

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Ludwig Steindorff, Oliver Auge

MONASTISCHE KULTUR ALS TRANSKONFESSIO- NELLES PHÄNOMEN

BEITRÄGE EINER DEUTSCH-RUSSISCHEN INTER-
DISZIPLINÄREN TAGUNG IN VLADIMIR UND SUZDAL'



VERÖFFENTLICHUNGEN DES DEUTSCHEN
HISTORISCHEN INSTITUTS MOSKAU

Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen

**Veröffentlichungen des
Deutschen Historischen Instituts
Moskau**

—

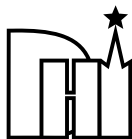
Band 4

Monastische Kultur als transkonfessionelles Phänomen

Beiträge einer deutsch-russischen interdisziplinären
Tagung in Vladimir und Suzdal'

Herausgegeben von
Ludwig Steindorff und Oliver Auge
in Verbindung mit Andrej Doronin

DE GRUYTER
OLDENBOURG



Die Open Access-Stellung dieser Publikation wurde unterstützt durch das Landesdigitalisierungsprogramm für Wissenschaft und Kultur des Freistaates Sachsen (vgl. <https://sachsen.digital/das-programm/>).

ISBN 978-3-11-037822-1

e-ISBN (PDF) 978-3-11-040555-2

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-042384-6

Set-ISBN 978-3-11-040556-9



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Ludwig Steindorff, DHI Moskau - Stiftung DGIA und Oliver Auge, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Coverabbildung: I. A. Golyšev: Spaso-Evfimiev monastyr' [Evfimij-Erlöser-Kloster] in Suzdal'. Lithographie 1861, 29,5 × 44,8 cm (Ausschnitt, verkleinert).

Mit freundlicher Genehmigung des Staatlichen Museumskomplexes Vladimir-Suzdal'.

Satz: le-tex publishing services GmbH, Leipzig

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Einleitung der Herausgeber — 1

Hinweise zur Übersetzung der russischen Beiträge — 9

Teil 1: Religiöse Anliegen des Mönchtums; Entstehungsbedingungen des Mönchtums

Andreas Müller

Das spätantike Mönchtum als „konfessionelle“ und regionale Grenzen überschreitendes Phänomen — 13

Elena V. Romanenko

Der soziale und kulturelle Status russischer Klostergründer (14.–17. Jahrhundert) — 25

Vasilij V. Ivanov

„Desperatio facit monachum“ – Mönchtum als Weg zur Reformation — 37

Isolde Thyrêt

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Religiöse Anliegen des Mönchtums; Entstehungsbedingungen des Mönchtums“ — 43

Teil 2: Die Liturgie im Kloster

Ulrich Kuder

Psalterien des Frühen und Hohen Mittelalters im monastischen Gebrauch — 51

Marija V. Korogodina

Die altrussische Beichte als Bestandteil der Klosterkultur. Traditionen und schriftliche Überlieferungen — 53

Aleksej M. Pentkovskij

Die Liturgie in byzantinischen und slavischen Klöstern (9.–15. Jahrhundert) — 63

Ulrich Köpf

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Die Liturgie im Kloster“ — 65

Teil 3: Religiöser Alltag: Regeln und Lebensformen – oder das Kloster als Ort der Sozialdisziplinierung

Günter Prinzing

Verstöße gegen die Regel in spätbyzantinischen Klöstern aus der Sicht kirchlicher Gerichtsbarkeit des Ökumenischen Patriarchats — 75

Markus Schürer

Der Welt entfremdet – der Welt zugewandt. Religiosentum und Kommunikation im frühen und hohen Mittelalter — 91

Elena V. Beljakova

Der Skit als besondere Organisationsform mönchischen Lebens — 101

Svetlana A. Semjačko

Die Praxis der Anleitung von Novizen in altrussischen Klöstern — 119

Elena B. Emčenko

Lebensformen in altrussischen Frauenklöstern — 129

Cristina Andenna

Zwischen Kloster und Welt. Deutungen eines weiblichen franziskanischen Lebens im 14. Jahrhundert am Beispiel Sanchas von Neapel — 145

Eva Schlotheuber

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Religiöser Alltag: Regeln und Lebensformen – oder das Kloster als Ort der Sozialdisziplinierung“ — 161

Teil 4: Das Kloster als Baukörper

Matthias Untermann

Regelwährend und identitätsstiftend: Die Gebäude klösterlichen Lebens im abendländischen Mittelalter — 167

Tat'jana P. Timofeeva

Das Ensemble des Geburt-der-Gottesmutter-Klosters im architektonischen Kontext der Stadt Vladimir (12.–17. Jahrhundert) — 179

Sergej Z. Černov

Die Nekropolen der großen koinobitischen Klöster der Moskauer Rus' des 15.–16. Jahrhunderts als Spiegel des Prozesses der Verkirchlichung der Gesellschaft — 193

Leonid A. Beljaev

Begegnung an der Istra: Die Archäologie des Neu-Jerusalem-Auferstehungsklosters — 217

Teil 5: Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien (Klöster in Familienstrategien)

Eva Schlotheuber

Die Klöster im Kreise der Familien. Orte der Erinnerung, des religiösen Kultes und der Feste — 239

Svetlana V. Nikolaeva

Das Kloster in der Sozialstruktur der Gesellschaft im 16. und 17. Jahrhundert: Brüder, Stifter und Weltliche im Klosterdienst (auf der Grundlage von Sinodiki, Stiftungs- und Speisungsbüchern des Troica-Sergij-Klosters) — 249

Nikita V. Bašnin

Sinodiki mittelgroßer Klöster und die Möglichkeiten ihrer Erforschung (am Beispiel des Dionisij-Glušickij-Klosters in Vologda und des Nikolaus-Klosters in Staraja Ladoga vom 16. bis ins 19. Jahrhundert) — 261

Gleb M. Zapal'skij

Die Vorsteher von Männerklöstern im Russland der Synodalzeit (18.–19. Jahrhundert) und ihre soziale Herkunft — 277

Ludwig Steindorff

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien (Klöster in Familienstrategien)“ — 287

Teil 6: Klöster als Integrationsfaktoren in Reichsbildungsprozessen

Oliver Auge

**Der Beitrag der Klöster zur territorialen Integration: Der Raum des heutigen
Schleswig-Holsteins als Beispiel — 295**

Aleksej I. Alekseev

**Klöster als politische Integrationsfaktoren – am Beispiel des Wirkens des Iosif
Volockij — 305**

Vladislav D. Nazarov

Klöster und die dynastische Fehde der Moskauer Rjurikiden — 315

Teil 7: Klöster als Integrationsfaktoren im städtischen Leben

Stefanie Rüter

**Kloster als Option. Zur sozialen Dynamik religiöser Orte in der spätmittelalterlichen
Stadt — 325**

Marina S. Čerkasova

**Stadtklöster im soziokulturellen Raum von Vologda
(16.–Anfang des 17. Jahrhunderts) — 337**

Aleksandr Lavrov

**Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege.
Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Klöster als Integrationsfaktoren
im städtischen Leben“ — 349**

Teil 8: Das Kloster im Raum, als Gestalter von Landschaft, als Wirtschaftsfaktor

Winfried Schich

**Zisterzienserklöster in der *Germania Slavica* und ihr Beitrag
zur Gestaltung der Kulturlandschaft und zur Entwicklung der Wirtschaft
im 12. und 13. Jahrhundert — 353**

Vladimir I. Ivanov

Die Wirtschaftskultur russischer Klöster im 16. und 17. Jahrhundert — 367

Johannes Rosenplänter

**Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege.
Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Das Kloster im Raum, als Gestalter
von Landschaft, als Wirtschaftsfaktor“ — 379**

Teil 9: Mönchtum und kulturelles Schaffen / Klöster als Zentren der Buchproduktion

Kerstin Schnabel

**Handschriftliche Buchproduktion, Buchdruck und Reformen im Gefüge von
Klosterbibliotheken am Ende des Mittelalters — 387**

Andrej V. Doronin

**Johann Aventin (1477–1534) und „der Diebstahl der Klosterhandschriften“. Ein
Kriminalfall oder das Renaissance-Programm? — 397**

Elena Ě. Ševčenko

**Austauschbeziehungen der Klöster im Bereich der Buchproduktion
(15.–17. Jahrhundert) — 413**

Sergej P. Gordeev

Die Bibliothek des Evmij-Erlöser-Klosters in Suzdal' und ihr Schicksal — 425

Marina A. Bykova

**Die Ikone der „Spanischen Gottesmutter“ aus dem Kloster des Schutzmantels
der Gottesmutter in Suzdal' — 429**

Abkürzungen in den aus dem Russischen übersetzten Beiträgen — 437

Abbildungsverzeichnis — 439

Autorenverzeichnis — 443

Einleitung der Herausgeber

Das Mönchtum und der Aufbau der Welt der Klöster gehören zum gemeinsamen Erbe von Ost- und Westkirche seit der Spätantike. Und auch in den protestantischen Ländern des westkirchlichen Bereiches, in denen dieser Traditionsstrang weitgehend abgeschnitten ist, sind die Spuren monastischen Lebens bis heute noch vielfach erhalten.

So übt die monastische Kultur in ihrer ganzen Vielfalt auch in der Gegenwart eine starke Faszination aus – sei es, dass man sie als das Fremde-Andere einer fern gewordenen Welt verortet, sei es, dass man sie mit allen ihren Traditionen als Teil der eigenen Welt wahrnimmt oder dass sie, wie im gegenwärtigen Russland, einen neuen Aufschwung erlebt.

In der deutschen Historiographie zur Vormoderne sind monastische Kultur, ihre Chancen und auch Gefährdungen, als Gegenstand von Tagungen, Ausstellungen und Publikationen kontinuierlich präsent. Die Forschung ist dabei traditionell eng vernetzt vor allem mit Kunstgeschichte und Theologie, neuerdings auch mit der Mittelalterarchäologie. Neben dem religiösen Anliegen des Mönchtums geht es dabei gleichermaßen um die politische, kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung dieser „Sonderwelt“. Gerade in der Gegenwart werden Klöster gleichermaßen in den katholisch wie auch protestantisch geprägten Regionen Deutschlands als Zentren regionaler Identität entdeckt. Ausdruck dieser Entwicklung ist eine wachsende Zahl fundierter und zugleich inhaltlich dichter, interdisziplinärer Klosterbücher, wie im Augenblick eines für den Bereich Schleswig-Holsteins kurz vor dem Erscheinen steht.

Auch für die vormoderne russische Geschichte – sowohl die frühe Phase der Kiever Rus' als auch die Zeit des Moskauer Reiches – ist die Stellung von Mönchtum und Klöstern von zentraler Bedeutung. Es war vor allem der Kreis der gelehrten Mönchsgeistlichkeit, aus dem in den Jahrzehnten vor der Revolution grundlegende Arbeiten zu einzelnen Klöstern hervorgegangen sind.

Bedingt durch die ideologischen Prämissen des Systems wurde die religiöse Funktion von Klöstern in der sowjetischen Historiographie weitgehend übergangen. Klöster wurden in allererster Linie als „feudale Wirtschaftszentren“ zum Gegenstand historischer Forschung. In Verbindung damit sind seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts zahlreiche, auch für andere Fragestellungen bedeutsame Quelleneditionen erfolgt.

Seit der politischen Wende in Russland sind Klöster und Mönchtum einschließlich ihres geistlichen Anliegens viel stärker in den Fokus der Geschichtswissenschaft gerückt. Die größte Aufmerksamkeit gilt dabei der Rolle der Klöster und einzelner Protagonisten des Mönchtums bei der Integration des Moskauer Reiches. Das Interesse an der Geschichte und der gegenwärtig in Russland laufende Prozess der (Re)sakralisierung der Landschaft durch Wiedereröffnung, Restauration wie auch Neubau von Klöstern und Kirchen bedingen sich gegenseitig.

So weit entfaltet nun deutscher und russischer Forschungsdiskurs gleichermaßen sind – der eine bezogen auf das in der Westkirche verankerte Mönchtum, der andere auf einen Zweig des ostkirchlichen Mönchtums –, so wenig sind beide Diskurse bisher miteinander verbunden. Die russische Forschung zu Mönchtum und Klöstern versteht ihre Arbeit vor allem als Beitrag zur *otečestvennaja istorija*, zur „vaterländischen Geschichte“, und ruht weitestgehend in sich selbst. Die Beschäftigung mit dem Mönchtum im westkirchlichen Raum russischerseits ist Angelegenheit eines kleinen Kreises von Spezialisten.

Die deutschsprachige Forschung zur monastischen Kultur ist über ihre landesgeschichtlichen Interessen hinaus durchaus eingebunden in die westsprachliche Forschung zum Gesamttraum des Mönchtums im Bereich der Westkirche. Die monastische Welt der Ostkirche hingegen bleibt weitgehend außerhalb des Horizontes, am ehesten wird noch das Mönchtum im byzantinischen Reich als Vergleichs- und Bezugsgröße gesehen. Die Geschichte des russischen Mönchtums ist in Deutschland wie auch in ganz Westeuropa und den USA fast ausschließlich Angelegenheit der Osteuropäischen Geschichte, der Ostkirchenkunde wie auch der Slavistik. So ist die weitgehende Unverbundenheit der Diskurse zu westlichem und russischem Mönchtum auch forschungsorganisatorisch geradezu sanktioniert. Es sind zwei Gruppen, die sich gegenseitig wenig kennen und wahrnehmen. Die Frage des Verfügens über die für das Forschungsgebiet jeweils benötigten Quellsprachkompetenzen trägt hierzu bei.

Um dieser Unverbundenheit der Diskurse entgegenzuwirken, entwickelten Ludwig Steindorff und Oliver Auge mit dem Rückhalt des Deutschen Historischen Institutes Moskau das Konzept für eine deutsch-russische Konferenz zur monastischen Kultur in Ost und West. Auf Anregung von Andrej Doronin, bei dem auch alle organisatorischen Vorbereitungen auf Seiten des DHI Moskau lagen, fand die Tagung nicht in Moskau selbst, sondern an zwei Gedächtnisorten altrussischer Kultur, zwei Städten auf dem „Goldenen Ring“, statt. Die Tagung begann am 11. September 2012 mit der feierlichen Eröffnung in den Räumen des Museums von Vladimir an der Kljaz'ma, einem ehemaligen Kanzleigebäude aus dem späten 18. Jahrhundert. Geschehensort der Vorträge und Diskussionen vom 12. bis 14. September war das Refektorium im Museumskomplex des ehemaligen Evfimij-Erlöser-Klosters in der Stadt Suzdal'.

Ziel der Begegnung war es, ausgehend von gemeinsamen Wurzeln des Mönchtums für Ost und West, strukturelle Parallelen wie auch deutlich unterschiedliche Entwicklungen aufzuzeigen und zugleich anhand der Einzelbeiträge zu veranschaulichen, welche Forschungsanliegen hier wie dort derzeit im Vordergrund stehen.

Die russischen Teilnehmerinnen und Teilnehmer kamen aus Hochschulen und Forschungseinrichtungen in Moskau und St. Petersburg, aus Vologda, Krasnodar, Iževsk und Vladimir selbst. Unter den deutschen Teilnehmenden war eine Kollegin, die in den USA tätig ist. Neben Historikern waren unter den Teilnehmerinnen und Teilnehmern auch Theologen, Archäologen, Kunsthistoriker, Byzantinisten und Philologen vertreten.

Die für die Mehrheit gegebenen Sprachhürden wurden bei der Tagung durch Simultanübersetzung und durch das Vorliegen von Abstracts aller Vorträge auf Russisch und Deutsch stark gesenkt. Entsprechend hierzu haben sich die Herausgeber entschieden, trotz des wegen der Übersetzungen vielfach erhöhten Redaktionsaufwandes den Tagungsband in zwei parallelen einsprachigen Bänden erscheinen zu lassen, so dass die Tagungsergebnisse beiden Diskurskreisen vollständig zugänglich sind.

In Anlehnung an den in der Forschung aktuellen Terminus „transnational“ haben wir zur Bezeichnung unseres thematischen Anliegens in Titel von Tagung und Publikation den Terminus „transkonfessionell“ gewählt, um auf Verflechtung und Gemeinsamkeit über die Grenzen von Strukturräumen hinweg zu verweisen. Der Begriff „transnational“ würde bezogen auf unseren Themenzeitraum anachronistisch wirken. Selbst wenn der nun gewählte Begriff seinerseits darin eine Schwäche haben mag, dass er von einem eigentlich auf die Frühe Neuzeit in Westeuropa verweisenden Terminus ausgeht, hat er für Tagungsplanung, Gespräche während der Tagung und Konzeption des Bandes doch seine Tragkraft und Funktionalität bewiesen.

Wenn sich die vorliegenden Einzelthemen größtenteils auf die Geschichte des Mönchtums und der Klöster in Deutschland und in Russland beschränken, beinhaltet dies keineswegs das Postulat, es gebe gerade zwischen diesen beiden Räumen besondere transkonfessionelle Gemeinsamkeiten. Zudem sind eine Gegenüberstellung des Mönchtums im Moskauer Reich einerseits und in Westeuropa andererseits und die Suche nach genetischen Gemeinsamkeiten nur dann legitim, wenn man sich dessen bewusst bleibt, dass sich das Mönchtum bei den Ostslaven aus den Traditionen des byzantinischen Mönchtums entwickelt hat und auf diese Weise genauso wie das Mönchtum im Westen die schon in der Spätantike gesetzten Strukturmerkmale der christlichen monastischen Kultur aufgenommen hat. Zwei Beiträge in diesem Band, die von Andreas Müller und Günter Prinzing, gelten der Spätantike und der byzantinischen Welt.

Die monastische Kultur im Moskauer Reich, der die meisten Beiträge russischerseits gewidmet sind, beruht auf der Tradition der Kiever Rus', des Kiever Reiches, das sich seit dem späten 9. Jahrhundert auf der Achse entlang des „Weges von den Warägern zu den Griechen“, von der Ostsee Richtung Schwarzes Meer und Konstantinopel, ausgebildet hatte und dessen Herrscher Vladimir 988 das Christentum nach östlichem Ritus angenommen hatte. Ältester und wichtigster Ort des monastischen Lebens war das Kiever Höhlenkloster. Das Kiever Reich expandierte seit dem 12. Jahrhundert nach Osten, Zentrum wurde hier Vladimir an der Kljaz'ma östlich von Moskau. Schon vorher auf dem Weg zur Desintegration, zerfiel das Reich infolge des Mongolensturmes.

Der südwestliche Teil, die *Russia occidentalis*, gelangte seit dem 14. Jahrhundert in die nach Südosten expandierenden Herrschaftsbereiche von Polen und Litauen, die mit der Personalunion von 1386 und der Lubliner Realunion von 1569 immer enger zusammenwuchsen. Die altrussischen Fürstentümer im Norden und Nordosten hin-

gegen blieben nach dem Mongolensturm über zweihundert Jahre unter tatarischer Tributherrschaft. Bis zum Ende des 15. Jahrhunderts hatte der Moskauer Großfürst alle Fürstentümer der *Russia orientalis* einschließlich Novgorod unter seine Herrschaft gebracht, das Moskauer Reich war entstanden.

Über die Rückbindung auf die Kiever Tradition der stadtnahen Klöster hinaus nahm das Mönchtum im Moskauer Reich seinen großen Aufschwung im „asketischen Zeitalter“, einsetzend mit dem Wirken von Sergij von Radonež um 1335. Aus seiner Einsiedelei ist das Troica-Sergij-Kloster hervorgegangen. Von hier aus griff die russische Klosterlandschaft auf den bisher kaum kolonisierten Norden aus, es entstand die „russische Thebais“ um *Beloe ozero*, den Weißen See.

Wir haben allein um der „Konferenzökonomie“ willen darauf verzichtet, die Geschichte des Mönchtums in den ostslavischen Gebieten der polnisch-litauischen Union, in den einstigen südwestlichen Fürstentümern der Kiever Rus', auch zum Thema der Konferenz zu machen, obwohl es gerade hier, vor allem im Kiev des 17. Jahrhunderts, zu einer wirklichen Verflechtung von west- und ostkirchlichen Traditionen gekommen ist. Sie hat auch nach der Einbeziehung von Kiev in das Moskauer Reich 1667 fortgewirkt. Kulturelle Kontakte zu Polen-Litauen sind in einigen Beiträgen am Rande angesprochen.

Dass die Themenspanne zum russischen Mönchtum sich vom 15. bis ins 19. Jahrhundert mit einem Schwerpunkt auf dem 16. und 17. Jahrhundert erstreckt, während die Themen zum Mönchtum in Westeuropa von der Karolingerzeit bis ins Spätmittelalter reichen, ist nicht nur die Folge von Personalkonstellationen bei den Einladungen zur Konferenz und zur Mitwirkung am Tagungsband, sondern entspricht auch den Sachverhalten des viel späteren Einsetzens einer reichen Überlieferung in Russland und der „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“, dass nämlich gesellschaftliche und religiöse Phänomene, die in Westeuropa eher für das Hochmittelalter charakteristisch sind, in Russland erst im 15.–16. Jahrhundert deutlich fassbar werden. Ein Beispiel dafür ist der zeitliche Unterschied, wann jeweils die liturgische Totensorge im Selbstverständnis der Klöster eine zentrale Rolle spielte.

Wir haben uns dagegen entschieden, Beiträge zu möglichst vielen Räumen und Zeiten einzubeziehen, sogar auch über die Grenzen des Christentums hinaus zu schauen. Wir haben hier Eingrenzungen hingenommen, um stattdessen möglichst viele Facetten monastischer Kultur durch Beiträge abdecken zu können. Uns war daran gelegen, zur Strukturbildung von Konferenzgespräch und Tagungsband vorab verschiedene Aspekte monastischer Kultur zu benennen:

- Religiöse Anliegen des Mönchtums und Entstehungsbedingungen des Mönchtums
- Die Liturgie im Kloster
- Religiöser Alltag im Kloster (auch: Das Kloster als Ort der Sozialdisziplinierung)
- Das Kloster als Baukörper
- Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien (Klöster in Familienstrategien)
- Klöster als Faktoren der Integration in Reichsbildungsprozessen

- Klöster als Integrationsfaktoren im städtischen Leben
- Das Kloster im Raum, als Gestalter von Landschaft und als Wirtschaftsfaktor
- Mönchtum und kulturelles Schaffen – Klöster als Zentren der Buchproduktion.

Jeder Themenblock bietet nun Beiträge mit Bezug sowohl auf das ostkirchliche als auch auf das westkirchliche Mönchtum. Zu den meisten Themenblöcken liegen außerdem Kommentare unter dem Titel „Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege“ vor. Sie beruhen auf dem zu Konferenzbeginn zweisprachig vorliegenden Heft mit Abstracts der Vorträge und auf der Diskussion während der Konferenz selbst. Drei Konferenzteilnehmer – Ulrich Kuder, Aleksej Pentkovskij und Vladislav Nazarov – haben für den Tagungsband ihr Abstract in überarbeiteter Form vorgelegt.

Über die Vielfalt der für die einzelnen Beiträge gewählten Zugänge hinweg treten die genetischen und strukturellen Gemeinsamkeiten monastischer Kultur über die Kirchengrenzen hinweg immer wieder deutlich hervor, begonnen mit der Ähnlichkeit des liturgischen Tages-, Wochen- und Jahreskreises, mit der Gemeinsamkeit der wichtigsten Feste und Patronate. Als „Hintergrundfolie“ wirkt als ein Hauptunterschied in der Entwicklung der Umstand, dass der Ostkirche die Ordensbildung – als eine Variante der für das Hochmittelalter in Westeuropa charakteristischen Bildung von selbstverwalteten, rechtlich definierten Assoziationen – fremd geblieben ist.

Was die religiösen und gesellschaftlichen Funktionen des Mönchtums betrifft, werden die Gemeinsamkeiten durch die Beiträge sehr offensichtlich, allerdings fällt auf, dass im Westen durch die Bildung der einzelnen Orden mit ihren verschiedenen Anliegen und Lebensformen eine stärkere Differenzierung eintritt, dass je nach Orden unterschiedliche Funktionen vorrangig bedient werden.

Gewichtige Faktoren weltlicher Herrschaft sind die Klöster wie schon im Kiever Reich auch im Moskauer Reich anders als im Westen nicht geworden. Es fehlten die Freiräume vielfach gestufter Herrschaft wie im Westen. Doch bedeutsam wurden die Klöster als Pflanzstätten der bischöflichen Hierarchie, führt doch der Weg ins Bischofsamt, anders als im Westen, über die Mönchsweihe. So konnte auch die Haltung einzelner Äbte in politischen Krisenmomenten zum Entscheidungsfaktor werden, verwiesen sei hier auf die Beiträge von Vladislav Nazarov und Aleksej Alekseev.

Die schwächere Verankerung des Koinobion und die stärkere Neigung zur Idiorhythmie im russischen Mönchtum spiegeln sich im Baubild russischer Klöster wider. Über alle Vielfalt der Lösungen hinweg, wie sie in diesem Band von Matthias Untermann vorgestellt werden, bleibt im Westen doch die Tendenz zur Bildung geschlossener, geometrisch konzipierter Baukomplexe. Russische Klöster erinnern demgegenüber eher an Streusiedlungen, die erst durch den Zaun, später durch die Mauer zusammengehalten wurden. Der vielfach aus Stiftungen finanzierte Mauerbau hatte nicht nur Schutzfunktion; der Größe und der dekorativen Ausgestal-

tung der Mauer kam auch ein hoher Prestigewert zu. Innerhalb des Zaunes oder der Mauer befanden sich mindestens eine Kirche und die *trapeza*, der „Speisesaal“. Die Mönche lebten in Hütten über das Klostergelände verstreut. Erst im 17. oder 18. Jahrhundert traten, wie im Beitrag von Tat'jana Timofeeva angesprochen, an die Stelle der einzelnen Hütten Häuser, in denen jeder Mönch seine eigene Zelle hatte.

Der vorliegende Band veranschaulicht zugleich die Vielfalt möglicher Zugänge zum Thema monastischer Kultur: Neben synthetisch angelegten Überblicken findet der Leser Fallstudien bezogen auf bestimmte Quellen und Quellengruppen oder bezogen auf einzelne Orte und Ereignisse. Der derzeitige Boom der Mittelalter- und Frühneuzeitarchäologie in Russland spiegelt sich vor allem in den Beiträgen von Sergej Černov und Leonid Beljaev wider.

Sehr wohl bieten manche Beiträge, vor allem die Kommentare zu den einzelnen Themenblöcken, vergleichende Überlegungen, doch die Beiträge selbst können nur in einzelnen Momenten Verflechtungs- oder Transfergeschichte zu ihrem Thema machen, am anschaulichsten Marina Bykova in ihrem Beitrag über das Wandern eines hagiographischen Motivs. So bietet dieser Band vor allem die Begegnung zweier nebeneinander bestehender Welten monastischer Kultur. Doch dabei weisen diese immer wieder Ähnlichkeiten und strukturelle Gemeinsamkeiten auf und verfügen darüber hinaus über die genetische Gemeinsamkeit der Wurzeln im frühchristlichen Mönchtum.

So wie sich die Teilnehmerinnen und -teilnehmer der Konferenz ähnliche fachliche Begegnungen in der Zukunft wünschen, möge dieses Buch Impulse sowohl für die Forschung zur monastischen Kultur als auch zum deutsch-russischen Wissenschaftsaustausch setzen.

Wir sprechen auch an dieser Stelle dem Staatlichen Museumskomplex Vladimir-Suzdal', vertreten durch die Generaldirektorin Svetlana Evgen'evna Mel'nikova, noch einmal unseren Dank dafür aus, dass die Tagung an so geschichtsträchtigen Stätten in Vladimir und Suzdal' stattfinden konnte.

Wir danken allen, die an der Tagung mitgewirkt und ihre Beiträge in diesen Sammelband eingebracht haben, wir sind ihnen verbunden für die angenehme Zusammenarbeit während der Redaktions- und Korrekturarbeiten wie auch für die Geduld bis zum Erscheinen des Bandes.

Der Dank der Herausgeber geht an alle, die zum Gelingen der deutschen Fassung des Tagungsbandes beigetragen haben, vor allem an Friedrich Hübner (Kiel, Institut für Slavistik) für seine umsichtige Übersetzungsarbeit und an Stefanie Grümmer, Kyrill Kobsar und Jana Siegert, wissenschaftliche Hilfskräfte am Historischen Seminar in Kiel, für ihre Sorgfalt und vielfach gezeigte Geduld bei der Redaktion der Manuskripte bis hin zur Erstellung der Druckvorlagen.

Wir danken dem Deutschen Historischen Institut Moskau, vertreten durch seinen Direktor Nikolaus Katzer, für die Bereitschaft, diesen Band in die Reihe des Institutes aufzunehmen.

Unser Dank gilt den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlages De Gruyter Oldenbourg, insbesondere Rabea Rittgerodt und Eva Frantz, für die stets zuverlässige Beratung bei der Erstellung der Druckvorlage und bei der Endredaktion.

Der Fritz Thyssen Stiftung, die schon die Konferenz gefördert hat, sind wir sehr verbunden für die Gewährung eines großzügigen Druckkostenzuschusses.

Oliver Auge (Kiel)

Andrej Doronin (Moskau)

Ludwig Steindorff (Kiel)

Hinweise zur Übersetzung der russischen Beiträge

Friedrich Hübner hat die Texte ins Deutsche übertragen, Ludwig Steindorff hat die Übersetzungen gegengelesen, fallweise terminologische Glättungen vorgenommen und nach Bedarf für den deutschen Leser Erläuterungen von speziellen Termini eingefügt.

Von im Deutschen geläufigen Formen wie „Moskau“ oder „Wolga“ abgesehen halten wir uns an die Transliteration russischer Namen und Termini entsprechend der DIN-Norm.

Soweit für russische Termini aus dem Bereich der monastischen Kultur nicht eindeutige deutsche Entsprechungen zur Verfügung stehen, haben wir es bevorzugt, die russischen Termini, z. B. *sinodik* für einen Typ von Totengedenkbuch, stehen zu lassen und bei der ersten Erwähnung zu erläutern. Eine Ausnahme bildet „Abt“ als Entsprechung zum russischen Gräzismus *igumen*. Soweit nicht der Terminus selbst gerade Gegenstand der Erörterung ist, haben wir die Schreibung angepasst: Sinodik.

Auch wenn Namen von Personen der russischen Geschichte griechischen Ursprungs sind, haben wir stets die russische Form beibehalten, also nicht Sergios von Radonež, sondern Sergij von Radonež.

Wir haben darauf geachtet, dass wir – entgegen der geläufigen Übersetzerpraxis – *sobor*, wörtlich „Versammlung“, „Versammlungsort“ im Sinne von „Versammlungsort des Klerus“, nur dann mit „Kathedrale“ übersetzen, wenn es sich um eine Bischofskirche handelt. Anderenfalls haben wir, zum Beispiel innerhalb eines Klosters, „Hauptkirche“ oder einfach „Kirche“ gesetzt.

Entsprechend der historisch gewachsenen Praxis haben wir russisch *letopis'* mit „Chronik“ übersetzt. Es sei aber darauf hingewiesen, dass es sich dabei stets um annalistisch organisierte Geschichtsschreibung handelt.

Wenn in Beiträgen russischer Autorinnen und Autoren Jahreszahlen mit Schrägstrich stehen, z. B. 1581/1582, entspricht dies der Jahreszahl 7090 in der Quelle entsprechend der am 1. September beginnenden, bis 1700 in Russland gültigen byzantinischen Jahreszählung.

Für die Wiedergabe der Namen von Klöstern haben wir eine neue Lösung gewählt: Statt dass wie bei der geläufigen Praxis ein russisches Adjektiv-Attribut mit einer Endung im Maskulinum unmittelbar auf das deutsche Neutrum in „Kloster“ trifft, zum Beispiel „Troice-Sergiev-Kloster“ oder „Kirillo-Belozerskij-Kloster“, haben wir Substantiv-Komposita gebildet, „Troica-Sergij-Kloster“ oder „Kirill-Belozerskij-Kloster“, in letzterem Falle das Adjektiv in der Mitte als Beiname zum vorangehenden Namen aufgefasst. Bei der Ersterwähnung ist in transliterierter Form auch der russische Name, z. B. *Troice-Sergiev monastery'*, genannt. Soweit dadurch keine Missverständnisse entstehen konnten, haben wir fallweise die entsprechenden deutschen Patronatsnamen gesetzt.

Der Bestand an bis 1989 erschienenen Übersetzungen altrussischer Quellen zur monastischen Kultur ist erfasst bei *André Berelowitch*, *Histoire des slaves orientaux des origines à 1689. Bibliographie des sources traduites en langues occidentales.* Paris 1998.

An jüngeren Quellenübersetzungen seien genannt:

Ludwig Steindorff, *Das Speisungsbuch von Volokolamsk. Kormovaja kniga Iosifo-Volokolamskogo monastyrja. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert.* Köln/Weimar/Wien 1998.

David Goldfrank, *The Monastic Rule of Iosif Volotsky. Revised Edition.* Kalamazoo, MI 2000.

David Goldfrank, *Nil Sorsky. The Authentic Writings.* Kalamazoo, MI 2008.

Günter Baranowski, *Russische Rechtsgeschichte. Texte und Erläuterungen, Teil 1 (Von den Anfängen bis 1612/13), Teil 2 (Von 1613–1682).* Frankfurt am Mai 2013, 2015.

Außerdem: Übersetzungen aus Lektürekursen von *Ludwig Steindorff*, online publiziert unter www.oeg.uni-kiel.de, Rubrik: Übersetzte Quellentexte:

- Die Erzählung vom Tod des Pafnutij Borovskij
- Die Viten der Heiligen Savvatij und Zosima
- Quellen zu Stiftungswesen und Totengedenken im Moskauer Russland

**Teil 1: Religiöse Anliegen des Mönchtums;
Entstehungsbedingungen des Mönchtums**

Andreas Müller

Das spätantike Mönchtum als „konfessionelle“ und regionale Grenzen überschreitendes Phänomen

1 Einleitung

Insbesondere im westlichen Christentum ist das Bild vom spätantiken Mönchtum und dessen Möglichkeiten, „konfessionelle“ und regionale Grenzen zu überschreiten, stark von der *Regula Benedicti* bestimmt. Eine wichtige Eigenschaft desselben wäre dementsprechend die *stabilitas loci*, die Mönchen und Nonnen eine Begegnung mit anders denkenden Christen oder gar anderen Kulturen kaum eröffnete.¹ Schon in seinem einleitenden Kapitel 4 über die Instrumente der guten Werke forderte Benedikt ja neben der Abgeschlossenheit des Klosters auch die *stabilitas in congregatione*, also die örtliche Konzentration auf einen bestimmten monastischen Konvent.² In den Kapiteln, in denen Benedikt auf keine Vorlage zurückgreift, wird diese Forderung besonders verstärkt. So verspricht der Novize in Gegenwart des gesamten Konvents vor seinem Eintritt nicht nur mönchischen Lebenswandel und Gehorsam gegenüber Gott und den Heiligen, sondern auch *stabilitas*.³ Die Möglichkeit, mit anderen Mönchen und somit auch anderen Kulturen in Kontakt zu treten, bestand nach der *Regula Benedicti* allenfalls durch Gäste, die ins eigene Kloster kamen. Von solchen kann man sogar liebevolle Kritik annehmen, ja sie als Vorbild im Kloster besonders ehren.⁴ Benedikt stellte in diesem Zusammenhang fest, dass die Mönche an allen Orten „dem gleichen Herrn als Sklave, dem gleichen König als Soldat“ dienen würden.⁵ Dennoch ist die geschilderte Art der Kontaktaufnahme und der interkulturellen Begegnung in der *Regula Benedicti* die einzig vorgesehene. Lediglich im Auftrag des Konventes können Brüder auf Reisen geschickt werden.⁶ In diesem Fall dürfen die zurückgekehrten Brüder keineswegs alles berichten, was

1 Für eine gründliche Durchsicht des Manuskripts und Ergänzungen danke ich Frederike Kruse.

2 Vgl. *Benedictus Nursinus*, *Regula monachorum* IV 78 (im Folgenden: *Bened. reg.*), in: *Benedicti Regula*, hrsg. v. Rudolph Hanslik. Wien 1960. Benedikt geht an dieser Stelle über die seiner Schrift zugrunde liegende *Regula Magistri* hinaus, die nur die Abgeschlossenheit des Klosters einforderte.

3 Vgl. *Bened. reg.* LVIII 17 (wie Anm. 2). Auch Kleriker haben bei Eintritt in das Kloster *stabilitas* zu versprechen vgl. *Bened. reg.* LX 9. Ebenso haben fremde Mönche, die im Kloster zu bleiben beabsichtigen, die *stabilitas* zu geloben, vgl. *Bened. reg.* LXI 5.

4 Vgl. ebd., LXI 4,9.

5 Vgl. ebd., LXI 10: ... *et quia in omni loco uni Domino servitur, uni Regi militatur.*

6 Vgl. ebd., LXVII.

sie außerhalb des Klosters gesehen oder gehört haben, um keinen großen Schaden anzurichten.⁷

Die deutliche Sorge um die Identität einer monastischen Gemeinschaft, wie sie in Benedikts Regel zum Ausdruck kommt, findet sich keineswegs nur im westlichen Mönchtum. Kein geringerer als der römische Kaiser selber sorgte auch im Osten des Reiches zur gleichen Zeit für eine vertiefte Form der *stabilitas*. Im 6. Jahrhundert war das Kaiserhaus nämlich davon überzeugt, dass durch das Mönchtum die Einheit der Kirche im Reich gefährdet werden könne. Allerdings ließen sich in dieser Zeit stark divergierende Positionen im Mönchtum u. a. ab 536 n. Chr. in Palästina beobachten. Kai Trampedach hat festgehalten, dass dort ein „Reden mit einer Stimme“ keineswegs mehr gewährleistet war.⁸ Kaiser Justinian ging auf vielfältige Weise gegen Mönche vor, die von der nun propagierten „Reichsreligion“ abwichen. Eine Maßnahme gegen „häretische Mönche“ bestand im kaiserlichen Einfordern der *stabilitas loci*. Wenn diese auch schon in den *Canones* des Konzils von Chalkedon⁹ 451 n. Chr. festgesetzt worden war, so ist die Propagierung derselben in der Mitte des 6. Jahrhunderts nicht nur durch den Mönchsvater Benedikt, sondern auch durch den Kaiser in dem Sinne zu verstehen, dass Netzwerke häretischer Mönche unterbunden werden sollten.¹⁰ Dementsprechend wurde in der kaiserlichen Novelle CXXIII aus dem Jahr 546 n. Chr. die *stabilitas loci* betont eingefordert. Einsiedler und Anachoreten, die einen starken Einfluss auf die ländliche Bevölkerung ausübten, waren besonders schwer staatlich bzw. kirchlich zu kontrollieren.¹¹ Daher versuchte der Kaiser durch die Förderung koinobitischen Mönchtums auch diese ganz stark in ein staatlich bestimmtes kirchliches System einzubinden. Dennoch ist die Mobilität im Mönchtum, die nicht nur

⁷ Vgl. ebd., LXVII 5.

⁸ Vgl. Kai Trampedach, Reichsmönchtum? Das politische Selbstverständnis der Mönche Palästinas im 6. Jahrhundert und die historische Methode des Cyrill von Skythopolis, in: Millennium 2 (2005), S. 272–295.

⁹ Vgl. zu den Kanones von Chalkedon über das Mönchtum, ihren historischen Rahmen und ihrer Rezeption Heinrich Bacht, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (S. 431–519), in: Aloys Grillmeier/Heinrich Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II. Würzburg 1953, S. 193–314; Leo Ueding, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: Ebd., S. 569–676; Johannes Roldanus, Stützen und Störenfriede. Mönchische Einmischung in die doktrinäre und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon, in: J. van Oort/J. Roldanus (Hrsg.), Chalkedon. Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon. Leuven 1997, S. 123–146.

¹⁰ Vgl. Iustinianus, Novellae CXXIII 42 (im Folgenden: Novell. Iust.), in: Corpus Iuris Civilis, Bd. 3: Novellae, hrsg. v. Rudolf Schoell/Wilhelm Kroll. Berlin 1899, S. 623, ferner Novell. Iust. V 7. Zur Vorgeschichte der Einforderung der *stabilitas loci* vgl. bereits die Konstitution des Kaisers Leo I. vom 1.6.471, Codex Iustinianus I 3,29, in: Codex Iustinianus I 3,53 § 1 finden sich tatsächlich auch (auf einer älteren vorjustinianischen Konstitution aufbauenden) Aussagen, in denen die *stabilitas loci* mit dem Problem des Aufwiegelns von Städten durch Mönche in Verbindung gebracht wird.

¹¹ Vgl. auch John F. Haldon, Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture. Cambridge 1990, S. 294.

dem Bilden häretischer Netzwerke, sondern auch der interkulturellen Begegnung dienen konnte, im 6. Jahrhundert noch gepflegt worden. Im Folgenden soll dementsprechend zunächst deutlich gemacht werden, dass das sowohl in Mönchsregeln als auch in kaiserlichen Novellen eingeforderte Ideal der *stabilitas* keineswegs von allen Mönchen gepflegt worden ist.

2 Die Reisetätigkeit spätantiker Asketen

Gegen Ende des 6. Jahrhunderts berichtet Johannes Moschos in seiner Sammlung von Mönchsvätergeschichten, dem sogenannten *Leimonarion*, in Kapitel 180:

Es erzählte uns der sehr heilige Dionysios, der Presbyter und Schatzwächter der allerheiligsten Kirche von Askalon, über den Altvater Johannes, den Anachoreten, indem er sprach: ‚Ein Mensch im gegenwärtigen Geschlecht war wahrhaft groß vor Gott geworden.‘ Und um vorzustellen, wie jener vor Gott Gefallen gefunden hatte, erzählte er dieses Wunder, welches jenem zugeordnet wird: Der Geron saß, so sagte er, in der Gegend der Ansiedlung Socho, keine 20 Meilen von Jerusalem entfernt, in einer Höhle. Er hatte aber eine Ikone unserer allheiligen und unbefleckten Herrin, der Gottesmutter und immerwährenden Jungfrau Maria, die auf ihren Armen unseren Gott trägt. Sowie er nun an irgendeinen Ort reisen wollte, entweder in ferne Wüsten oder nach Jerusalem, um zum Hl. Kreuz und den verehrten Orten zu pilgern, oder um am Berg Sinai zu beten und bei Märtyrern, die viele und lange Tagesreisen von Jerusalem entfernt waren (der Geron liebte nämlich die Märtyrer, und mal ging er zum Hl. Johannes nach Ephesos, mal zum Hl. Theodor nach Euchaïta, mal zur [Heiligen] der Isaurier, zu Thekla nach Seleukia, mal zum Hl. Sergios nach Saphas, und gelegentlich reiste er zu diesem, gelegentlich zu jenem Heiligen), bereitete er entsprechend seiner Gewohnheit die Öllampe zu und zündete sie an. Und nachdem er sich zur Bitte um Schutz hingestellt und Gott angefleht hatte, ihm den Weg zu ebnen, sagte er zur Herrin, indem er sich an ihre Ikone richtete: Heilige Herrin, Gottesgebäerin, da ich einen langen Weg gehen werde, der viele Tage lang dauern wird, kümmere Dich um Deine Öllampe und bewahre sie gemäß meinem Vorsatz davor zu erlöschen. Ich gehe nämlich fort, indem ich Deine Hilfe als Reisegefährten habe. Und wenn er dies zu der Ikone gesagt hatte, ging er fort. Und wenn er die geplante Reise gemacht hatte, kehrte er mal nach einem, mal nach zwei oder drei, gelegentlich auch nach fünf oder sechs Monaten zurück. Und dann fand er die Öllampe zubereitet und angezündet vor, wie er sie gelassen hatte, als er zu seiner Reise aufgebrochen war. Und niemals sah er sie von selbst ausgelöscht, weder wenn er vom Schlaf aufstand, noch wenn er von einer Reise zurückkehrte, noch wenn er aus der Wüste in die Höhle hin- und herging.¹²

12 Johannes Moschos, *Leimonarion* CLXXX, in: Prokopii Gazaei, *Christiani rhetoris et hermenetae, operae quae reperiri potuerunt omnia*, hrsg. v. Jacques Paul Migne. Paris 1857–1866, Sp. 3052 AC. Übersetzung Andreas Müller. – Altrussische Entsprechung: Sinajskij paterik, hrsg. v. S. Golyšenko/V. F. Dudrovina. Moskau 1967, S. 288–289, Nr. 257, Übersetzung ins Neurrussische: *Blažennyj Ioann Mosch*, *Lug duchovnyj. Limonar' ili „Sinajskij paterik“*, in: *Biblioteka Svjatyč otcov i Učitelej Cerkvi* Nr. 180, in URL: http://azbyka.ru/otechnik/?Ioann_Mosh/lug-dukhovnyj#0_180 (7. Nov. 2013).

Nach der Quellenangabe des Johannes Moschos, die auf eine Persönlichkeit zu seinen Lebzeiten zurück schließen lässt, scheint sich der Altvater Johannes im ausgehenden 6. Jahrhundert auf Reisen begeben zu haben. Reisen wie diese dienten nicht nur dem Aufsuchen von Martyrien. Vielmehr kam es sicher auch zu zahlreichen Begegnungen vor Ort. Solche Formen der Begegnung waren seit den Anfängen des Mönchtums üblich. Mönche und Asketen reisten nachweislich seit dem 4. Jahrhundert weit – der bekannte Pilgerbericht der Asketin Egeria legt davon ebenso Zeugnis ab¹³ wie die monastische Bildungsreise des Basileios von Kaisareia.¹⁴ Basileios wollte durch den Besuch monastischer Stätten in Ägypten auf der Basis der von ihm gesammelten Kenntnisse das Mönchtum im Herzen Kleinasiens fördern.

Reisende Mönche und Nonnen nahmen nicht nur Informationen von den besuchten Orten in der Fremde selbst mit nach Hause. Auch der Austausch an den besuchten Orten belegt einen weiten internationalen und interkulturellen Horizont im Mönchtum. Davon zeugt eine andere Geschichte aus dem *Leimonarion* des Johannes Moschos, die von einer Begegnung des Johannes und Sophronios mit Abbas Palladios vom Lithazomenon-Kloster in Alexandria berichtet.¹⁵ Jene fragten diesen nach seiner Herkunft und nach den Gründen, warum er Mönch geworden sei. Der Altvater erzählte von seiner Herkunft aus Thessaloniki und der Begegnung mit dem Reklusen David, der wiederum aus Mesopotamien gekommen war. In seiner Erzählung schildert Palladios die besondere Situation der Stadt Thessaloniki, die den Angriffen der „Barbaren“ ausgesetzt gewesen sei. In dieser Situation habe David Wunder vollbracht, die auch Palladios so sehr beeindruckt hätten, dass er sich für das Mönchtum entschieden habe. Johannes Moschos schildert Geschichten wie diese oder auch die folgende über Adolas von Mesopotamien in Thessaloniki (pr. spir. 70)¹⁶ womöglich, um zu verdeutlichen, dass monastische Wunder überall im Römischen Reich zu beobachten sind, und um dementsprechend die monastische Bewegung in besonderer Weise zu stärken. Geschichten aus der Fremde dienten somit der Förderung der eigenen monastischen Identität. Sie konnten deutlich machen, dass das Mönchtum sich überall im Römischen Reich glich und dass an allen Orten dieselben göttlichen Kräfte am Werk war.

¹³ Vgl. *Egeria*, Itinerarium, übers. v. Georg Röwekamp. Freiburg i. B. u. a. 1995. Zu dem schwer zu bestimmenden Stand der Egeria, vgl. ebd., S. 13–15.

¹⁴ Vgl. *Basileios*, Epistulae CCXXIII 2, in: Lettres. Saint Basile III, hrsg. v. Yves Courtonne. Paris 1966, S. 10, Z. 20–23.

¹⁵ *Moschos*, *Leimonarion* LXIX (wie Anm. 12).

¹⁶ In dieser Erzählung wird die spezifische Bedrohung der Stadt durch die „Barbaren“ erneut erwähnt.

3 Die Niederlassungen von Asketen in der Fremde

Große Mobilität führte auch zur Niederlassung von Mönchen in der Fremde. So lassen sich Asketen aus der östlichen Reichshälfte im Westen des Römischen Reiches finden. Ein bekanntes Beispiel aus Palästina stellt Hilarion von Gaza dar, der 371 n. Chr. bei Paphos auf Zypern starb.¹⁷ Der aus Tabatha bei Gaza stammende Hilarion hatte – nach den Angaben in der von Hieronymus abgefassten, allerdings sehr legendarisch geprägten *Vita* – nicht nur in Alexandrien studiert. Er ist vielmehr auch in Ägypten zum Mönch geworden. Nach einem langen Aufenthalt in Palästina floh er vor den großen Scharen seiner Bewunderer zunächst in die ägyptische Wüste, dann nach Sizilien¹⁸, Dalmatien¹⁹ und schließlich nach Paphos.²⁰ Sein Wirken im Westen des Reiches wird in der *Vita Hilarionis* des Hieronymus nicht genauer beschrieben. Es ist aber davon auszugehen, dass er – wie die in Augustins *Confessiones* in Trier erwähnten Einsiedler²¹ oder der später in Gregors des Großen Dialogen präsentierte Mönch Isaak aus dem Osten²² – seine monastischen Ideale im Westen bekannt machte. In seiner legendarischen *Vita Hilarionis* berichtet Hieronymus in erster Linie von den Wundern des Heiligen im Westen. Zumindes seine streng asketische Lebensweise sei aber auch darüber hinaus in weiten Kreisen bekannt geworden.²³

Neben den östlichen Mönchen im Westen sind vor allem westliche Asketen in Palästina zu beobachten. Angezogen durch die attraktiven Pilgerstätten hielten sich nicht nur reiche Asketinnen, sondern auch gelehrte Mönche vor Ort auf. Zu erinnern ist etwa an die Kreise um Hieronymus²⁴ und Rufin, die in Bethlehem und auf dem Ölberg ansässig waren. Ein interessantes Zeugnis von diesen aus einer fremden Kultur stammenden Asketen und Asketinnen bietet u. a. die *Historia Lausiaca* des Palladios von

17 Vgl. *Hieronymus*, *Vita Hilarionis* (im Folgenden: Hier. Hilar.), in: Jérôme. *Trois Vies de Moines* (Paul, Malchus, Hilarion), hrsg. v. Edgardo M. Morales/Pierre Leclerc. Paris 2007, S. 212–299.

18 Hier. Hilar. XXXVII (wie Anm. 16). Hilarion hielt sich demnach in Pachynum auf.

19 Vgl. Hier. Hilar. XXXIXf. (wie Anm. 17). Hilarion hielt sich demnach in Epidauros, der antiken Vorgängerstadt des ca. 20 km westlich gelegenen Ragusa-Dubrovnik, auf.

20 Vgl. Hier. Hilar. ILII (wie Anm. 17).

21 Vgl. *Augustinus*, *Confessiones* VIII 6,15 (im Folgenden: Aug. conf.), in: Aurelii Augustini opera, Bd. 1-2, *Confessionum libri* 13, hrsg. v. Lucas Verheijen. Turnholt 1981, S. 122 f.

22 Vgl. *Gregorius Magnus*, *Dialogorum de vita et miraculis patrum Italicorum* III 14, in: Grégoire le Grand. *Dialoges*. Tome II (Livres I-III), hrsg. v. Adalbert de Vogüé/Paul Antin. Paris 1979.

23 Vgl. Hier. Hilar. XXXVIII (wie Anm. 17).

24 Zu den Kreisen um Hieronymus vgl. u. a. *Palladios*, *Historia Lausiaca* XLI (im Folgenden: Pall. h. Laus), in: *The lausiaca History of Palladius*, II. The greek text, hrsg. v. Cuthbert Butler. Cambridge 1904 (zu Paula und Eustochium); ferner *Stefan Rebenich*, *Hieronymus und sein Kreis*. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen. Stuttgart 1992; darüber hinaus auch *Griet Petersen-Szemerédy*, *Zwischen Weltstadt und Wüste*. Römische Asketinnen in der Spätantike. Göttingen 1993; *Maria Heine*, *Die Spiritualität von Asketinnen*. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketenentum im östlichen Mittelmeerraum und Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert. Berlin u. a. 2008.

Helenopolis.²⁵ Dieser verfasste seine Mönchsviten wiederum für Leser in Konstantinopel und vermittelte somit zwischen unterschiedlichen Kulturen.²⁶ Vom großen Einfluss der römischen Asketinnen auf Menschen anderer kultureller Herkunft zeugt in der *Historia Lausiaca* u. a. die Vita des Evagrius Pontikos.²⁷ Er wurde von der Römerin Melania²⁸ auf dem Ölberg für die monastische Lebensweise gewonnen und auch im Sinne der Melania und Rufins geprägt. Melania erzählte Besuchern wiederum, was sie von Mönchen in Alexandria über andere Mönche in Ägypten gehört hat – sie besetzte gleichsam eine wichtige Position in einem internationalen und interkulturellen monastischen Netzwerk des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts.²⁹ Nach Palladios hat sie auf dem Ölberg ein Kloster gegründet, in dem etwa 50 Nonnen und Rufin lebten. In diesem Kloster nahm der Konvent Jerusalempilger auf, Bischöfe, Mönche und Nonnen. Nach dem – allerdings tendenziell stark gefärbten – Bericht des Palladios sorgten Melania und ihre Mitasketen auch für die Beilegung von Schismen und überwandern somit in gewisser Weise „konfessionelle“ Grenzen.³⁰

Ähnlich wie Evagrius stammten auch bedeutende Gestalten des palästinischen Mönchslebens aus Kleinasien bzw. der Pontos-Region.³¹ Zu erinnern ist etwa an den Mönchsvater Sabbas, auf den die bedeutende Lavra bei Bethlehem zurückgeht. Von dessen bewegter, „internationaler“ Biographie legt die von Kyrill von Skythopolis verfasste *Vita Sabbae* ein beeindruckendes Zeugnis ab. Der in der Sabbas-Lavra ansässige Johannes Sabbaites stammte ebenfalls aus Kleinasien. Nach den Informationen in der *Klimax* des Johannes Sinaites kam der Sabbaites aus der *Asia*, war mindestens 16 Jahre Mönch in einem Kloster im Pontos und wurde anschließend zu einem ange-

25 In der *Historia Lausiaca* werden auch internationale Kontakte von Mönchen außerhalb Palästinas vorgestellt. So heilt z. B. Makarios von Alexandrien in den Kellia eine vornehme Jungfrau aus Thessaloniki, vgl. Pall. h. Laus. XVIII (wie Anm. 23). Auch von Äthiopiern wie Moses dem Räuber (vgl. Pall. h. Laus. XIX), Libyern wie Stephanus (Pall. h. Laus. XXIV), Palästinensern wie Valens (Pall. h. Laus. XXV) in der ägyptischen Wüste ist hier die Rede. Ferner finden sich Texte über Ephraim den Syrer aus Edessa (Pall. h. Laus. XL).

26 Zu Palladios vgl. zuletzt *Demetrios S. Katos*, Palladius of Helenopolis. The Origenist Advocate. Oxford 2011.

27 Vgl. Pall. h. Laus. XXXVIII (wie Anm. 23).

28 Zu Melania, der Palladios auch spanische Wurzeln bescheinigt, vgl. besonders Pall. h. Laus. XLVI (wie Anm. 23). Diese hatte, bevor sie nach Jerusalem gekommen war, eine große Rundreise durch Ägypten gemacht und dort zahlreiche Mönchsväter kennen gelernt. Differierende Angaben zu Melania finden sich in Pall. h. Laus. LIV (wie Anm. 23), das sich ebenfalls mit der Asketin beschäftigt. So heißt es in XLVI, dass Melania 27, in LIV, dass sie 37 Jahre als Asketin tätig war.

29 Vgl. Pall. h. Laus. X (wie Anm. 23) über den Mönch Pambo.

30 Vgl. Pall. h. Laus. XLVI (wie Anm. 23). Die Rede ist hier vom Schisma der Paulinus, d. h. wohl Paulinians. Ferner ist davon die Rede, dass sie Irrlehrer im Blick auf die Pneumatologie, also möglicherweise Pneumatomachen, in die Kirchengemeinschaft zurückgeführt hätten.

31 Vgl. auch Adolius von Tarsus in Jerusalem, Pall. h. Laus. XLIII (wie Anm. 23); Elpidios von Kapadokien, Pall. h. Laus. XLVIII (wie Anm. 23). Bei letzterem und seinen Mitbrüdern lernte Palladios verschiedene Formen asketischer Lebensart kennen.

sehenen Mönch in der Sabbas-Lavra.³² Dort wurde er zum Lehrer jüngerer Mönche.³³ Dies bedeutet, dass er, obwohl er aus einem anderen kulturellen Kontext kam, in Palästina das Mönchtum, ähnlich wie der Namenspatron seines Klosters, entscheidend mit prägen konnte.

4 International orientierte Gemeinschaften

Neben einzelnen Asketinnen und Asketen, die sich in der Fremde niederließen, trugen auch vereinzelt Konvente selber einen „internationalen“ Charakter. Das Dornbuschkloster am Sinai scheint sich bereits kurz nach seiner Gründung als ein internationales Zentrum entwickelt zu haben. Der im 6. Jahrhundert reisende anonyme Pilger von Piacenza hat das Kloster besucht. In seinem Pilgerbericht schreibt er:

Am Fuße des letzteren Berges ist die Quelle, wo Mose das Wunderzeichen des brennenden Dornbusches sah, in dessen Nähe er die Schafe tränkte. Diese Quelle ist in ein Kloster eingeschlossen, und das Kloster ist von Schanzmauern umgeben; darin gibt es drei sprachkundige Altväter [*tres abbates, scientes linguas*], die Latein, Griechisch, Syrisch, Ägyptisch und Bessisch³⁴ können, auch viele Dolmetscher der einzelnen Sprachen [*multi interpretes singularum linguarum*] ...³⁵

Der Pilger macht in seinem Bericht nicht deutlich, ob es sich um Mönche aus anderen Regionen des Römischen Reiches gehandelt hat, die der Fremdsprachen mächtig waren oder um Mönche, die diese neben ihrer Muttersprache gelernt haben. Bemerkenswert ist in jedem Fall, dass man sich im Kloster auf die Notwendigkeit eingestellt hat, Pilgern anderer Zunge entsprechend zu begegnen. Das setzt auch voraus, dass das Mönchtum vor Ort Möglichkeiten der interkulturellen Begegnung bot. Dass die Pilgergruppe von den Mönchen ehrerbietig aufgenommen wurde, berichtet der Anonymos selber. Sogar Dolmetscher waren neben den Mönchen für die Verständigung zwischen den Besuchergruppen und den Mönchen im Einsatz. Angezogen durch das

32 Zu Johannes Sabbaites und den Quellen über ihn vgl. *Andreas Müller*, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur. Tübingen 2006, S. 38–47.

33 Vgl. *Johannes Sinaites*, Klimax, in: Sancti patris nostri Joannis Scholastici, vulgo Climaci, abbatis Montis Sina, opera omnia, hrsg. v. Matthäus Rader. Paris 1860, Sp. 721D.

34 Es ist eine längere Diskussion darüber geführt worden, was mit dem Bessischen gemeint sein könnte, auf die ich hier nicht weiter eingehen möchte. *Herbert Donner*, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.–7. Jahrhundert). Stuttgart 2002, S. 282, Anm. 171, geht davon aus, dass es sich um das Arabische oder das Abessinische = Äthiopische handelt.

35 *Anonymos von Piacenza*, Itinerarium XXXVII, in: Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII–VIII, hrsg. v. Paulus Geyer. Wien u. a. 1898, S. 183 f. Übersetzung nach *Donner*, Pilgerfahrt (wie Anm. 33), S. 281 f. mit Korrekturen.

Pilgerzentrum konnte man im Dornbuschkloster in jedem Fall ins Gespräch mit Vertretern anderer Kulturen, ja sogar anderer „Konfessionskulturen“, kommen.

