie stehen hinter dem Lachen über die Frömmigkeit und wirken im Glaubensverfall. Sie wirken sich aber auch in der Frömmigkeit aus, da, wo sich eine Art Konsum-Mentalität entwickelt, wo die Kirche unmerklich zum Dienstleistungsbetrieb degradiert wird, weil der individualistische Geist weht und jeder vom Gottesdienst nur "etwas haben" will. Ob jedoch individualistisch oder kollektivistisch - dem fordernden Geist entspricht der Geist der Empörung und der Verurteilung. Gebet und Glauben werden leicht zur bloßen Pflichterfüllung, wo die Trennungen des juridischen Geistes einziehen: Diesseits - Jenseits, Verdienst - Lohn. Der Utilitarismus ist ein Ausdruck dieser Entgeistlichung. Wenn es eine solche Hölle gibt, daß das Gebet den Verstorbenen "nutzt" ("Fegefeuer"), dann muß für sie gebetet werden; gibt es eine solche nicht, dann ist das Beten "nutzlos" und daher überflüssig. Daß die Art der Fragestellung mit dem Geist des wahren Betens nicht stimmig ist, fällt nicht mehr auf! So zeigen sich die Folgen eines Auseinander- und Gegeneinandertretens, das tiefer liegt, als Begriffe und Worte. Letztlich steht die Einheit der Trinität in Frage, z.B. wenn der Vater die Gerechtigkeit und den Zorn vertritt, der Sohn dagegen - die Liebe und Barmherzigkeit, so daß der Strafzorn sich auf den Sohn ausgießt, um die Menschheit zu erlösen.³³

Die Erlösung wird zu einem innergöttlichen, ja innertrinitarischen Problem. Es geht um eine logisch-begriffliche Auflösung des Auseinandertretens von Gerechtigkeit/Zorn und Barmherzigkeit/Liebe innerhalb Gottes. Bei den Lösungsversuchen sind vier Grundtypen feststellbar, in denen jeweils das eine auf das andere reduziert oder aber - letztlich unaufgelöst - gegenübergestellt oder stehengelassen wird. Keine dieser Möglichkeiten, deren Komplikationen P. Swetlow im einzelnen diskutiert,³⁴ liefert letztlich eine befriedigende Antwort. Entscheidend ist vielmehr etwas, das u.E. jenseits dieser vier Möglichkeiten liegt. Dies wird verständlicher, wenn wir sehen, daß im "Juridismus" bildhafte

Ausdrucksweisen (nämlich die juridische und die ökonomische) herausgelöst und zum Schlüssel für das Verständnis der Schrift gemacht, somit in völlig unzulässiger Weise absolut gesetzt werden. Das führt zu den obengenannten folgenreichen Trennungen und Problemen. Um dem juridisch-ökonomischen Aspekt seinen exklusiven Charakter zu nehmen, ist es nötig, ihm seine Bildhaftigkeit zurückzugeben.

Kreuz und Erlösung dürfen durchaus, schon von den Heiligen Vätern her, in einem juridischen Kontext interpretiert werden, - aber nicht ausschließlich.

Nicht minder zutreffend und wichtig ist deren Sicht im therapeutischen Kontext oder in einem biologisch-organischen, im kriegstechnischen, im pädagogischen, im familiären, ja im architektonischen oder gar im hydrologischen.

"Leidenschaft" - sprich: Pathos (πάθος) heißt bei den Heiligen Vätern die sündige Gewohnheit, die zur zwanghaften Neigung des Herzens wird. Der Bezug zur Pathologie liegt auf der Hand. Da "Leidenschaft" und "Leiden" im Griechischen ausdrucks-gleich sind, ergibt sich aus deren Unterscheidung im Kreuzesleiden des Gottmenschen die Anwendung des Kreuzes auf unser geistliches Siechtum, Gebrechen, Kranksein im heilbringenden Sinne.³⁵ Wenn Moses das krankmachende "bittere Wasser" von Mara dadurch süß und rettend macht, daß er ein ihm von Gott selbst gezeigtes "Holz" in das Wasser wirft, dann sind unsere Leiden, unsere Leidenschaften sowie Kreuz und Taufe zusammen angesprochen (Ex 15,23 ff.). Ist aber das Kreuz als "Baum des Lebens" nicht zugleich auch der "Baum der Erkenntnis" in Bezug auf die Paradiesgeschichte? In diesem biologisch-organischen Kontext darf der gekreuzigte Erlöser als reife und hervorragende Frucht der beiden gelten, d.h. als "Erstling". Liegt nun dem Begriff der "Erstlingsfrucht" das hebräische Wort "roš", d.h. Kopf zugrunde, so wird damit in Christus als "Haupt" der Kirche und des Alls (Eph 1, 10 u. 20; 4, 15) "die ganze Fülle Gottes" (Eph 3, 18) sichtbar. Die vielfältigen Aspekte des Wortes "roš" mögen ein Hinweis darauf sein: Es meint nicht nur "Familienhaupt", sondern auch "den das Vaterhaus repräsentierenden älteren Bruder" ³⁶, aber auch "Spitze eine Ähre", die Frucht bringt (Christus im Gleichnis vom Samenkorn - zugleich Leib der Kirche (Jo 12, 24)), oder "Spitze der Leiter" in Jakobs Traum (Christus bezieht dies auf Sich - Jo 1, 51), wobei das architektonische Moment des Ortes Bethel (Haus Gottes) mitzubeachten sich lohnt (Gen 28, 10 ff.), nicht minder auch "Eckstein", d.h. Spitze einer Ecke (Ps 118, 22 - auch ein Wort, das Christus auf sich bezieht: Mt 21, 42 , vgl. 1 Petr 2, 4-10), ja nicht zuletzt, "Heeresspitze" bzw. deren "Anführer" (vgl. Hebr 2, 10 u. 12, 4-10). Man vergleiche noch, wie fest sich für den Hl. Apostel Paulus der Sieg über den "letzten Feind" - den Tod - mit dem Begriff des "Erstlings" verbindet (1 Kor 15, 20-28)! Die Kirchengesänge zeigen das Kreuz als siegbringende Waffe: Moses

breitet auf dem "roš" des Hügels seine Arme aus und siegt so, d.h. durch das Kreuzeszeichen, über die Amalekiter (Ex 17, 8-16). Als "Erstling" bezeichnet sich die Weisheit, die "vor den Uranfängen" (me-roš) war; sie tut dies "auf der Anhöhe" stehend (B-roš) (Spr 8, 2 u. 22 f.). Die väterlich-pädagogischen Anweisungen (vgl. Hebr 12, 5-9) zum Erwerb der Weisheit, die personifiziert Christus ist, fügen sich wunderbar nicht nur zu dem Hervorquellen des Lebenswassers göttlicher Erkenntnis bei den Propheten, sondern auch zu den vier Urquellen (ebenfalls "roš"), deren jede aus dem Strom, der in Eden seinen Anfang nimmt, entquillt (Gen 2, 19).³⁷

Der Hinweis auf den Begriff "roš" dient uns nur als Beispiel für das ständige umfassende Ineinandergreifen ganz verschiedener Lebensbereiche in der bildhaften Rede von der Erlösung. Diese Bereiche zeigen übrigens, wie die Erlösung unter einem dynamisch-organischen Aspekt zu verstehen ist: Der "Lohn" im Sinne von Frucht bzw. Krönung oder Sieg trennt sich nicht vom Prozeß des Erwerbens, sondern eignet ihm. So wird der Sieg im Kampf errungen, nicht jedoch nach dem Kampf in irgendeiner anderen Form "ausbezahlt". Das heile Augenlicht ist im Heilungsprozeß erworben ebenso wie die Weisheit im Erkenntnisprozeß enthalten ist, ja ihm zugrundeliegt sozusagen sein "Prinzip" (Anfang) ist. Genauso ist das "Ewige Leben" nicht etwas, das nach dem Tode als Lohn für die hiesigen Mühen bei Anrechnung der Summe guter Werke gewährt wird, sondern vielmehr die Fülle dessen, was als Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes bereits in diesem Leben gegeben ist und im Reinigungsprozeß des Herzens als Gottesschau anwächst. Die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits erweist sich als relativ, und der "himmlische Lohn" ist bereits dort gewährt, wo der Mensch seine Seligkeit in den göttlichen Dingen findet.³⁸ Das eigentliche, geistliche Moment steht hier jedoch immer jenseits all dieser Bilder, zu denen unter anderen auch die juristischen bzw. ökonomischen gehören, denn: "Es kommt die Stunde, da ich nicht mehr in Bildern zu euch sprechen, sondern euch unverhüllt vom Vater künden werde" (Jo 16, 25 u. dazu 29-30!).

Ein lebendiges Beispiel dieser Betrachtungsweise liefert die - nunmehr weltberühmte Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rubljow. Einem jeden der drei Engel wurde wohl mittlerweile, je nach Interpret verschieden, die Funktion des Vaters bzw. des Sohnes bzw. des Hl. Geistes zugewiesen, und jeweils mit gutem Grund! Diese Vielfalt der Interpretationen ist, bei all ihrer Gegensätzlichkeit, am ehesten ein Hinweis darauf, daß jeder der drei Engel trinitarisch zu sehen ist, und somit alle drei. Die Forderung, im mittleren Engel den Vater zu sehen, ist ebenso berechtigt wie die, in ihm den Sohn zu erkennen (aufgrund der traditionellen Malweise). Wohin entschwindet aber der Widerspruch, wenn wir hier die Worte des Herrn anwenden: "Wer Mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." (Jo 14, 9). Die Bitte des Philippus - "Herr, zeige uns den Vater, und es genügt

uns" - kommt dem Bestreben gleich, mit dem Finger auf die Ikone zu zeigen und zu sagen: "Das ist der Vater, rechts von ihm muß also der Sohn sitzen...". Gelingt es jedoch, im mittleren Engel als Sohn den Vater zu schauen, dann ist der Hl. Geist nicht außerhalb, sondern in der Gottesschau selbst. Wenn sich so die Offenbarung der unteilbaren Dreieinigkeit in Herrlichkeit vollzieht, dann wird die Ikone erst zu dem, was sie wahrhaft ist; und es versteht sich, daß die beiden anderen Engel dabei nicht überflüssig werden, sondern notwendig dazugehören, eingebunden sind in die Einheit des alttestamentlichen Kontextes. Ebenso versteht sich, daß der Betrachter als Teilnehmer der trinitarischen Energien einbezogen ist, sonst ist die Ikone eben nicht mehr ein Ort der Offenbarung bzw. der wirklichen und dynamischen Erlösung, sondern nur ein äußeres Bild.

Genauso verhält es sich mit dem Heilswort. Ob es mit juristischen, kriegstechnischen oder sonstigen Begriffen zum Ausdruck kommt, seine Einheit ist in der Person des Gottmenschen-Christus, wobei die geistliche Einheit untrennbar ist von der leiblichen Einheit des Hells. Das Heil wird aber nur in der lebendigen Teilnahme an der ganzen Fülle Gottes erkennbar, dann also, wenn es von dem auf die Herrlichkeit Gottes hin im Ganzen umgestalteten Menschen erworben wird - im Heilungsprozeß der Erlösung. Und so löst sich auch das Problem des Auseinandertretens von Liebe/Barmherzigkeit und Gerechtigkeit/Zorn. Von dem Zentrum aus gesehen, sind sie genauso verbunden wie die Bilder.

Aber die Umformung sämtlicher Glaubensbegriffe im Schlüssel des Juridismus ist nicht zufällig. Dieser Juridismus hat seine Wurzeln tief in den seelischen Neigungen des Menschen. Das macht seine Begrifflichkeit so einladend und auf Antrieb so einleuchtend. Es ist nicht einfach, seinen - menschlich so gewohnten - Denkkategorien zu entrinnen, die usurpatorisch die gesamte Sicht ergreifen.³⁹ Das Heils- und Lebensmysterium entzieht sich dem Zugriff. Im Bestreben und Anspruch, alle Fragen rational und erschöpfend zu beantworten, werden immer neue verfeinerte Gedankenkonstruktionen errichtet, dann aber reißt man - wie in der Reformation - das Gebäude ab, baut neu, völlig andersartig, doch auf demselben Fundament. Systemaufbau und Aufruhr hängen hier von Innen her zusammen. Aus der Ideologie keimt die ideologische Revolution.

Die ideologische Revolution

Es geht hier keineswegs darum, Anklage zu erheben, Schuldzuweisung oder Rechtfertigung zu üben. Der juristische Geist legt nahe, daß es darum ginge. Tatsächlich aber ist unser aller Krankheit angesprochen, an der auch die orthodoxen Gläubigen und Gemeinden leiden - und auch der Student, dem wir auf der

Straße begegnen. Also gilt es, in den Begriffen der Heilspraxis zu denken: Diagnose und Therapie. Daraus mag organisch das Heil wachsen.

Im Zentrum der Weltgeschichte, deren Teilnehmer Rußland ist, steht das Kreuz. Der Sinn des Kreuzesleidens steht im Zentrum von Anselms "grandiosem Versuch, die traditionsgebundene Theologie auf eine neue Grundlage zu stellen" ⁴⁰, wie die Anselmianische Methode bezeichnet wurde. Sie verbindet die apologetische Zielsetzung mit dem Grundsatz "sola ratione". Der Beweis der "stellvertretenden Genugtuung" wird "rationibus necessariis" geführt. Mehr noch: "unter Beiseitesetzung der Existenz Christi" ⁴¹, - undenkbar für die trinitarische Denkweise der Heiligen Väter!

Eine andere Sprache entwickelte sich aus diesem für die Scholastik paradigmatischen Schritt. Von diesem Zentrum aus wird das ganze System so durchdrungen, daß hinter den gleichen christlichen Worten durch den Kontextwandel ein anderer Sinn steht. Und das betrifft nicht zuletzt den Begriff von Wahrheit. Dieser andere Wahrheitsbegriff war der Ausgangspunkt für die Gegner des Hl. Gregor Palamas, die Anstoß am Gebet der Hesychasten nahmen. Für sie war die rationale Abstraktion letztgültiger Maßstab. Für Palamas war es die Erfahrung der trinitarischen, ungeschaffenen Energien - die ganzheitlich-lebendige Erfahrung des dreieinig-persönlichen Gottes im Leben. In der objektivierten Auffassung seiner Gegner gilt als "Orthodoxie" nur mehr "die richtige Lehre", nicht die Person des Heiligen Geistes in der rechten Offenbarung der Herrlichkeit (ὁρθὴ δόξα). Jedoch: Das abstrahierte religiöse Dogma wird zur ideologischen Funktion. Das entsprechende Verständnis von der Beziehung zwischen Religion und Wissenschaft brachte Giordano Bruno auf den Scheiterhaufen. In Umkehrung entwickelt sich dieser Wissenschaftsbegriff dann vom areligiösen zum antireligiösen, um sich bis in unser blutiges Jahrhundert mit der gottlosen Ideologie zu verbünden.

Ein zeitgenössischer griechischer Philosoph, Christos Yannaras, meint, die Objektivierung von Glauben und Rechtgläubigkeit (zusammen mit einem äußerlich-juridischen Verständnis des Heils) begründe prinzipiell die Forderung nach sichtbarer Wahrheitsautorität (einschl. Unfehlbarkeit - schon bei Thomas v. Aquin), und politisch - die Inquisition mit ihren Methoden:

"(...) dieses Vorbild, dieses Urbild des ideologischen Totalitarismus eröffnet eine neue Phase der Menschheitsgeschichte, in der wir heute noch leben." ⁴²

Im Hesychasmusstreit, ob die Schau des Tabor-Lichtes sich auf geschaffene Energien (so Barlaam) oder auf ungeschaffene Energien (so Palamas) beziehe, ging es im Tiefsten um alle diese Probleme unserer Zeit insgesamt.

Barlaam kam aus Kalabrien und kehrte infolge des Hesychasmusstreits nach Italien zurück. Er lehrte den ersten Humanisten der Renaissance - Petrarca - die griechische Sprache. Mittelalter und Renaissance haben ihre Einheit.

Rußland gab seinen Leib und seinen Geist hinein in das christliche Europa, dessen dynamischer Prozeß der Christianisierung noch keineswegs vollendet ist. Und Rußland gab - als reife Frucht des Hesychasmus - eine Antwort des Schweigens in stiller Farbe und Form: die Dreifaltigkeit von Andrej Rubljow. Rußlands Theologie war zutiefst patristisch-asketisch. Seine Sprache war vom kirchlich-biblischen Griechisch geprägt und durchtränkt. So trat es das Erbe des vom Licht Christi verwandelten Hellenismus an. Es sah die eigene Geschichte in biblischer Weite (die Chroniken). Sprache, Gottesdienst und Bildung von Lebenskultur flossen zusammen.

Aber dann tritt es in eine neue Phase, die erfüllt ist von geistlicher Verunsicherung und weltlicher Selbstbehauptung. Die Union von Florenz (1439) ruft nur Mißtrauen gegen die Griechen hervor, es folgt keine schöpferische Aufarbeitung. Und vielleicht kommen gerade deshalb der florentinische Geist und Italien schon unter Iwan III. nach Rußland, infolge seiner Heirat mit der Paläologin, die er durch Vermittlung Venedigs aus Rom erhält. Und von Norden strömen schon am Ende des 15. Jahrhunderts neben der Arbeit an einer Gesamtausgabe der Bibel, die in Nowgorod nach lateinischer Vorlage mit Hilfe von Dominikanermönchen vorgenommen wird, römisch-theokratische Ideen ein. Als die Häresie der "Judaisierenden" sich zeigt, stehen die Methoden des "spanischen Königs" zur Diskussion zwecks "Reinigung des Landes".⁴³ Die Hesychasten wehren dem (weshalb man sie aber keineswegs als "Liberale" bezeichnen darf).

Mit dem im 16. Jahrhundert einsetzenden tiefgreifenden Wandel in der Ikonmalerei, der bis ins 20. Jahrhundert andauert,⁴⁴ kommt ein Versuch im Stoglaw-Konzil, "das Alte" zu konservieren: statt schöpferischer Dynamik - das ideologisierte "Alte", abstrakte Ideologie des sog. "Althergebrachten". Das Mißlingen steckt schon im Ansatz solcher Versuche. Und da erfaßt der Strudel von Reformation und Gegenreformation die Orthodoxie. Zunächst nur "am Rande", außerhalb der russischen Grenzen, in Polen und Litauen. Aber, wie Florowskij schreibt:

"Strenggenommen war es nötig, sich in allen historischen Meinungsverschiedenheiten des Ostens und des Westens zurechtzufinden, und die orthodoxe Stellung inmitten der Widersprüche des damaligen Westens zu finden oder zu bestimmen. Anders gesagt: das Problem Rom - zu lösen und über den reformatorischen Streit ein Urteil zu fällen (...) Eine solche Aufgabe konnte natürlich nicht plötzlich und aus dem Stegreif gelöst werden. Das ist ein Programm für viele Generationen."⁴⁵

Wir wollen sehen, wie dieses Programm bis heute erfüllt wird. Die damalige Zeit war eine Zeit der Überlastung, Verwirrung und Orientierungslosigkeit, ähnlich unserer Zeit der Revolutionen, der Computertechnik und der "Ausländerprobleme". Hier waren es: der Fall Konstantinopels, die Erfindung des

Buchdrucks, die Unionen mit Rom. Der Erhebung Moskaus zum Patriarchat (1587) stand keine zehn Jahre später die Union von Brest (1596) gegenüber.⁴⁶ Studieren war nur im Westen möglich, unter der Voraussetzung eines Übertritts in die Union... und danach eben einfach wieder zurück. Das gilt für allzuviele! Über einer Reihe von Schulen nach streng-jesuitischem Vorbild entstand in Kiew eine Geistliche Akademie (1631) unter dem Metropoliten Pjotr Mogila (gest. 1646), der einen latinisierenden Kurs zwischen Union und Orthodoxie steuerte.

Eine unglaubliche Neuerung war das Erscheinen polemischer Literatur sowie der Katechismen nach westlichem Vorbild, mit protestantischem oder, häufiger, lateinischem Einschlag, z.B. der berühmte Katechismus von Pjotr Mogila. Eine Vielzahl orthodoxer gottesdienstlicher Bücher war bereits von Rom in griechischer Sprache gedruckt worden. Auch die Protestanten hatten ihre griechischen Druckereien. Alle diese Probleme des orthodoxen Ostens waren nach Moskau durchgedrungen, als die notwendige, aber verwirrende Korrektur der gottesdienstlichen Bücher begonnen wurde, die mit schier unlösbaren Fragen verbunden war: Darf man den griechischen Vorlagen, und den Griechen als solchen, überhaupt trauen? Und den gelehrten Glaubenswechslern?⁴⁷ Man muß diese Dinge deutlich sehen, um das Altgläubigen-Schisma zu verstehen. In dem Schisma haben beide Seiten in mancher Beziehung recht. Verhängnisvoll ist die Forderung nach Unifikation, die völlig überzogen und doch so verständlich ist. In ihr zeigt sich die Verwandlung der Religion zur Ideologie. Dies entspricht ganz und gar dem Zuge der Entwicklung des Staatswesens, erst recht nach den Wirren und der polnischen Besetzung Moskaus. Patriarch Nikon, einer der Gegenspieler, hielt zudem die lateinisch-theokratische Idee aus Nowgorod in Ehren...

Relativ bald nach dem Altgläubigen-Schisma war vom Süden her der katholische Einfluß im Zentrum der Eucharistie angelangt: Die Frage stellte sich, ob die Wandlung durch die Einsetzungsworte (lateinische Lehre) oder durch den Heiligen Geist in der Epiklese geschieht. Mitten in der Liturgie und rein praktisch stellt sich somit die Frage nach dem Heiligen Geist (obwohl in den Katechismen das "filioque" theoretisch abgelehnt wird) und nach dem Begriff des Priestertums (obwohl der Primat des Papstes theoretisch abgewiesen wird). So erscheint jenseits des Risses im Leib der Kirche (Altgläubigen-Schisma) ein anderer, lange vor diesem Schisma wirkender Riß im Geist: ein Wandel in der Theologie. Die westliche Scholastik war über Kiew durchgedrungen.

Allerdings wurde Rußland in der eucharistischen Frage gerettet, bewahrte die orthodoxe Tradition. Aber eine neue Welle schob sich nach, ein neuer Riß zeigte sich: Mit Feofan Prokopowitsch, dem ehemaligen uniatischen Mönch und späteren absoluten Römerfeind, war auch der Protestantismus voll am Zuge. Beide Gegenspieler waren von Peter I. eingesetzt: Stefan Jaworskij, Moskauer

Exarch (weil das Patriarchenamt bereits ausgesetzt war) und strenger Vertreter der lateinischen Schule, einerseits und andererseits Feofan, den Peter I. zum Schrecken der lateinisch-scholastischen Kollegen als Rektor der Kiewer Akademie einsetzt. Als sich angesichts der Protestantisierung Moskaus und der Sitten am Hofe Peters der Moskauer Exarch erlaubte, seine Auffassungen von Gerechtigkeit durch Werke in polemischen Predigten zu äußern, und als sich der beginnende Konflikt mit dem Zaren durch Jaworskijs Versuch einer Ketzerverfolgung zuzuspitzen drohte, - da stieg der Stern Feofan Prokopowitschs auf. Auf ihn, den späteren Erzbischof von Nowgorod, geht der Umbruch im Leben der Russischen Kirche zurück, der zeigt, daß es im großen Zusammenhang mit den verschiedenen Heilsauffassungen keineswegs um "abstrakte Theorien" geht, die fernab vom Leben diskutiert werden.

Unter Aufdrängung einer fremden Ekklesiologie wurde die Abschaffung des Patriarchenamtes besiegelt, das pastorale Bischofsamt verfälscht zur Aufseherrolle (ἐπίσκοπος) im Dienstleistungsmechanismus einer nahezu totalitären Staatskonzeption. Das Episkopat verstummte paralyisiert, nicht nur aus Angst, sondern auch deshalb, weil aus der lateinischen Gegenideologie keine Antwort zu machen war. Aber: Wo war die gelebte Orthodoxie?

In der Stille der Wälder offenbarte der Hl. Seraphim seinem Schüler N. Motowilow das Licht der Herrlichkeit und die lebendige Erfahrung des Heiligen Geistes. Der Hl. Paissij Welitschkowskij flüchtete aus der latinisierten Schule auf den Athos, wo er seine Übersetzungsarbeit der Heiligen Väter begann, die im 19. Jahrhundert im Optina-Kloster unter den berühmten Starzen weitergeführt wurde, als sich die gelebte Orthodoxie zu regen begann. Und doch kann man sagen, daß die Paralyse nahezu zweihundert Jahre dauerte. Ludolf Müller spricht von einer "trostlosen Lage der orthodoxen Kirche".⁴⁸ Gottesdienstliches Leben und theologisches Denken wurden nicht nur zu zwei verschiedenen, nebeneinanderstehenden Welten, schlimmer noch: Die theologische Interpretation beeinflusste natürlich das Verstehen der gottesdienstlichen Aussage und Wirklichkeit. Während aber in den geistlichen Lehrstätten katholische und protestantische Scholastik nachgeahmt wurde, entwickelten sich alle möglichen Stömungen des Mystizismus und des Sektentums in Rußland. Die staatliche Ideologie oszillierte: stand auf protestantischer Grundlage, verband Freidenkertum mit Absolutismus, trug Infolge der "Heiligen Allianz" das Gewand eines Ökumenismus, der "in seiner Toleranz intolerant"⁴⁹ war, oder kleidete sich mit Schlagworten (pravoslavie, samoderžavie, narodnost') in Orthodoxie, was an der Sache wenig änderte.

Rußland lernte, kein Zweifel, auf diesem Wege Theologie. Es scheint allgemein, daß in Rußland so manches "zu früh" und allzu vieles "zu spät" kam in seiner Entwicklung. Ohne dialektischen Schemata zu frönen, kann man sagen, daß in Rußland als Teil Europas jenseits der äußeren Geschehnisse geistliche

Welten aufeinandertrafen, gegeneinander traten - katholisch geprägte Theologie, protestantisch-staatliches Denken sind nur zwei deutliche Erscheinungen dessen - und sich in der Gesellschaft sowie unter dem orthodoxen Gewand der Staatskirche eigenartig vermischten. Die Intelligenzija war durch unzählige Barrieren - Vorurteile gegen die Kirche, berechnete Kritik, falsche Vorstellungen, Unkenntnis - vom eigentlichen Leben und Leiden der Orthodoxie getrennt; sie entwickelte in diesen vielfältigen Widersprüchen (Kirche-Staat, Theologie-Ideologie) zunehmend radikalere Vorstellungen. Und so erhob sich das Beil einer totalitären ideologischen Revolution des Diesseits gegen ein als Ideologie mißverstandenes Christentum. Die orthodoxe Antwort kam wohl zu spät...

★

Vor einem letzten Blick in die Theologie und die Geschichte - ein Bild aus der Literatur, das zusammenzufassen vermag. Die Frage ist: Wie traf das Beil der totalitären Revolution den Juridismus? Und wie traf es die Kirche?

In Dostojewskijs Roman *Schuld und Sühne* geht es um Christus in Rußland, um das Antlitz der Kirche. Und es geht um einen Mord,⁵⁰ der den geistlichen Selbstmord für den Mörder einen Jura-Studenten und Vollblutideologen bedeutet. Sein Familienname Raskolnikow weist auf das Schisma (raskol) hin. Nicht aus eigener Kraft hebt Raskolnikow das Beil, sondern eine andere Macht fährt in ihn. Der Beilrücken trifft die alte Wucherin von hinten. Aber so zeigt die Schneide dem Mörder ins Gesicht! Und dann geschieht ein "zweiter, völlig unerwarteter Mord", weil die jüngere Schwester der Wucherin, Lisaweta, plötzlich in der Wohnung erscheint... Sie kam zu früh. Oder zu spät? - Der jüngeren Schwester geht die Beilschneide mitten ins Gesicht und spaltet es. Sie hob nur die Hand, aber nicht etwa um sich vor dem Beil zu schützen, was doch die "naturnotwendigste Geste" wäre (wie der Autor vermerkt), sondern sie streckt ihre Hand ihm entgegen ("kak by otstranjaja ego"), d.h. so als würde sie Raskolnikow, ihren Mörder, aus der Mordtat entfernen, aus der Situation herausheben, vom Dämon der Sünde trennen. Der Tod Lisawetas erweist sich als erlösend für Raskolnikow. Diese fromme, unterdrückte, einfache Frau lebt als Kirche in Sonja: Sonja liest dem Mörder aus dem Evangelium, das Lisaweta ihr geschenkt hatte, von der Auferstehung des Lazarus vor. Als er ihr den Mord bekennt, sieht er Lisaweta in Sonjas Gesicht und Geste... Sonja führt den geistlich Toten zur Auferstehung, zu Lisaweta, deren Evangelium Raskolnikow auf der letzten Seite des Romans öffnet. Kam also die Märtyrerin mit ihrem Zeugnis nicht gerade durch ihr "zu früh" und "zu spät" - in Gott genau rechtzeitig?

Das Dogma der Erlösung

Seinen 1890 erstmals ausgesprochenen Gedanken über die erlösende Kraft der Leiden Christi spitzt der Erzbischof Antonij (Chrapowizkij) 1917 in der Frage nach der "causa efficiens" der Erlösung zu: Warum sind die Menschwerdung Christi, Seine Leiden, Seine Auferstehung für uns erlösend? ⁵¹ Es geht hier also nicht um Kritik, sondern um einen rein positiven Zugang (vgl. Anm. 27) zu der zentralen Frage, die bislang - trotz der umfangreichen kritischen Arbeit der vorangegangenen zweieinhalb Jahrzehnte - nicht zufriedenstellend beantwortet wurde.

Der Ausgangspunkt für die These M. Antonijs gilt damals bereits als Allgemeinut der Kritik an der westlich-scholastischen Erlösungslehre und besagt, daß die Erlösung identisch ist mit der geistlichen Wiedergeburt, mit der völligen Umwandlung des Menschen zum neuen Leben, welches in der Gemeinschaft mit Gott besteht.⁵² Die Erlösung ist als dynamischer Lebensprozeß der geistlichen Vervollkommnung im Kampf und Sieg über die Sünde zu verstehen.⁵³ Am Beispiel des Zachäus, wo der Herr ausdrücklich auf das Heil (d.h. die Erlösung)⁵⁴ hinweist: "Heute ist diesem Hause Heil geworden (σωτηρία ἐγένετο)" (Lk 19,9), zeigt sich dies deutlich. Zachäus brachte nicht nur Reue dar. Vielmehr gab er sich voll "in die Dynamik - podvig⁵⁵ - einer entschiedenen Verwandlung seines Lebens".⁵⁶ Alle anderen Stellen des Evangeliums, wo von Heil die Rede ist, lassen sich in diesem Sinne lesen. Hauptgedanke ist hier also die innere Dynamik: Die Erlösung als kosmisches Faktum und ihre menschliche Aneignung (einschl. Glaube, Werke) sind ein- und derselbe unteilbare gottmenschliche Prozeß, d.h. eine einheitliche sich entfaltende Kraft. ⁵⁷

Ein Geist, der in den Kategorien der Schultheologie denkt und gewöhnt ist, die Erlösung in das objektiv von Christus geleistete Werk und dessen subjektive Aneignung durch den Menschen zu trennen, erfaßt den Gedankengang M. Antonijs nur schwer und ist um so geneigter, ihn als unzulässig einseitige Verschiebung der Erlösung zur subjektiven Seite hin mißzuverstehen. ⁵⁸ Indes müssen in der Dynamik, die M. Antonij meint, die Kategorien des Subjektiven und Objektiven von innen her gewandelt, neu verstanden werden. Dies ist nicht zuletzt die Frucht einer kritischen Auseinandersetzung mit Kant. ⁵⁹

In der scholastisch-juridischen Schultheologie treten das objektive Faktum der Erlösung, dessen subjektive Aneignung und die Wiedergeburt des Menschen auseinander, weil sie statisch verstanden werden. Hier dagegen sind die Inkarnation, das Leiden Christi, Seine Auferstehung einerseits und das menschliche Streben nach Vollkommenheit im Kampf zwischen Gut und Böse andererseits, in organischer Weise zu einem weltgeschichtlichen und zugleich

überhistorischen Ereignis verbunden, so daß diese verschiedenen Aspekte der Erlösung nicht mehr zu Begriffen rein logischer Abstraktion erstarren oder für den Menschen letztlich äußerlich bleiben können.

Bei der Erlösung geht es also um die eine Kraft. Welche? M. Antonij bezeichnet diese erlösende Kraft, die der umfassenden Einheit des Heilswerkes Christi in kosmischer Perspektive zugrundeliegt, mit dem Begriff "mitleidende Liebe".⁶⁰ Sie steht jenseits des belehrenden Wortes, übersteigt das "gute Beispiel" und den Einfluß, der zur "Nachahmung" führt. Es geht nicht um eine bloße Beeinflussung, sondern um die Eingießung, die sich zu Wort und Beispiel gesellt, aber als Wirkkraft unendlich tiefer liegt.

M. Antonij deckt die verwandelnde Wirkkraft der mitleidenden Liebe zunächst in der freundschaftlichen Beziehung auf, in der elterlich-verzehlenden Liebe, in der pädagogischen Praxis. Der verstockte Wille wandelt sich, so stellt er fest, nicht durch gutes Zureden, sondern dann, wenn die mit Worten nicht mehr faßbare, vollends selbstlose mit-leidende Liebe sich entzündet. Die Wandlung ist unmöglich, wenn Zorn auf Zorn, Verstocktheit auf Verstocktheit treffen. Die mit-leidende Liebe aber fließt unsichtbar über und sät im Anderen neue Hoffnung, neuen Glauben, neues Leben. Besonders lebendig wird diese Verwandlung des Lebens in der Liebe durch das Sakrament der Beichte erfahrbar. Von hier wächst die Pastoraltheologie M. Antonijs. So entdeckt er im Werk der Heiligen als pastorales Prinzip genau diese mit-leidende, ja gebärende Liebe, insbesondere in der Fortführung des Heilswerkes Christi durch die Apostel, aber durchaus nicht nur bei diesen - eine Theologie der Heiligen Väter und Mütter, mit der Allerheiligsten Gottesgebärerin an der Spitze.⁶¹

In all dem geht es M. Antonij nur um die Teilnahme an Christus. Es geht ihm darum, das Wachstum im Leibe Christi, die Emporführung zu Christus und die Zusammenfassung des Alls unter Christus als dem Haupt der Kirche zu zeigen. Wo Freundschaft oder die Liebe in der Familie eine ethische Veränderung bewirken, sind nur schwache Abbilder zu sehen, die allerdings das allumfassende Lebensgesetz und den Urgrund der Schöpfung zeigen: die Liebe als schöpferische Wirkkraft. Die genannten Abbilder sind stets gefährdet durch menschliche Egoismen. Sie reichen nicht in die vollendete Tiefe des Seins. Die von M. Antonij gemeinte mit-leidende Liebe ist also nicht mit einem subjektiven Mitgefühl zu verwechseln, welches letztlich doch auf der Ebene der durch die Sünde voneinander getrennten Individuen bleibe. Sie wird vielmehr ontologisch gefaßt als die völlige Zerstörung der durch die Sünde in die Welt gebrachten Spaltung der Menschennatur,⁶² als die Vereinigung der gesamten menschlichen Natur im menschengewordenen Gott-Logos. "Natur" ist hier nicht als eine abstrakte Summe gemeinsamer Eigenschaften zu verstehen, sondern wiederum als gemeinschaftliche Dynamik, als reale Kraft in uns.⁶³

Das Heilsereignis - Inkarnation, Kreuz, Auferstehung usw. erscheint als Einheit des Lebens und daher auch als die Einheit unseres Lebens bis hin zum wahren ewigen Leben. Vollendetes Beispiel dieser pastoralen, mit-leidenden Liebe ist für M. Antonij das hohepriesterliche Gebet Christi, welches er in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gebet in Gethsemane behandelt. Der Kelch des Erlösers besteht weder in einer Angst vor dem körperlichen Tode, noch in einer Gottverlassenheit ⁶⁴ oder gar einer Unwissenheit, die Christus mit den Menschen teilen würde... Solche tröstliche Teilhabe an unseren Schwächen ist zwar sentimental anziehend, aber nicht mehr. Sie wäre eine unpassende Widerspiegelung unserer (aus der Sünde geborenen) geistlichen Passivität. Sie stellt den Erlöser nur neben uns und entbehrt der entscheidenden Dynamik, auf die es M. Antonij so ankommt. Der Kelch besteht vielmehr darin, daß der Gottessohn (als Menschensohn) einen jeden Sünder durchschaut in einer mit-leidenden und verwandelnden Liebe, in der zugleich die volle Kraft der Wahrheit notwendigerweise enthalten ist. Eine solche aktive Gesamtschau war aber nur dem Gott-Logos möglich, der hypostatischen Weisheit, und zwar wohlgerne nicht als abstrakte Zusammenfassung, sondern lebendig, konkret, ontologisch - überfließend auf die Menschheit im Gottmensch (also gemäß der Natur). ⁶⁵ Der Erlöser schaut als Logos sämtliche Gewissensqual und geistliche Not, wie sie im Sünder einer Umkehr, d.h. einer radikalen Verwandlung des Lebens, notwendig (wegen der Wahrheit) vorausgehen. In diesem Sinne hält M. Antonij es für möglich, von einer "Satisfaktion", d.h. einer Genugtuung an die göttliche Wahrheit, im Erlösungsakt zu sprechen: Die mit-leidende Liebe als einzig wahrer Weg zum Herzen des Sünders muß stets eine qualvoll leidende Liebe sein, weil die Vernichtung des sündigen Lebens nur in der Wahrheit geschieht, dies sich aber im umkehrenden Sünder, "der der Sünde stirbt" (Röm 6, 2-12), als Leiden und Schmerz darstellt. Ohne die Wahrheit kann die freie menschliche Natur unmöglich zum gottgemäßen, vollkommenen Leben gewandelt werden. ⁶⁶ In seiner naturgemäßen Einheit mit der gesamten Menschheit durchleidet Christus dieses Umkehren bis hin zum erbittertesten und verstocktesten Sünder.

Die Einheit und Vollkommenheit der gottmenschlichen Liebe tritt, nach M. Antonij, im Gebet des Menschensohnes in Erscheinung, als Christus in Gethsemane betet, "dieser Kelch" möge "vorübergehen", wenn der Vater dies wolle (Lk 22, 42) bzw. "wenn es möglich ist", daß "diese Stunde", in der Seine menschliche "Seele betrübt ist bis in den Tod" (Mk 14, 34 f.), an Ihm "vorübergehen" möge. Bei dieser Betrübniß handelt es sich nicht um Todesfurcht, sondern um unseren Sündentod in seiner ganzen Tiefe, aber auch um unsere Auferstehung. Tatsächlich wurde dieser Schrei um Erleichterung der Qual erhört, denn in dem Leiden über unsere Sünde gesellte sich ein

sündenloses Wesen (der Engel) hinzu, stärkte Ihn.⁶⁷ Dies war aber nicht das Ende des Kampfes. Für das weitere Geschehen benutzt der slawische Übersetzer des Evangeliums das kämpferische, dynamische Wort "podvig" ⁶⁸ für das griechische "ἀγωνία", wo es im Deutschen heißt: "Und als Er in Angst (ἀγωνία !) geriet, betete er noch inständiger." (Lk 22, 44) Der slawische Ausdruck (i byv v podvize) trifft den Sinn genau. "Podvig" läßt den Verdacht nicht zu, es handle sich um ein passives "In Angst geraten". Im Griechischen meint ἀγωνία den Kampf und die "letzte Anspannung der Kräfte vor der Entscheidung" ⁶⁹, das "Ringen" im Gebet (vgl. Kol 4, 12). Diese fürsorgend-kämpferische "Angst" um den Sieg, um unser Heil, kennt nicht den leisesten Schatten von Selbstmitleid.

Es wäre ein Irrtum, aus dem Gesagten zu schließen, M. Antonij habe "Golgotha nach Gethsemane verlegt" ⁷⁰. Das so verstandene "Kreuz" trug Christus als Menschensohn durch Sein gesamtes Leben. Dieses "Kreuz" ist in jeder Begegnung, in den Heilungswundern, in Seinem Gebet. Und nur in diesem Gesamtzusammenhang hat das Gebet von Gethsemane als lebendige Offenbarung des hohepriesterlichen Lebensweges Christi seinen Platz. M. Antonij sagt keineswegs, die Erlösung geschehe nur durch das Gebet in Gethsemane. Aber ebensowenig darf sie nur in der Kreuzigung - zudem noch in rein funktionalem Sinne - gesehen werden. M. Antonij zeigt vielmehr, wie die Erlösung als befreiendes Handeln des Erlösers, d.h. Christi Person (in zwei Naturen und zwei Willen) als Gottmensch, geschieht - auch in Gethsemane, auch am Kreuz, als allerdeutlichstem Zeichen. ⁷¹ Die innere Seite des Kreuzestodes soll aber nicht hinter der äußeren Erscheinung zurücktreten. Erzbischof Gawrill (Čepur) hob in seiner Antwort an einen Kritiker - Erzbischof Feofan (Bystrov) - hervor, es gehe darum, wie Christus die Sünden der ganzen Menschheit auf Sich nehmen konnte und *worin* das Auf-Sich-Nehmen der Sünden der Welt durch das Lamm Gottes bestehe, und fährt fort:

"Durchtränkt von den Strahlen der mitleidenden Liebe sind die Sünden der Menschheit durch die Tat (podvig) Christi des Erlösers am Kreuz angenagelt worden. Im Mit-leiden mit der Menschheit nahm der Herr die Sünden der Welt auf Sich, litt für sie sowohl in Gethsemane als auch auf Golgotha und nagelte so deren Schuldschrift am Kreuze an." ⁷²

Durch dieses liebende Mit-leiden Christi wird auch die schrecklichste Sünde umkehrbar: Christus schafft die Bedingungen zu einer totalen Umkehr des gesamten Lebens der Welt.

M. Antonij weist den Vorwurf zurück, er behandle eben nur "die subjektive, ethische Seite des Dogmas", berühre aber die "objektive, metaphysische (lies: die juristische)" nicht. Er besteht auf der Objektivität dieses Phänomens:

"(...) in dem Übergang der mit-leidenden Energie des Erlösers, die voller Liebe ist, hinein in die geistige Natur des gläubigen Menschen, der Seine Hilfe anruft, offenbart sich ein rein objektives Gesetz unserer geistigen Natur, das in unseren Dogmen offenkundig ist, in der dogmatischen Wissenschaft jedoch unbemerkt blieb." ⁷³

Wer daher das vollbrachte Heilswerk Christi auf sich wirken läßt, der findet nicht nur in den Gedanken, sondern auch im eigenen Charakter, in der eigenen Natur solche Bestrebungen und Neigungen des Fühlens und Denkens, die nicht von ihm selbst, sondern von Christus stammen, mit dem er verbunden ist. Das bedeutet, daß der Kampf bereits begonnen ist. Und die Kraft Christi ist nicht die eines "vernünftigen, aber teilnahmslosen Raisonners" ! ⁷⁴ Aber es bleibt unserer freien Wahl überlassen, ob diese Wandlungskraft von uns in unser Leben gerufen wird oder boshaft zurückgewiesen und gelöscht wird. Sicher ist: Die Freiheit wird überhaupt erst realisierbar, weil der Mensch in seiner eigenen Natur objektive Bestrebungen vorfindet, die seine Einheit mit dem Erlöser bedeuten. Teilnehmend an ihrer Kraftentfaltung kommt er zur vollkommenen Umgestaltung. ⁷⁵

Im Kampf gegen die Sünde ist Leiden unabdingbar, weil es wegen der Wahrheit (Gerechtigkeit) einhergeht mit der Sünde (d.h. Lüge, Trennung). Daher ist Leiden weder äußerliche Strafe noch Verdienst, sondern Entscheidungsort für oder wider die Wahrheit und Liebe. Mit-leidend in der wahren Liebe geht Christus voraus und ruft, einzutreten in die "Leidensgemeinschaft" des Kampfes wider die Sünde mit Ihm, d.h. "Ihn zu erkennen" und damit "die Kraft der Auferstehung", indem wir "gleichförmig werden mit Seinem Tode" (Phil 3, 10 f.). ⁷⁶ Die wahre Selbstüberwindung ist Offenbarung Christi, weil hier das Leiden im Mit-leiden erlebt, Einheit statt Trennung ist. Als Teilnahme am Mit-leiden des Herrn wird das Leiden nicht nur erleichtert, sondern trägt die Freude und Seligkeit der Fülle Christi in sich. Ihr gehört - als Offenbarung der inneren Wahrheit - alle Zukunft in Ewigkeit. Im "Anführer und Vollender unseres Glaubens" (Hebr 12, 1) ist nämlich dieser innere Sieg vollendet, kosmisch, allgegenwärtig, grundgelegt in der Wahrheit, d.h. im allmenschlichen Mit-leiden Dessen, der so "durch das Leiden vollendet" wurde, daß er "Anführer des Heils" ist (Hebr 2, 10). ⁷⁷ Leiden steht also in der mitreißenden Dynamik des Hinauswachsens aus jedem selbst-verengten, egozentrisch-irdischen Dasein. Das vollendete Mit-leiden der Person Christi in der Erhebung auf das Kreuz ist die Kraft, die uns geschenkt wird, um aus unserer vermeintlichen Einsamkeit und dem gottlosen Egozentrismus hinauszuwachsen. Ja, im Kreuz Christi wird die ganze Welt umfaßt und emporgehoben, weg von der Sünde - hin zu Gott. "Opfer" heißt nicht Strafübertragung, sondern Darbringung. ⁷⁸

Das ist es, worin einzutreten Christus uns ruft: Die in das Zentrum der Trinität leiblich gehobene allmenschliche Wandlung vom Tode zum Leben ist der

"Kelch des Heils" (Ps 115 [116], 4).⁷⁹ Das irdische Gesetz der Trennung von "Ich" und "Nicht-Ich" (Subjekt-Objekt) erscheint in vollkommener Freiheit umgewandelt zur Fülle des trinitarischen Wir,⁸⁰ welches die wahre Grundlage des Lebens, des Seins und der Erkenntnis ist. Das Heilsereignis ist somit die Dynamik des Wir, das Feuer des fortgesetzten Pfingstereignisses der Kirche: die trinitarische Energie der Eingliederung in das überkosmische Leibganze. Hier hat die Sakramentenlehre ihren Platz und ihre Einheit wieder. Der lebendige Gott offenbart sich in diesem Wir als Wahrheit und Erkenntnisprinzip und Freiheit.