Von der internationalen Ausrichtung des Dornbuschklosters zeugt nicht nur der Bericht des Anonymos. Vielmehr verweisen auch die zahlreichen nichtgriechischen Handschriften darauf, dass der Konvent möglicherweise Mönche anderer Zunge beherbergte oder zumindest solche, die Texte in anderen Sprachen lasen.³⁶ Im frühen Mittelalter sind tatsächlich eindeutig multiethnische Konvente belegt. Ein bekanntes Beispiel dafür stellt das Kloster der Iberer auf dem Berg Athos dar, in dem seit dem 10. Jahrhundert georgische und griechische Mönche gemeinsam lebten.³⁷ Möglicherweise hat es auch im Dornbuschkloster selber größere Gruppen von Mönchen anderen kulturellen Hintergrundes gegeben.

Das Dornbuschkloster ist nicht nur ein gutes Beispiel für einen möglicherweise „multikulturellen“ Konvent. Vielmehr kamen hierher auch Pilger aus anderen Konfessionskulturen. Zu erwähnen sind etwa die Armenier, die sich nach den im 7. Jahrhundert redigierten *Diegemata* des Anastasios Sinaites in großen Scharen zum Sinai begeben haben. Zahlreiche armenische Inschriften zeugen noch heute am Sinai davon, dass sich Armenier hierher auf Pilgerfahrt begeben haben.³⁸ Freilich ist unseren Quellen kaum zu entnehmen, wie stark die Kulturkontakte zwischen den Sinaimönchen und den armenischen Reisegruppen tatsächlich gewesen sind. Möglicherweise haben diese sogar eigene, nonchalkedonensische Konvente aufsuchen können. Das *Diegema* XXXVIII des Anastasios Sinaites berichtet jedenfalls davon,

36 Vgl. Paul Géhin u. a., La bibliothèque de Sainte-Catherine du Sinaï. Fonds ancien et nouvelles découvertes, in: Le Sinai durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d'histoire pour un désert. Actes du colloque „Sinai“ qui s'est tenu à l'Unesco du 19 au 21 septembre 1997, hrsg. v. D. Valbelle/C. Bonnet. Paris 1998, S. 157–164; Catalogue of Syriac fragments (new finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai, hrsg. v. Sebastian P. Brock. Athen 1995; <Mutter> *Philothea*, Nouveaux manuscrits syriaques du Sinaï. Athen 2008; Kenneth W. Clark, Checklist of Manuscripts in St. Catherine's Monastery, Mount Sinai. Microfiched for the Library of Congress, 1950. Washington 1952; Murad Kamil, Catalogue of all Manuscripts in the Monastery of St. Catharine on Mount Sinai. Wiesbaden 1970; Aziz Suryal Atiya, The Arabic Manuscripts of Mount Sinai. Baltimore 1955; O. A., Τὰ νέα εὐρήματα τοῦ Σινᾶ. Athen 1998. Generell zu den Buchbeständen in ägyptischen Klosterbibliotheken, die bereits in der Spätantike oft mehrsprachig bestückt waren, vgl. Herwig Maehler, Bücher in den frühen Klöstern Ägyptens, in: Harald Froschauer/Cornelia E. Römer (Hrsg.), Spätantike Bibliotheken. Leben und Lesen in den frühen Klöstern Ägyptens. Wien 2008, S. 39–47, bes. S. 40.

37 Vgl. zum Kloster der Iberer auf dem Athos u. a. Andreas Müller, Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik. München 2005, S. 79–82; Andreas M. Wittig, Art. „Iberon (Ivion)“, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 5. München/Zürich 1991, Sp. 312.

38 Vgl. Michael E. Stone, The Armenian Inscriptions from the Sinai. Cambridge/MA 1982. Zum armenischen Pilgerwesen auf dem Sinai generell vgl. u. a. ders., Holy Land Pilgrimage of Armenians before the Arab Conquest, in: Revue biblique 93 (1986), S. 93–110; Philip Mayerson, The Pilgrim Routes to Mount Sinai and the Armenians, in: Ders. (Hrsg.), Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962–1993). Jerusalem 1994, S. 183–196.

dass sogar sehr große Gruppen von bis zu 800 Armeniern zum Sinai kamen.³⁹ Der Sinaite betont dabei, dass es ein Brauch bei den Armeniern sei, häufig zum Berg Sinai zu kommen. In der Erzählung wird allerdings nichts von unmittelbaren Begegnungen vor Ort berichtet. Vielmehr schildert Anastasios, dass die große Gruppe auf dem Berggipfel eine Art Feuervision hatte. Immerhin habe man für die Heimat eine Art Erinnerungszeichen erhalten: Die Wanderstöcke seien nämlich verkohlt. Zumindest von einer Art Pilgerandenken ist also in diesem *Diegema* die Rede. Es ist wahrscheinlich, dass einige der Pilger mit den Mönchen im Dornbuschkloster gesprochen haben. Große Gruppen wurden nach den *Diegemata* von den Mönchen des Dornbuschklosters jedenfalls gespeist.⁴⁰ Kontakte zwischen armenischen und mehrheitskirchlichen Mönchen sind auch anderswo bei Anastasios belegt. So berichtet er in *Diegema XXXI* davon, dass er in Gouddas mit Kosmas dem Armenier zusammen gewohnt habe. Auch Elissaïos, der offensichtlich zum Konvent des Dornbuschkloster gehörte und seinen Dienst auf dem Gipfel des Berges versah, war der Herkunft nach Armenier (vgl. *Diegema XXXVII*). Bei diesen Mönchen ist es allerdings möglich, dass sie zum chalcedonischen Glauben konvertiert sind oder gar nur aus der Provinz Armenien kamen. Es ist dennoch nicht auszuschließen, dass die Begegnungen im Kloster, vielleicht sogar die Begegnungen zwischen Mönchen, „konfessionelle“ Grenzen zu überschreiten halfen.

5 Inhaltliche Ergebnisse des interkulturellen Austauschs

Festzuhalten für das spätantike Mönchtum ist also sowohl die intensive Mobilität als auch die Möglichkeit zum interkulturellen Austausch vor Ort. Inhalte und Ergebnisse der Vermittlungsprozesse zwischen unterschiedlichen monastischen Kulturen lassen sich heute allerdings allenfalls noch indirekt erschließen. Abschließend möchte ich an drei Punkten solche Ergebnisse festmachen:

1. Es ging um die Vermittlung von Modellen monastischer Lebensweise vor Ort, die durchaus die eigene Identität der Reisenden prägen konnte. Selbst im Westen konnten durch „interkulturelle“ Kontakte mit Mönchen aus dem Osten sogar Entscheidungen für das Mönchtum ausgelöst werden. Das bekannteste Beispiel

³⁹ Vgl. François Nau (Hrsg.), *Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints pères du Sinai*, in: *Oriens Christianus* 2 (1902), S. 58–89, hier S. 81 f.

⁴⁰ Anastasios berichtet in *Diegema VII* davon, dass 600 Fremde im Dornbuschkloster mit Speisen versorgt worden seien. Wenn diese hohe Zahl hier wohl auch vor allem dazu dient, eine große Zeugnenschaft für das Wirken des Mose beim Tischdienst anzuführen, so muss nach diesem *Diegema* die Versorgung großer Gruppen im Dornbuschkloster dennoch möglich gewesen sein, um eine solche Erzählung zu entwickeln.

dafür bietet – wie bereits erwähnt – Augustin in seinen *Confessiones*: Der Kontakt mit Mönchen in Trier, die wahrscheinlich aus dem Osten stammten, zumindest aber über ein Exemplar der *Vita Antonii* verfügten, löste bei deren Besuchern sogar die Entscheidung für das Mönchtum aus.⁴¹

2. Die Prägung der eigenen Identität konnte auch indirekt durch schriftliche Berichte ermöglicht werden. Paradigmen monastischer Lebensbeschreibung boten im Westen etwa die Berichte des Johannes Cassian über das östliche Mönchtum.⁴² Man brauchte also gar nicht einmal selber zu reisen, um mit fremden monastischen Kulturen konfrontiert zu werden. Im Osten des Reiches kann Palladios von Helenopolis als ein entsprechender Mittler monastischer Traditionen gelten. Ähnlich wie Johannes Cassian oder Johannes Moschos basierten seine Berichte auf unmittelbarem Kontakt vor Ort. In der Einleitung seiner *Historia Lausiaca* gibt Palladios nicht nur seine Quellen an, sondern zählt auch viele monastische Kulturen auf, von denen er berichtet.⁴³ Seine Erzählungen bauen also sowohl auf den Berichten anderer als auch auf seiner eigenen Anschauung auf. Die unmittelbare Begegnung und der Austausch mit Asketinnen und Asketen anderer Herkunft dienten demnach der Erbauung des Adressaten und weiterer Rezipienten der *Historia Lausiaca* – insbesondere durch die schriftliche Vermittlung von Vorbildern. Palladios berichtet, dass er so Informationen über Asketen in der ägyptischen Wüste, in Libyen, der Thebais und in Syene, in Mesopotamien, Palästina und Syrien, ja selbst in den Landstrichen des Westens, in Rom, Kampanien und den angrenzenden Gebieten erhalten habe.⁴⁴
3. Transkulturelle Kontakte ermöglichten letztlich die Übertragung monastischer Erbauungsbücher in die Sprachen anderer Konfessionskulturen. Auf die Übersetzungen im Dornbuschkloster habe ich bereits hingewiesen. Meines Erachtens ist noch viel zu wenig erforscht, wie sich Übersetzungsprozesse von mehrheitskirchlichen Texten wie den *Apophthegmata Patrum* in die Sprachen z. B. miaphysitischer Kirchen auf die Textgestalt ausgewirkt haben. Immerhin sind solche Sammlungen u. a. ins Armenische, Koptische, Syrische und Äthiopische übertragen worden. Möglicherweise sind spezifisch chaledonisch geprägte Elemente der *Apophthegmata* dabei umgeformt worden. In der Forschung sind solche inhaltlichen Umprägungen meines Wissens bisher aber nicht herausgearbeitet. In jedem Fall machen die Übersetzungen deutlich, dass monastische Literatur unabhängig vom jeweiligen „konfessionellen“ Hintergrund gelesen werden konnte. Gerade

⁴¹ Vgl. nochmals Aug. conf. VIII 6,15, in: Aurelii Augustini opera, Bd. 1-2 (wie Anm. 20), S. 122 f.

⁴² Vgl. u. a. die Editionen von *Jean Cassien*, Conférences I–VII, hrsg. v. E. Pichery. Paris 1955; ders., Institutions cénobitiques, hrsg. v. Jean-Claude Guy. Paris 1965.

⁴³ Pall. h. Laus. (wie Anm. 23), s. Einleitung.

⁴⁴ Informationen aus Rom und Kampanien scheint Palladios selber gesammelt zu haben. Er berichtet jedenfalls von Melania der Jüngeren, die sich dort aufhielt, in Pall. h. Laus. LXI (wie Anm. 23).

monastische Spiritualität wird in den Übersetzungen unabhängig vom konfessionskulturellen Hintergrund vermittelt. Spätantikes Mönchtum kann dementsprechend zumindest an ausgewählten Stellen als ein konfessionelle Grenzen ignorierendes oder überschreitendes Phänomen gelten.

Elena V. Romanenko

Der soziale und kulturelle Status russischer Klostergründer (14.–17. Jahrhundert)

Eine der Antinomien der russischen hagiographischen Literatur ist die Kontrastierung von äußerlicher Kenntnis „dieser Welt“ mit der inneren geistlichen Weisheit der Heiligen. Im Denken der Autoren von Heiligenviten haben vornehme Abkunft oder Bildung in der Welt der höchsten Werte keinerlei Bedeutung, im Gegenteil, sie sind „Staub und Asche“. Wie es in der Vita des Savva Storoževskij heißt, dass „erschien“ der Heilige „allen wie einer von den einfachen Menschen, als ob er nichts wüsste, aber in puncto Weisheit übertraf er viele, die vermeintlich weise waren.“¹ Über den ehrwürdigen Feodosij Totemskij (Feodosij von Tot'ma), der des Lesens und Schreibens unkundig war, äußert sich der Autor seiner Vita: „Auch wenn er in der Buchgelehrsamkeit nicht unterrichtet war, hatte Gott ihm Verstand auf den Weg der Rettung mitgegeben.“² Wir wollen nun untersuchen, welche Bedeutung sozialer Status und Bildungsniveau eines später als heilig Verehrten für die Herausbildung einer stabilen klösterlichen Gemeinschaft hatten.

In der Rus' gab es mehrere Modelle, wie Klöster entstehen konnten. In der Zeit vom dritten Viertel des 14. Jahrhunderts bis zum Ende des 17. Jahrhunderts ist ein Modell besonders verbreitet, das man als klassisch bezeichnen kann: Ein Asket gelangte an einen unbesiedelten Ort, eine Gemeinschaft versammelte sich um ihm, es entstand ein Kloster. Das zweithäufigste Modell war das der Stiftungsklöster: Sie wurden auf Wunsch von Fürsten, Metropolitern oder reichen Personen gegründet und finanzierten sich im Wesentlichen aus den Mitteln der Stifter. So kam der ehrwürdige Antonij Krasnocholmskij aus Beloz'er'e in die Besitzungen des Adligen Afanasij Vasil'evič Neledinskij-Meleckij und gründete dort in der Nähe von Bežec'k 1461 ein Kloster. Zuweilen entstanden Klöster auf Bitten der Bevölkerung: Eine bäuerliche oder städtische Gemeinde wandte sich an den jeweiligen Bischof oder Fürsten mit der Bitte um eine Klostergründung. Auf diese Art entstand das Kloster des ehrwürdigen Iov Mozovskij (Uščel'skij): 1614 verließ der Hl. Iov das Kloster von Solovki und gelangte in das Dorf Ust'-Vaška (ca. 230 km östlich von Archangel'sk), wohin die Bauern ihn gerufen hatten, um ein Kloster zu gründen „an einem leeren Platz an der Schlucht, und sie gaben ihm Schenkungsurkunden entsprechend ihren Kaufverträgen“, d. h. sie übergaben an ihn ihre eigenen Rechte an dem Land, auf dem das Kloster gebaut werden sollte. Einer der Gründe für die Einladung des ehrwürdigen Iov war, dass es am Mezen'-Fluss kein koinobitisches Kloster gab, weswegen „einige Bauern, die sich

¹ Velikie Minei-Četii, sobrannye Vserossijskim mitropolitom Makariem, Bd.9, Dekabr', Dni 1–5: hrsg. v. Archeografičeskaja komissija, Moskau 1901, Sp. 68 f.

² RGB, Sobranie T. F. i S. T. Bol'sakovych, № 28, L. 133.

scheren lassen und das Mönchsgewand angelegt haben, keinen Platz zum Wohnen haben und in ihren Häusern mit den Ehefrauen und den Kindern leben.“³

Ein ganz besonderes Phänomen waren Klöster, die nach dem Hinscheiden eines als heilig Verehrten am Ort seines Wirkens infolge der großen Anzahl seiner Wunder entstanden, so die *Nilo-Stolobenskaja pustyn'* im Seliger-See; das *Vologodskij Galaktionov v čest' Sošestvija sv. Ducha monastyr'*, das „Galaktion-Kloster zur Ehre der Ausgießung des Heiligen Geistes“ in Vologda; *pustynja Vassiana Tiksnenskogo*, das Einödkloster des Vassian von der Tikсна (ca. 80 km nordöstlich von Vologda); die *pustyn' Nikandra Pskovskogo*, der „Skit des Nikandr von Pskov“ und andere. Zuweilen bildeten sich Klöster um eine am Ort verehrte Ikone wie im Falle der *Zaonikeeva pustyn'*⁴ bei Vologda. Es gab auch Missionsklöster zur Christianisierung der einheimischen Bevölkerung.

Gegenstand unserer Untersuchung ist vor allem das klassische Klostermodell, da gerade beim Bau solcher Klöster die geistlichen und persönlichen Qualitäten ihrer Gründer besonders markant in Erscheinung traten. Diese Klöster waren in Übereinstimmung mit den Prinzipien der koinobitischen Regel organisiert: Die Mönche hatten gemeinsame Dienste, Gottesdienste, gemeinsame Mahlzeiten, jegliche Form von persönlichem Besitz war ausgeschlossen. Die koinobitische Regel wurde in den russischen Klöstern seit den 1360er/1370er Jahren auf Initiative bedeutender Hierarchen und Heiliger der Russischen Kirche eingeführt – des Moskauer Metropoliten Aleksij, des Erzbischofs von Suzdal' Dionisij und durch Sergij von Radonež. Bis zu dieser Zeit existierte die Mehrzahl der russischen Klöster auf der Grundlage der Regel für ein idiorrythmisches Leben: Jeder Mönch lebte nach seinen eigenen Besitzverhältnissen und seinen eigenen Zielen, nur der Gottesdienst vereinte die Mönche. Ursache für die große Verbreitung der Klöster mit idiorrythmisch lebenden Mönchen war das starke Bewusstsein um die jeweilige soziale Herkunft, das die russische mittelalterliche Gesellschaft prägte. Die Änderung der Regel führte zu einem echten Umbruch im Bewusstsein der Menschen und in der Auffassung vom Wesen des Mönchtums. In den koinobitischen Klöstern waren alle, die das Mönchsgewand angelegt hatten, vor ihrem Klostervorsteher und untereinander gleich. Sie mussten nun ihre Herkunft, ihre Verwandten, ihre weltlichen Ränge und Titel vergessen. Gerade dieses mönchische Prinzip der Gleichheit gestattete es Menschen aus unterschiedlichen sozialen Bevölkerungsschichten, an der Spitze eines Klosters zu stehen.

Für die Erlangung eines gesetzmäßigen juristischen Status für eine Mönchsgemeinschaft musste ihr Gründer das Recht auf den Besitz und die Nutzung von Län-

³ Pamjat' Kevrol'skogo i Mezenskogo voevody I. Nesterova, in: Sbornik gramot Kollegii ékonomii. Bd. 2, hrsg. v. Rossijskaja Gosudarstvennaja Akademija. Leningrad 1929, № 176, Sp. 609–611.

⁴ A. A. Romanova, Vassian Tiksnenskij, in: Pravoslavnaja énciklopedija, Bd. 7. Moskau 2004, S. 267 f.; E. V. Romanenko/I. N. Šamina, Galaktion (Bel'skij), in: Pravoslavnaja énciklopedija, Bd. 9. Moskau 2005, S. 285–287; T. V. Barsegjan, Nilo-Stolobenskaja pustyn'. Monastyr' i mir. Moskau 1999, S. 63–66; E. V. Romanenko, Iosif Zaonikievskij, in: Pravoslavnaja énciklopedija, Bd. 26. Moskau 2011, S. 29–32.

dereien und Grundstücken von ihren bisherigen Besitzern erhalten, dies konnten Groß- oder Teilfürsten oder private Eigentümer sein. Ferner musste er vom Bischof, in dessen Eparchie die Gründung lag, den Segen und das Antimension für die Weihe einer Kirche erhalten. In der Vita des Savva Višerskij wird berichtet, dass der Heilige ohne bischöflichen Segen das Kloster an der Višera (bei Novgorod) gegründet hatte. Der Novgoroder Erzbischof Ioann schickte daraufhin einen Abgesandten zu ihm mit der Botschaft: „Wie konntest Du es wagen, Dich an diesem Ort ohne bischöflichen Segen niederzulassen?“⁵ Der Heilige jedoch, vertieft in seine Gebete, ließ sich nicht von Formalitäten ablenken. Schließlich begab sich der Erzbischof persönlich zum heiligen Savva. Im Laufe des Gesprächs stellte sich heraus, dass dieser Asket durchaus kein „etwas seltsamer“ Mensch war, wie Ioann es vermutete, sondern dass man ihm geistliche Erfahrung und Weisheit anmerken konnte. Am Ende des Gesprächs nannte Savva seinen Namen. Er war aber „nicht aus einfachem Geschlecht, sondern aus einem sehr hohen und allgemein bekannten“, ein Sohn des Bojaren N. V. Borozda aus der Stadt Kašina. Und Erzbischof Ioann erteilte Savva den Segen zur Gründung des Klosters.

Von der Gründungsgeschichte des Troica-Sergij-Klosters berichtet ausführlich die Vita des Sergij von Radonež. Die Brüder Varfolomej, als Mönch später Sergij, und sein Bruder Stefan hatten eine kleine Kirche auf dem Makovec-Hügel erbaut, konnten sie aber nicht weihen. Den Segen erhielten sie vom Metropoliten Feognost: „Und es kamen Priester aus der Stadt vom Metropoliten Feognost und brachten den Segen, das Antimension und Reliquien der heiligen Märtyrer und anderes, was für die Weihe einer Kirche nötig war.“⁶ Alles dies spricht dafür, dass man die Brüder in Moskau gut kannte (offenbar durch Stefan, der sich früher im Epiphantias-Kloster aufgehalten und gemeinsam mit dem künftigen Moskauer Metropoliten Aleksij während des Gottesdienstes in der Chornische gesungen hatte). Die Zustimmung der höchsten geistlichen Gewalt erhielt jedoch bei weitem nicht jeder Asket. Pavel Obnorskij zum Beispiel wurde in Moskau geboren und im Troica-Sergij-Kloster eingekleidet, wo er 15 Jahre verbrachte. Einige Zeit lebte er dann noch als Einsiedler im Wald an der Obnora im weit entfernten Gebiet von Vologda. Als sich dort eine Mönchsgemeinschaft bildete, reiste der Hl. Pavel nach Moskau zum Metropoliten Fotij. Aber der Metropolit kannte den Einsiedler nicht und erteilte ihm in ziemlich harschen Worten eine Absage, „sagte grausame Worte zu ihm.“⁷ Der Hagiograph berichtet nicht, wer für den Heiligen Fürsprache einlegte, teilt jedoch mit, der Metropolit habe in der Nacht einen furchtbaren Traum gehabt. Am Morgen fanden Fotijs Bedienstete den Asketen in einem Mos-

5 Velikie Minei-Četii (wie Anm. 1). Oktjabr', Dni 1–3, Sp. 27 f.

6 Žitie Sergija Radonežskogo, in: L. A. Dmitriev/D. S. Lichačev (Hrsg.): Pamjatniki literatury Drevnej Rusi. XIV–seredina XV veka. Moskau 1981, S. 256–439, S. 296; hier übersetzt nach: *Ernst Benz*, Russische Heiligenlegenden, 2. Aufl. Darmstadt 1983, S. 317.

7 A. S. Gerd (Hrsg.), Žitija Pavla Obnorskogo i Sergija Nuromskogo, St. Petersburg 2005, S. 87.

kauer Kloster. Der Metropolit gab ihm die Urkunde mit dem Segen, dazu ein reiches Almosen, er legte sogar sein Ornat ab und gab es dem Hl. Pavel.

Kirill Belozerskij wurde bis zu seiner Einkleidung bei seinem Verwandten Timofej Vel'jaminov erzogen, der als hoher Würdenträger am Hof des Großfürsten Dmitrij Donskoj diente. Als der ehrwürdige Kirill das Kloster in Belozer'e gründete, erhielt er von der Familie des Fürsten bedeutende Unterstützung⁸: Die Großfürstin Evdokija, Witve von Dmitrij Donskoj, gab „dem Abt Kirill für das Haus der heiligen Gottesmutter das Dorf Sandyrovskoe mit Wald und Heuwiesen und die Waldwiesen von Vorsina“. Großfürst Vasilij I. Dmitrievič, Sohn von Dmitrij Donskoj, schenkte dem Kloster „reichliche Almosen.“⁹ Sein Bruder Andrej Dmitrievič von Možajsk stellte für Kirill Belozerskij sieben Schenkungs- und Steuerbefreiungsurkunden aus.¹⁰ Der Gründer des Klosters war sich der Bedeutung dieser Unterstützung bewusst. In seinem Testament bat der heilige Kirill den Fürsten Andrej Dmitrievič, er möge diese Urkunden in Kraft lassen, „da wir, deine Armen, oh Herr und Großfürst, uns mit nichts gegen unsere Widersacher wappnen können, nur durch die Zuwendung unseres Herrn und Herrschers.“¹¹

Aleksandr Oševenskij gelang es, für die Gründung seines Klosters bei Kargopol' bald nach 1450 den Segen des Erzbischofs Iona und vier Schenkungsurkunden der Novgoroder Bojarin Anastasija zu erhalten. In der ersten wurde dem Kloster Land und Wald für den Bau einer Kirche und des Klosters selbst zugewiesen. Dies war „ewiges Klosterland“, der Abt durfte es weder umpflügen lassen noch verkaufen oder verpfänden. Aufgrund der zweiten Urkunde erhielt Aleksandr Land und Wald, um Bauern darauf zu setzen, die die Flächen bearbeiten konnten. Dieses Land war von allen Abgaben und Steuern befreit. Gemäß der dritten und der vierten Urkunde bekam das Kloster zusätzlich Heuwiesen und ein Dorf zu völligem Eigentum.¹² In den ersten Jahren erfuhr Aleksandr Hilfe von seiner Familie – er stammte aus einer wohlhabenden Bauernfamilie, die ihm aus Belozer'e nachzog und ihm bei der Errichtung des Klosters half. Streitigkeiten mit seinen Brüdern und Neffen führten allerdings sehr bald zu Krankheit und Tod des Heiligen, was die Existenz des ganzen Klosters in Frage stellte.

Die Viten berichten, dass sich so gut wie alle Klostergründer genötigt sahen, sich um Hilfe an Fürsten, Bojaren oder *posadniki*, „Stadtoberhäupter“, zu wenden. Sie

⁸ Akty sobrannye v bibliotekach i archivach Rossijskoj imperii Archeografičeskoju ékspedicieju (im Folgenden: AAÉ), Bd. 1. St. Petersburg 1836, № 377, S. 474.

⁹ Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju kommissieju, Bd. 1. St. Petersburg 1836, № 12, S. 21.

¹⁰ A. I. Timofeev/M. I. Kostomarov (Hrsg.), Russkaja istoričeskaja biblioteka, izdavajemaja Archeografičeskoj kommissiej, Bd. 2. St. Petersburg 1875, Sp. 7–12; *I. U. Budovnic*, Monastyri na Rusi i bor'ba s nimi krest'jan v XIV–XVI vv. Po „žitijam svjatyč“. Moskau 1966, S. 165–167; *A. I. Kopanev*, Istorija zemlevladienija Belozerskogo kraja XV–XVI vv. Moskau/Leningrad 1951, S. 89–109.

¹¹ Akty istoričeskie (wie Anm. 9), Bd. 1, S. 62.

¹² *E. V. Romanenko*, Povsednevnaja žizn' russkogo srednevekovogo monastyrja. Moskau 2002, S. 38 f.

baten nicht nur um Land und Grundstücke, sondern auch um Schutz vor der lokalen Bevölkerung. Dass dies für Mönche aus bäuerlichen und aus einfachen städtischen Schichten besonders schwierig war, versteht sich von selbst. So bat zum Beispiel Feodosij Totemskij, der von einfachen Stadtleuten abstammte, 1554 die Vornehmen aus Tot'ma, ihm ein Schreiben an den Zaren mitzugeben, den er um Erlaubnis zur Gründung eines Klosters bitten wolle.

Der ehrwürdige Arsenij Komel'skij hingegen, der aus der Bojarenfamilie Sacharusov stammte, hatte 1530 die Möglichkeit, sich direkt an den Großfürsten Vasilij III. zu wenden, als die örtlichen Bauern begannen, in Nachbarschaft seines Klosters Bäume zu schlagen und zu jagen. Er erhielt daraufhin eine Urkunde, gemäß der alles Land auf zwei Werst nach allen Himmelsrichtungen dem Kloster als Gebiet zugesprochen wurde. Allerdings hielt nicht einmal diese fürstliche Urkunde die Bauern zurück: Ein Mönch wurde erschlagen, und der Heilige selbst war gezwungen, sein Kloster für einige Zeit zu verlassen. Nach einem Jahr kehrte er zurück, besuchte noch einmal Moskau und erhielt eine neue Urkunde, durch die das Territorium auf den Umkreis von fünf Werst um das Kloster herum erweitert wurde.¹³ Nach dem gleichen Szenarium entwickelten sich die Beziehungen zwischen Simon Volomskij und der örtlichen Bevölkerung. Der hl. Simon selbst war Bauer aus den Landbesitzungen des Iosif-Klosters bei Volokolamsk gewesen und hatte sich bei Velikij Ustjug niedergelassen. Er erhielt eine Schenkungsurkunde über Ländereien für das Kloster, wurde aber von Bauern erschlagen, die dieses Klosterland als ihr Eigentum betrachteten. Dem Asketen, der in seinem Äußeren und durch seine Reden allzu sehr „seinen“ Bauern ähnelte, wurde von der örtlichen Bevölkerung keine Ehrerbietung entgegengebracht und deshalb wurde er schutzlos.¹⁴ In der Vita des Evfrosin von Pskov wird in einer Episode beschrieben, ein gewisser Diakon Pavel habe sich geweigert, sich vor dem Grabe des Heiligen zu verneigen und erklärt, „es zieme sich nicht, einen Bauern heilig zu nennen.“¹⁵

Vertreter adliger Schichten äußerten sich verächtlich über Asketen und sogar über von der Kirche kanonisierte Heilige nichtadliger Herkunft. Der Mönch Vassian aus dem Adelsgeschlecht Patrikeev zum Beispiel, das mit dem Moskauer Großfürsten Ivan III. verwandt war, sprach offen davon, dass er an keinerlei Wunder des Makarij Koljazinskij glaube, denn der sei „ein Bauer vom Dorf“¹⁶ gewesen – der Hl. Makarij von Koljazin stammte von der landbesitzenden Familie Kožin aus Kašin bei Tver' ab.

Ein markantes Beispiel für einen Abt, dessen Einfluss sich über die ganze Umgebung estreckt, wird in der Vita des Grigorij Pel'semskij skizziert: „Und es verlachte ihn

¹³ Dies./A. K. Sal'nikov, Arsenij Komel'skij, in: Pravoslavnaja énciklopedija, Bd. 3. Moskau 2001, S. 431–433.

¹⁴ E. V. Romanenko, Povsednevnaja žizn' (wie Anm. 12), S. 326.

¹⁵ V. Malinin, Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija. Kiev 1901, S. 27.

¹⁶ N. A. Kazakova, Vassian Patrikeev i ego sočinenija. Moskau/Leningrad 1960, S. 297.

niemand von den dort Lebenden, und in der Umgebung verspottete ihn niemand oder gab ihm Widerworte.“¹⁷ Der Heilige stammte aus einem Geschlecht, dessen Angehörige den Fürsten von Galič¹⁸ dienten. Als er Abt des Klosters der Geburt der Gottesmutter in Galič war, besuchte ihn gern der Fürst von Galič Georgij (Jurij), Sohn von Dmitrij Donskoj. Der Hl. Grigorij taufte seine Söhne, darunter auch den zu trauriger Berühmtheit gelangten Dmitrij Jur’evič, genannt Šemjaka. Als im Winter 1449/1450 Šemjakas Truppen Vologda belagerten, besuchte der Heilige seinen Täufling und versuchte, ihn zur Vernunft zu bringen: „Und der Ehrwürdige nahm seinen Stab und ging rasch zum Fürsten ... und sprach zu ihm ohne Umschweife und ohne Furcht vor dem Zorn des Fürsten.“¹⁹ Nicht nur die geistliche Autorität, sondern auch seine Abkunft gaben dem Heiligen das Recht, die Handlungen des Fürsten zu tadeln.

Kornilij Komel’skij verfügte über weitreichende Verbindungen am großfürstlichen Hof. Sein Vater und sein Onkel hatten als *d’jaki*, „Kanzlisten“, bei der Großfürstin Marija Jaroslavna, der Witwe des Großfürsten Vasilij II. Temnyj (gestorben 1462), gedient. Im Winter 1528/1529 musste ein Enkel von Marija Jaroslavna, der Großfürst Vasilij III., einen Konflikt zwischen Kornilij und der Bruderschaft seines Klosters beilegen, infolgedessen der Heilige gezwungen war, das Kloster zu verlassen.

Man kann also in den Viten nicht wenige Beispiele dafür finden, dass die soziale Herkunft eines Heiligen in der Gründungsphase eines Klosters eine ganz wesentliche Bedeutung hatte. Mönche von adliger Abkunft hatten es bedeutend leichter, für ihre Klöster die nötigen Bedingungen für eine stabile Existenz zu schaffen. In der Geschichte des russischen Mönchtums gibt es allerdings auch Beispiele für erfolgreiche bäuerliche Klöster. Antonij Sijskij und Efrosin von Pskov, die Gründer der größten Klöster des russischen Nordens, waren bäuerlicher Herkunft. Aleksandr Svirskij entstammte einer Familie kleiner Grundbesitzer; doch das waren durchaus wohlhabende Familien. Efrosin zum Beispiel brachte seinen Besitz in das Kloster ein – in seinem Vermächtnis sind sein Erbland, Fischereirechte und Speichergebäude in Pskov erwähnt.²⁰ Er hatte auch eine Reise nach Konstantinopel unternommen, was ebenfalls für den Wohlstand des Heiligen spricht. Ein gewisses Anfangskapital war eigentlich erforderlich, was unter anderem in der Vita des Daniil Pereslavskij belegt wird: Die Mönche seines Klosters warfen ihm vor, er besitze keine Reichtümer, und deshalb seien sie gezwungen, in Armut zu leben. „Warum hast du ein Kloster gegründet, ohne Besitz zu haben?“, warfen sie ihm vor.²¹ Anton Sijskij, der sein Kloster an einem abgelegenen Ort am Sija-Fluss bei Cholmogory gegründet hatte, inmitten einer feindlich gesinnten lokalen Bevölkerung, sah sich im Bewusst-

17 A. S. Gerd (Hrsg.), *Žitija Dimitrija Priluckogo, Dionisija Glušickogo i Grigorija Pel’senskogo*. St. Petersburg 2003, S. 162.

18 100 km nordöstlich von Kostroma, 400 km von Moskau.

19 Gerd (Hrsg.), *Žitija Dimitrija Priluckogo* (wie Anm. 17), S. 166.

20 AAĖ (wie Anm. 9), Bd. 1, № 108, S. 83.

21 RGB, *Sobranie biblioteki Troice-Sergievoj lavry*, № 694, L. 181.

sein um die Unsicherheit seiner Lage genötigt, eine Gesandtschaft nach Moskau zum Großfürsten Vasilij III. zu schicken. Antonij erhielt nicht nur die Erlaubnis zum Klosterbau, sondern auch finanzielle Hilfe. 1543 befahl der Großfürst und spätere Zar Ivan IV. seinem *sotnik*, dem Herrschaftsverwalter, wörtlich „Hundertschaftsführer“, an der Dvina, dem Kloster die Wälder und Landflächen im Umkreis von 3,5 Werst abzumessen.²²

Das Eindringen des christlichen Grundsatzes der Gleichheit in den Klosteralltag vollzog sich langsam und unter Mühen. Hierfür lassen sich nicht wenige Belege anführen. Martinian Belozerskij zum Beispiel hatte keine adligen Vorfahren. Er stammte aus dem Dorf Berezniki im Amtsbezirk *Sjamskaja volost'* bei Vologda, lernte im Kirill-Belozerskij-Kloster Lesen und Schreiben und war lange Zeit der Zellendiner von Kirill Belozerskij. Während des dynastischen Streits zwischen dem Großfürsten Vasilij Temnyj und dem Fürsten Dmitrij Šemjaka unterstützte Martinian, damals Abt des Ferapont-Klosters, den Großfürsten und löste ihn kraft seiner geistlichen Macht von dessen Kreuzschwur²³, keinen Anspruch mehr auf den Großfürstenrang zu erheben. Als Dank für diese Hilfe wählte Vasilij Temnyj 1447 den Ehrwürdigen zu seinem Beichtvater und bestellte ihn zum Abt des Troica-Sergij-Klosters. Nach acht Jahren jedoch kehrte der Heilige ins Belozer'e-Gebiet zurück. Die Vita berichtet, er habe Sehnsucht nach seiner heimatlichen Gegend gehabt. Wahrscheinlicher ist jedoch, dass Martinian sich unter den Mönchen vornehmer Abkunft, aus denen die Bruderschaft des Dreifaltigkeits-Sergij-Klosters überwiegend bestand, ziemlich unwohl fühlte. Hierfür spricht die Erfahrung eines anderen Asketen, nämlich Paisij Jaroslavovs. Nach neuesten Untersuchungen stammt der von den Großfürsten Vasilij II. und Ivan III. geschätzte Mönch Paisij aus einem in Jaroslavl' beheimateten Bojarengeschlecht. Nach dem Anschluss des Fürstentums von Jaroslavl' an Moskau im Jahre 1463 zogen einige aus seinem Geschlecht nach Moskau und dienten als *d'jaki*, „Kanzlisten“.²⁴ 1479 ernannte Ivan III. Paisij zum Abt des Dreifaltigkeits-Sergij-Klosters. Für den Moskauer Adel aber waren die Leute aus Jaroslavl' Provinzler. Schon 1481 verzichtete Paisij auf das Amt des Abtes. Die Chronik berichtet, dass die Mönche den Abt sogar umbringen wollten, als er sich bemühte, sie zum Fasten und Beten zu bringen.²⁵ Der Hochmut der adligen Mönche blieb ein wesentliches Problem für das russische Klosterleben. Seinerzeit hat sich Nil Sorskij, Verfasser zahlreicher Werke zu Mönchtum und Askese, mit diesem Thema auseinandergesetzt. Er selbst stammte aus der gebildeten Kanzlistenfamilie Majkov, deren Mitglieder den Moskauer Großfürsten dienten, und tadelte in seiner Regel: „Es gibt auch solche, die sich darauf etwas einbilden, dass sie von in der Welt hochgestellten Eltern abstammen, oder weil sie Ver-

22 Sbornik gramot Kollegii èkonomii (wie Anm. 3), Bd. 1. Petrograd 1922, № 97, Sp. 98–100.

23 Kreuzschwur: Das Küssen des Kreuzes als Beglaubigung des Versprechens.

24 K. V. Baranov, Zametka o proischoždenii Paisija Jaroslavova, in: Issledovanija po istorii srednevekovoj Rusi. K 80-letiju Ju. G. Alekseeva. Moskau/St. Petersburg 2006, S. 268–272.

25 PSRL, Bd. 6, 2. Teil. St. Petersburg 2001, S. 319.

wandte haben, die reich sind am Ruhme der Welt, oder weil sie selber in irgendeinem hohen Rang oder in einer Ehrenstellung der Welt waren. Dies aber ist Wahnsinn. Man soll es verbergen.“²⁶ Gleichgültigkeit gegenüber der Herkunft findet man nur bei den Heiligen. Den Übrigen fiel solche Demut schwer. Von dem Milieu, aus dem der Gründer eines Klosters stammte, hing sogar die soziale Zusammensetzung der Bruderschaft ab. Ins Kirill-Belozerskij-Kloster zum Beispiel traten traditionell Abkömmlinge aus dem Moskauer Dienstadel²⁷; im Iosif-Kloster bei Volokolamsk waren es Grundherren aus dem Fürstentum Volokolamsk und den umliegenden Bezirken, so die Familien Lenkov, die Polev, Korovin-Kutuzov; der ehrwürdige Iosif Volockij selbst stammte aus dem Adelsgeschlecht Sanin, dessen Erbgüter im Bezirk Volokolamsk lagen.²⁸ In der Vita des Antonij Lechnovskij, der aus dem Bojarengeschlecht Veniaminov in Tver' stammte, heißt es, zum Hl. Antonij seien Leute von „edlem Rang“ gekommen, um bei ihm im Kloster zu leben.²⁹

Wenden wir uns nun der Statistik zu: Sie kann nicht genau sein, denn über viele Heilige haben sich, abgesehen von Erwähnungen in Kirchenkalendern oder von in der landeskundlichen Literatur festgehaltenen Überlieferung, keinerlei Informationen erhalten. Die Viten erwähnen nicht immer etwas über die soziale Herkunft der Ehrwürdigen, aber es ist zu vermerken, dass der Hagiograph, bei all seiner äußerlichen Gleichgültigkeit gegenüber dem weltlichen Leben des Heiligen, bemüht war, dessen adlige Abstammung festzuhalten, auch wenn darüber nur eine unsichere Überlieferung bestand. Durch die Statistik können wir allenfalls einige Tendenzen in der sozialen Zusammensetzung der bedeutenden Repräsentanten des russischen Mönchtums herausstellen.

Das Verzeichnis der russischen Heiligen³⁰ nennt für das 14.–15. Jahrhundert 85 Ehrwürdige, die als Klostergründer auftreten. Den Auszählungen durch V. O. Ključevskij zufolge wurden im 14. Jahrhundert 42 Klöster gegründet, im 15. Jahr-

²⁶ G. M. Prochorov (Hrsg.), *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*. Sočinenija. St. Petersburg 2005, S. 161 (Ustav. Vos'moj pomysel, gordostnyj). – Deutsche Übersetzung nach *Fairy von Lilienfeld*, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. Berlin 1963, S. 234; englische Übersetzung bei *David Goldfrank* (Hrsg. u. Übers.), *Nil Sorsky. The Authentic Writings*. Kalamazoo/MI 2009, S. 187.

²⁷ So lebten zum Beispiel hier um 1500 der Mönch German Podol'nyj aus dem Moskauer Bojarengeschlecht der Sorokoumovy-Glebovy, sein entfernter Verwandter Ignatij Burunov aus der Familie der Glebovy, dessen Vetter Ivan Poluekt More, *postel'ničij*, „Bettkämmerer“, des Großfürsten Vasilij II., und Ivan Oščera, der auf der Seite von Dmitrij Šemjaka gegen Vasij II. kämpfte. Hier verbrachten viele Vertreter der „Leibgarde“ Vasilij II. ihr Alter.

²⁸ *A. I. Alekseev*, *Iosifov Volokolamskij monastyr'*, in: *Pravoslavnaja ènciklopedija*, Bd. 26. Moskau 2011, S. 94 f.

²⁹ *Budovnic*, *Monastyri na Rusi* (wie Anm. 10), S. 354.

³⁰ Das vollständigste Verzeichnis an Heiligen ist als Anlage in den Gottesdienstminäen des Moskauer Patriarchates zu finden, hier: Mineja. Maj, Teil 3. Moskau 2001, S. 363–375, S. 377 f. Im Zuge der Erarbeitung der Bände der neuen *Pravoslavnaja ènciklopedija* wird das Verzeichnis fortlaufend revidiert.

hundert 57, insgesamt also 99, wobei zu berücksichtigen ist, dass einige Heilige nicht nur ein, sondern zwei bis vier Klöster gründeten.³¹ Von 43 Personen, also knapp 50 %, erwähnen die Quellen ihre soziale Herkunft. 21 von ihnen, d. h. fast die Hälfte, waren edler Abkunft – Fürsten, Bojaren, Bojarenkinder, dienstpflichtige Grundbesitzer. Fünf von ihnen waren Bauern, zwei (gemeinsam mit den Bauern 20 %) waren „einfacher Leute Kinder“. Mit diesem Begriff werden in den Viten die Völker der Karelier und Zyrjanen im Norden bezeichnet. Aus der weltlichen Geistlichkeit stammten vier (5 %), Stadtbürger waren zehn und einer war Kaufmann.

Im selben Verzeichnis sind für das 16.–17. Jahrhundert 84 Ehrwürdige eingetragen. Kenntnisse über ihre Abkunft haben wir bei 48 Heiligen, eine mit der vorangegangenen Periode vergleichbare Anzahl. Unter den Gründern russischer Klöster dieser Periode befinden sich 13 Bojaren, Bojarenkinder und andere Edelleute (27 %), 14 Bauern und zwei einfache Leute (zusammen 32 %), zehn Stadtbürger und Handwerker sowie fünf Kaufleute (zusammen etwa 32 %), vier aus Familien der weltlichen Geistlichkeit (8 %).

Bei einer separaten Betrachtung des 17. Jahrhunderts ergeben sich folgende Daten: Bekannt ist der soziale Status von 22 in diesem Jahrhundert lebenden Heiligen. Nur zwei von ihnen (Antonij Lechnovskij und Iov Mozovskij) waren adliger Abstammung, einer stammte von reichen Stadtbürgern ab (Martirij Zeleneckij), einer von Kaufleuten (Eleazar Anzerskij), die übrigen 18 von Bauern. Aufgrund dieser Zusammenstellungen kann man annehmen, dass in den adligen Schichten der Gesellschaft zum 17. Jahrhundert hin das Interesse an einem Leben als Asket merklich absank, bei Abkömmlingen von Bauern, kleinen Händlern und Handwerkern jedoch anwuchs. Der Prozentsatz der Klostergründer aus der weltlichen Geistlichkeit bewegt sich im Verlauf der vier Jahrhunderte auf einem stabilen niedrigen Niveau. Diese Statistik wird auch durch die Viten bestätigt: Im 17. Jahrhundert sind die neu gegründeten Klöster überwiegend bäuerlich.

Was ist der Grund dafür, dass das Klosterleben für die adligen Bevölkerungsschichten unattraktiv wurde? Unserer Meinung nach gibt es hierfür mehrere Gründe. Die Aristokratie war in größerem Maße neuen Einflüssen ausgesetzt, denn sie hatte Zugang zu Bildung und ihre materielle Situation gestattete es ihr zu reisen.³² Die bäuerliche Bevölkerung, die ein abgekapseltes Leben führte, ist zu allen Zeiten eine eher traditionsorientierte patriarchalische Schicht. Im 14. Jahrhundert standen die Vertreter des russischen Adels in Moskau, Novgorod, Pskov und Rostov unter einem starken

³¹ V. O. Ključevskij, *Sočinenija*, Bd. 2. Moskau 1957, S. 247 (zuerst: *Kurs russoj istorii*, Bd. 2. Moskau 1910, S. 34).

³² Im Unterschied zum vorangegangenen Zeitraum werden in den Viten des 16.–17. Jahrhunderts nur selten Pilgerreisen erwähnt. Die Heiligen reisen hauptsächlich im Moskauer Reich selbst, als weitestes Ziel einer Pilgerfahrt wird Kiev, vom 14. Jahrhundert bis 1667 auf dem Gebiet der polnisch-litauischen Union, genannt. Dies ist zugleich ein mittelbarer Beleg dafür, dass die Klostervorsteher in jener Zeit keine reichen Leute waren.

Einfluss der byzantinischen intellektuellen Kultur. Die Epoche seit der zweiten Hälfte des 14. und den Beginn des 15. Jahrhunderts bezeichnet man als die zweite Begegnung der Rus' mit Byzanz: die kirchlichen, literarischen und künstlerischen Verbindungen mit Konstantinopel, Serbien und Bulgarien wie auch dem Berg Athos belebten sich. In die Rus' gelangten nun Übersetzungen von Werken der Kirchenväter, und zwar überwiegend aus der hesychastischen mystischen Tradition.

Nach Berechnungen von A. I. Sobolevskij wuchs der Umfang der russischen Literatur zu dieser Zeit durch Übersetzungen auf das Doppelte an. Diese Literatur rief zum Streben nach asketischen Idealen auf. Um des Schweigens und des Gebets willen zogen sich die Asketen aus den Städten in dünn besiedelte Waldregionen zurück. Das 17. Jahrhundert ist demgegenüber durch eine Verweltlichung aller Seiten des russischen Lebens gekennzeichnet. Besonders aktiv wirkte der weltliche Einfluss auf Bildung, Literatur, Architektur und Ikonenmalerei ein. Die russische Aristokratie begeisterte sich für neue, durchaus nicht monastische Ideale.

Einen gewissen Einfluss hatte auch die Änderung der russischen Regierungspolitik im Hinblick auf die Klöster. Seit dem 16. Jahrhundert war die weltliche Macht bemüht, den Landbesitz der Klöster zu beschränken.³³ Die Stoglav-Synode von 1551 verbot es den Klöstern, weiteren Landbesitz ohne Wissen des Zaren zu erwerben, und verabschiedete eine Reihe von weiteren einschränkenden Beschlüssen. Die Synode von 1580 untersagte es dann den Klöstern, Ländereien durch Kauf, aus Verpfändung oder als Stiftung für Totengedenken zu erwerben. Wie I. U. Budovnic zu Recht anmerkt, wurde es aufgrund einer solchen Politik der weltlichen Gewalt „in der Mitte und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts immer schwieriger, eine unbedeutende Einsiedelei in ein großes Kloster zu verwandeln.“ Die Klöster versuchten nun, mit Hilfe von regelmäßigen finanziellen Zuwendungen der weltlichen Gewalt, der *ruga*, oder deren Schenkungen, wie im Falle des Skit von Eleazar Anzerskij, ihren Ausbau voranzutreiben. Einzelne Schenkungen konnten jedoch keine verlässliche Grundlage für die Lebensfähigkeit eines Klosters sein. Nur Landbesitz bot hierfür stabile Voraussetzungen. Offenbar deswegen handelte es sich bei der Mehrheit der Ende des 16. und im 17. Jahrhundert gegründeten Klöster auch um *pustyn'*, kleine Einödklöster, deren Geschichte schon lange vor der Säkularisierung der Kirchengüter 1764 geendet hatte. Das Fehlen einer sicheren Perspektive, wie sie seit dem Ende des 16. Jahrhunderts zu spüren war, war der Gründung neuer Klöster nicht förderlich.

Nun wollen wir die Frage beantworten, wie der Bildungsstand der Klostervorsteher war. Wie die Viten bezeugen, war die Fähigkeit des Lesens und Schreibens verschiedenen Schichten der Bevölkerung erreichbar: den Bojaren, den dienstpflichtigen Landbesitzern, der Geistlichkeit und den wohlhabenden Bauern. Über das erreichte Niveau jedoch haben sich die Autoren der Viten noch seltener geäußert als über die Herkunft der Heiligen, da sie dieser Frage keine große Bedeutung beimaßen.

³³ *Budovnic*, *Monastyri na Rusi* (wie Anm. 10), S. 348 f.

In den Heiligenviten des 14.–15. Jahrhunderts finden wir nach meinen Auswertungen 31 Zeugnisse (36 % der Gesamtzahl) über das Bildungsniveau der Kloostervorsteher; in den Viten der Asketen des 16.–17. Jahrhunderts finden wir 16 solcher Erwähnungen (18 % der Gesamtzahl). Wir können jedoch auch indirekte Hinweise berücksichtigen, so Bücher, die von den Heiligen kopiert wurden, oder dass viele von ihnen Hieromonachen waren, also die Priesterweihe empfangen hatten, was die Fähigkeit des Lesens und Schreibens voraussetzt. Dann kommen wir zu einer bedeutenden Erhöhung der Zahl. Man kann sagen, dass Analphabetismus bei Klostergründern eher die Ausnahme als die Regel war. Einige von ihnen, so Martinian Belozerskij und Koz'ma Jachromskij, waren als Novizen schriftkundig geworden. Mehr noch, man kann davon ausgehen, dass künftige Kloostervorsteher in den Klöstern, in denen man sie einkleidete, eigens vorbereitet wurden. In den Viten ist oft zu lesen, dass der Schüler zu seinem *starec*, seinem Mentor und Lehrmeister, ging und um seinen Segen und um die Entlassung bat, um ein neues Kloster zu gründen, und der Mönch segnete ihn. Aber was verbirgt sich hinter diesen kargen Formulierungen?

Als Aleksandr Oševenskij einen Platz für ein neues Kloster gefunden hatte, kehrte er dorthin zurück, wo er zuvor gelebt hatte. Der Abt des Kirill-Belozerskij-Klosters vollzog an ihm den Ritus der Aufnahme in den Kirchenklerus und weihte ihn zum Priester.³⁴ Und erst nachdem Aleksandr sich die liturgischen Abläufe vollkommen angeeignet hatte, entließ der Abt ihn zur Gründung des neuen Klosters. Der ehrwürdige Kornelij Komel'skij, der aus einer Familie von Moskauer *d'jaki* stammte, hielt Bildung für die unabdingbare Eigenschaft eines Abtes. Seinem Schüler Gennadij,³⁵ der ein eigenes Kloster gründen wollte, sagte er: „Du kannst diese Stätte nicht errichten, wenn du nicht buchkundig bist.“³⁶ So war Gennadij später auch befähigt, das Vermächtnis für die Bruderschaft des von ihm gegründeten Klosters der Verklärung Christi zu verfassen.³⁷ Der ehrwürdige Nil Sorskij, der ebenfalls in einer Familie von Moskauer *d'jaki*, „Kanzlisten“, aufgewachsen war, nahm keine analphabetischen Mönche in seinen Skit auf, da er der Ansicht war, geistliches Wachstum ohne beständiges Studium der Werke der Kirchenväter sei für einen Mönch nicht möglich.³⁸

Die Heiligenviten formten bei ihren Lesern absichtlich ein Bild vom ungelehrten Heiligen, das der Wirklichkeit oft nicht entsprach. In der Vita des Dmitrij Priluckij gibt es eine charakteristische Episode. Ein Mönch sagte zu dem Hl. Dmitrij, „er möge befehlen die Bücher zu vermehren, denn es seien noch keine Bücher verfertigt.“ Darauf antwortete der Ehrwürdige, die vorhandenen Bücher reichten völlig, wenn

³⁴ Zu diesem Ritus *Romanenko*, *Povsednevnaja žizn'* (wie Anm. 12), S. 88–91.

³⁵ Der spätere Gründer des *preobraženskij monastyr'*, „Verklärung-Christi-Kloster“ in Kostroma.

³⁶ RGB, *Sobranie biblioteki Troice-Sergievoj lavry*, N^o 676, l. 549v.

³⁷ *N. A. Zontikov*, Gennadij, *prepodonyj Kostromskoj i Ljubimogradskij*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, Bd. 9. Moskau 2005, S. 598–600.

³⁸ *Povesti o Nilo-Sorskom skite* (wahrscheinlich 1674), hier nach Prochrov (Hrsg.), *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij* (wie Anm. 26), S. 396.

man fleißig bete.³⁹ Es mag sein, dass dies der Standpunkt des Autors der Vita ist, den er hier dem Ehrwürdigen in den Mund legt. Denn es ist dokumentarisch belegt, dass unter Abt Dmitrij im Nikolaus-Kloster von Pereslavl' die kirchenslavische Übersetzung des Paränesis Ephräms des Syrers abgeschrieben wurde. Äußerungen über weise, aber analphabetische Heilige gehören zu den Topoi der Viten. Sie waren erforderlich, um den Leser davon zu überzeugen, dass das Kloster durch ein Wunder entstanden war. Nicht zufällig beginnt ja praktisch jeder Bericht über eine Klostergründung mit der Beschreibung ungewöhnlicher Erscheinungen am Ort ihrer Gründung.

Das reale Leben verlangte von den Kloostervorstehern nicht nur Kenntnisse in der Praxis der Wirtschaftsführung, sondern auch Kenntnis des Gottesdienstes und der Schriftführung. Viele der später als heilig Verehrten waren ausgezeichnete Theologen und Buchkenner, die umfangreiche Bibliotheken sammelten, unter ihnen Kirill Belozerskij, Grigorij Pel'semskij, Martinian Belozerskij und der Missionar der Zyrjanen, Stefan von Perm'. Der ehrwürdige Afanasij Vysockij, Sohn des Priesters Avksentij aus dem Novgoroder Gebiet, kopierte im Kloster der Gottesmutter-Peribleptos in Konstantinopel eine Version der Jerusalemer Regel mit dem Titel *Oko cerkovnoe*⁴⁰, „Auge der Kirche“, oder stellte sie sogar selbst zusammen. Die Verbreitung von Abschriften dieser Regel beförderte den Übergang zur koinobitischen Lebensform in russischen Klöstern. Im 15. Jahrhundert wurden drei Klosterregeln zusammengestellt: Zwei Regeln für koinobitische Klöster, die des Evfrosin von Pskov und die des Iosif Volockij, sowie die Skit-Regel von Nil Sorskij. Eine Reihe von Mönchsheiligen, so Arsenij Konevskij, Afanasij Vysockij, Varlaam Ulejminskij, Evfrosin Pskovskij, Nil Sorskij und Savva Višerskij, unternahmen lange Pilgerreisen. Sie reisten nicht nur durch die Rus', sondern besuchten auch Konstantinopel, den Athos, Palästina und die Stadt Bari.

Im 16.–17. Jahrhundert verharrten die allgemeinen Ausrichtungen der geistlich-intellektuellen Tätigkeit in den traditionellen Bahnen. Die Arbeit an einer Vervollkommnung der Klosterregeln ging weiter: Der ehrwürdige Kornilij Komel'skij stellte eine Regel zusammen, die geistliche Erfahrung der ehrwürdigen Nil Sorskij und Iosif Volockij zusammenfasste. Der ehrwürdige Eleazar versuchte bei der Organisation des Anzer-Skit, Züge des koinobitischen und des Skit-Lebens zu vereinigen. Die russischen Heiligen versuchten sich in der Hagiographie, so German Stolobenskij, und in der Hagiobiographie wie Martirij Zeleneckij und Eleazar Anzerskij. Und dennoch bleibt festzuhalten, dass die Epoche der aristokratischen Klöster des 14.–15. Jahrhunderts für das theologische Schaffen und für die Gründung von Klöstern weitaus fruchtbarer war.

³⁹ Gerd (Hrsg.), *Žitija Dimitrija Priluckogo* (wie Anm. 17), S. 81.

⁴⁰ B. M. Kloss, Afanasij Vysockij Staršij, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, Bd. 4. Moskau 2002, S. 59 f.

Vasilij V. Ivanov

„*Desperatio facit monachum*“ – Mönchtum als Weg zur Reformation

„Die verzweiflung macht ein münch.“ – Dieses seinerzeit populäre deutsche Sprichwort, das der große Reformator Martin Bucer zitierte, als er seine Gründe für den Eintritt in den Dominikanerorden¹ erläuterte, markiert symbolisch die entscheidenden Veränderungen der europäischen Mentalität am Ende des Mittelalters und dem Beginn der Neuzeit. Die eschatologischen Erwartungen der frühen Christenheit wurden während des frühen und des klassischen Mittelalters von Dogmatisierung und Institutionalisierung abgelöst, und dies betraf auch das Mönchtum, das in die Struktur der katholischen Kirche eingebunden war.

Als jedoch während des von zahlreichen Umbrüchen gekennzeichneten 13. Jahrhunderts als eine Ergänzung zu den bereits existierenden Benediktiner- und Zisterzienserorden die sogenannten Bettelorden gegründet wurden – Franziskaner und Dominikaner, später die Augustiner und Karmeliter² –, erfuhr die Lebensform des Mönchtums eine Erneuerung, die einen Präzedenzfall darstellte: Es entstanden Anziehungspunkte, die eine Alternative zur römischen Kurie darstellten. Rom vermochte sie mit der Zeit unter seine Kontrolle zu bringen, aber latent konnten sie ein gewisses Oppositionspotential bewahren, wovon die Spaltung der Franziskaner im 14. Jahrhundert in „Konventuale“ und „Observanten“ zeugt, d. h. die Abgrenzung zwischen „Opportunisten“, die den Weg der Verweltlichung einschlugen, und radikalen Traditionalisten, die bemüht waren, die vom Ordensgründer Franz von Assisi aufgetragenen asketischen Ideale der „heiligen Armut“ zu bewahren. Gleichzeitig formierte sich im 14. Jahrhundert in den Reihen der Franziskaner die Gruppe der „kaiserlichen Theologen“ unter der Führung des Ordensgenerals Michael von Cesena, die ihren Namen dadurch erhielt, dass Kaiser Ludwig der Bayer zu ihrem Beschützer wurde. Die Mitglieder dieses Kreises und die sich ihnen anschließenden bedeutenden Denker Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua – besonders letzterer als Autor der programmatischen Schrift *Defensor pacis* – arbeiteten erstmals den Gedanken der Gleichberechtigung von geistlicher und weltlicher Macht aus, womit sie die Ansprüche des Papsttums auf den politischen Primat zurückwiesen.³ Die Ockham zuge-

1 Martini Bucer opera omnia. Ser. 1. Deutsche Schriften, Bd. 1. Frühschriften 1520–1524. Gütersloh/Paris 1960, S. 160.

2 L. P. Karsavin, *Monašestvo v srednie veka* [erstmal erschienen 1912], Einleitung von M. A. Bojcov. Moskau 1992, S. 136–143.

3 Wilhelm von Ockham, *Dialogus*. Auszüge zur politischen Theorie, übers. v. Jürgen Miethke. Darmstadt 1992; Marsilius von Padua, *Der Verteidiger des Friedens. Defensor pacis*, übers. v. Walter Kunzmann, bearb. und eingel. v. Horst Kusch. Berlin 1958; A. P. Kurantov/N. I. Stjažkin, *Okkam*. Moskau 1978.

schriebene, an Ludwig den Bayern gerichtete Aufforderung *O, Imperator, defende me gladio et ego te defendam verbo* formulierte die politische und intellektuelle Gegenposition zu Rom. Die „kaiserlichen Theologen“ erlitten letztendlich eine Niederlage und kapitulierten vor dem Papst, ihre Gedanken jedoch bestimmten in vielerlei Hinsicht die Entwicklung des westeuropäischen religiösen und politischen Denkens der folgenden Jahrhunderte und bereiteten unter anderem auch den Nährboden für die Entstehung reformatorischer Lehren. Die Reformation ihrerseits setzte diese Tendenzen fort und aktualisierte von Neuem das Problem des Ortes von Kirche und Mönchtum im christlichen Diskurs.

Dabei ist bemerkenswert, dass die Konkurrenz zwischen den Bettelorden, die sofort bei ihrer Entstehung begann, sich auch auf das Verhältnis einiger ihrer Mitglieder zur Reformation auswirkte. Ob dies durch rationale Ursachen oder aber durch alte Eifersucht zwischen den Orden hervorgerufen war, lässt sich kaum eindeutig bestimmen. Angemerkt sei nur, dass der zweite Umstand paradoxerweise die Ausbreitung der Reformation förderte: Papst und Kaiser, die in ihre italienischen Kriege verwickelt waren, hielten es nicht für nötig, aktiv und nachhaltig auf Martin Luthers Auftreten zu reagieren, weil sie darin wahrscheinlich nur den üblichen Zwist zwischen den Orden sahen, der hier von einem Augustinermönch angezettelt worden war, und als sie sich besannen, war es bereits zu spät: Ein bedeutender Teil Deutschlands rühmte schon Luthers Namen.

Wie dem auch sei, unter den namhaften Reformatoren finden wir kaum Franziskaner – eine der wenigen Ausnahmen bildet der bekannte Pamphletist Johann Eberlin von Günzburg. Hingegen gehörte dem Franziskanerorden einer der Initiatoren antireformatorischer Publizistik an, nämlich Thomas Murner. Dominikaner wiederum waren nicht nur Martin Bucer, sondern auch Johann Tetzel und Johannes Fabri, die berühmten Opponenten des beginnenden Protestantismus. Man kann annehmen, dass es die Franziskaner nach den stürmischen Ereignissen, die den Orden im 14. Jahrhundert erschüttert hatten, vorzogen, sich auf akademische Studien zu konzentrieren, und Neuerungen in der Regel ablehnten, während sich die Dominikaner ganz im Gegenteil aktiv bemühten, den klassischen Thomismus zu transformieren – von der *via antiqua*, die seinerzeit von ihnen als offizielle Doktrin propagiert worden war, hin – „Wirkung erzeugt Gegenwirkung!“ – zur *via moderna*, d. h., es entstand eine späte Scholastik, die nicht mehr an die *ratio*, sondern an die *intuitio* appellierte.

Bekanntlich bildete die Rückkehr zum irrationalen „lebendigen Glauben“ als Gegengewicht gegen die scholastische Rationalisierung eines der grundlegenden Prinzipien von Luthers Lehre. Diesem Prinzip folgten auch andere Reformatoren. Es ist auch nicht auszuschließen, dass sich bei den Dominikanern noch theologische Impulse erhalten hatten, die von ihren Ordensbrüdern vom ausgehenden 13. und beginnenden 14. Jahrhundert stammten, von Meister Eckhart und Johannes Tauler, ungeachtet dessen, dass der Orden ersteren selbst verurteilt hatte. Die Theologie der „rheinischen Mystiker“, besonders die Konzeption des „Äußerlichen“, Fleischlichen, und des „Inwendigen“, Geistigen: *homo exterior* – *homo interior*, war für die Her-

ausbildung der humanistischen und reformatorischen Lehren eine der wichtigsten Quellen. Gerade mit der Konstatierung des Unterschieds zwischen „inwendigem“ und „äußerlichem“ Menschen beginnt Luther sein Werk „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, einen der ersten Texte, in denen er die Grundlagen seiner reformatorischen Weltsicht darlegt: Geistig ist der Mensch frei, aber in seiner Fleischlichkeit ist er den äußeren Umständen unterworfen.⁴

Gleichzeitig jedoch initiierten die Dominikaner nicht selten inquisitorische Verfolgungen. Allerdings – all diese spekulativen Überlegungen mögen zwar durchaus einen gewissen Sinn haben, doch insgesamt gesehen erklären sie nicht die Motive, weshalb ein Teil der zukünftigen Reformatoren zunächst zum Mönchtum hinstrebte, um sich dann wieder von ihm zu entfernen.

Von wesentlich größerer und oft sogar entscheidender Bedeutung waren hier andere, ganz und gar persönliche Ursachen: Besonderheiten der Biographie, individuelle Vorlieben, Lebensumstände und andere Faktoren. Martin Luther, der sich in den „Tischreden“ über seinen Eintritt in den Augustinerorden äußerte, erklärte: „Ich bin nicht gern ein münch worden.“⁵ Dennoch ist er es geworden, sogar gegen den Willen seines Vaters, der es lieber gesehen hätte, wenn sein Sohn Jura studiert hätte. Mag sein, dass für Luther der Rückzug ins Kloster eine Form des Protests gegen den Praktizismus und die Seelenlosigkeit des spätmittelalterlichen Katholizismus geworden war. Zugleich war er bemüht, sich, wie die Zeugnisse von Zeitgenossen belegen, aus der Bevormundung durch seinen despotischen Vater zu lösen.

Martin Bucer, der sich den Dominikanern anschloss, ließ sich im Wesentlichen von pragmatischen Überlegungen leiten: Der Sohn eines elsässischen Bürgers wollte an der überwiegend dominikanisch bestimmten Universität Heidelberg eine gute Ausbildung erhalten, alternative Möglichkeiten zum Erreichen dieses Ziels hatte er kaum. Auch in diesem Fall kann man nicht von einer irgendwie gearteten prinzipiellen weltanschaulichen Wahl sprechen. Nach einigen Jahren verließ Bucer den Orden und erklärte Mönche und Priester als „den aller gefährlichsten und gottlosesten standt“.⁶ Allerdings ging die monastische Erfahrung nicht spurlos an ihm vorüber. Das Mönchtum blieb, wahrscheinlich unbewusst, ein für ihn schmerzhaftes Thema, dem er sich regelmäßig in seinen Werken zuwandte, wobei er in seinen Ausdrücken nicht wählerisch war, wie jeder Neubekehrte, der bemüht ist, mit seiner Vergangenheit zu brechen: „die gleißner zû unsern zeiten, die man die Münch und Nonnen nennet“⁷; „Darum müß ein christlich wachen nit wie der Münch metten geschehen“⁸; „Das der

⁴ Dr. Martin Luther's sämtliche Werke. Abt. 1. Schriften, Predigten, Disputationen, Bd. 7. Calw/Leipzig 1897, S. 20 f.

⁵ Ebd. Abt. 2. Tischreden, Bd. 2. Weimar 1913, N^o 2286, S. 407.

⁶ Martini Buceri opera omnia (wie Anm. 1), S. 59.

⁷ Ebd. S. 97.

⁸ Ebd. S. 98.

Münch fasen teüfflich sey“⁹, und ähnlich. Als Verdienst rechnete er es sich auch an, dass er die Tätigkeit der Franziskaner und Augustiner auf den Rahmen des Klosters beschränkt habe.¹⁰ Man kann hier also eine eigentümliche Dialektik von Einfluss und Losreißen vom Mönchtum verfolgen, die auch einigen anderen Reformatoren eigen ist.

Johannes Oecolampadius, einer der Führer der schweizerisch-oberdeutschen Reformation, zog sich noch in fortgeschrittenem Alter, als er bereits der Reformation nahestand, auf der Suche nach Antworten auf Fragen, die ihn bedrückten, unverhofft ins Kloster zurück. Nach kurzem Aufenthalt jedoch ergriff er, enttäuscht vom realen Klosterleben, endgültig Partei für die Gedanken der Reformation.¹¹ Ähnliches widerfuhr Huldrych Zwingli, dem Initiator der Schweizer Reformation, der 1516–1518, noch vor seiner Zeit in Zürich, als Leutpriester und Prediger im Benediktinerkloster Maria-Einsiedeln tätig war. Das dortige Bild der Jungfrau Maria war das Ziel zahlreicher Wallfahrer. Nach allem zu urteilen, war ihm der Glaube an die wundertätige Kraft des Heiligtums auch später in Zürich gleichgültig, als er in einer seiner ersten reformatorischen Schriften, der „Predigt von der ewig reinen Magd Maria“, den Marienkult als Ganzes kritisierte und den Bettelmönchen auf seine Initiative hin verboten wurde¹², die Verehrung der Heiligen Maria zu predigen. In Einsiedeln war Zwingli eine Verbindung mit einer Tochter des örtlichen Barbiers eingegangen und diese war bekannt geworden. Dies war wahrscheinlich einer der Gründe seiner Abreise nach Zürich.¹³

Anzumerken ist, dass das Problem der Ehelosigkeit des katholischen Klerus und damit auch der Mönche eines der Lieblingsthemen der späteren Reformatoren war, die den Zölibat in der Theorie als eine Einrichtung ablehnten¹⁴, das den Geboten Christi widerspreche, und in der Praxis ständig gegen ihn verstießen. Die demonstrative Heirat war für sie eine gewichtige Bestätigung des Bruches mit der früheren kirchlichen Tradition.¹⁵

Zur gleichen Zeit verharrte Luthers Parteigänger und augustinischer Mitbruder Stephan Agricola, der sich sogar der Reformation angeschlossen hatte, dennoch im Schoße des Ordens, auch wenn er dort keine wirkliche Aktivität entfaltete. Wie dem

⁹ Ebd. S. 99.

¹⁰ Ebd. S. 145.

¹¹ *Karl Hammer*, Der Reformator Oekolampad (1482–1531), in: *Zwingliana* 23 (1992), 1, S. 163–165.

¹² Eine Predigt von der ewig reinen Magd Maria, in: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke*, Bd. 1. Berlin 1905, S. 385–428.

¹³ *Ulrich Gäbler*, Huldrych Zwingli, Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. München 1983, S. 35 f.; *Joachim Rogge*, Anfänge der Reformation. Der junge Luther 1483–1521. Der junge Zwingli 1484–1523. Berlin 1985, S. 263–266.

¹⁴ Siehe zum Beispiel: Eine freundliche Bitte und Ermahnung an die Eidgenossen, in: *Huldreich Zwinglis sämtliche Werke* (wie Anm. 12), S. 210–248.

¹⁵ Siehe zum Beispiel *Oskar Vasella*, Reform und Reformation in der Schweiz. Zur Würdigung der Anfänge der Glaubenskrise. Münster 1965; *Bernd Moeller*, Wenzel Lincks Hochzeit. Über Sexualität, Keuschheit und Ehe in der frühen Reformation, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97 (2000), S. 317–342.

auch sei: Als die Reformatoren ihre umwälzende Tätigkeit begannen, versetzten sie gerade dem Mönchtum einen ihrer ersten Stöße – sie schlossen die Klöster¹⁶, verwandelten die Mönche in weltliche Personen, verstießen demonstrativ gegen den Zölibat, unter anderem durch die Heirat mit ehemaligen Nonnen (wie zum Beispiel Luther mit Katharina von Bora) usw. All dies war die Folge ihrer allgemeinreformatorischen Ideen: persönliche Erlösung, allgemeines Priestertum, der „weltliche Beruf“ des Christen, die protestantische Arbeitsethik, in deren Rahmen für das Mönchtum als aus dieser Sicht völlig nutzloser Einrichtung kein Raum war. Bucer erklärte, die katholische Geistlichkeit und damit auch die Mönche seien „mit allen irem thûn und lassen, worten und wercken dem gemeynen nutz hinderlich.“ Und er rief dazu auf: „Darumb hüt sich vor irem standt und wesen, wer do mag, kumm herauß, wer do kann.“¹⁷ Zwingli beteuerte:

Ja, die gröste vestung der Bäpstleren ist in den klöstren. Darin hand sy der rychen und gwaltigen kinder gelöcket, das sy die glych als pfandlüt hettind, das man sy dess weniger an allen orten angryfen möchte. Das sehend wir zuo disen zyten. Wo in einem volck wenig klöstren sind, da wirt dem wort Christi wenig widerfochten.¹⁸

Die Bedeutung des Mönchtums für die Reformation und die zukünftigen Reformatoren war also unterschiedlich:

- Ideen, die in Opposition zum herrschenden Dogma standen, entfalteten sich innerhalb der Bettelorden.
- Das Mönchtum wurde als eigene Lebenserfahrung wahrgenommen und aus dieser heraus abgelehnt.
- Das Mönchtum konnte eine provisorische Form der Lösung persönlicher Probleme sein.
- Das Mönchtum war nur äußeres Objekt von Überlegungen, Analyse u. a.

In der Realität waren alle diese Faktoren selbstverständlich miteinander verflochten. Aber was bedeutete nun in diesem historischen Kontext die eingangs erwähnte „Verzweiflung“? In der globalen Krise, die die europäische Zivilisation im ausgehenden Mittelalter erfasste hatte, suchte offenbar ein gewisser Teil der zukünftigen Reformatoren eine geistliche Alternative, eine der letzten Möglichkeiten, das vorhandene

16 In diesem Sinne bemerkenswert ist Joachim von Watt (Vadianus) (1484–1551), einer der wenigen Reformatoren, der aktiv in der Politik mitwirkte und sich neunmal zum Bürgermeister seiner Heimatstadt St. Gallen wählen ließ. Er verfasste nicht nur 1548 ein fundamentales theoretisches Werk: *Joachim Vadian, Vom Mönch- und Nonnenstand und seiner Reformation*, hrsg. v. Ernst Gerhard Rüschi. St. Gallen 1988, sondern er leitete auch die Arbeit an der Umwidmung des örtlichen Klosters; vgl. *Ernst Gerhard Rüschi, Vadians reformatorisches Bekenntnis*, in: *Zwingliana* 17 (1986), 1, S. 33–47.

17 Martini Bucer opera omnia (wie Anm. 1), S. 54.

18 Der Hirt, in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke (wie Anm. 12), Bd. 3. Leipzig 1914, S. 46.

weltanschaulich-religiöse System zu transformieren, ohne es zu zerstören. Diese Illusionen waren jedoch rasch verflogen. Die Reformatoren, gleichgültig, ob sie nun durch das Mönchtum hindurchgegangen waren oder nicht, fanden letztendlich zum Gedanken der radikalen Ablehnung dieser Einrichtung selbst. Und diese Sichtweise wurde zu einer der weltanschaulichen Grenzen, die die Anhänger der Reformation von ihren Gegnern trennten.

Isolde Thyrêt

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege.

Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Religiöse Anliegen des Mönchtums; Entstehungsbedingungen des Mönchtums“

Ein Vergleich der frühen Stadien des Mönchtums im östlichen Teil des spätrömischen Reiches, im westeuropäischen Raum des Mittelalters sowie in der Kiever und Moskauer Rus' legt den Schluss nahe, dass im Gegenteil zum westlichen Klosterwesen das mittelalterliche russische Mönchtum die zwei wichtigsten mit sich konkurrierenden Grundformen des Asketentums der Spätantike – das Eremitentum, verkörpert durch das Leben des heiligen Antonius in der ägyptischen Wüste (*eremos*) einerseits, und das Koinobitentum, veranschaulicht durch die Regel des Pachomius, andererseits – übernommen und über Jahrhunderte hinweg weiterentwickelt hat.

Die Anfänge des ersten russischen monastischen Hauses, des Kiever Höhlenklosters, das im 11. Jahrhundert außerhalb der Stadtgrenze von Kiew entstand, zeigen sowohl eremitische und koinobitische Tendenzen auf. Wie sein ägyptischer Vorläufer gleichen Namens strebte der heilige Antonij, einer der beiden Gründer des Kiever Höhlenklosters, der eine Zeit seines Lebens in einer Höhle außerhalb der Hauptstadt des ersten Russischen Reiches verbrachte, nach einem Leben in der Einsamkeit, das ihn durch Kontemplation und strenge asketische Selbstzucht Gott näherbringen würde. Antonijs Nachfolger, Feodosij, bemühte sich andererseits um die Organisation eines kommunitären Mönchslebens im Kiever Höhlenkloster nach dem Muster der byzantinischen Mönchsregel des Theodor von Studion, die sich ihrerseits von den frühen koinobitischen Experimenten in der ägyptischen Wüste und in Palästina ableiten lässt.

Zwar fand das asketische Element des christlichen Urmönchtums, das die charismatische spirituelle Leistung des Einzelmönches hervorhebt, durch Figuren wie Kassian und Martin von Tours im Frühmittelalter auch seinen Weg nach Gallien. Aber die Entwicklung des westlichen Mönchtums wurde entscheidend vom kommunitären Verständnis der monastischen Existenz geprägt, das in der Benediktsregel und in zahlreichen späteren Ordensregeln Ausdruck fand. Gründe dafür mögen nach Rudolf Lorenz der augustinische Einfluss sein, der die spirituelle Stärkung der Gemeinschaft durch Arbeit und die Ordnungsschaffung durch einen Abt befürwortete, darüber hinaus die Tendenz im Westen, das geistliche Streben des Mönches innerhalb einer Gemeinschaftsstruktur zu verwirklichen, die zudem, wie Philip Rousseau festgestellt hat, Autorität eher legalistisch als charismatisch auffasste. Die Kontrolle des individuellen Mönchslebens erschien als ein Hauptanliegen der westlichen Kirche, die

auch weniger strukturierte religiöse Lebensformen, wie das Anachoretentum oder das Beguinentum, zu überwachen suchte. In diesem Zusammenhang ist es nicht verwunderlich, dass Reformversuche des mittelalterlichen westlichen Mönchtums, veranschaulicht durch die Bildung der Kartäuser-, Zisterzienser- oder der Bettelorden, nur innerhalb der existierenden Gemeinschaftsstruktur des Mönchtums ihre Realisierung erfuhren.

Im Vergleich zur Situation im mittelalterlichen Westen hielt die Entwicklung des russischen Mönchtums die Spannung zwischen den frühchristlichen Idealen des Eremitentums und des Koinobitentums in der Kiever und Moskauer Zeit aufrecht. Zwar folgten, wie im Westen, die meisten russischen Klöster einem Gemeinschaftsmodell und entwickelten sich, besonders seit dem Sieg der „Eigennützig“ über die „Uneigennützig“ im frühen 16. Jahrhundert, zu wohlorganisierten Wirtschaftsunternehmen, die eine enge Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat befürworteten. Aber die fortdauernde Koexistenz mit idiorrythmischen Häusern zeigt, dass das Bestreben der frühchristlichen Asketen wie des heiligen Antonius, von der Welt vollkommen unabhängig zu sein und jeglichen Besitz und gesellschaftliche Beziehungen zu meiden, in der russischen Mönchsauffassung nie ausstarb. Frühe Anzeichen der fortwährenden russischen Neigung zum selbstlosen, charismatischen Mönchsideal sind in der Klosterkolonisationsbewegung des 14. und 15. Jahrhunderts zu beobachten, als russische Asketen mit oder ohne vorheriges Noviziat ein Leben der Selbstentsagung weitab von Städten anstrebten und in der russischen Waldwüste die Härte der Bedingungen der ägyptischen Wüste nachzuvollziehen suchten. Obwohl die von russischen Mönchsheiligen wie Sergij Radonežskij und Kirill Belozerskij geschaffenen Einsiedeleien sich mit der Zeit in Einödklöster verwandelten, die später oft zum Koinobitentum übergingen, wurde die Gefahr der Verweltlichung der russischen Klöster, von der Igor Smolitsch spricht, immer wieder von neuen Asketen überwunden, die im 16. und 17. Jahrhundert in der Wildnis des russischen Nordens die russische Thebais schufen. Im Gegensatz zum Westen wurde der Reformgedanke des Mönchtums in der Moskauer Rus' nicht von neuen Orden wie den Zisterziensern, welche die Randgebiete des westkirchlichen Europa besiedelten, getragen, sondern vielmehr von individuellen Asketen, die nur spärlichen Kontakt mit Kirchenbehörden aufnahmen. Während die bebaute und erschlossene Landschaft Westeuropas im späten Mittelalter die Möglichkeit eines *eremos* geradezu ausschloss, schuf das ständige Vordringen des Moskauer Herrschaftsgebiets in wenig besiedelte, vom Christentum unberührte Gebiete im Norden und Osten die Bedingungen für neue asketische Lebensräume, die ständig Wandermönche anzogen, die das Ideal der individuellen charismatischen Askese im russischen Mönchtum aufrechterhielten.

1 Kommentar zu Andreas Müllers Vortrag: „Das spätantike Mönchtum als transkulturelles Phänomen.“

In seiner Untersuchung des spätantiken Mönchtums zeigt Andreas Müller, dass die Mönchsbewegung des 5. und 6. Jahrhunderts sich nicht auf einen regionalen Kontext beschränkte, was durch die hohe Mobilität von Mönchen und Nonnen begründet ist. Das Phänomen der reisenden Mönche schuf eine internationale Klosterkultur in den geographischen Räumen des Römischen Reiches, die Mönche aus verschiedenen Sprach- und Kulturgebieten zusammenbrachte. Diese Interkulturalität lässt sich sowohl in Heiligenviten und Pilgerberichten als auch in Quellensammlungen wie der *Historia Lausiaca* bestätigen.

Die Mobilität des spätantiken Mönchtums und ihr kommunitärer Aspekt sind insofern verwunderlich, da der ursprüngliche Sinn des Mönchtums, Kontakt mit der Welt zu vermeiden (*monachos* bedeutet Alleinsein) mit der Vorstellung der Interaktion von Mönchen aus verschiedenen Sprach- und Kulturgebieten nicht zusammenpasst. Auf der anderen Seite ist der weltfliehende Aspekt des Mönchtums eng mit dem Motiv des Wanderns, des Verlassens von vertrauten Sozialstrukturen, und daher der Mobilität verbunden. Die noch im 5. und 6. Jahrhundert weithin bestehende Infrastruktur des Römischen Reiches, das Straßennetz und auch die Schifffahrt, machte es Anhängern des Mönchsgedankens möglich, ferne Klosterzentren wie das Katharinenkloster auf dem Berg Sinai entweder zu besuchen oder zum Zielort ihres Klostereintritts zu machen. Das generelle Streben des römischen Staates, die regionalen und kulturellen Differenzen innerhalb seiner Grenzen zu überwinden, kam der Schaffung eines spätantiken transregionalen und transkulturellen Mönchtums entgegen. Dieses Ideal bestand in der byzantinischen Periode weiter, als auch russische Mönche Klöster in Griechenland, Ägypten und im Heiligen Land weiter besuchten und dort, wie auch Elena Romanenko in ihrem Vortrag berichtet, Kenntnisse über Klosterregeln und Mönchsideale erwarben. Die Situation veränderte sich nach dem Fall Konstantinopels in 1453, als Mönche aus orthodoxen Klöstern im ehemaligen byzantinischen Reichsgebiet ins Moskauer Reich reisten, um den Zaren um ökonomische Hilfe zu bitten, russische Mönche ihrerseits aber ihren Blick auf den russischen Norden richteten, der die Möglichkeit der Schaffung einer eigenen russischen Thebais bot. Wie ihre spätrömischen Vorgänger besuchten russische Mönche, sowohl individuelle Asketen als auch koinobitisch lebende Mönche, einander und tauschten vermutlich Gedanken aus. Ein gutes Beispiel dafür ist die Interaktion der Heiligen Sergij Nuromskij und Pavel Obnorskij. Die unbesiedelten Gebiete im russischen Norden und Osten des Moskauer Reiches spornten die Mönche zur Mobilität an. In diesem Kontext ist allerdings anzumerken, dass das Zarenreich im 16. und 17. Jahrhundert kein ausgeprägtes Konzept von individuellen Regionen besaß und dass die nichtrussischen Kulturen auf seinem Boden (wie Gebiete, die von Tataren

oder finno-ugrischen Stämmen bewohnt waren) entweder noch gar nicht oder nicht tief christianisiert waren und daher keine eigene Konzeptionen des Mönchtums aufzuweisen hatten.

2 Kommentar zum Vortrag von Elena Romanenko: „Gründer russischer Klöster: sozialer und kultureller Status.“

Dieser Vortrag bietet eine statistische Untersuchung des sozialen Hintergrunds und des Bildungsstandes der Klostergründer des russischen Mittelalters, die uns in ein soweit noch wenig erforschtes Gebiet führt. Aufgrund einer Auswertung der Minäen des Monats Mai teilt Elena Romanenko ihre Ergebnisse in zwei Perioden, die des Aufstiegs des Moskauer Reiches, d. h. das 14. und 15. Jahrhundert, und die seiner späteren Entfaltung, d. h. das 16. und 17. Jahrhundert, ein Zeitraum, der ab der Mitte des 16. Jahrhunderts mit dem Moskauer Zarentum zusammenfällt. Die Angaben des sozialen Hintergrundes der russischen Klostergründer in den Minäen lassen darauf schließen, dass in der frühen Phase des russischen Mönchtums der russische Adel eine große Rolle in der Errichtung von neuen Klöstern spielte. Wie Romanenko zeigt, ging dieses Interesse des Adels am Mönchtum im 17. Jahrhundert zurück, Bauern und Städter übernahmen seine Rolle. Interessanterweise blieb das relativ geringe Interesse von Angehörigen der geistlichen Hierarchie an Klostergründungen unverändert. Was die Bildung der Klostergründer angeht, scheinen die Daten dafür zu sprechen, dass die Klostergründer der zweiten Periode eine geringere Erziehung besaßen als die der ersten Gruppe, was sich möglicherweise durch den niedrigeren Sozialstatus der Mitglieder der zweiten Gruppe erklären lässt. Die Ergebnisse von Romanenkos Studie unterstützen die Annahme, der anscheinend auch die Autorin der Studie anhängt, dass das 14. und 15. Jahrhundert das goldene Zeitalter des russischen Mönchtums war – die Zeit, als hervorragende russische Mönchsfiguren wie Kirill Belozerskij, Nikon Radonežskij, Stefan Permskij, Efrosin von Pskov, Iosif Volockij und Nil Sorskij bedeutende Klöster gründeten und Mönchsregeln schufen. Romanenkos Studie hebt besonders hervor, dass die Klostergründer dieser Periode einen weiten kulturellen Horizont hatten, da sie sich auf Pilgerfahrten nicht nur innerhalb Russlands begaben, sondern auch in andere orthodoxe Gebiete, so in die byzantinische Hauptstadt, zum Berg Athos, nach Palästina und sogar nach Süditalien. Der hohe Bildungsstand der zumeist adeligen Klostergründer dieses Zeitabschnitts scheint daher für die Entwicklung des russischen Mönchsideals und die literarische Kreativität innerhalb der russischen Klöster des 14. und 15. Jahrhunderts verantwortlich gewesen zu sein.

Der These dieser Untersuchung, dass die aristokratischen Klöster des 14. und 15. Jahrhunderts im Vergleich zu ihren spätmittelalterlichen Nachfolgern in Bezug auf

ihr theologisches und literarisches Schaffen fruchtbarer waren, könnte man entgegenstellen, dass Historiker die intellektuelle Neugier und die literarische Kreativität der späteren Mönche noch nicht genügend erforscht haben. Im 17. Jahrhundert war es Mönchen aus dem Bauernstand durchaus möglich, einen hohen Bildungsgrad zu erreichen, wie die Beispiele des Patriarchen Nikon und des Erzbischofs Nektarij von Tobol'sk beweisen. Zwar reisten die Klostergründer des späteren Moskauer Reiches nicht ins Ausland, aber viele begaben sich als Wandermönche auf einen weiten, beschwerlichen Weg in die abgelegenen Wälder und in die Eiswüste des russischen Nordens auf der Suche nach einem asketischen Lebensstil. Die Viten vieler Mönchsheiligen, wie z. B. des Sergij Nuromskij und Pavel Obnorskij, sprechen davon, dass das strikte Mönchsideal dieser Männer vom Austausch ihrer Ideen geprägt war und getragen wurde. Die Inventare der Klöster dieser Zeit verweisen auf ein generelles Streben der Bruderschaften, Bücher mit geistlichem Inhalt, oft auch byzantinischer Herkunft, zu sammeln, und, wie man annehmen sollte, zu lesen. Was das literarische Schaffen der späteren Mönche betrifft, sollte man nicht vergessen, dass die Viten der Heiligen des russischen Nordens – viele zur Zeit noch nicht publiziert – zum größten Teil in Klöstern dieser Region erst im 16. und 17. Jahrhundert verfasst wurden. Man denke zum Beispiel an bekannte Hagiographen wie Filofej Pirogov und Sergij Šelonskij und an die große Anzahl von anonymen Verfassern von Viten. Wenn man dazu noch die Unmengen von Redaktionen von Heiligenviten und liturgischen Werken, die von Mönchen im 17. Jahrhundert verfasst wurden, rechnet, kann man wohl kaum von einem Abstieg der klösterlichen Kreativität in der Moskauer Zeit sprechen.

3 Kommentar zu Vasilij Ivanovs Vortrag: „Desperatio facit monachum“. Mönchtum als Weg zur Reformation.“

In seinem Vortrag argumentiert Vasilij Ivanov, dass man die Reformation als eine Fortsetzung des mittelalterlichen Begriffs der Kirchenreform, die zur Gründung der Bettelorden im 13. Jahrhundert und zur Spaltung der Franziskaner in Konventuale und Spirituelle im folgenden Jahrhundert führte, auffassen sollte. Die Spannung zwischen dem Papsttum und den reformorientierten Mönchsgruppen im späten Mittelalter warf die allgemeine Frage der Rolle des Mönchtums in der christlichen Weltauffassung auf, eine Frage, die Ivanov mit der ideologischen Krise des Spätmittelalters verbindet. Laut Ivanov suchten einige Reformatoren im Mönchtum eine geistliche Alternative, eine Möglichkeit, das bestehende weltanschauliche System zu reformieren und nicht zu zerstören, bevor sie zur radikalen Ablehnung des Mönchtums schritten. Die Ablehnung des Mönchtums erschien als ein Hauptpunkt, der die Anhänger der traditionellen Kirche von den Reformatoren unterschied.

Wie Ivanov selbst zugibt, ist es schwierig, die persönliche Einstellung der Reformatoren zum Mönchtum von ihrer allgemeinen Einschätzung der Reformierbarkeit dieser Institution zu unterscheiden. Letzten Endes waren Fragen, die der weltanschaulichen Krise am Ausgang des Mittelalters entsprangen, entscheidender. Solche Fragen hingen mit dem allgemeinen menschlichen Zugang zu Gott, mit der Rolle der göttlichen Gnade im christlichen Erlösungsprozess und mit Zweifeln an der Bedeutung von guten Taten zusammen. All diese Probleme waren in der Institution des Mönchtums verkörpert, da die Mönche traditionell als ideale Fürbitter galten, die durch ihre Bittgebete die Erlösung einfacher Menschen beeinflussen konnten, also einen näheren Zugang zu Gott als der Durchschnittsmensch inne hatten.

Ein Vergleich mit Russland ist in Hinsicht auf dieses Thema schwierig, da die Orthodoxie keine Mönchsorden kennt. Wenn man aber die westliche Reformationsbewegung mit dem Streit um die Reform der Kirchenrituale zwischen den Anhängern des Patriarchen Nikon und den Altgläubigen, der in der Mitte des 17. Jahrhunderts ausbrach, vergleicht, heben sich einige Unterschiede heraus. Beide Seiten sahen sich als Reformer: die Nikonianer waren bestrebt, die russischen Kirchenrituale von Neuerungen der Moskauer Zeit zu säubern, und orientierten sich dabei an den gültigen griechischen Normen. Die Altgläubigen hingegen kämpften aus Furcht vor dem Verlust der russischen Tradition, die das Moskauer Reich nach dem Fall Konstantinopels 1453 an die Türken als das Land des wahren orthodoxen Glaubens ansah, gegen den griechischen Einfluss im eigenen Kirchenleben. Im Fall der Altgläubigen hing die Frage der Erlösung vom korrekten liturgischen Ritual ab, das den Zugang jedes Christen zu Gott bestimmte. Der Reformgedanke der Altgläubigen ist daher rückblickend, traditionell und konservativ eingestellt im Vergleich zu dem der Reformatoren, die eine neue Beziehung zwischen Gott, Kirche und Gläubigen im Auge hatten. Von dieser Sicht aus ist es nicht verwunderlich, dass nicht nur das große Kloster auf Solovki im Weißmeer auf dem alten Ritus beharrte, sondern, wie Georg Michels in seiner Monographie *At War with the Church* nachgewiesen hat, sich auch eine Anzahl von kleineren Klöstern der Altgläubigenbewegung anschloss.

Teil 2: **Die Liturgie im Kloster**

Ulrich Kuder

Psalterien des Frühen und Hohen Mittelalters im monastischen Gebrauch

Überarbeitete Fassung des zur Tagung vorliegenden Abstracts

Der Psalter war ein in der ganzen Christenheit außerordentlich hoch geschätztes Buch. Mönche beherrschten in der Regel sämtliche 150 Psalmen auswendig. Der monastische Gebrauch der aus dem frühen und hohen Mittelalter erhalten gebliebenen Psalter-Handschriften war indes keineswegs einheitlich. Manche waren für das Studium der Mönche, andere für das Chorgebet gedacht. Nicht wenige Psalterien sind so kleinen Formates, dass nicht mehrere Mönche gleichzeitig aus ihnen lesen bzw. singen konnten, so dass ihre Benutzung im gemeinsamen Chorgebet ausgeschlossen erscheint. Doch gibt es bereits aus dem Frühen Mittelalter ein paar wenige Psalterfragmente mit sehr großer Unzialschrift, bei denen ein solcher Gebrauch vorstellbar ist. Schon Cassiodor hat in seiner *Institutio* verschiedene Typen von Psalterien unterschieden, die sämtlich für den Gebrauch der Mönche seines Klosters Vivarium in Kalabrien bestimmt waren.

Es lassen sich dabei Indizien benennen, an denen erkennbar ist, dass ein Psalter in monastischem Gebrauch war. Wichtige Hinweise liefern die Texte, in der Regel Gebete, Litaneien, Glaubensbekenntnisse (*symbola*), Novenen, auch Kalendarien, die, über die 150 Psalmen und über die alt- und neutestamentlichen *cantica* hinaus, in den Psalterien enthalten sind, ferner der Buch-, insbesondere der Bildschmuck, sowie die Unterteilung des Psalters in bestimmte Abschnitte (Psalterteilung). Aussagekräftig sind auch, wenn vorhanden, die Stifterbilder. Kolophone hingegen sind eher selten.

Von den Anfängen bis zum 13. Jahrhundert zeichnet sich eine Entwicklung im Gebrauch des Psalters ab. Es lässt sich nachweisen, dass, besonders im Spätmittelalter, manche Psalter-Handschriften als bloße Schmuckstücke angefertigt wurden, die, auch in den Klöstern, gar nicht mehr oder kaum noch im Gebrauch waren.

Es bleibt für die Forschung noch immer eine Aufgabe, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Psalterien und ihrer Rolle im monastischen Leben in West und Ost systematisch herauszuarbeiten.

Literatur

Hans Belting, *Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft*. Heidelberg 1970.

Paul F. Bradshaw, *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*. London 1981.

- Frank Olaf Büttner*, Der illuminierte Psalter im Westen, in: Ders. (Hrsg.), *The illuminated Psalter. Studies in the Content, Purpose and Placement of its Images*. Turnhout 2014, S. 1–104.
- Albert Gerhards*, Das Stundengebet in Ost und West. Neue Erkenntnisse der vergleichenden Liturgiewissenschaft, in: *Liturgisches Jahrbuch* 38 (1988), S. 165–172.
- Ders.*, *Benedicam Dominum in omni tempore*. Geschichtlicher Überblick zum Stundengebet, in: Martin Klöckener/Heinrich Rennings (Hrsg.), *Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe*. Freiburg/Br. u. a. 1989, S. 3–33.
- Ulrich Kuder*, Illuminierte Psalterien von den Anfängen bis um 800, in: Frank Olaf Büttner (Hrsg.), *The illuminated Psalter. Studies in the Content, Purpose and Placement of its Images*. Turnhout 2014, S. 107–135.
- Victor Leroquais*, Introduction. Le Psautier, Livre de Prière du Moyen Âge, in: Ders. (Hrsg.), *Les Psautiers manuscrits latins des Bibliothèques publiques de France I. Mâcon 1940–41, S. V–CXXXVI*.
- Petrus Nowack*, Die Strukturelemente des Stundengebets der Regula Benedicti, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 26 (1984), S. 253–304.
- Konrad Onasch*, Der Psalter in der byzantinisch-slavisches Orthodoxie, in: Hans Ahrbeck u. a. (Hrsg.), *Gottes ist der Orient*. Festschrift Otto Eißfeldt. Berlin 1959, S. 106–128.
- Joseph Pascher*, Die Psalmen als Grundlage des Stundengebets, in: *Ephemerides liturgicae* 85 (1971), S. 260–280.
- Pierre Salmon*, Das Stundengebet, in: Aime-Georges Martimort (Hrsg.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, Bd. 2. Freiburg 1965, S. 324–422.
- Rainer Stichel*, Zur Stellung der Handschrift innerhalb der byzantinischen Psalter, in: Hans Belting (Hrsg.), *Der Serbische Psalter*. Faksimile-Ausgabe des Cod. Slav. 4 der Bayerischen Staatsbibliothek München. Textbd. Wiesbaden 1978, S. 173–178.
- Robert Francis Taft*, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*. Collegeville, MN 1986.
- Johan Jakob Tikkanen*, *Die Psalterillustration im Mittelalter*. Soest 1975 [Erstveröffentlichung: Helsingfors 1895–1900].

Marija V. Korogodina

Die altrussische Beichte als Bestandteil der Klosterkultur. Traditionen und schriftliche Überlieferungen*

Die altrussische Beichte erbt die Traditionen der byzantinischen Ohrenbeichte, die sich in Klöstern entwickelt hatte.¹ Hierin liegt die Ursache einiger ihrer Besonderheiten, wie etwa die besondere Beachtung fleischlicher Sünden und das Fehlen einer einheitlichen Befolgung des Beichtrituals. Ungeachtet dessen, dass es auf die Frage nach der Entstehung von Beichttexten in der Rus' noch keine einhellige Antwort gibt, ist es offenkundig: Die seit dem 14. Jahrhundert existierenden Beichttexte haben sich in der Praxis der Alten Rus' weiter entwickelt und große Verbreitung gefunden. Für andere orthodoxe Kulturen ist dies nicht charakteristisch.

Die Beichttexte, die mit Problemen aus dem Alltagsleben von Laien, Mönchen und Priestern aus dem 14.–17. Jahrhundert angefüllt sind, dienen als unschätzbare Quelle für das Studium des Alltags, des Glaubens und der Vorstellungen der Menschen des alten Russlands. In den *epitimijnye knigi*, „Bußverzeichnissen“, den *isповednye voprosniki*, „Beichtfragebüchern“, und den *ponovlenija*, „Wiederholungen“, haben wir das Leben der altrussischen Menschen vor uns.² Sie bieten Informationen, die in anderen Quellen fehlen. Typologisch (wenn auch nicht textlich) ähnliche Beichttexte, die Pönitentiale, waren in der westlichen christlichen Tradition üblich, und sie dienen seit langem als Quelle für die Erforschung des mittelalterlichen Alltagslebens.³

* Die Arbeit wurde durch den *Rossijskij gumanitarnyj naučnyj fond*, den „Russischen geisteswissenschaftlichen Fonds“, Stipendium 11-01-00184a, finanziell gefördert.

1 A. I. Almazov, *Tajnaja ispoved' v pravoslavnoj vostočnoj cerkvi. Opyt vnešnej istorii. Issledovanie preimuščestvenno po rukopisjam*, Bd. 1–3. Odessa 1894.

2 Ausführlicher zu Beicht- und Bußbüchern und zu deren Publikation siehe: Ebd.; S. I. Smirnov, *Materialy dlja istorii drevnerusskoj pokajannoj discipliny. Teksty i zametki*. Moskau 1912; *ders.*, *Drevnerusskij duchovnik. Issledovanie po istorii cerkovnogo byta*. Moskau 1913; M. V. Korogodina, *Ispoved' v Rossii v XIV–XIX vv. Issledovanie i teksty*. St. Petersburg 2006.

3 Die Historiographie zu diesem Thema ist sehr umfangreich. Deshalb seien nur einige Forschungen angeführt: John T. McNeill/Helena M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance. A Translation of the principal „libri poenitentiales“ and Selections from related Documents*. New York 1938; Pierre Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII–XVI siècles)*. Louvain 1962; Thomas N. Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. Princeton 1977; Allen J. Frantzen, *The Literature of Penance in Anglo-Saxon England*. New Brunswick, NJ 1983; Ludger Körntgen, *Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher*. Sigmaringen 1993; Alexandre Faivre/Cyrille Vogel (Hrsg.), *En rémission des péchés. Recherches sur les systèmes pénitentiels dans l'Église latine*. Aldershot 1994; Mary C. Mansfield, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in the Thirteenth-century France*. Ithaca 1995; Stephen Haliczzer, *Sexuality in the confessional. A Sacrament Profaned*. New

Texte dieser Art hatten einen anwendungsbezogenen Charakter: Die altrussischen Fragebücher zur Beichte waren eine Aufzählung von Fragen des Geistlichen an das Beichtkind; die „Wiederholungen“ sind die Aufzählung der Sünden durch das Beichtkind; die Bußbücher bieten die Beschreibung der aus Fasten und Gebeten bestehenden Kirchenstrafen für unterschiedliche Sünden.

Offenkundig ist die Verbindung der Beicht- und Bußtexte mit den Nomokanones und den *kormčie knigi*, wörtlich „Steuermannsbüchern“, Sammelhandschriften, die Beschlüsse der ökumenischen und der Landeskonzile, Aussagen der Kirchenväter sowie Verordnungen der byzantinischen Kaiser, soweit sie die innerkirchlichen Beziehungen regelten, enthalten.⁴ Die Sammelbände mit Bußregeln verfolgten im Gegensatz zu den Nomokanones nicht das Ziel, alle Regeln der Konzile und örtlichen Synoden zu präsentieren. In ihnen fanden nur Vorschriften Eingang, die für die Organisation des kirchlichen Lebens an Ort und Stelle notwendig waren. Daher wurden Regeln, die den maßgeblichen Bänden mit Verordnungen der Kirchenväter oder Konzile entnommen waren, häufig vermischt, umgearbeitet, ergänzt und entfernten sich zuweilen weit vom Kanonischen. Solche Sammelbände wurden dann von den altrussischen Buchgelehrten zu den *otrečennye knigi*, „apokryphen Büchern“, gerechnet. Die Auswahl und die Ergänzungen der Regeln lassen Rückschlüsse darauf zu, welche Probleme die Menschen besonders bewegten und wie sie diese zu lösen suchten.

Für die Gestaltung der Bußregeln spielten die Klöster eine kaum zu überschätzende Rolle. Im 11.–14. Jahrhundert, in der Pergamentperiode des altrussischen Buchwesens, waren vollständige Abschriften der *kormčie knigi* eine Seltenheit. Im Grunde wurden sie zu jener Zeit in den Klöstern nicht benötigt, da sie für die Kirchenleitung als Ganzes bestimmt waren und bei den Metropolitene- und Bischofsstühlen vorhanden waren. Weite Verbreitung fanden jedoch Sammelbände mit Auszügen aus den umfangreichen Nomokanones. Dabei konnte es sich um gekürzte Fassungen handeln (wie die *Mjasnikovskaja redakcija* der *Kormčaja*), um thematische Sammlungen (wie das *Merilo pravednoe ili Vlasfimija*, „Waage der Gerechtigkeit oder Blasphemie“) oder auch um einzelne Auszüge aus den unterschiedlichsten Regeln, die *kormčie* und Sammelhandschriften instabiler Zusammensetzung überschwemmten. Aus diesen zerstreuten Artikeln bildeten sich mit der Zeit die Bußregeln heraus.

Auswahlen dieser Art, die in ihren Grundlagen auf übersetzten Texten, also auf griechischen Vorlagen beruhten, bewahrten die Verbindung zur lebendigen Tradition

York 1996; Peter Biller/Alastair J. Minnis, *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*. Woodbridge 1998; Katharine Jackson Lualdi/Anne T. Thayer, *Penitence in the Age of Reformation*. Aldershot 2000; Sarah Hamilton, *The Practice of Penance. 900–1500*. London 2001; Adriaan H. Gaastra, *Between Liturgy and Canon Law. A Study of Books of Confession and Penance in Eleventh- and Twelfth-Century Italy*. Utrecht 2007; Abigail Firey (Hrsg.), *A new History of Penance*. Boston/Leiden 2008.

⁴ Den *kormčie knigi* sind folgende Übersichtswerke gewidmet: Ivan Žužek, *Kormčaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*. Rom 1964; Ja. N. Ščapov, *Vizantijskoe i južnoslavjanskoe pravovoe nasledie na Rusi v XI–XIII vv.* Moskau 1978.

und zur Beichtpraxis, was durch das ständige Redigieren der Bußregeln belegt wird. Im 14.–16. Jahrhundert bildeten die Bußregeln die Grundlagen für die Fragebücher zur Beichte, die einerseits die Gläubigen dazu nötigten, ihr Leben nach den allgemeinen Gesetzen der Kirche zu führen (oder wenigstens zu bewerten), andererseits aber auch im Volk verbreitete Vorstellungen, Gebräuche und Ansichten in sich aufnahmen.

Sammelhandschriften mit Auszügen aus *kormčie knigi* und mit Bußregeln sind besonders für das klösterliche Buchwesen typisch; ein Beispiel hierfür sind die bekannten enzyklopädischen Sammelhandschriften des Kirill von Beloozero und des Mönchs Efrosin sowie die zahlreichen Sammelhandschriften mit kanonischen Exzerpten, die im 16. Jahrhundert im *Iosifo-Volokolamskij monastyr'*, dem Iosif-Kloster bei Volokolamsk, zusammengestellt wurden.⁵ Offenkundig hatten sie hier praktische Bedeutung. Anscheinend wurde in den Klöstern auch weltlichen Personen die Beichte abgenommen, in einigen Fällen auch Frauen – obwohl sich die Verurteilung der Abnahme von Frauenbeichten durch Mönche im Kapitel 42 einer *kormčaja kniga* aus der Mitte des 15. Jahrhunderts findet.⁶

Wie paradox es auch sein mag – die stärkste Weiterentwicklung erfuhren die Fragekataloge für weltliche Personen, denn diese wurden sowohl von der weltlichen als auch von der Klostergeistlichkeit kopiert. Fragebücher für die Mönche wie auch für Priester traten hingegen erst später, am Ende des 15. Jahrhunderts, in Erscheinung und wurden selten redigiert.⁷ Dabei hatten die Beichtkataloge für Mönche nur unbedeutende Parallelen zu den in vielen Abschriften von *kormčie* und in sonstigen Sammelhandschriften bekannten Bußregeln für Mönche.

Die Heraushebung neuer sozialer Gruppen in den Fragebüchern zur Beichte für Kleriker, Mönche und Nonnen begann erst Ende des 16. Jahrhunderts. Nun erscheinen Texte, die sich an Nonnen, Äbte und Diakone wenden, wobei sie fast wörtlich die Beichttexte für weltliche Frauen, für Mönche und Priester wiederholen. Dies spricht dafür, dass die Fragebücher bei der Beichte der Mönche und Nonnen eine weniger wichtige Rolle spielten als bei der Beichte weltlicher Personen. Für Mönche und Nonnen aus Klöstern waren wohl die Auszüge aus Bußregeln und sonstigen kanoni-

5 R. P. Dmitrieva, Volokolamskie čet'i sborniki XVI v., in: Trudy otdela drevnerusskoj literatury, Bd. 28. Leningrad 1974, S. 202–230; M. D. Kagan/N. V. Ponyrko/M. V. Roždestvenskaja, Opisanie sbornikov XV v. knigopisca Efrosina, in: Trudy otdela drevnerusskoj literatury, Bd. 35. Leningrad 1980, S. 3–144; G. M. Prochorov/N. N. Rozov, Perečen' knig Kirilla Belozerskogo, in: Trudy otdela drevnerusskoj literatury, Bd. 36. Leningrad 1981, S. 353–378; Ėnciklopedija ruskogo igumena XIV–XV vv. Sbornik prepodobnogo Kirilla Belozerskogo. Rossijskaja nacional'naja biblioteka, Kirillo-Belozerskoe sobranie, № 12, hrsg. v. G. M. Prochorov. St. Petersburg 2003.

6 Vgl. die kapitelweise Beschreibung einer der frühen Handschriften der *Kormčaja Sofijskoj redakcii* bei E. O. Beljakova, O proischoždenii Jaroslavskogo spiska Kormčej knigi, in: Jaroslavskij spisok Pravdy Russkoj. Zakonodatel'stvo Jaroslava Mudrogo. Jaroslavl'/Rybinsk 2010, S. 29–53; M. V. Korogodina, „Skazanie o bolgarskoj i serbskoj patriarhijach“ i proischoždenie Sofijskoj redakcii Kormčej knigi, in: Očerki feodal'noj Rossii, Bd. 15. Moskau/St. Petersburg 2012, S. 26–44.

7 Ausführlicher hierzu.: Korogodina, *Ispoved' v Rossii* (wie Anm. 2), S. 289–300.

schen Vorschriften von größerer Bedeutung. Denn ihr Anteil an klösterlichen Sammelhandschriften gewann immer mehr an Gewicht.

Beichtkataloge wie auch Sammlungen von Bußstrafen stützten sich auf kanonische Regeln, waren aber in noch größerem Maße durch Veränderungen und Ergänzungen geprägt, die von Abschreibern auf Grund ihrer eigenen Erfahrung als Beichtväter oder aufgrund ihrer Vorstellungen von den wichtigsten und verbreitetsten Sünden eingefügt wurden. Die ältesten slavischen Handschriften mit Fragekatalogen zur Beichte werden auf das 14. Jahrhundert datiert und es ist anzunehmen, dass derartige Texte gerade in dieser Zeit auch entstanden sind. In der griechischen klösterlichen Beichttradition finden sich kurze Fragen schon am Ende des ersten Jahrtausends.⁸ Die griechischen Fragebücher durchlaufen jedoch als separate Beichtkataloge bis ins 17. Jahrhundert keine weitere Entwicklung.⁹ Aus dem 14. Jahrhundert sind einige Handschriften mit Beichttexten russischen Ursprungs und eine Handschrift serbischen Ursprungs erhalten.¹⁰ Zudem existieren zwei weitere Handschriften, die auf eine gemeinsame Erstschrift zurückgehen. Im Beichtritus enthalten sie beide genau denselben Fragenkatalog. Hier handelt es sich um zwei *trebniki*, „Kasualienbücher“, den bulgarischen *Zajkovski trebnik* und den vom Berg Athos stammenden serbischen *Dečanski trebnik* aus dem Kloster *Visoki Dečani* bei Peć in Kosovo, beide aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.¹¹

In den ersten Untersuchungen zur bulgarischen Handschrift wurde auf die in ihr enthaltenen lexikalischen Russismen hingewiesen, die jedoch nur in den Beichtfragen auftreten.¹² In letzter Zeit ist das Interesse an bulgarischen Handschriften gewachsen. Marijana Cibranska-Kostova weist in ihrer grundlegenden Untersuchung zur Bußliteratur in Bulgarien und in ihren zuvor veröffentlichten Artikeln den

⁸ A. M. Pentkovskij, Pokajannaja disciplina christianskoj Cerkvi v konce I tysjačeljetija, in: *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (2002), 10, S. 203–215.

⁹ Almazov, *Tajnjaja ispoved'*, Bd. 1 (wie Anm. 2), S. 79–201.

¹⁰ M. V. Korogodina, Ispovednye teksty v Serbii i na Rusi, in: *Crkvene Studije. Godišnjak Centra za crkvene studije 1* (2004), S. 131–136.

¹¹ Siehe zu *Dečani* Nr. 67 in: Dimitrije Bogdanović/Ljubica Štavljanin-Dorđević/Biljana Jovanović-Stipčević/Ljupka Vasiljev/Lucija Cernić/Miroslava Grozdanović-Pajić, *Opis ćirilskih rukopisnih knjiga manastira Visoki Dečani*, Bd. 1. Belgrad 2011, S. 234–240; zu Nacionalna biblioteka Sv. Sv. Kiril i Metodij, № 960 in: *Man'o Stojanov/Christo Kodov*, *Opis na slavjanskite rǎkopisi v Sofijskata Narodna biblioteka*, Bd. 3. Sofia 1964, S. 114 f.; A. A. Turilov, K istorii biblioteki i skriptorija Dečanskogo monastyrja. Zametki o rukopisjach XIV v. Doklad na konferencii „Dečani u svetlu archeografskih istraživanja“. Ich danke A. A. Turilov dafür, dass er mir seinen noch unpublizierten Text zur Verfügung gestellt hat.

¹² Stefan Mladenov, *Zajkovski svetogorski trebnik*, in: *Periodičesko spisanie na Bǎlgarsko knižovno družestvo 71* (1910), S. 155–205; vgl. die Rezension von P. A. Lavrov zu Mladenov, in: *Russkij filologičeskij vestnik 65* (1911), 1, S. 256–258. Siehe auch M. N. Speranskij, K istorii vzaimootnošenij russkoj i jugoslavjanskich literatur. Russkie pamjatniki na Juge slavjanstva, in: *ders.*, *Iz istorii rusko-slavjanskich literaturnych svjazej*. Moskau 1960, S. 7–54.

bulgarischen Ursprung des Beichtfragenkatalogs aus dem *Zajkovski trebnik* nach.¹³ Eine ähnliche Position vertritt auch Elka Mirčeva, die das Vorhandensein lexikalischer Russismen im *Zajkovski trebnik* verneint, die Handschrift sei hier anders zu lesen.¹⁴ Im Unterschied zu den bulgarischen Kolleginnen neigt Anatolij Turilov zur Annahme einer altrussischen Herkunft des in den beiden *trebniki* erhaltenen Fragebuchs.¹⁵

Ich selbst bin der Ansicht, dass das Ritual der Beichte und die Fragebücher aus der serbischen, der bulgarischen und der Athos-Handschrift im Kontext analoger Beichttexte zu betrachten sind. Die Möglichkeit zahlreicher unabhängiger Übersetzungen der griechischen Fragebücher in slavische Sprachen ist nicht auszuschließen. Andererseits nötigt das Fehlen einer Weiterentwicklung der Beichte in Fragebüchern der griechischen Tradition zu der Annahme, dass alle slavischen Abschriften einer einzigen slavischen Tradition zuzuordnen sind. In Serbien und Bulgarien hat sich im Unterschied zur Rus' die Beichte durch Fragebücher auch nicht weiterentwickelt.

In der altrussischen Tradition treten die Beichttexte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf, wobei an dem altrussischen Ursprung der frühen Abschriften kein Zweifel besteht.¹⁶ Schon im 14. Jahrhundert sind diese Texte so vielfältig, dass

13 *Marijana Cibranska*, Za leksikalnite rusizmi v Zajkovskija trebnik ot pǎrvata polovina na XIV v., in: Kirilo-Metodievski studii 14 (2001), S. 136–145; *Marijana Cibranska-Kostova*, Pokajnata knižnina na Bǎlgarskoto srednovekovie 9–18 v. Ezikovo-tekstologični i kulturoložični aspekti. Sofia 2011.

14 *Elka Mirčeva*, Po sledite na edna teza i edna antiteza, ili ot novo za edin rusizǎm v Zajkovskija trebnik ot pǎrvata polovina na XIV v., in: *Paleobulgarica* 36 (2012), 1, S. 38–50. Die Forschung von Mirčeva ist dem unzweifelhaften Russismus *rot* gewidmet, der im Beichtformular in einer ungewöhnlichen Form (Zitat S. 42) erscheint: *jeda celoval' jesi ženǎ, ili v'ozyk', ili v' ustnu. v'skladašta sebe v' rotǎ*: „Hast Du eine Frau auf die Zunge, auf den Mund geküsst, oder hast du [ihre Zunge] dir zwischen die Lippen, in den Mund hineingelegt?“ Unabhängig von der Klarheit und Eindeutigkeit des Textes vermutet Mirčeva, dass im letzten Satzglied nicht von *rot* „Mund“, als Verdeutlichung des Terminus *usta*, „Mund“, „Lippen“, die Rede ist, sondern dass es um das Wort *rota*, den heidnischen Schwur geht. Unserer Ansicht nach ist diese Hypothese unbegründet und verfolgt allein das Ziel, die bulgarische Herkunft des Textes gegen jede Schlüssigkeit zu beweisen. Einleuchtender ist die Annahme von Stankov, dass der Übergang von der *o*- in die *a*-Deklination unter dem Einfluss der vorangehenden Formen *ustnu* entstanden ist; siehe *R. Stankov*, Tak nazyvaemoe vostočnoslavjanskoe vlijanie na južnoslavjanskuju pis'mennost' v XII–XIV vv. i problema drevnejšich slavjanskich perevodov s grečeskogo, in: *Preslavska knižovna škola*, Bd. 8. Schumen 2005, S. 313 f.

15 *A. A. Turilov*, Pamjatniki drevnerusskoj literatury i pis'mennosti u južnych slavjan v XII–XIV vv. Problemy i perspektivy izučenija, in: *Slavjanskije literatury. XI Meždunarodnyj s'ezd slavistov v Bratislave*. Moskau 1993, S. 27; *ders.*, K istorii biblioteki i skriptorija (wie Anm. 11).

16 Bekannt sind vier altrussische Handschriften aus dem 14. Jahrhundert. Die älteste (GIM, Čudovskoe sobranie, N^o 5) gehörte am Anfang des 15. Jahrhunderts dem Fürsten Semen Vladimirovič, dem 1426 während der Pest früh verstorbenen Sohn des Fürsten Vladimir Andrejevič Chrabryj. Zwei Handschriften sind Novgoroder Herkunft (RNB, Sofijskoe sobranie, N^o 1056 und N^o 524), aus dem Devjanka- und dem Antonij-Rimljanin-Kloster. Ein weiterer Fragenkatalog erhielt sich in einer Handschrift außerhalb des Beichtritus, als Ergänzung zu den Pandekten des Antiochos, die ein Mönch Serapion aus einem unbekanntem Kloster abschrieb. Somit sind drei von vier der Handschriften in

man sie nicht auf eine gemeinsame Erstschrift zurückführen kann. Anzumerken ist, dass sich die in ihnen enthaltenen Beichtfragebücher ungeachtet des klösterlichen Ursprungs ihrer ältesten Abschriften nur an weltliche Personen richten, nach Männern und Frauen getrennt. Sie haben einen allgemeinen Rahmen, der wahrscheinlich auf den Nomokanon des Patriarchen Johannes IV. des Fasters (582–595) zurückgeht, in dem ein kurzer Abschnitt mit Fragen des geistlichen Vaters während der Beichte enthalten war.

Alle slavischen Beichttexte beginnen mit Fragen nach einer Entjungferung und nach Sünden der Unzucht. Die Bedeutung dieses Themas erklärt sich aus dem klösterlichen Ursprung der griechischen Beichtfragenkataloge, die dann in slavische Sprachen übersetzt wurden.¹⁷ Ausnahmslos gibt es Fragen nach Mord, Diebstahl und Lüge, nach der Inbesitznahme von Fremdem; nach dem Verzehr von „unreinem“ Fleisch – von Eichhörnchen, Bibern oder Bären; nach Besuchen bei Zauberern; bei Frauen: nach Abtreibung der Frucht, nach dem Tragen eines Talismans, nach der Benutzung von Zauberkraut. Jede Abschrift hat jedoch auch ihre eigenen charakteristischen Fragen.