"Es ist nicht verwunderlich, daß zur Entfaltung unserer Ebenbildlichkeit mit der Einheit des Vaters mit dem Sohn unser Bewußtseinswandel erforderlich ist."⁸¹

Anders ist die Erkenntnis dieses Wir, das die Trennung von "Ich" und "Nicht-Ich" als Lüge überwindet, nicht möglich. Diese Veränderung des Bewußtseins ist ein freier, schöpferischer Lebensprozeß. Er geschieht im Zusammenfluß unseres Willens mit dem Willen Gottes durch die Herbeirufung und die Eingießung der verwandelnden Kraft Christi, er ist: Sein Gebet in uns. - All das geschieht in der lebendigen Einheit des trinitarischen Wir mit Seinem dynamisch wachsenden Leib, d.h. mit der Kirche.

Ein kurzer Blick auf die Themen der Artikel und Arbeiten M. Antonijs zeigt diese Zusammenhänge; da geht es um das Dogma der Dreifaltigkeit, den Glauben an Christus als Gott, das hypostatische Wort Gottes, den Menschensohn, die Lehre der Kirche vom Heiligen Geist, das Dogma von der Kirche, den "rettenden Glauben" und - nicht zuletzt - das Dogma der Erlösung... Pastoraltheologie und Asketik schließen den Kreis, in dem Trinitätslehre, Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie und Soteriologie in orthodoxer Weise zusammengebracht werden.⁸²

Dieses Denken und Sprechen kommt aus dem ganzheitlichen Zugang der patristischen Tradition, einschließlich des lebendigen Zeitbezugs, der bei M. Antonij stark ausgeprägt ist. Es ist die gleiche Art, sich dem Mysterium zu nähern und es zu entfalten. So wie sie aus dem Leben der Kirche und deren Lebensatem des Gebets erwächst,⁸³ so wirkt sie auch auf das kirchliche Leben zurück. So offenbart sich der Logos der Kirche. Deshalb war mit der Person des künftigen Metropoliten Antonij, wo immer er wirkte, stets eine gottesdienstliche Wiederbelebung, vor allem aber die Renaissance kirchlich-monastischen Lebens an den geistlichen Lehranstalten verbunden. So bildet seine Lehre von der Erlösung eine Einheit mit seinem wissenschaftlich-theologischen und pastoralen Wirken, als pastorale Theologie im tiefsten Sinne. Von hier kommt sein Verständnis des Patriarchenamtes und des Patriarchen als des Ältesten (Starzen), der die Kirche im Herzen trägt nach dem Bilde des Oberhirten Christus. Von hier kommt M. Antonijs lebendige Wirkung auf den Umbruch in

der russischen Theologie, der im Inneren der Russischen Kirche den Blick auf das 20. Jahrhundert öffnete und auch jetzt von innen her ihre Wege angesichts des Totalitarismus mitbestimmt.

Wenn diese Wirkung, zwar in der orthodoxen Theologie spürbar, dennoch weitgehend verborgen bleibt, so ist das nicht verwunderlich. Zum einen kam der Umbruch nicht unvorbereitet, sondern geschah im großen Fluß der russischen Theologie, die Ihrerseits eingebettet ist in den Fluß der Zeitgeschichte. Zum anderen ist das Gesamtwerk dieses Bischofs der Orthodoxen Kirche so kirchlich, daß die Weiterentwicklung des orthodoxen kirchlichen Lebens sein Werk vollkommen natürlich in sich aufnahm. Wo immer die Orthodoxie aufblüht, lebt auch dieses Werk.

Die Antwort: das Heilswort

Oktober 1917. Geschützdonner und Straßenkämpfe erschütterten Moskau... Alle drei Schritte (Beschluß, Wahl der Kandidaten, Losentscheid) zur Wiederherstellung des Patriarchenamtes, für die sich der künftige Metropolit Antonij lange Jahre eingesetzt hatte, wurden in der Christus-Erlöser-Kirche vollzogen. In diesen Tagen des blutigen Umsturzes lag der Kreml, Rußlands Heiligtum, unter dem Artilleriebeschuß der Bolschewiki. Als "Fürst dieser Welt" zog ein Mann in den Kreml ein, der bewußt gegen den Namen Christi aufgestanden war. Er trug den Namen Wladimir.

Wir aber sehen, wie in der Christus-Erlöser-Kirche vom Fuße der Ikone der Allerheiligsten Gottesmutter "Wladimirskaja" ein Mann den Loskasten zur Bestimmung des Patriarchen emporhebt und damit das versammelte Kirchenvolk segnet: Metropolit Wladimir von Kiew, der einzige Hierarch in der Geschichte Rußlands, der alle drei großen Kathedras Moskau, St. Petersburg und Kiew - nacheinander innehatte, also als Hirt ganz Rußland im Herzen trug und zugleich die drei großen Epochen des christlichen Landes in sich vereinte. Das Los fiel auf Tichon, den Metropoliten von Moskau, während die nachfolgenden Ereignisse Metropolit Antonij in die Haft, an den Rand des Todes und schließlich außer Landes an die Spitze des freien Teils der Russischen Kirche führten. Bei der Inthronisierung des neugewählten Patriarchen trug die Entschlafens-Kathedrale des Kreml klaffende Wundmale des Beschusses.⁸⁴ Nur zwei Monate später, im Januar 1918, vergoß Metropolit Waldimir sein Blut zur Bluttaufe Rußlands dort, wo es die Wassertaufe durch einen Fürsten gleichen Namens erhalten hatte. Er trat - als erster Hierarch - an die Spitze des großen Zuges der Neomärtyrer, der Zeugen Christi.⁸⁴

Rußlands Erhöhung auf das Kreuz und Rußlands Erleuchtung in der Taufe fließen zusammen in eine Tat, in die Einheit von Alpha und Omega (Apk 1, 8),

Dessen Name - AMEN (Apk 3, 14) ist,

Der durch Wasser und Blut gekommen ist, Jesus Christus; nicht im Wasser allein, sondern im Wasser und im Blute. Und der Geist ist es, der Zeugnis gibt, weil der Geist die Wahrheit ist. Denn drei sind es, die Zeugnis geben: der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei stimmen überein." (1 Jo 5, 6-8)

So sind Erlösung und Heil in der wahrhaften Tat bezeugt: Der Geist der mit-leidenden Liebe war es also, der es-Rußland als Kirche in der ganzen Fülle der Orthodoxie auferlegte, die Sünde der Trennung von 1054 auf sich zu nehmen, Zeugnis zu geben. Diesen Kelch trinkt es bis zur Neige. Und genau deshalb strahlt der Sieg Christi in seinen Zeugen, den Neumärtyrern Rußlands, auf, inmitten einer Welt, die jetzt von der Seuche totalitärer Lügenpropheten mit ihren Heilslehren heimgesucht wird; das wahre Heilswort ist mächtig in den Beginn der neuen Epoche Europas und der Welt hineingesprochen.

Es schweigen die Kirchen des Kreml. Gesprengt und abgetragen ist der Ort der Patriarchenwahl die Christus-Erlöser-Kirche. Aber der Versuch, an ihrer Stelle den "Palast der Sowjets" den Turm von Babel unserer Zeit zu errichten, scheiterte: Gott ließ es nicht zu, und die russische Erde wollte das nicht tragen. Jahrzehntlang verbarg ein hoher Zaun die riesige leere Baugrube.⁸⁶ An ihrer Stelle sehen wir heute das größte offene Schwimmbad Europas: ein rundes Becken von 130 m Durchmesser - ein gigantisches Taufbecken der Zukunft.

Anmerkungen

- 1 So schrieb bereits 1906 die serbische Zeitschrift "Bosanska Vila" (Nr. 23): "Antonij, der Bischof von Wolhynien, brachte der historisch unnormalen Lage der gegenwärtigen Russischen Kirche als erster unter Hunderten anderer Bischöfe einen harten Schlag bei. Er trat als erster vor die Vertreter des Russischen Landes mit den Worten: 'Die Russische Kirche darf nicht mehr eine staatliche Dienerin sein, sie muß ihr eigenes unabhängiges Haupt haben - den Patriarchen'. Dies verkündete er in der Zeit eines starken russischen Staatsmannes, Pobedonoscevs, vor dessen Macht alle zitterten" (zit. nach Nikon II, S.350).
- 2 Von 257 Stimmzetteln nannten 101 Antonij, den Erzbischof von Charkow, 27 Kyrill, den Erzbischof von Tambow, 23 Tichon, den Metropoliten von Moskau. Im folgenden Wahlgang am nächsten Tag (31.10.), bei dem drei Kandidaten für den Losentscheid bestimmt werden sollten, erreichte nur Erzbischof Antonij die absolute Mehrheit (159 Stimmen). Die beiden anderen Kandidaten wurden in zwei weiteren Wahlgängen bestimmt (Nikon IV, S.204). Noch heute spricht die atheistische Zeitschrift "Nauka i religija" über Vladyka Antonij mit unverhohlener Feindseligkeit in einem Artikel über das Konzil: Er sei dessen "inoffizieller Führer und eigentlicher Götze" gewesen (1987. 11. S. 14, vgl. S. 16).

- 3 Nikon IV, S.209.
- 4 Nikon I, S.96.
- 5 s. Literaturverz. u. Anm. 26.
- 6 Von der Japanischen Orthodoxen Kirche heiliggesprochen.
- 7 M. Antonij XI, S.73.
- 8 P. Svetlov geht ebenfalls auf L. Tolstoj ein, indem er dessen "Aufruf an die Menschheit", "Kritik der dogmatischen Theologie" und "Worin besteht mein Glaube?" zitiert und schreibt: "Die wichtigste Lehre im Christentum über das Böse und die Erlösung erhält in der Wiedergabe L. Tolstoj's das Aussehen einer Karikatur" (Svetlov, *Ideja Carstva Božija* S.263).
- 9 M. Antonij XI, S.73.
- 10 Kapitel "Kontroverza" in: Dostoevskij, PSS 14, S.118-121.
- 11 Es handelte sich um die Beseitigung gewisser "Latinismen" (Florovskij, S.207).
- 12 Vgl. Literaturverz.
- 13 Svetlov, *Značenije* S.266-269; Florovskij, S.172 f.
- 14 Nikon I, S.61.
- 15 Florovskij, S.226 ff.
- 16 Vgl. Gorodetskij 1970: "the words of prayer piercing through the somewhat scholastic form" (Introduction); Florovskij, S.123-25. Sein Einfluß auf Dostoevskij ist allgemein bekannt, vgl. PSS IX, S.511 ff. u. Gorodetskij 1951.
- 17 Die berühmte Dogmatik von Makarij (gest. 1882) ist ein Beispiel für solch eine "halbkatholische und halbprotestantische Rechtfertigungstheorie" (Bukowski, S.207).
- 18 Müller, S.51.
- 19 Chomjakov, S.178.
- 20 s. Chomjakov, S.62, Anm. 33.
- 21 A. Chrapovickij hörte Solov'ev ebenso wie Dostoevskij (Nikon I, S. 29). Solov'ev spricht über den "juristischen Charakter" der "stellvertretenden Satisfaktion" in der 11. Vorlesung: "Die Tat (delo) Christi ist wahrlich keine juristische Fiktion, keine kasuistische Lösung eines unmöglichen Rechtsstreits - sie ist (...) realer Kampf und Sieg über das böse Prinzip" usw. (Solowjew Bd.1, S.727 f.).
- 22 Das Buch "Ljubov' Božestvennaja", Moskau 1880 mit späterer 2. Aufl. wird von P. Svetlov genannt (*Značenije* S.269), blieb jedoch unzugänglich. Svetlov geht aus Raumgründen nicht weiter auf diesen Autor ein.
- 23 Florovskij, S.335.
- 24 M. Antonij im "Cerkovnyj Vestnik" Nr. 13, 1890. S.64-70. Sie liegen jetzt auch deutsch vor im "Boten der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland", Nr. 1, 1988, S.3-6.
- 25 s. Literaturverz. Wie mir nach Abfassung dieses Beitrags bekannt wurde, fand seine Arbeit auf dem Moskauer Symposium 11.-18. Mai 1987 und speziell das Thema "Soteriologie und Scholastik" mehrfach Erwähnung. Einmal wird sogar M. Antonij erwähnt (vgl. *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* 1987.9. S.13).
- 26 Kusakov, S.XXV. Ob die in dieser Arbeit enthaltene Kritik der westlichen Theologie tatsächlich bloß ohne Quellenangabe dem 1893 erschienenen Buch Svetlovs (s. Anm. 2) entlehnt ist, muß dahingestellt bleiben. In der

Tat, Archim. Sergij erwähnt das Buch Svetlovs nicht, obwohl an dessen Magisterdisputation Archim. Antonij (Chrapovickij) als Opponent teilnahm und Antonij dessen Analyse als wertvolle Kritik der "juridischen Theorie" vermerkt (M. Antonij XI, S.77 f. sowie Anm.). Mehr noch, die Druckerlaubnis für Svetlovs Buch vom 12. April 1893 ist vom gleichen Rektor der Moskauer Akademie Archim. Antonij gezeichnet wie die Druckerlaubnis vom 5. Juni 1895 für das Buch des Archim. Sergij. Die Rede Svetlovs vor der Verteidigung seiner Magisterdissertation erschien im Januarheft des "Bogoslovskij Vestnik" 1894 (s. Felmy 1983, S.78). Statt eines Plagats wären wohl unterschiedliche Zeitspannen zwischen Abfassung und Drucklegung denkbar. Im übrigen unterscheidet sich die Argumentationsweise der beiden Autoren; der Anspruch auf Erstentdeckung ist auf geistlichem Gebiet ohnehin zweifelhaft. Was uns hier interessiert, ist die Gesamtatmosphäre.

- 27 s. Literaturverz. Die zweite Auflage dieses Buches, in der Svetlov einen Überblick über die russische Entwicklung dieses neuen Zugangs zur Soteriologie gibt (S.483-564), konnte leider nicht ausfindig gemacht werden. Svetlov scheint hier "die relative Priorität für sich in Anspruch zu nehmen" (Bukowski, S. 20, Anm.). Wenn dies mit seinem 1893 erschienen Buch speziell für die Kritik am Juridismus auch zutreffen mag, so ist davon doch der erwähnte positive Ansatz von 1890 zu unterscheiden, der von V.V. Bolotov sogleich vermerkt wurde (M. Antonij XI, S.73 f.). Wie aus dieser Begebenheit auch deutlich wird, liegen diesem Ansatz die Grundzüge der Kritik schon zugrunde, die später von Svetlov so minutiös ausgearbeitet wurde. Als der damalige Archim. Antonij im Gespräch mit Bolotov sagte, die Satisfaktionstheorie sei aus römischem Rechtsverständnis entsprungen, wies dieser noch auf das feudale Rechtsdenken des Rittertums hin (ebd.). Hier ist die Übereinstimmung mit einem Autor aus unserer Zeit interessant, der von "röm. Rechtsdenken verbunden mit germanischer Ehrauffassung" als Grundlage der abendländischen Soteriologie spricht (F. Lakner, vgl. Anm. 30).
- 28 Abgesehen von den Artikeln des Archim. Antonij im "Bogoslovskij Vestnik", März 1894: "Die ethische Begründung eines der wichtigsten Dogmen" (In: M. Antonij XI, S.25-47) in Auseinandersetzung mit Kant; und im "Pravoslavnyj Sobesednik", September 1896: "Welche Bedeutung hat der Glaube an Jesus Christus als Gott für das moralische Leben" (In: M. Antonij XI, S.48-70) wider Tolstoj, sind hier noch die weiteren apologetischen Schriften Svetlovs, die Arbeiten P.P. Ponomarevs und Prot. N.V. Petrovs (s. M. Antonij XI, S.78), weiterhin die Dissertationen des Priestermonches Tarasij und Io. Orfanickijs zu nennen (s. Literaturverz.) sowie die Tätigkeit des Archimandriten Ilarion (Troickij), der zu einem "Kreuzzug" gegen scholastisch geprägte Termini und Ideen aufrief (s. M. Antonij XI, S.73), vor allem aber auch die Herausbildung der Pastoraltheologie und der Asketik als eigenständiges Fach (hierzu: Archiep. Feodor, s. Literaturverz.). Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch die Zusammenarbeit Erzb. Antonijs mit V.I. Nesmelov in Kasan (s. Nikon I, S.196 u. M. Antonij XI, S.76) in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre. Leider konnten die theologischen Periodika jener Zeit für diesen Beitrag nicht ausgewertet werden; K.-Chr. Felmy, welcher der Auseinandersetzung mit der westlichen

- Theologie in den Zeitschriften einen Aufsatz widmete, stellt insgesamt fest: "Keinen Fragenkomplex haben die russischen Theologen jener Zeit so entschieden neu durchdacht wie den der Soteriologie" (Felmy 1983, S.78).
- 29 "Während nämlich die russische Theologie früher teils mehr dem Katholizismus, teils stärker dem Protestantismus zuneigte oder auch einem gewissen Eklektizismus huldigte, glaubt man jetzt von beiden Formen des Christentums im Abendlande sich abwenden zu müssen. Veranlassung hierzu findet man in der vorgeblichen Erkenntnis, daß die gesamte abendländische Theologie in einer dem Evangelium und der Urkirche durchaus fremden, juridischen Auffassung der Heilslehre Christi befangen sei (...). Immer größer wird die Zahl derjenigen, welche die orthodoxe Theologie von dem Einflusse des Abendlandes befreien, von dem Beiwerk der Scholastik reinigen und dadurch in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherstellen wollen" (Bukowski, S. 19 f.).
- 30 Katholische Autoren der dreißiger Jahre, die sich auch mit der Kritik des "Juridismus" seitens der russischen Theologen beschäftigten (J. Rivière, N. Ladomersky), meinten noch, diese suchten nur "ce qui peut les séparer des Latins" (Ladomersky, S.163). Anselm von Canterbury gilt ihnen zu recht als "l'initiateur de la theologie moderne de la Rédemption" (ebd. S.132), dessen Lehre es gelang, nicht nur in der römisch-katholischen Kirche akzeptiert zu werden, "mais encore dominer la sotériologie des Église dissidents jusqu'à nos jours" (ebd. S.124). Im Jahre 1959 entdeckt man im katholischen "Lexikon für Theologie und Kirche" einen ganz anderen Zugang, Zeilen, die aus der Feder eines der soeben genannten russischen Theologen stammen könnten: "Die Perspektive der patristischen E(rlösungs)theologie ist ganz an der bibl. Offenbarung orientiert u.v. der der Scholastik, die sich in der Idee der stellvertretenden Genugtuung konzentriert, deutlich unterschieden. (...) Der Gehorsam Christi wird (...) nicht unter dem Aspekt der Genugtuungsleistung, des verdienstlichen Aktes (...) betrachtet. (...) Daß zw. 'metaphysischer' u. 'ethischer' E. (objektiv bei der Tat Christi u. subjektiv bei der Aneignung der E.) bei den Vätern keine eindeutige Wahl getroffen wird, zeigt gerade, daß für die Tradition eine solche Alternative sachlich falsch ist. Daß die Väter den gesamt-kosmischen Aspekt der E. und die E. als Mitteilung des göttlichen Lebens u. nicht nur als Tilgung der Sünde deutlicher sehen, als dies in der Satisfaktionslehre des MA geschieht, ist unverkennbar". Für das MA wird dann "ein wesentlicher Wandel im Denken" diagnostiziert: "man ergreift in einem wiss. System die Position v. unten, um die Offenbarung rationell zu durchdringen. Abendländischer Geist - röm. Rechtsdenken verbunden mit germanischer Ehrauffassung - sucht mit Hilfe moralisch-juridischer Begriffe eine systematische Soteriologie aufzubauen. So konstruiert Anselm v. Canterbury ('Cur Deus homo') in einer exklusiv juridischen dialektischen Synthese eine E.s-lehre, die sich in der Idee der stellvertretenden Genugtuung konzentriert" (LThK Bd 3, Art. Erlösung, Sp.1021 f.). Dem Autor, F. Lakner S.J. sind auch die Folgen dieser "anderen Perspektive", die er auch "Einengung" nennt, deutlich: "Erlösung ist nicht mehr Heilung (...), sondern Genugtuung der Menschheit in u. durch Christus als Stellvertreter; die Stellvertretung wird rein juridische Beauftragung". Die "Mängel dieses

juridischen Systems" führten in der Neuzeit letztlich "bis zur völligen Entstellung u. Zerstörung" des Heilsmysteriums in den Auffassungen der Menschen (ebd. Sp.1023).

- 31 Schon in der ersten Hälfte des 19. Jhs. gab es in der katholischen Theologie Gedanken, die in die gleiche Richtung weisen. Für Tübingen wäre hier J.A. Möhler zu nennen, der die "stellv. Genugtuung" nicht für eine Kirchenlehre, sondern für eine spekulative These hielt, und intensiv an der "subjektiven Seite" der Versöhnung arbeitete; im "Mainzer Kreis" lehnte Heinrich Klee trotz anderer scholastischer Grundzüge - die "bloß juridische" und "bloß physiologische" Auffassung von der Erlösung ab. Der Auftrieb der Neuscholastik unter Papst Leo XIII. unterbrach offensichtlich die Entwicklung solcher Regungen. Herman Schell (Tübingen, Würzburg), der in der zweiten Hälfte des 19. Jhs. gegen den "juristischen Geist" ins Feld zog und für die soteriologische Bedeutung der Auferstehung auftrat, stieß auf Widerstand: 1898 wurden Schells Schriften indiziert (Handbuch der Dogmengeschichte Bd 3, S.56-75). Daß dieses Thema durchaus aktuell ist, sieht man nicht nur an den Bemühungen P. Teilhard de Chardins, sondern auch bei K. Rahner, dem die inkarnatorische Soteriologie zu sachhaft-kosmisch und die staurologische Soteriologie zu juridisch erscheint, weshalb er unter Hinweis auf M. Heideggers Existential nach einer neuen Synthese sucht. Auch nach dem 2. Vaticanum ist, wie die Diss. von H. Kessler (1970) zeigt, die Kritik an den "juridischen Denkmodellen" nicht veraltet. Diesem Autor erscheint eine Neuinterpretation für den modernen Menschen dringend notwendig. Das "Handbuch der Dogmengeschichte" schließt, ausgehend von der Gefahr einer maßlosen "säkularisierten Anthropozentrik" in der modernen Theologie, auf die innere Notwendigkeit eines Neuansatzes gerade in der Soteriologie: "(...) dann ist die Debatte des 19. Jahrhunderts wieder eröffnet. Wahrscheinlich nicht zu Unrecht" (Bd 3 S.85).

Dies wird von evangelischer Seite indirekt bestätigt, wenn R. Hermann in RGG von einer "Abkehr" und einer "gewissen Müdigkeit gegenüber der R(echtfertigungs)lehre" spricht (RGG Bd 5, Sp.841). Was das 19. Jh. betrifft, so ist auf evangelischer Seite an erster Stelle A. Ritschl zu nennen, dessen zusammenfassende Monographie "Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (3 Bde, 1870-74) bis heute einmalig ist. Ritschl wandte sich entschieden gegen Anselm und das "juridische Denken", weil er die "Gefährlichkeit der rechtlichen Fassung" der Erlösung erkannte (Weber, S.256). Andere Autoren, die die Versöhnung "aus den juridischen Zusammenhängen herausgenommen" haben, sind J.Ch.K. von Hofmann, G. Menken und Collenbusch sowie M. Kähler (ebd. S.255 f.).

- 32 "Nicht nur die westliche theologische Forschung, auch die spezielle Ostkirchenforschung hat bisher noch immer nicht recht in den Blick bekommen, was sich - von der übrigen Welt unbemerkt - an innerer Auseinandersetzung mit dem Westen und seiner Theologie (...) seit den letzten Jahrzehnten des 19. Jhs. an den russischen orthodoxen Geistlichen Akademien getan hat" (Felmy 1983, S.67).

Floroskij vermerkt eine Beziehung A.S. Chomjakovs zu J.A. Möhler (Florovski, S.274 f., 550), die sich auch in der Frage der Soteriologie ausge-

wirkt haben könnte. Im Buch von P. Svetlov stoßen wir nicht nur auf Möhler (Značenije S.78), er setzt sich u.a. auch mit Schleiermacher, Ritschl, Hofmann und Nitsch auseinander sowie mit Schöberlein (Die Grundlehren des Heils, entwickelt aus dem Prinzip der Liebe. Stuttgart 1848) und Kreibitz (Die Versöhnungslehre auf Grund des christlichen Bewußtseins. Berlin 1878), s.Svetlov, Značenije S.13, 43 f., 57 f., 62-65, 67 etc.

- 33 Im 1976 erschienenen Buch "Wem glauben? Jesus Christus und die Fragen der Menschen" (Hrsg. Kath. Aktion Österreichs, Bundesarbeitsgem. f. Kath. Erwachsenenbildung u. Kath. Zentrum f. Massenkommunikation in Österreich) wird die Frage gestellt: "Erscheint Gott, angesichts des Todes Jesu, seines Sohnes, nicht als grausamer Gott? Und doch: er ist es, der Jesus aus dem Tode errettet, ihn auferweckt" (S.114). Hier ist das Vater-Sohn-Verhältnis so verwischt wie das Gottmenschentum Christi! In der gleichen Schrift wird Anselm v. Canterbury zitiert: Der Sünder stellt im Gericht je den Tod Jesu Christi zwischen sich und das Gericht Gottes, zwischen Gott und seine Sünden usw. "Und wenn Gott dir dann erwidert, Er sei voll Zorn gegen dich, dann antworte: Herr, ich stelle den Tod Jesu Christi zwischen Deinen Zorn und mich" (ebd. S.122).
- 34 Svetlov, Značenije S.41-47.
- 35 "Der Leidenschaften bleibst Du unteilhaftig, Wort Gottes, als Du durch das Fleisch der Leiden teilhaftig wurdest. Aber Du lösest den Menschen von den Leidenschaften, indem Du den Leidenschaften Leiden verordnest, unser Heiland, denn Du bist der einzig Leidenschaftslose und Allmächtige" (Sonntag, Ton 6, Orthros, Lied 9).
- 36 Gesenius, S.737, vgl. Jo 14, 2 u. Hebr 2, 10 ff.; 3, 6.
- 37 Protosingel Athanasius (Jevtić), "Christus - die Weisheit Gottes". In: Bote der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland 1987.6. S.7; S.4 f.
- 38 Für den Gesamtzusammenhang s. Archim. Sergij, Kap. 3: "Vozmezdije", S.114-146, sowie Ierom. Tarasij, S.121 ff., jeweils mit Zitierung der Kirchenväter.
- 39 Das führt sogar dazu, daß der Forscher die Idee der Kompensation dort hineinliest ("ó doux échange", wo der frühchristliche Text nur die wunderbare Verwandlung der Sünder im sündenlosen Gottessohn durch den Überfluß der Liebe meint (Ladomersky, S.37 f., vgl. Brief an Diognet, in: Die apostolischen Väter. Neubearb. d. Funkschen Ausg. v. K.Bihlmeyer. Teil 2. Tübingen 1956. Paragr. 9. S.147).
- 40 LThK Bd 1, Sp.593.
- 41 Ebd. Sp.594. - E. Mühlenberg meint, daß Anselm das Offenbarsein Gottes "unterschlägt", d.h. den Anlaß und den Beziehungspunkt des Denkens ausklammert und deshalb in Abstraktheit endet (in: Hb. d. Dogmen- u. Theologiegeschichte Bd 1, S.566).
- 42 Christos Yannaras, Wie "orthodox" muß die katholische Kirche werden? In: Dialog der Wahrheit. S.86.
- 43 Florovskij, S.17.
- 44 Erst im 20. Jh. wird die Dreifaltigkeitsikone, von Übermalungen befreit, in die Welt ausstrahlen als kirchliche Antwort des Heils im Ineinander der Offenbarungen.

- 45 Florovskij, S.31.
- 46 Zu dieser Zeit der Auseinandersetzung mit dem Westen sind zu erwähnen: die Emigranten - der hesychastische Abt Artemij aus der Dreifaltigkeits-Lavra und Fürst A.M. Kurbskij, dann die Herausgabe der Bibel von Ostrog (1580), die unter der Schirmherrschaft des Fürsten K.K. Ostrožskij entstand, die Pläne der Übersetzung von Kirchenvätern und die Orthodoxen Bruderschaften. - Ein charakteristisches Kuriosum ist die "Union" der Orthodoxen mit den Calvinisten in Vilnius (1599) (Florovskij, S.31 ff.; Kartašev, Bd 1, S.596-612; Bd 1, S.510 ff.).
- 47 Arsenios der Grieche, ein Mitarbeiter des Patriarchen Nikon, soll viermal den Glauben gewechselt haben, einschließlich des Islams (Kartašev, Bd 2, S.169).
- 48 Müller, S.18.
- 49 Ebd. S.12.
- 50 Dostoevskij, PSS 6, S.63-65, 322, 251, 315 u.a.
- 51 M. Antonij XI, S.71 f.
- 52 Ebd. S.83.
- 53 Ebd. S.80.
- 54 Die hebräische Wurzel "jš'a" (d.h. Heil) ist im Namen Jesu enthalten. 'Heil' setzen wir mit "Erlösung" gleich, wobei slav. "spasenie" eigentlich "Rettung" bedeutet und "iskuplenie" (so der Titel des Aufsatzes: "Dogmat iskuplenija") dem "Loskauf, Freikauf" (Erlösung) nahesteht. K. Rahner schreibt: 'H(eil)' ist wie 'Erlösung' Wiedergabe des griech. Begriffs σωτηρία. Während Erlösung mehr den negativen Hintergrund des Christusgeschehens beleuchtet, bringt H. stärker dessen positiven Sinn zur Geltung. Hinzu kommt, daß 'Erlösung' zum theol. Fachbegriff geworden ist, der die Christustat einseitig vom Erbsündenbegriff u. der ihm zugeordneten Satisfaktionslehre her verstehen läßt, während H. nie zum eigentl. Bestandteil der theol. Fachsprache wurde, aber ebendeshalb einen offeneren Horizont behielt, so daß eine von diesem Begriff her ansetzende Neuformulierung des Wesens von Christi Werk die Aussicht bieten könnte, die oft allzu negativen Aussagen der klass. Erlösungslehre durch positive Aspekte zu ergänzen u. zu vertiefen" (LThK Bd 5, Sp.78).
- 55 "Podvig" (slav.) ist unübersetzbar. Die Wurzel "dvig" verweist auf Bewegung, Dynamik. "Podvig" kann "Heldentat" bedeuten, wird aber in der geistlichen Literatur im Zusammenhang mit Askese gebraucht, wobei nicht der negative Aspekt der Entsagung, sondern gerade der positive Aspekt der Anspannung und inneren Intensität des Lebens im Vordergrund steht.
- 56 M. Antonij XI, S.83 f. (Hervorhebung des Autors).
- 57 M. Antonij bezeichnete sein Grundstreben in der Theologie als "navstvennyj monizm" ("ethischer Monismus"). Dieser Begriff verleitet zu Mißverständnissen. Er ist aus der Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist, insbesondere mit Tolstoj und dem Tolstojanertum, zu verstehen. Florovskij kritisiert den "moralistischen Psychologismus" (Florovskij, S.432) und rügt: "Antonij steigt von der Psychologie zur Ontologie auf" (S.429). "Die Ontologischen Voraussetzungen seiner Lehre überprüft er nicht" (S.436). Diese Kritik trifft bei aufmerksamer Lektüre nicht die Sache; sie ergibt sich aus der Art der Darstellung, die pastoral bedingt ist und

tatsächlich den Bedürfnissen der Zeit sehr entgegenkommt. Solche zeitbedingten Unklarheiten sind jedoch auch bei den Heiligen Vätern zu finden, und auch da gilt es zu unterscheiden. Florovskij sagt übrigens: "Seine pastorale Weltanschauung führt Antonij auf patristische Quellen zurück, und nicht ohne Grund. Aber noch stärker ist bei ihm der Einfluß seiner Zeit" (S.433). M. Antonij, der aus dem unmittelbaren Erleben der Kirche heraus für seine Zeit schreibt, will weder die Dogmatik "umstülpen" noch ontologische Grund- voraussetzungen überprüfen. Trinität und Gottmenschentum Christi sowie die Tradition der Heiligen Väter sind Voraussetzung seines Denkens. Dabei geht er seinen Zeitgenossen und ihrer "Dekadenz" so weit entgegen, daß Florovskij in seiner Theologie "Anzeichen theologischer Dekadenz" sieht (S.439). Eine gründliche Analyse, die zwischen Darstellungsform und Sache genauer unterscheiden würde, unter Einbeziehung der Intention, käme m.E. zu anderen Schlüssen; hinzuzuziehen wäre vor allem der gnoseologische Ansatz seiner Dissertation (1887 - s. Anm. 59), der de facto in eine Ontologie mündet. Nicht zu übersehen ist bei M. Antonij der Hl. Geist als Voraussetzung seiner Gnoseologie und der Gottmensch als Grundlage seiner Ontologie.

- Das Urteil Florovskijs erscheint um so ungerechter, wenn man die Nähe M. Antonijs zu den späteren Arbeiten der großen russischen Philosophen N.O. Losskij und S.L. Frank sieht, deren Ontologie gnoseologisch und deren Gnoseologie ontologisch ist, und zwar in einer ebenso tief verwurzelten Axiologie, wie das bei M. Antonij immer wieder zum Tragen kommt. Die "Überprüfung" der gnoseologisch-ontologischen Voraussetzungen führt bei ihnen zu einer neuen und reifen philosophischen Synthese, in der M. Antonijs Intuition bestätigt wird. Florovskij beachtet das ebensowenig wie die gnoseologisch-axiologische Verwendung der Gedanken des Hl. Isaak d. Syrers durch M. Antonij (in seiner Kritik an Kant, vgl. M. Antonij XI, S.31), die richtungsweisend ist. Der namhafte serbische Theologe Archim. Justin (Popović), der den M. Antonij hochschätzte, entfaltet diese patristische Auffassung in seiner Schrift "Die Gnoseologie des Hl. Isaak des Syrers" (Skript, Geistl. Akademie Belgrad).
- 58 Besonders deutlich ist dieses Mißverständnis bei dem erbitterten Kritiker Metropolit Elevferij (s. Literaturverz.). Ähnlichen Mißverständnissen verfielen auch andere von der Schultheologie herkommende Theologen (vgl. Glubokovskij S.8 ff., 72). Ebenso schreibt B. Schultze: "The latter (M. Antonij - N.A.) sought to eliminate all trace of juridism from the doctrine of Redemption and ended by denying an objective Redemption, that is, the satisfaction and merits of Christ; they insisted exclusively on the subjective and moral significance of the work of the Redeemer" (Schultze, in: NCE Bd 12, S.759).
- 59 So schon in M. Antonijs Dissertation "Psychologische Tatsachen, die für die Freiheit des Willens und eine ethische Verantwortung sprechen" (1887) sowie in dem Artikel "Die ethische Begründung der wichtigsten christlichen Dogmen, anläßlich der Lehre Kants von der autonomen Moral" (1894). Gegen Kants Verdacht der Heteronomie in der Offenbarung verteidigt M. Antonij sowohl deren Objektivität als auch die ethische

- Autonomie des Menschen in einer Synthese, die man personalistisch nennen kann (M. Antonij XI, S.35-43). In seiner Diss. ist in bezug auf Kant vom "apriorisch dynamischen" Charakter des Selbstbewußtseins des "schöpferisch freien Subjekts" die Rede (ebd. XVI, S.253 f.).
- 60 So 1890 - M. Antonij Bd XI, S.67 ff. und 1894 - ebd. S.43 sowie 1917 - S.85 ff.
- 61 M. Antonij XI, S.84 f. verweist auf 1 Kor 4, 15: "Denn hättet ihr auch zehntausend Schulmeister in Christus, so doch nicht viele Väter; denn in Christus habe ich euch gezeugt" und 1 Kor 9, 22: "allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall etliche zu retten", worauf die Anmerkung folgt: "Welche Armut steckt in der Empörung der Protestanten (u. unseres geistl. Schriftstellers Nepljuev) über den Gebetsruf 'Allerheiligste Gottesgebärerin rette uns', wenn auch der Ap. Paulus in Angriff nimmt, Menschen zu retten! Wie unsinnig sind ihre Verbote, die geistlichen Hirten Väter zu nennen (...), denn dann erschienen ja als Verletzer des Herrngebots sowohl Paulus oftmals, als auch Johannes (noch öfter), und Stephan, der sogar die jüdischen Priester so nannte (Apg 7, 2), von den alten Vätern ganz zu schweigen (ebd. 2-15 etc., Röm 4, 16)".
- 62 M. Antonij zitiert ausführlich den Hl. Basilius d.Gr. u. verweist auf Eph 2, 15, 1 Kor 12, 12-13, Eph 4, 13-16, um die Identität der Kirche mit Christus festzustellen.
- 63 M. Antonij XI, S.96 ff. mit Verweis auf den Hl. Gregorius v. Nyssa.
- 64 Zu den häufig so mißverstandenen Worten des Psalms "Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!" (Ps 21 [22], 1) verweist der Priestermonch Tarasij (S.125 - s. Literaturverz.) auf Kap. 24 und 25 der "Genauen Darlegung des Orthodoxen Glaubens" des Hl. Johannes v. Damaskus, wo dieser streng unterscheidet zwischen der Aneignung *der Natur nach* und der Aneignung *gemäß der Person* (relative Aneignung). Letzteres ist nur eine Stellvertretung. Christus eignet sich die Worte zu unseren Gunsten an, obwohl sie auf ihn *nicht zutreffen* (die Gottverlassenheit, den Fluch - Gal 3, 13). Dagegen ist die erlösende Annahme der Menschennatur etwas ganz anderes.
- 65 So 1890 - M. Antonij XI, S.69 und 1917 - ebd. S.95.
- 66 M. Antonij XI, S.102 (1917), vgl. S.66 (1890).
- 67 Ebd. S.95.
- 68 Vgl. oben Anm. 55.
- 69 Rienecker, S.187 mit Hinweis auf F. Hauck.
- 70 Wie Kritiker meinten (M. Elevation, S.VII, 1, 2, 3 usw., Erzbischof Feofan in: Nikon V, S.168, 173 und anscheinend auch prot. I.L. Janyšev in: Bogoslovskij Vestnik 1917. 10-12. S.412. - Vgl. Glubokovskij, S.9).
- 71 M. Antonij XI, S.92 f., 110 ff.
- 72 In: Nikon V, S.172.
- 73 M. Antonij XI, S.94 (vgl. oben Anm. 58). Zu den gnoseologischen Grundlagen s. seine Dissertation, bes. Kap. VIII, Paragraphen 1-4 (M. Antonij XVI, S.316 ff. sowie S.253 ff.).
- 74 M. Antonij XI, S.100.
- 75 Ebd.
- 76 Ebd. S.68 (1890).

- 77 Ebd.
- 78 Zum Begriff des Opfers s. M. Antonij XI, S.102-106. Hier ist es besonders wichtig, Metaphern und Analogien vom geistlichen Sinn zu unterscheiden (Erzb. Gavriil, in: Nikon V, S.178 ff ; Ieromonach Tarasij, S.136 f.).
- 79 Im Zentrum der Trinitätsikone - das Lamm auf dem Diskos. Die beiden Engel rechts und links bilden einen Kelch. Die umgekehrte Perspektive in der Ikonenmalerei bezieht den Betrachter ein in das Wir.
- 80 M. Antonij XI, S.97; ebd. S.12-15, 19, 23.
- 81 M. Antonij XI, S.13, Anm. mit Hinweis auf 1 Kor 2, 10-16 (1892).
- 82 Vgl. das Inhaltsverzeichnis in M. Antonij Bde XI und XIII.
- 83 Daher M. Antonijs Hinweise auf gottesdienstliche Gesänge.
- 84 Ein Foto s. in: Cerkovnaja Žizn' 1987.1-2. S.27 f. M. Antonij erwähnt in seiner Rede zur Inthronisierung den metergroßen Durchschuß in der Kuppel (in: Nikon IV, S.211). Im Namen der Bischöfe begrüßte er den Patriarchen auch gleich nach der Wahl und verneigte sich bis zur Erde mit den Worten: "Und persönlich - als dem, der seit dem Alter von neun Jahren vom Traum einer Wiederherstellung des Patriarchenamtes in unserer enthaupteten Kirche lebte, - erlauben Sie mir, Sie so zu begrüßen, wie es in alter Zeit Brauch war" (ebd. S.208). Patriarch Tichon verneigte sich ebenso und küßte dann seinen ehemaligen Lehrer. Dieser Begrüßungsweise folgten alle Hierarchen.
- 85 Dieses - letzte freie - Konzil der gesamten Russischen Landeskirche bestimmte, das alljährliche Gedenken der neuen Märtyrer und Bekenner am Tage der Erschießung des M. Vladimir v. Kiew jeweils am 25. Januar bzw. am nächstliegenden Sonntag zu feiern (Bestimmung v. 5./18.4. 1918, L. Regel'son, S.237).
- 86 Razrušennyje i oskvernennyje chramy, S.141-144.

Literatur

- Antonij (Chrapovickij), Mitropolit, Nравstvennyje idei važnejšich christian-skich pravoslavnych dogmatov (Archiepiskop Nikon [Rklickij], Žizneopisanie blažennejšego Antonija, mitropolita Kievskogo i Galickogo. Bd 11.) Red. u. Vorw. v. Archiep. Nikon (Rklickij). New York: Izd. Severo-Amerikanskoj i Kanadskoj Eparchii 1963.
- , Učenie o pastyre, pastyrstve i ob ispovedi. Ebd. Bd 13. New York 1966.
- , Nравstvennoe učenie Pravoslavnoj Cerkvi. Ebd. Bd 14. New York 1967.
- , Psihologičeskije dannyje v pol'zu svobody voli i nравstvennoj otvetstvennosti. Ebd. Bd 16. New York 1969. S. 211-350.
- , Novyj opyt učenija o bogopoznanii i dr. stat'i. Ebd. Bd 17. New York: Diocesan Publ. House 1969.
- Barth, K., Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Bd 2. Hamburg 1975.
- Benz, E., Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz. In: Abhandlungen der Geistes- u. sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1950. Nr. 8. Wiesbaden 1950.

- Bukowski, A., S.J., Die Genugtuung für die Sünde nach der Auffassung der russischen Orthodoxie. Ein Beitrag zur Würdigung der Lehrunterschiede zwischen der morgenländisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. In: Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Bd 11. Heft 1. Paderborn 1911.
- Chomjakov, A.S., Suščnost zapadnogo christianstva. Neskol'ko slov pravoslavnogo christianina o zapadnyh veroispovedanijach. Po povodu brošjurny g. Loransi. Montreal: Izd. Bratstva prep. Iova Počaevskogo Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej 1974.
- Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Hrsg. A. Kallis. Freiburg-Basel-Wien 1981.
- Elevferij, Mitropolit, Ob iskuplenii. Pis'ma mitropolitu Antoniju (Chrapovickomu) v svjazi s ego sočinenijami: "Dogma iskuplenija" i "Opyt christianskogo pravoslavnogo katicizisa". Paris: Izd. Soveta po učreždeniju Monašesko-missionerskogo bratstva 1937.
- Felmy, K. Ch., Die Auseinandersetzung mit der westlichen Theologie in den russischen theologischen Zeitschriften zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 1983.1/2.
- (Feodor, Archiepiskop) Smysl christianskogo podviga, iz čtenij po pastyrskom bogosloviju Archiep. Feodora, Rektora Moskovskoj Duchovnoj Akademii. Montreal ² 1976.
- (Filaret, Mitropolit) Sočinenija Filareta mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo. Slova i reči. Bd 1: 1803-1821, Moskau 1873, besonders jeweils "Slovo v Velikij Pjatok".
- Florovskij, G., prot., Puti russkogo bogoslovija. Vorwort I. Mejendorf. Paris ² 1981.
- Fouyas, M., Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism. London-New York-Toronto 1972.
- Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. Berlin 1962.
- Glubokovskij, N.N., Russkaja bogoslovskaja nauka v ee istoričeskom razvitii i novejšem sostojanii. Izd. Red. "Voskresnoe čtenie". Warschau: Sinodal 1928.
- Gorodetzky, N., "Introduction" in: Tikhon Zadonskii, Tvorenija. (ND der Ausgabe Sankt Petersburg 1912) Westmead etc. 1970.
- , Saint Tikhon Zadonskii. Inspirer of Dostoevsky. London 1951.
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Hrsg. C. Andresen. Bd 1. Göttingen 1982.
- Handbuch der Dogmengeschichte. Bd 3. Fasz. 2c: Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg 1972.
- Jovan Radosavl'evič, protosindžel, Isichazam. Belgrad 1985.
- Kartašev, A.V., Očerki po istorii russkoj cerkvi. Bd 1-2. Paris 1959.
- Kusakov, N., Juridičeskaja jeres' i pravoslavnaia vera. Buenos Aires 1976.
- Ladomersky, N., Une histoire othodoxe du dogme de la redemption. Paris 1937.
- LThK - Lexikon für Theologie und Kirche. 2., völlig neu bearb. Aufl. Hrsg. v. J. Höfer, Rom, und K. Rahner, Innsbruck. Sonderausgabe. Bde 1-10. Freiburg i. Br. 1957- 1965.
- Maloney, G.A., S.J., A history of orthodox theology since 1453. Belmont/Mass. 1976.