Schon im 14. Jahrhundert erscheinen in russischen Abschriften Fragen, die für andere Texte nicht charakteristisch sind: zum Beispiel nach Wucher: „Hast du etwa Geld gegen Wucherzinsen gegeben?“; nach der Tötung sozial Abhängiger: „Hast du etwa jemanden von deinen Leuten umgebracht?“; nach Kampfspielen als Totenkult: „Hast du dich nicht zur Erinnerung an einen Toten geschlagen?“; nach Verkauf von Kindern in die Knechtschaft; nach verstecktem Heidentum: „Hast du aus Angst Heidnisches gesagt?“; nach der Anfertigung von Amuletten und magischen Gegenständen: „Hast du ‚Augen‘¹⁸ oder Ikonen für Zauberei und magische Knoten genommen?“; nach dem Töten von Kindern im Krieg: „Hast du im Kampf ein Kind seiner Mutter entrisen?“

Frauen wurden gefragt, ob sie etwa ein Kind in der Kirche ausgesetzt oder jemanden entmannt hätten. Für bulgarische Handschriften eigentümlich sind Erwähnungen von Pferden und Heuhaufen und die Frage nach einem gemeinsamen Mahl mit Juden; bei Frauen, ob sie sich etwa, „Liebe machend“, gewaschen hätten. Im serbischen Fragebuch werden verurteilt: das Vermischen von Wein mit Wasser, das Fehlen des Glaubens an die Auferstehung der Toten und die Zulassung von Häretikern zur Eucharistie.

Dies spricht dafür, dass die Beichtfragekataloge schon vor dem 14. Jahrhundert eine ziemlich beständige Tradition hatten, teilweise vielleicht eine mündliche.

Klöstern entstanden. Dass zwei von ihnen aus Novgorod stammen, erklärt sich mutmaßlich mit dem höheren Anteil an erhaltenen Büchern aus Novgorod und damit, dass sich in den Novgoroder Gebieten die alten Gottesdiensttraditionen länger als irgendwo sonst hielten.

¹⁷ *Pentkovskij*, *Pokajannaja disciplina* (wie Anm. 8), S. 203–215.

¹⁸ *Oči*, „Augen“, hier: kleine Glasperlen, Edelsteine oder Metallformen zur Verzierung von Ikonen oder Kreuzen.

Gerade dies gestattet es uns, diese Texte als Quelle zum Studium des Alltagslebens der Menschen in Russland anzusehen. Anzunehmen ist damit, dass das Erscheinen von Fragebüchern für die Beichte in die vormongolische Zeit zurückzuverlegen ist, obwohl ihre ältesten Abschriften dem 14. Jahrhundert zuzuordnen sind. Die Erscheinungszeit der ersten Fragebücher ist schwierig zu bestimmen, aber offenbar ist das Institut der Beichte in der alten Rus' für sich genommen wesentlich älter als die entsprechenden Fragebücher. Als Richtlinie für Beichtväter dienten in der ältesten Zeit (wie auch später) die Bußvorschriften, die größtenteils in Sammelhandschriften unterschiedlichsten Inhalts erhalten sind.

Im weiteren Verlauf entwickelte sich in der Rus' die Beichte mit Hilfe von Fragebüchern gerade in den Klöstern, wobei vor allem Texte für die Beichte weltlicher Personen hinzugefügt wurden. Besondere Fragebücher für Mönche und Geistliche treten erst seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Erscheinung und sind von ziemlich stabilem Charakter. Die Entwicklung der Beichttexte vollzog sich durch eine Erweiterung ihres Umfangs und der Einführung neuer Kategorien von Beichtenden, für die besondere Texte vorgeschlagen wurden.¹⁹ Im 16. Jahrhundert erscheinen spezielle Fragebücher und Anhörungen für Nonnen, Diakone sowie Würdenträger und ihre Frauen. Junggesellen, verheiratete und verwitwete weltliche Personen werden als unterschiedliche Gruppen geführt. Im 17. Jahrhundert begegnen uns Texte für „Landpflüger“ und Kaufleute, für Zaren und Patriarchen.²⁰ Oft wurden im Beichtritual mehrere Fragenkataloge verzeichnet, die einander ergänzten. Der Bojar beispielsweise antwortete zunächst auf Fragen aus dem allgemeinen Text für Männer, dann auf Fragen, die für Würdenträger vorgesehen waren. Mit Erscheinen des ersten gedruckten *trebnik* im Jahr 1623 begann die handschriftliche Tradition allmählich zu verfallen. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts verringerte sich die Anzahl neuer Beichttexte stark, neue Kategorien von Beichtenden wurden nicht mehr aufgeführt. Die mittelalterliche Tradition des Kompilierens von Beichttexten, des Abfassens neuer Fragebücher und die Einteilung in verschiedenartige Gruppen von Beichtenden erfuhr im 19. Jahrhundert bei den Altgläubigen, besonders bei den *fedoseevcy*²¹, einen neuen Aufschwung.²²

Im 15. Jahrhundert wurde die überwiegende Zahl der Handschriften mit Beichttexten in Klöstern abgeschrieben und befand sich in deren Besitz, wie nicht nur durch Marginalien, sondern auch durch den Inhalt dieser Bücher belegt ist: Einkleidungs- und Begräb-

¹⁹ Ausführlich hierzu *Korogodina*, *Ispoved' v Rossii* (wie Anm. 2).

²⁰ *Dies.*, *Penitential Texts and the changing political Culture of Muscovy*, in: *The Russian Review* 66 (2007), 3, S. 377–390.

²¹ Auch verdeutscht zu „Feodosianer“: Gruppe innerhalb der Altgläubigen, benannt nach ihrem Gründer Feodosij Vasil'ev. Sie war priesterlos, streng asketisch und verhielt sich Amtskirche und Staatsgewalt gegenüber strikt ablehnend.

²² *Dies.*, *Dva staroobradčeskich ispovednych sbornika. Novšestva v tradicionnom tekste*, in: *Vestnik cerkovnoj istorii* № 8 (2007), 4, S. 139–188.

nisordnungen für Mönche, *pomjanniki*²³ für Mönche. Es finden sich auch klösterliche *trebniki*, in denen sowohl Texte für Mönche als auch für weltliche Personen beiderlei Geschlechts verzeichnet sind. Einen besonderen Platz nehmen die Sammelhandschriften des schon erwähnten Efrosin ein²⁴, die für die Bedürfnisse des Klosters geschrieben sind und Beichtspiegel für weltliche Personen enthalten. In einer dieser Handschriften hat sich eine Marginalie über Zusammenstellung solcher Texte durch den Mönch Elisej aus dem Troica-Sergij-Kloster mit dem Segen des Abts Avraamij im Jahr 1474 erhalten.²⁵ In einer anderen Handschrift vom Ende des 15. Jahrhunderts ist dem Kapitelverzeichnis des Buchs eine Chronik seiner Abfassung vorangestellt. Aus ihr geht hervor, dass die Handschrift im *Dionisievo-Glušickij monastyr*, dem „Dionisij-Glušickij-Kloster“²⁶, unter dem Abt Ioakim geschrieben wurde²⁷. In der Folgezeit blieben diese Handschriften mit Beichtspiegeln für weltliche Personen weiter in den Klöstern, was uns zu der Annahme führt, dass zahlreiche Klöster weltlichen Personen die Beichte abnahmen.

Auch im 16. Jahrhundert wurde der wesentliche Teil der Handschriften mit Beichttexten in Klöstern abgeschrieben oder aufbewahrt, was durch Vermerke über Stifter und Schreiber belegt ist. In einigen Handschriften haben sich detaillierte Aufzeichnungen über ihre Anfertigung erhalten. Ein *trebnik*, der sich heute in der Sammlung des Klosters Solovki befindet, wurde zum Beispiel 1504 im *Lisickij-Roždestvenskij monastyr*, im „Christi-Geburt-Kloster auf der Lis’ja gora“ bei Novgorod geschrieben²⁸ und gehörte dann dem Novgoroder Erzbischof und späteren Moskauer Metropoliten Makarij.

Im 16.–18. Jahrhundert kam es zu einer wesentlichen Erweiterung des Kreises von Besitzern, Abschreibern und Lesern von Beichtspiegeln. Letztere befanden sich nicht nur im Besitz von Pfarrkirchen, sondern auch von Ikonenmalern und weltlichen Personen, darunter Duma-Sekretären²⁹ (zum Beispiel von Afanasij Vlas’ev, der 1599 als Gesandter zu Kaiser Rudolf geschickt wurde). Am Anfang des 18. Jahrhunderts war ein Beichtspiegel im Besitz der Zarentochter Natal’ja Alekseevna, Schwester Peters des Großen. Handschriften mit Beichtspiegeln wurden in der Rüstkammer und in der Schatzkammer verwahrt. Im 17. und 18. Jahrhundert waren sie bei Kaufleuten und Bauern zu finden, die Geld zusammenlegten und sie gemeinsam erwarben.³⁰ In der

²³ *Pomjannik*: Block von Namen einer Familie oder einer sonstigen Gruppe, verzeichnet für das namentliche liturgische Totengedenken.

²⁴ № 6/1083, 9/1086 und 22/1099 in: *Kagan/Ponyrko/Roždestvenskaja*, *Opisanie sbornikov* (wie Anm. 6).

²⁵ RGB, *Sobranie Troice-Sergievoj Lavry*, F. 304. I, № 224, L. 361 ob.

²⁶ Ca. 50 km nordöstlich von Vologda am Fluss Glušica, einem Nebenfluss der Suchona.

²⁷ RGB, *Vologodskoe sobranie*, F. 354, № 23, L. 2–2 ob.

²⁸ RNB, *Soloveckoe sobranie*, № 1085/1194, L. 604 ob.

²⁹ *Dumnye d’jaki*: Seit Mitte des 16. Jahrhunderts Amtsträger mit Schreib- und Verwaltungsaufgaben für die Duma, die Beratungsversammlung um den Zaren.

³⁰ *M. V. Korogodina*, *Perepisčiki i vladel’cy drevnerusskich rukopisej s ispovednymi tekstami*, in: *Kniga v Rossii*, Bd. 1. Moskau 2006, S. 30–37.

neueren Zeit verbreiteten sich Bücher, die Beichtrituale enthielten, über den gottesdienstlichen Bereich hinaus und wurden schlicht als Lektüre rezipiert. Wahrscheinlich interessierten sich die Leser gerade für die Beichtspiegel, dafür spricht jedenfalls die Tatsache, dass die Blätter dieses Inhalts besonders schmutzig, abgegriffen und mit Wachs betropft sind.

Für die Zeit des 15.–16. Jahrhunderts jedoch, als die Beichttexte auch aktiv redigiert und ergänzt wurden, sind sie als Teil der klösterlichen Kultur anzusehen. Glaubensfragen und theologische Fragen tauchten dabei in russischen Texten ziemlich spät auf (seit der Mitte des 16. Jahrhunderts), sie sind sehr knapp gehalten. Besonders aktiv wurden in der Regel Fragen ergänzt, die das Alltagsleben der Bußfertigen betrafen. Einen wichtigen Raum nahmen die Fragen nach Einhaltung der Fasten und der Speisevorschriften ein, außerdem der Gottesdienstbesuch. Gleichzeitig gibt es kaum Fragen, die den Sonntag betreffen (sie tauchen erst im 17. Jahrhundert auf), es fehlen Fragen nach den Morgen- und Abendgebeten. Die Kindheit als ein besonderer Abschnitt im menschlichen Leben lag völlig außerhalb des Interesses der altrussischen Beichtväter.

Die Beichttexte veränderten sich und passten sich den neuen Realien an, dem, womit die Beichtväter in ihrer Praxis konfrontiert wurden. Ein besonders markantes Beispiel ist in den Beichtspiegeln vom Ende des 16. bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts das Vorhandensein von Fragen nach dem Verkauf und der Verknechtung von Bauern: „Hast du auch keine Freien verkauft?“, „Hast du Dienstleute in dein Haus gezogen und sie mit List in Leibeigenschaft gebracht?“³¹ Die in der Gesellschaft stattfindenden Prozesse fanden so ihre Widerspiegelung in den Beichttexten.

Autoren der Beichttexte waren Menschen der Kirche und „Buchkundige“, einige von ihnen verfügten möglicherweise über eigene Praxis als Beichtväter. Eine ganze Reihe von Artikeln ist daher nicht mit einer besonderen Verbreitung dieser oder jener Sünde zu erklären, sondern eher mit den Vorstellungen der konkreten Autoren von der Schwere und Unzulässigkeit solcher Vergehen. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts widmete man dem Kontakt mit Angehörigen anderer Konfessionen besondere Aufmerksamkeit. Die Beichtväter verboten nicht nur den Besuch der Kirchen von Andersgläubigen, sondern erlaubten es auch nicht, Speisen bei ihnen zu kaufen. Sogar wenn man sich in Gefangenschaft befand, hatte man aus Sicht der Beichtväter Gemeinschaft zu vermeiden, z. B. gemeinsame Mahlzeiten, Gebete oder das Zusammenleben mit einer andersgläubigen Frau.

Zum Ende des 16. Jahrhunderts tauchen zudem besondere Fragen in Bezug auf das Töten von Kriegsgefangenen, von um Gnade Bittenden oder von Frauen und Kindern auf. Diese neuen Fragen werden allerdings nicht von neuen Eпитиміen in den Bußbüchern begleitet.³² Die Häufigkeit ihrer Erwähnung lässt jedoch den Schluss zu,

³¹ Dies., *Ispoved' vel'mož*, in: Rossijskoe gosudarstvo v XIV–XVII vv. Sbornik v čest' semidesjatiletija Ju. G. Aleksejeva. St. Petersburg 2002, S. 47–64.

³² Dies., *Ispoved' v Rossii* (wie Anm. 3), S. 146–149, S. 285 f.

dass man einerseits erst zu dieser Zeit beginnt, über die Unzulässigkeit derartigen Verhaltens nachzudenken, andererseits, dass derartige Sünden von den Beichtvätern nur nach eigenem Ermessen beachtet und bestraft wurden.

Aleksej M. Pentkovskij

Die Liturgie in byzantinischen und slavischen Klöstern (9.–15. Jahrhundert)

Überarbeitete Fassung des zur Tagung vorliegenden Abstracts

Die liturgische Situation im Byzanz der Periode nach dem Bildersturm war von Beginn an durch das Nebeneinander von zwei Typen des Gottesdienstes bestimmt, dem bischöflichen und dem „klösterlichen“ Gottesdienst. Beide hatten Charakteristika aus der Zeit des Ikonoklasmus bewahrt. Den bischöflichen Gottesdienst bestimmte das sogenannte „Typikon der Großen Kirche“. Der klösterliche Gottesdienst war vom Typikon, der „Regel“, des Theodor Studites geleitet, das sich um die Mitte des 9. Jahrhunderts im Studios-Kloster herausgebildet hatte und seinerseits vom Einfluss des Jerusalemer Gottesdienstes geprägt war.

Unter dem Einfluss des bischöflichen Gottesdienstes in der Hauptstadt erschien schon in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts die Konstantinopolitaner „städtische“ Redaktion des Studios-Typikon, das sich rasch in der monastischen Welt des Byzantinischen Reiches ausbreitete. In Thessaloniki entstand auf seiner Grundlage die thessalonische Redaktion, die Verbreitung auf dem Athos, in Süditalien und in den slavischen Territorien fand. In den Klöstern Kleinasiens geriet die Redaktion des Studios-Klosters noch einmal unter den Einfluss des palästinischen Gottesdienstes und wurde aus dem Kloster des ehrwürdigen Lazaros von Galesion nach Konstantinopel gebracht. Hier wurde sie während der Periode der Dukas und Komnenen als Euergetes-Typikon, „Regel des Klosters der wundertätigen Gottesmutter“, bekannt. Mitte des 11. Jahrhunderts entstand in den Jerusalemer Klöstern auf der Grundlage der Konstantinopolitanen Redaktion des Studios-Typikon das Jerusalemer Typikon, auch Sabbas-Typikon genannt.

Eine wesentliche Besonderheit der Entwicklung der liturgischen Tradition im 10. bis 12. Jahrhundert war der sich verstärkende Einfluss des klösterlichen Gottesdienstes auf den bischöflichen, was schon in der Mitte des 11. Jahrhunderts dazu führte, dass der Gottesdienst in der Hagia Sophia „monastische“ Züge annahm. Die Monastisierung des byzantinischen Gottesdienstes gipfelte in der Periode der Paläologen, als sowohl der klösterliche als auch der bischöfliche Gottesdienst in Byzanz nach dem Jerusalemer Typikon abgehalten wurde.

Die slavische liturgische Tradition des byzantinischen Ritus bildete sich am Ende des 9. und zu Beginn des 10. Jahrhunderts in den slavischen Klöstern des südwestlichen Teils des Ersten Bulgarischen Reichs in der Region von Ohrid und Prespa heraus. Der slavische Gottesdienst war daher von Beginn an „klösterlich“. Auch nach dem Ende des Ersten Bulgarischen Reiches 1018 hielt sich die slavische liturgische Tradition, die von Beginn an „klösterlich“ gewesen war, in den slavischen

Klöstern des Erzbistums Ohrid. Der bischöfliche Gottesdienst hingegen wurde jetzt auf Griechisch gefeiert.

Von Prespa und Ohrid aus verbreiteten sich die ihrem Typ nach „klösterliche“ slavische liturgische Tradition und der von Klöstern getragene Typ der Christianisierung über den Balkan und wurden von den anderen slavischen kirchlichen Hierarchien übernommen. Wie archäologische Untersuchungen zeigen, wurden um die Mitte des 10. Jahrhunderts slavische Bücher in den Klöstern Ostbulgariens kopiert. Ab 988, dem Jahr der Annahme der Taufe durch Vladimir den Heiligen, wurde gerade diese liturgische Tradition auch für den Gottesdienst in der Rus' bestimmend. Sie wurde den gottesdienstlichen Reformen um 1070 im Kiever Höhlenkloster zugrunde gelegt. Damals wurde das Typikon des Konstantinopolitaner Klosters des Patriarchen Alexios Studites vollständig übersetzt. Die bischöflichen Versionen dieser Studios-Alexios-Regel bestimmten den Gottesdienst in den Kathedralkirchen des Kiever Reiches.¹ Zu Beginn des 13. Jahrhunderts fand die slavische Version des Euergetes-Typikon Verbreitung in der serbischen Kirche und seit dem 14. Jahrhundert war die liturgische Tradition der slavischsprachigen Kirchen, ebenso wie der byzantinische Gottesdienst, vom Jerusalemer Typikon bestimmt.

Seit dem Ende des Bildersturms übte der klösterliche Gottesdienst demnach einen wachsenden Einfluss auf die byzantinische liturgische Tradition aus, bis schließlich in der Zeit der Paläologen das monastische Jerusalemer Typikon überall verbreitet war. Die slavische liturgische Tradition war zunächst „klösterlich“ und wurde im Lauf der Jahrhunderte von verschiedenen Redaktionen der byzantinischen klösterlichen Typika bestimmt.

¹ A. M. Pentkovskij, *Tipikon patriarcha Aleksija Studita v Vizantii i na Rusi*. Moskau 2001.

Ulrich Köpf

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Die Liturgie im Kloster“

Die nachfolgenden allgemeinen Bemerkungen beziehen sich auf drei Referate über sehr unterschiedliche, spezielle Themen:

Marija Korogodina behandelt für die altrussische Beichte benutzte Bußregeln und ihre Aufzeichnungen, Aleksej Pentkovskij die Typen der byzantinischen und slavischen gottesdienstlichen Liturgie und Ulrich Kuder abendländische Psalterien in monastischem Gebrauch.

Ich berichte über diese drei Themen mit Blick auf die übergreifende Fragestellung unserer Tagung nach „gemeinsamen Wurzeln und verschiedenen Wegen“, wobei ich auf den inneren Zusammenhang der Themen hinweise.

1 Die Beichte

Sie hat ihre Wurzel im Bußinstitut der Alten Kirche. Dieses ist entstanden, nachdem sich die Einsicht durchgesetzt hatte, dass auch die getauften Christen nicht gänzlich ohne Sünde leben konnten, und als eine zweite, einmalige Buße nach der ersten Buße der Täuflinge für möglich gehalten wurde. Die erste ausführliche Bußlehre, der „Hirt des Hermas“, bezeugt gegen Mitte des 2. Jahrhunderts diese Möglichkeit.

Die altkirchliche Buße fand zunächst öffentlich statt: als Sündenbekenntnis vor der Gemeinde, das gewisse Sanktionen nach sich zog. Es hatte vor allem den Ausschluss aus dem Gottesdienst sowie bestimmte Bußstrafen zur Folge, nach deren Ableistung früher oder später die Rekonziliation, die Wiederaufnahme in die gottesdienstliche Gemeinschaft, erfolgte. Entscheidend war dabei das Urteil des Bischofs. Die öffentliche Buße wurde offiziell nie abgeschafft. Durch ihre Verankerung in der Liturgie (als *poenitentia sollemnis*) bestand sie zwar – vermittelt vom *Pontificale Romanum* Papst Clemens VIII. (1596) – im Katholizismus fort, wurde jedoch seit dem 14. Jahrhundert nicht mehr praktiziert. Allerdings gab es im Abendland während des Mittelalters und auch noch in der Neuzeit (Konzil von Trient) Versuche, sie wenigstens für schwere öffentliche Vergehen wiederzubeleben. Allerdings ohne Erfolg.

Seit der Spätantike wurde sie durch eine alternative Form der Buße in den Hintergrund gedrängt. Bereits im 3. Jahrhundert war neben der öffentlichen Buße vor der Gemeinde im asketischen Christentum die Auffassung entstanden, man könne auch vor einem Charismatiker gleichsam privat seine Sünden bekennen und die Losspre-

chung empfangen. Während der Christenverfolgungen wurde den Märtyrern ebenfalls die Kraft zur Fürbitte für Sünder zugesprochen. Seitdem es ein regelrechtes Mönchtum gab, das als unblutiges Martyrium galt, wurde von den Lehrern dieses Mönchtums wie Pachomius und Basilius dem Großen das Sündenbekenntnis vor einem „geistlichen Vater“ gefördert, der durch Heiligkeit, Weisheit und Geisterfahrung ausgezeichnet war. Dagegen wurde von ihm nicht verlangt, er müsse ein geweihter Priester sein. Eine Beichte vor Ungeweihten war im Osten lange Zeit üblich, bis man auch hier – unter abendländischem Einfluss und im Zusammenhang mit den Unionsbemühungen seit dem Konzil von Lyon 1274 – begann, den sakramentalen Charakter der Buße zu betonen, der die Beichte vor dem Priester einschloss. Seither wurde in der griechischen Kirche das zurückgedrängt, was man jetzt „Laienbeichte“ nennen kann. Marija Korogodina hat über altrussische Bußregeln und Fragebücher zur Beichte berichtet, die seit jener Zeit überliefert sind, in der nur noch Geistliche das Bußsakrament verwalteten.

Im Abendland verlief die Entwicklung vergleichbar, aber etwas komplizierter. Hier begegnet uns die private, geheime Beichte vor einem Priester zuerst in den keltischen Kirchen der britischen Inseln. Man kann nicht beweisen, aber vermuten, dass sie aus dem östlichen Mönchtum hierher gekommen war. Im keltischen Christentum ordnete der Priester, der die Beichte abnahm, für die einzelnen bekannten Verfehlungen sorgfältig abgewogene Bußleistungen an. Man spricht deshalb von einer „Tarifbuße“. Diese Bußpraxis setzte voraus, dass die Bußstrafen genau festgelegt waren. Aufgezeichnete Bußtarife, ja regelrechte Bußbücher (*Libri poenitentiales*) entstanden zuerst in Klöstern der keltischen Mönche. Das älteste erhaltene Exemplar (das *Poenitentiale* Finnians von Clonard) stammt aus dem 6. Jahrhundert. Seit dem Ende des 6. Jahrhunderts brachten vor allem irische Mönche das neue Bußsystem mitsamt den Bußbüchern auf den Kontinent, wo schließlich seit Anfang des 8. Jahrhunderts unter Benutzung insularer Vorlagen eigene Bußbücher – übrigens mit weniger strengen Bußstrafen – verfasst wurden. Ihre Blütezeit erlebten diese Bücher vom 7. bis ins frühe 9. Jahrhundert. Noch bis ins frühe 11. Jahrhundert wurden neue Bußbücher verfasst (zuletzt von Burchard von Worms um 1008/1012). Dann wurde ihr Inhalt zunehmend in die damals gerade entstehenden kirchlichen Rechtssammlungen aufgenommen, vor allem in das Mitte des 12. Jahrhunderts zusammengestellte *Decretum Gratiani*. Seither waren Beichte und Bußstrafen ein Gegenstand der Kanonistik.

Im 12. Jahrhundert nahm sich aber auch die abendländische Schultheologie intensiv der kirchlichen Bräuche an, die sie am Ende unter einen einheitlichen Sakramentenbegriff zusammenfasste und in einer kanonischen Siebenzahl abgrenzte, die es damals im Osten so nicht gab. Erst im Laufe der Neuzeit wurde im Osten die Siebenzahl aus dem Westen übernommen, wenn auch nicht ganz konsequent durchgeführt. Während im Osten immer der Mysteriencharakter der Sakramente ($\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ = *sacramentum*) bewahrt blieb, wurden die sieben Sakramente in der Scholastik des Westens rational erörtert und zergliedert, zum Teil mit Begriffen des gerade vollständig rezipierten Aristoteles, und abschließend 1439 in dem Formulierungen des Thomas von Aquin übernehmenden Armenierdekret des Konzils von Florenz mit Hilfe der vier

aristotelischen *causae* definiert. Seit Mitte des 12. Jahrhunderts hatte die Buße zum Kreis der sieben Sakramente gehört. 1439 wurden als ihre *materia* die drei Akte des Büßenden festgelegt: Reue des Herzens (*contritio cordis*), Beichte, d. h. Bekenntnis mit dem Mund (*confessio oris*) und Genugtuung (*satisfactio*). Als ihre Wirklichkeit schaffende *forma* galten seither die Worte der Lossprechung (*absolutio*) durch den Priester, als ihr Spender (*minister*) der Priester und als ihre Wirkung (*effectus*) die Lösung von den Sünden.

Die Praxis der Buße wurde seit dem Hochmittelalter zunehmend durch zwei schon in Irland entwickelte Bräuche geprägt: die *commutatio*, durch die der Beichtvater eine schwerere in eine leichtere Strafe verwandeln konnte, und die *redemptio*, durch die man das Bußwerk durch andere Leistungen oder sogar durch Geldzahlungen ablösen konnte. Hier liegt die Wurzel des Ablasswesens (*indulgentiae*). Was ursprünglich Ausnahme sein sollte, wurde im Spätmittelalter in wachsendem Maße üblich; Ablass wurde auch für Geldzahlungen gewährt. Das Zentrum der wirtschaftlichen Verwertung der Beichte und des ganzen Bußsakraments lag jetzt in der Pönitentie der römischen Kurie. Die Verwaltung dieses durch eine wachsende Zahl von Regelungen komplex gewordenen Sakraments war für die Geistlichen schwierig. Für sie gab es Handbücher, wie die Beichtsumme des Angelo de Clavasio aus dem späten 15. Jahrhundert: die *Summa de casibus conscientiae* (*Summa Angelica*).

Die Ablegung der Beichte wurde in Ost und West Voraussetzung für den Empfang der Kommunion im Zusammenhang mit dem eucharistischen Gottesdienst. Damit kommen wir zum nächsten Thema:

2 Die gottesdienstliche Liturgie

Der Gottesdienst im Westen wie im Osten hat seine Wurzel in der urchristlichen Feier des Herrenmahls als dem Anlass und Ort, um den sich die Gemeinde versammelte. Während dieser Gottesdienst in vorkonstantinischer Zeit eine private Veranstaltung in wenig strukturierter Form gewesen war, wurde er im 4. Jahrhundert öffentlich und erhielt eine durchgestaltete Agenda nach dem Vorbild der Jerusalemer Gemeinde. Ihre Ordnung war und blieb im Osten wie im Westen zweigeteilt. Sie bestand immer aus einem vorbereitenden Teil und der nachfolgenden Opferhandlung, die in den verschiedenen sprachlich-kulturellen Gebieten von einer mehr oder weniger großen Zahl unterschiedlicher Teile – von Gebeten, Gesängen, Lesungen und Riten – ausgefüllt und umgeben wurden. Daher gab es in der Spätantike und im Frühmittelalter eine große Fülle lokaler und regionaler Agenden. Andererseits wurde auch immer wieder – vor allem von Synoden – der Versuch gemacht, diese Fülle an Riten und Formularen zu vereinheitlichen.

Im Osten wurde der Gottesdienst schon seit dem 4. Jahrhundert immer exklusiver λειτουργία (Liturgie) genannt, während sich im lateinischen Westen im Laufe

des 5. Jahrhunderts dafür der Begriff *missa* ausbildete und zunehmend gegen das Fremdwort *liturgia* durchsetzte. Bereits daran zeigt sich, wie wichtig die Unterschiede der Sprachen für die Entwicklung der Gottesdienstformen waren. In einigen bedeutenden alten Gemeinden des Westens wurde im Gottesdienst allerdings noch lange die griechische Sprache gebraucht, am längsten in Rom, wo sie erst unter Bischof Damasus I. (366–384) durch Latein abgelöst wurde. Während in den östlichen Kirchen schon relativ früh Gottesdienste in den Volkssprachen gefeiert wurden und – auch im Zusammenhang mit der Bekenntnis- und Dogmenbildung – zur Ausbildung unterschiedlichster Riten (byzantinisch, armenisch, ostsyrisch, westsyrisch, koptisch u. a.) führte, setzte sich im ganzen Westen, von Nordafrika ausgehend, die Sprache der Römer, das Latein, als gemeinsame Liturgiesprache durch. In der gesamten römisch-katholischen Kirche, die sich heute gerne eine „Weltkirche“ nennt, hat sich Latein als einheitliche Sprache des Gottesdiensts bis zum Zweiten Vaticanum, also bis weit in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts, gehalten.

Aus den gemeinsamen Anfängen bildeten sich im Osten und im Westen verschiedene Grundformen des bischöflichen oder Gemeinde-Gottesdienstes heraus. Im Westen gab es zunächst zwei hauptsächliche Liturgie-Typen („Großfamilien“) nebeneinander: Der „gallische Typus“ umfasste neben dem Gallisch-fränkischen den Mailänder oder Ambrosianischen, den Keltisch-insularen und den Westgotisch-mozarabischen Ritus, der „römische Typus“ auch die nordafrikanische Liturgie.

Im Mittelalter setzte sich zuerst in England (Sendung Augustins von Canterbury 596), dann unter den Karolingern im Frankenreich, seit dem 11. Jahrhundert auch auf der iberischen Halbinsel, die römische Liturgie durch. Zwar gab es bei der Übernahme des römischen Formulars vor allem im Frankenreich und auf den britischen Inseln zunächst manche Ergänzungen und Veränderungen. Aber im Laufe des Mittelalters wurde hier die römische Messe in ihrem Kern wieder vereinheitlicht. Im spanischen Bistum Toledo wurde am Ausgang des 15. Jahrhunderts der mozarabische Ritus vorübergehend wiederbelebt, und die Mailänder Liturgie hat sich nach mehreren Revisionen über das Zweite Vaticanum hinaus behauptet. Die römische Liturgie war durch ihre relative Kürze, durch Schlichtheit und klare Anordnung besonders durchsetzungsfähig. Im Übrigen gibt es in ihr bewegliche Elemente entsprechend den regionalen und lokalen Bedürfnissen (z. B. im Blick auf die Diözesan- und Kirchenpatrone).

Im Byzantinischen Reich hat sich nach anfänglicher Vielfalt bis zum 12./13. Jahrhundert der Gottesdienst der Hauptstadt Konstantinopel mit Einflüssen der antiochenischen Liturgie durchgesetzt und wurde so auch von den slavischen Kirchen übernommen. Man unterscheidet drei Liturgien: Die Chrysostomus-Liturgie gilt für die normalen eucharistischen Gottesdienste an den Sonntagen und Werktagen. Die Basilius-Liturgie enthält bei gleicher Grundstruktur einige zusätzliche Gebete des Priesters und wird nur an zehn Tagen im Jahr (meist in der vorösterlichen Fastenzeit) gebraucht. Die Liturgie der „Präsanktifikaten“ für Gottesdienste, bei denen die am vorigen Sonntag konsekrierten Elemente ausgeteilt werden, wird vor allem mittwochs und freitags verwendet. In der Ausgestaltung der östlichen eucharistischen Liturgie

spielte, wie Aleksej Pentkovskij zeigte, die klösterliche Tradition eine wichtige Rolle – besonders das in Jerusalem gebräuchliche Formular. Der Einfluss der klösterlichen Eucharistie auf den Gemeindegottesdienst hängt natürlich damit zusammen, dass in den östlichen Kirchen die Bischöfe wegen der von ihnen geforderten Ehelosigkeit durchweg aus dem Kreis der Mönche genommen werden. Die ostslavische Tradition des Gottesdienstes, die seit der Bekehrung Großfürst Vladimirs von Kiew 988 auf der Liturgie der Hagia Sophia von Konstantinopel beruhte, ist besonders stark klösterlich geprägt.

Im Übrigen kann man ganz allgemein sagen, dass die byzantinische und slavisches „Göttliche Liturgie“ sich von der abendländischen Messe einerseits durch die Wirkung des andersartig gestalteten, durch die Ikonostase geteilten gottesdienstlichen Raums, andererseits durch ihren größeren Reichtum an rezitierten Texten und durch zahlreiche symbolträchtige Riten unterscheidet, was im ganzen auch ihre wesentlich längere Dauer zur Folge hat.

Der Blick auf den klösterlichen Hintergrund des eucharistischen Gottesdienstes im östlichen Mönchtum führt zu dem Thema, das Ulrich Kuder behandelt hat:

3 Die Psalterien

In den Anfängen des christlichen Mönchtums spielte der eucharistische Gottesdienst nur am Rande eine Rolle. Eremiten konnten ihn ohnehin meist gar nicht besuchen, und auch in den frühesten koinobitischen Niederlassungen wurde er nicht immer im Kloster begangen. Nicht selten scheint die klösterliche Gemeinschaft, wenn sich in ihr kein Priester fand, am Sonntag in eine benachbarte Gemeinde gezogen zu sein, um dort am Gottesdienst teilzunehmen. Während dieser Gottesdienst für die Klöster des Ostens bald zunehmend wichtig wurde und immer eine zentrale Stellung beihelt, war seine Bedeutung bei den sehr verschiedenen Ausprägungen der monastischen Lebensform im Westen unterschiedlich. In der *Regula Benedicti* wird zwar die Messe zweimal erwähnt (38,2; 60,4); aber eine tägliche Konventsmesse ist darin nicht vorgesehen. Unter Gottesdienst (*opus Dei* oder *officium divinum*) versteht ihr Verfasser allein das tägliche Chorgebet oder Stundengebet der Mönche.

Die Anfänge eines solchen Tagzeitengebets in der frühen Christenheit gehen auf die jüdische Praxis des regelmäßigen Gebets am Morgen (bei Sonnenaufgang) und am Abend (bei Sonnenuntergang) zurück, die sich im privaten Beten der Christen fortsetzte. Weitere Gebetszeiten, die ursprünglich mit den Jerusalemer Memorialstätten verbunden waren, erinnerten an die Passion Jesu: der frühe Morgen an den Hahnenschrei, die dritte Stunde an die Verurteilung oder die Kreuzannagelung, die sechste an die Kreuzigung oder das Hängen des Gekreuzigten am Kreuz, die neunte an seinen Tod. Doch noch im späten 4. Jahrhundert scheinen nach dem Bericht Johannes Cassians die Mönche der sketischen Wüste nur zwei Gebetszeiten in der

Frühe und am Abend gepflegt zu haben, und zwar meist anachoretisch (individuell), nur samstags und sonntags als Chorgebet. Besonders im Osten, dessen Mönchtum durch Basilius den Großen geregelt und mit dem Bischofsamt oder Priestertum verbunden wurde, entwickelten sich auch kathedrale Gebetszeiten, die sich – zunächst in den städtischen Klöstern (Jerusalem, Konstantinopel) – mit den monastischen verbanden. Da im Osten die Bischöfe, wie gesagt, praktisch durchweg aus dem Mönchsstand stammen, hat sich hier – wie bei der Liturgie – der Zusammenhang zwischen bischöflichen und monastischen Gebetszeiten immer erhalten. Im Westen dagegen entwickelte sich und blieb das monastische Stundengebet selbständig und wurde mit gewissen Abwandlungen auch von kanonikalen Gemeinschaften an Chorherrenstiften übernommen.

Dem Chorgebet als Inbegriff des klösterlichen Gottesdiensts ist in der *Regula Benedicti* nach dem Vorbild der *Regula Magistri* ein umfangreicher Block von 13 Kapiteln (8–20) gewidmet. Die *Regula Benedicti*, die durch die karolingische Reform 816 für die weitere Geschichte des abendländischen Mönchtums grundlegend wurde, sah acht Gebetszeiten vor: eine in der Nacht (die Vigil) und sieben am Tage: die Matutin, die „kleinen Tagzeiten“ Prim, Terz, Sext und Non, die Vesper und die Complet. Wie schon das Wüstenmönchtum und die ihm folgende östliche Tradition benützten auch alle abendländischen Mönchsregeln als die zentralen Texte des Chorgebets den Psalter. In der *Regula Benedicti* ist die Lesung der 150 Psalmen, die auf eine Woche verteilt sind, besser durchdacht als in den älteren Regeln. Außerdem werden sie in einer nicht nur liturgisch, sondern auch psychologisch wohlbegründeten Weise mit anderen Stücken verbunden: mit Hymnen und Cantica, Antiphonen und Responsorien, mit weiteren Gebeten und Litaneien sowie mit Lesungen. Dadurch entsteht eine sehr abwechslungsreiche Gebetsordnung, in deren Mittelpunkt aber immer die Psalmen stehen. Diese zentrale Bedeutung haben die Psalmen auch im Osten behalten. Hier sind allerdings im Laufe der Zeit neben der Wiederholung von Gebetsrufen (besonders des Kyrieleison, das zuweilen zwölfmal oder sogar vierzigmal ausgerufen wird) auch zusätzliche poetische Texte ins Chorgebet eingedrungen.

Angesichts der zentralen Bedeutung der Psalmen für das monastische Stundengebet ist das Psalmenbuch, das Psalterium, das grundlegende liturgische Buch der Mönche. Im griechischen Osten benutzte man den griechischen Psalter der Septuaginta, im Westen eine der drei Übersetzungen des Hieronymus (*Psalterium Romanum*, *Psalterium Gallicanum* und *Psalterium secundum Hebraeos*). Unter den abendländischen Handschriften gibt es solche mit allen drei Übertragungen (*Psalterium triplex*) oder gelegentlich sogar mit einem vierten Text, dem griechischen der Septuaginta in lateinischen Buchstaben (*Psalterium quadruplex*). Doch solche Bücher dürften vor allem den Interessen der Gelehrten gedient haben. Das monastische Psalterium dagegen enthält neben den Psalmen oft auch andere beim Chorgebet benötigte Stücke, die sonst im Hymnar, Antiphonar, Lektionar und Passionar gesammelt sind. Seit dem 11. Jahrhundert stellte man die Texte des Stundengebets in der Ordnung ihres

Gebrauchs in einem Buch zusammen, das jetzt *Breviarium* (Brevier) genannt wurde und im spätmittelalterlichen Abendland zunehmend für den privaten Gebrauch verbreitet war, auch bei Weltklerikern und bei weltlichen Laien.

Zur Literatur

Da ich keine Ergebnisse neuer Forschung vortrage, sondern Bekanntes vergleichend zusammenfasse, verzichte ich auf Anmerkungen und begnüge mich mit einigen Hinweisen auf allgemeine und weiterführende Literatur.

Gustav Adolf Benrath, Art. Buße V. Historisch, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 7. Berlin 1981, S. 452–473.

Paul Frederick Bradshaw/Hermann Reifenberg/Kallistos Ware, Art. Gottesdienst IV–VI, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 14. Berlin 1985, S. 39–51.

Ludger Körntgen, Studien zu den Quellen der frühmittelalterlichen Bußbücher. Sigmaringen 1993.

Reinhard Meßner, Einführung in die Liturgiewissenschaft. Paderborn u. a. 2009.

Herbert Vorgrimler, Buße und Krankensalbung, in: Michael Schmaus u. a. (Hrsg.), Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV/3. Freiburg/Basel/Wien 1978.

Hermann A. J. Wegmann, Geschichte der Liturgie im Westen und Osten. Regensburg 1979.

**Teil 3: Religiöser Alltag: Regeln und Lebensformen
– oder das Kloster als Ort der Sozial-
disziplinierung**

Günter Prinzing

Verstöße gegen die Regel in spätbyzantinischen Klöstern aus der Sicht kirchlicher Gerichtsbarkeit des Ökumenischen Patriarchats

Die Konzeption dieser Konferenz sah von vornherein vor, auch problematische Aspekte der monastischen Kultur in Ost- und Westeuropa in den Blick zu nehmen und anzusprechen. In der Tat lassen sich Fälle konkreten Fehlverhaltens im Mönchtum aus allen Zeiten seiner Existenz und allen Regionen seiner Verbreitung, so auch aus Byzanz, benennen. Zu Recht aber ist das positive Bild zumeist regelkonform lebender Mönche und Nonnen byzantinischer Klöster weit verbreitet.¹ Ihm braucht man daher nicht unbedingt eine neue Variante hinzuzufügen. Für den vorliegenden Beitrag indes erscheint es durchaus als sinnvoll und vielversprechend, einen kontrastierenden Ansatz zu wählen und sich der eher selten behandelten Kehrseite des klösterlichen Lebens der Byzantiner zuzuwenden. Dabei möchte ich anhand ausgewählter Fälle aus spätbyzantinischer Zeit aufzeigen, dass nicht nur Mönche und Nonnen einiger Klöster Konstantinopels in unterschiedlicher Weise öfter gegen die Regeln des klösterlichen Lebens verstießen, sondern dass es auch unter den Mönchen eines oder mehrerer Athos-Klöster zu derartigen Verstößen kam. Inwieweit die herangezogenen Belege es zulassen, auch jeweils die Hintergründe und Ursachen solcher Vorkommnisse genügend klar auszuleuchten, wird sich zeigen. Die Kenntnis fast aller dieser Fälle verdanken wir einer ganz besonderen Quelle: dem Register des Patriarchats von Konstantinopel (kurz: Patriarchatsregister/PRK) aus dem Zeitraum 1315–73 und 1379–1402. Bestehend aus zwei singulären Original-Handschriften dieser zentralen Quelle höchster kirchlicher Rechtsprechung und Verwaltung, gelangte es im 16. Jahrhundert von Konstantinopel nach Wien.²

1 Vgl. zuletzt den umsichtigen Überblick von *Alice-Mary Talbot*, *A Monastic World*, in: John Haldon (Hrsg.), *The Social History of Byzantium*. Chichester 2009, S. 257–278.

2 Der Inhalt der alten Edition des Patriarchatsregisters (*Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, I–II, hrsg. v. Franz Miklosich/Joseph Müller. Wien 1860–1862) ist erfasst in den Patriarchatsregistern: *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, Bd. I, *Les Actes des patriarches*, Fasc. V. *Les Regestes de 1310 à 1376*, hrsg. v. Jean Darrouzès. Paris 1977, hier ab Nr. 2030–Nr. 2680, und Fasc. VI, *Les Regestes de 1377 à 1410*. Paris 1979, Nr. 2682–3259 (mit bestimmten Lücken), vgl. dazu auch den Index: Fasc. VII, *Les Regestes de 1410 à 1453, suivis des Tables générales des Fascicules I–VII*. Paris 1991, S. 81–195. In Neuedition liegen vor: *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, 1. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315–1331, hrsg. v. Herbert Hunger/Otto Kresten (unter Mitarbeit v. Carolina Cupane u. a.). Wien 1981, PRK, 2. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337–1350, hrsg. v. Herbert Hunger/Otto Kresten/Ewald Kislinger/Carolina Cupane (unter Mitarbeit v. Walter Fink † u. a.). Wien 1995; PRK, 3. Teil: Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350–1363, hrsg. v. Johannes Koder/Martin Hinterberger/Otto Kresten (unter Mitarbeit v. Antonia Giannouli u. a.). Wien 2001.

1. Vor näherer Befassung mit dieser Quelle sei unser Blick aber noch auf eine ganz andere Quellengruppe gerichtet, nämlich auf die zwischen ca. 1350 und 1420 verfassten fünf Wallfahrtsberichte von Pilgern aus der Rus', die nach Konstantinopel mit seinen vielen Kirchen und Klöstern (teils auch nach weiteren Zielen, wie dem Athos, dem Sinai und/oder Palästina) gereist sind.³ Denn die Verfasser dieser Berichte haben die von ihnen besuchten Klöster auf eine so spezielle Art wahrgenommen, dass die Informationen ihrer Texte, worauf ich unten noch zurückkomme, gleichsam eine völlig konträre Folie zu den Texten des PRK abgeben. Die Reiseroute eines jeden der fünf Pilger (vgl. Abbildung 1) führte (fast zwangsläufig) zunächst nach Konstantinopel, das trotz der um 1204 durch die Kreuzfahrer erlittenen Schäden und Verluste seine Attraktion als erstrangiger Wallfahrtsort keineswegs verloren hatte.⁴

Außerdem war die Stadt am Bosphorus noch immer die Kapitale der byzantinisch-orthodox geprägten Staatenwelt Ost- und Südosteuropas, welche der Oxford-Orthodox-Historiker und Byzantinist Dimitri Obolensky († 2001) in seinem Hauptwerk *The Byzantine Commonwealth* nicht nur als solches bezeichnet, sondern auch anschaulich skizziert und prägnant definiert hat (vgl. Abbildung 2).⁵

Wer aber waren die fünf Pilger? Sie seien mit ihren Berichten kurz vorgestellt: Der früheste von ihnen war Stefan von Novgorod, ein Laie (Kaufmann oder Adliger), dessen genuiner Bericht *Ot strannika Stefanova Novgorodca* (Von dem Wanderer Stefan ...) sich nur auf die Woche seines Aufenthalts in Konstantinopel im Jahr 1348 oder 1349 erstreckt.⁶ Auf ihn folgt Ignatij von Smolensk, der mit seinem Ortsbischof Michael zur Begleitung des Metropoliten Pimen auf dessen Reise von Moskau nach Konstantinopel (Sept. 1389) gehörte und den teils tagebuchartigen, teils chronikartigen Bericht *Choždenie Ignatija Smoljanina* (Die Reise des Ignatij von Smolensk) zu dem Reiseverlauf und dem Aufenthalt in Konstantinopel (1389–1392) samt einem Bericht zur Krönung Kaiser Manuels II. Palaiologos (1392) verfasste, woran sich in der Überlieferung auch eine Beschreibung Thessalonikes und des Athos sowie eine verkürzte Chronik anschlossen.⁷ Etwa zur gleichen Zeit (1389–1391) wie Ignatij reiste der recht rätselhafte Anonymus, dessen ausführlicher Bericht *Skazanie o svjatyh mestech, o Kostjantinegrade i o svjatyh moščech spassichsja vo Ierusalimě, a sobranych Kostjantinom carem' v naricaemyj Car'grad* (Erzählung über die heiligen Orte, über Konstantinopel, und über die heiligen Reliquen, die in Jerusalem gerettet und vom Kaiser

³ George Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Century*. Washington, D.C. 1984.

⁴ Bernard Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem. Constantinople et ses reliques*, in: M. A. Amir-Moezzi/J. Scheid (Hrsg.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe*. Turnhout 2000, S. 51–70; Peter Schreiner, *Konstantinopel. Geschichte und Archäologie*. München 2007, S. 106–111.

⁵ Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500–1453*. London 1971.

⁶ Majeska, *Russian Travelers* (wie Anm. 3), S. 15–20 (Einführung) und S. 28–47 (engl. Übers./altruss. Text).

⁷ Ebd., S. 48–57 (Einführung) und S. 76–113 (Text).



Abb. 2 Das östliche Europa um 1350

Die Reihe beendet der Diakon Zosima mit dem Buch *Kniga glagolemaja Ksenos sirěč' Strannik Zosimy dijakona o ruskom puti do Carjagrada i do Ierosalima: Choženie i byt'e grěšnago inoka Zosimy dijakona Sergieva monastyrja* (Das Buch genannt „Xenos“, das ist „der Wanderer“, des Diakons Zosima, über den russischen Weg nach Konstantinopel und Jerusalem: Die Pilgerreise und das Leben des sündigen Mönchs und Diakons Zosima vom Sergij-Kloster). Hierbei geht es vor allem um die Anreise nach Konstantinopel und den dortigen Aufenthalt Zosimas von Ende 1419 bis Anfang 1420, doch schließen sich in der vollständigen Edition noch Teile an, die sich auf seinen Palästinaaufenthalt (Ostern 1420–1421) und die Rückkehr über Konstantinopel (wo Zosima den Winter verbrachte) nach Russland 1423 beziehen: Dort brachte der wohl adlige Autor den Bericht, der auch in den von George Majeska ausgelassenen Teilen zu Griechenland, dem Athos und Palästina in Bezug auf Topographie stark abhängig ist von dem viel lebendiger geschriebenen Pilgerbericht des Russen Daniil (12. Jahrhundert), in seine endgültige Form.¹⁰

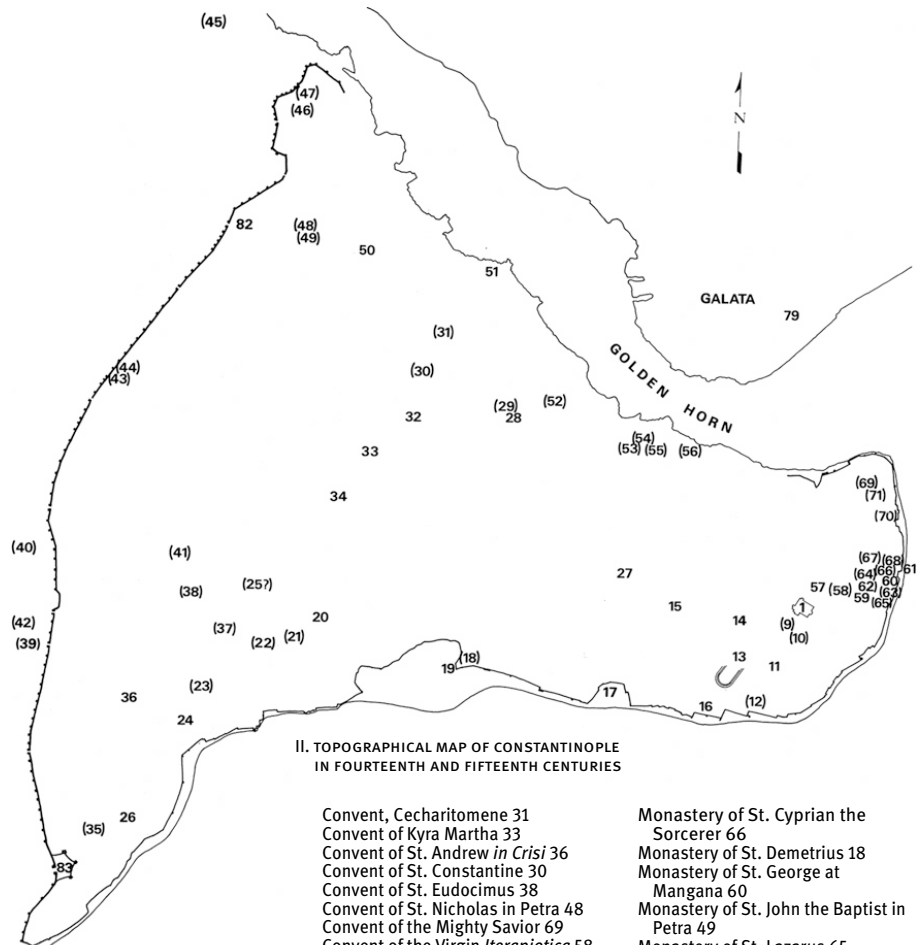
Alle fünf Texte sind, wie oben angedeutet, frei von Anzeichen oder gar ‚belastbaren‘ Angaben über ein Fehlverhalten von Insassen der von ihren Verfassern besuchten Klöster. Diesbezüglich entsprechen die Berichte, selbst wenn in einige von ihnen (wie dies bei Ignatij, dem Anonymus und Zosima der Fall ist), eher untypisch für die Gattung, auch Nachrichten politisch-historischen Charakters Eingang fanden, dennoch weitgehend den Merkmalen der Gattung der Pilger- und Wallfahrtsberichte.¹¹ So richten z. B. alle fünf Autoren bei ihren Angaben über das Kloster der Theotokos Hodegetria von Konstantinopel, auch Hodegon-Kloster genannt (s. Abbildung 3 zur Lokalisierung), ihr Augenmerk auf die Hodegetria-Ikone und/bzw. ihre Wunder. Drei von ihnen aber weisen mehr oder minder ausführlich auf die große, schwer zu tragende Ikone hin, mit der eine spezielle Laien-Bruderschaft jeden Dienstag eine Prozession veranstaltete.¹² Hierzu gibt es sogar eine einzigartige Fresko-Darstellung im Narthex der Blachernen-Kirche zu Arta/Epiros aus dem 13. Jahrhundert;¹³ (s. Abbildung 4).

¹⁰ Ebd., S. 166–170, S. 176–195.

¹¹ Vgl. Klaus Dieter Seemann, Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München 1976 und zu byzantinischen Texten, Andreas Külzer, Byzantine and early post-Byzantine pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai, in: Ruth Macrides (Hrsg.), *Travel in the Byzantine World*. Aldershot/Hants, UK/Burlington, VT 2002, S. 149–161.

¹² Majeska, *Russian Travelers* (wie Anm. 3), S. 36/37, S. 138/139, S. 161/162, u. S. 182/182; vgl. den Kommentar S. 362–366.

¹³ Christina Angelidi/Titos Papamastorakis, The Veneration of the Virgin Hodegetria and the Hodegon Monastery, in: Maria Vassilaki (Hrsg.), *Mother of God. Representations of the Virgin in Byzantine Art*. Athen 2000, S. 373–387, hier S. 378–379 (und S. 377, Abb. 211, das Bild in Arta); vgl. auch Nancy Patterson Ševčenko, (Miniature of the Veneration of the Icon of the Virgin Hodegetria), in: ebd. Kat. Nr. 54, S. 388–389 und Talbot, *Monastic World* (wie Anm. 1), S. 264, zum Kloster auch unten Anm. 20.



II. TOPOGRAPHICAL MAP OF CONSTANTINOPLE IN FOURTEENTH AND FIFTEENTH CENTURIES

Key

- Body of St. Euphemia 40
- Church, Frankish, at Basilike 55
- Church, Nea, of the Palace 12
- Church of St. Barbara 71
- Church of St. Diomedes 35
- Church of St. Eirene 57
- Church of St. John the Baptist in Galata 79
- Church of St. Nicholas at Basilike 54
- Church of St. Nicholas at Blachernae 47
- Church of St. Sophia 1
- Church of St. Theodosia 51
- Church of SS. Sergius and Bacchus 16
- Church, Secular 22
- Church of the Holy Apostles 32
- Church of the Savior Φιλανηρώπος at Mangana 61
- Church of the Virgin "τὰ Κύρου" 44
- Column of Arcadius 20
- Column of Constantine 15
- Column of Justinian 9

- Convent, Cecharitomene 31
- Convent of Kyra Martha 33
- Convent of St. Andrew *in Crisi* 36
- Convent of St. Constantine 30
- Convent of St. Eudocimus 38
- Convent of St. Nicholas in Petra 48
- Convent of the Mighty Savior 69
- Convent of the Virgin *Iterapiotica* 58
- Convent of the Virgin of Lips 34
- Convent of the Virgin *Perec* 62
- Convent of the Virgin "τὰ μικρὰ Ῥωμαίου" 41
- Convent of the Virgin τῆς Παντανάσσης 64
- Convent, *Povasil'jas* 25
- Convent with the Head of St. Panteleimon 68
- Fortress of the Golden Gate 83
- Gate, Adrianople 82
- Gate, Chalke, of the Imperial Palace 10
- Gate, Jewish, on the Propontis 19
- Harbor, Contoscalion 17
- Hippodrome 13
- Market, Basilike 53
- Martyrion of St. Euphemia 14
- Monastery, *Apolikaptii* [?] 29
- Monastery of St. Andrew Salus and Evergetis Metochion 37
- Monastery of St. Andrew Salus in the "First Region" 67
- Monastery of St. Athanasius the Patriarch 21

- Monastery of St. Cyprian the Sorcerer 66
- Monastery of St. Demetrius 18
- Monastery of St. George at Mangana 60
- Monastery of St. John the Baptist in Petra 49
- Monastery of St. Lazarus 65
- Monastery of St. Stephen at Mangana 70
- Monastery of SS. Cosmas and Damian 45
- Monastery of the Virgin at Pege 42
- Monastery of the Virgin Hodegetria 59
- Monastery of the Virgin Pammacaristos 50
- Monastery of the Virgin τῆς Παναγράντου 63
- Monastery, Pantocrator 28
- Monastery, Peribleptos, of the Mother of God 24
- Monastery, Studius, of St. John the Baptist 26
- Palace, Great 11
- Relics of St. Anastasia 27
- Relics of St. Tarasius 39
- Savior, Guarantor 56
- Shrine of St. Stephen 52
- Shrine of the Virgin at Blachernae 46
- Statues called the "Righteous Judges" 23
- Tomb of the Prophet Daniel 43

Abb. 3 Konstantinopel im 14. und 15. Jahrhundert

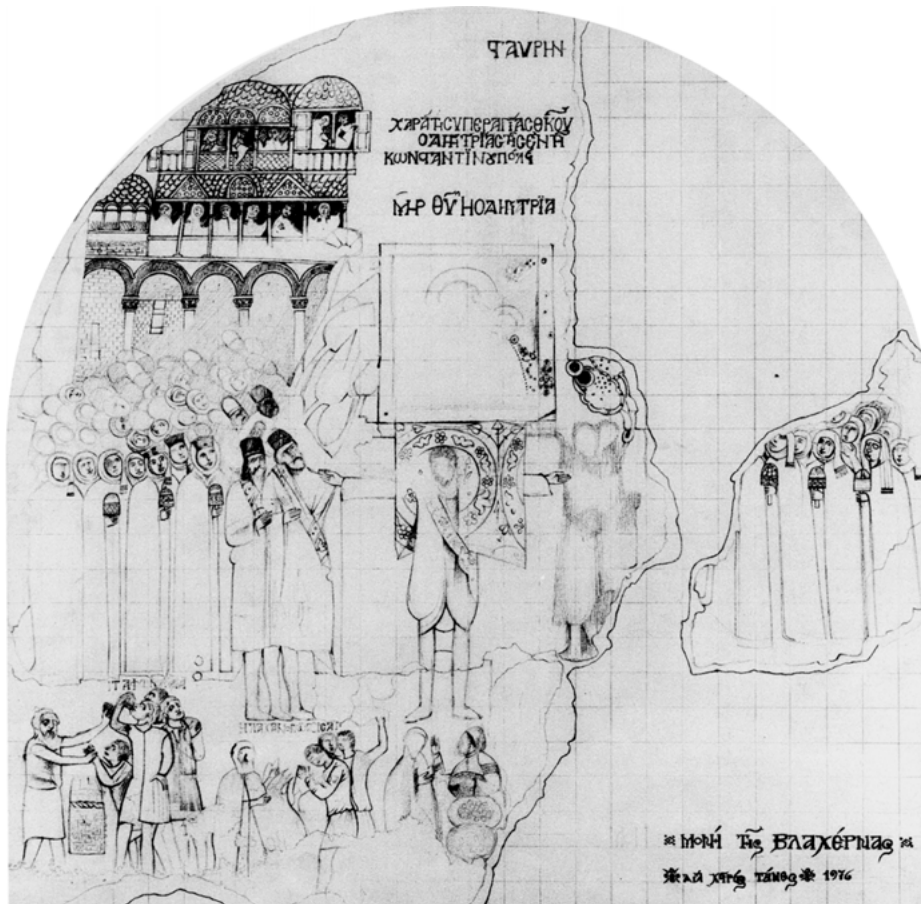


Abb. 4 Die Prozession mit der Hodegetria-Ikone in Konstantinopel. Skizze eines Freskos in der Blachernen-Kirche zu Arta

2. Halten wir also fest: Diese fünf Pilgerberichte (samt dem Fresko) spiegeln gleichsam eine heile Welt wider, da ihre Verfasser als Pilger die von ihnen besuchten Klöster weitgehend so beschrieben, wie es den Erwartungen ihrer Rezeptoren (Leser oder Hörer), aber auch den Gesetzen der Gattung „Wallfahrts- bzw. Pilgerbericht“ entsprach. Doch die Realität des menschlichen Zusammenlebens sah eben bei Mönchen bzw. Nonnen byzantinischer Klöster oftmals anders aus, als es sich Stifter und Stifterinnen in ihren Statuten (*Typika*) vorgestellt hatten.¹⁴ Deshalb geriet auch das byzan-

¹⁴ Vgl. zu den *Typika* Alice-Mary Talbot, s.v. Typikon, Monastic, in: The Oxford Dictionary of Byzantium. New York/Oxford 1991, S. 2132–2133 und Christian Hannick, s.v. Typikon II. Monastisch, in: Lexikon des Mittelalters 8 (1997), Sp. 1132–1133.

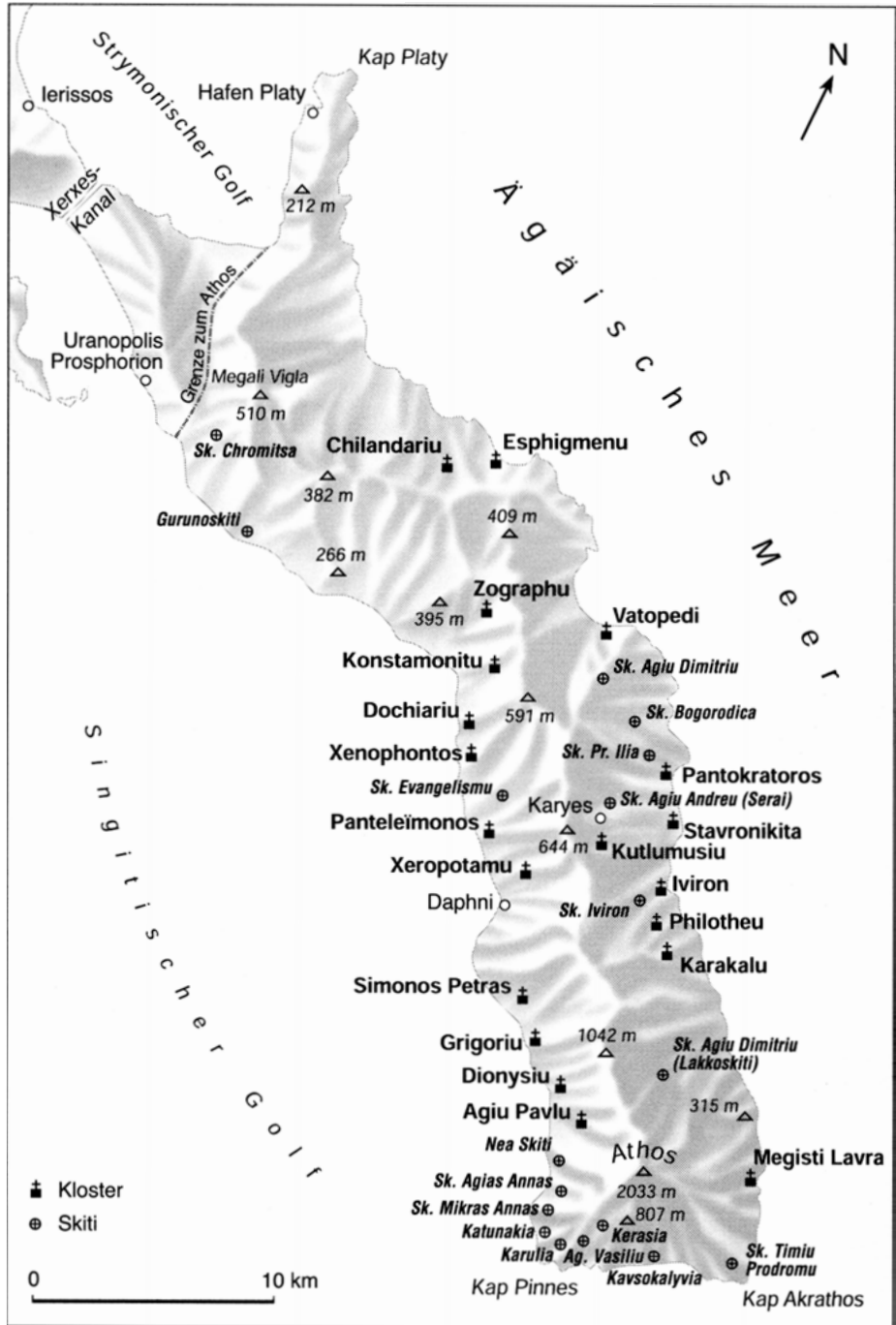


Abb. 5 Die Klöster im Athos-Gebiet

tinische Mönchtum schon früh in den Fokus der Kritik wegen mangelnder religiöser und/oder moralischer Disziplin bzw. konkreter Verstöße gegen Normen und Regeln.¹⁵

Wegen der Massierung von Klöstern in und um Konstantinopel kam es daher gerade dort (gleichsam unter den Augen des Erzbischofs der Stadt, also des Patriarchen), aber z. B. auch auf dem autonomen Berg Athos¹⁶ (s. Abbildung 5), in spätbyzantinischer Zeit öfter zu Verstößen und Konflikten: Die Belege hierfür sind, wie gesagt, zumeist dem PRK zu entnehmen, so auch den bereits erschienenen drei Bänden der noch nicht abgeschlossenen Neuedition samt Übersetzung. Im engen Rahmen dieses Beitrags können allerdings nur einige Fälle näher betrachtet werden.

Zuvor aber sei das PRK formal und inhaltlich knapp umrissen, um seinen speziellen Charakter zu erläutern: Formal handelt es sich um eine Art byzantinisches Pendant der mittelalterlichen, etwa ab Innozenz III. erhaltenen Papstregister.¹⁷ Auch das PRK verzeichnet vor allem die ausgesandte Korrespondenz der Patriarchen (selten die empfangenen Schreiben), aber auch Urteile der Patriarchatssynode oder Verfügungen allein des Patriarchen bzw. seiner Beamten. Die PRK-Handschriften (Codices Vindob. hist. gr. 47 und 48) enthalten „rund 700 Aktenstücke“ und stellen wegen der hohen byzantinischen Archivverluste einen Quellenschatz ersten Ranges dar.¹⁸ Sie

15 Vgl. zum byzantinischen Mönchtum und Klosterwesen *Hans-Georg Beck*, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München 1959, S. 120–140; *Ders.*, Das byzantinische Jahrtausend. München 1978, S. 207–231; *Ders.*, Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich. Göttingen 1980, hier S. 179 passim, und *Peter Schreiner*, Byzanz 565–1453. München 2011, S. 98–101; ergänzend, auch im Hinblick auf fragwürdiges Verhalten, *Marie-Hélène Congourdeau*, Die byzantinische Kirche von 1274–1453, in: Michel Mollat du Jourdin/André Vauchez (Hrsg., dt. Ausgabe bearb./hrsg. v. Bernhard Schimmelpfennig), Die Zeit der Zerreißproben (1274–1449). Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 132–204, S. 153–165, S. 192–202 und S. 496–499; *Gerhard Podskalsky*, Zur byzantinischen Mönchskritik. Ein Vergleich zwischen zwei Erzbischöfen von Thessalonike, Eustathios und Symeon, in: Werner Seibt (Hrsg.), Geschichte und Literatur der Palaiologenzeit, Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994). Wien 1996, S. 183–196; *Richard Greenfield*, Children in Byzantine Monasteries. Innocent Hearts or Vessels in the Harbour of the Devil?, in: Arietta Papaconstantinou/Alice-Mary Talbot (Hrsg.), Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium. Washington, D.C. 2009, S. 253–282; *Karin Metzler*, Eustathios von Thessalonike und das Mönchtum. Untersuchungen und Kommentar zur Schrift *De emendanda vita monachica*. Berlin/New York 2006, S. 25–75, S. 195 f. und S. 354 passim. Der Abschnitt über die Klöster in *Marcus Rotman*, Daily Life in the Byzantine Empire. Westport/CT u. a. 2006, S. 233–255 ist für unsere Thematik unergiebig.

16 Vgl. *Andreas E. Müller*, Berg Athos. Geschichte einer Mönchsrepublik. München 2005, dort S. 73–112 zu den 20 Hauptklöstern.

17 Vgl. *Peter Herde*, s.v. Papstregister, in: Lexikon der Päpste und des Papsttums. Freiburg i. Breisgau 2001, Sp. 597–600.

18 *Herbert Hunger*, Das Patriarchatsregister von Konstantinopel als Spiegel byzantinischer Verhältnisse im 14. Jahrhundert, in: *Ders.* (Hrsg.), Epidosis. Gesammelte Schriften zur byzantinischen Geistes- und Kulturgeschichte. München 1989, Art. X, hier S. 117 (Zitat). Vgl. auch *Christian Gastgeber*, Das Patriarchatsregister von Konstantinopel der Österreichischen Nationalbibliothek, in: *Historicum*. Zeitschrift für Geschichte (Frühjahr-Sommer 2007), S. 9–19, S. 12–14 und die in Anm. 19 genannte Literatur.

sind die wichtigste Quellenmasse zur kirchlichen Rechtsprechung im späten Byzanz, (also rechts- und sozialgeschichtlich sehr wichtig), zur innerkirchlichen Verwaltungstätigkeit und zu den Außenbeziehungen der Patriarchen, etwa zu den Metropolitane (od. Bischöfen) in Gebieten außerhalb des Byzantinischen Reiches, wie denen von Kiev bzw. Moskau.¹⁹

Doch zurück zur Frage nach der „Realität“, speziell in Bezug auf die Kloster-Disziplin in dem von den Pilgern aus Russland (und anderen orthodoxen Regionen, aber auch aus dem katholischen „Westen“) besuchten Konstantinopel und anderen Reichsteilen; zurück auch zum Hodegon-Kloster, das übrigens seit dem 13. Jahrhundert den Patriarchen von Antiocheia (wieder, aber an sich schon seit dem 10. Jahrhundert) als Gastkloster diente und ihnen unterstand.²⁰

Aus der Akte PRK 239 von 1361 oder 1362, einem Brief des Patriarchen Kallistos I. (1350–53; 1355–63) an Patriarch Ignatios II. von Antiocheia, geht hervor, dass im Hodegon-Kloster seit längerem unhaltbare Zustände herrschten. So begab sich der hierüber informierte Patriarch des Nachts dorthin und ertappte den Abt Ananias mit einer Dirne *in flagranti*. Selbst Zeuge geworden, hat Kallistos, gestützt auf seine ökumenische Stellung, den Abt sofort aus seiner Stellung entfernt, mit Billigung des Kaisers einen Nachfolger eingesetzt und zugleich Ignatios versichert, er behalte die Oberaufsicht über das Kloster.²¹ Als Kallistos dann die Untersuchungen im Kloster

19 *Ekaterina Mitsiou*, Aspekte der Wirtschafts- und Sozialgeschichte des späten Byzanz in den Akten des Patriarchatsregisters, in: *Historicum* (wie Anm. 18), S. 32–42; *Carolina Cupane*, Magie und Zauberei im späten Byzanz im Lichte des Patriarchatsregisters, in: *Historicum* (wie Anm. 18), S. 49–53; *Christof Rudolf Kraus*, Patriarchale Konfliktführungs- und Konfliktvermeidungsstrategien. Einige Beispiele aus dem Patriarchatsregister von Konstantinopel, in: Mihailo Popović/Johannes Preiser-Kapeller (Hrsg.), *Junge Römer – neue Griechen. Eine byzantinische Melange* aus Wien. Beiträge von Absolventinnen und Absolventen des Instituts für Byzantinistik und Neogräzistik der Universität Wien, in Dankbarkeit gewidmet ihren Lehrern Wolfram Hörandner, Johannes Koder, Otto Kresten und Werner Seibt als Festgabe zum 65. Geburtstag. Wien 2008, S. 89–108; *Ekaterina Mitsiou*, Historisch-Geographisches aus dem Patriarchatsregister. Angaben zu den konstantinopolitanischen Klöstern, in: ebd., S. 141–165; *Ernst Gamillscheg*, Hohe Politik und Alltägliches im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel, in: Falko Daim/Jörg Drauschke (Hrsg.), *Byzanz – das Römerreich im Mittelalter*. Teil 2,1: Schauplätze. Mainz 2010, S. 145–152 und zuletzt *Ekaterina Mitsiou*, Das Leben in der Kirche von Konstantinopel. Zwischen Ideal und Devianz – Mönche, Kleriker Laien Konvertiten, Häretiker u. Zauberer, in: *Ostkirchliche Studien* 58 (2009), S. 208–225.

20 *Alice-Mary Talbot*, s.v. Hodegon Monastery, in: ODB (wie Anm. 14), S. 939; *Majeska*, Russian Travelers (wie Anm. 3), S. 362–366; *Otto Kresten*, Die Beziehungen zwischen den Patriarchaten von Konstantinopel und Antiocheia unter Kallistos I. und Philotheos Kokkinos im Spiegel des Patriarchatsregisters von Konstantinopel. Stuttgart 2000, S. 16–22 und *Kraus*, Konfliktführungsstrategien (wie Anm. 19), S. 90–92 und passim.

21 PRK III (wie Anm. 2), S. 376–385 (synopt. griech./dt. PRK-Akten werden ab hier als PRK + Nr. zitiert), bes. 380/381–382/383; vgl. *Les Regestes des actes du patriarcat*, V (wie Anm. 2), Nr. 2397, *Kresten*, Die Beziehungen (wie Anm. 20), S. 13–22, bes. S. 16–22 und S. 44–46, *Kraus*, Konfliktführungsstrategien (wie Anm. 19), S. 93–95, S. 100, S. 106, und *Mitsiou*, *Leben* (wie Anm. 19), S. 212 f. und S. 215. Vgl. auch unten zu PRK 265.

fortsetzte und dessen Mönche bei Androhung der Exkommunikation zur Aussage zwang, bezichtigten sie den Priestermonch Ioasaph der Unzucht mit einer übel beleumdeten Frau namens Moschonu. Von weiteren Zeugen überführt, wurde daher auch Ioasaph im Dezember 1362 von Kallistos suspendiert und verlor sein Priesteramt (PRK 265 von 1362).²² So viel zu diesem Skandalgeflecht, das nach Otto Kresten auch auf einen kirchenpolitischen Hintergrund (Unterstützung antipalaminischer Kräfte durch Antiocheia) weist und möglicherweise, wie von Christof Kraus vermutet, vom Ökumenischen Patriarchat listig mit eingefädelt, also „inszeniert“, worden ist.²³

3. Den Sittenverfall, wie er schon anklang, beleuchten aber auch einige andere Dokumente über mehr oder weniger krasse Verfehlungen, sowie Dokumente mit allgemeinen Ermahnungen, wie PRK 186 von 1352: In dieser Akte schärfte Patriarch Kallistos einem der sog. Exarchen, die als priesterliche Aufseher etwa seit 1350 in seinem Auftrag die „Nachbarschaften“ oder Sprengel Konstantinopels geistlich-sittlich beaufsichtigten, sich im Sprengel *Tu Aaron* für die Einhaltung der immer wieder missachteten Vorschriften oder Regeln, z. B. in Bezug auf Eheschließungen, einzusetzen. Dabei weist er darauf hin, Priester und Mönche sollten sich „nicht nur von den Schenken, sondern auch von dem anderen Verbotenen fernhalten und ein Leben in Keuschheit und guten Sitten führen (...)“. Vielmehr sollten sie „den anderen Vorbild und Beispiel im Guten“ sein.²⁴ Ob und inwieweit die Institution der Exarchen eine nachhaltige Wirkung zu entfalten vermochte, bleibt indes unklar.²⁵ Sicherlich wird es weiterhin mehr oder weniger schwere Fälle von Fehlverhalten gegeben haben.

Das lässt sich aus dem leider unvollständig überlieferten Synodalurteil des Patriarchen Philotheos Kokkinos (PRK 205 von 1353 bis Ende 1354) erschließen, mit dem der Priestermonch Ioannikios aus dem Peribleptos-Kloster (s. Abbildung 3, Nr. 24) wegen unzüchtigen Lebenswandels des Priesteramts enthoben wurde. Als Begründung kann angeführt werden, dass er nach seiner Verheiratung weltlicher Priester geworden war. Noch jung an Jahren verwitwet, genoss er keinen guten Ruf.

²² PRK III (wie Anm. 2), S. 578–581; vgl. Les Regestes des actes du patriarcat V (wie Anm. 2), Nr. 2385, dazu Kresten, Die Beziehungen (wie Anm. 20), S. 40–41, S. 45 und S. 72, Kraus, Konfliktführungsstrategien (wie Anm. 19), S. 93–95, und Mitsiou, Leben (wie Anm. 19), S. 213 f.

²³ Kresten, Die Beziehungen (wie Anm. 20), S. 71–74, Klaus-Peter Todt, Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die griechisch-orthodoxen (melkitischen) Patriarchate unter muslimischer Herrschaft, in: *Historicum* (wie Anm. 18), S. 54–61, hier S. 56 f., und Kraus, Konfliktführungsstrategien (wie Anm. 19), S. 93–96. Zum Fall des Priestermonchs Ioasaph aus dem Hodegon-Kloster, dessen Affäre mit einer Nonne des Klosters Andreas *en te Krisei* zu ihrer Schwangerschaft und einem Abtreibungsversuch führte, so dass das Patriarchatsgericht 1370 Ioasaph des Amtes enthob, vgl. Les Regestes des actes du patriarcat, V (wie Anm. 2), Nr. 2572–2578, und Mitsiou, Leben (wie Anm. 19), S. 218.

²⁴ PRK III (wie Anm. 2), S. 81–85, die Zitate: S. 84/85; vgl. Les Regestes des actes du patriarcat, V (wie Anm. 2), Nr. 2329, und zu Exarchen Anm. 25.

²⁵ Vgl. Christof Rudolf Kraus, Kleriker im späten Byzanz. Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261–1453. Wiesbaden 2007, S. 386–407, besonders S. 386 und S. 403–406, sowie Mitsiou, Leben (wie Anm. 19), S. 215 f.

Der hohe Patriarchal-Kleriker Michael Kabasilas sorgte dann dafür, dass Ioannikios im Peribleptos-Kloster Mönch wurde, doch Ioannikios setzte seinen schlechten Umgang, zunächst unentdeckt, ungeniert fort. Er fand zu seinem Schaden einen Freund in dem suspekten Mönch Hesaias und besuchte mit ihm das „offenkundig verrufene Haus der Tochter des verstorbenen Mannes (...) Thiniates, der Nonne (...) namens Thiniatissa“, die vor ihrer Einkleidung als Nonne für ihren ausschweifenden Lebenswandel berüchtigt war und auf viele einen schlechten Einfluss ausübte. Als Nonne blieb sie weiterhin im selben Haus wohnen, das sie nun in ein Bordell verwandelte „und wurde für die jüngeren Nonnen zur Zuhälterin, was nicht geschehen hätte sollen.“²⁶ Aber Ioannikios und Hesaias besuchten wiederholt das Bordell der Thiniatissa, wobei auch eine anonyme Nonne die Herren begleitete. Eines Tages wollten Leute aus der Nachbarschaft dem Treiben ein Ende bereiten, als zufällig (?) auch ein hoher Patriarchats-Beamter, der Dikaio-phylax und Protekdikos Ioannes Phylax, dort vorbeikam: An ihn nun wandten sich die empörten Leute, zeigten die beiden an und wollten gegen diese vorgehen, wurden aber von Phylax, der sich selbst ein Bild von dem „Sündenpfehl“ machen wollte, daran gehindert. Er gab den Leuten Geld zur Beruhigung, holte die beiden Mönche dort heraus und beschimpfte sie gehörig, weil sie allen Ermahnungen zum Trotz gehandelt hätten. Zunächst aber ging niemand gegen den so überführten Ioannikios weiter vor, bis dann der Patriarch ihn mehrfach zur Synode vorladen ließ, damit er sich verteidige. Leider endet die beschädigte Akte just hier²⁷: Es hat aber den Anschein, als sei dem früh verwitweten Priester Ioannikios eine gewisse Protektion zuteil geworden, und zwar selbst dann noch, als es sich klar herausgestellt hatte, dass der Versuch der Selbstdisziplinierung des Mannes durch seine Mönchwerdung im Peribleptos-Kloster (unter aktiver Mitwirkung eines Klosterbruders) völlig gescheitert war. Auch bleibt es rätselhaft, wieso die Thiniatissa in der geschilderten Weise als Nonne (und Chefkuppplerin für ihre „Nonnen“) unbehelligt agieren konnte.²⁸

Betrachten wir aber noch einen letzten Beleg für diese Kategorie von Verfehlungen im PRK 267 vom März 1363: Darin leistet der Mönch Maximos vor Patriarch Kallis-

26 PRK III (wie Anm. 2), S. 176–183, hier S. 178/179; vgl. Les Regestes des actes du patriarcat, V (wie Anm. 2), Nr. 2353; Kraus, Kleriker (wie Anm. 25), S. 290 f., S. 313 Anm. 316, S. 317 Anm. 340, S. 362, S. 367, Anm. 270, und S. 472 (mit Anm. 3); Mitsiou, Leben (wie Anm. 19), S. 214, und dies., The Late Byzantine Female Monasticism from the Point of View of the Register of the Patriarchate of Constantinople, in: Dies./Johannes Preiser-Kapeller/Christian Gastgeber (Hrsg.), The Register of the Patriarchate of Constantinople. An Essential Source for the History and Church of Late Byzantium. Wien 2013, S. 161–173, hier S. 170; zum Peribleptos-Kloster vgl. Alice-Mary Talbot, s.v. Peribleptos Monastery, in: ODB (wie Anm. 14), S. 1692.

27 PRK III (wie Anm. 2), S. 180/181, S. 182/183.

28 Mitsiou, Leben (wie Anm. 19), S. 214; dies., Monasticism (wie Anm. 26), S. 170 und Kraus, Kleriker (wie Anm. 25) bieten auch keine Erklärung.

tos I. das (von ihm unterschriebene) Versprechen, seine frühere Geliebte (die er, nach eigener Aussage, „später zur Nonne machte“), nie mehr sehen oder in irgendeiner Weise an sie denken zu wollen. Anderenfalls solle er dafür mitteillos gemäßregelt werden: Er wolle dann sein Kloster verlassen, sein *adelphaton* (eine Art Rente aus dem Kloster, dessen Pfründner er anscheinend war) verlieren und auch jeglicher Verzeihung für unwürdig befunden werden.²⁹

Dieser Abschnitt, in dem es um sittliche Verfehlungen ging, sei mit dem Hinweis abgeschlossen, dass es mehrfach Fälle verbotener Zauberei/Magie in kirchlichen Kreisen, auch unter Beteiligung von Mönchen, gab.³⁰ So richtet sich z. B. PRK 199, ein unter Patriarch Philotheos Kokkinos 1353/54 ergangenes, wiederum unvollständig überliefertes Synodalurteil, gegen den schon zuvor von der Synode wegen Benutzung von Zauberbüchern verurteilten Kappadokes und einen anonymen Mönch: Letzterer hatte sich mit jenem bald nach dessen Verurteilung angefreundet, um von ihm mit Hilfe seiner Zauberei ein *archieratikon axioma*, also ein Klerikeramt im Bischofsrang, zu erlangen. Bald nachdem Kappadokes sich darauf eingelassen und dem Mönch das erwünschte Zauberpapier angefertigt hatte, wurde dies entdeckt. Beide mussten vor dem Synodalgericht erscheinen, wo Kappadokes sein Vergehen gestand, der Mönch aber leugnete, das Zauberpapier von ihm erhalten zu haben. Doch Kappadokes sagte aus, der Mönch habe es für sich selbst seinem eigenen Gewand gleichsam als Amulett angenäht. Da dies zutraf, war der Mönch überführt.³¹ Ob er einem (bzw. welchem Kloster er) angehörte, bleibt, ebenso wie die Strafe für ihn, unbekannt.

4. Nun zum letzten Hauptabschnitt, der kurz auch noch Beispiele für andere Arten von Regelverstößen ins Blickfeld rückt, die sich auf a) einen wirtschaftlichen Hintergrund, b) Verleumdung, und c) Unruhestiftung beziehen.

Zu a) Aus einem von Patriarch Ioannes III. Glykys unterzeichneten Urteil (PRK 5 von 1315) zur Beendigung eines langwierigen Streits zwischen zwei Großklöstern auf dem Athos, Esphigmenu und Batopediu/Vatopedi, um ein Olivenhain-Grundstück geht der wirtschaftliche Hintergrund klar hervor. Esphigmenu hatte sich schließlich an Kaiser Andronikos II. Palaiologos (1282–1328) gewandt und von diesem Recht bekommen³², doch danach befasste sich auch die Patriarchatsynode mit der *causa*, wobei sie, wie üblich, als Gericht fungierte. Bei der Verhandlung waren Vertreter beider Klöster zugegen. Auch das Synodalgericht entschied wegen der ihm überzeugend

²⁹ PRK III (wie Anm. 2), S. 586–589 (Zitat S. 586/587); vgl. Les Regestes des actes du patriarcat, V (wie Anm. 2), Nr. 2450 und *Mitsiou*, Leben (wie Anm. 19), S. 212. Zum *adelphaton* vgl. *Paul Magdalino*, s.v., in: ODB (wie Anm. 14), S. 19.

³⁰ Die Thematik ist gut erforscht, vgl. zuletzt *Cupane*, Magie (wie Anm. 19), S. 49–53, *Kraus*, Kleriker (wie Anm. 25), S. 277–282, und *Mitsiou*, Leben (wie Anm. 19), S. 216–221.

³¹ PRK III (wie Anm. 2), S. 148–155, vgl. Les Regestes des actes du patriarcat, V (wie Anm. 2), Nr. 2334, *Cupane*, Magie (wie Anm. 19), S. 51, und *Mitsiou*, Leben (wie Anm. 19), S. 216, Anm. 34.

³² Vgl. *Franz Dölger*, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453, 4. Teil: Regesten von 1282–1341. München 1960, Nr. 2363.

nachgewiesenen Besitzrechte von Esphigmenu gegen Vatopedi³³: Dessen Mönche müssen für die Schäden, ihre mehrfachen Belästigungen und Übergriffe (sie betrafen das Umschneiden der meisten Ölbäume sowie den Abriss bzw. das Abbrennen der Gebäude auf dem Haingelände und fanden sogar an Fasttagen statt) aufkommen bzw. ersatzweise festgelegte Bußleistungen entrichten. Das Gericht machte zudem Vorschläge zur Einigung, ohne irgendwelche Strafen, etwa gegen einzelne Mönche, zu verhängen (das lag in der Kompetenz der Äbte), forderte aber die Abhaltung einer Zusammenkunft eines von den Klöstern eingesetzten Gremiums zur Schadensfeststellung und Festlegung von Buß- und Kompensationsleistungen. Die Mönche beider Klöster sollten sich künftig an die Regeln der Athos-Klostergemeinschaft halten, sich mit ihrem Besitz begnügen, und keinen Zwist aufkommen lassen. Zuwiderhandelnde werde man gebührend bestrafen.³⁴

Auch PRK 73 vom Mai 1324, ein Synodalurteil des Patriarchen Esaias, betraf einen Besitz-Streit, hier zwischen dem Priestermonch Nikandros und den Mönchen des Anastasis-Klosters in Konstantinopel: Die Mönche hatten eine Kirche zerstört, die Nikandros auf einem Grundstück nahe des Klosters erbaut hatte. Dieser wies nach, dass er mit Zustimmung des verstorbenen Klosterstifters, des Großlogotheten Konstantin Akropolites, aufgrund vereinbarter, entrichteter Zahlungen das Recht zum Bau einer Kirche samt Klosterzellen erhalten hatte. Der Stifter aber riss (mit den Mönchen) sein Werk wieder ab und ließ das Material ins Kloster schaffen. Laut Urteil sind die Mönche daher verpflichtet, alle Aufwendungen und Kosten, die Nikandros entstanden waren, auch die Zahlungen, die er dem Kloster geleistet hatte, voll zurückzuerstatten. Zuwiderhandelnde werde der Patriarch bestrafen.³⁵ Der Fall verdeutlicht die ambivalente Rolle des Klosterstifters, der die Mönche seines Klosters zu rechtswidrigen Taten angestiftet hatte.

Zu b) Das Beispiel für einen Regelverstoß in Form einer Verleumdung findet sich in PRK 200 von 1353/Ende 1354. Philotheos Kokkinos urteilt darin im Beisein von vier der sog. *Katholikai Kritai* (ein 1296 von Andronikos II. eingerichtetes Zwölfer-Kollegium hoher Richter)³⁶ über drei Priestermonche und einen Mönch des Ioannes-Prodromos-Klosters (*en te Petra*, s. Abbildung 3, Nr. 49) zu Konstantinopel (Hesychos, Matthaios, Meletios und Dionysios), die ihren Abt Markos verleumderisch des Hochverrats

³³ PRKI (wie Anm. 2), S. 132–147, besonders S. 140–143; vgl. *Les Regestes des actes du patriarcat, V* (wie Anm. 2), Nr. 2033; *Actes d'Esphigménou. Texte*, hrsg. v. Jacques Lefort. Paris 1973, Nr. 12, S. 83–95, hier S. 85; *Actes de Vatopédi, I. Des origines à 1329. Texte*, hrsg. v. Jacques Bompaire/Jacques Lefort/Vassiliki Kravari/Christoph Giros. Paris 2001, Nr. 46, S. 265–275, hier S. 266, und *Mitsiou, Leben* (wie Anm. 19), S. 210.

³⁴ PRKI (wie Anm. 2), S. 142, 143–144, 145.

³⁵ PRKI (wie Anm. 2), S. 430–435; vgl. *Les Regestes des actes du patriarcat, V* (wie Anm. 2), Nr. 2110, und zum Kloster Vasilios Kidonopoulos, Bauten in Konstantinopel. Verfall und Zerstörung, Restaurierung, Umbau und Neubau von Profan- und Sakralbauten. Wiesbaden 1994, S. 11 f. und zum Stifter ebd. S. 5, Anm. 54.

³⁶ Vgl. *Alexander Kazhdan*, s.v. *Kritai Katholikai*, in: ODB (wie Anm. 14), S. 1158.

bezüglich hatten. Nach eindringlicher Untersuchung erwiesen sich die verleumderischen Vorwürfe, über deren konkreten Inhalt aus der Akte selbst nichts Genaueres hervorgeht, als Lügen. – Den komplexen (kirchen-)politischen Hintergrund des Falls ansatzweise hier ausleuchten zu wollen, verbietet sich aus Platzgründen. Die vier Priestermonche hat man ihres Priesteramtes enthoben, Dionysios aber die künftige Beförderung ins Priesteramt verwehrt.³⁷

Abschließend zu c) Es ist es wieder Patriarch Kallistos I., dessen um 1357/1359 ausgestellter Brief zu einem Aufruhr unter den Mönchen des Athos-Groß-Klosters *Megiste Laura/Lavra* Stellung nimmt und nur aus dem dort aufbewahrten Original bekannt ist; im PRK ist der Brief nicht registriert worden. Kallistos, der im Lavra-Kloster „seine Mönchslaufbahn“ begonnen hatte³⁸, stand offenbar weiterhin mit dem Kloster in Verbindung. So fände seine (wohl erbetene) Einmischung in diese Krise der Lavra eine plausible Erklärung. Sein Brief empfiehlt zunächst allen Mönchen der Lavra, gemäß seinen früheren Ermahnungen in Eintracht und Nächstenliebe zu leben. Sodann fordert Kallistos sie auf, einige von ihnen, die Aufruhr angefacht, Unruhe gestiftet und so die Gemeinschaft in große Verwirrung gestürzt hätten, aus dem Klosterkomplex auszuschließen, nämlich Athanasios Spathas, den Priestermonch, Ex-Hegumenos/Abt der Lavra und Anstifter des Aufruhrs, Niphon, sowie seinen Bruder Dionysios, Gennadios (aus Bulgarien), Gennadios (aus Isaurien) und Kosmas den Albaner. Sie gefährdeten die Lavra. Damit diese zur Ruhe komme und die Genannten zur Reue fänden, sollten sie sich in andere Klöster begeben. Kein Lavramönch dürfe, bei Strafe der Exkommunikation, einem von ihnen zur Rückkehr verhelfen. So fänden alle zum Frieden: Die Frevler, indem sie anderswo leben, die Lavrioten, indem sie nach den Regeln ihrer Profess leben.³⁹

Leider schweigt sich Kallistos darüber aus, wodurch der Aufruhr seine inhaltliche Brisanz erhielt. Vermutlich spielt die Kontroverse zwischen Palamiten und Antipalamiten, Hesychasten und ihren Gegnern, hier eine große Rolle. Doch wegen fehlender zusätzlicher prosopographischer Daten über die Aufrührer lassen sich keine weiteren Schlüsse ziehen.⁴⁰

37 PRK III (wie Anm. 2), S. 154–161, vgl. *Les Regestes des actes du patriarcat, V* (wie Anm. 2), Nr. 2337 und *Mitsiou, Historisch-Geographisches* (wie Anm. 19), S. 158 f.

38 Vgl. *Klaus-Peter Matschke/Franz Tinnefeld, Die Gesellschaft im späten Byzanz*. Köln u. a. 2001, S. 320 (Tinnefeld; das Zitat steht im Abschnitt „Klöster in Konstantinopel und auf dem Athos“, der diese als „Zentren geistiger Aktivitäten“ fokussiert).

39 *Actes de Lavra, III. De 1329 à 1500, Texte*, hrsg. v. Paul Lemerle u. a. Paris 1979, Nr. 135, S. 54 f. (Diplomatischer Vorspann und „Analyse“, an der sich obige Paraphrase weitgehend orientiert), Text S. 55–56; vgl. *Les Regestes des actes du patriarcat, V* (wie Anm. 2), Nr. 2408, und *Actes de Lavra. IV. Études historiques. Actes serbes. Complément et index, texte et planches*, hrsg. v. Paul Lemerle u. a. Paris 1982, S. 38.

40 Vgl. *Erich Trapp u. a., Prospographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Wien 1976–1995, Nr. 26441 Spathas, Nr. 20612 Niphon, Nr. 5491 Dionysios, Nr. 3667 Gennadios/Bulg., Nr. 3653 Gennadios/Isaur., Nr. 13284 Kosmas.

Vielleicht wird dies künftiger Forschung gelingen. Wie auch immer, es wäre generell ihre Aufgabe, noch mehr als bisher, den vielen Fragen, die sich aus diesem kurzen Einblick in das vor allem im PRK dokumentierte Fehlverhalten von Mönchen und Nonnen (teils wohl mit Duldung höherer kirchlicher Kreise) ergeben, näher nachzugehen. Zwingend notwendig wäre es, dabei auch das außerklösterliche kirchliche und weltliche Umfeld in die Untersuchung, anhand aller verfügbaren Quellen, mit einzubeziehen. Denn mit ihm war die Lebenswelt des byzantinischen Mönchtums immer vielfältig verbunden, was, wie hier dargelegt, in der Spätzeit aus Dokumenten wie dem PRK besonders fassbar wird.

Markus Schürer

Der Welt entfremdet – der Welt zugewandt. Religiosentum und Kommunikation im frühen und hohen Mittelalter

Fragt man nach den Regeln der Kommunikation in religiösen Gemeinschaften, so lässt sich zunächst sagen, dass der zönotisch lebende Religiöse grundsätzlich in einem triadischen Bezugssystem steht, er demnach drei kommunikative Optionen hat. Die erstrangige Instanz, der wichtigste ‚Kommunikationspartner‘ gewissermaßen, dem er sich zuwendet, ist zweifellos Gott. Des Weiteren hat er, wenn auch in mehr oder weniger begrenztem Umfang, die Möglichkeit, mit den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft zu kommunizieren. Eine dritte Option schließlich stellt eine Art der Kommunikation dar, die sich nicht allein innerhalb der Gemeinschaft vollzieht, sondern über diese hinausgeht und auch die Welt außerhalb der Klostermauern betrifft.

Im Folgenden sollen die beiden letztgenannten kommunikativen Optionen thematisiert werden: die interne Kommunikation innerhalb religiöser Gemeinschaften und die externe Kommunikation religiöser Gemeinschaften und ihrer Mitglieder mit der Lebenswelt, die sie umgibt. Die erstgenannte Option hingegen, die Rede des Mönches zu Gott, wird ausgeklammert bleiben. Überlegungen hierzu müssten letztlich in eine theologische Betrachtung des monastischen Gebets und der monastischen Liturgie münden. Das aber kann und soll hier nicht geleistet werden. Dass die folgenden Darlegungen angesichts ihres limitierten Umfangs skizzenhaft bleiben müssen, bedarf kaum eigener Erwähnung. Ihr Zweck ist es, punktuell auf einige Befunde hinzuweisen, die als charakteristisch für das Problemfeld ‚Kommunikation und westlich-lateinische *vita religiosa*‘ gelten können, und so einiges an Material für einen Vergleich in transkonfessioneller respektive transkultureller Perspektive anzubieten. Die Darlegungen setzen ein mit der formativen Phase des westlich-lateinischen Mönchtums an der Wende von der späten Antike zum frühen Mittelalter und werden dann über die klastralen Gemeinschaften des 11. und 12. Jahrhunderts bis hin zu den Mendikantenorden des 13. Jahrhunderts führen.

I. Wenden wir uns zunächst der Regel des Benedikt von Nursia zu, einem Text, der, entstanden noch in der Formierungsphase der christlichen *vita religiosa*, später zu einem der wichtigsten Regelwerke in der monastischen Tradition des westlich-lateinischen Mittelalters werden sollte. Nachdem die *Regula Benedicti* zwischen 530 und 560 als eine kluge und ausgewogene Synthese der bis dahin gewachsenen christlich-asketischen Tradition zusammengestellt worden war, blieb sie zunächst noch eine unter zahlreichen anderen Anleitungen zum monastischen Leben.¹ Spätestens

¹ Vgl. zu Entstehung sowie Text und Überlieferungsgeschichte der *Regula Benedicti* die Einleitung zur Edition: *Benedictus von Nursia: Benedicti Regula. Editio altera emendata*, hrsg. v. Rudolf Hanslik.

ab dem Beginn des 9. Jahrhunderts allerdings kam ihr eine erstrangige Bedeutung zu. Im Zuge der von Ludwig d. Fr. vorangetriebenen Reformen des Frankenreiches nämlich, die den politischen ebenso wie den religiösen Bereich und damit letztlich auch die Belange der *vita religiosa* betrafen, erhielt die Benediktregel – nicht zuletzt auch durch die Fürsprache des monastischen Reformers Benedikt von Aniane – den Status des allein verbindlichen normativen Basistextes für das mönchische Leben.² Zwar war eine tatsächliche Alleingeltung der Benediktregel auf Dauer nicht durchzusetzen; dennoch bedeuteten die Bemühungen Ludwigs d. Fr. und Benedikts von Aniane einen beträchtlichen Zuwachs an Autorität für diesen Text, so dass er in der Folge eine breite Wirkung entfalten und zur Grundlage des benediktinisch geprägten Mönchtums des frühen Mittelalters werden konnte.

In Kapitel IV der Benediktregel, welches die Werkzeuge für die guten Werke, die *instrumenta bonorum operum*, behandelt, findet sich ein Passus, der, obwohl eher beiläufig formuliert, eines der wichtigsten Prinzipien für jegliche Form christlich-religiösen Lebens darstellt: *Saeculi actibus se facere alienum* – ‚Sich dem Treiben der Welt fremd machen‘.³ Die Aufgabe des Mönchs ist demnach, sich eine Haltung anzueignen, die man als ‚Weltfremdheit‘ bezeichnen kann. Diese Weltfremdheit ist die Voraussetzung dafür, eine möglichst tiefe Vertrautheit mit Gott zu erzeugen. Der Mönch geht auf Distanz zu allem Irdischen, zu Dingen und Personen, die zwischen ihm und Gott stehen, und arbeitet so an der Verwirklichung des eigentlich paradoxen Prinzips, nach dem die irdische Existenz die Entfremdung von sich selbst zum Ziel hat.⁴

Als eine zentrale asketische Praktik und zugleich eine wichtige Strategie der Entfremdung von der Welt gilt im christlichen Mönchtum – neben den evangelischen Räten Armut, Keuschheit und Gehorsam – das Schweigen oder, allgemeiner formuliert, der Verzicht auf Kommunikation. Auch zum Schweigen (dem *silentium*, *silere* oder *tacere*) hat die Benediktregel einiges zu sagen, so vor allem im Kapitel VI ‚Von der Schweigsamkeit‘, aber auch in den Kapiteln, welche die Aufnahme der Gäste oder das Verhalten der Brüder bei der Rückkehr von Reisen regeln.⁵ Der Tenor ist dabei stets restriktiv: die Vorgaben der Regel laufen darauf hinaus, die Kommunikation des einzelnen Mönchs mit den anderen Mitgliedern seiner Gemeinschaft und mehr noch mit der Außenwelt auf das unbedingt nötige Minimum zu reduzieren.

Wien 1977, S. XI–XXV; außerdem *Gert Melville*, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. München 2012, S. 35–39.

² Vgl. hierzu *Egon Boshof*, Ludwig der Fromme. Darmstadt 1996, S. 120–126; außerdem *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 42–52.

³ *Benedicti Regula* (wie Anm. 1), IV 20, S. 30.

⁴ Eingehend zum Zusammenhang von Weltfremdheit und mönchischem Leben: *Peter Sloterdijk*, Wohin gehen die Mönche? Über Weltflucht in anthropologischer Sicht, in: Ders., Weltfremdheit. Frankfurt a. M. 1993, S. 80–117.

⁵ *Benedicti Regula* (wie Anm. 1), VI *De taciturnitate*, S. 38 f., LIII *De hospitibus suscipiendis*, S. 123–126, LXVII *De fratribus in viam directis*, S. 157 f.

Wo hingegen das Sprechen, das Sich-Mitteilen explizit gestattet oder gefordert wird, geschieht dies vorrangig mit seelsorgerlicher Intention und betrifft die Beichte. In diesem Fall gelten Rede und Gespräch als – möglichst umsichtig zu dosierendes – Heilmittel für denjenigen, der durch Anfechtung seelisch versehrt ist. Die *confessio* erfordert das Sprechen des beichtenden Mönchs mit dem Abt, welcher seinerseits die Beichte abnimmt. Eine wichtige Voraussetzung für die Beichte aber, die gemäß der Benediktregel das Bekenntnis nicht allein der Taten, sondern auch der Gedanken umfasst⁶, ist eine permanente Aufmerksamkeit des Mönchs auf sich selbst, eine stete Erforschung des eigenen Gewissens, die im Modus der Selbstbefragung, gleichsam als ein Sprechen mit sich selbst, geführt wird. Womit im übrigen ein Sonderfall monastischer Kommunikation benannt wäre, den der Kulturhistoriker Thomas Macho unter dem Begriff der „Einsamkeitstechniken“ subsumiert und treffend als „Strategien zur Initiierung und Kultivierung von Selbstwahrnehmungen“ beschreibt, deren Zweck die „Anregung und Disziplinierung [...] innerer Dialoge“ ist.⁷

Lässt man das Phänomen der Beichte und den mit ihr verknüpften Modus des Sprechens mit sich selbst beiseite, so kann man insgesamt sagen, dass die monastische Kultur, wie sie die Benediktregel abbildet, eine Kultur des Schweigens ist. Dabei ist der Zweck des weitgehenden Verzichts auf Kommunikation, die mönchische Existenz vor der Einbindung in soziale Beziehungen, vor der ‚Kontamination durch Welt‘ zu schützen und sie frei zu machen für die Kommunikation mit Gott. Schweigen erscheint demnach als eine Praktik der Exklusion, die darauf hinausläuft, alle Aufmerksamkeit auf das Transzendente zu richten, die Welt hingegen zu vergessen. Kaum eigens erwähnt werden muss, dass ein solcher *modus vivendi* durchaus auch asoziale Tendenzen hat.⁸

II. Während des 11. und 12. Jahrhunderts vollzog sich im lateinischen Europa eine tiefgreifende Wandlung der *vita religiosa*. Existierte während des Frühmittelalters ein vornehmlich von der Benediktregel geprägtes Mönchtum, so erfuhr das Spektrum religiöser Lebensformen nun eine erhebliche Differenzierung und Erweiterung. Man kann durchaus sagen, dass sich eine Art ‚monastischer Pluralismus‘ entfaltete. Gemeinschaften wie diejenigen von Camaldoli oder Vallombrosa entstanden, ebenso die Grandmontenser, Kartäuser, Zisterzienser und zahlreiche weitere. Einige dieser Gemeinschaften bildeten lediglich regional begrenzte Klosterverbände aus, andere

⁶ Benedicti Regula (wie Anm. 1), VII 44, S. 48: *Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes vel mala a se absconse commissa per humilem confessionem abbatem non celaverit suum.*

⁷ Alle Zitate aus: Thomas Macho, Mit sich allein. Einsamkeit als Kulturtechnik, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hrsg.), Einsamkeit. München 2000, S. 27–44, hier S. 30.

⁸ Vgl. zu letzterem Aspekt auch Peter von Moos, Occulta cordis. Contrôle de soi et confession au Moyen Âge, in: Ders., Entre histoire et littérature. Communication et culture au Moyen Âge. Florenz 2005, S. 579–610, hier S. 580.

– allen voran die Zisterzienser – entwickelten sich zu religiösen Orden im strikten Sinne, die sich über das gesamte lateinische Europa ausbreiteten.⁹

Ein bedeutendes Charakteristikum eines großen Teils dieser Gemeinschaften war, dass sie ein sezessionistisches Motiv wieder aufnahmen, das schon bei den spätantiken Protagonisten christlicher Askese, den Wüstenvätern, hohe Geltung besaß.¹⁰ Mit mehr oder weniger großem Nachdruck nämlich trugen sie die Absicht vor, aus der ‚Welt‘ hinauszugehen und den *eremus* oder das *desertum* aufzusuchen, die Einöde also oder die Wüste, den nicht kultivierten, nicht zivilisierten Ort.¹¹

Diejenige Gemeinschaft, welche dieses sezessionistische Projekt wohl auf konsequenteste und zugleich nachhaltigste Weise umsetzte, waren – und sind bis heute – die Kartäuser. 1084 von Bruno von Köln in einem abgelegenen Tal der westlichen Alpen begründet, konzipierten sie eine Lebensweise, die eine ausgesprochen anachoretische Prägung aufwies und dennoch zönotisch organisiert war, die also eremitische Existenz und klösterliche Gemeinschaft zur Synthese brachte und überdies dem religiösen *silentium* allergrößte Bedeutung zumaß.¹² Allein die architektonische Anlage der kartäusischen Klöster und der Lebensrhythmus ihrer Bewohner waren auf eine Minimierung nicht nur der externen, sondern auch der internen Kommunikation ausgerichtet. So lebten die Mönche nicht gemeinsam in einem Konventsgebäude, sondern jeweils allein in separaten, als Einzelhäuser gestalteten Zellen, die allerdings durch einen großen Kreuzgang miteinander verbunden waren.¹³

Ähnlich verhielt es sich mit der Anordnung des Grundbesitzes, der Domäne. Homogen angelegt und klar zur Umgebung abgegrenzt – auf den Erwerb von Besitzungen außerhalb der Domäne wurde konsequent verzichtet – umgab sie das Kloster. In den

9 Immer noch maßgeblich zur Geschichte der *vita religiosa* im 11. und 12. Jahrhundert: *Giles Constable*, *The Reformation of the Twelfth Century*. Cambridge 1996; außerdem hierzu neuerdings: *Melville*, *Welt der mittelalterlichen Klöster* (wie Anm. 1), S. 84–163; insbesondere zur Entwicklung des religiösen Ordens als Rechtssubjekt und Organisationsmodell: Ebd., S. 131–141.

10 Vgl. hierzu *Heinrich Holze*, *Schweigen und Gotteserfahrung bei den ägyptischen Mönchsvätern*, in: *Erbe und Auftrag* 69 (1993), S. 314–321.

11 Hierzu auch *Melville*, *Welt der mittelalterlichen Klöster* (wie in Anm. 1), S. 84 f.

12 Zur Entstehung und Frühgeschichte der Kartäuser: *Florent Cygler*, *Vom ‚Wort‘ Brunos zum gesetzten Recht der Statuten über die *Consuetudines Guigonis*. *Propositum* und Institutionalisierung im Spiegel der kartäusischen Ordensschriftlichkeit (11.–14. Jahrhundert)*, in: Hagen Keller/Christel Meier/Thomas Scharff (Hrsg.), *Schriftlichkeit und Lebenspraxis im Mittelalter. Erfassen, Bewahren, Verändern*. München 1999, S. 95–109; außerdem *Melville*, *Welt der mittelalterlichen Klöster* (wie Anm. 1), S. 94–98.

13 Zu Architektur und Lebensrhythmus der Kartäuser: *Günther Binding/Matthias Untermann*, *Kleine Kunstgeschichte der mittelalterlichen Ordensbaukunst in Deutschland*. Darmstadt 1993, S. 391–402; *James L. Hogg*, *Kartäuser*, in: Peter Dinzelbacher/Ders. (Hrsg.), *Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen*. Stuttgart 1997, S. 275–296, hier S. 282, S. 290 und passim; Ulrich Köpf, *Zur Spiritualität der frühen Kartäuser und Zisterzienser*, in: Sönke Lorenz (Hrsg.), *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser*. Festschrift Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 215–231, hier S. 229 f.

kartäusischen Quellen wird sie charakteristischerweise als *desertum*, als das Unbebaute, Unbewohnte, bezeichnet.¹⁴ Es ist dies eine Chiffre, die den kartäusischen Ort deutlich als eine Art Heterotopos (Michel Foucault), als den ‚anderen Ort‘ schlechthin kennzeichnet und scharf von der herkömmlichen Zivilisation abgrenzt. Dabei galt das *desertum* – von biblischer Tradition her – als Ort der Epiphanien, an dem man unter Umständen Engeln oder Dämonen begegnen konnte, an dem aber die herkömmlichen Gesetze und Bedingungen menschlicher Soziabilität keinerlei Geltung mehr hatten. Im *desertum* herrschten absolute Stille und vollkommenes Schweigen, und genau dies prädestinierte es zum erst-rangigen Experimentierfeld allein transzendenter Kommunikation.¹⁵

Der erste normative Basistext der Kartäuser, die zwischen 1121 und 1128 von Guigo I. aufgezeichneten *Consuetudines*, schreiben als Grundsatz für die *vita cartusiana* fest, frei zu sein für das Schweigen und die Einsamkeit in der Zelle.¹⁶ Und zugleich werden Schweigen und Einsamkeit als erstrangiges, weil am schwierigsten zu realisierendes religiös-asketisches Prinzip eingestuft: Nichts, so formulieren die *consuetudines*, sei mühevoller in der Ausübung religiösen Lebens als das Schweigen in Einsamkeit und die Stille.¹⁷

So erscheint es nur konsequent, dass auch jene Abschnitte der *consuetudines*, welche die interne und externe Kommunikation betreffen, äußerst streng in der Aussage sind: Sie verbieten den Brüdern unter anderem, auch nur um die Erlaubnis zu bitten, mit irgendjemandem sprechen zu dürfen, der nicht zum Konvent gehört, selbst wenn es sich dabei um einen leiblichen Verwandten handeln sollte. Auch wird die Benutzung der klösterlichen Zeichensprache, die man vor allem in Konventen benediktinischer Prägung oft zur Umgehung des Redeverbots nutzte, untersagt. Allein mit einfachsten Zeichen für Dinge, welche die Ausübung bestimmter Ämter oder die Ausführung von Aufträgen betreffen, darf kommuniziert werden. Ausnahmen von diesen rigiden Bestimmungen gibt es nur wenige; sie betreffen, ähnlich wie in der Benediktregel, vornehmlich die Beichte, aber auch drohende Gefahr für das Kloster etwa beim Ausbruch eines Feuers.¹⁸

¹⁴ Vgl. hierzu *Bernard Bligny*, Recueil des plus anciens actes de la Grande Chartreuse (1086–1196). Grenoble 1958, S. XIX; *Köpf*, Spiritualität (wie Anm. 13), S. 226 und S. 229.

¹⁵ Vgl. zu diesem Aspekt auch *Jacques Le Goff*, Le désertforêt dans l'Occident médiéval, in: Ders. (Hrsg.), L'imaginaire médiéval. Essais. Paris 1985, S. 59–75; *Danielle Lecoq*, Place et fonction du désert dans la représentation du monde au Moyen Âge, in: Revue des Sciences Humaines 258 (2000), S. 15–112.

¹⁶ *Guigues Ier*, Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un Chartreux. Paris 1984, XIII 5, S. 196: *precipue studium et propositum nostrum est, silentio et solitudini celle vacare.*

¹⁷ Ebd.: *nihil enim laboriosus in exercitiis discipline regularis arbitramur, quam silentium solitudinis et quietem.*

¹⁸ Vgl. ebd., VII 2; X 2; XXXI 3; XLV 1–2; LVI 1; LVIII 1; LXII 2 (S. 176; 184; 232; 254; 266; 268; 272). Detailiert hierzu *Markus Schürer*, Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des *silentium* im

Bei alldem bedienten sich die Kartäuser, wie im übrigen auch die Camaldulenser, Vallombrosaner oder Zisterzienser, der Konversen, einer Gruppe von Brüdern also, die in untergeordnetem Status und bei geminderter Askese im Kloster lebte und deren Aufgabe es war, die ‚vollwertigen‘ Mönche so zu entlasten, dass diese sich ungestört der Kontemplation und dem liturgischen Dienst widmen konnten. Die Konversen kümmerten sich insbesondere um die Bewirtschaftung und Verwaltung der Klosterdomäne, zudem übernahmen sie weitgehend die Kommunikation mit der Außenwelt. Sie waren es letztlich, die ganz wesentlich die Voraussetzungen für den Rückzug von der Welt und die Pflege des religiösen *silentium* schufen.¹⁹

Die Kartäuser bilden, so kann man verallgemeinern, eine Gemeinschaft, die sich konstituiert über den gemeinsamen Willen zum Schweigen, den Willen zur möglichst weitgehenden Vermeidung dessen also, was Vergemeinschaftung eigentlich erst ermöglicht – nämlich zwischenmenschliche Kommunikation. Damit erscheinen sie als ein institutionsgeschichtlicher Sonderfall, bei dem das religiöse Schweigen als eigentlich exkludierende Praxis eine integrative Funktion übernimmt. Monastisches *silentium* und monastische Weltflucht, wie man sie schon in der Regel des Benedikt von Nursia findet, werden bei den Kartäusern zu einer hesychastischen Spiritualität gesteigert, die von einer vollkommen theozentrischen Ausrichtung des einzelnen Religiösen und dessen schweigsamer Kontemplation in der Zelle bestimmt wird.²⁰ So erscheint die *vita cartusiana* letztlich als eine *vita contemplativa* im striktesten Sinn, die auf die Heiligung allein der eigenen Person zielt. Es liegt im übrigen auf der Hand, dass ein solcher *modus vivendi* eine Art Heilsegoismus impliziert, der einer anderen zentralen Idee christlicher Religiosität, der *caritas* nämlich, durchaus entgegenstehen kann.

III. Das Eremitentum, wie es die Kartäuser, aber auch die Grandmontenser und noch weitere Gemeinschaften realisierten, war ein wichtiges und prägendes, allerdings nicht das einzige Charakteristikum jenes religiösen Aufbruchs, der sich während des 11. und 12. Jahrhunderts im lateinischen Europa vollzog. Daneben gab es auch religiöse Gruppen, die weniger eine rigorose Abkehr von allem Irdischen als vielmehr eine seelsorgerlich motivierte Hinwendung zur Welt propagierten. In erster Linie waren dies Klerikergemeinschaften, die, analog zu mönchischen bzw. eremitischen Kommunitäten (welche sich vornehmlich aus Laien rekrutierten), ein

mittelalterlichen Religiosentum, in: Werner Rösche/Julia Weitbrecht (Hrsg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin/New York 2010, S. 107–129, hier S. 141 f.

¹⁹ Vgl. zum Konverseninstitut *Melville*, *Welt der mittelalterlichen Klöster* (wie Anm. 1), S. 137 und S. 308 f.

²⁰ Hierzu auch *Hogg*, *Kartäuser* (wie Anm. 13), S. 286; *Stefan Raueiser*, *Schweigemuster. Über die Rede vom Heiligen Schweigen*. Frankfurt a. M./Berlin/Bern 1996, S. 99 f.; *Janez Hollenstein*, *Kartäuserspiritualität*, in: Dies./Tomaž Lauko (Hrsg.), *Wo die Stille spricht*. Kartause Pleterje 1986, S. 61–83, S. 76. – Wie beeindruckend konsequent die Kartäuser noch heute nach diesem Ideal leben, zeigt der vielfach preisgekrönte Dokumentarfilm „Die große Stille“ aus dem Jahr 2005, der unter der Regie von Philip Gröning entstand.

klösterliches Zusammenleben praktizierten. Selbstverständlich stand auch diese Lebensform, die als *vita canonica* bezeichnet wurde, unter dem Gebot von Armut, Gehorsam, Keuschheit und Askese. Vorbild und heilsgeschichtlicher Fixpunkt, an dem man sich dabei orientierte, waren die biblischen Christengemeinschaften und die Apostel; die *vita canonica* war demnach zugleich eine *vita apostolica*, welcher der Auftrag zur pastoralen Betreuung der Laien eingeschrieben war. Zahlreiche Regularkanonikergemeinschaften waren nach Art von Klosterverbänden organisiert; einige – beispielsweise die Prämonstratenser – bildeten veritable Orden aus. Als Regeln und normative Basistexte galten zwei Vorschriften zum religiösen Leben, die auf Augustinus von Hippo zurückgehen, nämlich das *Praeceptum* und der *Ordo monasterii*.²¹

An der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert dann gewann die Idee einer verstärkten pastoralen Hinwendung des Klerus zur Welt der Laien eine ganz besondere Aktualität. Häretische Bewegungen wie die der Katharer und Waldenser, die sich bereits seit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts vorrangig in Südfrankreich und Norditalien ausbreiteten, waren mittlerweile zu einer gravierenden Bedrohung für die christlich-katholische Lebensordnung geworden. Überdies erforderten neuartige kulturelle, wirtschaftliche und religiöse Bedürfnisse vor allem städtischer Bevölkerungsschichten angemessene Konzepte und Strategien pastoraltheologischer Art. Papst Innocenz III. war es, der die Krisensymptome erkannte und den Anstoß zu einem konstruktiven Umgang mit den veränderten Gegebenheiten und Anforderungen innerhalb der Kirche gab. Er tat dies unter anderem, indem er im Jahr 1215 das IV. Laterankonzil, eine der bedeutendsten Kirchenversammlungen des Mittelalters, einberief, welches seinerseits unter anderem eine groß angelegte ‚pastorale Offensive‘ initiierte, die den katholischen Glauben von neuem nachhaltig in der Lebenswelt der Laien verankern sollte.²²

Zu den Trägern dieser Offensive wurden letztlich zwei religiöse Orden, die um das Jahr 1215 gerade im Entstehen begriffen waren: die von Dominikus von Guzmán begründeten Predigerbrüder und die von Franziskus von Assisi ins Leben gerufenen Minderbrüder (nach ihren Gründern auch als Dominikaner und Franziskaner bezeichnet).²³ Von den Nachfolgern des kurz nach dem IV. Laterankonzil verstorbenen Innocenz III. konsequent in den Funktionszusammenhang einer verstärkten und erneuerten Laienpastoration gestellt und dabei mit universalkirchlichem Auftrag ver-

²¹ Vgl. hierzu im Überblick: *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 114–122; zur Ordensbildung bei den Prämonstratensern: ebd., S. 142–144; zu *Praeceptum* und *Ordo monasterii*: ebd., S. 20–23.