- Meyendorff, J., *Byzantium and the rise of Russia. A Study of Byzantino-Russian relations in the fourteenth century.* London etc. 1981.
- Müller, L., *Russischer Geist und Evangelisches Christentum.* Witten/Ruhr 1951.
- Nestor, Episkop Kamčatskij, *Rasstrel Moskovskogo Kremija (27 oktjabrja - 3 nojabrja 1917 goda).* In: *Cerkovnaja žizn'.* Nr 1-2. New York 1987. S. 13-37, mit 19 Photographien.
- Nikon (Rklickij), *Archiepiskop, Žizneopisanie blažennejšego Antonija, mitropolita Kievskogo i Galickogo.* Bde 1-10: *Žizneopisanie*; Bde 11-17: *Tvorenija mitropolita Antonija.* New York 1956-1969.
- Östliches Christentum. *Dokumente.* In Verbindung mit N. v. Bubnoff hrsg. v. H. Ehrenberg. Bd 1. Politik. München 1923. Bd 2. Philosophie. München 1925
- Razrušennyye Ioskvernennyye chramy. Frankfurt/M. 1980.
- Regel'son, L., *Tragedija ruskoj cerkvi 1917-1945.* Paris 1977.
- Regards sur l'Orthodoxie. 1054-1954. In: *Cahiers de la Nouvelle Revue Theologique* 10. Tournai-Paris 1954.
- RGG - *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Bd 2. Tübingen 1958: C. Andresen, "Erlösung". Sp. 584-599. Bd 5. Tübingen 1961: R. Hermann, "Rechtfertigung". Sp. 825-846.
- Rienecker, F., *Sprachlicher Schlüssel zum Griechischen Neuen Testament nach der Ausgabe von D.E. Nestle.* Bearb. v. F. Rienecker. Gießen-Basel 17 1970.
- Riviere, J., *Le dogme de la redemption. (Etudes critiques et documents.)* Löwen 1931.
- Schultze, B., in: *New Catholic Encyclopedia.* Bd 12. Washington 1967. S. 756-761.
- Sergij (Stragorodskij), *Archimandrit, Pravoslavnoe učenie o spasenii. Opyt raskrytija npravstvenno-sub'ektivnoj storony spasenija na osnovanii Sv. Pisanija i tvorenij svjato-otečeskich.* Sergiev Posad: 2-ja tipografija A.I. Snegirevoj 1895.
- (Solov'ev, V.) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew.* Hrsg. W. Szykarski, W. Lettenbauer. Bd 1. Vorlesungen über das Gottmenschentum. München 1978. S. 537-750.
- Svetlov, P., *svjašč., Značenje kresta v dele Christovom. Opyt iz'jasnenija dogmata iskuplenija.* Kiew 1893.
- Svetlov, P.Ja. prot., *Christianskoje veroučenie v apologetičeskom izložeenii.* Bd 1. *Opyta apologetičeskogo izložeenija pravoslavno-christianskogo veroučeenija.* 3. überarb. Aufl. Kiew 1910.
- Svetlov, P.Ja., *Ideja Carstva Božija v ee značenii dija christianskogo mirosozercanija. (Bogoslovsko-apologetičeskoe issledovanie.) Svjato-Troickaja Sergieva lavra: Sobstvennaja tipografija* 1905.
- Taraslj, *Ieromonach, Perelom v drevnerusskom bogoslovii.* Vorw. v. Mitropolit Antonij (Chrapovockij). Montreal: Izd. Bratstva prep. Iova Počaevskogo 1979.
- Tillich, P., *Systematische Theologie.* Bd 2. Stuttgart 1958.
- Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik.* Neukirchen 1962.

Otto Luchterhandt

STAAT UND KIRCHE IN RUSSLAND UND IN DER UDSSR 1887 : 1987

Eine Gegenüberstellung *

Auf den ersten Blick könnte der Sinn eines solchen Vergleiches fragwürdig erscheinen. Ist die Fragestellung fruchtbar, d.h. erkenntnisfördernd? Läuft die Antwort nicht auf die selbstverständliche Feststellung der äußersten Gegensätzlichkeit des jeweiligen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche hinaus? Gewiß, wir werden tiefgreifende Unterschiede festzustellen haben (sie sind ja mit Händen zu greifen), und doch wird sich zeigen, daß das Verhältnis von Staat und Russischer Orthodoxer Kirche damals und heute auch Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten aufweist, die teils unmittelbarer, teils allgemeiner - struktureller - Natur sind. Wir werden sehen, daß das Verhältnis zwischen beiden Institutionen im späten 19. und im 20. Jahrhundert nicht durch einen tiefen Graben der Diskontinuität getrennt wird, sondern auch Kontinuitäten bestehen oder vielleicht besser: Parallelen.

Das Institutionell-rechtliche Verhältnis zwischen Staat und Kirche

Zunächst sei die allgemeine, grundsätzliche Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche im Staat - damals und heute - betrachtet. Sie war eine spezifische Form des Staatskirchentums, d.h. eine Ordnung, in welcher sich die umfassende politische Organisation eines Volkes ("Staat") exklusiv mit einer Religionsgemeinschaft bzw. Religion verbindet, und zwar in der Weise, daß die Kirche in die

* *Der Beitrag verzichtet bewußt darauf, die ersten Ergebnisse und möglichen Perspektiven der sich nun abzeichnenden liberaleren Regierungspolitik im Zeichen der "Perestroika" von Michail Gorbatschow zu berücksichtigen. Vielmehr werden die Verhältnisse in der Breschnew-Ära zugrundegelegt.*

Er ist auszugsweise bereits abgedruckt worden in: Neue Zürcher Zeitung vom 21./22.5.1988, S. 66

Staatsorganisation inkorporiert wird und eine bevorrechtigte Sonderstellung gegenüber allen sonst im Volk verbreiteten Religionsgemeinschaften einnimmt. In dieser Verbindung liegt die Führung beim weltlichen Regiment.

Im folgenden sollen die hauptsächlichlichen Kennzeichen des russischen Staatskirchentums behandelt werden. In Art. 62 der Reichsgrundgesetze heißt es:

Der erstrangige und im Rußländischen Imperium herrschende Glaube ist der Christliche, Orthodoxe, Katholische des Orientalischen Bekenntnisses. ¹

Dies bedeutete, daß das Staatsoberhaupt der Russischen Orthodoxen Kirche angehören mußte, wobei der Zar damals kein konstitutioneller Monarch war, sondern als Selbstherrscher uneingeschränkt über die Fülle der Staatsgewalt gebot. Der Kaiser war aber nicht lediglich das principium membrum ecclesiae, sondern darüber hinaus das "Haupt der Kirche". Um diese Bezeichnung ist in der russischen Staats- und Staatskirchenrechtslehre lebhaft gestritten worden. Um das Problem verständlich zu machen, muß auf Peter den Großen zurückgeblendet werden. ²

Peter beendete die prekäre, gleichwohl aber bestehende Dyarchie von geistlicher und weltlicher Herrschaft, von Zar und Patriarch, indem er 1720/21 das Patriarchat förmlich abschaffte und durch eine Kollegialbehörde, ein Konsistorium, ersetzte, das irreführenderweise "Synode" genannt wurde. Das betreffende Gesetz, mit welchem dies vollzogen wurde, das Geistliche Reglement, war ein usurpatorischer Akt, denn Peter stattete den Hl. Synod "mit einer dem Patriarchen gleichen Gewalt" aus. Er, der weltliche Herrscher, reklamiert sich damit konkludent als der verfügungsberechtigte Inhaber der kirchlichen Gewalt, - das staatliche Gesetz wurde zur Grundlage und zum Rahmen auch der "Kirche".

Peter ließ sich von rein machtpolitischen Erwägungen leiten, zum einen, um die Gefahr einer die Autokratie des Zaren beschränkenden kirchlichen Gegenmacht ein für allemal zu bannen, und zum anderen, um die für das russische Staatswesen hoch bedeutsame Ordnungsmacht "Kirche" den einheitlichen, von ihm für zweckmäßig gehaltenen Strukturprinzipien zu unterwerfen, an denen sich Peters Reorganisation der Zentralverwaltung insgesamt orientierte.

Natürlich bedurfte die Übernahme der kirchlichen Gewalt durch den Zaren einer seriöseren Begründung, und so schrieb Feofan Prokopowitsch eine Formulierung in das Geistliche Reglement, die in etwas veränderter Redaktion bis 1917 gegolten hat und die seit dem Thronfolgegesetz Pauls I. (1797) als die inhaltliche Umschreibung des Titels "Haupt der Kirche" gelten konnte. Art. 64 der

Reichsgrundgesetze (1906) bestimmt:

Der Imperator ist als christlicher Herrscher der oberste Schützer und Bewahrer der Dogmen des herrschenden Glaubens, der Erhalter der Orthodoxie und jeglicher heiligen Ordnung in der Kirche.

Nun lag es Peter gewiß fern, sich auch kanonisch gleichsam zum Papst, zum Bischof der Bischöfe zu machen, aber über sein eigentlich praktisch-politisches Anliegen hinausschießend nahmen er und seine Nachfolger einen Legitimationstitel für sich in Anspruch, der eine Scheidung von weltlichem und geistlichem Kompetenzbereich im Herrscheramt des Zaren ausschloß. Damit war zugleich eine Unbestimmtheit in die Beschreibung des Herrscheramtes eingebaut, die dazu einlud, daß der Staat auch auf rein geistlichem Gebiet tätig wurde und daß der Zar sein Herrscheramt unter dem Einfluß einer romantisch erneuerten, mystischen Gottesgnadenvorstellung als Inbegriff auch der geistlichen Gewalt deuten konnte, wie dies dann unter dem letzten Zaren tatsächlich der Fall war. Die Unbestimmtheit der Zuordnung kirchlicher Gewalt setzt sich in den Vorschriften über den Hl. Synod fort, wenn ihm zwar ausdrücklich "die oberste Regelung, Entscheidung und abschließende Erledigung der geistlichen Sachen" übertragen, er dabei aber an das Geistliche Reglement und die Ukase des Kaisers gebunden wurde, d.h. an Dekrete, die nicht nur allgemeine Regelungen trafen, sondern auch und gerade Einzelfragen entschieden. Im Unterschied zu der staatskirchenrechtlichen Entwicklung im Deutschland des 19. Jahrhunderts erlangte der Hl. Synod keine vom weltlichen Herrscheramt säuberlich unterschiedene selbständige Kompetenz in geistlichen Angelegenheiten (*iura in sacra*).

Vielleicht wäre es anders gekommen, wenn Peter I. und Nikolaus I. jene Institution nicht geschaffen bzw. zur Machtentfaltung gebracht hätten, die vor 100 Jahren die Russische Orthodoxe Kirche vollständig beherrschte, das "Amt für das orthodoxe Glaubensbekenntnis", geleitet vom Oberprokurator des Hl. Synod. Die Rechtsgrundlagen seiner außerordentlichen Machtstellung sind nicht weniger schillernd: Der Oberprokurator hatte die Aufgabe, die Amtstätigkeit des Hl. Synod "als Auge" und "Sachwalter des Herrschers" laufend daraufhin zu beobachten, ob sie gerecht war bzw. in Übereinstimmung mit den Dekreten des Kaisers stand. Stellte er unzulässige Abweichungen fest, hatte er zu intervenieren, notfalls mit aufschiebender Wirkung "Protest" einzulegen und dem Zaren zu berichten.³

Im Prinzip war der Oberprokurator also eine Organ der Rechtsaufsicht und nicht der operativen Kirchenverwaltung. Dieser bedeutsame Unterschied wurde aber in der Praxis durch eine folgenschwere Regelung verwischt: Dem Oberprokurator wurden nämlich auch die Kanzlei und der "Exekutor" des Hl. Synod unterstellt, wobei der Umfang seiner Weisungsbefugnis im Zweifel inhaltlich ebensoweit reichte wie die Dekrete des Kaisers, also gänzlich unklar war.

So war von Anfang an die Gefahr gegeben, daß der Oberprokurator seinen direkten Zugang zum Zaren einerseits, zur Verwaltung des Hi. Synod andererseits dazu ausnutzte, den Hi. Synod zu mediatisieren und seine kirchliche Leitungsgewalt auszuhöhlen. Diese Situation war 1841 erreicht, als dem Oberprokurator auch die Sekretäre der Eparchialverwaltungen förmlich unterstellt wurden.

Die bürokratische Staatsherrschaft in der Kirche und über die Kirche hat schließlich exakt vor 100 Jahren der Oberprokurator Pobedonoszew zur höchsten Entfaltung gebracht. Im April 1880, ein knappes Jahr vor der Ermordung Alexanders II., übernahm er das Amt auf Empfehlung des gemäßigten Reformers Loris-Melikow und mußte es erst 1905 unter dem Druck der Revolution aufgeben. Obwohl sein Amt nicht unbedingt eine Schlüsselposition in der Regierung war, hat Pobedonoszew doch einen Einfluß auszuüben vermocht, daß man nicht zu Unrecht von einer "Ära" spricht, und diese Ära war eine Periode der Reaktion, die gerade in den achtziger Jahren am stärksten war.

Wer war dieser Mann, dessen herausragende Persönlichkeit auch von seinen Gegnern anerkannt wurde und dessen politisches Wirken für Rußland verhängnisvoll war? ⁴

Konstantin Petrowitsch Pobedonoszew wurde 1827 in Moskau geboren; sein Großvater war Priester, sein Vater Professor für Russische Literatur. Er selbst studierte in Petersburg Jura und machte anschließend im Senat Karriere. Daneben hielt er in Moskau Vorlesungen über Bürgerliches Recht und Rechtsgeschichte. Entscheidend für seinen Aufstieg wurde der Umstand, daß er 1861 in den Thronfolger-Unterricht einbezogen wurde. Nach dem Regierungsantritt Alexanders III. wurde Pobedonoszew zu dessen engstem Berater und hat diese exklusive Vertrauensstellung bis zum Ende der achtziger Jahre halten können. Das geistige Profil Pobedonoszews erscheint widersprüchlich: Er war ein Intellektueller von Format, kraft seiner vielfältigen Sprachkenntnisse bewandert in der westeuropäischen Literatur und aufgrund seiner kritischen Einschätzung des russischen Rechtswesens zunächst ein Befürworter der Justizreformen Alexanders II. Schon bald wandelte er sich jedoch zu einem entschiedenen Gegner von Liberalismus, Individualismus, Pluralismus und Demokratie. Er lehnt ihre politischen Lehren ab, weil sie der geschichtlich gewachsenen Kultur und Anschauungswelt Rußlands fremd seien. Das russische Volk wünsche keine individuelle Freiheit, sondern eine feste staatliche Einheit und einen kraftvoll regierenden Zaren, dessen Stellung Pobedonoszew fast mystisch als die Verkörperung der Wünsche und Ideale des Volkes betrachtet.

Pobedonoszew wird zu einem unbedingten Anhänger der Autokratie, der moralisch-politischen, geistigen Einheit von Staat und Kirche. Diese Fixierung auf das Petrinische Zartum und die Petrinische Kirche unterscheidet ihn trotz mancher Gemeinsamkeiten wesentlich von den Slawophilen, aber auch von dem

Nationalismus der Panslawisten, deren unterschwellige revolutionär-demokratische Dynamik er als Gefahr spürt. Pobedonoszew's politisches Weltbild ist starr; er setzt auf die Beseitigung bzw. Abwehr liberaler Einflüsse. Der Kirche sollte dabei eine entscheidende Funktion zukommen. Der Oberprokurator wünschte sie sich als eine Institution, die mit ihren feierlichen Gottesdiensten die Menschen erhebt, durch eine schlichte, lebendige Ansprache die Seelen der Menschen beruhigt und die ewigen Zweifel verdrängt oder zum Schweigen bringt. Er hielt den russischen Menschen in einem natürlichen Sinne für tief religiös und daher für ein geborenes Glied der Kirche.

Was bedeutet nun "Herrschaft" der Orthodoxie als zentraler Aspekt des Staatskirchentums? Positiv erscheint sie als der geistige Urgrund des Volkes und zugleich als die Hüterin der missionarischen Staatsidee des Russischen Imperiums ("Moskau, das dritte Rom"); negativ gilt sie als das geistige und zugleich nationale Bollwerk gegen fremde Gedanken-Bazillen jeglicher Art: gegen polnisch-katholische, deutsch-protestantische, jüdisch-kosmopolitische, liberale, sozialistische oder demokratische Ideen, kurz: gegen den zugleich gefürchteten und verachteten nihilistischen Indifferentismus und Relativismus Westeuropas. Funktional betrachtet, war die Orthodoxie nationale Religion und Staatsideologie zugleich. So verschwimmen die Kirchenpolitik und die Russifizierungspolitik im Reich zu einer unauflöslchen Einheit.

Wo eine herrschende Kirche ist, gibt es auch beherrschte oder zumindest schlechtergestellte Religionsgemeinschaften. Etwas vereinfacht kann man sie in zwei Gruppen einteilen:

1. die geduldeten, fremdländischen Glaubensbekenntnisse (Religionen), die - wie die Lutheraner im Baltikum, die Katholiken im polnisch-litauischen Raum oder die Armenier - nationale Kirchen waren und in ihren angestammten Gebieten kraft ihrer Verankerung eine zum Teil auch vom Staat respektierte gehobene Position besaßen, und
2. die verbotenen "abergläubischen Sekten", deren Lehre "mit grausamem Aberglauben und fanatischen Angriffen auf das eigene oder das Leben anderer oder mit unsittlichen, widerlichen Handlungen verbunden war."⁵

In einer zwischen Verfolgung und halbherziger Duldung schwankenden Position befanden sich damals die sonstigen Sekten (sektanstvo) und die Altgläubigen, der als Häresie geltende Raskol.

Die geduldeten Religionsgemeinschaften durften ihre Religion privat ausüben, während ihre öffentliche Religionsausübung, wenn sie nicht überhaupt verboten war, mannigfachen Beschränkungen unterlag. Es war ihnen verboten zu missionieren (was sie tatsächlich gleichwohl taten, insbesondere die in Südrußland aufkommenden Baptisten und Stundisten) und insbesondere bei Strafe orthodoxe Christen zum Bekenntniswechsel zu veranlassen.

Die geduldeten Religionsgemeinschaften hatten sich also auf ihren überkommenen Mitgliederbestand zu beschränken, aber dieser war ihnen nicht garantiert, denn die Russische Orthodoxe Kirche besaß das alleinige Missionsprivileg im Rußländischen Imperium. Der Austritt aus der Staatskirche war rechtlich nicht zulässig, wurde nicht anerkannt und war als Abfall vom Glauben im übrigen strafbar. Im Falle von Mischehen (Baltikum) mußten sich seit den achtziger Jahren (Abkehr von der liberaleren Praxis der Reformphase) die Partner durch einen Reverse wieder dazu verpflichten, ihre Kinder orthodox aufzuziehen, der nichtorthodoxe Partner, auf Missionsversuche in der Ehe zu verzichten. Im Baltikum spielten sich nach diesem Kurswechsel üble Familiendramen ab. Ein ganzes Bündel von Maßnahmen ergriff man gegen die katholische Kirche im Generalgouvernement Warschau. Damit im Zusammenhang standen die Maßnahmen zur Liquidierung der Brester Kirchenunion von 1596. Sie war in zwei Schritten 1839 durch die Vereinigung der in Weißrußland und in Litauen lebenden Unierten mit der Russischen Orthodoxen Kirche und 1875 durch die Eingliederung des katholischen Bistums Cholm in die orthodoxe Eparchie Warschau herbeigeführt worden (übrigens unter Ablehnung Pobedonoszew!). Mit administrativen Mitteln versuchte die Staatskirche, die in den achtziger Jahren zurückströmenden Unierten an sich zu binden.

Die Maßnahmen dienten insgesamt dem Ziel, die Orthodoxie immer weiter in die nichtrussische und slawische Bevölkerung des Reiches hineinzutragen, die fremdländischen Bekenntnisse entsprechend zurückzudrängen.

Zuständig für die geduldeten Religionsgemeinschaften war nicht der Hl. Synod, sondern eine Abteilung des Innenministeriums und die Gouvernementsbehörden. Gemeinsam besaßen sie gegenüber den nichtorthodoxen Religionsgemeinschaften zum Teil sehr weitreichende Aufsichtsbefugnisse. Das Raskol-Gesetz von 1883 verbot jedes öffentliche Zurschaustellen des Raskol, weil es eine Versuchung für die Orthodoxen sein könnte; deshalb waren Prozessionen, das Tragen geistlicher Gewänder in der Öffentlichkeit, das Singen geistlicher Lieder auf der Straße u.ä. nicht gestattet. Reparaturen und Neueinrichtungen von Kapellen waren genehmigungspflichtig. Vielfach wirkte der Staat bei der Besetzung kirchlicher Stellen mit und nahm weite Eingriffsrechte in das kirchliche Grundvermögen in Anspruch.

Soviel zur Charakterisierung des Staatskirchentums, die in diesem Rahmen nur eine grobe Skizze mit zum Teil starken Akzenten sein kann. Gleiches gilt auch für die folgenden Ausführungen.⁶

Betrachtet man das heutige Verhältnis von Sowjetstaat und Russischer Orthodoxer Kirche, so springen die Unterschiede zur Lage vor 100 Jahren geradezu ins Auge:

1. Die Orthodoxie ist eine unterdrückte, zum Teil verfolgte Kirche und teilt dies mit allen anderen Religionsgemeinschaften.
2. Die Mitglieder des kollektiven Staatsoberhauptes (Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR) dürfen, auch wenn sie keine Parteimitglieder sind (tatsächlich sind sie es alle) weder der Russischen Orthodoxen Kirche noch einer anderen Religionsgemeinschaft angehören.
3. Die Russische Orthodoxe Kirche darf grundsätzlich keine religiöse Propaganda betreiben; allerdings darf sie jeden, der dies wünscht, taufen.
4. Orthodoxe Christen haben keinen Zugang zum Staatsdienst; sie sind von leitenden Ämtern ausgeschlossen.
5. Die "Kirche" als Korporation ist kein Teil der Staatsorganisation. Ihr Etat ist kein Teil des Staatshaushalts, sie erhält keine finanziellen Leistungen vom Staat, im Gegenteil, sie entrichtet erhebliche Geldsummen an den Staat für den Friedensfonds, die Unterhaltung und den Bau von Gotteshäusern.
6. Der Kirche sind Karitas, jegliche Laiengruppenarbeit und Religionsunterricht verboten.

Überblickt man diesen knappen Katalog, so drängt sich folgende schlichte Erkenntnis auf: Die Russische Orthodoxe Kirche, das orthodoxe Bekenntnis ist aus seiner herrschenden Stellung verdrängt und auf die Stufe einer geduldeten Glaubensgemeinschaft gestellt worden, wo sie nun das Schicksal der von ihr einst bedrängten Kirchen und Religionsgemeinschaften teilt. Darunter gibt es auch heute die Gruppe der verbotenen Sekten und der unerwünschten schismatischen Abspaltungen von zugelassenen Religionsgemeinschaften: die Unierte Kirche in der Westukraine, die Reformbaptisten, die Wahren Orthodoxen Christen, Pfingstler, Zeugen Jehovas usw. Die herrschende Position aber ist an den Marxismus-Leninismus bzw. an die Weltanschauungsgemeinschaft "KPdSU" gegangen, die für sich in Anspruch nimmt, die ganze Wahrheit zu verkünden.

Das konkrete Verhältnis von Staat und Russischer Orthodoxer Kirche hat sich damit - kein Zweifel - fundamental verändert, und dennoch wird hier strukturell eine Kontinuität sichtbar, wenn wir das Gesamtphänomen aus der menschenrechtlichen Perspektive einer umfassenden Religions- und Weltanschauungsfreiheit betrachten, nämlich die Rangfolge oder Stufung erstens einer herrschenden Staatswahrheit, zweitens von widerwillig geduldeten und drittens von verfolgten Irrtümern.

Kann dies heißen, daß die KPdSU von 1987 der Russischen Orthodoxen Kirche von 1887 gleichsteht? Hätte man mich mit meinem heutigen Wissen 1947 gefragt, so hätte ich wahrscheinlich zugestimmt, - im Blick auf eine durch die Pri-

vatkanzlei des Staatsdiktators und das Innenministerium beherrschte und unterdrückte und doch an der Herrschaft partizipierende Partei.⁷ Heute, im Zeichen der sogenannten führenden Rolle der Partei wäre dies eine Verkennung der Machtstrukturen. Stärker als unter Breschnew scheint mir die sich wandelnde Partei Gorbatschows ihre Herrschaftsfunktion auszufüllen. Dem "Staatskirchentum" steht der "Parteistaat" gegenüber.

Die Russische Orthodoxe Kirche unter Pobedonoszew war hingegen eine vom Staat bevormundete, eingeschränkte, partiell auch geförderte Heilsanstalt, aus welcher freilich der Glauben immer mehr abwanderte. Dieses Merkmal bürokratischer Beherrschung durch den Staat (in Gestalt des "Vedomstvo Pravoslavnogo Isповedaniija") lenkt jedoch den Blick auf jene Institution, die heute die Staatsaufsicht über die Religionsgemeinschaften im Sowjetstaat wahrnimmt und dabei Züge der Oberprokuratur und der für die fremdvölkischen Bekenntnisse zuständigen Abteilung des Innenministeriums unter den Zaren in sich vereinigt, den "Rat für die Angelegenheiten der Religionen beim Ministerrat der UdSSR".

Betrachtet man die Machtstellung dieser im Range einer ministeriellen Hauptverwaltung stehenden Sonderbehörde, dann wird allerdings eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen heute und damals sichtbar. Das beginnt bereits mit der Unschärfe der Kompetenzen. Nach Art.2 des unveröffentlichten Statuts von 1966 ist die Hauptaufgabe des "Rates" die Gesetzkontrollfunktion über die von wem auch immer zu beachtende Einhaltung der Religionsgesetzgebung, ihrer Natur nach also eine Rechtsaufsicht. In Art.1 ist aber zu lesen, daß der "Rat" zu dem Zweck geschaffen wurde, "die Politik des Sowjetstaates gegenüber den Religionen konsequent zu verwirklichen". Urheber, Inhalt und Zielsetzung dieser Politik sind hinreichend bekannt. Diese Aufgabenstellung macht den "Rat" zu einer operativ-politisch arbeitenden Verwaltungsbehörde und die Rechtsaufsicht nur zu einem Instrument (unter mehreren), um die Religionsgemeinschaften zu unterdrücken. Rechtlich sind dafür alle Voraussetzungen geschaffen, denn der Moskauer "Rat" und seine "Bevollmächtigten" vor Ort müssen zu allen Aktivitäten der Kirche, die über die laufenden Tätigkeiten hinausgehen, ihre Genehmigung geben. Ob sie dies aber tun, liegt in ihrem freien politischen Ermessen. Darunter fällt jede personelle Veränderung, vom Ortsgeistlichen bis zum Patriarchen, die Bildung neuer Gemeinden, die Nutzung von Kirchen, die Durchführung von nichtsakralen Veranstaltungen - von der Gemeindeversammlung bis zum Kirchenkonzil -, die wirtschaftliche, publizistische und erzieherische Arbeit der Kirche.

Wie der "Rat" diese Kompetenzen wahrnimmt und wie er diese konzentrierte, rechtlich nicht beschränkte Machtstellung gegenüber den Religionsgemeinschaften einsetzt, wissen wir inzwischen authentisch aus erster Hand: aus dem routinemäßigen Rechenschaftsbericht des stellvertretenden Ratsvorsitzenden

Furow an das Zentralkomitee der KPdSU (1975) mit dem erhellenden Originaltitel "Die kirchlichen Kader und die Maßnahmen zur Einschränkung ihrer Tätigkeit im gesetzlichen Rahmen". Nur ein Absatz sei daraus zitiert:

Der Synod steht unter der Kontrolle des Rates. Auswahl und Einsatz seiner ständigen Mitglieder verbleiben wie früher auch heute vollständig in Händen des Rates. Auch die Kandidaturen der nichtständigen Mitglieder werden mit den leitenden Mitarbeitern des Rates vorher abgesprochen. Alle Fragen, die zur Erörterung im Synod anstehen, werden im voraus von Patriarch Pimen und den ständigen Synodalmitgliedern mit der Leitung des Rates und seinen Abteilungen besprochen. Ebenso wird Vereinbarung (!) auch über die endgültigen "Beschlüsse des Hl. Synod" erzielt. ⁸

Letzteres ist besonders bedeutsam, weil daraus nämlich hervorgeht, daß die Staatsbehörde auch in allen geistlichen Angelegenheiten mitentscheidet.

Man kann es vielleicht auf folgende Formel bringen: Der "Rat" hat von Gesetzes wegen eher die Stellung des zuständigen Departements im zaristischen Innenministerium, faktisch aber die Position des Amtes für den orthodoxen Glauben. Allerdings kann ich nicht von einer so markanten Persönlichkeit wie Pobedonoszew berichten. Zwar hat der Ratsvorsitzende, W.A.Kurojedow, fast genauso lange amtiert wie jener mächtige Oberprokurator, nämlich vom Februar 1960 bis zum November 1984, aber er bietet das farblose Bild eines mediokren Apparatschiks, der sich als Exekutor der Chruschtschowschen Religionsverfolgung zu recht den Spitznamen "Popenfresser" (Popoedov) eingehandelt hat und dessen Name bald vergessen sein wird.

Die Auswirkungen auf das innere Gefüge der Russischen Orthodoxen Kirche: 1887 - 1987

Es sei wieder mit der Ära "Pobedonoszew" begonnen. Die Politik des Oberprokurors lehnte nahezu alle Neuansätze für eine eigenständige, sich innerlich kräftigende Kirche ab. Die absolute Vorherrschaft des zentralisierten Verwaltungsapparates ließ eine lebendige innerkirchliche Kommunikation zwischen den Diözesen, Propsteien und Pfarreien gar nicht erst entstehen oder behinderte sie, wo es sie aufgrund glücklicher Umstände trotzdem gab. Das war umso schlimmer, als die sonstigen Rahmenbedingungen für den inneren Zusammenhalt der Kirche als Korporation die Voraussetzungen für eine produktive Beziehung zwischen Klerus und Laien und dem Klerus selbst denkbar ungünstig waren. Die Gründe waren vor allem folgende: ⁹

1. Die ca. 70 Millionen Gläubigen der Russischen Orthodoxen Kirche waren in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts auf nur etwa 50 Eparchien aufgeteilt, d.h. die Amtsbezirke waren nicht zuletzt unter Berücksichtigung der Verkehrsverhältnisse, viel zu groß. Es gab viel zu wenig Bischöfe, und infolgedessen gab das Arbeitspensum dem Bischof gar keine Möglichkeit, einen gewissen Kontakt wenigstens zum Gemeindeglieder, geschweige denn zum Kirchenvolk herzustellen. Der Bischof stand damals in einer psychologisch schwer zu meisternden widersprüchlichen Lage. An sich war und ist er, da eine dem Papsttum vergleichbare Einrichtung in der Ostkirche nicht existiert, Träger des wichtigsten geistlichen Amtes in der Kirche. Der Bischof hat eine zentrale Funktion in der Göttlichen Liturgie; er ist der herausgehobene Vermittler göttlicher Gnade. Traditionell ist er ein wirklicher Kirchenfürst, was sein Titel "Gebierter" (Vladyka) treffend zum Ausdruck bringt. Seine Machtfülle wurde jedoch durch die bürokratische Herrschaft des Oberprokurors stark beschnitten, er selbst in mannigfache Auseinandersetzungen mit dem Apparat verwickelt, in denen er nicht selten den Kürzeren zog. Der ihm untergebene Pfarrklerus hat dies regelmäßig in unguter Weise zu spüren bekommen.
 2. Die Grundeinheit und der zentrale Ereignisort jeder Kirche - die Pfarrgemeinde - war zwar territorial durch den Standort des Kirchengebäudes halbwegs bestimmt, aber nicht eigentlich eine organisierte Gemeinschaft, keine Korporation mit einem selbständigen Gemeindeleben. Die Pfarrei war nicht rechtsfähig und besaß daher kein Eigentum, das die Gemeindeglieder hätten verwalten können. Rechtsfähig war nur die Pfarrkirche als solche, für die allein der Klerus bzw. die zentrale Verwaltung handelte. Ihr gehörte das Kirchenland, das an die Bauern und zum Teil an die Pfarrgeistlichkeit als Existenzgrundlage verpachtet war. Die Pfarrgemeinden hatten daher kaum eigene Angelegenheiten, d.h. für eine aktive Laienarbeit und entsprechende Organe fehlten die Voraussetzungen. Zwar gab es die Einrichtung des "Kirchenältesten", des Starosta, der - kontrolliert von zwei weiteren Gemeindegliedern - die für den Unterhalt des Geistlichen bestimmte Gemeindekasse verwaltete, aber angesichts der allgemeinen Passivität des Gemeindelebens verwandelte sich dieses Amt häufig in eine unkontrollierte persönliche Pfründe.
- Die Pfarreien auf dem Lande litten unter der drückenden Not der Bauern, so daß Konflikte zwischen ihnen und dem Geistlichen wegen der Unterhaltszahlungen, der Stolgebühren usw. an der Tagesordnung waren.

3. Die Entfremdung zwischen Pfarrgeistlichen und Laien erhielt dadurch weitere Nahrung, daß der Priester Repräsentant der Obrigkeit war und von ihr als geistlicher Kontrolleur und politischer Zuträger mißbraucht wurde. Regelmäßig hatte er der Polizei über die sittliche Situation in der Gemeinde zu berichten und Unterlassungen der vorgeschriebenen jährlichen Beichte mitzuteilen. Außerdem hatte er Listen über im Gemeindebereich auftauchende Anhänger der Sekten und des Raskol zu führen.
4. Obwohl zumal der Landpfarrer zumeist auch als Landwirt tätig und daher an sich mit den Sorgen der Bauern wohlvertraut war, befand er sich wie der Pfarrklerus überhaupt gegenüber dem einfachen Kirchenvolk in einer tiefen Trennung. Die orthodoxe Geistlichkeit bildete vor 100 Jahren nämlich nicht lediglich einen Berufsstand, sondern trug darüber hinaus Züge einer kastenartigen Absonderung: Bis in die sechziger Jahre hinein waren die Söhne der Geistlichen verpflichtet, den Beruf des Vaters zu ergreifen. Da die Aufhebung des Berufszwanges bald zu einem fühlbaren Nachwuchsmangel führte, wurde 1879 den Absolventen der Geistlichen Seminare erneut verboten, auf die Universität hinüberzuwechseln, so daß sich die Selbstrekrutierung der Geistlichkeit fortsetzte. Die verheerenden Wirkungen dieser Art von "Zwangsbefugung" kann sich jeder denken.
5. Das Bild einer Berufskaste wird dadurch ergänzt, daß die Geistlichen fast ausschließlich Töchter von Klerikern heirateten, die damals ihre Bildung zunehmend in besonderen Mädchenschulen des Klerikerstandes erhielten.

Isoliert in der Gesellschaft, weithin verachtet im Volk, aufgrund des beruflichen Zwanges in einem gebrochenen Verhältnis zum eigenen Auftrag, zu schwach gebildet, zu überlastet und von Existenzsorgen zu niedergedrückt, um den Anforderungen der Seelsorge gerecht werden zu können, befand sich die Pfarrgeistlichkeit damals zumeist in einer schier hoffnungslosen Situation. Auf der Vorkonziliären Versammlung von 1906 wurde sie von einem Teilnehmer mit folgenden Sätzen umschrieben:

Der Landpfarrer zittert - vielleicht noch mehr als vor seinem Bischof - vor den einflußreichen Mitgliedern des Konsistoriums und sucht aus Angst sogar die Gunst der konsistorialen Türhüter. Der Landpfarrer muß seinen Dechanten fürchten, ebenso die verschiedenen neugebackenen Revisoren seiner priesterlichen Tätigkeit in der Person des Diözesan-Missionars und der verschiedenen Inspektoren der Pfarrschule; jeden einflußreichen Mann und jeden reichen Kaufherrn; ja, er muß einfach alle fürchten, die nicht zu faul sind, ihn zu beleidigen, die sich die Mühe machen, ihm unbegründet, mit einer sinnlosen Drohung Furcht einzujagen, ihn vor Gericht zu bringen. Denn tatsächlich kann jeder ihm auf

jede Weise das ganze Leben vergiften, weil es bei der jetzigen Lage der Diözesanverwaltung und des Diözesangerichts (...) ein unmögliches Unterfangen ist, sich vor Verleumdungen zu rechtfertigen.¹⁰

Infolge dieser unglückseligen Verhältnisse war die Russische Orthodoxe Kirche damals innerlich zutiefst zerrissen und keine korporative Gemeinschaft, sondern eine Anstalt in den Händen ungeistlicher, mißtrauisch eingestellter Bürokraten.

Und wie sieht es heute aus?

Die materielle Situation der Pfarrgeistlichkeit hat sich grundlegend verbessert, auch deswegen, weil die Zahl der Priester so niedrig ist, daß das hohe Spendenaufkommen der Gläubigen keine ernsthaften Unterhaltsprobleme aufkommen läßt. Trotz und zum Teil auch wegen der zwar anderen, aber anhaltend schwierigen Rahmenbedingungen für die Arbeit des Geistlichen hat sich sein Verhältnis zu den Gemeinden im Vergleich zu damals wesentlich verbessert; sein Ansehen ist heute in der kleingewordenen Schar unvergleichlich gewachsen. Gewiß kommt es auch heute zu Spannungen im Verhältnis zum Gemeinderat wegen der Gemeindeverwaltung, von welcher der Pfarrer seit 1961 ausgeschlossen ist, aber die Regel dürfte das heute nicht sein.

Der Geistliche ist heute wesentlich besser ausgebildet als vor 100 Jahren und er hat - anders als damals - im Sowjetstaat seine Entscheidung für diesen stigmatisierten Außenseiterberuf in der Regel freiwillig, aus innerer Überzeugung und Berufung getroffen. Störungen oder gar Drangsalierungen hat er heute nicht mehr vom Bischof oder von der Gemeinde zu befürchten als vielmehr fast ausschließlich vom Bevollmächtigten des "Rates" und von sonstigen Staats- sowie von Parteidienststellen. Hier ist nach wie vor der schwache Punkt: Der Geistliche braucht eine staatliche Konzession, um seinen Beruf legal ausüben zu können; diese Konzession kann ihm entzogen werden, wenn er die Religionsgesetzgebung verletzt. Diese Entscheidung fällt (seit 1966) allerdings in Moskau. Dennoch ist die Machtfülle des örtlichen Bevollmächtigten groß, und er tut alles, um dem Geistlichen das Gefühl zu vermitteln, ihm völlig ausgeliefert zu sein. Hinzu kommt, daß Bischof und Propst den Pfarrklerus unablässig ermahnen, daß der Gehorsam gegenüber dem Staat christliches Gebot sei.

Bedenklicher noch ist freilich der Umstand, daß der Staatssicherheitsdienst sich nicht selten die schwache Position des Klerus zunutze macht und den Geistlichen zwingt, als KGB-Spitzel zu arbeiten. Anders als vor 100 Jahren ist der Geistliche heute aber kein Polizeizuträger von Amts wegen mehr, und in punkto Arbeit für den KGB befindet er sich im Prinzip in der gleichen Lage wie die Angehörigen anderer Berufe im Sowjetstaat auch. Ein gegenüber anderen Funktionsträgern gesteigertes Mißtrauen schlägt dem Priester daher heute von Seiten der

Gläubigen nicht entgegen. Mehr als früher hängt hier freilich alles vom Einzelfall ab.

Die Stellung des Bischofs weist mancherlei Ähnlichkeiten, aber auch deutliche Unterschiede auf. An sich haben sich heute die Voraussetzungen für einen engen Kontakt zwischen ihm und den Gemeinden - Klerikern und Laien grundlegend verbessert. Zwar ist die Zahl der Eparchien und damit der Bischöfe im wesentlichen die gleiche geblieben, aber da der Gemeindebestand heute auf ca. ein Achtel des Standes von 1887 abgesunken ist, während sich die Verkehrsverhältnisse unvergleichlich verbessert haben, könnte der Bischof eigentlich in viel dichter Folge die Gemeinden visitieren. Tatsächlich ist das jedoch nicht der Fall. Kaum anders als vor 100 Jahren befindet sich der Bischof regelmäßig weit abgehoben von den örtlichen kirchlichen Verhältnissen. Auch wenn er dies selbst zu verändern wünscht, war er dazu bisher kaum in der Lage. Das hat folgende Gründe:

1. Die Bischöfe werden alle paar Jahre in eine andere Eparchie versetzt, gerade dann, wenn sie sich eingearbeitet haben. Wie vor 100 Jahren ist diese Rotation ein Spiel der Bürokratie, damals des Oberprokurors, heute des "Rates", um den Bischöfen ihre Abhängigkeit zu zeigen und dezentrale kirchliche Zentren mit Ausstrahlungskraft nicht aufkommen zu lassen.
2. Der orthodoxe Episkopat wird heute, und dies bildet einen fundamentalen Unterschied zu der damaligen Lage, vom Moskauer Patriarchat stark in die ökumenische Arbeit, Besuchsdiplomatie und internationale Repräsentation der Kirche einbezogen. Die Bischöfe sind daher häufig im Ausland bzw. von ihren Sprengeln abwesend.
3. Die Bischöfe üben seit der 1961 vom Staat erzwungenen Änderung des Kirchenstatuts keine Aufsicht mehr über die allgemeine Gemeindeverwaltung aus; dies ist ihnen verboten. Dadurch hat der Staat ein wichtiges sachliches Verbindungsglied zu den Laien durchgetrennt.
4. Den Bischöfen wird vom "Rat" und seinen Bevollmächtigten bei den verschiedenen Zusammenkünften mehr oder weniger ungeschminkt bedeutet, daß die Entfaltung geistlicher Aktivitäten zur Intensivierung des kirchlichen Lebens unerwünscht ist und ihnen nur Schwierigkeiten einbringt. Wir wissen allerdings aus dem Rechenschaftsbericht des "Rates" an das ZK von 1975, daß sich mehr als die Hälfte von ihnen daran nicht oder nur bedingt hält und in den gegebenen Möglichkeiten versucht, die Kirche zu festigen, geistlichen Nachwuchs zu gewinnen, sich für die Wiedereröffnung von Kirchengebäuden einzusetzen und das Gemeindeleben zu stärken. Gerade damit erhöhen sie allerdings die Gefahr ihrer baldigen Versetzung.

Schlußbemerkungen

Hat vor 100 Jahren die staatskirchliche Bürokratie des Oberprokurors die Russische Orthodoxe Kirche durch kleinliche Gängelung, aus Mißtrauen gegenüber der Zuverlässigkeit orthodoxer Gesinnung, aufgrund einer erschreckend verengten, fanatisch vertretenen Vorstellung von "Kirche" oder aus staatspolitischen Interessen in ihren natürlichen Entfaltungsmöglichkeiten gelähmt, so geschieht diese Gängelung und Lähmung heute erklärtermaßen von staatlicher Seite, um die Kirche zum "Absterben", zu Tode zu bringen. Diese Klarstellung mag man in gewisser Weise als einen Fortschritt betrachten, doch hat sie wenig Tröstliches an sich. Das Verhältnis von Staat und Kirche war damals und ist heute pathologisch, doch ist diese Pathologie nunmehr zur Perversität gesteigert. Denn ist es nicht zutiefst pervers, wenn eine religionsfeindliche Staatsregierung faktisch die Leitung der Kirche ausübt? Und nimmt die Kontinuität von damals und heute nicht groteske Züge an, wenn der antireligiös definierte Sowjetstaat alleiniger Eigentümer aller sakralen Gegenstände ist, so daß eine Kerze, ein Ornat, ein Kelch oder ein Kreuz mit ihrer sakralen Widmung automatisch Staatseigentum werden? Und ist es nicht der Gipfel der Heuchelei, wenn ein solcher Zustand auch noch - von der Verfassung - als "Trennung" von Staat und Kirche beschrieben wird?

Heute wie damals ist die unproduktive Verbindung von Kirche und Staat ein Hauptgrund dafür, daß sich wertvolle Kräfte der orthodoxen Christlichkeit außerhalb der Kirche formieren und einer dringenden Erneuerung der Kirche gezwungenermaßen verlorengelassen werden. Das tatsächlich existierende orthodoxe Leben ist im heutigen Rußland viel reicher, als es die öffentliche Präsentation, der Russischen Orthodoxen Kirche vermuten läßt. Freilich ist auch das nicht neu, aber diese Kluft ist tragisch und unheilvoll. Besonders unheilvoll ist die erzwungene, plakativ liebedienerische Loyalität der Kirche gegenüber dem Staat; sie raubt der Kirche die Würde, setzt eine ungute historische Tradition fort und fördert den Opportunismus im Klerus. Damals wie heute aber braucht die Kirche eigenständige standfeste Glaubenszeugen. Gewiß, es gab sie damals und es gibt sie heute, und ohne sie wäre die Kirche zweifellos noch wesentlich schlechter dran, als sie es jetzt ist. Aber der von den Menschen im Sowjetstaat zu zahlende Preis für ihre religiöse Standhaftigkeit ist noch immer allzu hoch. Weniger durch eine gezielte Liberalisierung der Religionspolitik als vielmehr durch die unvermeidlich liberalisierenden Nebenwirkungen einer längeren "Perestroika" könnte jener Preis vielleicht sinken. Es besteht eine gewisse Hoffnung, und in der Sowjetunion wäre ein solches Entgegenkommen gegenüber den Religionsgemeinschaften vermutlich durchaus populär. Ob der Sowjetstaat gegenüber dem Glaubenszeugnis toleranter wird, hängt nach meiner Überzeugung aber auch von dem Grad unserer Solidarität hier im Westen ab.

Anmerkungen

- 1 Svod Zakonov Rossijskoj Imperii. Bd 1. Teil 1. Kap.7.
- 2 Zum folgenden vor allem I.Smolitsch, Geschichte der Russischen Kirche 1700- 1917. Leiden 1964, insbesondere S.120 ff.
- 3 Dolžnost' Oberprokurora v. 13.6.1722 (Art.5 und 6).
- 4 Zum folgenden vor allem G.Simon, Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880- 1905. Göttingen 1969.
- 5 N.S.Tagancev, Ugolovnoe uloženie 22 marta 1903 g. St.Petersburg 1911. S.342.
- 6 Zum folgenden O.Luchterhandt, Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Köln 1976.
- 7 B.Meissner, Der Entscheidungsprozeß in der Kremiführung seit dem Zweiten Weltkrieg und die Rolle der Parteibürokratie. In: G.Brunner, B.Meissner (Hrsg.), Gruppeninteressen und Entscheidungsprozeß in der Sowjetunion. Köln 1975. S.21 ff. hier S.22 f.
- 8 Der Stand der russischen orthodoxen Kirche. Ein Internbericht für das ZK der KPdSU von Vasilij Furov. Zoliikon 1980. S.1.
- 9 Zum folgenden vor allem E.Immekus, Die Russisch-Orthodoxe Landpfarrei zu Beginn des XX.Jahrhunderts nach dem Gutachten der Diözesanbischöfe. Würzburg 1978. S.10 ff., 68 ff.; s. auch J.Oswalt, Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II. Göttingen 1975.
- 10 Zitiert nach Immekus, aaO. S.126.