²² Vgl. hierzu *Jörg Oberste*, Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters, Bd. 1. Städtische Eliten in der Kirche des hohen Mittelalters. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 188–192 und passim.

²³ Zur Entstehung beider Orden im Überblick: *Melville*, Welt der mittelalterlichen Klöster (wie Anm. 1), S. 181–189 und S. 201–206.

sehen, kultivierten zunächst die Predigerbrüder und etwas später auch die Minderbrüder eine Variante der *vita religiosa*, die das biblische Modell der *vita apostolica*, theologisches Studium und intensive seelsorgerliche Arbeit, auf innovative Weise kombinierte.²⁴ Dabei orientierten sich erstere, was die Wahl des normativen Basistextes betraf, an den Prämonstratensern und entschieden sich für den auf Augustinus zurückgehenden *Ordo monasterii*. Letzteren hingegen wurde von ihrem Gründer, Franziskus von Assisi, eine eigene Regel gegeben.

In der Logik der dominikanischen wie auch der franziskanischen Lebensform lag, dass als leitendes Prinzip nicht mehr das Schweigen, sondern das Sprechen – und vor allem die pastorale Kommunikation in Predigt und Beichte – galt. Beide Orden betrieben eine Aufwertung, auch eine Intensivierung und Professionalisierung der pastoralen Kommunikation und brachten so in der *vita religiosa* des Mittelalters einen Wandlungsprozess in Gang, in dessen Folge das Konzept der *vita contemplativa*, das *silentium* als erstrangige asketische Praxis, auch die Tendenz zur anachoretischen Lebensweise mit ihren azivilisatorischen und asozialen Implikationen merklich an Geltung verloren zugunsten der Idee der *vita activa* in Form von Predigt und Seelsorge, zugunsten einer neuen Aufmerksamkeit für die Bedürfnisse der Laien und eines entschiedenen religiösen Wirkens in die Welt.

Zahlreiche Theologen beider Orden, unter ihnen der dominikanische Ordensgeneral Humbert von Romans und sein Amtskollege auf Seiten der Franziskaner, Bonaventura da Bagnoregio, entwickelten ab der Mitte des 13. Jahrhunderts elaborierte Konzepte zu jener neuartigen, pastoral orientierten Variante der *vita religiosa*, die unter anderem auch Inhalt und Rhetorik der Predigt sowie die Performanz des Predigers betrafen.²⁵ Zudem wurde stets mit mehr oder weniger großem Nachdruck die hohe Dignität des Kommunizierens in seelsorgerlicher Absicht betont. Humbert von Romans etwa bestimmte die Predigt als ein überaus wichtiges apostolisches Amt und zudem eine erstrangige Form der *imitatio Christi*: Der Sohn Gottes habe, so Humbert sinngemäß, als er in der Welt lebte, kein Amt auf so besondere Weise ausgeübt wie das der Predigt.²⁶ Der Franziskaner Johannes von Wales wiederum äußerte im Prolog zu seinem um die Mitte der 1270er Jahre entstandenen *Communiloquium*, der Prediger

²⁴ Eingehend hierzu: Florent Cygler, Zur Funktionalität der dominikanischen Verfassung im Mittelalter, in: Gert Melville/Jörg Oberste (Hrsg.), Die Bettelorden im Aufbau. Beiträge zu Institutionalisierungsprozessen im mittelalterlichen Religiosentum. Münster/Hamburg/London 1999, S. 385–428.

²⁵ Vgl. zu Konzepten der pastoralen Kommunikation bei Bonaventura: Markus Schürer, Die Beredsamkeit des *philosophus celestis*. Predigt und Rhetorik bei den Mendikanten des 13. Jahrhunderts, in: Florian Hartmann (Hrsg.), Cum verbis ut Italici solent ornatissimis. Funktionen der Beredsamkeit im kommunalen Italien/Funzioni dell'eloquenza nell'Italia comunale. Göttingen 2011, S. 41–66, hier S. 50–54.

²⁶ *Humbertus de Romanis*, Expositio super constitutiones fratrum Praedicatorum, in: Ders., Opera de vita regulari., hrsg. v. Joachim Joseph Berthier, 2 Bde. Rom 1889, Bd. 2, S. 1–178, IX, S. 32: *Item, praedicatione excellit inter opera pietatis [...]. Item, Dei filius mundum intrans et in mundo vivens nullum officium ita specialiter exercuit quantum istud*. Vgl. zu diesem Passus und zu weiteren einschlägigen Ausführungen

des Evangeliums sei Schuldner sowohl der Weisen als auch der Unverständigen, sie alle müsse er zu unterweisen und zu ermahnen wissen, und zwar nicht nur im Predigtvortrag, sondern auch im vertrauten und wechselseitigen Gespräch.²⁷

Überdies betrieb man gezielt auch eine entsprechende Umwertung asketischer Praktiken. Der Dominikaner Thomas von Cantimpré beispielsweise verurteilte in seinem während der 1250er Jahre entstandenen *Bonum universale de apibus* die kontemplative Lebensweise in Schweigen und Rückzug scharf als Bequemlichkeit und spirituelle Selbstsucht. Bestimmte Charakteristika der von seinem Orden gepflegten Lebensform hingegen – die prekäre materielle Existenz, auch die hohe Mobilität und die daraus folgende Schutzlosigkeit, vor allem aber Predigt und Seelsorge – stilisierte er zu besonderen Formen der Askese.²⁸ So kann man in Abwandlung des eingangs zitierten Passus der Benediktregel sagen, dass nun nicht mehr das ‚Sich dem Treiben der Welt fremd machen‘, sondern das karitativ und pastoral motivierte ‚Sich dem Treiben der Welt aussetzen‘ als wichtiges – oder gar wichtigstes – Prinzip religiösen Lebens propagiert wurde.

Und schließlich ist mit der Herausbildung und Etablierung der kommunikativ ausgerichteten Lebensweise der Dominikaner und Franziskaner auch ein Phänomen verbunden, das man als Prinzip der Entgrenzung bezeichnen kann. Gemäß diesem Prinzip soll religiöses Leben nicht mehr ausschließlich im abgeschlossenen Bereich des *claustrum* oder *desertum*, sondern ebenso in der Welt stattfinden. Selbstverständlich besaßen beide Orden Konventsgebäude, die streng von ihrer Umgebung abgegrenzt waren und als Rückzugsorte, logistische Knotenpunkte und Operationsbasen zur Seelsorge dienten. Als eigentlichen Wirkungsort aber verstanden sowohl die Nachfolger des Dominikus als auch die des Franziskus nicht etwa diese Refugien, sondern die Welt, die außerhalb von deren engen Grenzen lag.

Einen besonders sinnfälligen Ausdruck findet diese „Religiosität eines der Welt entsagenden und zugleich weltoffenen Lebens“²⁹ übrigens in einem anonymen franziskanischen Text, der als ‚Bund des heiligen Franziskus mit der Herrin Armut‘ – *Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate* – betitelt ist. In einer

rungen bei Humbert von Romans auch *Schürer*, Reden und Schweigen der Mönche (wie Anm. 18), S. 145–147.

27 *Ioannis Valensis*, *Communiloquium*, in: Ders., *Summa de regimine uite humane seu Margarita doctorum ad omne propositum*. Venedig 1496, fol. 1ra-166va, hier fol. 1ra: *Cum doctor siue predicator euangelicus sapientibus et insipientibus debitor sit [...] sedula diligentia studere debet, vt sciat omnes instruere doctrialiter et admonere efficaciter non solum in predicatione declamatoria, sed in collatione familiari et mutua*. Vgl. hierzu auch *Schürer*, Beredsamkeit (wie Anm. 25), S. 56 f.

28 *Thomas Cantipratanus*, *Bonum universale de apibus*, hrsg. v. Georges Colvener. Duaci 1627, II 10, 14, S. 169; eingehend hierzu auch *Markus Schürer*, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts*. Berlin 2005, S. 157–159.

29 So formuliert treffend *Melville*, *Welt der mittelalterlichen Klöster* (wie Anm. 1), S. 191 f.; ebd., S. 182 auch zu besagtem Passus aus dem *Sacrum commercium*.

Episode dieser während des 13. Jahrhunderts entstandenen allegorischen Erzählung bittet die personifizierte Armut die Franziskaner, diese mögen ihr das Kloster zeigen, in dem sie leben. Daraufhin steigt man gemeinsam auf einen Hügel. Oben angekommen, weisen die Brüder auf den Erdkreis, der sich dem Blick bis zum Horizont hin öffnet, und erklären: Dies ist unser Kloster.³⁰ Die Franziskaner – und mit ihnen die Dominikaner – vollziehen, so könnte man sagen, nicht mehr einen Auszug aus der Welt, sondern gleichsam eine ‚Sezession in die Welt hinein‘.

30 *Sacrum commercium sancti Francisci cum Domina Paupertate*, in: *Fontes Franciscani*, hrsg. v. Enrico Menestò/Stefano Brufani u. a. Assisi 1995, S. 1691–1732, XXX 63, S. 1730: *Illa [domina Paupertas – Anm. M. S.] vero quietissimo somno ac sobria dormiens surrexit festinanter petens sibi claustrum ostendi. Adducentes eam in quodam colle ostenderunt ei totum orbem, quem respicere poterant dicentes: hoc est claustrum nostrum domina*. Zu Entstehung und Eigenart dieses Textes eingehend: Achim Wesjohann, *Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und AugustinerEremiten*. Berlin 2012, S. 115–120.

Elena V. Beljakova

Der Skit als besondere Organisationsform mönchischen Lebens

1 Der Skit: Aus Ägypten nach Russland

Das russische Mönchtum hat sich in vieler Hinsicht am ägyptischen und palästinischen Mönchtum orientiert. Das Wort *skit* im Russischen wie in anderen slavischen Sprachen verweist zurück auf die *σκήτη*, Skite¹, die Sketische Wüste in Nordägypten, die heute den Namen Wadi-el-Natron trägt.²

Von der ägyptischen Skite und ihren Asketen wussten die russischen Schriftgelehrten aus übersetzten Paterika, in denen die Wörter *skit*, *Skitskaja pustynja*, „Sketische Wüste“, und *starcy skitskie*, „Geronten der Skētē“, ständig vorkamen. Nicolaas van Wijk verknüpfte die Übersetzung der *Apophtegmata patrum* als *Skitskij paterik* bereits mit der Tätigkeit der Slavenapostel Kyrill und Method. Die Paterika gehören zur ältesten Schicht der Übersetzungen ins Slavische. Wie bei vielen anderen frühen Übersetzungen ist die griechische Vorlage für die slavischen Redaktionen der Paterika nicht bekannt. Dem 10. Jahrhundert ordnet man die in Bulgarien entstandene Zusammenstellung des (in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts bekannten) *Protopatericon Scaligeri* zu, in dem der *Skitskij paterik*, die *Lestvica*, also die *Scala paradisi* des Johannes Klimakos, und die Kompilation *Egipetskij paterik* vereint sind. Paterikon-Artikel finden sich im *Izbornik 1073 goda*, einer für den Kiever Großfürsten Svjatoslav, den Sohn Jaroslavs des Weisen, angefertigten Sammelhandschrift, und auch der Kompilator des *Kievo-Pečerskij paterik*, des „Väterbuches des Kiever Höhlenklosters“, kannte den *Skitskij paterik*. Artikel aus dem *Skitskij paterik* gelangten zudem in die altrussische Kurzvitensammlung *Prolog*.³ Ausgiebig benutzt wurde das Paterikon

1 Soweit sich der Text im Folgenden explizit auf die Rus' bezieht, findet statt des Femininums im Griechischen das Genus des slavischen Lehnwortes Verwendung, also „der Skit“.

2 *Derwas James Chitty*, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford 1966, S. 34 f., russisch: St. Petersburg 1999; *Otto Friedrich August Meinardus*, *Two thousand Years of Coptic Christianity*. Kairo/New York 1999, S. 155–157.

3 Älteste Handschrift vom Ende des 12./Beginn des 13. Jahrhunderts, RNB, Sofijskoe sobranie, № 1324. – *N. I. Nikolaev*, *Paterik Skitskij*, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. XI–pervaja polovina XIV v. Leningrad 1987, S. 324; *ders.*, *Paterik Egipetskij*, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi* (ebd.), S. 306 f.; vgl. auch *Christian Hannick*, *Paterikon*, in: LMA, Bd. 6. München/Zürich 1993, Sp. 1780 f.; *William R. Veder*, *Glagolitic books in Rus'*, in: Brian J. Boeck/Russell E. Martin/Daniel Rowland (Hrsg.), *Dubitando. Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski*. Bloomington, IN 2012, S. 315–334.

in den Pandekten des Nikon vom Schwarzen Berg, russisch *Nikon Černogorec*, die übersetzt in der altrussischen Schrifttradition weit verbreitet waren.

Im 14. Jahrhundert kam es in der slavischen Buchgelehrsamkeit zu einer neuen Blüte der Paterika, es erschienen weitere Redaktionen, darunter auch der *Azbučno-ierusalimskij paterik*, das „Alphabetische Jerusalem-Paterikon“. Diesen Namen erhielt der Text, da die Erzählungen und Aussprüche der Asketen nach dem kyrillischen Alphabet geordnet sind. Dem 14. Jahrhundert ist auch die früheste bekannte Handschrift des Paterikons der serbischen Redaktion zuzuordnen.⁴

Schon im Griechischen erhielt das Wort *σκήτη* eine neue metonymische Bedeutung: Mit ihm werden monastische Siedlungen bezeichnet, die nicht den Status eines Klosters haben. Gerade in dieser Bedeutung wird der Terminus in der Athos-Tradition neuerer Zeit benutzt. Im Übrigen bedarf das Auftauchen dieses Terminus in Athos-Tradition der Voruntersuchungen. Das erste Typikon des Athos von 971 nennt ihn noch nicht, worauf schon Bischof Porfirij (Uspenskij) bei der Publikation des Textes nach der Handschrift des Philotheites hingewiesen hat.⁵

Aber in einer Ordnung vom Athos, angeblich aus dem Jahr 1394, tatsächlich vom Ende des 15. Jahrhunderts, ist *σκήτη* in einer Reihe mit den Namen anderer Örtlichkeiten genannt: „Und die Kellien der Skite sind alle verpflichtet, dem Protos hundert Bretter anzufertigen. Bei den Kellia von Phakinou und den dort umliegenden müssen alle auch diese fünf Dienstleistungen dem Protos erbringen.“⁶

In der Liste über die Verteilung von Almosen Zar Ivans IV. durch seinen Gesandten Ivan Mešenin im Jahr 1584 werden Altmönche aus Klöstern und von diesen abhängigen Skiten aufgelistet: Zur Großen Laura des Athanasios gehörten 94 Skitenbewohner, 18 zum Stauronikita-Kloster, zum Kloster Koutloumousiou 42, zum Iviron-Kloster 43, zu Karakallou 27, zu Simonos Petras zwölf, zu Zographou 33, zu Xenophontou 32, zu Dochiarou 22, zu Konstamonitou 18, zu Xeropotamou 41.⁷ Wie Denise Papachryssanthou vermerkt, wird das Protaton von Karyes hier als *Kathisma*, im 16. Jahrhundert dann als *Skite* von Karyes bezeichnet.⁸

Im 19. Jahrhundert teilten sich die Mönche nach Feststellung von Bischof Porfirij (Uspenskij), der die Klöster besucht hatte, in vier Gruppen auf: 1. Koinobiten, in

⁴ RNB, Sobranie Gil'ferdinga, № 50.

⁵ Porfirij (*Uspenskij*), Vostok christianskij. Afon, Teil III. Afon monašeskij, Abt. 1. Kiev 1877, S. 95; griechischer Text auch: Actes du Prôtaton, hrsg. v. Denise Papachryssanthou. Paris 1975, № 7, S. 209–215.

⁶ Ders., Vostok christianskij. Afon, Teil III. Afon monašeskij, Abt. 2. St. Petersburg 1892, S. 196; auch: Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, hrsg. v. Philipp Meyer. Leipzig 1894, Nr. 11, S. 197–203, hier S. 201. – Die Urkunde gilt heute als jüngere Fälschung von kurz vor 1498; vgl. Actes du Prôtaton (wie Anm. 5), S. 95, Anm. 3, S. 143, Anm. 319. Ebenso: Jean Darrouzès, Les Regestes des Actes du patriarcat de Constantinople, Bd. I. Les Actes patriarches, fasc. 4, Les regestes de 1377 à 1410. Paris 1979, **№ 2959.

⁷ Porfirij (*Uspenskij*), Vostok christianskij, Teil III Abt. 2 (wie Anm. 6), S. 355–357, S. 369–371 mit griechischem Text.

⁸ *Dionisije Papahrisantu*, Atonsko monašestvo. Počeci i organizacija. Belgrad 2003, S. 226 f.

Gemeinschaft lebende Mönche, 2. idiorrhhythmisch lebende⁹, 3. in Skiten lebende, 4. isoliert in Zellen lebende. Die Skitenbewohner zeichneten sich durch eine besonders strenge Lebensführung aus:

- In den Skiten wird ein gemeinschaftlicher Gottesdienst nicht täglich abgehalten.
- Die Skitenbewohner leben von der Arbeit ihrer Hände, sie verkaufen ihre Arbeiten in Karyes.
- Die Skitenbewohner beten ununterbrochen das Jesusgebet.
- Skitenbewohner befolgen Mäßigkeit im Essen.
- Die Altmönche der Skiten empfangen in ihren Zellen nicht mehr als zwei bis drei Novizen.¹⁰

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jedoch wurden auch große jüngere koinobitische Klöster, z. B. das Andreaskloster von Vatopedi, als Skiten bezeichnet. Den Status eines Klosters durften sie nicht haben, da deren Anzahl auf dem Athos nicht erhöht werden durfte.

2 Skit und skitat'sja

Das aus dem Griechischen entlehnte slavische Wort *skit* erhielt im Russischen eine zusätzliche semantische Aufladung. Es gibt in den slavischen Sprachen das Verb *skitatisja* in der Bedeutung „wandern, herumschweifen“.¹¹ Etymologisch besteht zwischen diesen beiden Wörtern kein Zusammenhang. Nach Vasmer ist *skitatisja* vielmehr mit litauisch *kuteti*, „rütteln“, und isländisch *skynda*, „jagen, treiben“, verwandt.¹² Doch *skit* und *skitatisja* sind zu Paronymen geworden. Schon im 17. Jahrhundert waren sie für die russischen Muttersprachler miteinander zusammengefallen: Die Mönche, „die des klösterlichen Wohlstandes und der notwendigen Verpflegung entbehren, streifen wie Skit-Bewohner herum, *aki skitjane skitajutsja*, und betteln bei Wohltätern um Nahrung.“¹³ Das für das mönchische Bewusstsein so wichtige Thema

⁹ Idiorrhhythmisches Leben: Leben zwar im Nachbarschaftsverband, doch gemeinsamer Gottesdienst und gemeinsames Essen nur zu besonderen Anlässen.

¹⁰ Porfirij (*Uspenskij*), *Vostok christianskij*, Teil III Abt. 2 (wie Anm. 6), S. 556 f. – Dort (S. 557) machte der Bischof einen Unterschied zwischen Skite-Bewohnern und anderen Mönchen: „Meiner Ansicht nach sind die *skitniki*, ‚Skite-Bewohner‘, die besten Mönche auf dem Athos. Wenn mich das Schicksal auf diesen Berg zum Leben führte, ließe ich mich dort in einer griechischen Skite nieder, und nicht in einem Kloster, denn ich bin als Taube und nicht als Tier unter dem Joch geboren.“

¹¹ Belege z. B. bei I. I. *Sreznevskij*, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka*, Bd. III. Moskau 1903 (ND: Moskau 1989), S. 402.

¹² Max Vasmer, *Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, Bd. 3. Moskau 1987, S. 641.

¹³ Archiv Jugo-Zapadnoj Rossii, Teil 1, Bd. V. Kiev 1872, S. 206 (Brief des Lazar' Baranovič an Zar Fedor Alekseevič von 1680).

des Herumschweifens, des Auf-dem-Weg-Seins, fließt mit dem Begriff *skit* zusammen. Die Hinwendung zu den Texten der Paterika verstärkt nur noch diese Verbindung: Häufig besteht hier das Sujet der Erzählung aus der Beschreibung der Ankunft entweder eines Mönchs bei einem anderen oder eines Schülers bei dem Abt oder in einer Pilgerreise.

3 Die Reglementierung des mönchischen Lebens nach russischen Sammelhandschriften

Texte, die das Mönchsleben reglementierten, waren in der slavischen Buchwelt weit verbreitet.

Die 133. Novelle Justinians *De monachis et sanctimonialibus et vita eorum* wurde in slavischer Übersetzung in einer Sammlung aus 93 Kapiteln bekannt und in die russischen Abschriften des Nomokanon, russisch *Kormčaja*, wörtlich „Steuermannbuch“, übernommen.¹⁴ Diese Novelle reglementiert buchstäblich jede Seite im Leben des Mönchs: das Schlafen, die gemeinsame Arbeit, das Verlassen des Klosters. Außer dieser Novelle findet sich noch ein weiterer Block von Artikeln zum monastischen Leben in den *Kormčie* aus Ustjug und Novgorod.¹⁵ Der Block umfasst die Regeln des Johannes Patelarios, des Theodor Studites und Basileios' des Großen. In den nachfolgenden Redaktionen des Nomokanons aus dem Moskauer Čudov-Kloster und der Novgoroder Sophienkathedrale erfährt er noch eine Erweiterung durch Einbeziehung der Regel Pachomeios' des Großen.

Die Artikel, die das mönchische Leben regulieren, haben sowohl in Nomokanones als auch in Typika und die *Sledovannaja Psaltir'*, den „Psalter mit Anhang“¹⁶, Eingang gefunden. Diese Verbindung ist nicht zufällig: Möglicherweise spiegeln sich hier noch die Interessen und die Tätigkeit des Hl. Sava von Serbien wider, der die palästinischen Klöster besucht hatte und auf Serbisch ein Typikon für die Zellen von Karyes auf dem Athos, den *tipik karejski*, verfasste. Dieses Typikon kommt der Skitenregel am nächsten.

¹⁴ Corpus iuris civilis. Tekst en Vertaling XII. Novellen 115–168, hrsg. v. Johannes E. Spruit. Amsterdam 2011, S. 209–222; E. V. Beljakova, „Toj že Vasilij Ioannu“ ili skol'ko suščestvuet slavjanskich redakcij 133-ej novelty Justiniana?, in: Religii mira 2006–2010. Moskau/St. Petersburg 2012, S. 76–89.

¹⁵ Ustjužskaja kormčaja, RGB, Sobranie Rumjanceva, № 230; Novgorodsko-sinodal'naja kormčaja, GIM, Sinodal'noe sobranie, № 132.

¹⁶ Nach jedem der zwanzig Kathismen, in die der Psalter gegliedert ist, stehen hier Troparien und die Stundengebete.

4 Die Blütezeit des byzantinischen Mönchtums und die Verbreitung der Praxis des „Schweigens“ bei den Slaven

Der neue Aufschwung des orthodoxen Mönchtums beginnt in der Mitte des 14. Jahrhunderts und wird heute als Blütezeit des Hesychasmus bezeichnet. Von besonderer Bedeutung für die Slaven und die Rumänen war die Tätigkeit des Gregorios Sinaites.¹⁷ Die Orte seines Asketentums waren der Sinai, Zypern, der Athos sowie das Grenzgebiet zwischen Bulgarien und Byzanz. Einige Werke des ehrwürdigen Gregorios sind nur in slavischer Sprache erhalten.¹⁸ Überraschend ist ebenfalls, dass eine Reihe seiner Arbeiten zu seinen Lebzeiten oder zeitnah übersetzt wurde, was mit Feodosij von Tärnovo in Verbindung gebracht wird. Es ist eine einmalige Periode der Synchronisierung von griechischer und slavischer Buchgelehrsamkeit. Die „Kapitel über das Schweigen“ des Gregorios und andere asketische Werke verbreiten sich rasch im slavischen Schrifttum. Unter den Schülern des Gregorios Sinaites befinden sich Romil von Vidin¹⁹ und der schon erwähnte Feodosij von Tärnovo, der Gründer des Klosters von Kilifarevo bei Tärnovo. Mit diesem Kloster waren der Patriarch Evfimij von Tärnovo und der spätere Metropolit Kiprian verbunden. Von Patriarch Evfimij stammt das Sendschreiben „An den Mönch Kiprian, der auf dem heiligen Berg Athos lebt“, mit ausführlichen Anweisungen, wie ein *Hesychast*, ein „in sich Ruhender“, leben soll.

5 Die Skit-Regel und ihre frühen Abschriften

Gerade im Umfeld des Schaffens der genannten Autoren erscheint im orthodoxen slavischen Schrifttum der *Skitskij ustav*, eine Skit-Regel, die in der griechischen Tradition nicht bekannt ist.²⁰ Sie heißt „Überlieferung der Regel für Mönche, die auf der Außenseite bleiben, also Regel für das Skit-Leben über die Nüchternheit in der Zelle

¹⁷ Über Gregorios Sinaites in der slavischen Tradition vgl. *Gerhard Podskalsky*, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien. 865–1459*. München 2000, S. 297–301 und öfter; *Žitie Grigorija Sinaita, sostavlennoe patriarhom Kallistom*, opublikovano v ruskom perevode I. I. Sokolovym, in: *I. I. Sokolov, Lekcii po istorii Greko-Vostočnoj cerkvi*, Bd. II. St. Petersburg 2005, S. 137–208; *Petr (Pigol’)*, *Prepodobnyj Grigorij Sinait i ego duchovnye preemniki*. Moskau 1999.

¹⁸ *David Balfour*, *The works of Gregory the Sinaït*, in: *Theologia* 52 (1982), S. 417–429; *Anthony Emil Tachiaos*, *Mount Athos and the Slavic literatures*, in: *Cyrrillomethodianum* 4 (1977), S. 1–35.

¹⁹ *P. A. Syrku*, *Monacha Grigorija žitie prepodobnogo Romila*. St. Peterburg 1900.

²⁰ *Vasilij (Grolimund)*, *Meždu otšel’ničestvom i obščezitiem. Skitskij ustav i kelejnye pravila. Ich vzniknovenie, razvitie i rasprostranenie do XVI v.*, in: *Monastyrskaia kul’tura. Vostok i Zapad*. St. Petersburg 1999, S. 122–135.

und den alltäglichen Aufenthalt, die wir von unseren Vätern übernommen haben.“ Man hat den Text lange Zeit für jünger und russischen Ursprungs gehalten.²¹ Erst seit den Arbeiten der Autorin und des in Deutschland lebenden Mönchspriesters Vasilij (Grolimund) sowie seit der Publikation der Skit-Regel wächst das Interesse an diesem Quellenzeugnis.²² Hinzuweisen ist auch auf die Verdienste von A. A. Turilov um die Auffindung weiterer Abschriften²³, zudem auf die Forschungen von I. M. Gricevskaja über die *Spiski istinnych knig*, die „Verzeichnisse der kanonischen Bücher“, die in russische Handschriften des Sabbas-Typikon Eingang gefunden haben.

Die früheste Abschrift der Skit-Regel wird auf die Mitte des 14. Jahrhunderts datiert, aber sie könnte auch früheren Ursprungs sein. So ordnete A. Dmitrievskij von ihm entdeckte Regeln ähnlichen Namens dem Hl. Sabbas, dem Gründer des gleichnamigen Klosters bei Jerusalem, zu.²⁴

Neben den Paterika gewann die Skit-Regel äußerste Popularität in der orthodoxen slavischen Welt. Sie erfuhr eine erstaunlich weite Verbreitung und förderte Lebensformen nach der Art eines Skit, wie es sich noch in die neueste Zeit fortsetzt.

Abschriften der Skit-Regel begegnet man seit der Mitte des 14. Jahrhunderts: zunächst in einer Sammelhandschrift bulgarischer Redaktion²⁵ aus der Bibliothek des Klosters Hilandar auf dem Athos mit den Werken des Georgios Sinaites. In deren Beschreibung durch Bogdanović ist die Skit-Regel nicht identifiziert, da ihr Anfang fehlt. Hier ist die Regel bereits in eine Sammlung von belehrenden, an Mönche gerichteten Artikeln eingefügt. Eine weitere Handschrift aus Hilandar aus dem 15. Jahrhundert in serbischer Redaktion bietet denselben Text in einer anderweitig nicht bekannten Kurzfassung. Die Handschrift enthält des Weiteren Werke des Patriarchen Kallistos, von Gregorios Sinaites und Gregorios Palamas.²⁶

Abschriften der Skit-Regel aus dem 15. Jahrhundert sind in der Sammlung aus Ochrid und Prilep²⁷ wie auch aus dem Kloster Visoko Dečani (bei Peć im Kosovo) bekannt²⁸. In der Zagreber Akademie-Bibliothek enthält eine Sammelhandschrift des

²¹ Einen Überblick zur Literatur über die Skit-Regel habe ich gegeben in meinem Aufsatz: *E. V. Beljakova, Ustav pustyni Nila Sorskogo*, in: *Literatura Drevnej Rusi. Istočnikovedenie*. Leningrad 1988, S. 96–106.

²² *Dies.*, *Skitskij ustav po rukopisi RNB. Sobranie Pogodina*, № 876, in: *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* № 11 (2003), 1, S. 63–95.

²³ Jaroslavskij gosudarstvennyj muzej zapovednik, № 15479 und RNB, *Sobranie Pogodina*, № 876.

²⁴ A. A. *Dmitrievskij*, *Kinoval'nye pravila archiepiskopa Savvy Osvjaščennogo, vručennye im pred končinoju preemniku svoemu igumenu Melitu*, in: *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii* 1890, Bd. 1. Janvar'. S. 170–192.

²⁵ Mit noch konsequenter Nutzung und Unterscheidung der Nasalvokale *ę* und *o*.

²⁶ *Dimitrije Bogdanović*, *Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara*. Belgrad 1978, S. 221, № 640.

²⁷ Beide Handschriften nachgewiesen bei *Vladimir Mošin*, *Slovenski rākopisi vo Makedonija*, Bd. 1. Skopje 1971, № 45, S. 116–121 und № 106, S. 299–303. Trotz Erkundigungen bei makedonischen Kollegen konnte ich den heutigen Aufbewahrungsort der Handschriften nicht ermitteln.

²⁸ Ich danke A. A. Turilov für den Hinweis auf diese Handschrift.

16. Jahrhunderts namens *Agapijevac* die Regel.²⁹ So verbreitete sich die Skit-Regel bei den Südslaven.

Aber schon am Ende des 14. und zu Beginn des 15. Jahrhunderts sind Abschriften der Skit-Regel auch im Norden der Moskauer Rus' zu finden, wo sie zudem aktiv überarbeitet werden. Zwei Handschriften, in denen die Skit-Regel auf das Alphabetische Jerusalem-Paterikon folgt, stammen vom Beginn des 15. Jahrhunderts.³⁰ Eine dieser Abschriften befindet sich in der Sammlung des Museums von Jaroslavl', wohin sie mit der Bibliothek der Metropolen von Rostov gelangt sein kann. Die Nebeneinanderstellung der Regel und des Paterikon trägt symbolischen Charakter. Konnten die Aussprüche der Heiligen Väter als Wegweisung ins himmlische Reich gedacht sein, so zeigte die Skit-Regel, wie das Leben desjenigen organisiert sein muss, der nach der Rettung seiner Seele strebt.

Eine weitere Abschrift aus dem ersten Drittel des 15. Jahrhundert stammt aus dem *Kirillo-Belozerskij monastyr'*, dem „Kirill-Belozerskij-Kloster“, und ist mit der Tätigkeit des Klostergründers Kirill Belozerskij verbunden; sie befindet sich in einer Sammelhandschrift, die auch Artikel zum Kirchenrecht, antilateinische und antihäretische Polemik enthält.³¹ Es ist anzunehmen, dass die Skit-Regel nicht nur einmal vom Athos in die Rus' eingeführt wurde. Mitgebracht haben kann sie Dionisij Grek, „der Grieche“, der Abt des *Spaso-Kamennyj monastyr'*, des „Erlöserklosters auf dem Felsen“ am See *Kubenskoe ozero* nordwestlich von Vologda. Dieses Kloster war in der Rus' dafür bekannt, dass man dort „nach der Ordnung des Heiligen Berges“ lebte.³² Schon vor der Ankunft von Dionisij gab es auf dem *Kamennyj ostrov*, der „Felseninsel“, auf der das Kloster gelegen ist, *inocy pustynnožiteli*, „Mönche, die in der Einöde leben“, die nur „ein Bethaus hatten, nämlich eine Kapelle.“³³ Sie konnten hier also zwar Gebetsgottesdienste feiern, doch nicht die Eucharistie. Dionisij wurde später Erzbischof von Rostov (1418–1425). Sein Schüler Aleksandr gründete eine Einödsiedlung am Fluss Kušta.³⁴ Ein anderer Schüler, Dionisij Glušickij, gründete zunächst

²⁹ Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti, Knjižnica, III a 43, nach dem alten Katalog von Kukuljević № 707: Sammelhandschrift aus der Mitte des 16. Jahrhunderts unter dem Namen *Knjiga Agapijevac*.

³⁰ Jaroslavskij gosudarstvennyj muzej zapovednik, № 15479 und RNB, Sobranie Pogodina, № 876.

³¹ Vollständig veröffentlicht: Ėnciklopedija ruskogo igumena XIV–XV vv. Sbornik prepodobnogo Kirilla Belozerskogo. RNB. Kirillo-Belozerskoe sobranie № XII., hrsg. v. G. M. Prochorov. St. Petersburg 2003.

³² Skazanie izvestno o načale Kamenskogo monastyrja, in: Svjatye podvižniki i obiteli ruskogo Severa. Ust'-Šečonskij Troickij, Spaso-Kamennyj, Dionis'ev Glušickij i Aleksandrov Kuštiskij monastyri i ich obitateli, hrsg. v. G. M. Prochorov/S. A. Semjačko. St. Petersburg 2005, S. 35.

³³ Skazanie izvestno o načale Kamenskogo monastyrja (wie Anm. 32), S. 34. – *Časovnja*, üblicherweise als „Kapelle“ übersetzt, bedeutet eigentlich „das [Gebäude] für Stundengebete“, von *čas*, „Stunde“, auch „Stundengebet“, abgeleitet.

³⁴ Skazanie izvestno o načale Kamenskogo monastyrja (wie Anm. 32), S. 36; außerdem *Žitie Aleksandra Kuštского*, in: Svjatye podvižniki i obiteli ruskogo Severa (wie Anm. 32), S. 261–298.

ein Kloster und dann eine Einsiedelei am Fluss Glušica nordöstlich von Vologda.³⁵ So fand die Skit-Regel weite Verbreitung im Gebiet von Vologda, in der „russischen Thebais“.³⁶ Für diese Annahme spricht aus unserer Sicht eine Handschrift von 1423 aus der Sammlung in Vologda, die Fragmente der Skit-Regel enthält. Unter einer Vielzahl von asketischen Werken ist auch ein unvollendeter Text mit dem Titel „Über das Einsiedlerleben“. Wie es hier heißt, sei es für einen Einsiedler, wenn man ihn rühme und preise und seinen Namen als ‚Faster‘ bekannt mache, obwohl es an wahrhaften Werken fehle, „schlimmer als das Verderben, und er hätte besser nicht geboren werden sollen.“³⁷

Zweifellos ist die Skit-Regel auch mit dem Athos-Mönch und späteren Metropolitan Kiprian verbunden, denn das erwähnte, an ihn gerichtete Sendschreiben des bulgarischen Patriarchen Evfimij erscheint in vielen Sammelhandschriften neben der Skit-Regel. Und es war Kiprian, der die Arbeit an der Erstellung eines „Psalters mit Anhang“ einschließlich der Skit-Regel leitete.³⁸

Im Kirill-Bezozerskij-Kloster widmete man diesem Text besondere Aufmerksamkeit: Aus der Klosterbibliothek sind fünf Abschriften von ihm bekannt. Wie schon G. M. Prochorov vermutete, gibt es Grund zu der Annahme, dass sich Kirill Bezozerskij im Anfangsstadium seiner Gründung am See *Siverskoe ozero* gerade von dieser Ordnung leiten ließ.³⁹

6 Über den Inhalt der Regel

Bevor wir zur weiteren Verbreitung der Regel auf russischem Boden übergehen, wollen wir kurz bei ihrem Inhalt verweilen. Die Ordnung beginnt mit einem Vorwort, in dem der Adressat des Textes bestimmt wird. Sie ist an einen Mönch gerichtet, der auf der „äußeren Seite“ weilt. Diese Wendung war den slavischen Buchschreibern etwas unverständlich, daher erläuterte der Kompilator oder Übersetzer: „also die Regel für das Leben im Skit“. Für mediterrane Mönche jedoch ist die Einteilung in „Äußeres“ und „Inneres“ selbstverständlich. Die Einödsiedlung wird bei den Kopten

35 Žitie Dionisija Glušickogo, in: Svjatye podvižniki i obiteli ruskogo Severa (wie Anm. 32), S. 149, S. 155.

36 Russkaja Fivaida: Prägung durch den Kirchenhistoriker Andrej Nikolaevič Murav'ev durch sein Buch *Fivaida na Severe* [„Die Thebais im Norden“]. St. Petersburg 1855, für die Klosterlandschaft im Hinterland von Vologda.

37 RGB, Vologodskoe sobranie, F. 354, № 4, L. 209–209 ob.

38 N. F. Droblenkova/G. M. Prochorov, Kiprian, in: Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vtoraja polovina XIV–XVI v, Teil 1. Leningrad 1988, S. 464–474. Zur Handschrift vgl. Ė. A. Gordienko/S. A. Semjačko/M. A. Šibaev, Miniatura i tekst. K istorii sledovannoj psaltiri iz sobranija Rossijskoj nacional'noj biblioteki, F. I, 738. St. Petersburg 2011.

39 Prochorov, Predislovie, in: Ėnciklopedija ruskogo igumena (wie Anm. 31), S. 28–30.

in „äußere“, für jedermann zugängliche, und „innere“, nur den Mönchen zugängliche Bereiche, aufgeteilt, der Wüstenvater Antonios hatte einen „inneren“, ihm vorbehaltenen Berg. Im Vorwort wird die Notwendigkeit begründet, die Regel Einsiedlern zur Verfügung zu stellen. Dann folgt sogleich das Kapitel über das *Vsenoščnoe bdenie*, die „Nachtwache/Vigil“. Die Nachtwache soll zweimal in der Woche stattfinden – in der Nacht auf Sonntag und, wenn kein sonstiger Feiertag in die Woche fällt, auf Donnerstag. Zur Nachtwache sollen die Skit-Bewohner in ein Kloster gehen. Falls keines in der Nähe ist, versammelt sich die Brüderschaft in der „Versammlungs-Zelle“ oder in einer Kirche. Nach der *Večernja*, dem „Abendgottesdienst/Vesper“, beginnt um ein Uhr nachts nach den vorgesehenen Gebeten die Lesung von drei Kathismen des Psalters und des Kanons. Anschließend sitzt die Brüderschaft schweigend, dann folgt die Lesung der Schriften, nach der Fragen an die Brüderschaft zur geistlichen Belehrung nach dem Inhalt des Gelesenen vorgesehen sind und öffentliche Beichten oder Gespräche über Leidenschaften und Versuchungen stattfinden können. Darauf folgen wieder drei Kathismen, Kanon und wieder Lesung. Nach der dritten Lesung des Psalters und des Kanons auf die Dreifaltigkeit mit den entsprechenden *prpely*, „Zugesängen“⁴⁰, folgen das 17. Kathisma und die *utrenja*, der „Morgengottesdienst/Matutin“. Dergestalt wird während der Nacht die Hälfte des Psalters durchgegangen, die übrige Zeit verbringt man mit Schweigen, mit geistlichen Gesprächen und Beichten. Von der Göttlichen Liturgie, der Eucharistiefeyer, heißt es in der Ordnung nur, sie werde ausschließlich dort vollzogen, wo es einen Priester gebe.

In der Regel wird auch das Gebet in der Zelle reglementiert, für diejenigen, die lesen, und diejenigen, die nicht lesen können. Der Mönch soll alle Gottesdienste singen: Morgengottesdienst, Abendgottesdienst, das *povečerie*, „Spätabendgottesdienst/Komplet“, und die *polunošnica*, den im Westen unbekanntes „Mitternachtsgottesdienst“, und er soll seine „Arbeit mit den Händen“ leisten. Wer nicht lesen kann, soll die Texte durch Verneigungen und durch Jesusgebete (deren Zahl auf maximal 1000 am Tag begrenzt wird) ersetzen, allerdings erläutert die Regel, dass man für die Erlösung lesen können müsse. Nahrung einzunehmen wird dem Mönch einmal am Tag nach der neunten Stunde gestattet, zwei Mahlzeiten nur samstags und sonntags.⁴¹ Die Ordnung verlangt auch ein strenges Einhalten der Fasten. Für die Ausführung einer Arbeit versammeln sich die Mönche zu zweit oder zu dritt, wobei sie einen Leiter haben.

Die Skit-Regel, die den Mönch im „inneren“ hesychastischen Gebet unterweist, schreibt ihm gleichzeitig auch die Erfüllung des gesamten gottesdienstlichen Tages-

⁴⁰ Die aus den slavischen Handschriften bekannten *prpely* werden dort Gregorios Sinaites zugeschrieben.

⁴¹ Demgegenüber waren in koinobitischen Klöstern im Regelfall an vier Tagen Abendmahlzeiten vorgesehen, vgl. Ludwig Steindorff, Strikt geregelt und bemessen. Die Tafel im Iosif-Kloster bei Volokolamsk um 1580, in: Norbert Franz (Hrsg.), Russische Küche und kulturelle Identität. Potsdam 2013, S. 277–302, hier S. 282.

kreises vor, wobei hier die Göttliche Liturgie nicht eingeschlossen sein muss. In Sammelhandschriften asketischen Inhalts, die die Regel einbeziehen, sind Artikel über die Selbstdarreichung der Eucharistie enthalten.

Sehr wichtig sind die Vorschriften über den geistlichen Vater, den Beichtvater, und die Warnung davor, dass ein *neduchovnyj duchovnik*, ein „nicht vom Geist beseelter geistlicher Vater“ den Menschen zwangsläufig „in die Grube und den Abgrund der Unwissenheit“ entlassen muss. Die Regel enthält auch Vorschriften für die Nonnen, die dringend angewiesen werden, sich mit Handarbeit zu befassen und nicht von der Zellenregel abzuweichen. Hiermit endet der Hauptteil der Skit-Regel.

Allerdings folgt in den meisten Handschriften eine Reihe weiterer Artikel, die den Kniefall, das Essen an Feiertagen, die Fasten und Weiteres festlegen. Von den Ergänzungen zur Regel verdient das Sendschreiben des Mönchs Feoktist besonderes Interesse, da es in der griechischen Literatur unbekannt ist und die Verrichtung des „klugen Gebets“ beschreibt.⁴²

Die Regel gehört in den Kontext von Vorschriften zur Gebetsverrichtung, die bereits im russischen Schrifttum bekannt waren, so die „Zellenregel für den schweigend Sitzenden.“⁴³ Diese Vorschriften jedoch hatten nicht den allumfassenden Charakter der Skit-Regel. Die Regel richtet sich an alle, die Erlösung suchen, nicht nur an Einsiedlermönche. Sie schreibt eine Verhaltensweise vor, die auch weltliche Personen befolgen sollten. Die Skit-Regel zeigt, dass man auch außerhalb des Klosters nach Erlösung streben soll, auch in Abwesenheit von Geistlichen. Der Akzent wird auf die „innere Enthaltbarkeit“ verschoben, wobei die Ordnung des Gebets reglementiert wird. Der Kreis der kirchlichen Gottesdienste wird zur Alltagspraxis nicht nur der Einsiedler, sondern aller Menschen guten Willens. Es ist nachvollziehbar, dass die Regel während der Verfolgungen und Zerstörungen durch die Türken auf dem Balkan neue Möglichkeiten für mönchisch Lebende eröffnete, ohne sie ausschließlich an Klöster zu binden, die ständig von Zerstörung bedroht waren.

⁴² *Vasilij (Grolimund)*, Theoktistos Studites – ein wenig bekannter byzantinischer Hymnograph und theologischer Schriftsteller des 14. Jahrhunderts, in: Adelheid Rexheuser/Karl-Heinz Ruffmann (Hrsg.), Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Erlangen 1982, S. 497–510, hier S. 503 f.

⁴³ *I. D. Mansvetov*, *Cerkovnyj ustav (tipik), ego obrazovanie i sud'ba v grečeskoj i russkoj cerkvi*. Moskau 1885. – Vgl. auch *Alberto Mainardi*, Le formule della preghiera esiacasta nella tradizione russa antica, in: Antonio Rigo/Andrea Babuin/Michele Trizio (Hrsg.), *Vie per Bisanzio*. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini. Venezia, 25–28 novembre 2009, Bd. 2. Bari 2009, S. 707–731.

7 Die weitere Verbreitung der Skit-Regel

Die größte Bedeutung erlangte die Skit-Regel in der Rus'. Die meisten Abschriften sind ostslavischer Herkunft. Aus dem Kirill-Belozerskij-Kloster gelangt sie ins Troica-Sergij-Kloster.⁴⁴ Abgeschrieben von Martinian, einem Schüler von Kirill Belozerskij, der als Abt des Troica-Sergij-Klosters eingesetzt worden war, wurde sie offensichtlich auch den dortigen Mönchen bekannt. Für das Kloster auf der Weißmeer-Insel Solovki wurde die Ordnung offenbar in Novgorod vom Abt Dosifej abgeschrieben.⁴⁵

Skit wurde zum Eigennamen für die *pustyn'*, die „Einödsiedlung“, des Nil Sorskij. Anzumerken ist hier, dass das Wort *pustyn'* – abgeleitet von *pustynja*, „mensenleerer Ort/Wüste“ – sowohl die Ansiedlung eines Einsiedlers als auch die mehrerer Mönche bedeuten kann. Eine *pustyn'* konnte sich, wenn sich mit der Zeit die Zahl der Ansiedler erhöhte und eine Kirche gebaut wurde, zu einem Kloster entwickeln. Nach N. V. Sinicyna dient der Terminus *pustyn'* der Charakterisierung der natürlichen und geographischen Lage eines Klosters zur Zeit seiner Gründung, im Gegensatz zum städtischen oder stadtnahen Kloster.⁴⁶ Hinzu kommen die Unterschiede in Regel und Status. Im Kloster gibt es unbedingt einen Abt, der für die Befolgung der Vorschriften verantwortlich ist, ferner eine Bruderschaft und eine Kirche, während der Begriff *pustyn'* nicht auf eine hierarchische Struktur verweist und keinen genau bezeichneten hieratischen Raum voraussetzt. Außerdem setzte die Gründung eines Klosters ein stabiles System seiner materiellen Absicherung voraus: vor allem Landschenkungen und Geldmittel für den Kirchenbau, während die *pustyn'*-Bewohner selbst für ihre Ernährung sorgten.

In der Skit-Regel wurde das Problem der materiellen Absicherung durch die Handarbeit der monastisch Lebenden gelöst. Auf diese Art versuchte auch Nil Sorskij, seinen Skit materiell zu sichern. Er weigerte sich, auf die Arbeit abhängiger Bauern zurückzugreifen. Nil Sorskij war auf dem Athos gewesen und organisierte nach seiner Rückkehr einen Skit am Fluss Sora.⁴⁷ Er kopierte die Skit-Regel und setzte zudem ein eigenes

⁴⁴ RGB, F. 304. I, № 762; Beschreibung und Scans elektronisch publiziert unter <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=762> (13.10.2013). Als Handschrift des Martinian identifiziert von E. Ė. Ševčenko, *Knižnik XV v. Martinian*, in: D. S. Lichačev (Hrsg.), *Knižnye centry Drevnej Rusi XI–XVI vv. Raznye aspekty issledovanija*. St. Petersburg 1991, S. 283–299, hier S. 295.

⁴⁵ Handschriften der Skit-Regel aus Solovki: RNB, *Soloveckoe sobranie*, № 7/7; № 1129/1239; № 723/831; № 840/950; № 1169; RNB, *Soloveckoe sobranie*, Anzer № 91/1456; Siehe auch V. N. Pomyrko, „Gervan“ ili „German“. Ob odnoj rukopisi, prinadležavšej soloveckomu igumenu Dosifeju, in: O. V. Pančenko (Hrsg.), *Knižnye centry Drevnej Rusi. Knižnoe nasledie Soloveckogo monastyrja*. St. Petersburg 2010, S. 14–26, hier S. 22 f.

⁴⁶ N. V. Sinicyna, *Tipy monastyrej i russkij asketičeskij ideal (XV–XVI v.)*, in: Dies. (Hrsg.), *Monašestvo i monastyri v Rossii XI–XX veka. Istoričeskie očerki*. Moskau 2002, S. 116–149, hier S. 119. – Die Erklärung bei Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988–1917*. Würzburg 1953, S. 83, die Einsiedelei mit einem oder zwei Mönchen sei die Vorstufe zur *pustyn'*, ist nicht korrekt.

⁴⁷ E. Ė. Ševčenko, *Nilo-Sorskij skit kak centr knižnosti. Avtoreferat kandidatskoj dissertacii kandidata istoričeskich nauk*. St. Petersburg 2009.

Vermächtnis auf, das in seiner Lexik und seinem Geist der Skit-Regel sehr nahe steht.⁴⁸ In seinen Texten wendet er sich wie die Skit-Regel an den, der *proizvoljaet*, der „guten Willens ist“, seinem Vermächtnis zu folgen. Daher wird auch die Skit-Regel selbst zuweilen fälschlich als ein „Werk Nils“ bezeichnet.⁴⁹ Wie es in der im 17. Jahrhundert vom Mönch Ivan Pleškov verfassten *Povest' o Nilo-sorskom skite*, der „Erzählung über den Nil-Sorskij-Skit“, heißt, wurde dort die Nachtwache zweimal in der Woche gehalten. Der Kompilator der Erzählung führt für den Bericht über den dortigen Gottesdienst wörtlich den Text der Skit-Regel an.⁵⁰ Die Zahl der Mönche überschritt, wie anfänglich auch im Falle der Gründung des Sergij Radonežskij, nicht die Zahl von zwölf Personen. Die hölzernen Zellen waren in einem solchen Abstand voneinander aufgestellt, dass man keine Geräusche aus der anderen Zelle hören konnte. Im Skit gab es zwei hölzerne Kirchen. Es wurden keine Personen aufgenommen, die nicht lesen und schreiben konnten.

Ende des 15. Jahrhunderts erscheint eine neue Redaktion der Skit-Regel: Im Text selbst gibt es wichtige Einschübe darüber, wie man ein Gebet beginnen soll und wie, entsprechend dem erwähnten Sendschreiben des Theoktist, das Jesusgebet zu verrichten ist. Zudem wird die Regel in den *Ierusalimskij ustav*, die slavische Übersetzung des Sabbas-Typikons, eingefügt. Möglicherweise geschah dies im Troica-Sergij-Kloster, wo sich der früheste Text dieser neuen Redaktion befindet.⁵¹ Die Skit-Regel wurde durch Zusätze erheblich erweitert, so durch Synodalbeschlüsse über den Kirchengesang und Vorschriften aus der Patristik, die den Mönchen jeglichen Umgang mit Frauen verboten, die Ordnung über das Gebet für den Zaren, die apokryphe Regel der 165 Väter über Kirchenschänder⁵², über den Ritus der Erhebung der Panhagia und Weiteres. Wahrscheinlich erfolgte diese Redaktion unter Simon, dem Abt des Troica-Sergij-Klosters seit 1490 und Metropolit von Moskau in den Jahren 1495–1511. Die Verbreitung des Denkmals im Verbund mit dem *Ierusalimskij ustav* erhöhte die Zahl der Abschriften erheblich⁵³ und machte den Text weithin bekannt, obwohl die Skiten selbst in dieser

48 Das Werk des Nil Sorskij ist auf Deutsch zugänglich bei *Fairy von Lilienfeld*, Nil Sorskij und seine Schriften. Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III. Berlin 1963; auf Englisch: *David Goldfrank*, Nil Sorskij. The authentic Writings. Kalamazoo, MI 2008.

49 RGB, F. 304, I, № 770 (1554), L. 415 ob., elektronisch publiziert unter <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?manuscript=770&col=1&Submit=%CE%F2%EA%F0%FB%F2%FC> (13.10.2013).

50 Publikation durch *G. M. Prochorov*, *Povest' o Nilo-sorskom skite*, in: *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija*. 1976. Moskau 1977; *ders.*, *Prepodobnye Nil Sorskij i Innokentij Komel'skij*. Sočinenija. St. Petersburg 2008, S. 384–398.

51 RGB, F. 304, I, № 46, elektronisch publiziert unter <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?manuscript=46&col=1&Submit=%CE%F2%EA%F0%FB%F2%FC> (13.10.2013).

52 *Pamjatniki drevnerusskogo kanoničeskogo prava*. St. Petersburg 1880, S. 45 f., № 15.

53 Eine Reihe von Handschriften ist nachgewiesen bei *E. V. Beljakova*, *Novye svedenija o skitskom ustave v rukopisnoj tradicii XIV–XIX vv.*, in: *Vestnik Rossijskogo gumanitarnogo naučnogo fonda* № 30 (2003), 1, S. 5–14. – Inzwischen sind mehr als vierzig Handschriften bekannt, die den *Ierusalimskij ustav* enthalten.

Zeit keine weitere Verbreitung erfuhren. Als Bestandteil des *Ierusalimskij ustav* wurde die Skit-Regel auch in Novgorod kopiert. Hier wurden auch das Sendschreiben des Erzbischofs Gennadij (Gonzov) über die Paschalien und die Lehrschrift *O časech nemečich, kako b'jut*, „Wie man die deutschen Stunden schlägt“⁵⁴, einbezogen.

Auch in anderen Klöstern wurde die Skit-Regel bekannt: Nifont (Kormilicyn), Abt des Iosif-Klosters bei Volokolamsk, schrieb sie ab; bekannt sind auch Abschriften aus dem Savva-Storoževskij-Kloster bei Zvenigorod.⁵⁵ Eine Abschrift des *Ierusalimskij ustav* vom Beginn des 17. Jahrhunderts, die auch die Skit-Regel enthielt, befand sich früher im Moskauer *Uspenskij sobor*, der Kathedrale des Entschlafens der Gottesmutter.⁵⁶

8 Skite in der Ukraine und in Moldavien

Im 16. Jahrhundert verbreitete sich die Skit-Regel nicht nur in Russland, sondern auch in der Ukraine⁵⁷ und in Moldavien. Vom Beginn des 16. Jahrhunderts stammt eine mit der Metropole Kiev verbundene Abschrift, in der die Skit-Regel in der Nachbarschaft von Zonaras und der westrussischen Redaktion des Nomokanons steht.⁵⁸ Der Aufschwung des Skit-Mönchtums gerade in der Ukraine ist mit dem Namen von Iov Knjaginickij (ca. 1550–1621) verbunden. Er verbrachte eine lange Zeit auf dem Athos, von wo er zweimal zum Erbitten von Almosen nach Moskau entsandt wurde. Nach seiner Rückkehr in die Ukraine suchte er einen Ort des Schweigens und führte den Hesychasmus ein.⁵⁹ 1606 gründete er den Skit in Manjava.⁶⁰ In kyrillischen Dokumenten ist dieser als *Velikij skit*, als „großer Skit“ bekannt, obwohl sein Gründer zu Beginn nicht mehr als zwölf Mönche zulassen wollte. Sein Schüler, der Hieromonach Feodosij, der die Regeln für den Skit zusammenstellte, machte deutlich, dass „unser Skit-Leben, das von dem seligen *starec* und unserem Vater begonnen wurde, zu zweit oder zu dritt, in ein klösterliches Leben mit vielen Menschen übergehen wird“, hier würde

⁵⁴ Der Text beruht auf der am Ende des 15. Jahrhunderts entstandenen altrussischen Übersetzung eines der Hauptwerke des Guilelmus Durandus; vgl. „Rationale Divinorum officiorum“ Wilhelmi Durandi v russkom perevode konca XV v., hrsg. v. A. A. Romanova/V. A. Romodanovskaja. Moskau/St. Petersburg 2012, S. 12 f.

⁵⁵ P. M. Stroev, *Opisanie rukopisej monastyrej Volokolamskogo, Novo-Ierusalimskogo, Savvino-Storoževskogo, Pafnut'ev-Borovskogo*. St. Petersburg 1891, S. 290.

⁵⁶ Heute: GIM, Sinodal'noe sobranie, № 4.

⁵⁷ Warschau, Biblioteka Narodowa, Biblioteka ordynacji zamojskiej, 86 (Psaltyr' i cerkovnyj ustav. 1500–1501). – RGIA, F. 834, Op. 1, № 922.

⁵⁸ RGB, Egorovskoe sobranie, № 245.

⁵⁹ S. Senyk, *L'Hesychasme dans le monachisme ukrainien*, in: *Irénikon. Revue des Moines de Chevetogne* 62 (1989), 2, S. 172–212, hier S. 174.

⁶⁰ Am Nordhang der Karpaten beim heutigen Ivano-Frankiv'sk (früher: Stanislaw), zur Gründungszeit auf dem Territorium des polnisch-litauischen Reiches.

das Schweigen nicht mehr möglich sein.⁶¹ Schon zu Iovs Lebzeiten spielte der Skit eine außerordentlich wichtige Rolle im geistlichen Leben Galiziens, Wolhyniens und Kievs.

Hier lebte der bekannte Schriftsteller und Asket Ivan Višenskij, der für Iov Knjaginickij ein Sendschreiben mit folgender Inscriptio verfasste: „An meinen Gott liebenden Bruder Iov, der im Skit in der *Markova pustyn'* als Einsiedlermönch lebt.“⁶² In Ivan Višenskij's Werken sind auch die Themen des *skitanie*, des „wandernden Umherschweifens“ und des Skit eng miteinander verbunden. Sein Sendschreiben unterschreibt er: „Geschrieben von dem oben genannten *strannik*, ‚Wanderer‘ Vyšenskij.“⁶³ Er ist ein wahrer Apologet der *pustyn'* als der Lehrerin christlicher Gottesfurcht:

Und meine *pustyn'* soll er nicht schmähen, denn ohne sie kann auch er selbst nicht bestehen, so er sich von der Welt entfernen und sich von den Lüsten in Gedanken und in Taten freimachen will, wie es im Schreiben Basileios' des Großen an Gregorios den Theologen heißt.⁶⁴

In seinen Sendschreiben wird der äußerlichen Gelehrsamkeit die tägliche Erfüllung „der Vorschriften nach der Regel“ entgegengesetzt, „das heißt abends, spätabends, um Mitternacht [...], das Studieren des Gesetzes aus den Büchern Tag und Nacht“⁶⁵, außerdem das Lesen des Psalters als Weg des Kampfes mit der Sünde. Mit dem Skit von Manjava waren die Lavra von Počaïv, russisch Počaev, und das Podhorcy-Kloster bei der Stadt Plisnes'ko verbunden, ebenso das Kloster Sucevița, russisch *Sučevica*, in der südlichen Bukovina (heute Rumänien). Es besteht zudem eine Überlieferung von der Gründung des Onufrij-Klosters in Lavriv (ca. 100 km südwestlich von Lemberg) durch Mönche vom Athos. Senyk zufolge hatte die Mehrzahl der westukrainischen Klöster den Status eines Skit, wobei es nur bei einigen von ihnen konkrete Informationen darüber gibt.⁶⁶ Außerdem erhebt die Mehrheit der ukrainischen Klöster Anspruch darauf, dass ihr Gründer vom Athos stammte, was für die Klöster eine Art von Legitimation bedeutete. Auch das Kloster in Supraśl (Ostpolen) beruft sich auf die Tradition von einem Athos-Mönch als Gründer und auf das Skit-Leben.