Der Heilige Johannes von Kronstadt

Georg (Gernot) Seide

DIE GESPALTENE RUSSISCHE ORTHODOXE KIRCHE NACH 1000 JAHREN

Das geistliche Leben der Auslandskirche
und der Kirche im sowjetischen Machtbereich

Im Mittelpunkt meiner Ausführungen soll das geistig-religiöse Leben der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland stehen. Es sei mir erlaubt, einige grundsätzliche Überlegungen über die Situation in der Sowjetunion vorzuschicken.

Zur Geschichte und Entwicklung der Russischen Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion liegen ausführliche Arbeiten vor. Erwähnen möchte ich u.a. die beiden Standardwerke von Johannes Chrysostomus und Nikita Struve. ¹Ergänzt werden diese Gesamtdarstellungen durch eine Reihe von Einzeluntersuchungen, die sich mit Teilaspekten der Kirchengeschichte befassen. Allen gemeinsam ist ihnen, daß sie sich nur ganz am Rande mit dem geistlichen und religiösen Leben des Volkes außerhalb der großen kirchlichen Zentren befassen. Die erwähnten Arbeiten lesen sich über ganze Abschnitte wie eine Chronologie der Patriarchatsverwaltung und einiger Hierarchen. Die Nichtbeachtung des kirchlichen Lebens außerhalb der großen Zentren wie Moskau, Leningrad, Kiew oder Sagorsk durch die kirchenhistorische Forschung hat aber in erster Linie ihre Ursache in der schlechten und lückenhaften Quellenlage. Während als Folge der deutschen Besetzung im Zweiten Weltkrieg der kirchliche Wiederaufbau in den westlichen Landesteilen miterlebt und beobachtet werden konnte, fehlt uns diese Erfahrung aus den übrigen - nicht besetzten Gebieten. Hinzu kommt, daß die Masse der Flüchtlinge, die seit dem Zweiten Weltkrieg in den Westen kam, aus diesen von deutschen Truppen besetzten Gebieten stammte und über das kirchliche Leben in den östlichen Landesteilen des europäischen Rußlands, in Sibirien oder Mittelasien ebenfalls keine Informationen besaß. Dennoch lebt gerade in diesem Raum etwa die Hälfte der traditionell orthodoxen Bevölkerung.

Im sowjetischen Schrifttum - und hierzu möchte ich in diesem Fall auch das Schrifttum der Patriarchatskirche zählen - findet man bei aufmerksamer Lektüre zahlreiche Hinweise zum kirchlich-geistlichen Leben auch in den entlegensten Landesteilen. Ergänzt wird dieses Schrifttum natürlich durch den religiösen

Samisdat. Allerdings müssen die vielen verstreuten Hinweise und winzigen Meldungen mühsam zu einem Mosaik zusammengesetzt werden, um sich ein Bild der Lage machen zu können. Man muß z.B. in der *"Zeitschrift des Moskauer Patriarchats"* (*Žurnal Moskovskoj Patriarchii*) oder der deutschen Ausgabe des mitteleuropäischen Exarchats *"Stimme der Orthodoxie"* die Berichte aus den Diözesen, Nekrologe und Jubiläen der Geistlichkeit analysieren und die vielen Details zusammentragen, um sich ein Bild vom Leben in der Provinz machen zu können.² Dies gilt in gleichem Maße auch für das atheistische und kirchenfeindliche Schrifttum, das sich mit dem "Phänomen Glauben und Religiosität" auseinandersetzt. Durch eine detaillierte Analyse dieses Schrifttums erfährt man viele interessante Einzelheiten, die diesen Aufwand lohnen. So findet man ausgerechnet in einer Arbeit, die sich mit der Beschlagnahme und Verstaatlichung des Klosterbesitzes befaßt, einen Hinweis, daß es in Sibirien Untergrundklöster gibt, wenn der Autor abwertend schreibt, daß in den "Krähwinkeln Sibiriens" sogenannte Pustyn-Klöster und Skiten, die von "religiös fanatischen Gruppen, die nicht die sowjetischen Gesetze anerkennen wollen und sich dem Dienst in der Armee entziehen wollen" gegründet wurden.³ Eine wahre Fundgrube an Information bildet ausgerechnet das Zentralorgan der Atheisten "Nauka i religija". Eine Studentin schildert in einem Leserbrief, wie sie zum Glauben gefunden hat. Dabei muß hinzugefügt werden, daß solche Briefe beispielhaft publiziert werden und keinen Einzelfall bilden. Die Studentin schreibt:

Niemand und niemals hat mir jemand den Glauben an Gott eingeredet und aufgedrängt; und ich selbst habe mich für diese Frage früher wenig interessiert. Einmal überschritt ich die Schwelle einer Kirche. Ein lieblicher Strom ergreifender Gesänge wogte auf mich ein, süßer Wohlgeruch des Weihrauchs, die Flammen brennender Kerzen. Und etwas in mir kam ins Wanken (...) Aber für mich ist es ein großer Festtag, wenn ich in die Kirche gehe (davon weiß nicht einmal meine Mutter, sie wäre wohl verwundert). Ich glaube an Gott (...) ⁴

Ähnliche Berichte tauchen in den Zeitschriften immer wieder auf. Sie lassen erahnen, was in den jungen Leuten vorgeht, die zur Kirche und damit zur Religion finden. Natürlich sind diese Berichte als negatives Beispiel publiziert worden, um zu demonstrieren, welche "Gefahren" von der Kirche und Religion ausgehen können. Sie sollen als Aufrufe verstanden werden, im Kampf gegen "religiöse Vorurteile" oder die "religiöse Propaganda" - und hierzu zählt grundsätzlich schon der Gottesdienst - nicht nachzulassen.

Ergänzt werden muß nun natürlich als dritte Quelle das gesamte religiöse Schrifttum des Samisdat. In diesem Schrifttum - und dies braucht vor diesem Kreis nicht näher ausgeführt zu werden - spiegelt sich vor allem das Leben "an

der Basis" wieder, wenn man diesen abgegriffenen Begriff einmal auf sowjetische Verhältnisse übertragen will.

Doch wie die vielen Aufrufe in sowjetischen Zeitungen und die Atheismuskampagnen belegen, bekennt sich nach wie vor ein hoher Prozentsatz der Bevölkerung zur Kirche. Über die tatsächliche Zahl der Gläubigen gibt es keine amtlichen Statistiken, doch dürfte sie zwischen 35 und 70 Millionen betragen. Für beide Zahlen gibt es im sowjetischen Schrifttum Beweise. Die untere Zahl wird in der Regel im Patriarchatsschrifttum gewählt: Bei ihr handelt es sich um die offizielle Angabe, die die Russische Kirchendelegation beim Weltrat der Kirchen benutzt. Anzumerken ist hier natürlich, daß von der Mitgliederzahl der einzelnen im Weltrat vertretenen Kirchen die Besetzung einflußreicher Positionen in diesem Gremium abhängt. Insofern ist diese Zahl auch kirchenpolitisch von Bedeutung und dürfte mit Billigung der sowjetischen Behörden verwandt werden. In jüngster Zeit wird diese Zahlenangabe auch gern durch die noch schwammigere Zahl "viele zehn Millionen Gläubige" ersetzt. Diese Angabe stammt von dem Vertreter der Patriarchatskirche in der Bundesrepublik Deutschland, Bischof Longin von Düsseldorf, der in einer Broschüre *"1000 Jahre Christentum in Rußland"* von "vielen zehn Millionen" ⁵ Gläubigen schreibt. Dabei läßt sich die höhere Zahl von 75 Millionen sogar aus einer Statistik von atheistischer Seite errechnen. ⁶

In den letzten Jahren wird bei uns im Westen immer wieder die Meinung vertreten, daß in der Sowjetunion von einer religiösen Renaissance gesprochen werden kann. Ich habe mich in einem Beitrag, der im Jahre 1983 in der Zeitschrift "Osteuropa" ⁷ erschienen ist, einmal mit diesem Problem befaßt und bin zu der Überzeugung gelangt, daß man zumindest von einer neuen Religiosität in der Sowjetunion sprechen kann, die breite Bevölkerungsschichten, und darunter vor allem die Jugend und die Intellektuellen, erfaßt zu haben scheint.

Das Festhalten einer zahlenmäßig starken Gruppe der Bevölkerung - und die gerade erwähnten Zahlen belegen dies - an der Religion und der Kirche ist in erster Linie eine Folge der religiösen Erziehung und Tradition in den Familien, doch wie das oben angeführte Beispiel der Studentin zeigt, auch der persönlichen Entscheidung des einzelnen. Erzbischof Pitirim - jetzt Metropolit - drückt dies in einer Propagandaschrift mit dem bezeichnenden Titel *"Mein Glaube ist frei"* so aus: "Die russisch-orthodoxe Kirche besteht jetzt nur aus den Christus wirklich treu ergebenen Kindern". ⁸ Man könnte hier auch sagen, aus "aktiven Christen".

Hier liegt nun ein wesentlicher Unterschied im religiösen Bekenntnis eines Christen in der Sowjetunion und bei uns im Westen. In einem Staat, dessen offizielle Ideologie vom Atheismus bestimmt wird, ist das Bekenntnis zur Religion

bereits mit Nachteilen verbunden, das Bekenntnis zum Atheismus hingegen mit Vorteilen, keinesfalls mit Nachteilen. Das Bekenntnis zu Christus heißt in der Sowjetunion: ein Leben führen in der ständigen Auseinandersetzung mit der atheistischen Ideologie und der Umwelt, von der der Gläubige als rückständig und ungebildet betrachtet wird. Mit dem Bekenntnis zur Religion sind gesellschaftliche Diskriminierung und materielle Nachteile wie Berufsverbote verbunden. So kann der Gläubige - um nur ein Beispiel zu nennen - unmöglich als Lehrer arbeiten, findet er aber als Lehrender erst im Alter zum Glauben, riskiert er seine Existenz. In der Verfassung von 1977 wird in Art. 52 dem Bürger das Recht zugestanden, "sich zu einer beliebigen oder keiner Religion zu bekennen, religiöse Kulthandlungen auszuüben oder atheistische Propaganda zu betreiben". Tatsache ist, daß hier das Recht auf Freiheit *von* der Religion nicht *für* die Religion garantiert wird. Festgehalten werden muß auch, daß die Ausübung der "religiösen Kulthandlungen" - also des Gottesdienstes - in den Augen der Machthaber bereits eine Form der "religiösen Propaganda" darstellt, wenn gleichzeitig den Atheisten das Recht auf "atheistische Propaganda" als Gegenmaßnahme zugestanden wird. So kann sich das Christsein in der Sowjetunion vielfach nur heimlich manifestieren, wie der Brief der oben zitierten Studentin beweist, wenn sie schreibt, "davon weiß nicht einmal meine Mutter". In diesem kleinen Satz ist die ganze Tragik des gläubigen Menschen in der Sowjetunion enthalten.

Die ganze Unterdrückung und Diskriminierung wird deutlich, wenn man sich mit der Gesetzgebung befaßt, die das kirchliche und religiöse Leben betrifft. Grundlage bildet bis heute mit kleinen Modifizierungen das "Dekret des zentralen Exekutivkomitees für ganz Rußland und des Sowjets der Volkskommissare über die Religionsgemeinschaften vom 8. April 1929".⁹ In diesem Dokument wird das kirchliche Leben auf die reinen gottesdienstlichen Handlungen im Kirchenraum beschränkt und bis ins Detail geregelt. Doch nicht einmal innerhalb der Kirchenmauern kann die Kirche sich frei entfalten: Kirchliche Amtshandlungen wie Taufen, Eheschließungen etc. müssen registriert werden und unterliegen damit der staatlichen Kontrolle und Überwachung. Predigtthemen dürfen keinen aktuellen Bezug zum sowjetischen Alltag haben oder gar Kritik an Staat und Regime üben. Hingegen gibt es die politische Predigt, doch steht diese ganz im Zeichen der sowjetischen Politik und ihrer Ziele, wenn sie sich mit dem Imperialismus, dem Rassismus, dem Zionismus oder sonstigen Dauerthemen der sowjetischen Propaganda befaßt.

Es ist unmöglich, das erwähnte Dokument aus dem Jahre 1929 im einzelnen hier zu analysieren, doch möchte ich einige Absätze zitieren, die ein Bild von der Lage geben. So heißt es im Abschnitt 17, nachdem zunächst jegliche gegenseitige materielle Unterstützung der Gläubigen untersagt worden ist:

Verboten ist den religiösen Gesellschaften: die Organisation religiöser und sonstiger Versammlungen speziell für Kinder, junge Männer oder Frauen, sowie von Versammlungen, Gruppen, Abteilungen, allgemeinen Arbeitskreisen, gleich ob sie sich mit der Bibel, der Literatur oder einem anderen Thema beschäftigen oder ob sie Schneiderarbeiten, Handfertigkeiten oder Religionsunterricht und so weiter betreiben; ferner die Veranstaltung von Ausflügen und der Betrieb von Spielplätzen für Kinder; die Eröffnung von Bibliotheken und Lesesälen; die Schaffung von Sanatorien und ärztliche Diensten.

In den religiösen Gebäuden und Räumlichkeiten dürfen nur Bücher aufbewahrt werden, die für die Ausübung des betreffenden Kultes notwendig sind.

Es erübrigt sich hier, diesen Text weiter zu interpretieren. Die wenigen zitierten Passagen machen deutlich, daß das religiöse und geistliche Leben der Kirche und der Gläubigen unerträglich unterdrückt und eingeschränkt ist. Nicht einmal die Predigt als letzte Form der Katechese und der Mission ist von diesen Beschränkungen verschont geblieben. Metropolit Nikolaj (Jaruševič), der jahrelang in seinen politischen Predigten seine völlige Loyalität gegenüber dem Regime dokumentierte, wurde schließlich auch ein Opfer des Systems und wurde zwangsweise in den Ruhestand versetzt. Er schrieb über seine "Pensionierung":

Sie (d.h. die Machthaber) brauchen Bischöfe, die schweigen und nur feierlich zelebrieren. Diejenigen dagegen, die predigen und mit der Gottlosigkeit kämpfen, sind ihnen unerträglich. So hat man mich meines Amtes enthoben. Natürlich ging äußerlich alles nach der Ordnung vor sich. Ich wurde durch den Synod abgelöst, auf meinen eigenen Antrag hin - aber man hatte mich gezwungen, ihn zu stellen. ¹⁰

Angesichts dieser Restriktionen und der Geschichte der Russischen Kirche unter der Sowjetherrschaft kann man nur mit Staunen zur Kenntnis nehmen, daß sich noch immer so viele Menschen zum Glauben bekennen, daß es noch immer Kandidaten gibt, die Priester werden wollen oder den Wunsch haben, in ein Kloster einzutreten. Doch Repressionen des Staates haben auch den Glauben gestärkt und die Bereitschaft entstehen lassen zur Opposition, zum Leben im Untergrund und zum Martyrium. In der 2000-jährigen Geschichte des Christentums hat es nur unter den römischen Kaisern eine vergleichbare Verfolgung gegeben, wie sie die Russische Kirche in unserem Jahrhundert erleiden mußte. Angesichts dieses Martyriums und der Verfolgungen kann man sich vor den vielen Opfern und Märtyrern, die diese Kirche in unserem Jahrhundert hervorgebracht hat, nur verneigen.

Unübersehbar ist die Zahl der Opfer, die für ihren Glauben ermordet und hingerichtet, die deportiert und eingekerkert wurden, die namenlos dulden und leiden mußten. Ich möchte hier auf Zahlen und Dokumente bewußt verzichten, denn begreifbar bleibt immer nur das Schicksal des einzelnen.

Das Bekenntnis zum Glauben kann sich in der Sowjetunion am sichtbarsten durch den Besuch der Gottesdienste manifestieren. A. Solshenzyn beschrieb diesen Vorgang in einem Brief an das III. Gesamtkonzil der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland im Jahre 1974 mit folgenden Worten:

Wie kleine Inseln, die auch entfernt keine Ähnlichkeit mit der sowjetischen Alltäglichkeit haben, mit der sowjetischen Psychologie, leuchten die orthodoxen Gotteshäuser in der Sowjetunion von heute. Grausam verdünnt sind diese Gotteshäuser über das Antlitz der Heimat verstreut, zuweilen muß man wegen einer kirchlichen Amtshandlung zweihundert Kilometer reisen (...) Doch wendet sich die festliche Überfüllung der übriggebliebenen Kirchen gegen die Verfolger: bei der gegenwärtigen Abkühlung des Glaubens im Westen gibt es jetzt vielleicht nirgends in der Welt solch überfüllte christliche Gotteshäuser wie in der UdSSR: kein Platz ist da für einen Kniefall, man hat Mühe das Kreuz zu schlagen, und solches Empfinden schwächt den Glauben sicherlich nicht. Schulter an Schulter miteinander lernen wir es, den Verfolgungen die Stirn zu bieten. Der Kreis der Gläubigen ist noch viel weiter als jener, denen es möglich ist und die es wagen können, Kirchen zu besuchen. Im Gebiet Rjasan, das ich mehr als andere beobachte, werden trotz aller Verbote und Verfolgungen bis zu 70 Prozent der Kleinkinder getauft, und auf den Friedhöfen verdrängen Kreuze immer mehr die sowjetischen Holzpfosten mit Stern und Photo.¹¹

Die von Solshenzyn erwähnte Überfüllung der Kirchen ist natürlich zunächst einmal auch das traurige Resultat der massenweisen Schließungen und Zerstörung von Kirchen und Klöstern. In Rußland gab es vor der Oktoberrevolution 80 000 Kirchen und über 1200 Klöster. Heute können nur noch in 4500 Kirchen regelmäßig Gottesdienste gefeiert werden, die Zahl der Klöster ist als Folge der zwangsweisen Schließungen auf 19 geschrumpft. Angesichts der konstanten Zahlen der Gläubigen sind die verbliebenen Kirchen natürlich überfüllt. Man stelle sich einmal vor, in einer Stadt wie München gäbe es nur ein oder zwei katholische Kirchen, in denen noch Gottesdienste gehalten werden dürfen!

★

Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland betrachtet sich als den *freien* Teil der Russischen Kirche, die Patriarchatskirche als den *unfreien* Teil derselben

Kirche. Als der in Freiheit lebende Teil hat die Auslandskirche Pflichten und Verantwortung gegenüber ihren Glaubensbrüdern in der Heimat. Die Verantwortung, die die Auslandskirche gegenüber ihren Brüdern und Schwestern in der Heimat und gegenüber der Mutterkirche trägt, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Verkündung der Wahrheit über die wahre Lage der Gläubigen und der Kirche in der Heimat, nicht in der Form, wie es Patriarch Sergij in einem Propagandaband mit dem Titel die *"Wahrheit über die Religion in Rußland"* im Jahre 1943 tat oder tun mußte und wie es heute noch von den Vertretern der Patriarchatskirche hier bei uns im Westen immer wieder getan wird, sondern so, wie es ihr Gewissen erfordert, und
2. Wahrung und Fortführung der Traditionen der alten Russischen Kirche aus der Zeit vor 1917, die die Patriarchatskirche aufgrund staatlicher Restriktionen nicht mehr oder nur noch in sehr beschränkter Form wahrnehmen kann.

Angesichts des Leidens, des Martyriums und des Bekenntums ihrer Brüder und Schwestern in der Heimat hat es die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland immer als eine ihrer wichtigsten Aufgaben und Pflichten angesehen, auf die Verfolgung und Unterdrückung der Mutterkirche in der Heimat hinzuweisen und für ihre Erlösung zu beten. Als ständige Mahnerin, vor der wahren Lage der Kirche in der Sowjetunion nicht die Augen zu verschließen, wandte sich die Auslandskirche seit ihrer Gründung an ihre christlichen Brüder und Schwestern in der westlichen Welt, damit diese ihren bedrängten Glaubensbrüdern wenigstens moralische Unterstützung zukommen lassen. Als Mahnerin wurde sie aber auch vielen Vertretern der westlichen Kirchen lästig, die offizielle Kontakte mit der Patriarchatskirche unterhalten und aus Rücksicht gegenüber ihren Gesprächspartnern es heute nicht mehr wagen, Widerspruch einzulegen, wenn diese von der Freiheit der Religion und der Kirche in der Sowjetunion künden.

Ist es angesichts des Leidens und der grausamen Verfolgungen der Russischen Kirche und ihrer Gläubigen seit der Oktoberrevolution eigentlich verwunderlich, wenn zumindest der Teil der Russischen Kirche, der in Freiheit lebt, seiner getöteten Glaubensbrüder gedenkt und sie in die Schar der Märtyrer und Glaubenszeugen einreihet? Kann man darin einen politischen Akt sehen, wenn die Kirche ihnen ein ewiges Denkmal setzt? Die Opfer vor dem Vergessen zu bewahren, damit diese Epoche der Kirchengeschichte nicht zur bloßen Geschichte wird, darin besteht für uns als der in Freiheit lebende Teil der Russischen Kirche eine große Verpflichtung. Wir müssen den Verfolgern vergeben, doch mit Vergessen beleidigen wir die Opfer und versündigen uns vor ihrem Urbild und ihrem Martyrium.

Am 1. November 1981 (19. Oktober alter Zeitrechnung) wurde vom Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland die Kanonisierung

der russischen "Neomärtyrer und der neuen Bekenner" vollzogen. Damit wurde all jener Opfer gedacht, die wegen ihres Glaubens während der Revolution, im Bürgerkrieg und in der Sowjetzeit ihr Leben verloren hatten.

Die Kanonisierung der Neomärtyrer durch die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland wurde von vielen Gläubigen begrüßt, doch die Auslandskirche erfüllte auch eine Pflicht des Russischen Landeskonzils vom Jahre 1917/18, das am 5./18. April 1918 angesichts der Verfolgungen von Priestern und Gläubigen folgende Verordnung erlassen hatte:

In allen Gemeinden, in denen Bekenner und Märtyrer für den Glauben und die Kirche ihr Leben gelassen haben, sind Kirchenprozessionen am Ort ihrer Beisetzung abzuhalten und feierliche Totengottesdienste mit der Verherrlichung ihres heiligen Gedächtnisses im Wort zu zelebrieren.¹²

Die Patriarchatskirche konnte seit der Oktoberrevolution keine Heiligsprechungen mehr vornehmen, da die Bolschewisten besonders brutal gegen die in der Russischen Kirche stark ausgeprägte Verehrung der Heiligen und Reliquien vorgegangen waren. In einem Rundschreiben vom 1. März 1919 hatten sie verfügt, die Gräber der Heiligen zu öffnen und von "Sachverständigen" prüfen zu lassen. Im August 1920 wurde in einem erneuten Rundschreiben die Anordnung erlassen, "die Liquidation des Kultes von Kadavern und Mumien konsequent zu Ende zu führen". Die Folge war die Profanierung und Schändung Hunderter von Reliquienschreinen im ganzen Land. In zahlreichen atheistischen Museen werden noch heute die Überreste von Heiligen und Reliquien zur Schau gestellt.¹³

So fühlte sich die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland dazu berufen, hier an die Tradition der vorrevolutionären Zeit anzuknüpfen. In Rußland hatte es die letzte Heiligsprechung vor Ausbruch der Revolution im Jahre 1916 gegeben. Es war die siebte während der Regierungszeit des Zaren Nikolaus II. gewesen.

Die Russische Auslandskirche hat erstmals im Jahre 1964 wieder eine Kanonisierung vorgenommen: Heiliggesprochen wurde Ioann von Kronstadt, im Jahre 1970 folgte die Kanonisierung Hermann von Alaskas, 1978 die Kanonisierung der Seligen Xenia von Petersburg und 1981 die Kanonisierung der Neomärtyrer.

Die Patriarchatskirche nahm fast unbemerkt von der Öffentlichkeit auf Wunsch der Orthodoxen Kirche in Amerika die Kanonisierung von Metropolit Innokentij (Weniamow), des "Apostels von Nordamerika und Sibirien" im Jahre 1977 vor.¹⁴ Ob die Patriarchatskirche in diesem Punkt ihre Politik ändern wird, bleibt abzuwarten. Immerhin äußerte sich Metropolit Filaret von Kiew in einem Interview für eine ukrainische Zeitung (Visti z Ukraini 23.6.1987) dahingehend, daß von dem Bischofskonzil im Jahre 1988 auch die "Kanonisierung von Heiligen" erörtert werden soll.

Die von der Auslandskirche erfolgten Kanonisierungen haben auch unter den Gläubigen in der Sowjetunion viel Zustimmung gefunden.¹⁵ Das Grab der Seligen Xenia von Petersburg ist zu einer Wallfahrtsstätte geworden. Das "Ipatiev-Haus" in Jekaterinenburg/Swerdlowsk, in dem die Zarenfamilie ermordet wurde, wurde von den Behörden kurze Zeit nach der Kanonisierung der Neomärtyrer abgerissen. Vermutlich fürchteten die Behörden, daß dieses Haus ebenfalls zu einer Pilgerstätte werden könnte. Erstmals seit der Ermordung der Zarenfamilie wurde übrigens in einem offiziellen Organ (Sovetskaja Rossija) am 12.7.1987 über das Ende der Romanow-Dynastie berichtet.

Von den in der Freiheit lebenden orthodoxen Kirchen wurde speziell die Kanonisierung der Neomärtyrer vom Jerusalemer Patriarchat ausdrücklich gutgeheißen.¹⁶ Die Anerkennung der Kanonisierung durch das Jerusalemer Patriarchat findet aber ihren besonderen Ausdruck darin, daß in der Auferstehungskirche in Jerusalem (oder Grabeskirche) Reliquien der Neomärtyrerinnen, der Großfürstin Elisabeth und der Nonne Barbara, aufbewahrt und verehrt werden.

Als zweite Verpflichtung gegenüber der Russischen Gesamtkirche betrachtete die Auslandskirche die Wahrung der Tradition der alten Russischen Kirche aus der Zeit vor 1917. Aus dem oben zitierten Dekret vom Jahre 1929 wurde deutlich, daß der Patriarchatskirche praktisch außerhalb des Gottesdienstes keinerlei Möglichkeiten geboten werden, das religiöse Leben ihrer Gläubigen mitzugestalten. Jegliche Form der Katechese, Caritas, Mission etc. sind verboten. Das kirchliche Verlagswesen besteht nur noch rudimentär. Für Bibeln und religiöses Schrifttum werden auf den Schwarzmärkten immer noch horrenden Preise erzielt.

In den nachfolgenden Ausführungen möchte ich noch eine kurze Übersicht über die Situation der Klöster, der Kirchen, des Verlagswesens und über die Jugend- und Verbandsarbeit der Auslandskirche und - soweit dies möglich ist - der Patriarchatskirche geben.

Die Klöster, die mit dem Leben der alten Russischen Kirche auf das engste verbunden waren und das geistig-religiöse wie auch das kulturelle Leben des russischen Volkes auf das stärkste beeinflusst hatten, wurden zerstört und vernichtet. Von über 1200 Klöstern, die es vor der Revolution gegeben hatte, existieren heute nur noch 19, in den Jahren 1929 bis 1941 gab es überhaupt keine Klöster mehr. So wird es verständlich, daß die Auslandskirche gerade in der Wahrung der monastischen Traditionen eine ihrer wichtigsten Aufgaben sah.

Mit der Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland sind ihre Klöster immer auf das engste verbunden gewesen. Dies dokumentiert die Tatsache, daß sich überall dort, wo die Auslandskirche präsent war und ist, auch ihre Klöster befanden und befinden. Vor dem Zweiten Weltkrieg war dies in

erster Linie in Osteuropa und Fernost der Fall, seit dem Zweiten Weltkrieg findet man ihre Klöster in Deutschland, Frankreich, Großbritannien, den USA und Kanada, in Chile, Australien und dem Heiligen Land. Der Kirche gehörten vor und nach dem Zweiten Weltkrieg etwa 20 Klöster und monastische Gemeinschaften an. Der Anspruch der Auslandskirche, Bewahrer der russischen kirchlichen Tradition in der Emigration zu sein, läßt sich gerade am Beispiel ihrer Klöster am besten nachweisen: Metropolit Ewlogij, der Leiter der von der Auslandskirche abgespaltenen "Pariser Jurisdiktion", schrieb in seinen Memoiren, daß das "Mönchtum in der Emigration nicht erblühen konnte".¹⁷ Dies ist zweifellos richtig für die Pariser Jurisdiktion, die vor dem Krieg keine dauerhaften monastischen Gemeinschaften begründen konnte. Es muß allerdings überraschen, wenn zum gleichen Zeitpunkt der Auslandskirche 20 Klöster unterstanden, die nicht nur das Leben der Auslandskirche, sondern auch das ihrer Gastländer - z.B. in Serbien - auf das nachhaltigste beeinflussten. Von dem russischen Nonnenkloster der Lesnaer Schwestern wurden in der Zwischenkriegszeit in Serbien allein 27 Nonnenklöster für serbische Nonnen begründet. Ihrem Missionswerk ist es überhaupt zu verdanken, daß es heute wieder serbische Nonnenklöster gibt.

Die heute bestehenden Klöster der Russischen Auslandskirche wurden mit Ausnahme der Klöster im Heiligen Land alle nach dem Zweiten Weltkrieg gegründet. Doch die Bedeutung und Aktualität der monastischen Ideale ist nicht auf die Vergangenheit oder die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg beschränkt oder ein historischer Vorgang der zwanziger und dreißiger Jahre geblieben. Auch in unserer unmittelbaren Gegenwart kommt es immer wieder zur Gründung neuer Gemeinschaften. Allein in den achtziger Jahren entstanden vier neue Mönchsgemeinschaften: in Brookwood bei London wurde die St. Edward the Martyr Orthodox Community gegründet, der vorwiegend englischsprachige Mönche angehören; in Swartz Creek, im US-Bundesstaat Michigan wurde im Jahre 1985 ein Skit zu Ehren des Hl. Serafim von Sarow gegründet, dem auch ein Waisenheim für Buben angehört, in dem derzeit neun Waisen leben, in Buena Vista im US-Bundesstaat Colorado wurde ein Mönchs-Kloster zu Ehren der Hl. Apostel mit eigener Druckerei gegründet, und in Australien wurde ebenfalls im Jahre 1985 ein Skit zur Verklärung Christi gegründet, dessen Ausbau rasche Fortschritte macht. Der Auslandskirche unterstehen heute Klöster, die ihre Aufgabe in der Mission sehen, die Schulen, Waisen- und Altenheime unterhalten oder zu denen Druckereien und Verlage gehören.

Doch die wichtigste Aufgabe der Klöster besteht im immerwährenden Gebet, der Betreuung der Gläubigen, für die die Klöster mit ihren Heiligtümern Stätten der Meditation, des Gebets und der Wallfahrt sind. Das große Ansehen, das gerade die monastischen Gemeinschaften bei den Gläubigen besitzen,

dokumentiert sich wohl am deutlichsten in der Tatsache, daß die Gründung der Klöster und ihr Bestehen weitgehend der Spendenfreudigkeit der Gläubigen zu verdanken ist. Die feierlichen Gottesdienste in den Klöstern, die Pflege des russischen Kirchengesangs oder der Ikonenmalerei erinnern an die Traditionen der alten russischen Klöster. ¹⁸

Besonders schwierig ist derzeit die Lage der Klöster in der Sowjetunion. Nach dem Kriege gab es zunächst wieder 104 Klöster, im Jahre 1959 waren es noch 69, im Jahre 1964 nur noch 32, derzeit sind es nur noch 19. Doch auch deren Existenz ist bedroht, wie wir aus dem Geheimerbericht Furows wissen. In dem vom Moskauer Patriarchat mitherausgegebenen Bildband *"Die Orthodoxe Kirche in Rußland"* (Zürich 1982) schreibt Erzbischof Pitirim über die Klöster (S.54):

Eine ungeheuerere Bedeutung im Leben der Gläubigen hat auch in unseren Tagen die Pilgerschaft zu den Heiligtümern der Orthodoxie (...) Das Mönchtum war immer Träger der Reinheit der Orthodoxie, es war die geistliche Basis und Stütze. Deshalb zieht es heute die Gläubigen an.

Trotz dieser Erkenntnis schreibt Furow aber, daß die Kirchenleitung gleichzeitig "bei der Schließung einiger Dutzend Klöster aktiv mitgewirkt" habe. ¹⁹ Doch das Absterben der Klöster geht Furow immer noch zu langsam. Mit einer gewissen Resignation stellt er fest, daß "die Regulierung des Personalbestandes eine heikle Angelegenheit" sei. So hofft man, durch Aufnahmestop für die bestehenden Klöster und das Verbot, Kandidaten unter 30 Jahren die Mönchsweihe zu erteilen, das Absterben der Klöster zu beschleunigen. Die Zerstörung und Vernichtung von Wallfahrtsorten richtet sich übrigens nicht nur gegen die bestehenden Klöster. Hiervon sind auch längst geschlossene Klöster betroffen. So wird berichtet, daß der Friedhof Optina Pustyn' "dem Erdboden gleichgemacht wurde. Aus den Steinplatten der Mönchsgräber wurde ein Schweinestall errichtet. Das Grab des in der Russischen Kirche hochverehrten Vater Amwrossij wurde bereits zweimal zerstört." ²⁰

An dieser Stelle möchte ich kurz auf die Wiedereröffnung des Danilow-Klosters im südlichen Moskau eingehen. Die Übergabe des ehemaligen Klosterkomplexes an die Russische Patriarchatskirche Anfang der achtziger Jahre, löste zunächst eine Sensation aus und wurde vielfach in der westlichen Presse als Wende der sowjetischen Kirchenpolitik mißdeutet. Zweifellos hat sich die Kirchenleitung für die Rückgabe dieses völlig heruntergekommenen Gebäudekomplexes eingesetzt, und die Rückgabe an die Kirche erfolgte im gegenseitigen Interesse von Staat und Kirchenleitung. Inzwischen ist aber sichergestellt worden, daß hier lediglich das administrative Zentrum der Patriarchatsverwaltung, Gästehäuser und Konferenzsäle angesiedelt werden sollen, damit die Feierlichkeiten im Jahre 1988 zentral an einem Ort begangen und

vermutlich auch besser kontrolliert werden können. Die Ansiedelung einer Klosterbruderschaft und der Besuch der auf dem Gelände liegenden Kirchen sowie die Teilnahme der Bevölkerung an den Klostergottesdiensten sind nicht möglich. Die kleine Bruderschaft von derzeit ca. zwölf Mönchen ist vornehmlich mit Verwaltungsaufgaben betraut. Dennoch wird weiterhin bei uns von vielen "Fachleuten" die Wiedereröffnung dieses Klosters als großes Verdienst der Kirchenleitung gepriesen, gleichzeitig aber die Schließung von über 80 Klöstern seit 1945 mit Schweigen und Zurückhaltung übergangen!

Im Gegensatz zu früheren Jahren wird in letzter Zeit im Patriarchatschrifttum weniger über die Klöster berichtet. Im religiösen Leben des gläubigen Volkes spielen sie aber nach wie vor eine große Rolle. Die Klosterfeste ziehen Jahr für Jahr Tausende von Pilgern und Wallfahrern an. Das Kiewer Höhlenkloster (Kiewo-Pečerskaja lavra) wurde vor seiner Schließung Anfang der sechziger Jahre jährlich von bis zu 100 000 Pilgern besucht, das Dreifaltigkeitskloster in Sagorsk (Troice-Sergieva lavra) suchen am Gedenktag des Hl. Sergij bis zu 50 000 Wallfahrer auf und das Höhlenkloster in Pskow (Pskovo-Pečerskij monastyr') am Patronatsfest bis zu 30 000 Pilger. Ähnliches gilt auch für das Mariä-Helmgangs-Kloster in Potschajew (Počaevskaja Uspenskaja lavra), obgleich von den Behörden alles unternommen wird, um die Wallfahrten zu unterbinden.²¹

Das Leben der Klöster in der Sowjetunion ist auf reine Meditation und Gebet beschränkt, wenn man einmal von kleinen Handwerksarbeiten und landwirtschaftlichen Tätigkeiten absieht. Die Beherbergung von Pilgern, karitative Aufgaben, der Betrieb von Druckereien oder Verlagen sind ihnen grundsätzlich verboten.

Die besondere Bedeutung der Kirche und des Gottesdienstes im Leben der Gläubigen wird in dem erwähnten Bildband *"Die Orthodoxe Kirche in Rußland"* von Bischof Serafim (Rodionow) besonders hervorgehoben, wenn der Hierarch schreibt: "Mittelpunkt des christlichen Lebens ist der Gottesdienst."

In der Sowjetunion gab es nach dem Kriege zunächst wieder 22 000 Kirchen, heute sind es noch ca. 7000. Die Zahl der Priester betrug im Jahre 1975 noch knapp 6000. Bedenkt man, daß an vielen größeren Kirchen mehrere Priester Dienst tun und die Priesterschaft völlig überaltert ist, da die bestehenden Akademien und Seminare nicht genügend Nachwuchs ausbilden können, so dürften heute noch in ca. 4500 Kirchen regelmäßig Gottesdienste stattfinden. Dies erklärt die hoffnungslose Überfüllung der bestehenden Kirchen. Gegen die Schließung der Kirchen erhoben sich innerhalb der Patriarchatskirche nur vereinzelte Stimmen des Protestes. Der Kampf um den Erhalt der bestehenden Kirchen oder die Wiedereröffnung geschlossener Kirchen wird allein von den

Gläubigen geführt. Hierzu führt speziell das Samisdat-Schrifttum viele Beispiele an.

Die Russische Auslandskirche hat sich seit dem Bestehen besonders darum bemüht, überall in der weltweiten Diaspora Gemeindezentren zu errichten. In den dreißiger Jahren gehörten der Exilkirche etwa 1000 Gemeinden an. Die Mehrzahl verfügte über eigene Kirchen oder Kapellen, zumindest über Behelfskirchen. Als z.B. in den Jahren 1945/46 hunderttausende von Flüchtlingen in den westlichen Besatzungszonen Deutschlands Zuflucht suchten, war eine der Hauptsorgen der Kirchenleitung die Errichtung von Not- und Behelfskirchen. Nach unvollständigen Listen gab es in den Jahren 1946 bis 1949 etwa 200 russische Kirchen auf dem Territorium der heutigen Bundesrepublik.²² In einem zeitgenössischem Bericht aus dem Jahre 1946 hieß es:

Zahlreiche orthodoxe Kirchen, die von den Flüchtlingen eingerichtet wurden, stellen heute Zentren geistlichen Lebens von hohem Niveau dar. Nach den durchlebten Schrecknissen des Krieges, dem Verlust von Verwandten und Freunden (...) nach langen Monaten der Unruhe und Unsicherheit über die Zukunft sind die orthodoxen Gläubigen in erster Linie um ihre Kirchen vereint."²³

Weltweit betreut die Auslandskirche heute noch ca. 350 Gemeinden. Die Mehrzahl von ihnen verfügt über eigene Kirchen und Kapellen, von denen die meisten im russischen Stil erbaut wurden und mit Ikonen und Wandmalereien ausgeschmückt worden sind. Etwa 150 dieser Kirchen wurden allein seit dem Zweiten Weltkrieg neu erbaut, besonders in den neuen Auswanderungsländern in Südamerika und in Australien. Wo das Geld zum Bau einer eigenen Kirche fehlte, wurden Gottesdiensträume in angemieteten Gebäuden - oft auch leerstehenden protestantischen und katholischen Kirchen - eingerichtet. Zahlreiche Gemeinden verfügen über kleine Gemeindezentren mit Bibliotheken, Festsälen und Räumlichkeiten für Gemeindeschulen. Viele Gemeinden haben mit der Renovierung oder Ausschmückung ihrer Kirchen zur bevorstehenden Tausendjahrfeier begonnen. Auch in der Münchener russisch-orthodoxen Kirche wird derzeit mit der Bemalung der Fenster ein Beitrag zum Jubiläum geleistet, oder, um ein anderes Beispiel zu nennen: In der Stuttgarter russischen Nikolaus-Kirche wurde der gesamte Innenraum (Wände und Decken) mit Fresken ausgemalt. Leider scheiterte der Bau einer eigenen Kirche in München zum Jubiläum an den bisher unbezahlbaren Grundstückskosten im Stadtgebiet.

Ein besonderes Problem besteht heute in der Tatsache, daß viele Gemeinden über keinen eigenen Priester mehr verfügen und Gottesdienste nur unregelmäßig stattfinden können. Dies gilt praktisch für alle Diözesen, wenn auch in unterschiedlich starker Form.

Aus diesem Grunde kommt dem kirchlichen Schrifttum als einem Weg der Verkündung und Verbreitung des Glaubens besondere Bedeutung zu. In den Diözesan- und Gemeindezeitschriften, den Kirchenkalendern, in Büchern und Schriften mit religiös-pädagogischen, theologischen, historischen, literarischen, philosophischen und erbaulichen Inhalten werden die Lehren, Traditionen und das Glaubensgut der Russischen Orthodoxen Kirche weitergegeben und bewahrt. Außer religiös-katechetischem Schrifttum, das der Glaubensverkündung dient, publiziert die Auslandskirche auch eine Reihe von Büchern und Zeitschriften mit dem Ziel der Bewahrung der russisch-nationalen Kultur unter den Emigranten. Diese Publikationen mit historisch-politischen, kulturellen und sonstigen Inhalten reichen von Neuauflagen der klassischen Werke des vorrevolutionären Rußlands über Werke der Emigranten bis hin zu Schulbüchern für die kirchlichen Gemeindeschulen. Hergestellt und vertrieben werden diese Schriften in eigenen Druckereien und Verlagen, die meist zu den Klöstern gehören. Das Schrifttum erscheint heute nicht mehr ausschließlich in russischer Sprache, sondern praktisch auch in allen Nationalsprachen, in denen auslandsrussische Gemeinden existieren oder existierten. Erwähnen möchte ich hier u.a. das umfangreiche Verlagswesen in chinesischer Sprache in der Kirchenprovinz Fernost während der Zeit zwischen den Weltkriegen.

Speziell mit ihrem Druckerei- und Verlagswesen braucht die Auslandskirche einen Vergleich mit der Russischen Patriarchatskirche nicht zu scheuen. Das Schrifttum der Auslandskirche ist wesentlich umfangreicher als das der Patriarchatskirche: Dies gilt sowohl für die thematische Breite, die Vielfalt der Publikationen wie auch die Dauer ihrer Periodika. Zahlreiche Zeitschriften erscheinen seit mehr als 40 oder 50 Jahren regelmäßig.²⁴ Auch in der Auflagenhöhe übertreffen viele Publikationen der Auslandskirche die des Patriarchatsverlages. Hinzugefügt werden muß noch, daß die Patriarchatskirche in den zwanziger und dreißiger Jahren überhaupt kein Schrifttum mehr verlegen konnte, wenn man einmal von der "Zeitschrift des Moskauer Patriarchats" absieht, die 1930-1934 in einer unbekanntten Auflage erscheinen konnte. Was aber entscheidender ist: das Schrifttum der Auslandskirche kann überall von den Gläubigen bezogen werden, während das Schrifttum der Patriarchatskirche den Gläubigen in der Sowjetunion nur unter schwierigsten Bedingungen zugänglich ist und vielfach nur als Devisenbringer oder für das Ausland produziert wird, wo es jederzeit erhältlich ist.²⁵

Die Auslandskirche verlegt und vertreibt ihr Schrifttum aber nicht nur für die eigenen Gläubigen. Eine wichtige Aufgabe besteht auch darin, diese Publikationen in die Sowjetunion zu versenden. Dabei wird der offizielle Postweg ebenso gewählt wie diverse übrige Verbindungen.

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Kirchenleitung der kirchlichen Jugend- und Verbandsarbeit. Dies wird deutlich in der Tatsache dokumentiert,

daß die Gesamtkonzile - mit Ausnahme des ersten Konzils im Jahre 1921, als niemand an eine länger dauernde Emigration glauben wollte, - sowie praktisch alle Bischofskonzile seit den zwanziger Jahren sich ausführlich mit dieser Problematik befaßten. Ziel dieser Arbeit war es, den orthodoxen Glauben unter den Emigranten wachzuhalten und zu wahren. Eine zusätzliche Aufgabe entstand dann nach dem Zweiten Weltkrieg dadurch, daß viele der Neuemigranten als Folge der Kirchenschließungen in der Sowjetunion mehr als zwanzig Jahre keinen Kontakt mehr zur Kirche und Religion gehabt hatten und die Jugendlichen unter diesen Flüchtlingen praktisch ohne religiöse Erziehung aufgewachsen waren. So mußte nicht nur der Glaube unter den Emigranten gewahrt werden, sondern vielfach mit der religiösen Erziehung völlig neu begonnen werden.

Durchgesetzt und verwirklicht wurden diese Aufgaben und Ziele durch das kirchliche Schulwesen, Jugendgruppen, religiöse Gesprächskreise, kirchliche Vereine und Organisationen, Pilgerfahrten, Tagungen, Kongresse usw. Es ist unmöglich, hier auf alle diese bestehenden und praktizierten Wege und Möglichkeiten im einzelnen einzugehen. Ich habe in meiner Geschichte der Auslandskirche diese Arbeit ausführlich behandelt. Zwei Beispiele möchte ich herausgreifen, die ich nicht nur für besonders wichtig erachte, sondern die von der Mutterkirche in der Heimat seit 1918 überhaupt nicht mehr wahrgenommen werden können. Dies sind zum einen das kirchliche Schulwesen und damit verbunden die Jugendarbeit und zum anderen die Organisation von Pilgerreisen für die Gläubigen.

In allen größeren Gemeinden unterhält die Auslandskirche eigene Schulen, die an einem oder zwei Wochentagen neben Religionsunterricht Unterricht in russischer Sprache, Geschichte, Geographie, Landeskunde u.a. erteilen. Ziel dieser Schulen ist die Vermittlung und Bewahrung des orthodoxen Glaubens unter den Jugendlichen und ihre Erziehung zu aktiven Mitgliedern ihrer Gemeinden. Außer diesen Gemeindeschulen unterstehen der Kirche noch zwei Gymnasien, in New York und San Francisco, und zwei Mädcheninternate mit angegliederten Schulen, in Santiago de Chile und in Bethanien im Heiligen Land.

Die Schule in Bethanien wurde bereits in den dreißiger Jahren gegründet und führt in bescheidenem Maße das Schulwesen der Russischen Kirche von vor 1917 in Palästina weiter. Es ist bis heute die einzige orthodoxe Konfessionsschule für arabische Mädchen im Heiligen Land geblieben und wird von ca. 250 Schülerinnen besucht. Allerdings befinden sich unter ihnen heute auch zahlreiche nicht-orthodoxe Schülerinnen.

An der Schule in Santiago, der auch ein Waisenheim angegliedert ist, lernen etwa 300 Mädchen. Die Gründung dieser Schule und des Waisenheims geht auf die Initiative von Nonnen zurück, die aus dem Bergkloster bei Jerusalem

stammen und dieses verließen, als es von den israelischen Behörden dem Moskauer Patriarchat übergeben wurde.

Der Lehrplan dieser beiden zuletzt genannten Mädchenschulen wie auch der beiden in den USA bestehenden Gymnasien ist den Lehrplänen ihrer Gastländer angepaßt. Zusätzlich können die Schüler allerdings Kurse in orthodoxer Religionslehre, russischer Sprache, Literatur und Geschichte besuchen. In der Schule in Bethanien ist der Besuch des Religionsunterrichts allerdings nur den orthodoxen Mädchen gestattet, da von seiten der jordanischen Regierung jegliche Mission unter den muslimischen Mädchen der Schule streng verboten ist und im Falle eines Übertritts zum Christentum die Schule mit ihrer Schließung rechnen müßte. Die Kosten zum Unterhalt dieser Schulen werden fast ausschließlich von der Kirche und privaten Fonds aufgebracht.

Besondere Bedeutung innerhalb der Jugendarbeit der Kirche kommt der Verbandsarbeit zu. Die größten kirchlichen Jugendverbände sind die russischen Pfadfinder (Nacional'naja Organizacija Russkich skautov) und der Verband der "Russischen orthodoxen Jugend im Ausland" (Russkaja Pravoslavnaia Molodež' za rubežom). Die Zahl der Mitglieder dürfte derzeit einige Tausend betragen. Im Jahre 1952 gehörten dem Pfadfinderverband weltweit 18 000 Mitglieder an. Alle Jugendgruppen treffen sich regelmäßig zu Tagungen, Kongressen, Ferienlagern usw. An den großen Kongressen nehmen bis zu 200 Delegierte teil. Jugendseminare finden zusätzlich auf Gemeinde- und Diözesanebene statt. Erwähnen möchte ich speziell das Jugendseminar, das vom Münchener Hiob-Kloster organisiert wird und seit 1981 in der Vorweihnachtszeit stattfindet, an dem ca. 50-70 Jugendliche nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus dem benachbarten Ausland teilnehmen.

Der Patriarchatskirche ist bereits seit dem Dekret des Jahres 1929 jegliche Jugend- aber auch Erwachsenenarbeit verboten. Doch auch der privaten Initiative sind enge Grenzen gesetzt. Ende der siebziger Jahre kam es zwar zur Gründung von christlichen Komitees, Gesprächskreisen, Seminaren, Jugend- und Frauengruppen, doch wurden diese Gruppen durch Verhaftung oder Ausweisung rasch wieder zerschlagen.

Das zweite Beispiel, wo nur die Auslandskirche noch Möglichkeiten besitzt, das religiöse Leben ihrer Gläubigen mitzugestalten, sind Pilgerreisen. In dem oben zitierten Dokument vom Jahre 1929 werden organisierte Pilgerreisen lakonisch mit der Floskel "Organisierung von Ausflügen" umschrieben und verboten. Dennoch finden natürlich auch in der Sowjetunion private Pilgerreisen, speziell zu den noch bestehenden Klöstern mit ihren Heiligtümern statt, aber auch an Stätten, die zerstört wurden. Organisierte Reisen - etwa ins Heilige Land, wohin vor dem Ersten Weltkrieg jährlich Zehntausende von russischen Pilgern strömten, - gibt es heute nicht mehr, auch nicht innerhalb der

Sowjetunion. Wenn "Pilgergruppen" des Moskauer Patriarchats heute das Heilige Land oder den Heiligen Berg Athos besuchen, so handelt es sich hierbei um hochrangige Kirchendelegationen.

Die Auslandskirche versucht hingegen, gerade die Idee der Pilgerfahrt zur Vertiefung und Festigung des Glaubens möglichst oft zu verwirklichen. Organisiert werden diese Pilgerfahrten sowohl von den größeren Gemeinden wie auch auf Diözesanebene. Höhepunkt solcher Pilgerreisen bildet natürlich noch immer ein Besuch des Heiligen Landes mit den heiligen Stätten und den russischen Klöstern. Ins Heilige Land finden regelmäßig aus allen Diözesen Pilgerreisen statt. Oder, um ein aktuelles Beispiel zu nennen: im Mai des Jahres 1987 kamen Pilgergruppen aus allen Diözesen nach Bari, wo man das 900-jährige Jubiläum der Übertragung der Reliquien des Hl. Nikolaus des Wundertäters feierte.

Ich möchte meine Ausführungen mit den erwähnten Beispielen hier beenden. Zusammenfassend möchte ich noch einmal betonen:

- Das geistliche und religiöse Leben der beiden Teile der Russischen Orthodoxen Kirche, der Patriarchatskirche und der Auslandskirche, ist dadurch geprägt und bestimmt, daß wir hier im Westen alle Möglichkeiten besitzen, unseren Glauben zu leben und zu bekennen. Hingegen ist das religiöse Leben in der Sowjetunion durch die Gesetzgebung, administrative Verordnungen und willkürliche Einmischung staatlicher oder gesellschaftlicher Organe unerträglich eingeschränkt und behindert.
- Angesichts des Martyriums der Russischen Kirche unter der Sowjetherrschaft sind wir dazu aufgerufen, unsere Solidarität mit unseren Brüdern und Schwestern in der Sowjetunion vor allem dadurch zu demonstrieren, daß wir für sie unsere Stimme erheben und für sie sprechen, da, wo sie schweigen müssen. Hierzu gehört, daß wir die Forderungen nach Freiheit und Gleichberechtigung für die Gläubigen und die Kirche und das Ende der staatlichen Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten solange erheben, bis die Gläubigen und Andersdenkenden vom Staat und der Gesellschaft repektiert und als gleichberechtigte Bürger anerkannt werden. Wenn der "Reformkurs" der Gorbatschow-Regierung, Glasnost und Perestrojka glaubwürdig werden sollen, so kann die Regierung hier ihren Beitrag leisten.

Anmerkungen

- 1 J. Chrysostomus, Kirchengeschichte Rußlands der neuesten Zeit. Bd 1-3. München-Salzburg 1965-1968 und N. Struve, Die Christen in der UdSSR. Manz 1965.

- 2 G. Seide, Die Russisch Orthodoxe Kirche im Spiegel der "Stimme der Orthodoxie". In: Ostkirchliche Studien 1969. S.146-171 und ders.: Die Russisch-Orthodoxe Kirche in Sibirien und Mittelasien seit dem Zweiten Weltkrieg. Ihre Diözesen und Gemeinden. In: Ostkirchliche Studien 1983. S.117-165.
- 3 V. Zybkovec, Nacionalizacija monastyrskich imuščestv v Sovetskoj Rossii 1917-1922 g. Moskau 1975.
- 4 Nauka i religija 1976. 1. S.56.
- 5 Bischof Longin (Talypln), Das religiöse Leben in der UdSSR. In: 1000 Jahre Christentum In Rußland (CVJM). Kassel 1986. S.29.
- 6 Nastol'naja knlga ateistov. Moskau 1968. S.75 ff.
- 7 G. Seide, Religiöse Renaissance In der Sowjetunion - Mythos oder Wirklichkeit. In: Osteuropa 34 (1984) S.910-920.
- 8 Erzbischof Pllirim von Wolokolamsk, Ich bete um den Frieden in der Welt. In: Mein Glaube ist frei. Moskau 1983. S.15.
- 9 Struve, aaO. S.462-476, hier S.465.
- 10 Archimandrit Mark, Der Geistliche und seine Gemeinde. Zur Lage in der UdSSR und in der Emigration. In: Die Russische Orthodoxe Kirche in der Gegenwart. Beiträge zu einem Symposium der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde. München 1979. S.16.
- 11 A. Solshenizyn, An das dritte Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland. In: Glaube in der 2.Welt 1974. 3/4. S.20-34, hier S.21 f.
- 12 G. Seide, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. Kurzer Abriß ihrer Geschichte mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Diözese. München 1983. Kloster des Hl.Hiob v. Počaev, hier S.39 (künftig Seide, Kurzer Abriß).
- 13 G. Seide, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. Ihre Institutionen und derzeitige Lage. In: Osteuropa 32 (1982) S.660-670, hier S.661.
- 14 Ebd.S.661.
- 15 Vol'noe Slovo 35-36 (1979) S.129-138; Orthodox Church 1982.3.S.4.
- 16 Seide, Kurzer Abriß. S.39 f.
- 17 Put' moej žizni. Vospominanija mitropolita Evlogija izložennye po ego rasskazam T. Manuchinoj. Paris 1947. S.571.
- 18 G. Seide, Die Klöster der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Vergangenheit und Gegenwart. 60 Jahre Exil 1920-1980. München 1984.
- 19 Vgl. den Furov-Bericht in: Ostkirchliche Studien 1981. S.32-50, hier S.43.
- 20 GI2W Informationsdienst Nr.18 (1979) S.9. - Starez Amwrossij wurde 1988 kanonisiert.
- 21 G. Seide, Die Klöster der Russischen Orthodoxen Kirche des Patriarchats Moskau. In: Russische Klöster heute. Zollikon 1980. S.8-17.

- 22 G. Seide, Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart. Wiesbaden 1983. S.246.
- 23 Cerkovnyja Letopis' (Lausanne) 3 (1946).
- 24 Darunter das halbamtliche Organ, die Zeitschrift "Pravoslavnaja Rus'" (seit 1926), die Zeitschrift des Bischofssynods "Cerkovnaja žizn'", die mit Unterbrechungen inklusive ihres Vorläufers, den "Cerkovnye vedomosti", seit 1922 erscheint.
- 25 Auf dem Landeskonzil der Patriarchatskirche im Jahre 1988 wurden gegen Metropolit Pitrim, den Leiter des Patriarchatsverlages, schwere Vorwürfe erhoben, da die Publikationen selbst für Priester unerschwinglich teuer sind und nach Bezahlung oft zusätzlich nicht ausgeliefert werden. In der Provinz existiert dieses Schrifttum praktisch nicht.



Walentin Worobjow, Paris

Gerd Stricker

BRINGEN DIE REFORMEN GORBATSCHOWS DEN KIRCHEN IN DER SOWJETUNION MEHR FREIHEIT ?

1. Die Situation im Frühjahr 1988

Das New Yorker "Time"-Magazin hatte den Generalsekretär der KPdSU, Michail Gorbatschow, zum Mann des Jahres 1987 gewählt. Seine Leitbegriffe "Perestrojka" (Umgestaltung), "Glasnost" (Offenheit) und "Demokratisazija" sind längst zu internationalen Schlagwörtern geworden. Die westliche Welt hat sich geradezu in eine Gorbatschow-Euphorie gesteigert und erwartet von diesem Mann wahre Wunder, sogar in der Innenpolitik. Das liegt teilweise an der Berichterstattung hier im Westen, die sich stärker an den intellektuellen Kreisen in der Sowjetunion, an literarischen, wissenschaftlichen und anderen auf Gorbatschow-Kurs liegenden Zeitschriften orientiert und nicht so sehr an dem, was in der breiten Bevölkerung vor sich geht. So treten bei unserem Gorbatschow-Bild seine Versuche zu einer partiellen Öffnung in den Vordergrund, die irreführenderweise (aber geschickt) mit dem uns vertrauten Terminus "Demokratisierung" umschrieben werden, obwohl sich östliches und westliches Demokratieverständnis erheblich unterscheiden: Die kulturellen Aspekte der Umgestaltung (größere Freiräume für Literatur, Film, Theater, bildende Kunst, Journalismus) lösen Begeisterung aus, wohingegen die tatsächlichen Schwerpunkte der Gorbatschowschen Reformen - die *wirtschaftliche* Umgestaltung, von der über 80 Prozent der Sowjetbevölkerung schmerzhaft betroffen sind - oft diffus im Hintergrund unseres Bewußtseins bleiben. So ist hierzulande ein Gorbatschow-Bild entstanden, das viel positiver ist als das der meisten Sowjetbürger.

Gorbatschow - der Mann, der Demokratie und Offenheit in das verkrustete Sowjetsystem einführt -, dieser Mann müsse doch folgerichtig auch den Religionen einen größeren Freiraum gewähren. So jedenfalls ist in kirchlichen Kreisen bei uns vielfach die Meinung. Unter einer solchen Prämisse wird denn auch bei uns alles gedeutet bzw. gefeiert ("hochgejubelt"), was an Neuem über das religiöse Leben in der UdSSR bekannt wird. Eine kritische allseitige Analyse der religionspolitischen Vorgänge in der UdSSR hingegen wird im allgemeinen vermieden, weil sie Erscheinungen berücksichtigen müßte, die dem Wunschbild nicht immer entsprechen.

Um den Stellenwert der Religionen im Sozialismus à la Gorbatschow zu ermitteln, gilt es zunächst einmal, sich die wirtschaftlichen Prioritäten der Reformen in Erinnerung zu rufen. Gorbatschow hebt diese in seinem neuen Buch hervor. Der Titel ist "Perestrojka - die zweite russische Revolution", eine "Umgestaltung", die rein ökonomisch verstanden wird. Gorbatschow definiert sie folgendermaßen:

Perestrojka bedeutet Intensivierung der gesamten sowjetischen Wirtschaft, Wiedereinführung und Entwicklung der Prinzipien des demokratischen Zentralismus bei der Führung der Volkswirtschaft, generelle Einführung ökonomischer Methoden (...). (S.40) ¹

Die bisherigen Maßnahmen zur Effektivierung der Wirtschaft (Antialkoholkampagne, leistungs- und qualitätsbezogenes Arbeiten, Straffung der Arbeitsdisziplin, sodann Wählbarkeit und Abwählbarkeit der Führungskader usw.) sind jedoch in weiten Kreisen unbeliebt. Im Oktober 1987 bezifferte Bischof Longin von Düsseldorf, Patriarchat Moskau, die Zahl derer, die tatsächlich und überzeugt hinter Gorbatschow stünden, mit ganzen 5 Prozent der Sowjetbevölkerung. Die meisten seien skeptisch, verhielten sich abwartend, die Anzahl der wirklichen Gegner sei nicht auszumachen, aber wohl im politischen Bereich recht groß. Die eher moderate Sprache Gorbatschows nach seiner langen Abwesenheit im August und im September 1987, die Absetzung des von ihm favorisierten Moskauer KP-Chefs Jelzin, schließlich die immer kühneren Äußerungen von Jegor Ligatschow, Sekretär des ZK der KPdSU, verweisen darauf, daß Gorbatschow trotz seiner außenpolitischen Erfolge innenpolitisch große Schwierigkeiten hat.

Die bei uns so gefeierten Schlagwörter "Demokratisierung" und "Offenheit" haben sich in Gorbatschows Modell der wirtschaftlichen "Umgestaltung" unterzuordnen. Sie bilden keine eigenständigen Größen: "Der Wirtschaft gilt natürlich unser Hauptaugenmerk, und das wird so bleiben. Aber gleichzeitig haben wir uns daran gemacht, das geistige und psychologische Klima unserer Gesellschaft zu verändern" (S.31). "Der Demokratisierungsprozeß hat die gesamte Perestrojka und ihre Ziele gefördert. (...) Dieser Prozeß erlaubt es uns, die ökonomischen Fragen breiter anzugehen und ein Programm für radikale wirtschaftliche Reformen voranzutreiben" (S.38). Als Journalisten und Redakteure gewisse Liberalisierungstendenzen spürten und Glasnost mit wirklicher Freiheit verwechselten, zeigte ihnen der Generalsekretär unmißverständlich ihre Grenzen auf: "Kritik muß immer parteiorientiert bleiben", erklärte er. ² Maß aller Dinge - also auch der sog. Demokratisierung - bleibt nach wie vor die Parteidoktrin (partijnost').

Demokratisierung, Offenheit und Liberalisierung in den Bereichen Kultur und Zeitungswesen bzw. Journalismus sollen die Menschen (und hier vor allem die

Intelligenzija als Multiplikator des Gorbatschowschen "Neuen Denkens") *innerhalb* der Sowjetunion für Gorbatschow gewinnen. Diese Freiheiten sind dazu gedacht, den Sowjetbürgern die ihnen zugemuteten verstärkten Leistungen zum Wiederaufbau der desolaten Wirtschaft - bei zumeist verringerter Entlohnung - ein wenig zu versüßen. Er sucht aber auch Unterstützung im Ausland. Außenpolitische Erfolge können seine nach wie vor unsichere Lage festigen, besonders Erfolge in den Abrüstungsverhandlungen - diese werden so intensiver geführt mit dem Ziel, dem sowjetischen Budget durch Einsparungen auf dem Rüstungssektor eine spürbare Entlastung zu bringen. Gorbatschow braucht Vertrauen im Westen auch für den Abschluß von Handelsverträgen - Devisen und Kredite sollen helfen, der desolaten Sowjetwirtschaft wieder Zuwachsraten zu bescheren. Gorbatschow weiß offenbar besser als seine Vorgänger, daß alle Verhandlungen mit dem Westen durch sowjetisches Entgegenkommen im Menschenrechtsbereich erleichtert werden. Vor allem auf diesem Hintergrund sind z.B. die spektakulären vorzeitigen Entlassungen von aus politischen bzw. religiösen Gründen Verhafteten in der ersten Jahreshälfte 1987 zu sehen. Bezeichnenderweise handelte es sich in jedem Falle um bedingte Entlassungen ohne Rehabilitierung, und überwiegend waren es Personen, die im Westen bekannt waren und für die sich zahlreiche Gruppen durch Petitionen an die Sowjetbehörden eingesetzt hatten. Im Frühjahr 1987 scheinen die Berater Gorbatschows neben den Menschenrechten zusätzlich auch den Faktor Religion als propagandawirksames Instrument entdeckt zu haben. Seitdem erreichen uns zahlreiche positiv klingende Informationen aus dem Leben der Religionsgemeinschaften der UdSSR - Nachrichten, die ob ihres unterschiedlichen Charakters (Fakten, Erklärungen, Versprechungen, Kritik am Früheren, die Gründung zahlreicher Kommissionen) schwer zu bewerten sind und sich so zu keinem klaren Bild formen.

Dabei hat sich Gorbatschow zum Problemkreis Kirche bisher kaum öffentlich geäußert. In seinem 350 Seiten starken Buch kommen die Begriffe "Religion" und "Atheismus" nur je einmal vor - er vermeidet sie offensichtlich. Zwar hämmert der Generalsekretär den Lesern seines Buches immer wieder ein, daß die Perestrojka keine Abweichung vom Sozialismus, sondern seine Festigung bedeutet, aber an keiner Stelle definiert er "Sozialismus". In diesem Falle müßte er nämlich die antireligiöse Grundlage des Sozialismus weltweit aufzeigen - in einem Buch, das der Imagepflege des Autors vor allem im Westen dienen soll, würde dies aber sicherlich keinen so günstigen Eindruck machen. Übrigens: In den Abschnitten seines Buches über die Demokratisierung sucht man auch vergeblich Grundsätzliches zu den Menschenrechten. Nur beiläufig findet sich dort der Hinweis, daß für die Sicherung der Bürgerrechte Sorge getragen werde. (S. 136)

In der Sowjetpresse lassen sich bezüglich der Religion gegensätzliche Tendenzen erkennen: Die regionale Massenpresse, die im Ausland nicht bezogen

werden kann, setzt (allerdings anscheinend vermindert) den Kampf gegen die Religion fort - meist auf der sog. "Seite des Atheisten". Aber auch die überregionale Presse äußert sich zuweilen scharf antireligiös:

Glasnost bedeutet Demokratisierung, Gerechtigkeit, Offenheit, Vertrauen - aber auch Intoleranz gegenüber der Verletzung von Gesetzen und moralischen Normen sowie die Entlarvung von Betrug und Parasitentum (...) Als eine Form des Betrugs geht die Religion einher, die eine unserer Ideologie und Moral fremde Überzeugung darstellt und zum Zwecke der Gesundung aller Bereiche des sozialistischen Lebens notwendigerweise bekämpft werden muß.³

Das endgültige Verschwinden antireligiöser Hetzartikel auch aus der sowjetischen Regionalpresse wäre ein wichtiges Indiz für die Ernsthaftigkeit von Gorbatschows Bemühungen um die Kirchen.

Zeitschriften hingegen, die hauptsächlich von der Intelligenz zur Kenntnis genommen werden, wie etwa die "Literaturzeitung" (Literaturnaja gazeta) oder die "Soziologischen Forschungen" (Sociologičeskie issledovanija), behandeln gelegentlich die religiöse Thematik, und zwar durchaus seriös, ohne atheistische Polemik. "Neue Welt" (Novyj mir) geht auch hier mit gutem Beispiel voran.

Außer den sowjetischen Inlandszeitschriften gibt es speziell für das westliche Ausland und für die russische Emigration bestimmte Blätter: "Sowjetunion heute" (Köln und Wien), "Moscow News" (Moskovskie Novosti - in sechs Welt-sprachen und Arabisch), "Stimme der Heimat" (Golos rodiny) und "Heimat" (Otčizna). In diesen Zeitschriften wird die Russische Orthodoxe Kirche häufig erwähnt und so im Ausland der Eindruck erweckt, als habe die Kirche im Sowjetalltag einen ebenso selbstverständlichen Platz, wie sie ihn in den bürgerlichen Staaten einnimmt.

Seit März 1987 erscheint "Religion in der UdSSR", ein Informationsbulletin (Russisch, Englisch, Französisch, Spanisch, Deutsch und Arabisch), das wie anderes Propagandamaterial (z.B. "Sowjetunion heute") ausschließlich über die sowjetischen Botschaften bezogen werden kann. In diesem "Informationsdienst" sollen vor allem die westliche Kritik an der sowjetischen Religionspolitik widerlegt und die angeblichen neuen Entfaltungsmöglichkeiten der Religionsgemeinschaften in der UdSSR dargestellt werden. Z.B. wurde im Westen immer wieder die willkürliche Ablehnung von Zulassungsgesuchen vor allem orthodoxer Gemeinden angeprangert. Plötzlich las man von März bis Mai 1987 in den verschiedenen sowjetischen Auslandszeitschriften und vor allem in "Religion in der UdSSR" von der Registrierung einer Gemeinde in der Baschkirischen Autonomen Republik. Alle im Westen weilenden Kirchenvertreter aus der UdSSR berichteten über diesen Fall als Beweis dafür, daß sich die Registrierungs-politik der sowjetischen Religionsbehörden nun geändert habe. In einer anderen

Nummer wurde - allerdings kaum überzeugend - dargelegt, warum der Pfarrgemeinderat bzw. Kirchenvorstand (Ispolnitel'nyj organ) von der *staatlichen Religionsbehörde* - nicht aber der Priester der Gemeinde oder der Bischof - genehmigt werden und dieser auch verantwortlich sein müsse. Die Frage, warum das gemeindeleitende Gremium keiner Kirchenbehörde untergeordnet sei, wurde überhaupt nicht berührt. Gleichzeitig mit "Religion in der UdSSR" begann der "Moskauer Kirchliche Bote" (Moskovskij cerkovnyj vestnik) zu erscheinen, eine Art Illustrierte, vom Moskauer Patriarchat herausgegeben, auf Hochglanzpapier mit Prachtphotos über alle Religionsgemeinschaften in der UdSSR berichtend. Auch hier steht die angeblich objektive Berichterstattung über freie Entfaltungsmöglichkeiten der Religionen (im Gegensatz zu revanchistischer Berichterstattung westlicher Presseorgane) sowie die Schilderung von Friedensaktivitäten der einzelnen Religionsgemeinschaften im Vordergrund. Diese Zeitschrift erscheint ebenfalls in den oben genannten Weltsprachen, richtet sich also vorwiegend auch an das Ausland.

Die Jahrtausendfeier anlässlich der Taufe Fürst Wladimirs in Kiew 988 lenkt das Interesse der Christen in aller Welt auf Moskau. Gorbatschow sieht hier die Gelegenheit, sich vor der Weltöffentlichkeit als religionsfreundlich zu präsentieren und so die Christen im Westen für sich zu gewinnen. Er hat ein Landeskonzil genehmigt (das sonst nur zur Wahl eines neuen Patriarchen zusammentreffen darf) - ein zweifellos sehr propagandawirksames, aber doch auch ein echtes Zugeständnis. Symposien mit namhaften ausländischen Theologen und Historikern hat es gegeben, aber unter Ausschluß der Sowjetöffentlichkeit. Schallplatten, Photobände und weitere Bücher werden hergestellt - "für unsere ausländischen Gäste", wie es noch Ende 1987 im "Journal des Moskauer Patriarchats" hieß. So drängte sich lange der Eindruck auf, als würden die Millenniumsfeierlichkeiten in erster Linie für das Ausland inszeniert, um diesem eine heile kirchliche Welt im Sozialismus vorzutäuschen.

Aber in der zweiten Jahreshälfte 1987 ist offenbar eine ideologische Kurskorrektur vorgenommen worden. Noch im Sommer 1987 erklärte K. Jakowlew:

Uns Marxisten gehört die ganze Wahrheit. Von dieser Position aus sind alle Versuche, das Christentum als die "Mutter" der russischen Kultur hinzustellen, kategorisch zurückzuweisen. Wenn das mittelalterliche Rußland das Interesse der Historiker auf sich zieht, dann hat dies keineswegs etwas zu tun mit dem Millennium der Christianisierung! ⁴

Wie seit Jahrzehnten üblich, pflegte man die Rolle der Russischen Orthodoxen Kirche in der Geschichte auf die einer Handlangerin des Feudalismus und des Zarismus zu reduzieren, die selbst als größte Grundbesitzerin im Russischen Reich das Ihre dazu beigetragen habe, die rechtlose Bevölkerung in der Leibeigenschaft festzuhalten.

Offenbar konnte dann aber die KPdSU-Führung doch nicht umhin, dem Taufmillennium, das das Interesse der Weltöffentlichkeit in immer stärkerem Maße auf sich lenkt, in irgendeiner Form Rechnung zu tragen. Ihr schien nun, da alle Welt auf das christliche, aber auch auf das sozialistische Rußland blicke, eine "objektive" und eine "realistische" Beurteilung der Einführung des Christentums angezeigt. ⁵ Die Christianisierung, so lautete nun die Sprachregelung, habe den Erfordernissen des Feudalismus in seiner Aufbauphase gedient. Die frühfeudale Phase sei im Entwicklungsprozeß auch der Kiewer Rus eine progressive Stufe gewesen, also habe die Kirche zum Zeitpunkt der Christianisierung und danach durchaus eine positive Rolle in der Geschichte gespielt, indem sie entschieden zur Inneren Konsolidierung des Kiewer Fürstenbundes beigetragen habe. Die Impulse, die die Christianisierung in kultureller Hinsicht gegeben habe, dürften ebenfalls nicht unterschätzt werden. Jedenfalls sehen einige Kreml-Ideologen im Marxschen Kernsatz, daß die Religion ein "inneres Produkt der Geschichte" sei, die Begründung dafür, die Verdienste der Kirche in Kultur und Geschichte Rußlands mit nationalem Stolz zu würdigen und sich so gleichsam - ideologisch zwar etwas mühsam abgesichert - an das Taufmillennium der russischen Kirche anzuhängen und taktischen Nutzen daraus zu ziehen.

Diese ideologische Kurskorrektur spiegelte sich nun auch in bestimmten Bereichen der Sowjetpresse. So äußerte im November 1987 der Vorsitzende des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, Konstantin Chartschew, im führenden atheistischen Organ der UdSSR "Wissenschaft und Religion" (Nauka i religija):

Es wäre falsch, die positive Rolle der Orthodoxie bei der Entwicklung der kulturellen und politischen Beziehungen (...), bei der Entwicklung von Literatur, Architektur und Malerei in Abrede zu stellen. Die Kirche hat ihren Beitrag zum Werden des zentralistischen Staates geleistet. Unbestreitbar sind auch ihre patriotischen Verdienste. (S.22)

Ähnlich hieß es ebenfalls in "Nauka i religija", und zwar in der Januar-Nummer 1988:

Die Christianisierung der Alten Rus ist (...) zweifellos ein wichtiger Vorgang. Sie wirkte sich auf die Entwicklung der nationalen Kultur, aber auch auf die Festigung des staatlichen Gefüges sowie auf die Ausformung der Lebensgewohnheiten positiv aus. In den ersten Jahrhunderten erwies sich das Christentum als progressive Kraft, später jedoch zeigte sich sein immer deutlicher hervortretender konservativer (konservativnyj) Charakter." (S. 17 f.)

Übrigens ist an dieser Stelle der Gebrauch des Epithetons "konservativ" auffällig; bis vor kurzem stand an solchen Stellen unweigerlich "reaktionär" (reakci-

onnyj) - allein schon die moderate Wortwahl läßt eine Abwendung von der totalen Konfrontation erkennen.

Gegen Tendenzen, die Russische Kirche hoffähig zu machen oder wenigstens den Vorgang der Christianisierung zu einem positiven Ereignis umzudeuten, wandte sich das Parteiorgan der KPdSU (Pravda 28.1.1988) in einem Leitartikel "Geschichte und Ethik":

Die Geschichte zu vergessen oder sich nur einen "passenden" Teil von ihr zunutze zu machen, hieße, der moralischen Atmosphäre der Gesellschaft, der Erziehung der Sowjetmenschen (in erster Linie der Jugend) großen Schaden zuzufügen. (...) Es ist unmoralisch, die Vergangenheit (...) nach den Prinzipien einer abstrakten Ethik zu beurteilen. (...) Das Gefühl der eigenen Unfehlbarkeit führt zu Versuchen, die anderen anzuklagen, die Geschichte eilig nach den Erfordernissen des Tages ständig umzuschreiben. (...) Es ist unzulässig, die Geschichte objektivistisch zu betrachten - wie eine Sammlung toten Wissens. Jede Generation bereichert die Geschichte und überdenkt sie aus ihrer Sicht neu. Dabei ist das Wichtigste: Ehrlichkeit in der Weitergabe des Materials, Genauigkeit der marxistisch-leninistischen Analyse, (Befolgung der) Parteidoktrin (partijnost'). Echte Dialektik ist notwendig. (...) Die Fälschung der historischen Wahrheit, (...) das Verschweigen ganzer Epochen (...) führt zu Verlusten im Bereich der Ideologie und der geistigen Kultur. (...) Partei, Sowjetstaat und Gesellschaft bewahren die historischen und kulturellen Werte, und zwar im Geiste der Leninschen Tradition. Nun denkt man über moralische Probleme unserer gegenwärtigen Gesellschaft nach, stößt auf geistige Leere, Ungesetzlichkeit, Korruption. Leute mit ungefestigter (d.h. nicht kommunistischer) Weltanschauung versuchen zu beweisen, daß die Kirche früher eine Bastion gegen das Böse gebildet habe. Sie rufen dazu auf, zur religiösen Moral zurückzukehren, und suchen in der Kirchengeschichte Vorbilder. Eine derartige Einstellung zeigt sich gerade am Vorabend des Millenniums der Taufe der Rus. Dabei muß man diesen Vorgang aus der wissenschaftlich-marxistischen Sicht deuten - ohne Ausschmückung und ohne Verunglimpfung. Dabei ist zu zeigen, daß nicht die Religion die allgemeinemenschlichen Normen geschaffen hat, sondern daß die Volksmassen sie im Laufe eines jahrhundertelangen Kampfes gegen Unmenschlichkeit und Amoralität der ausbeutenden Gesellschaft ausgeformt haben. Die Geschichte ist ein Feld scharfen ideologischen Kampfes. (...)

Im Vergleich zu den angeführten Artikeln in "Kommunist" und in "Nauka i religija" offenbaren diese "Pravda"-Abschnitte ein viel distanzierteres, fast feindselli-

ges Verhältnis zu Kirche und Religion: Die strengen Prinzipien leninistisch-marxistischer Analyse seien anzuwenden, die Parteidoktrin (partijnost') zugrunde zu legen, denn die Geschichte sei nach wie vor ein Feld scharfen ideologischen Kampfes.

Gewiß bezog sich das "Umschreiben der Geschichte nach den Erfordernissen des Tages" in diesem Artikel nicht speziell auf den Kurswechsel im Hinblick der offiziellen Haltung zum Taufmillennium, aber einen indirekten Vorwurf gegen die ideologische Vereinnahmung der Christianisierung der Kiewer Rus stellten diese Ausführungen doch dar.

Den Vorsitzenden des Rates für Angelegenheiten der Religionen, Konstantin Chartschew, kann man gewiß als Gefolgsmann Gorbatschows bezeichnen. Einige Zeit war es still um ihn geworden. Ende 1987 liefen in kirchlichen Kreisen Gerüchte um, er werde vermutlich Anfang 1988 abgelöst werden. Wochenlang war er im Amt nicht anzutreffen. Ab Januar 1988 aber präsentierte er sich verstärkt in der Öffentlichkeit, und es scheint so, als habe sich Gorbatschow, indem er Chartschew hatte im Amt halten können, mit seinen Versuchen, auch in der Kirchenpolitik eine gewisse Lockerung (im Vergleich zu früheren Jahrzehnten) herbeizuführen, durchgesetzt. In einem recht aufschlußreichen Artikel (in: Izvestija 26.1.1988), der sich teilweise eng an ein Chartschew-Interview in "Nauka i religija" (1987. 11. S. 21-24) hielt, äußerte sich dieser grundsätzlich zu der Beziehung Kirche-Staat in der Sowjetunion von Lenin bis heute. Das Dekret "Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche" (2.2.1918) spiegele die Leninschen Vorstellungen von Gewissensfreiheit wider, gleichsam den Idealzustand:

Das Dekret schuf die juristischen, organisatorischen und materiellen Voraussetzungen, (...) unter denen jeder Bürger sein Verhältnis zur Religion frei bestimmen konnte: Gläubiger oder Atheist zu sein. Das Dekret hob alle Rechtsbeschränkungen auf, welche es wegen der Zugehörigkeit zu einer Religion gegeben hatte. Die örtlichen Organe wurden verpflichtet, alle erforderlichen Maßnahmen zu treffen, um die Voraussetzungen für die freie Ausübung religiöser Riten zu schaffen. (...) Der humane und demokratische Geist des Dekrets wurde von den Arbeitern, Gläubigen und Nichtgläubenden, die (...) das Dekret begrüßten, verstanden und unterstützt (...) Es berücksichtigte ausgewogen die Interessen der Gläubigen wie der Atheisten. Damit wurde eine der wichtigsten Voraussetzungen jener moralisch-politischen Einheit der Werktätigen zur Verwirklichung des "Paradieses auf Erden" geschaffen. (...) 70 Jahre unserer Geschichte legen Zeugnis davon ab, daß Partei und Staat, von Lenins Prinzipien geleitet, hinsichtlich der Religion, der Kirche und der Gläubigen insgesamt auf richtigem Kurs lagen, womit sie die Einigkeit der Bürger

mit materialistischer und solcher mit religiöser Weltanschauung gewährleisten. Gläubige und Nichtgläubige beteiligen sich gemeinsam am Aufbau des Sozialismus.

Chartschew erwähnte z.B. eine in den zwanziger Jahren bestehende Kommission, die über die Einhaltung der Religionsgesetzgebung gewacht habe und schon damals zuweilen gegen Übergriffe von Seiten der Behörden vorgegangen sei. Bei derartig die Wirklichkeit verfälschender Schilderung des Verhältnisses Kirche-Staat in den zwanziger Jahren wird man an Gorbatschows Forderungen, die Weißen Flecken auf der historischen Karte der UdSSR zu beseitigen und Mut zur Wahrheit zu haben, erinnert: Kein Wort von den Verfolgungen insbesondere orthodoxer Christen während Revolution, Bürgerkrieg und im Zusammenhang mit der Konfiszierung kirchlicher, auch konsekrierter, Wertgegenstände - allein bis 1921 sind 1024 orthodoxe Bischöfe, Geistliche und Laien den Märtyrertod gestorben, und zwar noch zu Lebzeiten Lenins. Und vielleicht ist es in diesem Zusammenhang ganz sinnvoll, an Lenins Tagesbefehl ("Streng geheim!") vom 19.3.1922 zu erinnern, in dem es heißt:

Je größer die Zahl von Vertretern der reaktionären Bourgeoisie und der Geistlichkeit ist, die es uns bei dieser Gelegenheit [d.h. Konfiszierung kirchlicher Wertgegenstände] zu erschießen gelingt, desto besser. Gerade jetzt muß diesen Leuten eine solche Lektion erteilt werden, daß sie auf Jahrzehnte hinaus nicht wagen, an Widerstand auch nur zu denken. ⁶

Man muß deutlich herausstellen, daß die Religionsgesetze in der Sowjetunion *nie* Atheisten und Gläubigen in gleichem Maße gedient haben. Als Beispiel für die angeblich humane Kultgesetzgebung von 1918 führte Chartschew an, daß die einzelnen Religionsbekenntnisse an besonderen Lehranstalten religiösen Unterricht erteilen konnten. Allerdings verschwieg Chartschew dabei, daß bis 1924 - also ebenfalls noch zu Lebzeiten Lenins - von den vier Geistlichen Akademien und den 54 Priesterseminaren der Orthodoxen Kirche praktisch *alle* geschlossen worden waren und daß im Dekret über die Trennung der Kirche vom Staat verbriefte Recht mit der Praxis gar nichts zu tun hatte. So verkündete bereits das Landeskonzil 1918 wenige Tage nach Veröffentlichung des Dekrets "Über die Trennung der Kirche vom Staat" folgenden Beschluß:

1. Das vom Rat der Volkskommissare herausgegebene Dekret über die Trennung der Kirche vom Staat stellt unter dem Schein eines Gesetzes über die Gewissensfreiheit einen bössartigen Anschlag auf die gesamte Lebensstruktur der Orthodoxen Kirche und einen Akt offener Verfolgung gegen sie dar. ⁷

Sodann fährt Chartschew - zunächst mit Blick auf die Stallinschen Liquidierungen nach 1936 - fort:

Willkür und Repression wirkten sich auf das Verhältnis Kirche-Staat negativ aus. Der Voluntarismus (d.h. Chruschtschow) brachte (...) zahlreiche operativ-administrative Einschränkungsmaßnahmen gegen die Religionen. Ergebnis war die Massenschließung von Bethäusern, Willkür im Umgang mit Kultdienern, wodurch die Rechte und Gefühle der Gläubigen mißachtet wurden, was wir heute nur bedauern können. Den Gegensatz zwischen religiöser Wirklichkeit und der nach außen gezielten glänzenden Fassade gab es auch in den Jahren der Stagnation (d.h. Breshnew).

Das Religionsgesetz von 1918 schuf die Voraussetzung für die Verwirklichung des demokratischen Potentials des marxistisch-leninistischen Prinzips der Gewissensfreiheit. (...) Erst heute, da in unserem Lande eine neue politische, moralisch-psychologische Situation eingetreten ist, sind reale Bedingungen für die Umsetzung der Leninschen Prinzipien vorhanden.

(...) Es werden Hindernisse abgebaut, die echte Gewissensfreiheit der Bürger sabotiert hatten (...) Aber in der Praxis sind Vervollkommnungen nötig, vor allem, was das Vorgehen der lokalen Behörden angeht. Die einen stellen sich dem Neuen entgegen in der Meinung, man dürfe der Kirche nicht entgegenkommen. Andere, die keine ordnungsgemäße Beziehung zur Kirche aufbauen können, erwarten Weisungen von oben und veranstalten wegen jeder Kleinigkeit ein Riesentheater. Das führt zu Klagen der Gläubigen. Allein 1987 habe ich 3000 erhalten.

Das religiöse Leben verläuft in anderen weitanschaulichen Bahnen als das unsere. Wir können es nicht auf administrativem Wege liquidieren, wir können es aber auch nicht ideologisch mit unserem verschmelzen. (... Dem Ziel der Einheit von Atheisten und Gläubigen) muß die Vervollkommnung der Kultgesetzgebung dienen. Hier haben wir mancherlei von unseren sozialistischen Bruderländern zu lernen. (!)

Das Wesen der Veränderungen bei uns besteht darin, daß sich jeder, unabhängig von seiner Einstellung zur Religion, als Herr (d.h. freier Mensch) in seinem Vaterland fühlen soll.

Die letzte Aussage erinnert an die programmatische Äußerung eines baptistischen Kirchenführers aus der Sowjetunion im August 1987 in Darmstadt - eine Formel, die in zahlreichen Variationen die Millenniumsfeyerlichkeiten im Juni 1988 beherrscht hat: "Die UdSSR ist kein religionsverfolgendes Regime, kein atheistischer Staat, sondern ein Land, in dem Atheisten und Gläubige gemeinsam am Aufbau des Sozialismus arbeiten."

Das ist die neue Formel, mit der Gorbatschow die Sowjetunion vom Odium des religionsverfolgenden Systems befreien will. Aber immer bleibt - wie bei sei-

ner Warnung an die Journalisten vor dem "Mißbrauch der Freiheit" gezeigt wurde - die Parteidoktrin als Maß aller Dinge. Sehr bedeutsam klingt der Hinweis, daß man im Hinblick auf Vervollkommnung der Kultgesetzgebung manches von den sozialistischen Bruderländern zu lernen habe. Chartschew will offensichtlich den Eindruck erwecken, als strebe man in der UdSSR eine Entwicklung der Beziehung Kirche-Staat wie in der DDR oder in Ungarn an.

Seit Ende 1987 beobachten wir gleichsam eine religiöse Großoffensive der sowjetischen Führung vor dem Hintergrund von Taufmillennium und Perestrojka. Die Zahl der neu registrierten Gemeinden soll nun die Zahl derer übersteigen, denen die Registrierung entzogen worden ist: Seit 1985 seien 175 Gemeinden aller Konfessionen und Religionen neu registriert worden, und "nur" 107 sei die amtliche Zulassung entzogen worden bzw. hätten sich "aufgelöst".⁸ 1978 bis 1983 wurden dagegen 810 Gemeinden neu registriert, 1035 jedoch war die Zulassung entzogen worden.⁹

Dem Propagandawirbel um die Neuregistrierung von Kirchengemeinden, der für das Jahr 1987 große Hoffnungen weckte, folgte eine herbe Enttäuschung: Patriarch Pimen sprach in einem Interview (Izvestija 9.4.1988) von 16 (sechzehn!) Neuregistrierungen orthodoxer Gemeinden 1987. Während der Jubiläumsfeierlichkeiten erwähnte Metropolit Nikodim von L'vov und Ternopol' allerdings, daß 1988 bereits über 60 neue Gemeinden der Russischen Orthodoxen Kirche registriert worden seien.

Um Weihnachten 1987 wurde der Russischen Kirche das Optina-Kloster (Optina Pustyn', Gebiet Kaluga, 150 km südwestlich von Moskau) zur Nutzung übergeben - jenes Kloster, von dem die Erneuerung des russischen Mönchtums Anfang des 19. Jahrhunderts ausgegangen war. Sodann erhielt die Kirche (wie immer natürlich nur leihweise) ein Kloster in der Gegend von Jaroslawl zur Verfügung gestellt, das ein Heim für betagte Priester beherbergen soll. Die Hoffnungen der Kirche, auch das berühmteste der russischen Klöster, das 1961 in ein atheistisches Museum umgewandelte Kiewer Höhlenkloster - die Wiege des russischen Mönchtums - wieder zur Verfügung gestellt zu bekommen, haben sich nun doch in gewissem Maße erfüllt: Nachdem Gorbatschow Patriarch Pimen und Mitglieder des Hl. Synod am 29. April 1988 im Kreml empfangen und damit einen weiteren Akzent im Zuge seiner neuen Strategie den Religionen gegenüber gesetzt hatte, wurden anlässlich der Feierlichkeiten zum Taufmillennium der Russischen Orthodoxen Kirche Teile des Kiewer Höhlenklosters übergeben: der bisherige Höhepunkt propagandawirksamer kirchenfreundlicher Gesten des Generalsekretärs.

Um allerdings den Stellenwert der staatlichen Zugeständnisse hinsichtlich der Klöster einordnen zu können, muß man sich die Gesamtentwicklung vor Augen halten: So verfügte die Russische Orthodoxe Kirche 1914 über ca. 1000 Klö-

ster, bis 1923 - zu Lebzeiten Lenins - wurden über 670 aufgehoben, 1930 gab es kein einziges mehr. 1945 - nach den Annexionen im Gefolge des Geheimen Zusatzabkommens des Hitler-Stalin-Paktes 1939 und des Zweiten Weltkrieges (die baltischen Länder, die polnischen Ostgebiete Westweißrußland und Westukraine, später die Karpatoukraine und Bessarabien) - unterstanden der Russischen Orthodoxen Kirche wieder 104 Klöster, die einerseits mit Blick auf die Verbündeten im Westen (zunächst Hitler-Deutschland, sodann die Alliierten), andererseits nach der Annäherung Stalins an die Kirche in militärisch katastrophaler Lage, nicht aufgehoben wurden. Von diesen dienten 104 Klöstern 1958 noch 69 ihrem Zweck. Neben Zehntausenden von Kirchen wurden unter den Chruschtschowschen Kirchenverfolgungen auch mehr als 50 der 69 Klöster aufgehoben, so daß die Kirche bis 1983 noch über ganze 17 oder 18 Klöster verfügte. Diese befanden sich - bis auf das Dreifaltigkeits-Kloster in Sagorsk (Troice-Sergieva lavra) - allesamt an der westlichen Peripherie: an der estnischen Grenze, in den baltischen Republiken, in Weißrußland, in der West-, der Süd- und der Karpatoukraine, in Bessarabien (Moldawische SSR) sowie in Kiew. 1983 wurde der Kirche dann das Moskauer Daniil-Kloster (Danilov monastyr') zur Verfügung gestellt, das zum Sitz des Patriarchen und zum Verwaltungszentrum der Russischen Orthodoxen Kirche ausgebaut wird. Mit den kürzlich übergebenen Klöstern, die sich in einem bedrückenden baulichen Zustand befanden, an denen allerdings z.T. die Restaurierungsarbeiten bereits im Gange sind, verfügt die Russische Kirche nun wieder über etwas mehr als 20 Klöster, was sich - nimmt man den Stand von 1958 zum Vergleich - noch immer sehr kärglich ausnimmt. Die Kirche weiß die verschiedenen Konzessionen und wohlwollenden Gesten des Staates, die gesamte atmosphärische Verbesserung des innenpolitischen Klimas auch für die Russische Orthodoxe Kirche zu schätzen und weist verständlicherweise kritische Anfragen zurück. Sie ist dankbar für den kleinen Freiraum, der ihr aus der glücklichen Kombination von Taufmillennium und Perestrojka erwächst. Der westliche Standpunkt hingegen, wonach der sowjetische Verfassungsgrundsatz (Gewissens- und Religionsfreiheit, Trennung von Staat und Kirche - Art. 52 der Sowjetverfassung von 1977) mit der Wirklichkeit in Einklang gebracht werden müsse, wird zumindest von den Kirchenleitungen in der UdSSR zurückgewiesen mit der Begründung, die Gorbatschow'sche Reformpolitik habe Fehlentwicklungen der Vergangenheit korrigiert.