⁶¹ Akty, odnosjaščiesja k istorii Južnozapadnoj Rusi, hrsg. v. A. P. Petruševič, Bd. III. Lemberg 1868, S. 92, № 9.

⁶² Pis'mo Iovu Knjaginickomu, in: Ivan Višenskij. Sočinenija, hrsg. v. I. P. Eremin. Moskau/Leningrad 1955, S. 209.

⁶³ Poslanie k Dominike, in: Ivan Višenskij. Sočinenija (wie Anm. 62), S. 169.

⁶⁴ Ebd., S. 165.

⁶⁵ Pozorišče myslennoe, in: Ivan Višenskij. Sočinenija (wie Anm. 62), S. 214.

⁶⁶ Senyk, L'Hesychasme (wie Anm. 59), S. 174.

9 Der Skit auf der Insel Anzer und der Beginn des Skit-Lebens bei den Altgläubigen

Als 1619 der ehrwürdige Eleazar mit dem Segen des Abtes Irinarch den Skit auf der Insel Anzer im Archipel von Solovki im Weißen Meer gründete, orientierte er sich möglicherweise nicht nur „an der Skit-Regel, wie sie im äußeren Land gesungen wird, auf dem Berge Sinai, in der Gegend von Jerusalem und auf dem Berg Athos und bei uns in der Rus', im alten Skit von Nil [Sorskij]“⁶⁷, sondern auch am ukrainischen *Velikij skit* von Manjava. Die Skit-Regel, die aus einer Reihe von Abschriften aus Solovki bekannt ist⁶⁸, war einer wesentlichen Überarbeitung unterzogen worden. Diese betraf vor allem die Nachtwache. Hesychastische Besonderheiten (das Sitzen in Schweigen, die öffentliche Beichte böser Gedanken) waren ausgelassen.

In der Tradition des Skit auf Anzer stand der Skit des einst dort zum Mönch geschorenen Patriarchen Nikon beim *Voskresenskij-Novoi Jerusalemkij monastyr'*, dem „Auferstehungs- und Neu-Jerusalemkloster“ an der Istra, und an diese Tradition schließt auch die große Zahl von Skiten der Altgläubigen⁶⁹ an. Diese entstanden schon am Ende des 17. Jahrhunderts an der Küste und in den Wäldern von Nižnij Novgorod, breiteten sich später nach Sibirien und nach Westen aus, über die Grenzen des Russischen Reiches hinaus bis nach Ostpreußen. Diese Skite verbanden ihre Gründung nicht mit einer Athos-Tradition, sondern mit den Mönchen, die sich aus dem von zarischen Truppen 1676 eingenommenen Kloster Solovki gerettet hatten. Das Kloster hatte sich geweigert, die Reformen von 1667 zu übernehmen und war deswegen seit 1668 belagert worden.

Die Bedingungen während der Verfolgung ließen den Skit zur Grundform der Existenz von Siedlungen bei den Altgläubigen werden, obwohl ihr Bau bis 1905 gesetzlich verboten war. Skite bestanden im Umkreis der am Vyg errichteten Siedlungsgemeinschaft, in der die Altgläubigen mit ihren Familien lebten.⁷⁰ Wie P. Smirnov festgestellt hat, ist die Zahl der altgläubigen Frauen, die in Skiten und Klöstern lebten,

⁶⁷ S. K. *Sevast'janova*, *Prepodobnyj Eleazar, osnovatel' Svjato-Troickogo Anzerskogo skita*. St. Petersburg 2001, S. 106.

⁶⁸ Zu den Handschriften aus dem Solovki-Kloster vgl. E. V. *Beljakova*, „Skitskij ustav“ i pamjatniki kanoničeskogo prava v Soloveckoj knižnosti, in: *Pervaja meždunarodnaja naučnaja konferencija „Duchovnoe i istoriko-kul'turnoe nasledie Soloveckogo monastyrja“*. Sbornik naučnych statej i dokladov. Solovki 2011, S. 83–88.

⁶⁹ Altgläubige, „Altritualisten“: Gegner der von Patriarch Nikon 1654 initiierten Textrevisionen und kleinen liturgischen Reformen, bis in die Zeit Peters des Großen offen verfolgt, noch bis 1905 diskriminiert.

⁷⁰ E. M. *Juchimenko*, *Vygovskaja staroobradčeskaja pustyn'*. Duchovnaja žizn' i literatura, Bd. 1. Moskau 2002, S. 30, S. 228–241.

auf minimal 3600, maximal 25.660 anzusetzen.⁷¹ Nach Unterlagen des damaligen staatlichen „Kontors für Abtrünnige“ zählte man in den Skiten des Gouvernements Nižnij Novgorod 1718–1723 1805 Frauen und 711 Männer.⁷² Am Kerženec, einem linken Nebenfluss der Wolga unterhalb von Nižnij Novgorod existierten zu Beginn des 19. Jahrhunderts gleichzeitig über 50 Skite, die sich ihrerseits in zahlreiche kleine Gemeinschaften aufteilten. Der bekannteste und an Mitgliedern größte war der nach seinem Gründer Komar benannte *Komarovskij skit*, zu dem 35 kleine Gemeinschaften gehörten, der älteste, schon lange vor dem Schisma von 1667 gegründet, war der *Olenevskij skit*, der „Hirsch-Skit“.⁷³ Natal'ja Ponyrko hat die Verbindung zwischen der Skit-Regel und den in der Altgläubigen-Tradition verbreiteten Schriftzeugnissen überzeugend nachgewiesen, nämlich dem *Ustav o christianskom žitii*, der „Regel vom christlichen Leben“ und dem Artikel *O žitii christianskom*, „Über das christliche Leben“, der zum ersten Mal 1596 in der Druckausgabe der *Sledovannaja Psaltyr'* aus Ostrog und dann mehrfach in Ausgaben sowohl vor Nikons Reformen als auch in Ausgaben der Altgläubigen als Druck erschien.⁷⁴

Die altgläubigen Skite hielten sich auch in der Sowjetzeit als religiöse Zentren. Über Sibirien schreiben N. N. Pokrovskij und N. D. Zol'nikova: „Auf all diesen Wegen der Skit-Migration gab es neben den Einsiedlern auch Bauernfamilien, örtliche und zugezogene, die den Mönchen auf dem Weg und beim Einrichten am neuen Ort halfen und sich in schwierigen Momenten selbst auf die Ressourcen eines Skit stützten oder sich dort vor der Staatsmacht und den Kolchosen verbargen.“ Sogar das Paradies ist in der Vorstellung der Altgläubigen ein Skit, in dem sich die Gerechten nach dem Verlassen der Erde versammeln.⁷⁵

Im russischen gesellschaftlichen Bewusstsein des 19./20. Jahrhunderts war der Skit mit dem Epitheton „altgläubig“ verbunden, obwohl auch innerhalb der offiziellen Kirche zu dieser Zeit Skite entstanden, als „Klöster innerhalb von Klöstern“ mit strengeren Regeln und elitärer Bewohnerschaft, wie im Falle der *Optina pustyn'* bei Kozel'sk.⁷⁶ Oft liegen diese Skite auch in geringer Entfernung außerhalb der Klöster. Bei der *Marfo-Mariinskaja obitel'*, dem „Martha-Marien-Kloster“ in Moskau, das Groß-

71 P. S. Smirnov, Značenje ženščiny v istorii ruskogo staroobradčeskogo raskola. Reč', proiznesennaja na toržestvennom godičnom akte S.-Peterburgskoj Duchovnoj Akademii 17 fevralja 1902 g. St. Petersburg 1902, S. 6, Anm. 8. Vgl. auch E. V. Beljakova/N. A. Beljakova/E. B. Emčenko, Ženščina v pravoslavii. Cerkovnoe pravo i rossijskaja praktika. Moskau 2011, S. 135–173.

72 G. V. Esipov, Raskol'ničeskie dela XVIII stoletija, izvlečennye iz del Preobraženskogo prikaza i Tajnoj rozysknych del kancelarii, Bd. II. St. Petersburg 1863, S. 233.

73 Der Name geht auf eine Legende aus der Gründungsgeschichte im 15. Jahrhundert zurück, als den einen Ort für die Siedlung Suchenden ein Hirsch erschien.

74 N. V. Ponyrko, „Ustav o christianskom žitii“ v žiznennom uklade staroobradcev, in: E. G. Vodolazkin (Hrsg.), Monastyrskaja kul'tura. Vostok i Zapad. St. Petersburg 1999, S. 168–175.

75 N. N. Pokrovskij/N. D. Zol'nikova, Starovery-časovennye na vostoce Rossii v XVIII–XX vv. Problema tvorčestva i obščestvennogo soznanija. Moskau 2002, S. 32, S. 358.

76 G. A. Zapal'skij, Optina pustyn' i ee vospitaniki v 1825–1917 gg. Moskau 2009, S. 50, S. 64 f.

fürstin Elizaveta Fedorovna 1909 gegründet hatte, war vorgesehen, einen Skit als Ort für Gebet und Erholung vom Diakonissendienst einzurichten.⁷⁷

Wie Berechnungen von Ja. E. Vodarskij ergeben haben, wurden im Laufe der Geschichte des Russischen Reiches bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts 2126 Klöster, 357 *pustyni*, „Einödsiedlungen“, und 84 Skite gegründet; die altgläubigen Skite sind in diese Berechnung nicht eingegangen.⁷⁸ Die Zahl der *pustyni* ist mit Sicherheit korrekturbedürftig.

Der Skit ist also zu einem wichtigen Bestandteil der Geschichte der russischen monastischen Kultur geworden. Eine bedeutsame Rolle spielte dabei die Verbreitung der Paterika und der Skit-Regel, sowohl in handschriftlicher als auch in gedruckter Überlieferung. Von besonderer Bedeutung war, dass sich die Ordnung nicht nur an Mönche, sondern auch an weltliche Personen richtete. Dabei bildete sich eine bestimmte Sichtweise heraus: Erlösung finden lässt sich nur durch asketische Lebensweise, deren unmittelbarer Bestandteil der Vollzug der Gottesdienste in der Klosterzelle ist. Aber Weltliche können die Skit-Regel nicht erfüllen und schweigen, denn sie sind durch ihre Arbeit belastet. Die Mönche tun dies, die Weltlichen unterstützen sie durch ihre wirtschaftliche Tätigkeit, und nach Möglichkeit werden auch sie Mönche. Von der Stabilität dieses Systems zeugt, dass es sogar Perioden der Verfolgung überlebt hat und eine Weiterentwicklung bei den Altgläubigen erfahren hat.

⁷⁷ Elizaveta Fedorovna, geb. Prinzessin Elisabeth von Hessen-Darmstadt, Gattin des 1905 ermordeten Großfürsten Sergej Aleksandrovič, 1918 mit anderen Angehörigen der Zarenfamilie umgebracht, 1981 von der russischen Auslandskirche, 1992 vom Moskauer Patriarchat kanonisiert.

⁷⁸ Ja. E. Vodarskij/Ė. G. Istomina, *Pravoslavnye monastyri Rossii i ich rol' v razvitii kul'tury*. XI–načalo XX v. Moskau 2009, S. 27 und Beilage 1.

Svetlana A. Semjačko

Die Praxis der Anleitung von Novizen in altrussischen Klöstern

Die Tradition der Anleitung des Novizen¹ hat ihren Ursprung in den allerfrühesten Anfängen des Mönchtums. Jeder Mensch, der dem weltlichen Leben entsagte, hatte eine Lehrzeit zu durchlaufen, während derer er sich mit den Normen und Regeln des Klosterlebens vertraut machen musste. Diese Lehrzeit absolvierte er unter der Führung eines erfahrenen Mönchs, eines *γέρων*, russisch *starec*, „Altmönches“, weswegen die Praxis der Anleitung eines Novizen den Namen *starčestvo* erhielt. Belege für das Vorhandensein dieser Tradition in der Rus' sind in den Heiligenviten enthalten, und zwar schon in der allerersten uns überlieferten Vita des Feodosij Pečerskij aus dem Kiever Höhlenkloster.

Eine eigenständige schriftliche Form jedoch erhielt die Anleitung in der Rus' erst vergleichsweise spät: Es existieren keine Originaltexte mit Anleitungen für Novizen aus der Zeit vor dem 15. Jahrhundert. Eindeutige Aussagen darüber, worauf sich die *starcy* in der früheren Zeit bei ihrer Anleitungstätigkeit stützten, sind daher schwierig. Einerseits konnten sie bestimmte byzantinische Texte benutzen. Andererseits hatten wahrscheinlich übersetzte Paterika, die in der Rus' schon relativ früh präsent waren, eine gewisse regulierende Funktion für die Beziehung zwischen den Novizen und ihren Anleitern. Gerade die Paterika berichteten auch von den asketischen Anstrengungen der *starcy*, von ihren Belehrungen und Aussprüchen und vom Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler. Eines der Paterika trug auch direkt den Namen *γερώντικον*, *starčestvo*.

Dieser Name setzte sich dann auch für eine spezielle Sammelschrift durch, die als Lehrwerk für den Anleiter des Novizen angelegt war.² In sie wurden sowohl übersetzte als auch original kirchenslavische Werke aufgenommen. Von maßgeblicher Bedeutung unter den letzteren war, wie man jetzt erkannt hat, eine Gruppe von inhaltlich sehr ähnlichen Texten, deren Überschrift meistens die Gattungsbezeichnung *preda-*

¹ Novize als Übersetzung für den Quellenterminus *novonačal'nyj monach*, „Anfängermönch“. Beim Eintritt ins Kloster wurde man *poslušnik*, „Gehorsamer“, „Zuhörer“. Nach einer gewissen Frist wurde man *rjasofor*, „Träger der *rjasa* genannten Kutte“. Ohne Ablegung des Gelübdes und ohne Weihe wurde man hierbei vom Abt geschoren und auf die Einhaltung der Regel verpflichtet, man durfte auch den Mönchsstand nicht mehr verlassen. Vgl. hierzu *Igor Smolitsch*, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917. Würzburg 1953, S. 263 f. Die Texte, um die es im Folgenden geht, beziehen sich offensichtlich vor allem auf die Belehrung nach der Scherung, doch die Abgrenzung gegenüber einer Belehrung, die erst auf die Scherung hinführt, ist unscharf.

² Ausführlicher hierzu: S. A. Semjačko, Paterik, Starčestvo i «Starčestvo», in: TODRL 61 (2010), S. 489–511.

nie, „Vermächtnis“, oder *nakazanie*, „Unterweisung“, enthielt. Zu nennen sind hier vor allem:

1. *Predanie starčeskoe novonačal'nomu inoku, kako podobaet žiti u starca v poslušanii*, „Vermächtnis eines *starec* für den Anfängermönch, wie man im Gehorsam gegenüber dem *starec* zu leben hat“.
2. *Predanie ot starec učeníkom o blagoslovenii na molitvu i na vsjako delo, iže ašče čto ni tvorit bez blagoslovenija, Bogu sie neprijatno, ni post ni molitva, ni rukodelie, ni služba*, „Vermächtnis der *starcy* für die Schüler über den Segen für Gebet und jegliches Werk, wenn jedoch dieser etwas ohne den Segen unternimmt, so ist dies Gott nicht gefällig, weder das Fasten noch das Gebet noch die Handarbeit noch der Gottesdienst“.
3. *Predanie nekoego starca učeníkom svoim o inočeskom žitelstve i o pravile kelejnom, izbrano ot Božestvennago Pisanija*, „Vermächtnis eines *starec* für seinen Schüler über das Mönchsleben und über die Zellenregel, ausgewählt aus der Heiligen Schrift“.
4. *Nakazanie nekoego starca k svoemu synu i čadu duchovnomu i poslušniku vo vsem*, „Unterweisung eines *starec* für seinen Sohn und sein geistliches Kind und Gehorsamen in Allem“.³

In der russischen handschriftlichen Tradition wurde der Terminus *predanie* für Texte benutzt, die den Charakter einer Regel trugen, unabhängig davon, ob es sich dabei um einen schriftlich oder einen mündlich überlieferten Text handelte.⁴ Der Gebrauch des Terminus für Texte, die mit der Anleitung von Schülern durch erfahrene Mönche verbunden waren⁵, ist leicht zu erklären, denn Anweisungen dieser Art nahmen im Allgemeinen auf Fragen, die sich aus den Regeln ergeben, Bezug.

³ Im Folgenden werden um der besseren Übersichtlichkeit willen neben den Titeln auch die Nummern genannt.

⁴ Zum einen kann man als Beispiel den Titel der *skit*-Regel anführen: *Predanie ustavom iže na vnešnej strane prebyvajuščim inokom*, „Überlieferung der Regel für Mönche, die auf der äußeren Seite leben“, zum anderen den Verweis von Iosif Volockij auf das mündliche Vermächtnis des Kirill Belozerskij zur Regel des von ihm gegründeten Klosters. Vgl. *Drevnerusskie inočeskie ustavy*, hrsg. v. Amvrosij (Ornatskij), Redaktion T. V. Suzdal'ceva. Moskau 2001, S. 101 f.; englische Übersetzung: *The Monastic Rule of Iosif Volotsky*, übers. v. David Goldfrank. Kalamazoo/MI 2000, S. 229 (X, 13). Auch die von Iosif verfasste Regel trägt die Selbstbezeichnung *Predanie i nakazanie*, „Vermächtnis und Unterweisung“, ebd. S. 57.

⁵ Als Beispiel lässt sich anführen: *Svjatejšego patriarcha Konstantinagrada kir Filofea predanie k svoemu ego učeníku, eže kako vnimatelne sediti v kelii s suščimi svoimi poslušniki*, „Vermächtnis des hochheiligen Herrn Patriarchen Philotheos von Konstantinopel an seinen Schüler, wie man aufmerksam in der Zelle mit seinen Novizen sitzt“, vgl. *Ė. A. Gordienko/S. A. Semjačko/M. A. Šibaev*, *Miniatjura i tekst: K istorii sledovanoj psaltiri iz sobranija Rossijskoj nacional'noj biblioteki*, F. I. 738. St. Petersburg 2011, S. 88–93.

Das *Predanie starčeskoe* (1.) betrifft Fragen der Disziplinarordnung, und zwar die Grundlagen des klösterlichen Lebens: welchen persönlichen Besitz man haben darf, was zu essen, was zu trinken und welche Kleidung zu tragen ist; wie man sich als gesunder und als kranker Mensch zu verhalten hat; wie man zum Gebet zu gehen und womit man sich in der Zelle zu beschäftigen hat; wie man seine Beziehung zu dem *starec* zu gestalten hat und Weiteres.

Predanie ot starec (2.) und *Predanie nekoego starca* (3.) enthalten zusätzlich in unterschiedlichem Maße Elemente der Gottesdienst-Regel: Umfang und Abfolge der Gebetstexte bei Beginn und bei der Entlassung, beim Küssen der Ikonen, des Kreuzes und des Evangeliars, Anzahl und Charakter der Verneigungen an Feiertagen und den verschiedenen Wochentagen. Beide Texte beginnen damit, wie der *starec* den Novizen das Jesusgebet lehren soll. Wenn also das *Predanie starčeskoe* (1.) davon handelt, wie der *starec* seinen Schüler darin unterweisen soll, wie er sich im Kloster zu verhalten habe, so geht es im *Predanie ot starec* (2.) und im *Predanie nekoego starca* (3.) in erster Linie um die Unterweisung im Gebet. Diesen Texten steht auch das *Nakazanie nekoego starca* (4.) nahe. Es wird von einem Text begleitet⁶, in dem präzise die Idee der Notwendigkeit einer Anleitung durch den *starec* formuliert wird: „Wer sich aber zum Mönch scheren lässt und ohne Lehrer und Anleiter zu leben beginnt, der kann diese Mönchswerke nicht wissen.⁷ Er hält sich an Worte, doch die damit verbundenen Werke verwirft er.“⁸ In diesem begleitenden Kommentar wird auch die Einstellung bei der Erschaffung von Texten dieser Art beschrieben: „Ich aber, ein Sünder und Nichtsnutz, der alles Gute entbehrt, erinnere mich der Unterweisung und Lehre meines Herrn und *starec* im Brauch der Mönche in der Zelle und im Kloster, der Worte, die ich von seinen heiligen Lippen gehört, und der Taten, die ich ihn verrichten sah, und habe sie mir aufgezeichnet zum Andenken an mein verfluchtes Sünderleben [...].“⁹ Wir können annehmen, dass es sich bei diesen Texten größtenteils um eine Fixierung mündlicher Texte aus der Tradition der *starcy* handelt. Im vorliegenden Fall hat der Schüler erst nach dem Tod des *starec* die Belehrungen seines Anleiters aufgezeichnet: „Da sich durch Gottes Fügung der Geist meines Lehrers vom Fleisch getrennt hat und er als heiliger Engel zu Gott gegangen ist [...].“¹⁰ In den Sammelband *starčestvo* einge-

⁶ Incipit: *Sicevo predanie i učenie ot starec učenicom svoim obderžno žiti i tvoriti vsja po otrečenii mira sego suetnago*, „Dieses Vermächtnis und Belehrung von *starcy* für ihre Schüler, enthaltsam zu leben und zu handeln nach der Entsagung von dieser flüchtigen Welt“.

⁷ Hier sind also klar nur die *rjasofory*, nicht aber die *poslušniki* unter den Novizen angesprochen, vgl. Anm. 1.

⁸ GIM, sobr. Uvarova, № 33-12°, L. 63 ob. In einem der Exemplare des *starčestvo* ist dieser Satz an den Anfang der Sammelhandschrift gestellt und dient sozusagen als Motto für das ganze Buch; RNB, Kirillo-Belozerskoe sobr., № 126/1203, L. 1ob).

⁹ GIM, sobr. Uvarova, № 33-12°, L. 64-64ob.

¹⁰ Ebd. L. 64 ob.

bunden, werden die Texte zur Grundlage für die Belehrungen, wie sie die folgenden Generationen von *starec* formulierten.

Die genannten Texte fallen teils inhaltlich zusammen, teils folgen sie logisch aufeinander, sodass es nicht verwunderlich ist, wenn sich innerhalb eines Exemplars eines *starčestvo*-Sammelbandes zwei oder drei von ihnen auf einmal befinden.

Anstoß für die Zusammenstellung des Sammelbands *starčestvo* gab der Text (1.), der in der Mehrzahl der Abschriften mit *Predanie starčeskoe novonačal'nomu inoku* überschrieben ist.¹¹ Dieser Text ist in einigen Dutzenden von Abschriften bekannt, die seit dem 15. Jahrhundert entstanden. In einer von ihnen, aus der Mitte des 16. Jahrhunderts, wird als ihr Autor der ehrwürdige Kirill Belozerskij genannt: *Poučenie starca ko učniku Kirila Belozerska čjudotvorca*, „Belehrung eines *starec* für seinen Schüler, [Werk des] Kirill Belozerskij“. Auf die Autorität des Kirill Belozerskij sich stützend, konnte jeder *starec* sich mit dieser Belehrung an einen ihm zugewiesenen Novizen wenden. Wie die Analyse des Textes erweist, spiegelt er die disziplinarischen Vorschriften in der Regel des Kirill-Belozerskij-Klosters¹² wider. Aber Kirill wird den Text wohl kaum selbst geschrieben haben. Es spricht vieles dafür, dass er eine mündliche Tradition der Belehrung von Novizen begründete, eine Tradition der Weitergabe der Klosterordnung an sie in Form einer Belehrung. Und diese mündliche Tradition erhielt aus der Feder eines seiner Schüler und Nachfolger eine schriftliche Form. Im Kirill-Belozerskij-Kloster entstanden auch die drei Hauptredaktionen des *Predanie starčeskoe* (1.). Sie alle wurden Bestandteile von Exemplaren des Sammelbandes *starčestvo*. Dabei entstanden immer neue Varianten.

Die Entstehung des *Predanie ot starec* (2.) und des *Nakazanie nekoego starca* (4.) ist wahrscheinlich ebenfalls mit dem Kirill-Belozerskij-Kloster verknüpft.¹³ Ersteres hat in mindestens drei Varianten des Sammelbandes *starčestvo* Eingang gefunden, die entweder im Kloster selbst entstanden sind oder auf einer dort entstandenen

11 Von diesem Text wurden verschiedene Abschriften und Redaktionen vollständig oder in Auszügen publiziert: *K. I. Nevostruev*, *Drevnerusskie poučeniija i poslanija ob inočeskoj žizni*. Char'kov 1862, S. 57–75; *G. M. Prochorov*, *Poučenie ko učniku «Kirila Belozerska čjudotvorca»*, in: *Knižnye centry Drevnej Rusi. Kirillo-Belozerskij monastyr'*. St. Petersburg 2008, S. 16–24; korrigiert bei *ders.*, *Prepodobnyj Kirill Belozerskij*. St. Petersburg 2011, S. 177–186; *S. A. Semjačko*, *Istorija teksta «Predanija starčeskogo novonačal'nomu inoku» i rannjaja istorija sbornika «Starčestvo»*, in: *Knižnye centry Drevnej Rusi. Kirillo-Belozerskij monastyr'*. St. Petersburg 2008, S. 44–71; *dies.*, *Paterik, Starčestvo i «Starčestvo»*, S. 499–511; *dies.*, «*Predanie starčeskoe novonačal'nomu inoku*» v sostave Sledovannoj psaltiri, in: *TODRL 62* (2014), S. 410–419.

12 *Dies.*, *Ustav prepodobnogo Kirilla Belozerskogo i ego otraženie v pis'mennych pamjatnikach*, in: *TODRL 60* (2009), S. 450–459.

13 *Dies.*, *Sbornik «Starčestvo» v Kirillo-Belozerskom monastyre*, in: *Knižnye centry Drevnej Rusi: Kirillo-Belozerskij monastyr'*. St. Petersburg 2008, S. 221–268; *dies.*, *Sbornik «Starčestvo» iz biblioteki Simona Azar'ina. Opisanie sostava*, in: *Ot Srednevekov'ja k Novomu vremeni. Sbornik statej v čest' Ol'gi Andreevny Belobrovoj*. Moskau 2006, S. 218–245.

Vorlage beruhen. In eine dieser Varianten ist auch das *Nakazanie nekoego starca* (4.) aufgenommen. Die Exemplare mit diesen drei Varianten des *starčestvo* stammen aus dem 17. Jahrhundert und die Texte 2. und 4. sind wohl auch erst am Anfang des 17. Jahrhunderts entstanden. Zwei von den drei hier betrachteten Varianten des *starčestvo* gehören zu den am meisten verbreiteten. Derzeit sind 25 Abschriften von ihnen bekannt, die nicht alle aus dem Kirill-Belozerskij-Kloster hervorgegangen sind, sondern auch aus dem Troica-Sergij-Kloster, dem Kloster auf Solovki und dem *Predtečenskij monastyr'*, dem „Kloster des Vorläufers [Johannes]“ in Tula. Es gibt auch Spuren ihres ursprünglichen Vorhandenseins in Jaroslavl', auf der Insel Anzer und andernorts. Gemeinsam mit diesen Texten verbreitete sich auch Kirills Praxis der Anleitung von Novizen.

Der Text *Predanie nekoego starca* (3.) könnte wegen seiner geringen Verbreitung in Handschriften beiseite gelassen werden, aber gerade mit ihm ist der bemerkenswerte Irrtum verbunden, es habe im 15. Jahrhundert im *Pavlov Obnorskij monastyr'*, dem Pavel-Obnorskij-Kloster an der Nurma, eine Schriftfassung des *starčestvo* gegeben. Da zu der Zeit, als dieser Irrtum entstand, andere frühe Exemplare des *starčestvo* noch nicht bekannt waren, erlangte das Pavel-Obnorskij-Kloster den Ruf, geradezu Ahnherr der schriftlichen Tradition des *starčestvo* zu sein.

Denn in Handschriftenbeschreibungen waren *starčestvo*-Handschriften registriert, aber weder ihr spezifischer Charakter noch der Grad ihrer Verbreitung war bekannt. Wie es häufig bei Beginn der Erforschung eines Problems geschieht, so ließen sich auch hier die Gelehrten von zufällig ihnen vorliegenden Abschriften und zufällig ihnen begegnenden Werken leiten. Als einer der ersten befasste sich N. I. Serebrjanskij mit russischen Lehrschriften zur Unterweisung von Novizen. Er zog für die Untersuchung dieser drei Denkmäler heran: Das *Predanie starčeskoe* (1.) in einer gekürzten und veränderten Fassung in einer auch den kommentierten Psalter umfassenden Handschrift aus dem 17. Jahrhundert; ein *Poučenie bratii obšče živuščej*, „Belehrung für koinobitisch lebende Brüder“ (5.), das er aus einem *trefo- loj*, einem „Festtagsrituale“, aus dem 17. Jahrhundert in der Bibliothek des Troica-Sergij-Klosters kannte und als Werk eines Abtes bezeichnete; außerdem das *Predanie nekoego starca* (3.). Letzteres erschien Serebrjanskij besonders interessant und bedeutsam, und obwohl es ihm ebenfalls in einer Abschrift des 17. Jahrhunderts bekannt war, datierte er es auf die Zeit noch vor Nil Sorskij und erklärte, es stamme aus dem Pavel-Obnorskij-Kloster.¹⁴

¹⁴ N. J. Serebrjanskij, *Očerki po istorii monastyrskoj žizni v Pskovskoj zemle s kritiko-bibliografičeskim obzorom literatury i istočnikov po istorii Pskovskogo monašestva*. Moskau 1908, S. 268. Serebrjanskij ging davon aus, dass er diese Texte erstmals der Wissenschaft bekannt machte, und übersah, dass zwei von ihnen, das *Predanie starčeskoe* (1.) und das *Poučenie bratii obšče živuščej* (5., siehe weiter unten) schon von K. I. Nevostruev publiziert worden waren, vgl. K. I. Nevostruev, *Drevnerusskie poučenija i poslanija*, S. 29–37, S. 57–75.

Drei Jahrzehnte später gab der in Berlin lebende Emigrant Igor' Smolič¹⁵, ohne einen Beleg anzuführen, eine Mitteilung von einer aus dem Pavel-Obnorskij-Kloster stammenden „bemerkenswerten schriftlichen Belehrung aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts“¹⁶ heraus. Das ihm zur Verfügung stehende Material ging offenkundig nicht über das von N. I. Serebrjanskij publizierte hinaus, denn er fügte nichts Neues hinzu. Und nichtsdestoweniger verfestigte das sehr populäre Buch von Smolič über das Starzentum die Annahme, im Pavel-Obnorskij-Kloster müsse eine selbstständige verschriftlichte Tradition des *starčestvo* vorhanden gewesen sein.

Bei seiner Datierung des *Predanie nekoego starca* (3.) ließ sich N. I. Serebrjanskij ausschließlich von den Lebensdaten des Pavel Obnorskij (+ 1429) leiten. Bei der Bestimmung seines Entstehungsortes stützte er sich auf zwei Passagen aus dem von ihm publizierten Text: auf die Forderung, am Ende des Zellengebetes an Sergij Radonežskij und an Pavel Obnorskij zu denken, sowie auf die Anweisung, beim Eingang der Kirche, wo die Gebeine des Wundertäters ruhen, nach dem üblichen Beginn zusammen mit dem Troparion und dem Kontaktion für den Wundertäter auch ein Troparion und ein Kontaktion für die Dreifaltigkeit zu lesen – bekanntlich stand das Pavel-Obnorskij-Kloster unter dem Dreifaltigkeitspatronat und die Gebeine seines Gründers ruhten unter dem Boden der Kirche des Sergij Radonežskij und des Pavel Obnorskij. Nachdem ich noch zwei weitere Abschriften des *Predanie nekoego starca* (3.) aus der Mitte und aus den siebziger/achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts gefunden habe, kann ich die Schlussfolgerungen des Gelehrten allerdings mit Sicherheit korrigieren.¹⁷

In diesen beiden Abschriften fehlt die Erwähnung von Sergij Radonež, Pavel Obnorskij und der Dreifaltigkeit. Anstelle der Namen der Ehrwürdigen ist das Wort *imjarek*, „N. N.“, zu lesen. Interessanterweise heißt es in der von Serebrjanskij genutzten Handschrift, Troparion und Kontaktion der Dreifaltigkeit sollten am Sarg „des Wundertäters *imjarek*“ gesprochen werden. Dies belegt klar erkennbar den sekundären Charakter seiner Handschrift: Neben der Konkretisierung durch Pavel Obnorskij und Sergij Radonežskij bewahrt er in drei Fällen das durch die Einsetzung der Namen überflüssig gewordene Wort *imarek* der Vorlage. Es steht wegen der Konkretisierungen außer Zweifel, dass der von Serebrjanskij publizierte Text aus

15 Igor Smolitsch (1898–1970) hatte im Bürgerkrieg auf der Seite der Weißen gekämpft und war über Konstantinopel schließlich nach Berlin gelangt. Hier begann er 1925 das Studium der Slavistik und wandte sich bald dem Thema des russischen Mönchtums zu.

16 I. K. Smolič, *Žizn' i učenie starcev. Put' k soveršennoj žizni*, in: *Put' k soveršennoj žizni. O russkom starčestve*. Moskau 2005, S. 227, ursprünglich auf Deutsch: *Igor Smolitsch, Leben und Lehre der Starzen*. Wien 1936, S. 480; Übersetzungen und Ausgaben dieses Werkes sind nachgewiesen in: *Isichazm. Annotirovannaja bibliografija*, hrsg. v. S. S. Choruzij. Moskau 2004, S. 645, № 1512.

17 S. A. Semjačko, *Iz istorii npravstvenno-disciplinarnogo sbornika «Starčestvo»*. «Predanie nekoego starca», in: *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta*. Serija: Istorija, filologija 11 (2012), Heft 12, S. 59–71.

dem Pavel-Obnorskij-Kloster stammt. Aber dies betrifft nur die dort frühestens Mitte des 17. Jahrhunderts entstandene Redaktion, sei es, dass die Handschrift mit dieser Redaktion der Protograph ist, sei es, dass es eine Abschrift ist. Die Frage nach der Entstehung des Ausgangstextes jedoch muss unabhängig davon geklärt werden.

Offensichtlich war der ursprüngliche Ausgangstext des *Predanie nekoego starca* (3.) eine universelle Belehrung, die jeder *starec* in einem beliebigen Kloster seinem Schüler vortragen konnte, indem er die Namen und Realien einfügte, die auf das betreffende Kloster zuträfen. Keine von den bis heute bekannten Abschriften ist das Proto-Exemplar. Jede von ihnen trägt bestimmte Merkmale, die sie als sekundär kennzeichnen, alle gehen also direkt oder vermittelt auf einen Archetyp zurück, der zur Zeit noch unbekannt ist.

Der vollständige Text des *Predanie nekoego starca* besteht aus sieben Artikeln, die selbstständige Überschriften tragen. Sein letzter Teil *O prišestvii brata k bratu v keliju nekija radi potreby*, „Über das Betreten der Zelle eines Bruders durch einen anderen Bruder wegen eines Anliegens“, ist ein gut bekannter Text. Dieser Artikel findet sich sowohl in den *starčestvo*-Bänden als auch in anderen Sammelhandschriften des Kirill-Belozerskij-Klosters, ferner als ergänzender 12. Artikel in der Kurzredaktion der Regel des Iosif Volockij sowie in unterschiedlichen Sammelbänden vermischten Inhalts. Aus einem dieser Sammelbände hat er auch in fast unveränderter Gestalt vollständig Eingang in das *Predanie nekoego starca* (3.) gefunden.

Ansonsten ist das *Predanie nekoego starca* (3.) wie ein Mosaik aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt, und zwar aus Fragmenten von vier Texten: aus dem *Predanie starčeskoe novonačal'nomu inoku* (1.), dem *Predanie ot starec učeníkom* (2.), dem Artikel *O otrýganii*, „Über das Rülpsen“, der übrigens gleichfalls eine der Grundlagen des *Predanie* (1.) ist, und schließlich aus einem mir aus einer Handschrift des Kirill-Belozerskij-Klosters bekannten Text, der dort unter dem Titel *Ukaz pravilu kelejnomu*, „Anweisung für eine Zellenregel“, erscheint. Dieser Text ist ziemlich umfangreich und enthält außer der eigentlichen Zellenregel Abschnitte über den Kirchgang und das Küssen von Ikonen.

So kann man alle genannten Quellen des *Predanie nekoego starca* (3.), ungeachtet der verschiedenen Überlieferungsgeschichten, im Bestand eines einzigen Sammelbandes antreffen, nämlich im *starčestvo*. Wie wir außerdem feststellen konnten, stammen die Quellen des *Predanie nekoego starca* größtenteils aus dem Kirill-Belozerskij-Kloster. Zumindest haben das *Predanie starčeskoe* (1.), der Artikel *O otrýganii*, der *Ukaz pravilu kelejnomu*, möglicherweise auch der Artikel *O prišestvii brata k bratu* und das *Predanie ot starec* (2.) hier ihren Ursprung. Auch die beiden von mir aufgefundenen Abschriften des *Predanie nekoego starca* sind auf die eine oder andere Art mit der Handschriften-Tradition des Kirill-Belozerskij-Klosters verbunden. Und daher ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch das *Predanie nekoego starca* selbst nicht im Pavel-Obnorskij-, sondern im Kirill-Belozerskij-Kloster verfasst worden.

Aber wie steht es nun mit der Praxis des *starčestvo* im Pavel-Obnorskij-Kloster? Wenn Serebrjanskij annimmt, dass dort „das Institut des *starčestvo* besonders ent-

wickelt war“, bezieht er sich auf das Zeugnis der Vita des ehrwürdigen Pavel. Aber streng genommen geht es in dieser Vita nicht um die Anleitung von Novizen. Eher ist hier von *starčestvo* in einem weiteren Sinne der Unterweisung jeglicher Mönche und weltlicher Personen die Rede.

Pavel Obnorskij war nicht Abt des von ihm gegründeten Klosters. Er setzte seinen Schüler als Oberhaupt des Klosters ein und lebte selbst in einer Einsiedlerzelle. Der Verfasser der Vita bemerkt, Pavel sei gegenüber den zu ihm Kommenden „lehrend tätig“ gewesen, und fügt eine der Belehrungen an, die der Ehrwürdige kurz vor seinem Tod erteilt habe. In ihr findet sich neben für das hagiographische Genre traditionellen Topoi ein Abschnitt wie ein Fragment aus einer Regel.¹⁸ Und dieses Fragment entspricht in seinem Gehalt mehr oder weniger dem disziplinarischen Teil des *Predanie nekoego starca* (3.), dessen Ursprung Serebrjanskij in das Pavel-Obnorskij-Kloster verlegt hat. Bei näherer Betrachtung jedoch lassen sich sehr viel engere Verbindungen zwischen der Belehrung des Pavel Obnorskij und der Regel des Iosif Volockij feststellen. Das Vorhandensein von literarischen Kontakten zwischen dem Pavel-Obnorskij-Kloster und dem Iosif-Kloster bei Volokolamsk wurde in der Forschung schon mehrfach registriert, und auch die älteste Abschrift der Vita des Pavel Obnorskij befindet sich in einem Sammelband aus dem Iosif-Kloster.¹⁹

Gewiss gab es im Pavel-Obnorskij-Kloster eine Unterweisung der Novizen, schließlich handelte es sich um ein koinobitisches Kloster, das sich in jedem Fall um die Ausgestaltung des mönchischen Lebens kümmern musste. Wodurch sich die Lehrer der Novizen in den frühen Jahren des Klosters leiten ließen, wissen wir nicht. Mit einer hohen Wahrscheinlichkeit lässt sich jedoch sagen, dass sie, wie auch die *starcy* vieler anderer Klöster, im 17. Jahrhundert für die Unterweisung der Novizen die Tradition Kirills übernahmen.

Das schon erwähnte, von Serebrjanskij herangezogene *Poučenie k bratii obščej živuščej* (5.) hat zur Tradition der Belehrung von Novizen auf den ersten Blick keinen Bezug. Serebrjanskij hat den Text zu Recht als Belehrung durch einen Abt eingestuft, die sich an die Bruderschaft eines koinobitischen Klosters insgesamt wendet.

Zur Zeit ist mir dieser Text in 17 vollständigen Abschriften des 17.–19. Jahrhunderts bekannt. Außerdem hat man auch eine gekürzte Variante aufgefunden, deren Abschriften frühestens auf das 17. Jahrhundert zu datieren sind. Sie tritt sowohl selbstständig als auch im Verbund mit anderen Texten aus der Tradition des *starčestvo* auf: mit einigen Abschriften der erweiterten Redaktion des *Predanie starčeskoe* (1.) und mit dem schon erwähnten *Nakazanie nekoego starca* (4.).

¹⁸ Siehe zum Beispiel in der Ausgabe: Žitija Pavla Obnorskogo i Sergija Nuromskogo. Teksty i slovoukazatel', hrsg. v. A. S. Gerda. St. Petersburg 2005, S. 99–101.

¹⁹ Kurze Übersicht der Handschriftenüberlieferung der Vita von Pavel Obnorskij bei M. V. Zacharova, Žitie Pavla Obnorskogo v spiskach XVI–XVII vekov, in: Žitija Pavla Obnorskogo i Sergija Nuromskogo, S. 5–16.

Ohne hier näher auf Fragen der Textgeschichte des *Poučenie k bratii obšče živuščej* (5.)²⁰ eingehen zu wollen, sei nur gesagt, dass seine Abschriften in mehrere Gruppen zerfallen. Die früheste Abschrift des Textes wird auf die Jahre 1410–1420 datiert. Sie befindet sich in einem Sammelband, welcher der Wissenschaft gut bekannt ist, im *Lavsaiik Zosimy Soloveckogo*.²¹ Dieser Band mit geistlichen Texten verschiedenster Art war im Besitz von Zosima, dem Gründer des Klosters auf Solovki, selbst gewesen. Zur ältesten Überlieferungsgruppe gehören drei weitere Abschriften aus dem Kirill-Belozerskij- und dem Troica-Sergij-Kloster.

Allem Anschein nach wurde das *Poučenie* (5.) im Titel des Protographen dieser Gruppe Basileios dem Großen zugeschrieben. In der frühesten Abschrift des *Lavsaiik* wurden die Worte *svjatago Vasilija Kesarijskago*, „des Heiligen Basilius von Caesarea“, später getilgt, was auch völlig gerechtfertigt erscheint: Im Text wird zwar oft auf Basileios den Großen Bezug genommen, als Ganzes stammt er jedoch zweifellos nicht von ihm.

Die Frage, woher der Ausgangstext für diese Gruppe stammt, lässt sich bisher noch nicht mit Sicherheit beantworten. Daher können wir auch heute nicht sagen, in welcher Richtung die Bewegung des Textes des *Poučenie k bratii obšče živuščej* (5.) verlaufen ist: vom Kirill-Belozerskij- zum Troica-Sergij-Kloster oder umgekehrt. Allerdings, selbst wenn die früheste Abschrift, die im *Lavsaiik* des Zosima Soloveckij († 1478), nicht im Kirill-Belozerskij-Kloster entstanden ist, so befand sie sich mit Sicherheit einige Zeit dort. Denn eine Abschrift des *Poučenie* aus der Mitte des 15. Jahrhunderts von der Hand des Mönchs Evfrosin aus dem Kirill-Belozerskij-Kloster hatte nämlich genau die Abschrift im *Lavsaiik* zur Vorlage und wurde angefertigt, als der Name von Basileios dem Großen in der Überschrift schon getilgt war.

Die Abschriften der frühen Gruppe verbinden diesen Text allerdings gar nicht mit der Unterweisung von Novizen. Auch gibt es keinerlei Anknüpfung an die Tradition der Unterweisung von Neumönchen in einer der fünf Abschriften aus dem Troica-Sergij-Kloster. Wo auch immer dieser Text verfasst worden ist, er entstand als Unterweisung für die Bruderschaft eines koinobitischen Klosters. Seine Wendung gerade an Novizen erhielt er, nach allem zu urteilen, im Kirill-Belozerskij-Kloster. In einer der dortigen Abschriften aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts heißt er bereits: *Poučenie kobščej bratii ik novopostrižennym*, „Unterweisung für die koinobitisch

²⁰ Ausführlicher bei S. A. Semjačko, *Teksty starčeskoj tradicii v spiskach inoka Efrosina*, in: *Knižnye centry Drevnej Rusi. Knižniki i rukopisi Kirillo-Belozerskogo monastyrja*. St. Petersburg 2013, S. 149–154.

²¹ *Lavsaiik*: Anders, als durch eine Beischrift in der ältesten Handschrift nahegelegt, keine Übersetzung der um 420 entstandenen *Historia Lausiaca* des Palladios, vielmehr nur metonymische Bezeichnung für eine Sammlung von übersetzten Texten der Kirchenväter, aus Paterika und aus der Hagiographie. Siehe hierzu A. G. Sergeev, «Lavsaiik» Zosimy Soloveckogo (paleografičeskij očerk), in: *Knižnye centry Drevnej Rusi. Knižnoe nasledie Soloveckogo monastyrja*. St. Petersburg 2010, S. 3–13.

lebende Bruderschaft und für Neugeschorene“.²² Eine weitere Abschrift aus dem 16. Jahrhundert hat als Adressaten zwar nur die „koinobitisch lebende Bruderschaft“, wird aber gleichzeitig als *Poučenie starčeskoe*, „Unterweisung durch einen *starec*“, bezeichnet. Sie ist dabei in einen Komplex von Texten integriert, die der Unterweisung von Novizen gewidmet ist. Voraus geht ihm dort ein Auszug aus dem Anfangsteil des *Predanie starčeskoe* (1.).

Von der Datierung der erhaltenen Abschriften ausgehend, können wir auch die einzelnen Etappen der Transformation des *Poučenie bratii obšče živuščej* (5.) datieren. Selbst wenn der Text nicht im Kirill-Belozerskij-Kloster selbst entstanden ist, so gelangte er doch jedenfalls zur Mitte des 15. Jahrhunderts dorthin. In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts erhält er eine ergänzende Hinwendung an Novizen, und zwar gerade im Kirill-Belozerskij-Kloster. Ebendort werden in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts einige Anfangssätze ausgelassen, und diese gekürzte Textvariante wird von da an gemeinsam mit anderen Texten der *starčestvo*-Tradition kopiert.

In der Mitte des 17. Jahrhunderts wird dann, wahrscheinlich im Kloster auf Solovki, die verkürzte Variante des *Poučenie bratii*, die nun schon als Anleitung für Novizen aufgefasst wird, in die erweiterte Redaktion des *Predanie starčeskoe* (1.) einbezogen. Diese findet in eine besondere, im Kloster auf Solovki entstandene Variante des Sammelbandes *starčestvo* Eingang.²³ Im Kirill-Belozerskij-Kloster wiederum fand die verkürzte Variante des *Poučenie bratii* Eingang in das *Nakazanie nekoego starca* (4.), das seinerseits in die Ausgangsvariante des Sammelbandes *starčestvo* aufgenommen wurde.

Die russischen Originaltexte, die der Anleitung von Novizen dienten, waren also nicht sehr zahlreich²⁴, aber sie sind in einer nicht geringen Anzahl von Abschriften verbreitet. Mit Ausnahme des *Predanie nekoego starca* (3.) handelt es sich in jedem Fall um Dutzende von handschriftlichen Kopien. Die Tradition, die Anleitung durch *starcy* zu verschriftlichen, entstand offensichtlich im Kirill-Belozerskij-Kloster. Und in welchem Kloster in der Folgezeit neue Varianten des Sammelbandes *starčestvo* abgefasst und den Besonderheiten der jeweiligen Regel und Praxis der Unterweisung angepasst wurden: Fast immer wurden die modellhaften Belehrungen durch die *starcy* aus dem Kirill-Belozerskij-Kloster in sie aufgenommen.

²² Hier sind also klar nur die *rjasofory*, nicht aber die *poslušniki* unter den Novizen angesprochen, vgl. Anm. 1.

²³ S. A. Semjačko, Sbornik «Starčestvo»: variant Soloveckogo monastyrja, in: TODRL 55 (2004), S. 343–357.

²⁴ Neben den in diesem Beitrag untersuchten Denkmälern lässt sich noch das *Nakazanie novonačal'nomu mnichu ot svoego starca*, „Die Unterweisung an einen Anfängermönch durch seinen *starec*“, anführen. Dessen Überlieferung ist bisher nicht erforscht. Mir ist davon eine einzige Abschrift bekannt, und zwar außerhalb des Sammelbandes *starčestvo*.

Elena B. Emčenko

Lebensformen in altrussischen Frauenklöstern

Zu Zeiten von Pachomios dem Großen, dem Begründer der koinobitischen monastischen Lebensform, befanden sich unter seiner Verwaltung elf Klöster, darunter zwei für Frauen.¹ Schon seit dieser Zeit gab es in der Organisation von Frauenklöstern einige Besonderheiten. So wurden für die geistliche Leitung und die wirtschaftlichen Bedürfnisse eines Frauenklosters besonders erfahrene Mönche aus einem Männerkloster ausgewählt, die freien Zutritt zum Frauenkloster hatten. Vom Vorsteher dieses Männerklosters hingen, vermittelt durch die Mönche, die Aufnahme ins Frauenkloster, die dortige Klosterordnung und der Unterhalt der Nonnen ab. Die Kloostervorsteherinnen hatten nur die Aufgabe, die vom Vorsteher des Männerklosters eingeführte Ordnung zu unterstützen. Besuchen konnten das Kloster nur die Personen, die im Kloster ihre Mutter, eine Schwester oder die Mutter ihrer Kinder hatten, und zwar nur mit Erlaubnis des Vorstehers und in Begleitung eines Mönches. Es war verboten, bei einem solchen Treffen über weltliche Angelegenheiten zu sprechen.²

Noch genauer reglementierte der Hl. Basileios der Große das Leben in Frauenklöstern. In Frauenklöstern galt die gleiche Ordnung wie in Männerklöstern. Besonders wichtig zu beachten waren Uneigennützigkeit, Stillschweigen, Gehorsam, Freundlichkeit, strenge Regeln für das Verlassen des Klosters, wechselseitige Gewogenheit und „Vermeidung privater Freundschaften“. Die Schwestern hatten die Anweisungen der Vorsteherin zu akzeptieren, ohne zu murren, mit Eifer, ohne betrübt zu sein oder erst unter Zwang.

Basileios der Große übertrug ebenso wie Pachomios die Fürsorge für Frauenklöster den Männerklöstern. Er zählt genau die Sünden auf, für die die Schwestern mit Kirchenbußen zu belegen waren: Verleumdung, unnützes Schwätzen, Verlassen des Klosters und unerlaubtes Treffen mit Personen, Beleidigung von Schwestern, Nachlässigkeit, ungehöriges Lachen, überflüssiges Sich-Schmücken, Gespräche mit Außenstehenden usw.³

Für Frauen existierten genau wie für Männer drei Stufen des monastischen Lebens⁴: als Novizin noch ohne Gelübde, Tragen des kleinen Schima und als höchste

1 Drevnie inočeskie ustavy pr. Pachomija velikogo, sv. Vasilija velikogo, pr. Ioanna Kassiana i pr. Venedikta, hrsg. v. Episkop Feofan. Moskau 1892, S. 156–161; *Heinrich Bacht*, Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum II. Pachomios – Der Mann und sein Werk. Würzburg 1982, S. 25–27.

2 Drevnie inočeskie ustavy (wie Anm. 1), S. 145 f.; *Bacht*, Das Vermächtnis (wie Anm. 1), S. 113 f. (№ 143).

3 Drevnie inočeskie ustavy (wie Anm. 1), S. 484–499.

4 V. A. Cypin, Cerkovnoe pravo. Moskau 1994, S. 178 f.

Stufe Tragen des großen Schima, deren Träger das Kloster nicht mehr verlassen durften.⁵ Das Mindestalter für die Einkleidung einer Nonne setzte Basileios der Große mit 16–17 Jahren an, in der Regel jedoch mit 18. Die Trullanische Synode von 691 legte im 40. Kanon für Frauen und Männer ein einheitliches Mindestalter für die Einkleidung fest – frühestens mit zehn Jahren.

Die Erforschung der Geschichte der Nonnenklöster und des weiblichen Mönchtums während ihrer ersten Jahrhunderte in der Rus' stößt auf gewisse Schwierigkeiten: Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts gibt es zu dieser Thematik vergleichsweise wenig Quellen – im Wesentlichen sind es Materialien in Chroniken, Rechtsakte und gesetzgeberische Maßnahmen, außerdem die Lebensbeschreibungen der Hl. Evfrosinija von Polock und der Hl. Evfrosinija von Suzdal', der Großfürstin Evdokija – Regeln für Frauenklöster fehlen. Hinzu kommen sehr wenige narrative Quellen, die von Nonnen stammen.⁶

Die disziplinarischen Normen in den altrussischen Frauenklöstern entstammen der frühchristlichen Tradition. Das Leben in den Frauenklöstern, die praktisch gleichzeitig mit Männerklöstern (oder sogar früher) entstanden, war nach Ansicht von A. I. Sidorov, der die Geschichte der frühen Klöster untersucht hat, durch den sich mit der Zeit herausbildenden Brauch, durch mündliche Überlieferung oder auch durch eine Adaptation der Ordnungen in Männerklöstern an die spezifischen Bedingungen monastischer Frauensiedlungen reglementiert.⁷ Hinzu kamen die kirchliche und die weltliche Gesetzgebung wie auch Übersetzungen aus der Patristik, so die Werke des Hl. Basileios des Großen, des Hl. Pachomios und anderer über das mönchische Leben. Bekannt waren auch slavische Übersetzungen der Werke des Gregorios Palamas, des Gregorios Sinaites und anderer.

In der Skit-Regel, einem im 15. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzten Text, findet sich ein Kapitel *Okalugericach*, „Über die Nonnen“, was bezeugt, dass die monastische Lebensform auch unter Nonnen verbreitet war. Im Kapitel wird angemerkt, dass eine Frau, die die Regeln „nach dieser Ordnung“ beachten will, zunächst das „zuvor Geschriebene“, „alles über die Mönche Gesagte“ betrachten soll. Wenn man ein Gebet verrichtet, muss man sich mit einer Handarbeit beschäf-

⁵ Nur Mönche, die erst das kleine Schima trugen, konnten also das Kloster verlassen, um Bischof zu werden.

⁶ Für die frühe Neuzeit vgl. *Angelika Schmähling*, Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jahrhundert. Stuttgart 2009; *dies.*, Vom Nutzen der Klausur. Religiöse und gesellschaftliche Funktionen der Frauenklöster im Moskauer Reich, in: Ludwig Steindorff (Hrsg.), Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. Wiesbaden 2010, S. 461–476.

⁷ *A. I. Sidorov*, Drevnechristianskij asketizm i zaroždenie monašestva. Moskau 1998, S. 125. Es besteht die Annahme, dass der Eintritt in die Gemeinschaft mit einem feierlichen Akt der Weihe seitens des Bischofs verbunden war, vgl. Innokentij archimandrit, *Postrizhenie v monašestvo*. Vilnius 1899, S. 24–33, S. 584.

tigen, „von denen das Spinnen die geeignetste ist“, jedoch nicht um des Verdienstes willen, sondern „gegen die Verzagtheit“. Man muss sich immer in der Zelle aufhalten. Während der Großen Fasten darf man die Zelle nur am Samstag und Sonntag verlassen, in anderen Zeiten des Jahres bei Bedarf auch am Donnerstag und Dienstag, montags, mittwochs und freitags nur ausnahmsweise.⁸

Die erste Nachricht, die eine Chronik über die Gründung eines Frauenklosters bringt, bezieht sich auf das Jahr 1089.⁹ In diesem Jahr gründete Vsevolod Jaroslavič für seine Tochter Anna, Enkelin von Jaroslav dem Weisen, das „Andreas-Kloster“¹⁰, in dem die erste in der altrussischen Geschichte bekannte Mädchenschule eingerichtet wurde. Unterrichtet wurden die Mädchen in Lesen, Handarbeit und Singen: „Sie sollen von Jugend an im Verstehen des Gesetzes Gottes und in Arbeitsliebe geübt werden und die Fleischeslust in der Jugend durch Enthaltbarkeit abtöten.“¹¹ Der Metropolit und Kirchenhistoriker Makarij hat auf einen interessanten Umstand aus der Geschichte des Andreas-Klosters hingewiesen: 1115–1127 wurde das Kloster von Abt Grigorij geleitet, was bedeuten könnte, dass es ein Männerkloster geworden war oder dass es als Frauenkloster von einem Abt geleitet wurde.¹²

Frauen beteiligten sich aktiv am Aufbau von Frauenklöstern. Die Gründung der Klöster von Novgorod ist mit den Namen von drei Frauen verknüpft. Das *Uspenskij monastyr'*, „Kloster des Entschlafens der Gottesmutter“, in Vladimir wurde an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert von der Fürstin Marija, Frau von Fürst Vsevolod Jur'evič, gegründet. Dieses Kloster wurde im Gebiet von Vladimir und Suzdal' zur Begräbnisstätte der Frauen aus dem Geschlecht der Nachkommen von Vladimir Monomach. Marija, die Frau des im März 1238 von den Mongolen gefangenen und getöteten Fürsten Vasil'ko Konstantinovič von Rostov, gründete, als sie Witwe geworden war, das Kloster östlich der Stadt am Nero-See.¹³ Auch Sof'ja Vitovna (1371–1453), Tochter des litauischen Fürsten Vitovt und Mutter des Moskauer Großfürsten Vasilij II. Vasil'evič Temnyj, war Gründerin von Klöstern.¹⁴

⁸ E. V. Beljakova/N. T. Beljakova/E. B. Emčenko, *Ženščina v pravoslavii. Cerkovnoe pravo i rossijskaja praktika*. Moskau 2011, S. 536 f.

⁹ *Povest' vremennyh let*, hrsg. v. D. S. Lichačev/V. P. Adrianova Peretc, Bd. 1. Moskau/Leningrad 1950, S. 137, S. 139 unter den Jahren 1089 und 1093.

¹⁰ Ja. N. Ščapov, *Gosudarstvo i cerkov' v Drevnej Rusi X–XIII vv.* Moskau 1989, S. 137.

¹¹ Ebd., S. 29; V. N. Tatiščev, *Istorija Rossijskaja v 7 tomach*, Bd. 2. Moskau/Leningrad 1963, S. 95 [erstmalig 1773]; N. L. Puškareva, *Ženščiny drevnej Rusi*. Moskau 1989, S. 27 f.

¹² *Mitropolit Makarij (Bulgakov)*, *Istorija Russkoj Cerkvi*, Buch 2. Moskau 1995, S. 172 [erstmalig 1883]. Wie der Autor der Kommentare zur Neuauflage, A. V. Nazarenko, anmerkt, wird Iumen Grigorij noch 1128 erwähnt, vgl. S. 609 (dort Anm. 67*).

¹³ PSRL, Bd. 1, S. 196, S. 199, S. 203, S. 226 f., S. 252; Bd. 5, S. 196, zitiert nach Puškareva, *Ženščiny* (wie Anm. 11), S. 40.

¹⁴ PSRL, Bd. 8, S. 151, S. 180; Bd. 6, S. 214, S. 223 f.; zitiert nach Puškareva, *Ženščiny* (wie Anm. 11), S. 51.