Wie kirchliche Themen in den Sowjetmedien der Propaganda und der Irreführung des Westens dienen, mag folgendes Beispiel demonstrieren: In unseren Zeitungen wurde berichtet, das sowjetische Fernsehen habe den Ostergottesdienst aus der Moskauer Kathedrale des Patriarchen übertragen. Das stimmt - aber: nachts von zwei bis drei Uhr, und in keinem Fernsehprogramm fand sich ein Hinweis darauf, so daß also kaum jemand die Übertragung gesehen haben

dürfte. Deutsche Fernsehteams der ARD, die in Moskau, Wladimir, in Kiew und am Baikalsee drehten, fanden die Eingänge der Kirchen mit doppelten Polizeiketten umstellt, die unter Assistenz von Hilfspolizisten (Drushinniki) jüngere Leute und Großmütter mit Enkeln abdrängten.

Bereits 1987 waren gelegentlich orthodoxe Hierarchen auf sowjetischen Fernsehschirmen zu sehen, wo sie den Zuschauern allein durch ihr Auftreten, aber auch durch ihre Ausführungen die Religionsfreiheit in der UdSSR zu bezeugen hatten. Diese Tendenz hat sich in der ersten Jahreshälfte von des Jahres 1988 noch verstärkt. Auch soll es in Jugendclubs und vor anderen Foren zu öffentlichen Gesprächen zwischen Gläubigen und religiös indifferenten bzw. nichtgläubigen Sowjetbürgern kommen - das Interesse der Jugendlichen an religiösen Fragen sei jedenfalls groß.

Man sollte auch nicht übersehen, daß namhafte Historiker, insbesondere Mediävisten, wie etwa Dmitrij Lichatschow, die Forderung erheben, als Baudenkmäler ausgewiesene säkularisierte Kirchen wieder ihrem eigentlichen Zweck zuzuführen - eine Forderung, der sich Raissa Gorbatschowa angeschlossen hat. Nur in gottesdienstlicher Nutzung (und nicht als Museum) könnten Kirchenbauten die wichtige Rolle der Kirche bei der Entwicklung und Entfaltung der russischen Kultur bezeugen.

Ob bzw. in welchem Maße nichtorthodoxe Glaubensgemeinschaften von der durch Perestrojka gekennzeichneten Situation profitieren, zeichnet sich vorerst weniger deutlich ab. So ist nach über 25jährigem Ringen die 1961 errichtete katholische Kirche in Memel/Klaipeda, die nach ihrer Fertigstellung beschlagnahmt und als Konzertsaal genutzt wurde, endlich der dortigen Gemeinde wieder zur Verfügung gestellt worden. Die Registrierung zweier überwiegend deutscher katholischer Gemeinden (Wachschi in Tadshikistan und Fergana in Usbekistan), die z.T. über 10 Jahre lang um staatliche Zulassung ersucht hatten, wurde bekannt.

Es hat Fälle gegeben, daß nichtregistrierte Baptisten (vom illegalen "Rat der Gemeinden der Evangeliumschrinden-Baptisten") beim Transport von im Untergrundverlag "Christianin" gedruckten Bibeln von der Miliz gefaßt wurden. Im Gegensatz zu früher deklarierte man die religiöse Literatur jedoch nicht als "antisowjetisch" und klagte die beiden nicht "antisowjetischer Propaganda und Agitation" (Art. 70 StGB RSFSR) oder der "Betreibung eines nichtgenehmigten Gewerbes" (Art. 162) an, sondern ließ sie, nachdem man die Bibeln konfisziert hatte, mit ihrem Auto fortfahren. Bibellimporte für die Evangeliumschrinden - Baptisten (über 100 000 Exemplare) wurden genehmigt, die Russische Orthodoxe Kirche darf anläßlich des Millenniums 100 000 Bibeln drucken, auch sollen ca. 350 000 Bibeln bzw. Bibelteile (z.T. in ukrainischer Sprache) und über 300 000 Gebetbücher eingeführt werden - für 50-70 Millionen orthodoxer Christen ein Tropfen auf den heißen Stein.

Aus Kreisen des die Registrierung ablehnenden "Rates der Gemeinden der Evangellumschristen-Baptisten" ist zu erfahren, daß in manchen Gebieten (Moskau, Leningrad, Westsibirien, Mittelasien) Ihre (illegalen) Gottesdienste nicht mehr direkt gestört werden, sondern daß sich die staatlichen Organe auf die Beobachtung von außen beschränken. Umgekehrt wird aus anderen Republiken (Ukraine, Moldawische SSR) von ganz massivem Vorgehen gegen - *nichtregistrierte* - Gruppen von Gläubigen berichtet, hier sind es insbesondere (griechisch-)katholische Ukrainer (Unierte), Evangellumschristen-Baptisten und Pfingstchristen, die nach wie vor unter scharfem Beschuß stehen. ¹⁰

Registrierte nichtorthodoxe Religionsgemeinschaften stehen offenbar derzeit unter größerem staatlichen Druck als die Orthodoxe Kirche. Nur einige Beispiele seien angeführt: Am 27.8.1987, also nach schon zweijähriger "Pere-strojka", beschloß das Konsistorium der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands, den Propst Modris Plate zu Kuldiga/Goldingen vom Kirchendienst zu suspendieren, den Rektor des theologischen Ferninstituts von diesem seinem Amt zu entbinden und weitere Geistliche zu maßregeln. Der Grund: Sie hatten eine religiös-national orientierte Menschenrechtsgruppe "Wiedergeburt und Erneuerung" begründet, die massive Kritik an der Religions- und Nationalitätenpolitik auch unter Gorbatschow übte. Nach dieser Entscheidung äußerten einzelne Mitglieder der Kirchenleitung, daß sich das Konsistorium damit einmal mehr zum Erfüllungsgehilfen staatlicher Forderungen habe machen lassen. Nach zahlreichen Protesten aus aller Welt hat das Konsistorium Propst Plate ab 1.2.1988 wieder den Pfarrdienst in seiner Gemeinde erlaubt.

Auch die neu berufenen Erzbischöfe in den evangelisch-lutherischen Kirchen Lettlands (Erik Mesters) und Estlands (Kuno Pajula) lassen die staatliche Einflußnahme erkennen: Es wurden jene Kandidaten durchgesetzt, die bereits vorher als die loyalsten Parteigänger des Staates bekannt gewesen waren. Andererseits machte der Staat diesen Kirchen gewisse Zugeständnisse: Der lutherischen Kirche in Lettland wurde ein Gebäude für die Theologischen Fernkurse, der lutherischen Kirche in Estland das alte Konsistorium auf dem Domplatz in Tallin/Reval überlassen. Die staatlichen Auflagen sind aber so umfangreich, daß sie nur durch großzügige Zuwendungen durch den lutherischen Weltbund erfüllt werden können.

Der Allunionsrat der *Evangellumschristen-Baptisten* sucht seit Jahren bei den staatlichen Behörden um die Erlaubnis nach, ein reguläres Predigerseminar (anstelle der Biblischen Fernkurse für künftige Führungskader) einrichten zu dürfen. Das Grundstück ist vorhanden, die Baupläne liegen vor, das Geld steht bereit - aber auch die Gorbatschow-Administration verweigerte bisher die Zustimmung.

Die *deutschen Lutheraner* in Mittelasien dürfen weiterhin keine kirchliche Organisation gründen, sondern sind lediglich in Einzelgemeinden organisiert, weshalb ihnen nach sowjetischem Gesetz auch keine theologische Ausbildungsstätte zusteht. Deutsche Lutheraner durften bislang an den Theologischen Fernkursen weder in Riga noch in Tallinn teilnehmen.

Trotz massiver Vorstöße und öffentlicher Petitionen an Gorbatschow sind bis jetzt keine Anzeichen erkennbar, daß die (Griechisch-) *Katholische Kirche* der Ukraine, die 1946 zur Selbstaflösung gezwungen war, wieder zugelassen werden soll; sie zählt über vier Millionen Gläubige, ca. zehn Bischöfe, über 1000 Priester und um 1200 Nonnen. 1984 hatte man staatlicherseits signalisiert, daß eine amtliche Zulassung dieser Kirche möglich sei, falls sie sich von Rom lossage. Das wurde von ihren Repräsentanten, z.B. Iosyp Terelja, abgelehnt.

Es ließen sich noch zahlreiche weitere Gegenbeispiele zu Glasnost und Demokratisierung im außerorthodoxen, aber auch im orthodoxen Bereich anführen.

Wenn man den gesamtreligiösen Raum in der Sowjetunion beobachtet, ist die Frage, ob Gorbatschow den Kirchen einen größeren Bewegungsraum bringe, auch für den Fachmann vorläufig nicht schlüssig zu beantworten. Es tritt der Umstand hinzu, daß im Westen weilende Kirchenführer aus der Sowjetunion nicht gerade zur Klärung beitragen. Wie gewohnt loben sie die gegenwärtige Lage der Kirchen und insbesondere Gorbatschows kirchenfreundliche Gesten - aber die staatliche Kirchenpolitik haben sie selbst während der schlimmsten Kirchenbedrückungen unter Chruschtschow gepriesen. Neu ist nur, daß sie nun die religionsfeindlichen Maßnahmen - allerdings der Generalsekretäre vor Gorbatschow - kritisieren dürfen bzw. sollen. Die Tabus der *Vergangenheit* werden teilweise berührt. Weiterhin existierende Tabus (Steuerung und Kontrolle der Religionsgemeinschaften durch den Staat, die Problematik der Trennung der Kirche vom Staat) sind keine Themen, über die man wirklich ernsthaft und offen spricht.

Seit Jahren nun schon wird die Hoffnung genährt, daß die Religionsgesetzgebung geändert wird. Auch in Chartschews "Izvestija"-Artikel ist davon die Rede, daß die Kultgesetze, die im wesentlichen 1929 formuliert und 1974 nur novelliert worden waren, den neuen Gegebenheiten angepaßt werden müßten. Auch während der Millenniumsfeyerlichkeiten wurde wiederholt darauf verwiesen. Aber nach wie vor ist der Zeitpunkt der Veröffentlichung unklar. Pfarrer Eugen Voss, dem Leiter des Instituts "Glaube in der 2. Welt" (Zollikon bei Zürich) wurde im Januar 1988 in Moskau bedeutet, daß es bis zur Verkündung der neuen Religionsgesetze wohl noch drei Jahre brauche. Demgegenüber erklärte Staatspräsident Gromyko im Juni 1988, die neuen Religionsgesetze würden noch in diesem Jahr vorgelegt. ¹¹

In welcher Weise von sowjetischen Repräsentanten im westlichen Ausland Anfragen aus dem religiösen Bereich aufgegriffen und in unverbindliche, aber propagandawirksame Versprechungen umgemünzt werden, demonstrierte Bur-lazkij am 21.1.1988 in Rotterdam: Es sei kein Problem, anlässlich des Millenniums auch eine Million Bibeln in die UdSSR zu importieren. Die Bibel sei nicht nur ein religiöses Buch, sondern gehöre zum Kulturgut aller Menschen.¹² Bei dieser Gelegenheit wurde wieder einmal eine Amnestie - genauer: die Fortführung der Amnestie des zweiten Halbjahres von 1987 - angekündigt, im Zuge welcher "Zehntausende" Gefangene freigelassen würden.¹³ Von dieser Amnestie sind aus religiösen Gründen Inhaftierte überwiegend durch Verkürzung ihrer Lagerhaft betroffen gewesen - insgesamt hatte diese Amnestie aber längst nicht jenen Umfang angenommen, der ihr im Vorfeld von staatlichen und kirchlichen Vertretern der UdSSR aus Gründen der Propaganda zugewiesen worden waren.

Alexandr Ogorodnikow, der nach acht wegen seiner religiösen Aktivitäten in Lagern verbrachten Jahren 1987 vorzeitig freigelassen worden war, spricht für viele Christen und Geistliche an der Basis, wenn er Ende Januar 1988 schrieb: "Die Hierarchie, die eine harte Schule des Kompromisses absolviert hat, scheint sich mit dem Status quo zufriedenzugeben und setzt sich nicht für mehr Religionsfreiheit ein. Denn Freiheit würde die Bischöfe verpflichten, sich dem wirklichen Dienst an ihrer Kirche zu widmen, den Menschen die Wahrheit zu sagen - Aufgaben, für die sie gar nicht vorbereitet sind und die sie fürchten."¹⁴

Von der kirchlichen Basis werden denn auch Forderungen erhoben, die leitende Kirchenvertreter in der Öffentlichkeit jedenfalls nicht aussprechen können. In offenen Briefen und Petitionen an Gorbatschow finden sich weitgehende und grundsätzliche Forderungen:¹⁵

1. Neuzulassung von Gemeinden in großem Umfang, auch in den neuen Städten. Nachdem 1959-1964 von 22 000 orthodoxen Gemeinden über 11 000 die Zulassung entzogen worden war, verringerte sich ihre Zahl zwischen 1968 und 1986 jährlich um weitere 75 auf 6800, wie eine neuerlich veröffentlichte sowjetische Statistik ausweist.¹⁶ Mit Blick auf die vereinzelt Neuregistrierungen, die seit Frühjahr 1987 so hochgespielt werden, sagte mir im Sommer 1987 ein Vertreter des Patriarchats in Moskau: "Wenn "die" *hier* eine Gemeinde neu zulassen, schließen sie *wanders* wieder zwei!" Auch anderen Besuchern des Patriarchats wurde im Herbst 1987 sinngemäß dasselbe gesagt. Im ganzen Jahr 1987 durfte die Russische Kirche (s.o.) 16 Kirchen neu registrieren - eine fürwahr enttäuschende Zahl nach den vielen großen Worten!
2. Druck bzw. Erhöhung der Auflage *religiöser Literatur*. Der Staat entscheidet mit, was und wieviel die Kirchen drucken dürfen. Chronischer Papiermangel erlaubt angeblich keine höhere Auflage religiöser Literatur. (Für

atheistische Literatur jedoch existiert kein Papiermangel.) - Die Beendigung der staatlichen Zensur kirchlicher Druckerzeugnisse wird verlangt.

3. Unterstellung des gemeindeführenden Gremiums (Ispolitel'nyj organ), des Pfarrgemeinderats, unter die *kirchliche* Hierarchie und seine Herauslösung aus der vollen Verantwortlichkeit der staatlichen Religionsbehörde gegenüber (vgl. Art. 14 des Religionsdekrets), die den Pfarrgemeinderat und seine Tätigkeit kontrolliert sowie seinen Personenbestand bestimmen kann.
4. Wiedereinsetzung des orthodoxen *Priesters als Leiter* der Pfarrgemeinde (vom Landeskonzil während der Millenniumsfeierlichkeiten entsprechend beschlossen) - 1961 war der Priester auf staatlichen Druck hin vom Leiter, vom Haupt der Gemeinde, zu einem vom Pfarrgemeinderat angestellten "Kultdiener" degradiert worden, der nicht einmal mehr an den Sitzungen des Pfarrgemeinderates teilnehmen durfte.
5. Zulassung *religiöser Unterweisung* im Gotteshaus durch den Geistlichen an Erwachsenen, aber auch an Jugendlichen und Kindern.
6. *Beendigung der Verunglimpfung* gläubiger Kinder und Jugendlicher in Schule und Beruf.
7. Die Forderung, daß die Kirchen in Zukunft dem ihnen vom Evangelium gewiesenen *diakonisch-karitativen Auftrag* nachkommen dürfen.
8. Zulassung eines breiter gefächerten *Gemeindelebens*: Bibel-, Kinder-, Alten-, Frauen-, Männer- u.a. Kreise, Gemeindebibliotheken.
9. Erhöhung der Zahl der Studienplätze an den Priesterseminaren entsprechend den Bedürfnissen der Kirche. Zwar dürfen die Priesterseminare von Moskau und Leningrad erweitert werden, zwar hat sich die Zahl der Seminaristen (einschließlich der Teilnehmer an Fernkursen) während des letzten Jahrzehnts auf 2000 verdoppelt, doch ist die Zahl der Absolventen (nach der Schließung von fünf der zuvor acht Priesterseminare unter Chruschtschow) nach wie vor viel zu gering, so daß jährlich mehr als 100 Laien zu Diakonen und Priestern der Russischen Orthodoxen Kirche geweiht werden müssen, damit der Bestand einigermaßen gewahrt bleibt.

All diese Forderungen lassen sich auf *einen* Hauptnenner bringen: Die Religionsgemeinschaften verlangen die Verwirklichung des Prinzips der Trennung von Kirche und Staat, das an sich in der Verfassung der UdSSR verankert ist (Art.52), sie verlangen die Beendigung der Gängelung der Kirche sowie der Kontrolle des religiösen Lebens durch den Staat. Die Kirchen wünschen *nicht* vereinzelte Konzessionen als Gnadenakte des Staates, sondern sie wünschen eigenverantwortliches Handeln ohne Einmischung des Staates.

An der Erfüllung dieser Hauptforderungen der Kirchen wird man die Religionspolitik des Sowjetstaates messen müssen. Noch ist es zu früh, Gültiges zu

sagen - der Propagandanebel großer Versprechungen, geplanter Kommissionen und weitreichender Absichtserklärungen ist noch zu dicht. Die Russische Orthodoxe Kirche profitierte vom Bemühen Gorbatschows, im Zusammenhang mit dem Taufmillennium die Sowjetunion (wenigstens in den Augen des Westens) vom unerwünschten Image des religionsverfolgenden Regimes zu befreien. Die große Frage, die alle Beobachter immer mehr beschäftigt, ist die, wie es wohl *nach* den Millenniumsfeierlichkeiten weitergehen werde. Langfristiges, unvoreingenommenes Beobachten der Entwicklungen ist notwendig.

Grundsätzlich bleibt die Frage, wie weit Gorbatschow den Kirchen überhaupt entgegenkommen kann, ohne in ideologische Konflikte zu geraten. Sein pragmatisches Vorgehen den Religionsgemeinschaften, insbesondere der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber, unter Ausklammerung der ideologischen Grundsatzdiskussion gibt den Kirchen zweifelsohne größere Entfaltungsmöglichkeiten in einzelnen Bereichen, aber dieses Vorgehen, das gekennzeichnet ist durch jeweils staatliche Zugeständnisse bzw. Gnadenakte gibt den Kirchen zwar einzelne Freiheiten, sichert ihnen jedoch nicht Religionsfreiheit, wie wir sie verstehen, solange der Staat auf Bischofsernennungen und -versetzungen, auf die Anstellung von Priestern durch die Gemeinden, auf die Auswahl der Bewerber für die Priesterseminare massiv und unverhüllt Einfluß nimmt und weiter nehmen wird, wie Chartschew vor Parteikadern im Juni 1988 unmißverständlich erklärte: Damit keine die Perestrojka ablehnende Geistliche ins Bischofs- bzw. Priesteramt gelangen.

Die Hierarchen der Russischen Orthodoxen Kirche beurteilen die Vorgänge allerdings wesentlich optimistischer. Typisch und oft wiederholt ist eine Feststellung, die z.B. Metropolit Irinej von Wien und Österreich (Patriarchat Moskau) am 25.1.1988 machte: "Sie dürfen nicht vergessen: Die Sowjetunion ist ein atheistischer Staat. Alles, was Sie bei uns am Verhältnis Staat-Kirche kritisieren, ist eine Folge dieser Tatsache. Aber mit Freude beobachten wir, daß unsere Kirche wieder zu atmen beginnt - nur mit der halben Lunge zwar, aber immerhin! Bis vor kurzem atmete sie nur ganz mühsam mit den Kapillaren (...)"

Bezeichnend für die Lage der Kirchenführer unter Perestrojka und Glasnost ist vielleicht die folgende Szene: Neuerdings befinden sich in offiziellen staatlichen Delegationen aus der Sowjetunion häufig kirchliche Repräsentanten, insbesondere der Russischen Orthodoxen Kirche, so z.B. auch auf der 44. Sitzung der UNO-Menschenrechtskommission in Genf im Februar 1988. Die Präsenz von Vertretern der Religionsgemeinschaften soll das neue Verhältnis von Staat und Kirche demonstrieren. Als Michail Gorbatschow im Dezember 1987 zur Unterzeichnung des Abkommens über die Abschaffung der atomaren Mittelstreckenraketen in Amerika war, befand sich in seiner Begleitung u.a. auch der Leiter der Abteilung für auswärtige Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche, Me-

Metropolit Filaret von Minsk und Weißrußland. Auf einer Pressekonferenz am 8.12.1987, an der Metropolit Filaret ebenfalls teilnahm, forderte Gorbatschow ihn auf, über das religiöse Leben in der Sowjetunion zu berichten. Der Metropolit bezeugte Gorbatschow seine Dankbarkeit für dessen wohlwollende Haltung den Kirchen gegenüber. Dieser unterbrach den Metropoliten und meinte, mit Blick auf eine in "Nauka i religija" (1987.1. S.23) veröffentlichte Religionsstatistik: "Nun erzählen Sie doch mal, wieviele Taufen es bei uns gibt!" Offensichtlich versuchte Metropolit Filaret, sich dieser Pflichtübung zu entziehen und wich aus: "Nun, was die Zahlen angeht, so kann man sie schwerlich als präzise bezeichnen ..." Damit gab sich Gorbatschow aber nicht zufrieden, sondern er drängte weiter: "Nun, es sind doch wahre Massen, oder?" Nun konnte der Metropolit nicht mehr ausweichen: "Ja, Taufen sind jetzt eine Massenerscheinung." ¹⁷ Auch die Kirchenführer werden also von Gorbatschow - alten Traditionen folgend - dazu benutzt, um im Westen die Popularität von Perestroika und ihrem Erfinder noch zu erhöhen.

2. Einige Beobachtungen zu den Millenniumsfeierlichkeiten in Moskau

Die Besucher der Feierlichkeiten anlässlich der Jahrtausendfeiern der Christianisierung des Kiewer Landes vom 15. bis 16. Juni 1988 sind nach Hause zurückgekehrt. Man versucht, die Geschehnisse aus einer gewissen Distanz zu bewerten, nachdem sich der Weihrauchduft der Festgottesdienste verzogen und der mächtige Eindruck der staatlich genehmigten, aber auch staatlich kontrollierten Feierlichkeiten etwas verflüchtigt hat.

Entgegen früheren Befürchtungen ist das Millennium doch noch ein großes Fest geworden. In seinem Bestreben, eine breitere Basis in der Sowjetbevölkerung zu finden, wendet sich Gorbatschow seit einigen Monaten intensiv den Religionsgemeinschaften zu und wirbt um deren Gunst - im Zusammenhang mit den Jahrtausendfeierlichkeiten insbesondere um die Gunst der Orthodoxen Kirche. Die freundlichen Gesten des Parteichefs der Russischen Kirche gegenüber, welche nun mehr und mehr in die Rolle einer offiziellen Staatskirche hineinwächst, sind nicht zu übersehen.

Der Empfang Patriarch Pimens und der orthodoxen Kirchenleitung am 29.4.1988 im Kreml durch Gorbatschow bildete den Höhepunkt einer Serie kirchenfreundlicher Maßnahmen vor den Millenniumsfeierlichkeiten (s.o.), die seit Anfang des Jahres durch zahlreiche Berichte in sowjetischen Tageszeitungen (z.B. auch in Pravda und Izvestija) über das kirchliche Leben sowie durch Interviews mit führenden Hierarchen der Russischen Kirche in diesen Zeitungen und im Fernsehen effektiv ergänzt werden. Im Zusam-

menhang mit dem Taufmillennium ist der Russischen Orthodoxen Kirche in der Sowjetunion die Rolle einer nationalen und kulturell bedeutenden Institution zugebilligt worden. Sie war für einige Zeit wirklich im Gespräch.

Im Zusammenhang mit den Feierlichkeiten bestanden offenbar Unsicherheiten darüber, wie weit Gorbatschow der Kirche entgegenkommen werde. Zunächst wurde der Umfang der Feierlichkeiten begrenzt - nach den Festveranstaltungen in Moskau sollten solche auch in Kiew, Wladimir, Leningrad sowie darüber hinaus in Lemberg, Minsk und Nowgorod stattfinden. Die gesonderten Jubiläumsfeierlichkeiten in den letztgenannten drei Städten wurden aber wieder vom Programm abgesetzt (vom Staat oder von der Kirchenleitung?).

Entgegen der allgemeinen Hoffnung wurden die Veranstaltungsteilnehmer auch nicht von Gorbatschow empfangen - sondern von Staatschef Gromyko. Der Empfang durch Gromyko im Kreml ist allerdings protokollarisch höher zu bewerten, ist doch Gorbatschow offiziell nur der zweite Mann im Staate und Gromyko die "Nummer eins". An diesen zweistündigen Empfang, der mehr den Charakter einer unverbindlich-diplomatischen Fragestunde hatte ("Wir werden sehen...", "Wir werden versuchen...") schloß sich noch ein Empfang im Rat für Religiöse Angelegenheiten an, an dem staatliches Wohlwollen den Kirchen und ihren Vertretern gegenüber demonstriert wurde und die Kirchenvertreter in gewohnter Weise die Erfüllung ihrer "patriotischen Pflicht" (d.h. Unterstützung der staatlichen Friedenspolitik, also der Außenpolitik) versprachen, wie es in einem Grußtelegramm Gromykos an die Kirche gefordert worden war. Und immer wieder, wie bei allen anderen Gelegenheiten, wurde der Einsatz der Kirche für Gorbatschows Reformkurs unterstrichen.

Gorbatschow selbst trat direkt beim Millennium nicht in Erscheinung. Allerdings wurde er auf der Eröffnungsveranstaltung und beim großen Festakt im Bolschoi-Theater faktisch von Raissa Gorbatschowa vertreten. Schon das war für die Besucher und Fernsehzuschauer in Ost und West sensationell.

Trotz des triumphalen Ablaufs der Feierlichkeiten gab es doch einen erheblichen Wermutstropfen für die Russische Orthodoxe Kirche: Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel hatte kurzfristig abgesagt, obwohl er erst im August 1987 Moskau aufgesucht hatte. Dahinter stecken kirchenrechtliche Fragen, um deren Lösung sich die Gesamtorthodoxie seit vielen Jahren bemüht: die Frage der Entlassung von Teilen einer "Ortskirche", d.h. meist einer "Nationalkirche", in die Autokephalie (absolute Unabhängigkeit) oder in die Autonomie (bedingte Unabhängigkeit). Das Landeskonzil der Russischen Kirche hatte 1971 ihre Eparchien in Nordamerika (die sog. Metropolitankirche) in die Autokephalie und die kleine japanische orthodoxe Kirche in die Autonomie entlassen, ohne die Zustimmung Konstantinopels noch der anderen orthodoxen

"Ortskirchen" einzuholen, wie es die Kanones der Orthodoxie vorschreiben. Da das Patriarchat Moskau zu den Feierlichkeiten nun aber auch den Ersthierarchen der "Orthodox Church in America" und die Bischöfe der japanischen orthodoxen Kirche eingeladen hatte, hätte Patriarch Dimitrios von Konstantinopel als der Primus inter pares unter den Vorstehern der orthodoxen Ortskirchen durch seine Anwesenheit das unkanonische Vorgehen des Moskauer Patriarchats sanktioniert. Ihm schloß sich der Erzbischof von Griechenland an, wohingegen die Patriarchen von Alexandria, Jerusalem und Damaskus entgegen ihrer ursprünglichen Absicht doch noch nach Moskau gereist sind. Patriarch German von Serbien kam aus Altersgründen nicht, schickte aber eine große Delegation führender Bischöfe.

Ein faßbares Ergebnis der Millenniumsfeierlichkeiten ist die Rückgabe von Teilen des Kiewer Höhlenklosters an die Russische Kirche durch den Staat - jener der Kirche am meisten bedeutenden historischen Komplex des Klosters (die architektonisch jüngeren Teile bleiben atheistisches Museum). Schon in den Wochen vor den Feierlichkeiten waren Anzeichen erkennbar gewesen, daß sich Gorbatschow die Chance, die Serie kirchenfreundlicher Gesten durch die - übrigens leihweise - Rückgabe des Kiewer Höhlenklosters in spektakulärer Weise zu krönen, nicht entgehen lassen würde. Aber wie schon oft betont: Auch die Übergabe dieses Klosters an die Kirche kann nur wenig beitragen zur Heilung der Wunden am Leibe der Kirche, die ihr zuletzt Chruschtschow u.a. durch die Schließung von 51 Klöstern geschlagen hat.

Der Festakt im Bolschoi-Theater beeindruckte wiederum die Fernsehwelt im In- und Ausland. Charakteristisch für den Wandel der Situation ist, daß es vor über einem Jahr noch hieß, alle repräsentativen Räumlichkeiten in Moskau würden zum Zeitpunkt des Millenniums renoviert, so daß die Kirche bestenfalls mit einem Konzertsaal des Hotels Rossija für ein Millenniumskonzert rechnen könnte. Abends nach dem Festakt fand dann, ebenfalls im Bolschoi-Theater, ein Galakonzert statt - zugunsten der Hinterbliebenen des Afghanistan-Krieges. Es handelt sich hierbei offenkundig um erste Schritte auf dem Felde der Wohltätigkeit und Diakonie, auf dem die Kirche vielleicht in Zukunft wirken darf. Dieses Konzert scheint erst verhältnismäßig spät ins Festprogramm aufgenommen worden zu sein.

Am 13. Juni 1988 wurde in einem Moskauer Neubauviertel der Grundstein für eine neue Kirche gelegt - es handelt sich dabei wahrscheinlich um den ersten Kirchenneubau in Moskau seit 1917. Bleibt dieser Akt eine Einzelercheinung, so nützt er der Russischen Orthodoxen Kirche insgesamt wenig erst dann könnte man an eine echte "Perestroika", ein echtes Umdenken den Kirchen gegenüber, glauben, wenn in den neuen Städten über die ganze Sowjetunion hinweg, in denen es bisher nie eine Kirche gab, Gotteshäuser gebaut werden dürften.

Das Landeskonzil tagte nach einer telegenen Eröffnungsveranstaltung hinter verschlossenen Türen. In dieser Zeit hatten die ausländischen Gäste die Möglichkeit, sich in kleinen Gruppen über das kirchliche Leben in der Provinz ins Bild zu setzen. Ob allerdings repräsentative Einblicke möglich waren oder aber ausgewählte Gemeinden vorgeführt wurden, muß offen bleiben. Allerdings ist die große innere Beteiligung der Gläubigen, von der aus allen besuchten Gemeinden berichtet wird, mit Sicherheit nicht gestellt gewesen. Auffallend war übrigens, daß sich die Gläubigen nur für die rein kirchlichen Veranstaltungen, nicht für die mehr oder weniger politischen, interessierten. Z.B. war die Beteiligung des gläubigen Volkes an den öffentlichen Kranzniederlegungen der Bischöfe spärlich, wohingegen die Zahl derer, die in die Kirchen kamen oder an den Eingängen standen, um einen Blick auf die kirchlichen Würdenträger werfen zu können, immer sehr groß war. Allerdings blieb diese Spontaneität dosiert und kontrolliert: Jeder Dritte oder Vierte dieser "Zuschauer" war mit einem Funksprechgerät ausgerüstet.

Die Großveranstaltungen und Pressekonferenzen sind von Teilnehmern - insbesondere von solchen, die unbequeme Fragen stellten und sich nicht angepaßt verhielten - als Großeinsatz des KGB empfunden worden, der im einzelnen Falle auch vor rüden Maßnahmen, selbst ausländischen Besuchern gegenüber, nicht zurückschreckte. Ob nun auf Weisung des Generalsekretärs oder gegen seinen Willen - es zeigte sich jedenfalls, daß der KGB - so weit sich dies aus der Sicht eines regelmäßigen Besuchers in der Sowjetunion ableiten läßt - in seinen antikirchlichen Aktivitäten keineswegs nachgelassen zu haben scheint.

Was hat das Millennium der Russischen Kirche gebracht? Die teilweise Rückgabe des Kiewer Höhlenklosters wurde bereits erwähnt. Neun hervorragende Gestalten der Russischen Kirche wurden heiliggesprochen - darunter aber keine Märtyrer aus der Stalinzeit. Andererseits aber sind auch keine "antifaschistischen Widerstandskämpfer" unter den neuen Heiligen, wie es, zeitweise jedenfalls, in kirchlichen Kreisen auch des Moskauer Patriarchats befürchtet worden ist. Auch in dieser Frage scheint der Staat der Kirche entgegengekommen zu sein.

Der Priester wurde vom Konzil wieder in seine Rechte als Leiter der Gemeinde eingesetzt: 1945 war auf einem Landeskonzil - selbstverständlich in Abstimmung mit Stalin - ein Kirchenstatut verabschiedet worden, das den Priester nach orthodoxem Kirchenrecht als Leiter der Gemeinde bestätigte. 1961 unter Chruschtschow wurde eine Bischofssynode gezwungen, den Priester zum "Kultdiener" zu degradieren, der praktisch nur noch Liturgie und Sakramente vollziehen durfte. Nicht einmal an den Sitzungen des dem Staat verantwortlichen Kirchenvorstandes ("Exekutivkomitee") durfte er noch teilnehmen. 1988 nun konnte das Landeskonzil mit dem Segen Gorbatschows diese unkanonische

Bestimmung wieder aufheben. Was das neue Kirchenstatut, welches das Konzil beschlossen haben soll, sonst noch bringt, ist nur in Umrissen bekannt. Es ist allgemein von Maßnahmen die Rede, die das Gemeindeleben intensivieren sollen. Man wird abwarten müssen, bis der Text vorliegt. Der Text des neuen Kirchenstatuts ist insofern von großem Interesse, weil er Rückschlüsse auf die seit langem versprochenen neuen staatlichen Religionsgesetze zulassen könnte - vorausgesetzt, die staatlichen Stellen haben bei der Genehmigung des Kirchenstatuts die geplante neue staatliche Religionsgesetzgebung zur Richtschnur genommen. Andererseits scheint die geplante Religionsgesetzgebung noch sehr strittig zu sein, so daß man offenbar noch eine Weile wird darauf warten müssen.

Die Frage der Griechisch-Katholischen unierten (Ukrainischen Katholischen) Kirche bleibt weiter offen. Die Russische Kirche reagiert auf alle Anfragen bzw. Anforderungen, sich für die Wiederezulassung dieser 1946 zur Selbstauflösung gezwungenen und der Orthodoxie eingegliederten Kirche einzusetzen, äußerst allergisch und nervös. Nach wie vor hält die Russische Kirche im Hinblick auf die Unierten nur die bekannten Schlagwörter ("Kollaboration mit den Faschisten" usw.) bereit und scheint nicht willens, sich ernsthaft mit der Möglichkeit der Entlassung der Unierten aus dem orthodoxen Kirchenverband auseinanderzusetzen zu wollen. In den eigenen Reihen ist es einzig Metropolit Irinej in Wien, der sich (warum? in staatlichem Auftrag?) zum Fürsprecher der ukrainischen unierten Katholiken macht. Würde die Ukrainische Katholische Kirche vom Staat wieder zugelassen, müßte die Russische Orthodoxe Kirche damit rechnen, etwa ein Drittel ihres gesamten Gemeindebestandes in der Ukraine zu verlieren, denn in der Westukraine, wo das Moskauer Patriarchat derzeit das dichteste Gemeindefeld hat, sollen die meisten registrierten Gemeinden mehr oder weniger offen der Ukrainischen Katholischen (unierten) Kirche angehören. Es ist natürlich für das Patriarchat Moskau eine alptraumartige Vorstellung, wenn die von ihm so massiv unterstützte Perestroika- und Glasnost-Politik Gorbatschows - konsequenterweise - auch die Wiederezulassung der Ukrainischen Kirche zur Folge hätte. Im Sinne von Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften und Religionsfreiheit auch der ukrainischen Katholiken möchte das Patriarchat die Reformen Gorbatschows keineswegs verstanden wissen. Nur als Bestandteil des Moskauer Patriarchats könnten die ukrainischen unierten Katholiken ihren ökumenischen Beitrag leisten - eine Wiederezulassung hingegen würde die Spaltungen und Gegensätze noch vertiefen, erklären Vertreter des Patriarchats mit nicht nachvollziehbarer Logik.

Gorbatschow konterte Kardinal-Staatssekretär Casaroli gegenüber, daß Religionsfreiheit eine interne Angelegenheit der Sowjetunion sei; er werde keinerlei Einmischung, auch nicht über kirchliche Kanäle, dulden. Und in geradezu

grotesker Verdrehung der tatsächlichen Gegebenheiten erklärte er: Ohne Respekt des Vatikans vor dem starken Glauben des Sowjetvolkes an den Sozialismus wären keine korrekten Beziehungen zur UdSSR möglich.

Die Sowjetführung kann an einer Zulassung der Ukrainischen (Griechisch-) Katholischen Kirche ebenfalls kaum interessiert sein, würde doch durch einen solchen Schritt der von Moskau aus mit größtem Unbehagen beobachtete ukrainische Nationalismus, dessen Herzstück die Ukrainische Kirche bildet, eine gewaltige Stärkung erfahren.

Die Millenniumsfeierlichkeiten gaben in erster Linie Gorbatschow und seiner Administration die Möglichkeit, sich als liberal und besonders der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber als aufgeschlossen zu präsentieren. Die westlichen Kirchenvertreter bildeten ein erwünschtes Publikum für diese Selbstdarstellung Gorbatschows. Immer wieder wird aus den Reden Gorbatschows deutlich: Er braucht die ideologisch so lange verfeimten Kirchen, um seine Basis in der Sowjetbevölkerung zu verbreitern; er braucht die Kirche zur Propagierung seiner "Friedenspolitik"; und er braucht sie als moralische Anstalt für die Lösung der brennenden sozialen Probleme: Alkoholismus, fehlende Arbeitsmoral, beängstigend steigende Scheidungsraten, Jugendkriminalität und Drogenprobleme. Die Kirchen insgesamt sollen helfen, den Idealtyp des Sowjetmenschen heranzuziehen, was während 70jähriger Verfolgung der Religion nicht gelungen war. Der spektakuläre Empfang des Patriarchen und der Kirchenleitung im Kreml am 29.4.1988 hat dieses Bemühen nachhaltig unterstrichen. Auch die Überlassung des Kiewer Höhlenklosters - ein jahrzehntelang ignoriertes Wunsch der Kirche - enthüllt Gorbatschows wohlwollende Haltung.

Der Kirche gaben die Feierlichkeiten die Möglichkeit der Selbstdarstellung in einem bisher unbekanntem Maßstab - dank des allgegenwärtigen Fernsehens, das vieles direkt auch in die sowjetischen Wohnstuben übertrug, und dank des Rundfunks, der in fast allen Nachrichten über die Feierlichkeiten berichtete.

Das Moskauer Patriarchat ist nun voll auf die Linie Gorbatschows eingeschwenkt. Es ruft nicht nur zur Unterstützung des Generalsekretärs auf, sondern unterlegt der Perestroika, sogar eine theologische Dimension (ähnlich wie die "Friedensarbeit" des Moskauer Patriarchats - etwas mühsam zwar, aber doch - theologisch begründet wird): Perestroika verstanden als "Erneuerung des Menschen", als Umkehr und Buße, wie Johannes der Täufer sie gepredigt hat. Die traditionellen byzantinischen Ergebnisadressen des Patriarchats an die politische Führung klingen denn auch augenblicklich nicht so hohl wie früher.

Die offiziellen Millenniumsfeierlichkeiten waren in erster Linie für Gorbatschow, für die orthodoxe Kirchenleitung und für die ausländischen Gäste gedacht. Aber das Kirchenvolk hat Anteil genommen am festlichen Jubiläum. Die offensichtliche Entspannung der Atmosphäre zwischen Kirche und Staat

("vorsichtige, kontrollierte Lockerung und dosierte Freiheiten"), die sich in der kirchlichen Präsenz in den Medien äußert, läßt die Menschen in die Kirche strömen, die Angst vor Benachteiligungen der Gläubigen ist etwas geschwunden. Die vielen Liturgien täglich waren stets gut besucht, samstags selbst in Randgemeinden überfüllt (so weit das der ausländische Besucher feststellen kann).

Resümee: Trotz mancher gezielter theatralischer Effekte im Verlaufe der Jubiläumsveranstaltungen, die ihre Wirkung auf viele ausländische Besucher nicht verfehlt haben dürften, ist dennoch eine Veränderung der religiösen Situation in der UdSSR nicht zu übersehen: Gorbatschow braucht die Gläubigen und hat eine Veränderung der gesamten Atmosphäre herbeigeführt, die - zunächst - dem Moskauer Patriarchat eine nach außen hin geachtete Stellung ermöglicht. Dies bedeutet allerdings keineswegs, daß die Kirchen nicht weiter von Innen her vom Staat kontrolliert und gegängelt werden. Folgende Gefahr deutet sich nun an: Gewisse Lockerungen (z.B. die Wiedereinsetzung des Priesters als Gemeindeleiter) machen eine schärfere innere Kontrolle der Kirchen durch die staatlichen Organe erforderlich. Chartschew, der Vorsitzende des Rates für Religiöse Angelegenheiten, hat kürzlich erst betont, daß es nun darum gehe, einen neuen Typ von Priester zu erziehen, der aktiv an der Perestroika mitarbeite und nicht so sehr in die Gemeinde hineinwirke. Und Gromyko hat im Rahmen seiner Fragestunde für kirchliche Gäste im Kreml die Frage nach religiöser Unterweisung im Kirchenraum unmißverständlich negativ beantwortet, nämlich, daß es sich bei religiöser Erziehung der Kinder um eine Frage des Prinzips, nicht jedoch um eine Frage der Räumlichkeit handle.

Und noch etwas fällt auf: Die Kirchenführer zeigen mehr Selbstbewußtsein. Zwar ist dies innerkirchlichen Kritikern, die z.B. an der Verschwendung kirchlicher Geldmittel durch das Millenniums-Spektakel und durch Renommierbauten wie das Daniil-Kloster (60 Millionen Rubel Renovierungskosten!) Anstoß nehmen oder gar den Rücktritt des Patriarchen verlangen, lange nicht genug, aber im Vergleich zu früheren Jahrzehnten ist doch - jedenfalls bei einigen Hierarchen - eine weniger servile Haltung zu konstatieren.

Die derzeitige Veränderung der Haltung des Staates dem Moskauer Patriarchat gegenüber sowie die etwas mutigere Haltung mancher Bischöfe geben einen gewissen Grund, hoffnungsvoller dem Beginn des zweiten Jahrtausends russischer Kirchengeschichte entgegenzusehen, als dies vor wenigen Wochen oder Monaten noch zu erwarten war. Andererseits besteht zu Euphorie kein Anlaß: Versprechungen staatlicher Funktionäre, der Trennung der Kirche vom Staat (Art. 52 der Verfassung) Geltung zu verschaffen, sollte man an der Realität, am Grade ihrer Verwirklichung - oder aber Nichtverwirklichung - messen. Die

neue Religionsgesetzgebung wird vielleicht eine erste Antwort auf viele Fragen nach der Zukunft der Russischen Orthodoxen Kirche und darüber hinaus der anderen Religionsgemeinschaften im Sowjetstaat geben.

Anmerkungen

- 1 Die Zitate sind der deutschen Ausgabe, München 1987, entnommen.
- 2 Vgl. Sowjetunion heute 1987.3. S.X; ähnlich Perestrojka S.97.
- 3 Moldavskaja Pravda 4.8.1987; vgl. auch antireligiöse Artikel in: Freundschaft (Celinograd) vom 12.1., 22.1. und 6.2.1988.
- 4 Vestnik Akademii nauk 1987.7.
- 5 Vgl. Kommunist 1987.12.
- 6 In: P.Hauptmann, G.Stricker (Hrsg.), Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte. 860 - 1980. Göttingen 1988. Text 236.
- 7 Ebd. Text 218.
- 8 Nauka i religija 1987.11. S.24.
- 9 V.A.Kuroedov, Religija i cerkov' v sovetskom obščestve. Moskau 1984. S.144
- 10 Vgl. z.B. Večernyj Kišinev 14.10.1987.
- 11 Lutherische Welt-Information 1988.3. S.17.
- 12 Ebd.
- 13 Ebd.
- 14 Open Doors News Service 10.2.1988. S.5.
- 15 23.5. und 12.8.1987 von Priester Gleb Jakunin.
- 16 Nauka i religija 1987.11. S.23.
- 17 Russkaja Mysi' 22.1.1988 (Nr. 3708). S.5.

Paul Roth

KONTERPROPAGANDA ZUM MILLENNIUM: DIE RELIGION ALS FEIND DER KUNST

Der Film von Tengis Abuladse "Reue" war für Sowjetbürger und westliche Beobachter eine Sensation. Nachdem er jahrelang in Moskau versteckt worden war, konnte er im Rahmen der Glasnost Gorbatschows endlich gezeigt werden. Abuladse rechnet nicht nur mit der sowjetischen Vergangenheit ab, er charakterisiert die Gegenwart, stellt die Frage nach der Zukunft, - seine Antworten kleidet er in religiöse Symbolik. Der Sohn des verstorbenen Diktators, ein Atheist, sagt: "Ich verfüge nicht mehr über die Fähigkeit, zwischen gut und böse zu unterscheiden." Und in der Schlußszene des Films fragt eine alte Frau nach der Kirche, zu der einst die Straße führte.

Das Wiederauftauchen religiöser Probleme und Symbole in der sowjetischen Kunst war nur möglich, wenn es zumindest stillschweigend von "oben" geduldet wurde. Gleichzeitig gibt es jedoch eine andere Tendenz, die von den westlichen Medien kaum wahrgenommen wird. Seit Beginn der achtziger Jahre bemüht man sich in der Sowjetunion intensiv darum, Religion und Kirche als Feinde der Kunst darzustellen, die religiöse Aussage von religiösen Kunstwerken und Bauwerken gleichsam unschädlich zu machen, zu eliminieren.

Pro und contra Millennium

Seit Beginn der achtziger Jahre arbeitet das Moskauer Patriarchat an der Vorbereitung der Millenniumsfeier. Dies konnte nur mit Genehmigung der zuständigen sowjetischen Behörden geschehen. Die Delegationen des Patriarchats, die im Ausland für eine Beteiligung an der Feier werben, müssen denn auch ständig beteuern, daß es in der Sowjetunion nie eine Verfolgung von Gläubigen gegeben hat, und sie müssen für die sowjetische Friedenspolitik eintreten. Gleichzeitig jedoch weisen diese Delegationen im Ausland auf den Beitrag der Kirche für Kultur und Kunst Rußlands hin. So sagte z.B. Erzbischof Pitirim auf einer Tagung in der DDR: "Die Hinwendung zu den Schätzen der russischen Kultur, darunter auch den kirchlichen, war ein Charakteristikum der Nachkriegsjahre (...) In der Kirche wurde auch die russische nationale Kultur geboren (...) Die

kulturelle Tätigkeit der Russischen Orthodoxen Kirche, die seit tausend Jahren das Erbe der russischen Kultur lebendig erhält und viel zu deren Entwicklung beigetragen hat, ist ein aktives Element auch im heutigen kulturellen Leben. Das tausendjährige Erbe ist zum unabdingbaren Teil der gesamten Kultur des Volkes geworden (...)"¹

Das, was von Vertretern des Moskauer Patriarchats im Ausland gesagt, in der Sowjetunion nur angedeutet werden darf, muß den überzeugten Kommunisten Schwierigkeiten bereiten. So läuft seit Beginn der achtziger Jahre in der Sowjetunion eine Millenniums-Konterpropaganda. Das Organ der Moskauer Parteiorganisation (Moskovskaja Pravda, Auflage ca. 380 000 Ex. Nicht zu verwechseln mit dem ZK-Organ Pravda) veröffentlichte am 13.1.1985 in seiner Rubrik "Schule des Atheismus" unter der Überschrift "Vor tausend Jahren" ein Interview mit dem Leiter der Literaturabteilung für wissenschaftlichen Atheismus im Polit-Verlag des ZK der KPdSU, Genossen A.Below. Die Interviewerin fragte Below als erstes, was der Verlag unternommen habe, nachdem religiöse Vereinigungen in der Sowjetunion und im Ausland eine weitumfassende Vorbereitung des Millenniums entfaltet hätten. Genosse Below antwortete, daß der Verlag bereits vor fünf Jahren mit der Veröffentlichung des "konterpropagandistischen Jahrbuchs Argumente" begonnen habe. Dort würden ständig Materialien veröffentlicht, "die die Unhaltbarkeit verschiedenartiger kirchlicher Versionen über die Rolle der Orthodoxie in der Geschichte Rußlands enthüllen."²

Kunst und Religion

Zweifellos sind die in den letzten Jahren in der Sowjetunion erschienenen Broschüren, Bücher, Artikel zum Thema "Kunst und Religion" Bestandteil dieser Konterpropaganda.³ Die gemeinsame Tendenz aller dieser Bücher und Broschüren, die sich fast ausschließlich für die Kunst des Christentums (speziell in Rußland bzw. der Sowjetunion) interessieren, soll vorerst nur durch ein Zitat aus dem Buch von Furow (s. Anm. 3) angedeutet werden:

Die Denkmäler der kultischen Baukunst und Kunst stellen eine der schwierigen gesellschaftlichen Erscheinungen dar, die eine kritische Analyse, ein partielles, klassengebundenes Herangehen zu ihrer Charakterisierung erfordern. "Parteilosigkeit ist eine Idee der Bourgeoisie. Parteilichkeit ist eine sozialistische Idee" (Lenin). Dieser grundlegende Leninsche Gedanke muß auch jenen beseelen, der sich mit der Erforschung und der Propaganda der Denkmäler der Vergangenheit befaßt. (S.174)

Das Thema "Kunst und Religion" hat die Sowjetmacht immer beschäftigt, wie wir gleich in einem kurzen Rückblick zeigen werden. So hat sich z.B. in den

vergangenen 25 Jahren Je. Jakowlew in mehreren Büchern damit beschäftigt. ⁴ Der Akzent dieser Bücher ist jedoch eindeutig anders gesetzt, und D. Ugrinowitsch schreibt unter Hinweis auf die Bücher Jakowlews -, das Problem "Kunst und Religion" sei noch zu wenig erforscht, und eine "wissenschaftliche Lösung" erfordere die Anstrengung vieler Forscher.⁵ O. Antonowa verweist in der Einleitung ihrer Broschüre auf den XXVI. Parteitag der KPdSU (1981) und stellt fest, daß bei einem Teil der Sowjetbürger die zunehmende Bildung nicht verbunden sei mit der "Formung der materialistischen Weltanschauung". Sie schreibt:

Ein Mensch, der verzaubert ist vom Gesang, der Musik, der künstlerischen Ausgestaltung des Gotteshauses, kann nicht immer das Wunder der Kunst, das Herrliche und Eindrucksvolle auf Grund der Ausführung und von seinem Wesen her Natürliche von dem ihm durch Umgebung und Umstände aufgedrängten "Wunder" der Religion trennen. Und er kann nur schwer erkennen, daß diese Gefühle, Emotionen nicht spontan sind, sondern programmiert (...) Indem sie (die gegenwärtige Kirche) um die Aufrechterhaltung des schwindenden Einflusses der Religion kämpft, stellt sie immer wieder die Idee Ihres "schöpferischen" und "entscheidenden" Einflusses auf die künstlerische Kultur heraus. Leider ist nicht jeder, nicht einmal jeder gebildete Mensch imstande, festzustellen, worin die wirkliche Unsterblichkeit der Meisterwerke besteht, die in ferner Vergangenheit geschaffen worden sind. ⁶

Verdrängung der religiösen Kunst

Das Verhältnis der Sowjetmacht zur Kunst, speziell natürlich zur religiösen Kunst, war immer belastet durch die ideologische Interpretation und die Angst vor jeder "propagandistischen" Wirkung. In I. Frolows Philosophischem Wörterbuch liest man u.a. unter dem Stichwort "Kunst":

Spezifische Form des gesellschaftlichen Bewußtseins und der menschlichen Tätigkeit, die eine Widerspiegelung der Wirklichkeit in künstlerischen Formen darstellt, eine der wichtigsten Arten ästhetischer Aneignung der Welt. Der Marxismus lehnt die idealistischen Deutungen der Kunst ab, sie sei ein Produkt oder Ausdruck des "absoluten Geistes", eines "Weltwillens", "göttlicher Offenbarung" oder unterbewußter Ideen und Erlebnisse des Künstlers. Die Quelle für das Entstehen künstlerischer Tätigkeit sowie die diesem Prozeß vorausgehende Formung ästhetischer Empfindungen und Bedürfnisse des Menschen war die Arbeit (...) ⁷

In den Jahren des Kriegskommunismus und der Neuen Ökonomischen Politik (1921-1929) gewährten die Machthaber der nichtreligiösen Kunst einen

erstaunlich großen Freiheitsraum. Ju. Melentew, Kulturminister der RSFSR, schränkt allerdings in einem Artikel "Geistige Einheit. Die sozialistische Kultur und einige Fragen der internationalen Erziehung" ein, Lenin sei auch "entschieden gegen Versuche aufgetreten, unkritisch die gesamte alte Kultur zu nutzen".⁸

Die religiöse Kunst wurde allerdings aus der Öffentlichkeit herausgedrängt. So mußten sich z.B. die Ikonenmaler von Palech, Mstjora und Choluj umstellen. Von nun an malten sie Märchenmotive oder politische Szenen auf Lackschachteln. Die Märchenmotive bringen dem Sowjetstaat gute Devisen ein. Eine Nische fand die religiöse Kunst in den zwanziger Jahren in der Exlibriskunst. 1932 wurde dann die gesamte Exlibriskunst unterdrückt.

Als Lenin auf der X. Allrussischen Parteikonferenz (1921) bei seiner Schlußrede durch den Zwischenruf unterbrochen wurde "Die Bauern bitten aber darum, daß Ikonen verkauft werden", gab Lenin zur Antwort: "(...) Ich meine, daß wir das - im Unterschied zu den kapitalistischen Ländern, die solche Dinge wie Wodka und andere Betäubungsmittel in Umlauf bringen - nicht zulassen, weil es uns, so nützlich es auch für den Handel wäre, zum Kapitalismus zurückführt, aber nicht vorwärts zum Kommunismus."⁹

Die Gleichsetzung von Ikonen mit Schnaps, die Beschmierung der Kreml-Mauer mit dem Satz "Religion ist Opium für das Volk" (In Verfälschung des Marx-Wortes "Religion ist Opium des Volkes") ist typisch für die damalige Gottlosenpropaganda. Sowjetische Veröffentlichungen weisen gerne darauf hin, daß Lenin sich für die Bewahrung der Kunstwerke der Vergangenheit eingesetzt habe. Das ist aber nur beschränkt richtig. Zu seinen Lebzeiten griff man nach den liturgischen Geräten, reichgeschmückten Ornaten und Ikonen, um Gold, Silber, Edelsteine, Perlen zu Geld zu machen, - als Hilfe für die hungernde Bevölkerung. Die Orthodoxe Kirche wäre damals bereit gewesen, fast alle diese kirchlichen Kunstschatze zur Verfügung zu stellen - mit Ausnahme der Altargeräte. Aber es ging Lenin um eine Aktion gegen die Kirche. Zahllose Kunstschatze sind damals unwiederbringlich verlorengegangen.

Stalins Vernichtungskampagne

Die großangelegte Jagd auf Ikonen begann unter Stalin. In ländlichen Gebieten fielen sie teils dem Feuer, teils der Axt der "kämpfenden Gottlosen" zum Opfer, wurden als Bretter vernagelt. Andere verschwanden - dem Blick der Öffentlichkeit entzogen - in den Magazinen der staatlichen Museen.

Auch die atheistischen Museen hatten Bedarf an entsprechenden religiösen Kunstwerken. Das wichtigste atheistische Museum in der Kathedrale der Muttergottes von Kasan in Leningrad existiert bis heute. Das bereits erwähnte Buch

von Proschin *Museum und Kunst* (Anm. 3) ist übrigens mit Unterstützung dieses Museums entstanden und enthält eine Reihe von Abbildungen aus dem Museum.

Kirchen, Kapellen, Klöster wurden in Magazine, Clubs, Ställe, Gefängnisse usw. verwandelt. Und schließlich begann die Massenvernichtung von Gotteshäusern. Wie viele diesem Sturm zum Opfer gefallen sind, steht nicht fest. 1917 gab es in Moskau 520 orthodoxe Kirchen. Bis zur Mitte der dreißiger Jahre waren mehr als 300 in Magazine, Ställe, Clubs usw. verwandelt worden, etwa 150 wurden zerstört. Von den 18 Kirchen und Kathedralen des Kreml und auf dem Roten Platz wurden 9 abgetragen.

Sogar die berühmte Basilius-Kathedrale, die heute stolz jedem Touristen gezeigt wird, sollte 1936 beseitigt werden. Der Architekt P. Baranowskij weigerte sich jedoch, den Auftrag auszuführen. Er verschwand daraufhin im Gefängnis, überlebte jedoch. Am bekanntesten ist die Geschichte der Sprengung der Erlöserkirche in Moskau.¹⁰ Die Erlöserkirche war sicher nicht die kunsthistorisch wertvollste, aber die größte und berühmteste in Moskau. Sie war 1839-1880 zum Gedenken an den "Vaterländischen Krieg" (1812/13) errichtet worden. 1931/32 wurde sie gesprengt. Reste der Marmorverkleidung wurden für einige Metrostationen verwendet.

Pjotr Grigorenko, General der Roten Armee, der schließlich zu einem der Repräsentanten der Bürgerrechtsbewegung wurde, schildert in seinen Erinnerungen, wie er seinerzeit selber Kirchen - unter Einsatz von Pionieren der Armee - in Minsk, Witebsk und Smolensk gesprengt hat. Nach der Sprengung in Smolensk wollte er sich nicht mehr an der Zerstörung beteiligen. Er schreibt in seinen Erinnerungen: "Unentwegt hatte ich die Kirchen vor Augen, die ich zerstört hatte, und mit Wehmut betrachtete ich bald jedes noch intakte Gotteshaus. Ich bemerkte plötzlich an ihnen die unterschiedlichsten architektonischen Ausdrucksformen, die Phantasie in den Malereien und der Ausstattung; spürte die schlichte Menschlichkeit, die jede kleine Kapelle ausstrahlte (...)"¹¹

Der neue Kult

Während man die kirchlichen Baudenkmäler vernichtete, wurden die Städte und Dörfer mit Denkmälern und Bauten geschmückt, die ihnen ein neues und sozialistisches Gepräge geben sollten. Das Lenin-Mausoleum auf dem Roten Platz ist eines der Beispiele hierfür. An dem Platz, auf dem die gesprengte Erlöserkirche in Moskau gestanden hatte, sollte der Palast der Sowjets errichtet werden. Er sollte etwa 420 Meter hoch werden, gekrönt von einer 34 Meter hohen Leninstatue. Der bereits erwähnte P. Grigorenko wurde 1938 mit der Leitung

des Kollektivs für Agitation und Propaganda, das die Baustelle dieses Großprojektes betreute, beauftragt ¹². Der Palast wurde nicht fertig, angeblich war der Baugrund zu unsicher, vielleicht waren auch die Kosten zu hoch. So baute man schließlich dort, wo einst die Erlöserkirche gestanden hatte, das Freibad "Moskwa". Man kann es ab und zu auch im westlichen Fernsehen sehen, wenn sich Moskauer im Winter im beheizten Becken tummeln und die Dampfwolken zum Himmel steigen.

Die Vernichtung der Gotteshäuser veränderte die Städte; Gedenkstätten, Denkmäler, Parteigebäude, Fabriken sollten ihnen ein neues sozialistisches Aussehen verleihen. Ein Ersatzkult mit Heiligtümern, eigenen Ritualen, Pseudosakramenten, prozessionsartigen Umzügen überschwemmte das Land. Größtes und zentrales Heiligtum war und blieb das Mausoleum in Moskau mit der einbalsamierten Leiche Lenins. Aber diese Wallfahrten erhielten im Laufe der Jahre mehr und mehr den Charakter von Aufmärschen auf Kommando. 1986 brachte der Moskauer Militärverlag ein Buch heraus (V. Serych, Voinskie ritualy), in dem man im Detail nachlesen kann, wie vor dem Lenin-Mausoleum paradiert, wie eine Fahne geküßt, ein Denkmal eingeweiht werden soll usw. Die Schemata für die Abhaltung der Zeremonien umfassen allein 25 Seiten.

Die Ikonen-Ecke wurde durch die Lenin-Ecke oder Rote Ecke in den Wohnungen, Schulen, Fabriken usw. abgelöst. Der Spruch "Lenin lebte, Lenin lebt, Lenin wird leben" hat den Stalinkult überstanden und ist zu neuen Ehren gekommen. ¹³

Die gigantischen Pläne für die Neugestaltung der Städte, speziell für die Neugestaltung Moskaus, konnten bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges nicht verwirklicht werden. Erst der Wiederaufbau der zerstörten Städte nach dem Zweiten Weltkrieg verwandelte z.B. die Silhouette Moskaus so, daß die Zuckerbäckerstil-Wolkenkratzer die Kirchenkuppeln verdrängten. ¹⁴ Noch während des Krieges wurden zahlreiche Pläne für Gedenkstätten in den "Heldenzentren" entworfen, das Land erhielt eine fast unüberschaubare Zahl neuer Pilgerstätten. ¹⁵

Die Wende im Krieg

Künstlerisch hat die antireligiöse Propaganda, die bis zum deutschen Überfall auf die Sowjetunion andauerte, nichts hervorgebracht. Die antireligiösen Karikaturen und Plakate jener Jahre, die teilweise auch von begabten Künstlern angefertigt wurden, stoßen durch ihre Primitivität und ihren Haß ab. Die "große Wende" kam mit dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion. Der Gottlosenverband verschwand, mit ihm seine üblen Erzeugnisse. Und nun auf einmal, da

auch die Russische Orthodoxe Kirche zum Kampf gegen die Eindringlinge aufgerufen hatte, tauchten in der Kunst wieder religiöse Motive auf. So malte Pawel Korin, der seit 1935 an einem Gemälde über die untergehende Kirche gearbeitet hatte, im Jahre 1942 ein riesiges Ölgemälde von Alexandr Newskij, der auch von der Orthodoxen Kirche als Heiliger verehrt wird. Hinter der Gestalt des Fürsten sieht man auf Korins Gemälde das Christusbanner.

Der "Sowjetpatriotismus" des Großen Vaterländischen Krieges versuchte auch, die Russische Orthodoxe Kirche nutzbar zu machen. Und der bereits erwähnte P. Korin fertigte 1951 einen Entwurf für ein Mosaikbild der Moskauer Metro, das Dmitrij Donskoj mit seinen Recken wieder unter einem ikonartigen Christusbanner zeigt.¹⁶ Es ist nicht uninteressant, daß Korin aus dem einstigen Ikonenmaler-Dorf Palech stammt. Während und nach dem Krieg beschuldigten sowohl die sowjetischen Machthaber als auch das Moskauer Patriarchat die faschistischen Eindringlinge, zahlreiche russische Gotteshäuser mutwillig zerstört zu haben. Ein in der Sowjetunion allgemein bekanntes Gemälde des Kollektivs Kukryniksy, das zwischen 1944 und 1946 entstand, zeigt die aus Nowgorod fliehenden Faschisten, die vor der Flucht Kirchen und kirchliche Gebäude in Brand stecken. Das Moskauer Patriarchat konnte aus dieser Situation einen gewissen Nutzen ziehen. Kirchen konnten wieder geöffnet und instandgesetzt werden, bis Chruschtschow 1958/59 zu einem neuen Schlag gegen Religion und Kirche ausholte. Der Preis, den der Moskauer Patriarch zahlen mußte, war allerdings hoch. Er ließ sich in die sowjetische Auslandspropaganda einspannen und beteiligte sich an der Liquidierung der Unierten Kirche.

Wiederentdeckung der Religion

Entstalinisierung und "Tauwetter" wirkten sich indirekt auch auf die religiöse Situation aus. Der berühmte Roman von B. Pasternak *Doktor Schiwago*, der 1955 vollendet war, jedoch in der Sowjetunion nicht erscheinen durfte, wurde mehrfach als eine Parallele zur Passion Christi gedeutet. Seit 1960 verwendete der Maler Ilja Glasunow immer wieder religiöse Motive für seine Gemälde, die teilweise an Ikonen erinnern, auch wenn sie zumeist durch den Griff in die Heldengeschichte der russischen Vergangenheit "abgesichert" werden.¹⁷

Nach der offiziellen Verurteilung des Stalinkultes (1956) fraß sich die Säure des Zweifels an Stalin weiter durch bis zum Marxismus-Leninismus. Ein "Glaubensschwund" setzte ein, den Chruschtschow durch seine Propagierung des "neuen Menschen" und die neu aufgenommene Kirchenverfolgung bekämpfen wollte. Auf der Suche nach einem Weltbild hatten sich inzwischen Intellektuelle in der Sowjetunion der russischen Vergangenheit zugewandt.

Es begann die Entdeckung religiöser Kunstwerke und ihrer Bedeutung für die gesamte Geschichte und Kultur Rußlands. Das Regime erkannte noch nicht, welche Gefahr diese "Museumsexplosion", wie man sie spöttisch in der Sowjetunion bezeichnete, mit sich bringen konnte. So brachte z.B. die sowjetische Post 1967/68 Marken mit der Darstellung von Kirchen heraus. 1966 hatte der Schriftsteller Wladimir Solouchin in einer Moskauer Zeitschrift seine *Briefe aus dem Russischen Museum* veröffentlicht. ¹⁸ Darin beklagte er u.a. den brutalen Kirchensturm der Stalinzeit, die Vernichtung unersetzlicher Kirchen, das Verstecken und Verkommenlassen von Ikonen in Museumsmagazinen.

Solouchins Buch *Schwarze Bretter* erschien im Jahr 1969 zuerst in einer Moskauer Zeitschrift. ¹⁹ Er schildert darin, wie er auf Ikonen stößt und selber Ikonen zu sammeln beginnt. Die Schlüsselszene dieses Buches stellt dar, wie der Verfasser bei Freunden das "Öffnen" eines Fensters einer Ikone verfolgt, d.h. ein kleines Quadrat der obersten Schicht einer Ikone wird losgelöst, um die nächste Schicht freizulegen, bis schließlich durch das letzte "Fenster" die älteste Schicht freiliegt.

In dieser Zeit erschien auch der Roman des ukrainischen Schriftstellers Olesj Hontschar *Der Dom*. Beide, Solouchin und Hontschar, sind nicht gläubig, aber die "Hauptfigur" im Roman *Der Dom* ist das Gotteshaus, das die Bevölkerung vor der Zerstörung schützt, obwohl sie nicht mehr gläubig ist. ²⁰ Der Komsomol war so erbost über dieses legal erschienene Buch, daß er es verbrennen ließ.

Wohin solche "Verirrungen" führen können, läßt sich bei Solouchin verfolgen. 1981 veröffentlichte er in der Zeitschrift "Unser Zeitgenosse" unter der Überschrift "Steinchen auf der Hand" folgende Sätze: "Im 20. Jahrhundert kann es für einen Menschen mit gesundem Verstand keinen Zweifel daran geben, daß auf der Welt, im Universum und in der Vielfalt des Lebens ein höchster vernünftiger Ursprung existiert (...) Die Frage lautet nicht, ob es eine höchste Vernunft gibt, sondern ob diese von mir weiß und zu mir irgendeine Beziehung hat." ²¹

Das sowjetische ZK-Organ "Kommunist" hat diese "Verirrung" mit schärfsten Worten verurteilt. ²² Alle "Schuldigen" mußten Besserung geloben und erklären, daß sie Atheisten sind.

Man könnte viele weitere Beispiele aus der Literatur anführen, die auf dem Weg über die Vergangenheit und Kultur zur Frage nach Gott geführt haben. T.Ajtmatov kam 1985 - auf Einladung der DKP - nach München. In einem Interview, das die "Süddeutsche Zeitung" (4.11.1985) veröffentlichte, sagte er u.a.: "In letzter Zeit versuchte ich mich mit dem ewigen Problem auseinanderzusetzen: dem Verhältnis Mensch und Gott. Jetzt, scheint es mir, ist für uns der Augenblick für diese Auseinandersetzung gekommen (...)"

Der mangelhafte Denkmalschutz

Mitte der sechziger Jahre war die Chruschtschow- Kirchenverfolgung nach seiner Zwangspensionierung wieder abgeebbt. Etwa 15 000 Gotteshäuser waren geschlossen worden und blieben geschlossen. Immerhin hatte die "Museums- explosion" das Bewußtsein für diese Bauwerke geschärft. Ein Gesetz vom Jahre 1976 und das neue Parteiprogramm (1985) sichern die Erhaltung des kulturellen Erbes zu. In den von Touristen aus dem Ausland besuchten Städten kann man sehen, wie Gotteshäuser erhalten oder restauriert worden sind.

Die Zerstörung von Kirchen hat jedoch nicht aufgehört. Die örtlichen Behörden kümmern sich offensichtlich kaum um die Gesetzgebung, falls man nicht sogar auf den Verdacht kommt, sie brauchten sich nicht darum zu kümmern. So haben z.B. in den letzten Jahren die Periodika "Moskauer Komsomolze" (18.2.84, 24.3.84, 16.9.84, 22.9.84), das Regierungsorgan "Iswestija" (27.6.85), die satirische Zeitschrift "Krokodil" (1984.24, 1985.14, 1985.20) auf die Zerstörung von Kirchen empört reagiert. Im Oktober 1987 veröffentlichte die sowjetische satirische Zeitschrift "Krokodil" (Nr.29. S.16) ein Foto, das eine völlig verfallene Kirche im Wald zeigt. Eine Tafel an der Ruine gibt an, daß diese Kirche (erbaut 1834) unter staatlichem Denkmalschutz steht.

Nun wird sich vielleicht die "All-Unions-Gesellschaft für den Schutz historischer Denkmäler und der Kultur" um diese Ruine kümmern. Die Moskauer Filiale dieser Gesellschaft konnte z.B. verhindern, daß eine Autobahn durch die Zaren-Domäne Kolomenskoe bei Moskau gebaut wurde. Sie hätte die Fundamente der nur oberflächlich gesicherten Zeltdachkirche in Kolomenskoe gefährdet. Diese Kirche wird übrigens, wenn nicht in nächster Zeit etwas getan wird, über kurz oder lang ebenfalls eine Ruine sein - auch ohne Autobahn.

Religiöse Kunst kann sich in der sowjetischen Öffentlichkeit nur in Gestalt erhaltener Kirchen oder Klöster darstellen. Die darstellende Kunst gewährt ihr offiziell nur einen Platz, wenn eine geschickte Kombination mit der Geschichte arrangiert worden ist. Natürlich findet man Ikonen und Altargeräte in Museen. Und überall wird dem Fremden klargemacht, welche Fürsorge die Sowjetmacht auch dieser Kunst angedeihen läßt. Gleichzeitig versucht man aber, die religiöse Bedeutung zu verdrängen, gleichsam wegzufiltern. In der Zwischenzeit hat sich jedoch herausgestellt, daß nicht nur Kunsthistoriker, sondern auch Fremdenführer sich für Religion interessieren. In den vergangenen Jahren berichteten Touristen, mit welchem Verständnis ihnen in der Sowjetunion von Führern religiöse Kunstwerke erklärt worden sind. K. Schlögel berichtet über eine Reise nach Wologda und zu den Klöstern des russischen Nordens, daß die sowjetische Fremdenführerin besser in der Bilderwelt des Neuen und Alten Testaments Bescheid wußte als er.²³

Die Angst vor dem Millennium

Die Bemühungen um den neuen, atheistischen Menschen waren also offensichtlich nicht so erfolgreich, wie man es sich wünschte. Zwar waren die kirchlichen Gebäude dezimiert und von anderen überdeckt worden, aber nach wie vor sind sie Zeugen der Wechselwirkung von Kunst und Religion. Man hatte neue Kulte und Rituale eingeführt.²⁴ Aber sie scheinen sich nur teilweise durchgesetzt zu haben. So veröffentlichte das Parteiorgan "Prawda" (17. 1. 1986) kürzlich einen Artikel "Ein Feiertag ist verlorengegangen". Es ging in diesem Artikel um den Hochzeitpalast in Leningrad, dessen Feierlichkeiten inzwischen schal und banal geworden sind. Und der - zusammen mit dem Heldengedenken an den Großen Vaterländischen Krieg entwickelte - Heimatkult ist für die Jugendlichen wohl mehr Pflicht als Überzeugung.²⁵ Besorgt zeigt sich die Partei darüber, daß "einzelne Jugendliche religiöse Riten praktizieren".²⁶

Seit dem Ende der siebziger Jahre ist die atheistische Propaganda wieder heftig belebt worden. Die Verfassung von 1977 setzt eigentlich voraus, daß jeder "anständige" Sowjetbürger Atheist ist. In dieses Knäuel von Schwierigkeiten kam nun das Interesse für die eigene Geschichte und Kultur hinein, das die Aufmerksamkeit auf die Religion lenkte. Brisant wurde die ganze Angelegenheit mit dem "drohenden" Näherrücken des Millenniums der Christianisierung Rußlands und der Hervorhebung der Bedeutung der Kirche für die Kultur Rußlands durch die Russische Orthodoxe Kirche.

Wie "bedrohlich" diese Gefahr ist, soll durch ein Zitat aus dem eingangs erwähnten Vortrag von Erzbischof Pitirim deutlich gemacht werden: "(...) Der Aufschwung, den die Restaurierungstechnik in den sechziger und siebziger Jahren erlebt hat und der von der Allrussischen Gesellschaft für Pflege und Schutz der historischen und Kulturdenkmäler eingeleitet wurde, ist zum großen Teil auch der Kirche zu verdanken. Sie finanzierte die Restaurierung einzigartiger Denkmäler (...)"²⁷

Mit den warnenden, ja geradezu beschwörenden Hinweisen auf die Abnahme der Mobilisierungskraft des Marxismus-Leninismus könnte man ein ganzes Buch füllen. Die derzeitige Situation in der Sowjetunion weist eindeutig darauf hin, daß die "Museumsexplosion", die das Verständnis für die religiöse Kunst gefördert hat, und das bevorstehende Millennium der Christianisierung Rußlands die Ideologiefunktionäre in Panik versetzt hat. Ganz offensichtlich soll durch eine entsprechende "wissenschaftliche Beweisführung" die religiöse Kunst von ihrem religiösen "Gehalt" befreit werden. Gleichzeitig soll damit der Anspruch des Moskauer Patriarchats zurückgewiesen werden.

Folgender Satz aus dem bereits erwähnten Artikel des Kulturministers der RSFSR, Ju. Melentew, verweist darauf: "Ist denn nicht das in der historischen

Wissenschaft und Literatur durch nichts gerechtfertigte wiederbelebte Interesse gegenüber Gestalten, die sich durch reaktionäres Verhalten besudelt haben, die wahllose Beschäftigung mit jeglichem alten Zeug, die Zugeständnisse gegenüber reaktionären Gebräuchen, ja sogar das Herumspielen mit einem Gottchen Zeugnis für unzureichende Kenntnisse der marxistisch-leninistischen Wissenschaft, für theoretische Schwäche mancher unserer Kader? Unsere heilige Pflicht ist es, kein Jota von den prinzipiellen Leninschen Positionen abzuweichen (...)" ²⁸

Religiöse Gefahren im Museum

Kehren wir nun zu den eingangs erwähnten Veröffentlichungen zum Thema "Kunst und Religion" zurück. Sie befassen sich fast ausschließlich mit Kunstwerken des christlichen Glaubensbereiches, d.h., der Kulturbereich des Islams wird in ihnen nicht behandelt. So ist es auch nicht erstaunlich, daß im Dezember 1983 eine neue Zweimonatszeitschrift "Das Sowjetische Museum" herausgebracht wurde. ²⁹ D. Ugrinowitsch verweist in seinem Buch darauf, daß eine Ikone in einem Museum sehr viel weniger gefährlich sei als in einer Kirche. Aber auch im Museum sei die Möglichkeit nicht völlig ausgeschlossen, daß die Ikone religiös verstanden und gedeutet würde. Ugrinowitsch fährt fort: "Viel hängt natürlich dabei von den Führern und Museumsarbeitern ab, von ihrer Fähigkeit, den sozialen, historischen und ästhetischen Gehalt der religiösen Kunstwerke zu enthüllen (...) Mit anderen Worten, die Tätigkeit der Museumsarbeiter muß begründet sein auf dem festen geistigen Fundament des Marxismus, das auch den Atheismus als unerläßlichen Aspekt der wissenschaftlichen Weltanschauung einschließt (...) Es wäre eine gewichtige Verirrung, die Propaganda der Kulturdenkmäler von der atheistischen Erziehung der Werktätigen zu trennen." ³⁰

Nach zwanzigjähriger Tätigkeit am Museum, dem früheren Neu-Jerusalem-Kloster unweit von Moskau, wurde im November 1986 die stellvertretende wissenschaftliche Direktorin Galina Selenskaja entlassen. ³¹ G. Selenskaja hatte eine Konferenz unter Beteiligung von Historikern, Kunstwissenschaftlern und Architekten geleitet, die einem Kloster galt. Die zuständige Behörde im Moskauer Gebietssowjet nahm Anstoß an den Referaten, daran, daß ein Priester des Moskauer Patriarchats in der Diskussion zu Wort gekommen war, daß Museumsangestellte aus Kiew eingeladen worden waren und die Vorführung von Dias nicht genehmigt worden war. Der Direktor des Neu-Jerusalem-Museums, Nishegorodow, rechtfertigte die Entlassung mit dem Hinweis, Frau Selenskaja habe versucht, "Untergrundbeziehungen" zum Moskauer Patriarchat herzustellen. Mironow, Kulturfunktionär im Partei-

Gebietskomitee, wies darauf hin, daß alle wissenschaftlichen Verbindungen zu Kirchenleuten über die im Gebietskomitee zuständige Person laufen müßten. Im übrigen werde man auch künftig Leute mit Anschauungen, wie sie die Selenskaja habe, "aufzuspüren" und aus dem Bereich von Ideologie und Kultur zu "entfernen" wissen.

Aufgabe der sowjetischen Kunst

Diese Kampagne im Zusammenhang mit dem bevorstehenden Millennium soll offensichtlich die Überzeugung verbreiten, daß Religion und Kirche überhaupt nicht kulturschöpferisch seien, daß die Religion die Menschen ausgebeutet und verdummt habe. O. Antonowa behauptet: "Die Religion ist, wie wir schon gesagt haben, ihrem Wesen nach gegenüber der Kunst, ihrer Entfaltung, Ihrer freien Entwicklung feindlich eingestellt. Das Objekt der wahren Kunst sind immer gewesen: der Mensch, seine Gefühle, seine Emotionen, seine Bestrebungen, Hoffnungen im tiefsten sozialen Sinne."³²

Furow gibt einen Rat, der unmittelbar an die Gottlosenpropaganda der dreißiger Jahre erinnert. Er hebt hervor, daß Kirchen und Klöster ein Hort und Stützpunkt der "religiös-monarchischen Ideologie", der Konterrevolution und des Kampfes gegen die Sowjetmacht gewesen seien. Er fährt fort: "Diese Materialien aus der Geschichte der Religion und der Kirche sind ein wichtiges Instrument der ideologischen Einwirkung zur Formung atheistischer Anschauung bei den Sowjetmenschen." Der Propagandist, der darauf hinweist, erniedrige dadurch nicht die Kunst unserer Vorfahren, sondern zeige nur die Widersprüchlichkeit auf.³³

Ugrinowitsch polemisiert am Schluß seines Buches gegen das Kokettieren gewisser sowjetischer Künstler mit Religion, religiöser Terminologie, biblischen Symbolen. In gewissen Fällen führe dies zum Verlassen atheistischer Positionen. Diese negativen Erscheinungen hätten zweifellos vorübergehenden Charakter, und die Straße, auf der sich die sowjetische Kunst vorwärts bewege, führe zur gelstigen Befreiung des Menschen und zur Überwindung eines falschen Bewußtseins.³⁴

Proschin gibt in seinem Buch Ratschläge dafür, wie man auch in kleineren Museen Abteilungen einrichten könne, die atheistisches Gedankengut verbreiten. Er erläutert, wie man Besuchern eine Kirche erklären soll, die in ein Museum verwandelt worden ist, aber nach wie vor religiöse Kunstwerke enthält. Bezeichnenderweise beschließt Proschin sein Buch "an Stelle eines Schlußtextes" mit einem Kurzkapitel "Kämpferischer Atheismus". Er verweist darin auf Lenin, auf dessen grundsätzliche Ablehnung der Religion. Proschin schreibt: "Lenins Erbe,

das ist in erster Linie unser Leben, die Gesellschaft des Sozialismus, die die Religion überwindet." ³⁵

Ugrinowitsch beschließt sein Buch mit folgendem Satz: "Vor der sowjetischen Kunst steht auch die wichtige Aufgabe, in klaren und überzeugenden künstlerischen Darstellungen die segensreiche Einwirkung des Atheismus auf die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit zu zeigen, das Wesen des Atheismus als eine der wichtigen Erscheinungen der menschlichen Freiheit zu enthüllen." ³⁶

Schlußbemerkung

Auf einer Reise durch altrussische Städte im Jahre 1987 konnte ich feststellen, daß die Intourist-Führer/Führerinnen offensichtlich entsprechend ausgebildet worden sind. Bis auf eine Führerin waren sie völlig ungebildet soweit es religiöse Kunstwerke betraf. Jahreszahl, Name des Künstlers, Gewicht einer Glocke usw. waren ihnen bekannt, doch konnten sie teilweise weder erklären, was eine Ikone ist noch was sie darstellt. Auch wurden die Touristen nach Möglichkeit davon abgehalten, Kirchen zu betreten, mit der Bemerkung, die Kirche sei geschlossen. Oder es wurde auf den "Plan" verwiesen, daß eine Besichtigung nicht vorgesehen sei. Das mag eine Einzelerfahrung sein, - doch paßt sie in die oben skizzierte Tendenz. Anders ist die Situation natürlich für offizielle Besuchsgruppen des Moskauer Patriarchats. Ihnen zeigt man ein "freies und voll funktionierendes" religiöses Leben.

Anmerkungen

- 1 Zeichen der Zeit 1985.7. S. 172 ff.
- 2 Die wichtigsten Teile des Interviews in: Stimmen der Zeit 1985.8. S. 569 f.
- 3 So erschien u.a. 1982 im Moskauer Verlag "Političeskaja literatura" von D. Ugrlnovič, Iskusstvo i religija (Teoretičeskij očerk); 1983 in der Reihe "Gespräche über die Religion" des Moskauer Verlages "Moskovskij rabočij" die Broschüre von O. Antonova, Iskusstvo i pravoslavie; 1985 im Moskauer Verlag "Sovetskaja Rossija" von V. Furov, Grani nasledija; im gleichen Jahr im Minsker Verlag "Nauka i tehnika" die Broschüre von V. Fedosik, V sladkoglasii pesnopenij liturgii; 1987 im Moskauer Verlag "Sovetskaja Rossija" von G. Prošin, Muzej i religija.
- 4 E. Jakovlev, Ėstetičeskoe poznanie i religija. Moskau 1962; ders., Ėstetičeskoe čuvstvo i religioznoe pereživanje. Moskau 1964; ders.,

- Éstetičeskoe soznanie, iskusstvo i religija. Moskau 1969; ders., Iskusstvo i mirovye religii. Moskau 1977.
- 5 Ugrinovič, Iskusstvo i religija. S.6.
- 6 Antonova, Iskusstvo i pravoslavie. S.3 f.
- 7 I. Frolov, Filosofskij slovar'. Moskau 1980 4. Aufl. S.135 f.
- 8 Kommunist 1985.1. S.54.
- 9 Diese Angabe wurde einem Artikel über neuaufgefundene Lenin-Dokumente entnommen: Pravda 11.7.1985.
- 10 Einen Überblick über die in Moskau und in Mittelrußland vernichteten Kirchen gibt - mit zahlreichen Fotos - der Band Razrušennye i oskverennye chramy. Frankfurt/M. 1980.
- 11 P. Grigorenko, Erinnerungen. München 1981. S.139.
- 12 Ebd. S.185 ff.
- 13 S. hierzu N. Tumarkin, Lenin lives. The Lenin Cult in Soviet Russia. Cambridge-London 1983.
- 14 S. hierzu K. Schlögel, Moskau lesen. Berlin 1984.
- 15 S. hierzu A. Zajcev, Memorial'nye ansambli v gorodach-gerojach. Moskau 1985.
- 16 S. hierzu P. Korin, Masters of World Painting. Leningrad 1972.
- 17 S. hierzu Il'ja Glazunov. Moskau 1972.
- 18 In deutscher Sprache: München-Salzburg 1972.
- 19 In deutscher Sprache: Schwarze Ikonen. München- Salzburg o. J.
- 20 In deutscher Sprache: Der Dom von Satschipljanka. Hamburg 1970.
- 21 Naš sovremennik 1981.3. S.39.
- 22 Kommunist 1982.2. S.117 f.
- 23 Im Reservat der Traditionen. In: Süddeutsche Zeitung 2./3.2.1985.
- 24 S. hierzu Socialističeskaja obrjadnost' i formirovanie novogo čeloveka. Kiew 1979.
- 25 S. hierzu C. Stieger, Spionentlarvung in der sowjetischen Presse. In: Neue Zürcher Zeitung 20./21.10.1985.
- 26 Radjanskaja Ukraina 4.12.1985.
- 27 In: Zeichen der Zeit 1985.7. S. 172 ff.
- 28 In: Kommunist 1985.1. S.5.
- 29 S. Žurnalist 1983.11.
- 30 Ugrinovič, aaO. S.200.
- 31 Glaube in der 2. Welt 1987.6. S.12.
- 32 Antonova, aaO. S.92.
- 33 Furov, Grani nasledija. S.174.
- 34 Ugrinovič, aaO. S.275 f.
- 35 Prošin, Muzej i religija. S.220.
- 36 Ugrinovič, aaO. S.276.

Wolfgang Kasack

DIE GESTALT CHRISTI UND DIE ORTHODOXE KIRCHE IN DER RUSSISCHEN LITERATUR DES 20. JAHRHUNDERTS

Gedanken am Vorabend des Millenniums
der Russischen Orthodoxen Kirche

Die Gestalt Christi begegnet uns in der russischen Literatur dieses Jahrhunderts nicht selten. Alexander Blok, der große Symbolist, stellte Christus an den Schluß seines berühmten Zyklus *Die Zwölf*, gleichzeitig wählte Maximilian Woloschin neutestamentliches Geschehen, um das Dämonische des von den Bolschewiken entfachten Terrors zu erfassen, suchte Andrej Belyj mystisch Halt in Christi Auferstehung. Boris Pasternak bezog später das Christus-Erleben in seine Gedichte des *Doktor Schiwago* ein, Dmitri Mereshkowskij und Alexej Remisow schrieben apokryphe Legenden, in denen Christus auftritt, Anna Achmatowa gestaltete neutestamentliches Geschehen in ihrem erschütternden Gedichtzyklus *Requiem*. Sehr vielen Lesern dürften die Christus-Pilatus-Kapitel aus Michail Bulgakows Roman *Der Meister und Margarita* bekannt sein, und heute hat Tschingis Aĭmatow mit einer Christus-Passage in seinem Roman *Der Richtplatz* nicht nur in der Sowjetunion die Gemüter erregt. Von weniger bekannten Autoren seien zwei genannt, die in Paris lebten: Sergej Rafalskij mit seiner Erzählung *Am Morgen nach dem Sabbat* und Iwan Nowgorod-Sewerskij mit seinen *Sibirischen Märchen*, die auch Legendencharakter tragen. Bei Iossif Brodskij, dem russischen Nobelpreisträger des Jahres 1987, ist das Geschehen des Neuen Testaments organischer Bestandteil seiner religiösen Lyrik.

Mit diesem Überblick ist ein Zeitraum von über 80 Jahren erfaßt: Remisow schrieb seine Texte zu Beginn des Jahrhunderts; Blok, Woloschin, Belyj und Jessenin wählten das Christusthema 1917/18; Bulgakow verfaßte sein großes Werk in den dreißiger Jahren, konnte es aber gerade wegen des Christusthemas nicht veröffentlichen, es wurde erst 1966/67 Bestand der sowjetischen und damit der Weltliteratur. Aĭmatows Roman erschien 1986, zu Beginn der Gorbatschow-Perestroika. Pasternaks hier gewähltes Gedicht "Morgendämmerung" stammt von 1947, Rafalskijs Text etwa aus den fünfziger Jahren.

Hinter solchen Dichtungen, die das Bild Christi bewußt machen, steht die Frage, ob überhaupt Christus in der Literatur dargestellt werden darf, ob

literarische Gestaltung nicht immer zu einer Verfälschung des Neuen Testaments führt. Die Frage, ob ein solcher Text in religiösem Sinne erlaubt ist, können und müssen wir wohl bei jedem einzelnen Text stellen. Im einzelnen lautet die Frage, ob jeweils zum Ausdruck kommt, daß Christus wahrer Mensch und wahrer Gott ist, ob das Göttliche gewahrt ist, ob das Ziel der Darstellung, also der Verwendung des Göttlichen, positiv war oder ob dieses Ziel von nicht-lichten Kräften geleitet war. Schließlich läßt sich bei der russischen Literatur danach fragen, inwieweit die Darstellung in das Weltbild der Orthodoxen Kirche eingeordnet ist.

Historisch verbindet uns das Thema zunächst mit Fjodor Dostojewskij und seiner Legende vom *Großinquisitor*, der wohl bekanntesten Darstellung Christi in der russischen Literatur, wenn nicht sogar der Weltliteratur.

Machen wir uns die Form des Auftretens Christi in diesen verschiedenen Werken bewußt: Bei Dostojewskij spricht Christus nicht selbst. Seine Gedanken werden in doppelter Brechung wiedergegeben: Einmal werden die Worte Christi vom Großinquisitor formuliert, so wie er sie gedanklich aufnimmt, zum anderen ist dieser Großinquisitor selbst ein Produkt Iwan Karamasows. Wir begegnen also nicht einer unmittelbaren Darstellung Christi, sondern einer von einem zwelfachen Gedankenprisma gebrochenen Christusvorstellung. Gerade in diesem Verzicht auf unmittelbare Darstellung Christi liegt die Meisterschaft Dostojewskijs. Auch Rafalskij ist behutsam genug, seinen Christus nicht eindeutig physisch sprechen zu lassen. Bei ihm begegnet Judas dem Auferstandenen, er schildert also eine apokryphe Situation. Sein Judas nimmt Christi Sprechen wahr. Aus der Perspektive des Judas spricht Jesus zu ihm. Der prüfende Leser erkennt, daß der Auferstandene nicht allen hörbar spricht. Nur Judas nimmt Christus und seine Sprache wahr. Die Behutsamkeit der literarischen Bewältigung dieses Themas weist die künstlerische Meisterschaft der Autoren aus. Bei den Legenden begegnen wir eher einem handelnden Christus, aber auch dort zeigt nähere Betrachtung, wie die Überzeugungskraft von der Wahrung des Geheimnisses abhängt. Bei der Dichtung Anna Achmatowas handelt es sich um ein mit einer Ikonendarstellung vergleichbares Bild Christi, um einen Gegenstand der Assoziation, ein Objekt des Gebets. Für solche Gebetsgedichte ließen sich viele Beispiele anführen. Bei Bulgakow und seinem Nachahmer Ajtmatow werden Christus und Pilatus als historische Personen im Gespräch zusammengeführt. Die Autoren bemühten sich um eine literarische Darstellung biblischen Geschehens oder um eine an biblisches Geschehen angelehnte literarische Darstellung. In beiden Fällen spricht Christus. Wir wissen, daß die Worte nicht historisch sind, und nehmen die Texte zweifelnd auf. Die hohe Schwingung des Göttlich-Geheimnisvollen wird verlassen.

Betrachten wir die gewählten Beispiele im einzelnen und beginnen wir wieder mit Alexander Blok: Sein Gedichtzyklus von 1918 *Die Zwölf* steht an der Schwelle zu jenem Ereignis, das unser Jahrhundert prägte, dem bolschewistischen Umsturz von 1917, der "Oktoberrevolution", der Zerstörung der Ideale des 19. Jahrhunderts, dem Ausrotten der Wurzeln, die im orthodoxen Christentum und im russischen, unreflektiert gläubigen Bauerntum, aber auch im russischen Adel lagen. Der Schluß lautet:

Schwerelos im Sturmgewimmer,
Strahlend weiß wie Schneegeflimmer,
Im weißen Kranz aus Rosen ist
Ganz vorn der Herr - ist Jesus Christ. ¹

Jeder, der Bloks Zyklus liest, nicht nur wer ihn zum ersten Mal liest, ist von diesem Schluß betroffen. Der Literaturwissenschaftler weiß, daß auch Blok von seinem eigenen Schluß betroffen war. Denn er hat ihn nicht mit der Ratio geschrieben, sondern er hat die Situation so vom inneren her erlebt: Er konnte es nicht ändern, es war so: Dort stand im Chaos der Revolution Christus. Er hatte in seiner Dichtung das Bild des zusammenbrechenden alten Rußlands gezeichnet, zwölf religionsferne rote Soldaten, die zerstörend, tötend und hurend durch Petrograd zogen - und am Schluß vor ihnen Jesus Christus. Diese Überraschung, dieses im Text nicht Vorbereitete, mit ihm nur durch die Zahl der Zwölf Verbindbare hat zu ungeheuer vielen Interpretationen geführt. Diese Zwölf sind sieben Jahrzehnte lang weitermarschiert. Sie haben die Gläubigen weiter verfolgt, Klöster in KZs verwandelt, Kirchen gesprengt, Reliquien entheiligt, Christus verhöhnt. All das nimmt Blok symbolisch voraus. Seine Dichtung war zeitgebunden 1918 richtig und blieb prophetisch gültig. Wir erkennen im Jahre 1987, daß das Ziel der Zerstörung der Religion, die zur Grundidee der Revolution gehörende Aufhebung des Glaubens, in diesen siebenzig Jahren nicht gelungen ist, und wir freuen uns darüber. Es gibt Hoffnung. Heute erneuert sich das religiöse Bewußtsein in der UdSSR. Wir erleben eine verstärkte Besinnung auf die Vergangenheit Rußlands, und zu dieser Vergangenheit, zu dem Suchen nach einem Halt in der Tradition gehört die Verbindung zwischen Russentum und russischer Orthodoxie. Daß die kommunistische Ideologie gescheitert ist, ist heute eine Binsenwahrheit. Daß hier nun nach einem Ersatz gesucht werden muß, gehört zur menschlichen Natur, wird sogar von kommunistischen Funktionären unter dem Begriff "Befriedigung geistlicher Bedürfnisse" anerkannt. Diese heutige Situation ermöglicht eine neue Interpretation des Blokschen Schlusses mit Christus vor den Revolutionären. Bloks Text läßt übrigens offen, ob Christus vor den Revolutionären geht, sie gleichsam anführt, oder ob er ihnen zugewandt ist, sie, die Mörder, segnet, wie Metropolit Wladimir in Kiew und mancher andere hohe Geistliche der Orthodoxen Kirche vor ihrer Hinrichtung.

Sie segneten die, von denen sie gehaßt wurden. Blok gehörte zu denen, die seherisch begabt waren. Vielleicht dürfen wir das Gedicht auch auf unsere Tage beziehen und mit jenem Christus, den er vor den Zwölfen sah, jene neue Christuskraft verbinden, die der Optimist im heutigen Rußland zu spüren glaubt. Ich könnte hier auf viele persönliche Begegnungen in Moskau im Oktober 1987 verweisen. Viele Menschen aber haben inzwischen den lange Zeit unterdrückten Film von Abuladse *Die Reue* gesehen, von dem vor einem Jahr noch jeder sagte, es sei unmöglich, daß er von den sowjetischen Behörden freigegeben würde. Dieser Film endet mit den Worten: "Wozu braucht man denn die Straße, wenn sie nicht zur Kirche führt?" Am Ende der Zerstörungen des totalitären Machthabers wird wie bei Blok als einziger Weg der Weg zur Kirche, zu Christus aufgezeigt. Nur ist bei Abuladse die Kirche zerstört, und es dauert lange, Zerstörtes wieder aufzubauen.

Schon vor Blok hatte Sergej Jessenin Christus in das Revolutionsgeschehen einbezogen. In seinem Gedicht "Der Genosse" schildert er nach der Februarrevolution, wie ein Junge den Tod seines Vaters für die Revolutionsideale erlebt, sich an Jesus wendet und wie dieser Jesus dann von einer Kugel niedergeschossen wird. Blasphemisch und provokativ erklärt Jessenin:

Herhören:

Es gibt keine Auferstehung mehr!

Sein Körper ist zur Beerdigung weggeschafft.

Er liegt

Auf dem Marsfeld! ²

Maximilian Woloschin hat seinem Gedicht über das Grauen nach dem Oktoberumsturz von 1917 "Das taubstumme Rußland" (1918) die im Neuen Testament mehrfach bezeugte Austreibung böser Geister durch Christus zugrunde gelegt. Der Besessene wird als stumm infolge der Besessenheit geschildert. Nach der Austreibung des bösen Geistes gewinnt er die Sprache wieder. Vergleicht man Woloschins Text mit Lk 11,14, Mt 9,32 oder 12,22, ergibt sich keine volle, aber eine geistige Identität. Woloschin wählt das Bibelbild zum Vergleich mit der Situation in Rußland bald nach der Machtergreifung der Bolschewiken. Das Gedicht ist auf den 6.1.1918 datiert. Er sieht Rußland als ein vom bösen Dämon besessenes Wesen:

Du, Rußland, taub und stumm! Der Teufel

Stahl Vernunft dir und die Freiheit,

Er schleudert dich ins Feuer und ins Wasser,

Schlägt dich an Stein, jagt dich in den Wald. ³

Den Menschen aber bleibt nur das Gebet zu Christus, er möge kommen, und das Wissen, ein Auserwählter "schmiede mit Fasten sein Gebetsschwert" und werde bald dem Teufel befehlen: "Fahre aus!" Es entspricht jenem Bild vom

stummen Rußland, daß die Umgestaltungsbewegung Gorbatschows unter dem Schlagwort der "offenen Sprache" (glasnost') steht. Die Sprache ist in Rußland 1985-1987 offener geworden, aber noch ist jener Dämon nicht ausgefahren.

Im April 1918 wandte sich Andrej Belyj in einem Versepos "Christus ist auferstanden" ⁴, einer Darstellung von Christi Leiden, Tod, Grablegung und Auferstehung zu, um von da aus das chaotische Geschehen in seinem Lande zu erfassen. Phrasen von der "Dritten Internationale", von "Hauskomitees" oder der "Brüderschaft der Völker" und Bilder von Schußwaffen und Getöteten stehen neben dem paraphrasierten neutestamentlichen Geschehen. Belyj verkündet beschwörend, Christus dränge "in das Dunkel und die Höhlen des Unglaubens", doch "wir verstehen nicht, daß sich dieses Mysterium mit uns, in uns vollzieht". Er schließt die schwer entwirrbare Dichtung mit dem Hoffnungsschrei "aus feuriger Kehle": "Christus ist auferstanden". ⁵

Michail Bulgakows Roman *Der Meister und Margarita* mit der bekanntesten Christusdarstellung der modernen russischen Literatur, die zur Zeit im Moskauer Theater an der Taganka gespielt wird, gestaltet als Zentralproblem das Verhältnis zwischen dem Schriftsteller und der Macht. Untergeordnet ist das Thema der Akzeptanz bzw. Ablehnung des religiösen Romans im sowjetischen System. Der Struktur nach ist *Der Meister und Margarita* ein Doppelroman. Die Christus-Pilatus-Begegnung ist in vier Kapiteln in den Roman integriert. Die Integration liegt im wesentlichen darin, daß auf dieser Christus-Pilatus-Ebene sowjetische Gegenwart symbolisch dargestellt wird. Bei Blok war Christus eine Vision, bei Woloschin bleibender Glaubensinhalt des Neuen Testaments, in Michail Bulgakows Roman ist er handelnde Figur eines romanhaften Geschehens, das sich an die Evangelien szenen mit dem Verhör des Pilatus und der Kreuzigung anlehnt.

Bulgakows Christus sagt: "Ich habe davon gesprochen, daß der Tempel des alten Glaubens einstürzen und ein neuer Tempel der Wahrheit entstehen werde." ⁶ Hier besteht ein unmittelbarer Bezug zu Mt 26,61: "Ich kann den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen ihn bauen." Bei Bulgakow ergibt sich aber nicht nur der Bezug auf die Ablösung der Lehre des Alten Testaments durch Christus. Wir können seine Worte auch als Hinweis auf die religiöse Entwicklung der Menschheit von einem mehr materiellen niederen Bewußtsein zu einem höheren geistigen Bewußtsein deuten, können auch eine engere, auf die Sowjetunion allein bezogene Hoffnung erkennen, auf eine Entwicklung von der kommunistischen Lüge zur Wahrheit.

An anderer Stelle sagt der Christus Bulgakows, Pilatus habe den Glauben an die Menschheit verloren. Seine ganze Schwäche ihm gegenüber läge an diesem Verlust. ⁷ Hier bietet sich eine unmittelbare, zeitbezogene politische Interpretation an. Das mangelnde Vertrauen der Sowjetführung gegenüber den Menschen in

der UdSSR gehört zu den wichtigsten Faktoren, die die Machtinhaber von der Bevölkerung, auch den Parteimitgliedern, trennt. Wir können die Stelle aber auch allgemeinmenschlich auffassen, als Aufforderung, wir Leser mögen den Glauben an den Menschen, an unseren Nächsten nicht verlieren.

Ein weiteres Zitat betrifft Christi letzte Äußerung am Kreuz, wie sie ihm in der Geschichte Bulgakows zugeschrieben wird: "Das einzige, was er sagte, war, er sähe eine Sünde der Menschen als deren Hauptsünde an, die Feigheit." ⁸ Die Stelle war Bulgakow so wichtig, daß er sie dreimal wiederholt. ⁹ Auch in der auf Jurij Ljubimow zurückgehenden Moskauer Inszenierung wird dieser Satz, die größte Sünde des Menschen sei die Feigheit, groß herausgestellt. Der unmittelbare Bezug auf das eigene System, das an anständige Menschen höchste Anforderungen hinsichtlich ihrer Zivilcourage stellt, hat an Aktualität nichts verloren. Der Aufschrei Bulgakows aufgrund der durchlittenen Jahre der Unwahrheit ist geradezu ein Kernsatz der Perestrojka. Es gibt wenige Schriftsteller, die in dem Ausmaß wie Bulgakow ihr Leben lang unter der Feigheit und Anpassungsbereitschaft ihrer Mitmenschen gelitten haben. Auch Alexandr Solshenizyns unmittelbar vor der Ausweisung am 12.2.1974 geschriebener Text "Lebt nicht mit der Lüge" ¹⁰ gilt der Sünde der Feigheit, nicht die Wahrheit zu sagen. Die Perestrojka-Politik Gorbatschows hat seit 1986 Lüge und Feigheit wenigstens zurückgedrängt.

Der Meister und Margarita ist ein Roman von einem Schriftsteller, der wegen seiner literarischen Darstellung Christi verfolgt wird. Er ist aber auch ein Roman von der Unzerstörbarkeit literarischen Schaffens durch den sowjetischen Staat. "Manuskripte brennen nicht", heißt es dort. Manches in der Sowjetunion geschriebene Werk, auch dieser Roman, hat die Wahrheit des Satzes bewiesen. Es tauchte, verloren geglaubt, plötzlich auf.

Bibelbezüge sind bei Bulgakow selten. Das, was den Autor primär interessiert, sind die Probleme Schriftsteller-Staat, Volk-Regierung. Sein Meister wird von sowjetischen Funktionären als "Geisteskranker" inhaftiert, weil er einen Christus-Roman geschrieben hat, er wird vor dem göttlichen Gericht verurteilt, weil er zu feige war und sein Manuskript verbrannte. Die nichtbiblische Äußerung Christi von der Feigheit als größter Sünde fügt sich durchaus in den Geist des Evangeliums: "Ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam?" (Mt 8,26).

Sergej Rafalskij war, ebenso wie Bulgakow, Sohn eines orthodoxen Geistlichen. Er war lange als Journalist führender russischer Emigrationszeitungen tätig, hat zunächst in "Nowoje ruskoje slowo" (New York) geschrieben, dann ab 1958 in "Russkaja mysl" (Paris). Seine literarischen Werke sind erst nach seinem Tod publiziert worden. In jungen Jahren, nach der Revolution, gehörte er zu den Smenowechowzy, gab sich also der Hoffnung hin, nach Rußland zurückkehren zu können. Später sah er die politische Situation

sehr viel nüchterner. Als Schriftsteller ist er bekannt durch eine religiöse Erzählung, die das Leben eines Geistlichen in der Sowjetunion darstellt: "Die Versuchung des Vater Afanassij".¹¹ Da wird ein Tschekist zur geistlichen Ausbildung in ein Seminar abgeordnet, um dieses von innen auszuhöhlen. Die Kraft des Geistes aber wandelt ihn. Rafalskij ist klug genug, das Romangeschehen nur so weit gedeihen zu lassen, daß sich die Möglichkeit einer Wandlung zum Christentum abzeichnet, es aber offenbleibt, ob es wirklich zu ihr kommt.

In einer anderen (nur russisch erschienenen) Erzählung "Am Morgen nach dem Sabbat"¹², hat Rafalskij als Zentralgestalt Judas gewählt; die Handlung spielt nach der Kreuzigung, in der Nacht vom Samstag zum Sonntag. Rafalskij veranschaulicht die Sorge der jüdischen Führungsspitze, es könne mit der vorausgesagten Auferstehung wirklich etwas auf sich haben und sich ein Beweis dafür auch konstruieren lassen, indem man den Körper Christi fortschaffe. Da aber Judas seinen Herrn im Grunde so liebt, daß er die Auferstehung den anderen auch glaubhaft machen will, ist er hin- und hergerissen zwischen dem Plan, Christi Körper selbst zu stehlen oder den Juden anzuzeigen, daß die anderen Jünger eine solche Absicht hegen. Noch unentschieden zwischen diesen Möglichkeiten, zwischen seinem Zweifel und seiner eigentlichen Liebe zum Herrn, die ihn glauben heißt, erblickt er den Herrn plötzlich vor sich. Er ist der erste, der den auferstandenen Christus sieht, er hört seine Stimme, er folgt seinen Weisungen, die ihn zum Grabe führen, er hebt den Körper auf und trägt diesen fort. Er fühlt sich dabei geistig von Christus an die Hand genommen. Als er sein früheres falsches Handeln begreift und an Christi Auferstehung keinen Zweifel mehr hat, kann er Christus nicht mehr sehen, kann nichts mehr hören. Es ist das Geheimnisvolle, das dieser apokryphen Erzählung ihre starke Überzeugungskraft verleiht. Solche dichterische Freiheit ist erlaubt. Rafalskij ging es letztlich um eine literarische Bewältigung und Darstellung des Problems der Auferstehung. Motti aus Texten anderer Religionen und ein Nachwort ordnen die Auferstehung Christi in einen größeren Zusammenhang, auch in unser eigenes körperfreies Fortleben nach dem Tode ein.

Remisow, Mereshkowskij und Nowgorod-Sewerski sind noch deutlicher den Weg der Legende gegangen. Die Legende Alexej Remisows, die ich ausgewählt habe, betrifft Maria von Ägypten, also eine Heilige, die in der russischen Literatur öfter dargestellt worden ist.¹³ Sie hat ihre Jugend in Sünde verbracht und sich dann reumütig gewandelt. Hier wird eine Begegnung zwischen Maria und Christus in kindlich-naïver legendenhafter Weise erzählt. Maria fragt Christus, woher denn die Sterne und der Mond kämen, und Christus berichtet, wie die Gottesmutter ihm als Kind ein Hemd aus Goldfäden gewirkt habe. Aber die Falken hätten die Fäden gestohlen, und aus diesen gestohlenen Fäden, die sich

nicht mehr zurückholen ließen, seien dann die Himmelslichter entstanden. Maria bittet darum, daß Christus ihr einen Faden schenkt. Nun fügt sich das Bild wieder in die Heiligenlegende der Maria von Ägypten ein, denn Christus sieht in ihr künftiges Schicksal hinein und schenkt ihr, die in der Wüste keine Kleidung mehr haben wird, einen solchen Faden. Wir können diesen Faden wohl als ein Symbol der geistigen Umkleidung auffassen, als Vergebung ihrer Sünden. Remisow schildert also auch eine Begegnung mit dem auferstandenen Christus - sie erfolgt nur viel später als bei Rafalskij. Wir erleben nicht den verkörperten Christus, den Menschen wie bei Bulgakow, sondern den rein göttlichen: einen Christus, der liebt, einen Christus, der in das Schicksal der Menschen blicken kann und der verzeiht.

Dmitrij Mereshkowskij hat einen anderen Ansatz gewählt, und zwar in seiner letzten Trilogie *Jesus der Unbekannte, Jesus der Kommende, Tod und Auferstehung* (1932-1935). Es handelt sich um ein typisches Werk Mereshkowskijs, das kein Roman, sondern eine Mischung aus philosophisch-historisch-religiöser Auseinandersetzung und Dichtung ist. Mereshkowskij hat hier eine Legende von Jesus als kleinem Kind eingefügt, und zwar aus der Perspektive der sich erinnernden Gottesmutter.¹⁴ Die Mutter Maria ist mit Jesus - sein Alter ist etwa acht bis zehn Jahre - in einem Zimmer, da kommt ein anderes Kind herein, das Jesus so ähnlich ist wie ein Tropfen dem anderen. Zunächst denkt sie, er sei es selbst. Aber er war ja bereits im Raum. Nun verwandelt sich dieser hereingekommene Knabe in ein Mädchen, bleibt aber Doppelgänger Jesu. Es ist Maria nicht mehr möglich zu entscheiden, wer der wahre Jesus ist, er und das Mädchen sind einander völlig gleich. Sie verschmelzen zu einem. Mereshkowskij (oder die mir unbekannt Quelle) hat hier den Versuch unternommen, das göttliche Prinzip der Verschmelzung des Männlichen und des Weiblichen darzustellen. Andere Religionen kennen diese Verbindung in vielleicht stärkerer Weise als das Christentum. Krishna ist androgyn, das chinesische Yin- und Yang-Prinzip verbindet beide Pole. Zur christlichen Religion, insbesondere zur orthodoxen, gehört das Gebet zur Gottesmutter ebenso wie zu Gottvater, an jeder Ikonenwand hängen Ikonen Christi und der Gottesmutter, sie sind aufeinander bezogen. Liest man einen solchen Text wie den Mereshkowskijs, der mit Behutsamkeit das ernste Problem der Verschmelzung des männlichen und weiblichen Prinzips im Göttlichen angeht, so stößt natürlich sowohl bei Bulgakow als auch bei Aĭmatow die so unbiblische, ja ungeistige Frage des Pilatus an Jesus, ob er ein Weib gekannt habe, noch mehr ab. Zwar ist dieser Mereshkowskij-Text nicht im geringsten ein Bibel-Text, aber er gestaltet ernsthaft ein religiöses Problem. Es ist ein so geistiger Text, daß erst die neueste Entwicklung in der Sowjetunion Hoffnung macht, er könne auch einmal dort veröffentlicht werden.

Iwan Nowgorod-Sewerskij hat in seinen sibirischen Erzählungen auch den Versuch unternommen, das Bild Christi in Legendenform zu erhalten. Er gehört zu den Emigranten von 1920, hat in Paris am Theologischen Institut studiert, mehrere Lyrikbände veröffentlicht, darunter eine ganze Reihe Ikonengedichte, die nicht etwa Bildbeschreibungen sind, sondern Gebetsgedichte an die jeweilige, von ihm im Wort nachgestaltete Ikone. Er gehört zu denen, die von einem so religiös fundierten Kritiker wie Jurij Terapiano hoch verehrt wurden. Er schrieb die Legende "Christus am See Genezareth" mit dem Untertitel "Eine Vision des Petrus".¹⁵ Ein kurzer Hinweis zu Beginn, die Erinnerung an eine visionäre Schau der Maria, definiert den Zeitpunkt des Geschehens, der nach der Kreuzigung liegt. Demnach ist der Christus, der dann gesehen wird, der auferstandene Christus. Nowgorod-Sewerskij schildert Petrus und Timotheus als Fischer bei der Arbeit auf dem See mit den Netzen und zeigt in einer literarisch sehr behutsamen Weise, wie Petrus auf dem See Christus erblickt. "Von einem silbrigen Strahl beleuchtet, ging mit leichten Schritten der Rabbi an ihnen vorüber. Die Züge Seines wie immer wunderschönen Gesichtes waren voller Frieden und Stille."¹⁶ Dann fragt er den Timotheus, ob auch er Christus erlebt habe. Das visionäre Erlebnis - die Hellsichtigkeit - war aber auf Petrus beschränkt. Diese Darstellung von Nowgorod-Sewerskij ist letztlich zeitlos. In ähnlicher Weise kann das Sehen auch heute einem Begnadeten widerfahren. Das Erlebnis bleibt Geheimnis, wird zur Erleuchtung, ist Geschenk für den, der es erleben durfte. Nowgorod-Sewerskij bringt die Christus-Wirklichkeit dritten so nahe, wie es Literatur überhaupt vermag.

Stellen wir uns in diesem Kontext die Frage, ob es auch in der sowjetischen Literatur Christuslegenden gibt, dann läßt sich seit 1986 positiv antworten. Es gibt eine solche, von Tschingis Ajtmatow erfunden. Ajtmatow, einer der bekanntesten kommunistischen Schriftsteller unserer Tage, griff auf Bulgakows Text zurück, um als Atheist das Christusbild den heutigen Vorstellungen der Partei anzupassen. Sein Roman *Der Richtplatz*, der aus drei kaum zusammenhängenden Teilen besteht und dessen wichtigster Teil der erwähnte Christus-Pilatus-Teil ist, enthält auch eine Kindergeschichte von einem fünf Jahre alten Jesus, "dem Sohn des Zimmermanns Joseph", der in Ägypten lebt und gerne Boot fahren möchte und bei der Bootsfahrt mit seiner Mutter durch ein Krokodil in Lebensgefahr gerät. Da betet Maria die Worte: "Laß uns nicht im Stich, Du wirst ihn noch brauchen."¹⁷ Das Blasphemische dieses Gottesanrufes schmerzt sofort, aber es lohnt sich, kurz zu analysieren, was geistig dahinter steht. Maria hat Einblick in das künftige Schicksal Jesu, offensichtlich hat diesen Einblick aber nicht der Gott Ajtmatows, denn sie weist den, zu dem sie betet und der Gott genannt wird, darauf hin: "Du wirst ihn noch brauchen." Eine noch größere Verdrehung, eine noch stärkere Geistlosigkeit ist kaum vorstellbar. Die

religiösen Passagen dieses Buches werden viel diskutiert, es wird von vielen deshalb begrüßt, und es ist auch erfreulich, daß das russische Wort für Gott - Bog - hier zum ersten Mal nach siebzig Jahren Sperre mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben worden ist.

Beispiele aus dem Gespräch Christi mit Pilatus, wie Ajtmatow es gestaltet, mögen die Haltung zur Religion dieses kirgisischen Schriftstellers und hohen Parteifunktionärs, dem die russische Literatur manch gute Erzählung verdankt, veranschaulichen. Sein Christus erkennt die ökologische Bedrohung unserer Gegenwart, die ernste Gefahr eines Untergangs unserer Welt, und formuliert das so: "Wohin sind die Menschen geraten, wohin soll ich jetzt mein Haupt legen." ¹⁸ Da zeichnet Ajtmatow eine Christusgestalt, die auf die Hilfe der Menschen angewiesen ist, die nur menschliche Probleme kennt. An anderer Stelle läßt Ajtmatow seinen Pseudochristus zu Pilatus sagen: "Dein Wille geschehe, Statthalter." So lautet der Text der deutschen Übersetzung (S.210), im Russischen fehlt wenigstens das Wort "geschehe". ¹⁹ Dennoch ist die Verfälschung der Bibel unverkennbar. Ajtmatow mißbraucht den von jedem Christen unendliche Male gesprochenen Gebetstext aus dem "Vater unser" und zieht ihn in den irdischen Bereich der Unterordnung unter die Staatsmacht herab. Er setzt durch den Vergleich die menschliche Entscheidung, nicht die göttliche zum Maß aller Dinge.

Ich erwähnte schon eingangs, daß Christus bei Ajtmatow Pilatus bittet, von Gethsemane erzählen zu dürfen: "Hör mich an, Statthalter." Da wundert es nicht, daß die Interpretation des Todes durch diesen Pseudochristus lautet: "Der Tod ist für jeden Menschen das Ende der Welt." ²⁰

Ajtmatow vertritt die Auffassung, daß Gott ein Produkt des menschlichen Verstandes ist, also die materialistisch-marxistische Definition. Sie wird sowohl von Awdi, der pseudoreligiösen Hauptgestalt, als auch von diesem Christus formuliert. Man fragt sich, warum Ajtmatow, der dem christlichen Glauben fern steht und sich selbst als Atheist bezeichnet, es übernommen hat, einen Roman zu schreiben, in dem Christus auftritt und in dem religiöse Grundfragen gestellt werden. Sein Anliegen ist an vielen Stellen des Romans allgemein-ethischer Natur. Seine Äußerungen zur Darstellung Christi und zum Christentum sind widersprüchlich, aber es ist unverkennbar, daß er weder Christus noch dem Christentum dienen will. Ajtmatows Unkenntnis geht so weit, daß er schildert, wie zwei Geistliche eine Kirche betreten - es soll eine orthodoxe Kirche sein - , der Ikonostas aber überhaupt nicht erwähnt wird. Es ist Ajtmatow gelungen, mit dem Roman in der ganzen Welt Beachtung zu finden. Die sowjetische Presse ist voller Reaktionen auf ihn. Viele sind negativ, verurteilen auch die "religiöse" Haltung. So war auch ich gezwungen, ihn hier zu erwähnen - allerdings vom reli-

glösen Standpunkt aus als das negativste Beispiel einer Christusdarstellung in der russischen Literatur.

Ein anderer Autor unserer Zeit - Wassilij Below - vermittelt in seinem Roman *Vorabend* die Orthodoxe Kirche in durchaus richtiger Weise.²¹ Er hat das Verlangen, dem Leser die Existenz und auch die sakralen Handlungen der Kirche in rechter Art darzustellen. Er wählt dafür eine letzte Ölung und eine Hochzeit und schildert beides möglichst ausführlich. Daß die Hochzeit in diesem Fall 1929 von einem Funktionär gestört wird, ist in diesem Zusammenhang gleichgültig, ist zeitbezogen. Wesentlich ist in Belows Schaffen das Bemühen, religiöses orthodoxes Geschehen nach bestem Wissen und Gewissen zu vermitteln.

Bei Wladimir Solouchin können wir ein ähnliches Anliegen unterstellen. Ich denke an das Gedicht "Ein Märchen"²² von 1961, in dem er schildert, wie ein Ikonensammler - er ist es selbst - eine Ikone erbittet, und im Gespräch mit der Frau, die sie ihm nicht gibt, verdeutlicht wird, daß eine Ikone kein Gegenstand für Kunstsammler und Museen ist, sondern ein Gegenstand des Gebets. Aber die positive Interpretation, die die Dichtung selbst hinterläßt und die sie auch bei mir ausgelöst hatte, wurde erschüttert, als ich mit dem Autor 1987 darüber sprach. Er ist noch heute unzufrieden, daß die alte Frau ihm, dem Ikonensammler, jene alte Marienikone nicht abgab. In diesem Fall sagt die Dichtung als solche das Richtige aus, auch wenn sie nicht vollständig das Denken des Schreibenden wiedergibt. Solouchin hat durch seine Werke viel zur Bewahrung und Restaurierung nicht nur von Ikonen und Kirchen oder russischer Tradition, sondern auch von orthodoxem Glauben beigetragen.

Mit Anatolij Kim nenne ich neben Ajtmatow einen zweiten nichtorthodoxen Autor aus der UdSSR, doch dieser hat ein sehr hohes geistiges Gespür. Sein Roman *Lotos*, der auch in deutscher Übersetzung vorliegt,²³ geht mit außergewöhnlicher Selbstverständlichkeit von unserem Leben nach dem Tode aus, verbindet Tod und Leben in einer Natürlichkeit, wie sie jeder Christ, jeder Mensch anstreben sollte. Kim hat in einem anderen Roman (*Der Nephritgürtel*²⁴) auch einen orthodoxen Geistlichen und seine Kinder unter sowjetischen Lebensbedingungen dargestellt. Er macht keinen Versuch einer Pseudointerpretation wie Ajtmatow, sondern erzählt Erlebtes. Ein Journalist hat den Auftrag, einen denunzierten Geistlichen zu besuchen. Von seinem Bericht hängt das Schicksal des Priesters und die drohende Schließung der Kirche ab. Er wird vom Gottesdienst überwältigt und erkennt im Gespräch mit den Kindern des Geistlichen die Ernsthaftigkeit dieses Lebensbereichs, der ihm selbst fern war. Aber er ist ihm nach dieser Begegnung nicht mehr fern.

Die für mich besten Darstellungen des Bildes Christi in der modernen russischen Literatur sind in Gedichten von Anna Achmatowa und Boris

Pasternak enthalten, in *Requiem* und in *Doktor Schiwago*. Diese beiden großen Dichtungen der russischen Literatur dieses Jahrhunderts waren bis zu Gorbatschows Zeit in der Sowjetunion verboten, und es gehört zu den erfreulichen Erscheinungen der Perestroika, der Neuorientierung, daß der Leser in der Sowjetunion nun zu diesen Texten Zugang bekommen hat. In Anna Achmatowas im Zyklus *Requiem* enthaltenen Gedicht "Die Kreuzigung" ²⁵ wird eine orthodoxe Grundhaltung zu Leid und Tod dargestellt. Die leidende Mutter steht neben dem Kreuz. Diese biblische Situation - auf russischen Ikonen und westlichen Gemälden oft veranschaulicht - hat Gleichnischarakter für die leidenden russischen Mütter der Terrorzeit um 1937. Da heißt es:

Dorthin, wo die Mutter stand im Schweigen,
Wagte niemand einen Blick zu tun. ²⁶

Aus eigener Erfahrung gibt Anna Achmatowa, deren Sohn mehrfach verhaftet wurde und viele Jahre im sowjetischen KZ verbrachte, die typische Situation ungezählter, in jeder russischen Familie anzutreffender Frauen und Mütter wieder. Aber sie verkündet auch die christliche Haltung, angesichts der Auferstehung den Schmerz über den Tod zu überwinden, auch den Schmerz über den zu Unrecht durch Gewalt erlittenen Tod, wobei Christi Kreuzigung zum Symbol aller qualvollen Todesarten wird, die Menschen in sowjetischen Haftanstalten erlitten. Das ist wahres, helfendes, lichtspendendes, in Dichtung umgesetztes Christentum.

Aus Pasternaks *Doktor Schiwago* habe ich das Gedicht "Morgendämmerung" ausgewählt. Es beginnt mit einer typisch Pasternakschen Verrätselung. Er wählt ein Personalpronomen, das noch keinen Bezug hat.

Du warst im Schicksal alles mir,
Dann kam der Krieg und das Zerstören,
Und lange lange war von dir
Nichts mehr zu sehen und zu hören. ²⁷

Dieses Du ist Christus. Diese Anrede, dieser Gebetsanfang gibt konkret das Leid wieder über die Zerstörung der russischen Kirche in den zwanziger Jahren, über die Entfremdung vom Glauben, aber diese Worte spiegeln die Lebenserfahrung vieler Menschen, sie sind letztlich zeitlos. Dasselbe gilt für die nächste und übernächste Strophe, die den Weg zurück aufzeigt:

Nach Jahren ohne Dich verbracht,
Ließ neu mich Deine Stimme beben.
Ich las Dein Wort die ganze Nacht,
Und wacht aus Ohnmacht auf zum Leben.

Damit schließt sich der Kreis aus der Sicht von 1987. An der Spitze der zerstörenden Gruppe von Bolschewiki ist der Christus, der nun nach dem

"Zerstören", "nach Jahren ohne Dich verbracht" wieder in das Leben von mehr Menschen in der Sowjetunion tritt. Wir wissen nicht, wie viele es sind, aber der Ernst des Glaubens derer, die wir kennen - im literarischen Werk oder aus persönlichem Erleben - bestätigt den Wandel. Blok, Pasternak und Anna Achmatowa - auch Bella Achmadulina ²⁸ - haben den wahren, den biblischen Christus dargestellt und seine geistige Wirklichkeit bildhaft in die jeweilige materielle sowjetische Wirklichkeit hineingezogen. Ihre literarische Gestaltung hat den jeder großen Dichtung - wie auch dem Text Dostojewskijs und den angeführten Legenden - anhaftenden Gleichnischarakter. Alexandr Solshenzyn hat in seinem "Spiegel"-Interview vom Oktober 1987 ²⁹ betont, daß "das russische Volk das Christentum so tief und restlos in sich aufgenommen hat, wie man es kaum schildern und kaum verstehen kann", und daß schließlich das russische Wort für Bauer (krest'janin - den bezeichnet, "der das Kreuz trägt", also unmittelbar mit dem Christusgeschehen verbunden ist. Die großen Christus-Dichtungen russischer Schriftsteller schöpfen aus dieser Quelle. Auch dem deutschen Leser bieten sie Anstoß zur Besinnung, Glaubenswirklichkeit und Lebenshilfe.



Wladimir Lindenbergs-Tschellschtschew

Anmerkungen

- 1 Dvenadcat'. In: A.Blok, Sobranie sočinenij. Bd 4. Berlin 1923. S.11-25, Zitat S.25.
- 2 Tovarišč. In: S.EsenIn, Sobranie sočinenij. Bd 1. Moskau 1966. S.264-267, Zitat S.266.
- 3 Rus' gluchonemaja. In: M.Vološin, Stichotvorenija. Bd 1. Paris 1982. S.229.
- 4 Christos voskres. In: A.Belyj, Stichotvorenija i poemy. Leningrad 1966. S.385-402.
- 5 Ebd. Strophe 21.
- 6 Master I Margarita. In: M.Bulgakov, Belaja gvardija. Teatral'nyj roman. Master I Margarita. Moskau 1973. S.423 -812, Zitat S.441.
- 7 Ebd. S.442.
- 8 Ebd. S.721.
- 9 Ebd. S.735, 745, 796.
- 10 Žit' ne po lži. In: A.Solženicyn, Offener Brief an die sowjetische Führung (September 1973). Lebt nicht mit der Lüge (Februar 1974). Darmstadt 1974. S.59.
- 11 S.Rafal'skij, Iskušenie otca Afanasija. In: Vozroždenie (Paris) 59.1956. S.53- 88; ND in: S.Rafal'skij, Nikolin bor. Paris 1984. S.7-56.
- 12 Vo edinu iz subbot. In: S.Rafal'skij, Nikolin bor. Paris 1984. S.57-73.
- 13 Marija Egipetskaja. In: A.Remizov, Sočinenija. Bd 7. St.Petersburg 1910-12. S.45f.
- 14 D.Merežkovskij, Jesus der Unbekannte. Leipzig 1932. S.227 ff. und ders., Die Apokryphen von Jesus dem Unbekannten. Salzburg 1954. S.38-40 (russ. nicht erschienen).
- 15 I.Novgorod-Severskij, Christos u morja Gallejskogo - videnie Petra. Paris 1970. Titelerzählung S.9-16.
- 16 Ebd. S.15.
- 17 Č.Ajtmatov, Piacha. Kap.2. In: Novyj mir 1986.8. S.103-119, Zitat S.110; dt. Der Richtplatz. Zürich 1987.
- 18 Ebd. S.116.
- 19 Ebd. S.108.
- 20 Ebd. S.116.
- 21 V.Belov, Kanuny. Moskau 1976. insbes. S.78, 268; dt. Vorabende. Frankfurt/M. 1987.
- 22 Skazka. In: V.Solouchin, Lirika. Moskau 1975. S.187-191.
- 23 A.Kim, Lotos. In: Družba narodov 1980.10; dt. Der Lotos. Frankfurt/M. 1986.
- 24 A.Kim, Nefritovj pojas. Moskau 1981.
- 25 Raspjatie. In: A.Achmatova, Rekvjem. München 1963; auch in: Oktjabr' 1987.3 und in: Neva 1987.6.
- 26 A. Achmatowa, Gedichte. Ausgewählt und übersetzt von H. Baumann. München 1967. S.91.
- 27 Rassvet. In: B.Pasternak, Doktor Živago. Ann Arbor 1959. S.557; dt. von R.-D.Keil, Doktor Schivago. Frankfurt/M. 1986. S.631.
- 28 B.Achmadulina, Gedichte in: Smena 1987.1, Oktjabr' 1987.3, Družba narodov 1987.8.
- 29 "Man lügt über mich wie über einen Toten." Alexander Solschenizyn im Gespräch mit Rudolf Augstein über den Romanzyklus "Das Rote Rad". In: Der Spiegel 41 (1987) Nr.26. S.218-251, Zitate S.223.

Mitarbeiter des Bandes

Nikolai Artemoff, M.A.

Priester der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, München

Wolfgang Kasack, Dr. phil.

o. Professor für Slavische Philologie, Slavisches Institut der Universität zu Köln

Otto Luchterhandt, Dr. jur.

Privatdozent, Institut für Ostrecht der Universität zu Köln

Mark (Dr. phil. Michael Arndt)

Bischof von Berlin und Deutschland der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, München

Gleb Alexandrowitsch Rahr

Leiter der religiösen Programme von Radio Liberty, München

Paul Roth, Dr. phil.

Professor für Politikwissenschaft und Publizistik an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Universität der Bundeswehr, München

Georg Selde (Dr. phil. Gernot Selde)

Verfasser von mehreren Büchern zur Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, Ottobrunn bei München

Reinhard Slenczka, Dr. phil.

o. Professor für Systematische Theologie am Institut für Systematische Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg

Günther Stökl, Dr. phil.

o. Professor für Osteuropäische Geschichte, Seminar für Osteuropäische Geschichte der Universität zu Köln

Gerd Stricker, Dr. phil.

Mitarbeiter des Instituts Glaube in der 2. Welt, Zollikon bei Zürich

ARBEITEN UND TEXTE ZUR SLAVISTIK HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG KASACK

- 1 Sabine Appel: Jurij Oleša. "Zavist" und "Zagovor čuvstv". Ein Vergleich des Romans mit seiner dramatisierten Fassung. 1973. 234 S. DM 24.-
- 2 Renate Menge-Verbeeck: Nullsuffix und Nullsuffigierung im Russischen. Zur Theorie der Wortbildung. 1973. IV, 178 S. DM 18.-
- 3 Jozef Mistrik: Exakte Typologie von Texten. 1973. 157 S. DM 18.-
- 4 Andrea Hermann: Zum Deutschlandbild der nichtmarxistischen Sozialisten. Analyse der Zeitschrift "Russkoe Bogatstvo" von 1880 bis 1904. 1974. 198 S. DM 20.-
- 5 Aleksandr Vvedenskij: Izbrannoe. Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Kasack. 1974. 116 S. DM 15.-
- 6 Volker Levin: Das Grotleske in Michail Bulgakovs Prosa mit einem Exkurs zu A.Sinjavskij. 1975. 158 S. DM 18.-
- 7 Геннадия Аяги: Стихи 1954-1971. Редакция и вступительная статья В.Казака. 1975. 214 S. DM 20.-
- 8 Владимир Казаков: Ошибка живых. Роман. 1976. 201 S. DM 20.-
- 9 Hans-Joachim Dreyer: Petr Veršigora. "Ljudi s čistoju sovest'ju". Veränderungen eines Partisanenromans unter dem Einfluß der Politik. 1976. 101 S. DM 15.-
- 10 Николай Эрдман: Мандат. Пьеса в трех действиях. Редакция и вступительная статья В. Казака. 1976. 109 S. DM 15.-
- 11 Karl-Dieter van Ackern: Bulat Okudžava und die kritische Literatur über den Krieg. 1976. 196 S. DM 20.-
- 12 Михаил Булгаков. Ранняя неизданная проза. Составление и предисловие Ф. Левина. 1976. 215 S. DM 24.-
- 13 Eva-Marie Fiedler-Stolz: Ol'ga Berggol'c. Aspekte ihres lyrischen Werkes. 1977. 207 S. DM 20.-
- 14 Christine Scholle: Das Duell in der russischen Literatur. Wandlungen und Verfall eines Ritus. 1977. 194 S. DM 20.-
- 15 Aleksandr Vvedenskij: Minin i Požarskij. Herausgegeben von Felix Philipp Ingold. Vorwort von Bertram Müller. 1978. 49 S. DM 8.-
- 16 Irmgard Lorenz: Russische Jagdterminologie. Analyse des Sprachgebrauchs der Jäger. 1978. 558 S. DM 60.-
- 17 Владимир Казаков: Случайный воин. Стихотворения 1961-1976. Поэмы. Драммы. Очерк "Зудесник". 1978. 214 S. DM 24.-
- 18 Angela Martini: Erzähltechniken Leonid Nikolaevič Andreevs. 1978. 322 S. DM 30.-

M ü n c h e n · V e r l a g O t t o S a g n e r i n K o m m i s s i o n

ARBEITEN UND TEXTE ZUR SLAVISTIK HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG KASACK

- 19 Bertram Müller: Absurde Literatur in Rußland. Entstehung und Entwicklung. 1978. 210 S. DM 24.-
- 20 Михаил Булгаков: Ранняя несобранная проза. Составление Ф. Левина и Л.В. Светина. Предисловие Ф. Левина. 1978. 250 S. DM 30.-
- 21 Die Russische Orthodoxe Kirche in der Gegenwart. Beiträge zu einem Symposium der Deutschen Gesellschaft für Osteuropakunde. Herausgegeben von Wolfgang Kasack. 1979. 86 S. DM 10.-
- 22 Георгий Оболдуев: Устойчивое неравновесие. Стихи 1923-1949. Составление и подготовка текста А.Н.Терезина. Предисловие А.Н.Терезина. Послесловие В. Казака. 1979. 176 S. DM 20.-
- 23 Wolfgang Kasack: Die russische Literatur 1945-1976. Mit einem Verzeichnis der Übersetzungen ins Deutsche 1945-1979. 1980. 72 S. DM 10.-
- 24 Михаил Булгаков: Ранняя неизвестная проза. Составление и предисловие Ф. Левина. 1981. 254 S. DM 32.-
- 25 Поэт-переводчик Константин Богатырев. Друг немецкой литературы. Редактор-составитель Вольфганг Казак с участием Льва Копслева и Ефима Эткинда. 1982. 316 S. DM 34.-
- 26 Константин Вагинов: Собрание стихотворений. Составление, послесловие и примечания Л.Черткова. Предисловие В. Казака. 1982. 240 S. DM 26.-
- 27 Михаил Булгаков: Белая гвардия. Пьеса в четырех действиях. Вторая редакция пьесы "Дни Турбиных". Подготовка текста, предисловие и примечания Лесли Милн. 1983. 152 S. DM 18.-
- 28 Wolfgang Kasack: Die russische Literatur 1945-1982. Mit einem Verzeichnis der Übersetzungen ins Deutsche. 1983. 120 S. DM 15.-
- 29 Михаил Булгаков: Забытое. Ранняя проза. Составление и предисловие Ф. Левина. 1983. 140 S. DM 18.-
- 30 Лев Луцц: Завещание Царя. Неопубликованный киносценарий. Рассказы. Статьи. Рецензии. Письма. Некрологи. Составление и предисловие Вольфганга Шрика. 1983. 214 S. DM 24.-
- 31 Lev Loseff: On the Beneficence of Censorship. Aesopian Language in Modern Russian Literature. 1984. 278 S. DM 38.-
- 32 Gernot Seide: Die Klöster der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Vergangenheit und Gegenwart. 1984. 196 S. DM 24.-
- 33 Андрея Платонов: Старик и старуха. Потерянная проза. Составление и предисловие Фолькера Левина. 1984. 216 S. DM 26.-

M ü n c h e n · V e r l a g O t t o S a g n e r i n K o m m i s s i o n

ARBEITEN UND TEXTE ZUR SLAVISTIK
HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG KASACK

- 34 Luise Wangler: Vasilij Belov. Menschliche und gesellschaftliche Probleme in seiner Prosa. 1985. 70 S. DM 12.-
- 35 Wolfgang Kasack: Russische Literatur des 20. Jahrhunderts in deutscher Sprache. 350 Kurzrezensionen von Übersetzungen 1976-1983. 1985. 160 S. DM 22.-
- 36 Владимир Линденберг (Челищев): Три дома. Автобиография 1912-1918 гг., написанная в 1920 году. Подготовка текста и послесловие Вольфганга Казака. 1985. 92 S., 16 Abb. DM 16.-
- 37 Renate Schäper: Die Prosa V.G.Rasputins. Erzählverfahren und ethisch-religiöse Problematik. 1985. 294 S. DM 38.-
- 38 Wolfgang Kasack: Lexikon der russischen Literatur ab 1917. Ergänzungsband. 1986. 228 S. DM 22.-
- 39 Wolfgang Schriek: Ivan Šmelëv. Die religiöse Weltansicht und ihre dichterische Umsetzung. 1987. 321 S., 10 Abb. DM 38.-
- 40 Wolfgang Kasack. Bücher - Aufsätze - Rezensionen. Vollständige Bibliographie 1952-1987, anlässlich des sechzigsten Geburtstages zusammengestellt von Irmgard Lorenz. 1987. 102 S., DM 15.-
- 41 Barbara Göbler: A. Adamov und A. und G. Vajner. Aspekte des sowjetischen Kriminalromans. 1987. 104 S. DM 15.-
- 42 Fritz Wanner: Leserlenkung, Ästhetik und Sinn in Dostoevskijs Roman "Die Brüder Karamazov". 1988. 274 S. DM 38.-
- 43 Frank Göbler: Vladislav F. Chodasevič. Dualität und Distanz als Grundzüge seiner Lyrik. 1988. 304 S. DM 38.-
- 44 Tausend Jahre Russische Orthodoxe Kirche. Beiträge von Geistlichen der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen. Herausgegeben von Wolfgang Kasack. 1988. 200 S. DM 28,-