Einzelne Informationen über die Regeln des koinobitischen Lebens in Frauenklöstern können wir Viten entnehmen, vor allem den Viten der heiligen ehrwürdigen Nonnen Evfrosinija von Polock und Evfrosinija von Suzdal'. Vom *Žitie Evfrosinii Polockoj*, der „Vita der Evfrosinija von Polock“, existieren heute drei Redaktionen in Abschriften des 16.–19. Jahrhunderts; I. I. Sreznevskij war auch noch eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts bekannt, die nun verloren ist. A. A. Mel'nikov, einer der letzten Erforscher der Vita, nimmt an, dass sie im 12. Jahrhundert von Evfrosinijas „Diener“ Michail verfasst wurde.¹⁵

Evfrosinija, mit weltlichem Namen Predslava (Predislava), stammte aus dem Geschlecht der Fürsten von Polock. Ihr Vater war Fürst Svjatoslav Vseslavič. Evfrosinija wurde 1101 geboren. Mit zwölf Jahren, möglicherweise nach dem Tod ihres Mannes Roman Vseslavič 1113, wurde sie im Kloster eingekleidet. Ihren Entschluss dazu hatte sie nach einem Gespräch mit ihrer Tante gefasst, einer Nonne.

Im Kloster lebte Evfrosinija in einer Zelle, die in die Wand der Sophienkirche in Polock eingebaut war. Dort „begann sie, mit ihren Händen Bücher zu schreiben, nahm Gaben an und gab sie den Bedürftigen“. Wie A. A. Mel'nikov annimmt, hat Evfrosinija sich eventuell nicht nur mit dem Abschreiben von Büchern beschäftigt, sondern auch mit der Abfassung eigener Werke, insbesondere der Gebete, die ihr auch der Verfasser der Vita zuschreibt.

1128 gründete Evfrosinija ihr Kloster bei der Kirche des heiligen Erlösers. Sie kleidete ihre Schwester Gorodislava ein, mit geistlichem Namen nun Evdokija, und nach dem Tod ihres Onkels Boris Vseslavič auch ihre Cousine Zvenislava, als Nonne Evpraksija. Nach dem Klosterbau begab sich Evfrosinija zusammen mit ihrer Cousine Evpraksija und ihrem Bruder David nach Jerusalem. Unterwegs begegnete ihr Kaiser Manuel II. Komnenos, und sie erhielt den Segen des Patriarchen. Evfrosinija starb am 24. Mai 1173 in einem russischen Kloster in Jerusalem und wurde dort begraben. Der Vita zufolge ließ Evfrosinija bei ihrer Abreise nach Jerusalem ihre Schwester Evdokija als Äbtissin der beiden von ihr gegründeten Klöster zurück – des Frauenklosters des Erlösers in Sel'co und des Männerklosters der heiligen Gottesmutter.¹⁶ Dies zeugt von ihrer absoluten Unabhängigkeit als Klosteräbtissin. Das monastische Leben in den von ihr gegründeten Klöstern war nach einer von ihr zusammengestellten „großen Anordnung“ organisiert.

15 A. A. Mel'nikov, *Literaturnaja istorija agiografičeskoj povesti o Evfrosinii Polockoj*. Avtoreferat diss. Minsk 1989. – Vgl. auch Kerstin Jobst, Im Kontext von Hagiographie und nationalen Diskursen. Die Vita der Evfrosinija von Polack, in: HZ 284 (2007), S. 311–344.

16 PSRL, Bd. 21, 1. Teil. St. Petersburg 1908, S. 216 (Stepennaja kniga); neuere Ausgabe: Stepennaja Kniga Carskogo Rodoslovija po drevnejšim spiskam, Bd. 2, hrsg. v. N. N. Pokrovskij. Moskau 2008, S. 442–444. Vgl. auch Povest' o Evfrosinii Polockoj, in: Pamjatniki starinnoj russkoj literatury 4. St. Petersburg 1862, S. 172–179: „Die selige Evfrosinija begann die große Bautätigkeit für beide Klöster, für Brüder und Schwestern, und beauftragte ihre Schwester Evdokija, beide Klöster in Zucht und Ordnung zu halten. [...] Alle Brüder aber weinten bitterlich wegen des Fortganges ihrer Herrin.“

Weite Verbreitung fand die Vita der Evfrosinija von Suzdal'.¹⁷ B. M. Kloss, der Autor der Kommentare zur letzten Ausgabe der Vita, unterscheidet zwei Redaktionen: die Redaktion des Mönchs Grigorij aus dem Erlöser-Evfimij-Kloster und die Redaktion des Bischofs Varlaam von Suzdal'. Erstere wurde um 1570 erstellt, letztere in den Jahren 1579–1586. Unter den Abschriften der Redaktion Varlaams befinden sich sieben illuminierte Handschriften.¹⁸ Da die Vita im 16. Jahrhundert verfasst wurde, gibt sie möglicherweise die Realien einer erheblich späteren Zeit wieder als die der in ihr beschriebenen Periode.

Evfrosinija Suzdal'skaja war die Tochter des Großfürsten Michail von Černigov. Sie wurde 1212 geboren. Ihr weltlicher Name war Feodulija. Ihr Vater ermöglichte ihr Zugang zu Bildung. Ihr Lehrer war ein Bojar des Großfürsten Fedor. „Dieser war sehr weise, er hatte von den Philosophen gelernt.“¹⁹ Mit 15 Jahren sollte Feodulija der Vita zufolge mit dem Fürsten Mina Ivanovič von Suzdal' verheiratet werden, der aber kurz vor der Hochzeit unerwartet starb. Feodulija beschloss, nicht nach Černigov zurückzukehren, und ließ sich im *Rizpoloženskij monastyr'*, dem „Kloster der Niederlegung des Gewandes der Gottesmutter“, in Suzdal' einkleiden (1227).²⁰ Im Unterschied zu Evfrosinija von Polock war sie niemals Äbtissin. Bekannt wurde sie durch ihre geistlichen Belehrungen und Ermahnungen:

[...] Viele kommen mit ihren Töchtern der Gebete Evfrosinijas wegen, um sich an den honigsüßen Worten zu erfreuen. [...] Manchmal aber las sie auch ohne Bücher²¹ im Gottesdienst.²² [...] Und auch wenn jemand ein Kind fragt: ‚Wer ist in der Rus' das Oberhaupt der Nonnen?‘, dann antwortet es: ‚Evfrosinija.‘ [...] ‚Und wer ist der Philosoph der Philosophen?‘ ‚Evfrosinija. Wenn die Selige auch nicht in Athen studiert hat, so hat sie doch alle athenischen Weisheiten gelernt, Philosophie und Liturgie und die ganze Grammatik, die Zahlen und den Umgang mit dem Zirkel, und alle Weisheiten.‘²³

17 Vgl. die Ausgaben: *Žitie i žizn' blagovernija velikija knjažny Evfrosinii Suzdal'skoj*. Spisano inokom Grigoriem. St. Petersburg 1888; *Žitie prepodobnoj Evfrosinii Suzdal'skoj po spisku XVII v. Vladimir 1899*; *V. Georgievskij, Suzdal'skij Rizpoloženskij ženskij monastyr'*. Istoriko-archeologičeskoe opisanie. Vladimir 1900. Priloženie; *V. A. Kolobanov, Vladimiro-suzdal'skaja literatura XIV–XVI vv. Učebnoe posobie*, Ausgabe 3. Moskau 1978; *Žitie Evfrosinii (po spisku Prjašnikova № 60)*, in: B. M. Kloss (Hrsg.), *Očerki po istorii ruskogo agiografii*. Moskau 2001, S. 374–408.

18 *Ju. A. Gribov, O neizvestnom komplekse licevych rukopisej 70–80-ch godov XVII v.*, in: *Voprosy istočnikovedenija i paleografii*. Moskau 1993, S. 140–164; *ders.*, *Licevye spiski Žitija Evfrosinii Suzdal'skoj XVII v.*, in: *Russkaja knižnost'*. Voprosy istočnikovedenija. Moskau 1998, S. 78–141.

19 *Žitie Evfrosinii (wie Anm. 17)*, S. 381.

20 *Predpoložitel'no monastyr' byl sozdan do mongolo-tatarskogo našestvija*, vgl. *Georgievskij, Suzdal'skij Rizpoloženskij ženskij monastyr'* (wie Anm. 17), S. 6.

21 Offensichtlich gemeint: „Sie rezitierte auswendig.“

22 *Žitie Evfrosinii (wie Anm. 17)*, S. 387 f.

23 *Ebd.*, S. 391.

Evfrosinija übernahm, ohne Äbtissin zu sein, die geistliche Anleitung nicht nur für das Kloster, sondern auch für Laien.

Evfrosinija teilte das Kloster in zwei Teile auf. In dem einen wurden nur Jungfrauen eingekleidet, in dem anderen „verheiratete Frauen und Witwen“. Für letztere wurde eigens die Dreifaltigkeitskirche errichtet. Den Nonnen des einen Klosters war es untersagt, mit denen des anderen zu sprechen.²⁴ In der Geschichte der Frauenklöster ist dies ein seltener Fall. Im 19. Jahrhundert wurde eine derartige Trennung nach Jungfrauen- und Frauenklöstern von Serafim Sarovskij im Serafim-Kloster in Diveevo bei Nižnij Novgorod wieder aufgenommen. Evfrosinija starb in den 1250er Jahren.

Während des Aufblühens des Koinobitentums im 14. Jahrhundert wurde in Moskau das Aleksij-Kloster zum ersten koinobitischen Frauenkloster. Es war 1367 vom Metropoliten Aleksij auf Bitten seiner Schwestern gegründet worden.²⁵ Seine erste Äbtissin wurde Iulijanija (†1393). In ihm versammelten sich in den ersten dreißig Jahren seiner Existenz neunzig Schwestern.²⁶ Nach seinem Vorbild entstand in Moskau das Christi-Geburt-Kloster. Seine Gründerin war Marija, als Nonne Marfa, die Schwester des Fürsten Vladimir Andreevič Chrabryj (1353–1410), sie starb 1390.

Koinobitische Klöster wurden nicht nur in Moskau gegründet, das in jener Zeit zum Zentrum der geistlichen Gewalt geworden war, sondern auch in Nižnij Novgorod. Dort gründete Fürstin Vasilisa, als Nonne Feodora, die Frau des Fürsten Andrej Konstantinovič von Nižnij Novgorod, das koinobitische „Kloster der Unbefleckten Empfängnis“, *Začat'evskij monastyr'*.²⁷

Als koinobitisches Kloster wurde auch das „Himmelfahrt-Christi-Kloster“, *Voznesenskij monastyr'*, im Moskauer Kreml' gegründet. Es stand unter dem Schutz des Großfürsten und später des Zaren. Gegründet 1387 von der Witwe des Großfürsten Dmitrij Donskoj, der Großfürstin Evdokija, wurde es zur Begräbnisstätte für Frauen aus der Großfürsten- und seit der Mitte des 16. Jahrhunderts Zarenfamilie. Einige von ihnen waren auch Nonnen dieses Klosters. Die Ehefrau von Zar Vasilij Šušskij, Marija Petrovna, als Nonne Elena, wurde gegen ihren Willen wahrscheinlich gerade hier 1610 zur Nonne geschoren. Ferner sind zu nennen: Marija Nagaja, als Nonne Marfa, die letzte Frau des Zaren Ivan IV. Groznyj; Ksenija, Tochter von Boris Godunov, als Nonne Ol'ga; Ksenija Ivanovna Romanova, die Mutter des Zaren Michail Fedorovič, als Nonne Marfa. Evdokija Lopuchina, die erste Frau Peters des Großen, schon seit 1698 als Nonne Elena im Schutzmantel-Kloster in Suzdal', lebte ab 1727 im Himmel-

²⁴ Ebd., S. 390.

²⁵ B. M. Kloss, *Žitie Sergija Radonežskogo. Rukopisnaja tradicija, žizn' i čudesu. Teksty*. Moskau 1998, S. 41 f.

²⁶ M. N. Karamzin, *Istorija gosudarstva Rossijskogo*, Bd. 5. Moskau 1993, S. 317, Anm. 254; M. D. Priselkov, *Troickaja letopis'*, Rekonstrukcija teksta. Moskau/Leningrad 1950, S. 442.

²⁷ Makarij, *Istorija ruskoj cerkvi* (wie Anm. 12), Bd. 3, S. 121.

fahrtskloster.²⁸ Sie starb 1731 im Neuen Jungfrauenkloster in Moskau. Im Himmelfahrtskloster wurden vor allem Frauen aus aristokratischen Familien eingekleidet. Es genügt ein Blick auf die Liste der Äbtissinnen des Klosters: Hier finden sich die Namen Mstislavskij, Golicyn, Saburov, Romodanovskij und andere bekannte Familien.²⁹ Nach einer alten Tradition hielten sich im Himmelfahrtskloster die verlobten Bräute der Herrscher bis zur Hochzeit auf.

Das Himmelfahrtskloster befand sich von Anfang an in einer besonderen Situation und konnte kaum ein koinobitisches Kloster bleiben. Jedenfalls lehnten es die Nonnen zur Zeit Peters I. in einer Stellungnahme vom 17. Januar 1722 sogar ausdrücklich ab, einzelne Forderungen des Geistlichen Reglements von 1721 zu erfüllen: Angefochten wurde Punkt 19 des Abschnittes über die Mönche³⁰, demzufolge niemand Diener haben durfte. Ohne diese könnten die Nonnen dieses Klosters nicht leben, es seien nämlich unter ihnen „viele sehr ehrenwerte Personen“, weswegen man sich verpflichten wolle, die Bediensteten „aus eigenen zugesandten Vorräten“ zu unterhalten. Wie zur Verpflichtung auf die Mahlzeit an der gemeinsamen Tafel (Punkt 24) ausgeführt, verlangten „viele hochgestellte Personen“, darunter Elena Naryškina und Anfisa Buturlina, einen Beschluss des Hl. Synod, der sie von der Pflicht befreite, ihnen vielmehr erlaubte, in ihren Zellen zu bleiben und sich mit dem zu versorgen, was die Angehörigen schickten.

Aus den in der Stellungnahme vom 17. Januar 1722 zusammengestellten Ausgaben des Klosters ging hervor, dass eine Einführung des koinobitischen Lebens, wie in Punkt 27 des Abschnittes im geistlichen Reglement gefordert, die Kosten erheblich steigern würde, da dann neue Wirtschaftsgebäude und zusätzliche Bedienung erforderlich seien. Von den Nonnen könne man zu diesem Dienst niemanden heranziehen, weil es „adlige Personen gebe“, die im Zusammenleben mit ihren Eltern „in ihrer Jugend keine Mühen gehabt hätten“ und nun nach dem langen Klosterleben alt und krank seien.

Und die niedrig Geborenen, die in Gegenwart der Hochgestellten erzogen wurden und sich seit Kindesbeinen nicht abmühen mussten, können die Arbeit in Küche und Bäckerei nicht ertragen, sondern sind dafür bestimmt, auf dem Kliros – als Sängerinnen in der Chornische – oder in der Kerzenkammer zu dienen. Andere gehen auf den Glockenturm zum Läuten und lesen bei den Zusammenkünften die Regel vor, einige von ihnen haben auch das Spinnkunst erlernt [...].

Gleichzeitig wird in der Stellungnahme vermerkt: „Wenn auf Erlass Ihrer Kaiserlichen Majestät [...] von den Gütern des Gouvernements eingenommenes Geld [an das

²⁸ A. Pšeničnikov, *Kratkoe istoričeskoe opisanie 1-klassnogo Voznesenskogo devič'ego monastyrja v Moskve*. Moskau 1894.

²⁹ D. S. Dmitriev, *Voznesenskaja sv. velikoj knjagini Evfrosinii obitel'*. Sergiev Posad 1908, S. 43–45.

³⁰ Zeitgenössische deutsche Ausgabe: Geistliches Reglement auf Hohen Befehl und Verordnung des [...] Czaaren und Groß-Fürsten Petri des Ersten [...], Danzig 1725, alle genannten Punkte im Abschnitt „Von den Mönchen“ ab S. 99.

Kloster] abgegeben wird, kann man mit all diesem Geld das gemeinschaftliche Leben unterhalten.“

Die Nonnen sprachen sich auch gegen das Verbot (Punkt 31) aus, Mönche bzw. Nonnen „auf die Dörfer“ zu senden und stattdessen weltliche Dienstleute mit der Aufsicht über die Besitzungen zu beauftragen. Denn wenn man die dort tätigen Nonnen „aus den Dörfern entlässt, dann wird es nichts mit dem Ernten des Korns und der Überwachung der Milch[wirtschaft].“ Einwände rief auch Punkt 29 hervor, der es verbot, fremdes Geld und Gegenstände im Kloster aufzubewahren, abgesehen von Büchern. Denn viele Nonnen, „adlige Personen“, bewahren „in Truhen Eigentum von Anverwandten“ auf, die von Ihrer Kaiserlichen Hoheit zum Dienst abgeordnet seien. Auch mit Punkt 34, der das Betreten des Klosters für „männliche Personen“ verbot, waren die Nonnen nicht einverstanden, denn es kämen Verwandte zu den „hochgestellten Nonnen“ und eine „Besuchszelle“ gebe es im Kloster nicht. Der Synod gab den Forderungen der Nonnen dieses hochgestellten Klosters teilweise nach, verlangte jedoch die Einführung der gemeinsamen Tafel nach dem Beispiel zweier anderer Frauenklöster, des Neuen Jungfrauenklosters bei Moskau und des Klosters des Entschlafens der Gottesmutter in Aleksandrov, ferner eine Rückgabe der zur Aufbewahrung übernommenen Dinge. Zudem ordnete er an, für Treffen mit Verwandten den Speiseraum zu benutzen.³¹ Am Ende wurde unter Zar Peter II. (1727–1730) dann das koinobitische Leben im Himmelfahrtskloster doch aufgehoben. Als Gründe hierfür wurden die hohen Kosten und die Notwendigkeit des Rückgriffs auf die Arbeit von Bauern genannt.³²

Das andere Kloster, das sich der besonderen Fürsorge des Zaren erfreute, war das 1525 von dem Großfürsten Vasilij III. Ivanovič gegründete *Novodevičij monastyr'*, das „Neue Jungfrauenkloster“³³, im Südwesten von Moskau. Erhalten ist das Vermächtnis der ersten Äbtissin des Klosters, Elena Devočkina. Ju. D. Rykov hat in seinen Kommentaren zur Publikation des Dokumentes darauf hingewiesen, dass in dem Vermächtnis, das eine Art Klosterordnung darstellt, Zitate aus der Heiligen Schrift, aus Werken der Kirchenväter und aus einem Skite-Paterikon angeführt werden, was die Belesenheit der Autorin in der geistlichen Literatur deutlich mache. Elena Devočkina war 1525 aus dem Schutzmantel-der-Gottesmutter-Kloster in Suzdal' nach Moskau berufen worden: „Zuerst hat mich der Großfürst aus dem Kloster der heiligen Gottesmutter, ihres geehrten und ruhmreichen Schutzmantels, aus Suzdal' genommen, nicht aus meinem Wunsch heraus, sondern nach Gottes Willen.“ Elena Devočkina starb am

31 Polnoe sobranie postanovlenij i rasporjaženij po vedomstvu pravoslavnogo ispovedanija Rossijskoj imperii (im Folgenden: PSPiR), Bd. 2. St. Petersburg 1872, № 954.

32 PSPiR, Bd. 6. St. Petersburg 1889, № 2129.

33 Der Name bezieht sich auf die Bewohnerinnen des Klosters; Patronin des Klosters ist die *Bogorodica*, „Gottesmutter“.

18. November 1547.³⁴ In dem Vermächtnis werden den Schwestern Verhaltensregeln gegeben, deren wichtigste „Gehorsam und Unterwerfung in allem [...] gegenüber der Äbtissin“ ist. Verurteilt werden das Leben von weltlichen Personen im Kloster, die Verspätung zum Gottesdienst, das Herumgehen in der Kirche, Gespräche und „Flüstern“ während des Gottesdienstes und die Entfernung von Büchern aus der Kirche ohne die Absegnung durch die Buchbewahrerin. Wenn jemand von den Verwandten der Schwestern Speise oder Wein gebracht hatte, sollte die Speise nur nach Absegnung der Äbtissin oder der Kellermeisterin verzehrt werden. Wein ins Kloster zu bringen, war sogar verboten. Wenn dennoch welcher geschickt wurde, trug man ihn in den Klosterkeller. Verboten waren das Erscheinen ohne Kutte und das Herumgehen zu anderen Zellen. Ebenso durfte man ohne Absegnung durch die Vorsteherin oder die Kellermeisterin nichts aus der Kirche, aus Arbeitsräumen der Bediensteten und dem Speiseraum in die Zellen mitnehmen. Untersagt war es, neben den Zellen Gemüse anzubauen, allenfalls Obstbäume, z. B. Apfelbäume. Es galt, dem Gesang in der Kirche besondere Sorgfalt zu widmen. Mahlzeiten und Arbeit sollten von Schweigen oder Gebet begleitet werden. Wie das Vermächtnis vorsah, war für den Wohlstand der Kirchen und die „irdische Ordnung“, für die gesamte orthodoxe Christenheit, für „dieses ehrwürdige heilige Kloster“, „für die von Gott erwählte christusliebende Herde, für die Rettung ihrer Seelen“, „für langjährige Gesundheit und für Errettung [der Seele]“ des Zaren und Großfürsten Ivan Vasil’evič und seiner Zarin Anastasija³⁵ zu beten, dafür zu bitten, dass der Herr ihnen Kinder schenken möge, für die Überwindung der Feinde und des *supostat*, des „Widersachers“. Der Herrscher ist „Hoffnung und Zuversicht“: „Durch seine rechte Hand sind wir überall beschützt, leben in Harmonie und Ehren, dankbar und immer verteidigt, und fernerhin ist er nach Gottes Willen eure Hoffnung und Zuversicht.“ Fürbittendes Gedenken sollten auch der Metropolit Makarij, Fürst Georgij, der Bruder des Zaren, dessen Frau und ihre Kinderschar wie auch das Heer erhalten.

Das geistliche Leben der Nonnen dieser Zeit war durch den Gedankenaustausch mit bekannten geistlichen Autoritäten geprägt, an die sie sich um Rat und Anweisungen wandten. So schrieb der gelehrte Mönch Maksim Grek³⁶ in seinem „Sendschreiben an

34 Akty Rossijskogo gosudarstva. Archivy moskovskich monastyrej i soborov XV–načalo XVII vv. Moskau 1998, № 126, S. 298–303, S. 485–487.

35 Zur Zeit der Abfassung des Vermächtnisses der Äbtissin kurz vor ihrem Tod war der gerade zum Zaren gekrönte Ivan IV. gerade 17 Jahre alt. Das erste Kind, die Tochter Anna, wurde 1549 geboren, sie starb noch im Säuglingsalter.

36 Um 1470 geboren in Arta in Epirus, getauft auf den Namen Michael, Studien in Italien, 1507 Einkehr zum Mönch unter dem Namen Maximos auf dem Athos, folgte 1518 der Einladung des Großfürsten Vasilij III. nach Moskau als Buchkorrektor, hier lernte er bald Russisch. Seit 1525 immer wieder in Konflikten mit der weltlichen und geistlichen Gewalt, über lange Zeiträume in Klosterhaft an verschiedenen Orten, er verstarb 1556 im Troica-Sergij-Kloster; bedeutsam als Verfasser theologischer Schriften auf Russisch; 1988 kanonisiert.

einige ehrwürdige Nonnen“, an ihn, den „ärmlichen Bettler“, hätten sich „ehrwürdige und hochweise Töchter des himmlischen Herrschers“ gewendet, und er unterwies sie, sich den göttlichen Geboten nicht „zu widersetzen“ und „nicht gegen Kloster-Typika der Väter zu verstoßen“. Deren Wesen bestehe in Uneigennützigkeit und Schweigen, „in einem unversorgten Leben, in der Entsagung von Geldgier und Wucher, in Bescheidenheit, Sanftmut, Barmherzigkeit und Herzensgüte gegenüber jedermann, der in Not lebt.“ Maksim rief sie nicht nur zu geistlichen Taten auf – zu Gebeten, Fasten, zum Weggang in ferne Einöden oder auch in bestehende Einsiedeleien – sondern auch zu Barmherzigkeit und Mitleid mit den Elenden. Allein die Tatsache, dass sich die Nonnen des uns unbekanntes Frauenklosters an den zu dieser Zeit eingekerkerten Maksim Grek wenden, zeugt nicht nur von dessen großer geistlicher Autorität, sondern auch von der Ernsthaftigkeit des geistlichen Anliegens dieser Nonnen aus dem 16. Jahrhundert.³⁷

Die koinobitische Regel, wie sie die erste Äbtissin dem Neuen Jungfrauenkloster vermacht hatte, wurde ebenso wie im Himmelfahrtskloster nicht eingehalten. Im Neuen Jungfrauenkloster wurden Frauen aus der Zarenfamilie und bekannten Fürstengeschlechtern eingekleidet, so z. B. aus den Familien Šeremet'ev, Vorotynskij, Golicyn. Wie V. D. Nazarov hervorgehoben hat, ist die Auflistung der den Nonnen vom *prikaz Bol'sogo prihoda*, dem „Amt für die großen Einkünfte“, zugewiesenen „Almosen“ hierarchisch gegliedert. An der Spitze stehen hier die Nonnen aus Fürsten- und Bojarenfamilien, dann die „größeren und kleineren Kliros-Sängerinnen“ und am Schluss die „einfachen Nonnen“. Einige Nonnen aus dem Umfeld der Zarenfamilie hatten das Recht auf Immobilienbesitz, sie besaßen Wohn- und Wirtschaftsgebäude in der kleinen Freistätte im Schatten des Klosters. Zugleich aber nahmen die Nonnen ihre Mahlzeit gemeinsam ein, gemeinsam war auch die Teilnahme an den Gottesdiensten. Einkünfte an Geld und Naturalien aus den Klosterbesitzungen gingen in eine gemeinsame Kasse.³⁸

Eine Chronik schildert die Einkleidung der Fürstin Ul'jana, der Witwe des Zarenbruders Jurij (Georgij) Vasil'evič. Am 30. April 1564 begleitete sie Ivan IV. Groznyj gemeinsam mit der Zarin Mar'ja, dem Zarensohn Ivan und dem Vetter des Zaren und des Verstorbenen, Fürst Vladimir Starickij, begleitet wurden sie von Bojaren. Einkleidet wurde sie vom Metropoliten Afanasij in Begleitung von „Pimin, dem Erzbischof von Novgorod Velikij und Pskov“ und einer Priesterversammlung. Bojaren begleiteten diese. Dem Kloster wurden Städte, Amtsbezirke, Dörfer und „viele große Einkünfte“ geschenkt, zur Bedienung wurden Bojarenkinder, Kanzlei- und Hofleute bestimmt. „Als Haushalt [für die Fürstin Ul'jana] befahl man, im und hinter dem Kloster Keller, Eiskeller und besondere Küchenräume zu errichten.“³⁹

³⁷ Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka, Bd. 2. Kazan' 1860, S. 394–415 nach der Handschrift RGB, Moskovskaja duchovnaja akademija, №. 42, fol. 334re–347. – Das Datum des Briefes ist unbekannt, an der Autorschaft von Maksim Grek bestehen keine Zweifel.

³⁸ Akty Rossijskogo gosudarstva (wie Anm. 34), S. 272.

³⁹ Aleksandro-Nevsckaja letopis', in: RIB, Bd. 3. St. Petersburg 1876, S. 161–294, hier S. 220 f.

Für den Unterhalt des Klosters erbrachten Großfürst Vasilij III. und Zar Ivan IV. mehrfach Stiftungen und stellten Immunitätsprivilegien aus.⁴⁰ Eine große Zahl von Stiftungen erhielt das Kloster von Boris Godunov. Bekanntlich war eine der Nonnen des Klosters seine Schwester Irina, als Nonne Aleksandra, die Witwe des letzten Rjurikiden, Zar Fedor Ivanovič. Speziell für sie wurde eine besondere Zelle mit Kirche erbaut, die *Irininy pokoi*, „Beherbungen für Irina“, und für ihren Haushalt waren Dutzende von Dienstadligen, Kanzlisten und Dienstleuten tätig.⁴¹ Die Zaren aus dem Hause Romanov trugen ebenfalls mit ihren Stiftungen, Gütern und durch Immunitätsprivilegien zur Blüte des Klosters bei. Am Feiertag der Ikone der Gottesmutter von Smolensk⁴² wurde im Kloster ein Festmahl veranstaltet, an dem außer geistlichen Personen auch der Zar, Bojaren, Dienstadlige und Kanzlisten teilnahmen. Drei Töchter des Zaren Aleksej Michajlovič (1645–1676) wurden Nonnen des Klosters. Hier verbrachte die schon erwähnte erste Frau Peters I., Evdokija Lopuchina, ihre letzten Lebensjahre, und schließlich wurde die Schwester Peters des Großen, Sofija Alekseevna, 1698 hier zur Einkleidung als Nonne gezwungen, um sie politisch für immer zu entmachten.

Wie auch andere Klöster des Moskauer Reiches diente das Neue Jungfrauenkloster mit seinen starken Mauern zugleich als Festung, so während des polnisch-litauischen Einfalles und bei Überfällen der Krimtataren. 1616 befanden sich in ihm 353 Mann zur Verteidigung, 1633 waren es 128 Mann.⁴³

Nicht zu übersehen ist, dass Frauenklöster ebenso wie Männerklöster auch als Orte der Bestrafung dienten. Dem *ustav*, „Gesetz“, des Fürsten Jaroslav zufolge drohte einer Frau für die Geburt eines unehelichen Kindes und ebenso für die Heirat mit einem von der ersten Ehefrau nicht geschiedenen Mann die Einschließung *v dome cerkovnom*, „in einem kirchlichen Haus“. Ja. N. Ščapov definiert in seinen Kommentaren zum *ustav* das „kirchliche Haus“ als eine „klösterliche Einrichtung zur Verbüßung einer Kirchenstrafe“.⁴⁴

In einem Schreiben des Novgoroder Metropoliten Kornilij für den Archimandriten Makarij des Klosters in Tichvin von 1628 ist davon die Rede, dass dorthin zwei Frauen zur Scherung als Nonnen geschickt würden, die wegen einer Gewalttat zur

40 N. Antušev, *Istoričeskoe opisanie Moskovskogo Novodevič'ego monastyrja*. Moskau 1885, S. 11–13.

41 Ebd., S. 13; *Akty Rossijskogo gosudarstva* (wie Anm. 34), S. 276 f.; PSRL, Bd. 13. Moskau 1904 (Neudruck: Moskau 1965), S. 382.

42 Am 28. Juni. Die im geistlichen Sinne wertvollste Ikone des Klosters war eine Kopie der Ikone der Gottesmutter von Smolensk. Diese war der Überlieferung nach anlässlich der Heirat des Fürsten Vsevolod Jaroslavič mit der byzantinischen Kaisertochter Anna als deren Mitgift nach Kiev gelangt und 1091 nach Smolensk überführt worden.

43 Antušev, *Istoričeskoe opisanie* (wie Anm. 40), S. 14 f.

44 *Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov*, Bd. 1, hrsg. v. V. L. Janin. Moskau 1984, S. 176; N. L. Puškareva hält den Terminus *cerkovnyj dom* für ein Synonym für jegliches Kloster, vgl. Puškareva, *Ženščiny drevnej Rusi* (wie Anm. 11), S. 94.

Eingrabung in die Erde für drei Tage verurteilt worden waren.⁴⁵ Bekanntere sind Fälle von Einweisung ins Kloster aus unterschiedlichen politischen Motiven. 1205 erzwang der galizisch-volynische Fürst Roman Mstislavič die Einkleidung seiner Frau, seiner Tochter, seines Schwiegervaters und seiner Schwiegermutter.⁴⁶ In späteren Zeiten war eine Einkleidung von Frauen aus politischen Motiven ziemlich häufig. Marfa Boreckaja, die eine führende Rolle im Widerstand gegen die Unterwerfung von Novgorod unter die Moskauer Herrschaft gespielt hatte, wurde nach Einnahme der Stadt 1478 wie andere Vornehme nach Nižnij Novgorod verbannt und lebte dort im Auferstehungskloster als Nonne Marija. Nachdem die erste Ehe von Großfürst Vasilij III. nach zwanzig Jahren kinderlos geblieben war, setzte der Großfürst 1525 die kirchliche Zustimmung zur Scheidung durch, seine Frau Solomonija wurde in Moskau im *Bogorodice-Roždestvenskij monastyr'*, dem Nonnenkloster der „Geburt der Gottesmutter“ in Moskau, zur Nonne Sofija geschoren und lebte dann im *Pokrovskij monastyr'*, dem „Kloster des Schutzmantels der Gottesmutter“, in Suzdal'.

Die Fürstin Evfrosinija Vladimirovna Starickaja wurde 1563 unter dem Verdacht der gemeinsam mit ihrem Sohn geplanten Verschwörung gegen Zar Ivan IV. im Afanasij-Kloster im Moskauer Kreml' zur Nonne Evdokija geschoren. Bald darauf durfte sie jedoch in das von ihr selbst erneuerte Gorica-Auferstehungskloster an der Šeksna in der Nähe des Kirill-Belozerskij-Klosters übersiedeln, welches der Zar zusätzlich mit Besitz und Einkünften ausstattete.⁴⁷ Hier wurde sie, kurz nachdem ihr Sohn unter dem erneuten Vorwurf des Verrates hingerichtet worden war, 1569 auf Geheiß des Zaren ertränkt. Im selben Kloster lebten zeitweilig die vierte Ehefrau Zar Ivans IV., Anna Koltovskaja, als Nonne Dar'ja, und die Zarentochter Ksenija Godunova, als Nonne Ol'ga. Marfa Boreckaja⁴⁸, die eine führende Rolle im Widerstand gegen die Unterwerfung von Novgorod unter die Moskauer Herrschaft gespielt hatte, wurde nach Einnahme der Stadt 1478 wie andere Vornehme nach Nižnij Novgorod verbannt und wurde dort im Auferstehungskloster Nonne. Auch kriegsgefangene Frauen wurden ins Kloster geschickt, z. B. sechs Frauen in das *Ioanno-Predtečenskij monastyr'*, das „Kloster Johannes' des Vorläufers“ in Moskau im Jahr 1624.⁴⁹

45 AI, Bd. 5, № 80: Delo o kolodnice Stepanide Vasil'evne Il'inoj, soslannoj v Uspenskij Cholmogorskij monastyr' v 1727 g.; siehe V. V. Zverinskij, Materialy dlja istoriko-topografičeskogo issledovanija o pravoslavnyh monastyrych v Rossijskoi imperii. V 3-tomach. St. Petersburg 1890–1897, № 553; Opisanie dokumentov i del archiva Svjaščennogo Sinoda. Vladimir 1726, g. 249.

46 E. E. Golubinskij, Istorija russkoj cerkvi, Bd. I, 2. Moskau 1904, S. 664 f.

47 Hierzu Ann Kleimola, The Road to Beloozero. Ivan IV's Reconciliation with the 'Devil in a Skirt', in: Russian History 42 (2014), S. 64–81.

48 Zverinskij, Materialy (wie Anm. 45), № 770, № 1529; siehe auch: Drevnosti, in: Trudy slavjanskoj kommissii Moskovskogo archeologičeskogo obščestva, hrsg. v. G. Il'inskij. Moskau 1880, Bd. VIII, S. 140, S. 148 (über die verbannte Anna Chilkova).

49 Ebd., № 208; siehe auch RIB, Bd. 2. St. Petersburg 1875, № 166.

In der Tradition des griechischen wie auch des russischen Klosterbaus gab es nicht selten sogenannte Doppelklöster. Wie E. E. Golubinskij vermerkt, reagierte die kirchliche Gesetzgebung sehr merkwürdig auf die Einrichtung von Doppelklöstern.⁵⁰ In der 123. Novelle Kaiser Justinians heißt es: „An keinem Ort unseres Reiches gestatten wir Mönchen und Nonnen, in einem Kloster oder in einem sogenannten Doppelkloster zu leben.“ Eine Regel des VII. ökumenischen Konzils schrieb einerseits vor, „es solle von nun an keine Doppelklöster mehr geben, denn dieses sei eine Versuchung und Anfechtung für viele.“ Andererseits wurden Doppelklöster genehmigt, „die schon früher bestanden“.⁵¹ Golubinskij nimmt an, dass das Doppelkloster eine Anlage darstellte, die durch eine innere Mauer in zwei Hälften getrennt wurde: In der einen wohnten Mönche, in der anderen Nonnen. Auch äußert er die Ansicht, dass Frauenklöster von Äbten geleitet werden konnten.⁵²

Doppelklöster existierten in Russland bis kurz vor Beginn des 18. Jahrhunderts. Zu ihnen gehört das *Spasskij na Boru monastyr'*, das „Erlöser-Kloster an der Fichte“ im Moskauer Kreml⁵³, das Kloster in Chot'kovo (vielleicht von einem Abt geleitet)⁵⁴, das Lazarus-Kloster in Gorodec⁵⁵, das Auferstehungskloster bei Kozel'sk (dort lebten bis 1499 Nonnen zusammen mit den Mönchen der *Optina pystynja*)⁵⁶ das Nikolaus-Elias-Kloster in Šunga bei Kostroma. Dort heißt es in der Beschreibung von 1582: „*Pogost Nikol'skoj* in Šunga. Auf dem *pogost*, der ‚Siedlung‘, eine Kirche Nikolaus' des Wundertäters sowie eine Kirche des Propheten Elias, Holzbauten [...] Auf eben diesem *pogost* Hof des Abtes Michail [...], Hof des Prosphorenbäckers des Klosters, Pafnutij; ferner fünf Zellen, in ihnen wohnen sieben Mönche; ferner 17 Zellen, in ihnen wohnen 25 Nonnen.“⁵⁷ Über das Christi-Geburt-Kloster am Olonec (Karelien) heißt es in den Grundbüchern von 1628–1629:

Und auf dem *pogost* sind auf Kirchenland des Herrschers Zellen, und in ihnen leben Mönche: der schwarze Pope⁵⁸ Gerasim, der Mönch Serapion, der Hostienbäcker, der Mönch Ignatej, der Mönch Makarej, bis zu 9 Plätze in leeren Zellen. Auf der anderen Seite der Kirche leben Nonnen

50 E. E. Golubinskij, *Istorija ruskoj cerkvi* (wie Anm. 46), S. 639.

51 Ebd., S. 639 f.

52 I. B. Mälčova, *Monastyri na Rusi kak feodal'naja organizacija XII–ser. XIV v.* Dissertacija. Moskau 1990, S. 19.

53 Velikaja knjaginja Evdokija, v inočestve prepodobnaja Evfrosinija, osnovatel'nica devič'ego monastyrja v Moskovskom Kremlje. Moskau 1899, S. 99.

54 Russkie monastyri v period mongol'skij, in: *Christianskoe čtenie* 1861, September, S. 193.

55 Ebd.

56 Zverinskij, *Materialy* (wie Anm. 45), № 719; siehe auch Leonid (*Kaveilin*), *Istoričeskoe opisanie Malojaroslavskogo Černoostrovskogo monastyrja*. Moskau 1903, S. 34; *Pamjatnaja kniga Kalužskoj gubernii na 1861 g.* Kaluga 1862, S. 273, S. 287.

57 Zverinskij, *Materialy* (wie Anm. 45), № 2233.

58 Gemeint: Priestermonch.

auf gekauften Bauerngrundstücken: die Nonne Dar'ja, die Nonne Maren'jana, die Nonne Feodos'ja, die Nonne Afim'ja, die Nonne Marina, die Nonne Anis'ja, die Nonne Marfa [...].⁵⁹

Der ehrwürdige Dionisij Glušickij errichtete zwei Werst von seinem Kloster ein Nonnenkloster des Hl. Leontij und setzte als Abt einen Mönch ein.⁶⁰ 1712 baute der Mönch Kirill aus dem Georgskloster in Archangel'sk eine Kirche des Schutzmantels der Gottesmutter und „fügte ihr ein Jungfrauenkloster hinzu und baute eine kleine Anzahl von Zellen neu“, in denen drei bis vier Nonnen wohnten, die später in das Frauenkloster der Einführung der Gottesmutter in den Tempel übersiedelten.⁶¹

Das gleichzeitige Leben von Mönchen und Nonnen in ein- und demselben Kloster wurde von der russischen Kirchengesetzgebung klar verurteilt. Aber offenbar war dies ein ziemlich verbreiteter Klostertyp. In einem Sendschreiben an die Novgoroder vom 29. August 1410 schrieb Metropolit Photios (†1431):

Wenn sich in einem Kloster Mönche befinden, dann sollen dort keine Nonnen sein. Vielmehr sollen die Mönche für sich in einem Kloster leben, und die Nonnen in einem besonderen Kloster. Daher sollt Ihr wissen: Wo zuerst Mönche waren, da sollen auch jetzt Mönche bleiben, und wo zuerst Nonnen waren, da sollen auch jetzt Nonnen leben. Bei den Mönchen mögen auch die Popen Mönche sein; aber für die Nonnenkloster sollen Popen mit Popenfrauen aus den Weltgeistlichen ausgewählt werden, Witwer sollen dort nicht hingeschickt werden.⁶²

Doppelklöster wurden von den Synoden von 1504 und 1551 verurteilt.

Auf die Beschlüsse der Stoglav-Synode von 1551 ist noch besonders einzugehen. Sie betreffen im Grunde sowohl Frauen- als auch Männerkloster. Das Problem der Doppelklöster sowie der von Äbten geleiteten Frauenklöster und der Klöster, in denen auch weltliche Personen lebten, war zu dieser Zeit offenbar besonders akut. Die Kritik an derartiger Praxis ist in Kapitel 5 in der 37. Frage des Zaren enthalten:

Da leben Mönche und Nonnen in einem Kloster. In unserem Reich gibt es in Moskau und in allen Städten merkwürdige Klöster: In ihnen leben ein Abt und zwei oder drei Mönche, und anderswo geschieht es, dass im Kloster auch weltliche Personen mit Frauen und Kindern leben. Und in einem Kloster leben Mönche und auch weltliche Personen, Jungesellen und welche mit Frauen und Kindern. Ist das denn gut so? Und in einem anderen Kloster leben Mönche und Nonnen [...].⁶³

⁵⁹ *Zverinskij*, *Materialy* (wie Anm. 45), № 1988.

⁶⁰ *Ebd.*, S. 194.

⁶¹ *Ebd.*, № 1888.

⁶² *Akty, sobrannye v bibliotekach i archivach Rossijskoj imperii Archeografičeskoj ékspedicieju imperatorskoj Akademii nauk*, Bd. 1. St. Petersburg 1836, S. 462.

⁶³ *E. B. Emčenko*, *Stoglav. Issledovanie i tekst*. Moskau 2000, S. 265; Publikation auch: *Stoglav*, in: *A. D. Gorskij* (Hrsg.), *Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov*, Bd. 2. Moskau 1985, S. 276.

Die Antwort auf die Frage ist in Kapitel 82 enthalten, in dem unter Hinweis auf die Synode von 1503 Klöster verboten werden, in denen gleichzeitig Mönche und Nonnen leben. Außerdem soll in einem Frauenkloster der Priester ein weltlicher Geistlicher sein.⁶⁴

Es war durchaus möglich, dass in der Realität der Geistliche eines Frauenklosters Abt eines Männerklosters sein konnte und zugleich ein Frauenkloster leitete. Makarij, Erzbischof von Novgorod, verurteilte es, wenn ein Frauenkloster von einem Abt und nicht von einer Äbtissin geleitet wurde: „Die Äbte sollen in Männerklöster umgesetzt werden, und den Nonnen soll man eine Äbtissin geben.“⁶⁵

Nicht selten waren Frauenklöster Männerklöstern zugeordnet, so das Johannes-Kloster in Elec dem Antonij-Sijskij-Kloster südlich von Archangel'sk.⁶⁶ Die Nonnen des *Začatejskij monastyr'*, des „Empfängnis-der-Gottesmutter-Klosters“, an der Solotča bei Rjazan' wurden „ernährt“ vom Männerkloster der Geburt der Gottesmutter am selben Fluss.⁶⁷ Das Nonnenkloster des Entschlafens der Gottesmutter wird 1561 als dem nahegelegenen Troica-Sergij-Kloster⁶⁸ zugeordnet erwähnt.⁶⁹

In der Synodalzeit, seit dem Geistlichen Reglement von 1721, wurde das innere Leben der Frauenklöster in vielem durch die staatliche Gesetzgebung reglementiert. Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts lebten die Frauenklöster im Wesentlichen nach idiorhythmischer Ordnung. Seit Ende des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert geht eine immer größere Anzahl der Klöster, vielfach unter dem Einfluss der Bewegung des Starzentums, zur koinobitischen Regel über. Außerdem nehmen praktisch alle Gemeinschaften und neugebildeten Klöster die koinobitische Regel an. Einige Gemeinschaften hatten es allerdings nicht eilig damit, Klöster zu werden, weil man der Ansicht war, dass damit die in der Gemeinschaft entstandenen geistlichen Traditionen zerstört würden. Das 19. Jahrhundert ist die Zeit der neuen Ordnungen und Regeln für Frauenklöster und Frauengemeinschaften.⁷⁰

⁶⁴ *Emčenko*, Stoglav (wie Anm. 63), S. 389 f., S. 308 f.; Publikation auch: Stoglav (wie Anm. 63), S. 360 f.

⁶⁵ PSRL, Bd. 6 (Sofijskie letopisi). St. Petersburg 1853, S. 285.

⁶⁶ *Zverinskij*, Materialy (wie Anm. 45), № 1617; AI, Bd. 1, № 225; AI, Bd. 2, № 95.

⁶⁷ *Zverinskij*, Materialy (wie Anm. 45), № 2035.

⁶⁸ Ebd., № 2182.

⁶⁹ Ebd., № 1785; *Vremennik Obščestva istorii i drevnosti rossijskich*, Bd. 20. Moskau 1854, Materialy III, № 704, № 939, № 69.

⁷⁰ Bis jetzt sind fünfzehn Regeln für als Nonnen lebende Frauen ermittelt. – Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete und gekürzte Fassung des von mir verfassten Kapitels 6 „Ženskie monastyri v Rossii“ in: E. A. Beljakova/N. A. Beljakova/E. B. Emčenko (Hrsg.), *Ženščina v pravoslavii. Cerkovnoe pravo i rossijskaja praktika* [Die Frau in der Orthodoxie. Kirchenrecht und russische Praxis]. Moskau 2011, S. 174–251.

Cristina Andenna

Zwischen Kloster und Welt. Deutungen eines weiblichen franziskanischen Lebens im 14. Jahrhundert am Beispiel Sanchas von Neapel*

Im Jahre 1319 schrieb Papst Johannes XXII. (1316–1334) an Königin Johanna von Frankreich einen Brief, in dem er die Adressatin an die Bedeutung der Klausur als Grundlage für die *vita religiosa* erinnerte. Die Königin hatte für ihre Tochter Blanche, die 1317 in das Klarissenkloster Longchamp in der Nähe von Paris eingetreten war, verschiedene Dispense vom Papst ersucht und auch von ihm bestätigt bekommen, um die Härte des Eintritts in das Religiosentum für das junge, an höfische Sitten gewöhnte Mädchen zu mildern. Die Ausnahmeregelungen betrafen insbesondere den Besuch von verschiedenen Damen des Hofes und Familienmitgliedern im Kloster, zusammen mit der Erlaubnis zu besonderen Zugeständnissen. Nach einer gewissen Nachgiebigkeit ermahnte der Papst nunmehr die französische Königin und bat sie, eine gewisse Mäßigung walten zu lassen: Wenn zu häufige Besuche von weltlichen Personen eine Ablenkung selbst für diejenigen Schwestern seien, die schon eine lange Erfahrung im klösterlichen Leben besäßen, führte Johannes XXII. aus, würden solche Kontakte mit der Welt folglich eine desto größere Versuchungsgefahr für diejenigen *mulieres* darstellen, die gerade erst die Grundlagen und die asketische Strenge des *ordo sanctae Clarae* erlernten, nämlich den physischen Schmerz (*asperitatem cilicii*), den Verzicht auf vornehme Kleidung (*abiectionem vestium*), das Fasten und den Entzug von Nahrung (*ciborum abstinentiam et afflictionem ieiunii*), das Schweigegebot (*censuram silentii*), die monastische Klausur (*clausuram claustralem*) sowie die Einhaltung von Gehorsam (*obedientiae iugum*) und Armut (*rerum temporalium paupertatem et pluralia que ordinis austeritas eis indicit*).¹ Prachtvolle Gewänder, scherzhaftes Gespräch, kunstvolle Frisuren und Haarschmuck, die die Eitelkeit der Welt charakterisierten, sowie müßige und obszöne Themen, wie sie die Gespräche von Laien oftmals enthielten, verdarben – in den Augen des Papstes – die zarten Gemüter in ihren Gedanken und lenkten die jungen, unerfahrenen Nonnen vom richtigen Weg ab.²

* Die Vortragsfassung wurde beibehalten und nur um die nötigen Anmerkungen ergänzt.

1 Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continentibus Ordinibus minorum, Clarissarum et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora, Bd. 1–4, hrsg. v. Johannes H. Sbaralea, Rom 1759–1768; Bd. 5–6, hrsg. v. Konrad Eubel, Rom 1898–1904 (im Folgenden Bullarium franciscanum), hier Bd. 5. Rom 1898, S. 174, Dok. 376.

2 Ebd.

Der Besuch von Fremden in dem Kloster von Longchamp war für den Papst ein wesentlicher Grund für die Ablenkung der Nonnen von der Klosterdisziplin, die zum Ideal des monastischen Lebens führen sollte. Um ein vollkommen Gott gewidmetes Leben zu erreichen, war es notwendig, in kompletter Weltabgeschiedenheit zu sein. Voraussetzung für die Realisierbarkeit dieses monastischen Ideals war die strikte Befolgung eines normativen Textes, der die Verhaltensnormen (*disciplina*) für die äußerliche Regelung der Sitten (*mores*) der Individuen im Kloster vorschrieb und deshalb die Bedingung zu einem entsprechenden innerlichen Lebenswandel (*conversatio*) darstellte. Dies konnte nur geschehen, indem möglichst alle Verbindungen mit der Außenwelt abgebrochen wurden.

Ich werde zuerst beleuchten, was es aus der Sicht der normativen Texte bedeutete, in ein Klarissenkloster einzutreten, und außerdem, wie dieser Schritt als Ideal einer perfekten Weltabgeschiedenheit gedacht wurde. In einem zweiten Schritt werde ich zeigen, dass das Ideal der Regel zu gewissen Ausnahmesituationen in der Wirklichkeit der nach dem Beispiel Klaras von Assisi gegründeten Frauenklöster, besonders ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, führte. Der Anspruch auf Vollkommenheit des monastischen Modells wurde infolge des Einflusses der Mendikanten, die an den Fürsten- und Königshöfen Europas als geistliche Berater und Beichtväter aktiv waren, zum Vorbild für das Leben vieler Königinnen und beeinflusste radikal ihre religiösen Vorstellungen – wie am Beispiel von Sancha, der Ehefrau des Robert von Anjou und Königin von Neapel, deutlich zu sehen sein wird.

In den folgenden Ausführungen konzentriere ich mich auf das Beispiel der Klarissen, der ersten in einem eigenständigen Orden organisierten Form der weiblichen *vita religiosa*, die im 13. Jahrhundert aus der *imitatio* des Lebens von Klara und Franziskus von Assisi erwuchs und unter einem starken institutionellen Einfluss seitens der römischen Kirche stand.³ Ich möchte hier nicht auf den langwierigen normativen Prozess und die verschiedenen institutionellen Etappen eingehen, die zwischen dem ideellen Anspruch von Klara von Assisi und den normativen Eingriffen der römischen Kurie die Entwicklung der religiösen Gemeinschaft von dem *ordo Sancti Damiani* bis zum *ordo sanctae Clarae* markierten.⁴ Es ist aber vielleicht notwendig zu erwähnen,

³ Maria Pia Alberzoni, Chiara e San Damiano tra ordine minoritico e curia romana, in: ‚Clara claris praeclara‘. L’esperienza cristiana e la memoria di Chiara d’Assisi in occasione del 750° anniversario della morte. Convegno internazionale (Assisi, 20–22 novembre 2003), in: *Convivium Assisiense* 6 (2004), S. 27–70; *dies.*, Papato e nuovi Ordini religiosi femminili, in: *Il papato duecentesco e gli ordini mendicanti. Atti del XXV Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani* (Assisi, 13–14 febbraio 1998). Spoleto 1998, S. 205–261 und noch *dies.*, Chiara e il papato. Mailand 1995. Über Franziskus von Assisi und den auf ihn zurückgehenden Orden vgl. *Grado Giovanni Merlo*, Nel nome di san Francesco: Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo. Padua 2003; *Attilio Bartoli Langelì/Emanuela Prinzevalli* (Hrsg.), Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana. Turin 1997.

⁴ Ich erlaube mir, hier auf meinen Aufsatz zu verweisen, dem man einen ausführlichen Literaturüberblick über das Thema entnehmen kann: *Cristina Andenna*, ‚Secundum regulam datam sorori-

dass Papst Urban IV. (1261–1264) erst 1263, zehn Jahre nach dem Tod Klaras, mit der Bulle *Beata Clara virtute clarens* eine Regel erlassen hatte⁵, die den *ordo sanctae Clarae* – also die Klarissen – ins Leben gerufen hatte. In seinem normativen Text hatte der Papst, um eine gewisse *uniformitas* in der weiblichen *vita religiosa* herzustellen, alle nach dem Beispiel der Heiligen Klara lebenden religiösen Frauengemeinschaften in einem neuen *ordo* zusammengeschlossen.⁶ Dieser neue normative Text hatte jedoch, anstatt die gewünschte *uniformitas* zu stiften, ein noch größeres Verwirrspiel verursacht: Die nach der neuen Regel lebenden reformierten Einrichtungen bildeten jetzt ideell einen gemeinsamen *ordo* zusammen mit Klöstern, die an ihren Ursprüngen (bzw. direkten Verbindungen zu Klaras Gemeinschaft in Assisi und zum *ordo Sancti Damiani*) festhielten sowie mit Gemeinschaften, die die von Innozenz IV. (1243–1254) im Jahre 1247 erlassene Regel angenommen hatten und ihre direkte Unterstellung unter den Generalminister nicht verlieren wollten.⁷ Die beiden letztgenannten Lebensformen beanspruchten bei all ihren Unterschieden eine starke und enge Bindung an die Franziskaner. In den Vorschriften des von Urban IV. erlassenen Regeltextes hingegen wurde die gesamte Leitung und Verantwortung für die *correctio*, *visitatio* und *reformatio* des weiblichen Ordens an den Kardinalprotektor übertragen.⁸ Die Übertragung der gesamten Aufsicht über die Klarissen an den Kardinalprotektor bedeutete nicht nur eine Entlastung des männlichen Zweigs von der spirituellen Betreuung (*cura animarum*) und der materiellen Verantwortung (*cura monialium*) der Nonnen, sondern lief langfristig sogar auf die Gefahr einer definitiven institutionellen Trennung der zwei Orden hinaus.

bus ordinis Sancti Damiani'. Sancia e Aquilina. Due esperimenti di ritorno alle origini alla corte di Napoli nel XIV secolo, in: Michael Robson/Jens Röhrkasten (Hrsg.), *Franciscan Organisation in the Mendicant Context. Formal and informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*. Berlin 2010, S. 139–178, insbesondere S. 144–156 und auch *Maria Pia Alberzoni*, Curia romana e regolamentazione delle damianite e delle domenicane, in: Cristina Andenna/Gert Melville (Hrsg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta*. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi. Münster 2005, S. 501–537.

5 Vgl. *Giulia Barone*, La regola di Urbano IV, in: ‚Clara claris praeclara‘ (wie Anm. 3), S. 83–95 und *Giancarlo Andenna*, Urbano IV e l'istituzione dell'ordine delle clarisse, in: ‚Regulae – Consuetudines – Statuta‘ (wie Anm. 4), S. 539–568. Der Text der Regel Urbans IV. (im Folgenden Reg. Urb. IV.) ist transkribiert in: *Bullarium franciscanum* (wie Anm. 1), Bd. 2. Rom 1761, S. 509–521, Dok. 98.

6 Ebd., S. 509 f.

7 Der Text der Regel Innozenz' IV. (im Folgenden Reg. Inn. IV.) ist transkribiert in: *Bullarium franciscanum* (wie Anm. 1), Bd. 1. Rom 1759, S. 476–483, Dok. 227.

8 Reg. Urb. IV. (wie Anm. 5), S. 520, Kap. XXV.

1 Das Ideal der Weltabgeschiedenheit in den Klöstern des *ordo sanctae Clarae*

In den normativen Texten, die den weiblichen, nach dem Beispiel von Klara lebenden Religiösen gewidmet sind, war der Eintritt in ein Kloster des Ordens mit dem kompletten Verlassen der Welt verbunden, was sich nur in einer strengen Klausur realisieren ließ. Die Maßnahmen, die zur Regelung gedacht waren, spiegelten hier – angepasst an die Bedürfnisse der Frauen – die Prinzipien der *Regula Benedicti* wieder, dem für das okzidentale Mönchtum grundlegenden normativen Text.

Laut der Regel von Urban IV., die wir als letzte, abschließende Stufe in dem normativen Entwicklungsprozess dieses weiblichen Ordens gesehen haben, wurde das Gebot der Klausur als zwingende Voraussetzung und als unverzichtbare Bedingung des monastischen Lebens verstanden.⁹ Seit dem 13. Jahrhundert war für die weibliche *vita religiosa* die Klausur ein zentrales Element, und insbesondere in den ersten normativen Richtlinien des Kardinals Hugolino scheint die strenge Abschottung von der Umwelt von Anfang an eine konstitutive Bedeutung für die nach dem Beispiel der Heiligen Klara lebenden religiösen Frauengemeinschaften besessen zu haben.¹⁰ In der Regel des Papstes Urban IV. war die Aufnahme einer neuen Schwester nur möglich, wenn mindestens der größere Teil der Gemeinschaft zusammen mit der Äbtissin zugestimmt hatte und die Kandidatin allen physischen und rechtlichen Anforderungen entsprach. Unabdingbare Voraussetzung war, dass jeder Aspirantin die Verantwortung und die Bedeutung des Schritts, vor dem sie gerade stand, bewusst war. Den Novizinnen wurde sorgfältig erklärt, welche Schwierigkeiten und Härten der Weg zu Gott bereithielt. Der Eintritt in das Kloster war mit dem Schneiden der Haare und dem Ablegen der weltlichen Kleidung verbunden. Von diesem Moment an war der erste Schritt zur radikalen Weltdistanzierung bereits getan, denn es war jeder neu eingetretenen Schwester verboten, das Kloster zu verlassen. Der Weg des Erlernens der klösterlichen Disziplin wurde von einer erfahrenen Schwester (einer *magistra*) bis zur Vollendung des Probejahres begleitet, nach welchem die Novizin ihr Gelübde ablegen sollte.¹¹ Das Leben im Kloster war, wie Johannes XXII. treffend in dem eingangs zitierten Beispiel zusammengefasst hatte, von striktem Schweigen, hartem Fasten und physischem Entbehrungen gekennzeichnet und basierte auf Armut und Gehorsam in vollständiger Klausur.¹² Mit der Profess war

⁹ Ebd., S. 510, Kap. II.

¹⁰ Der Text der um 1218 von Kardinal Hugolino verfassten *Formula vitae* ist transkribiert in: Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 1. Rom 1759, S. 3 f., Dok. 3; S. 10 f., Dok. 11; S. 11–13, Dok. 12; S. 13–15, Dok. 13; über die Bedeutung dieses Textes, vgl. *Maria Pia Alberzoni*, Curia romana e regolamentazione delle damianite (wie Anm. 4), S. 516–522.

¹¹ Reg. Urb. IV: (wie Anm. 5), S. 510 f., Kap. III.

¹² Bullarium franciscanum (wie Anm. 1).

dann der definitive Bruch mit dem weltlichen Leben vollzogen. Jegliche Kommunikation oder Interaktion mit der Außenwelt wurde den Schwestern untersagt oder streng begrenzt auf die von der Äbtissin genehmigten und strikt geregelten *colloquia* in dem *parlatorium* genannten Raum.¹³ Die Schwestern hätten das Kloster gemäß der päpstlichen Regel nur mit der ausdrücklichen Erlaubnis der Äbtissin verlassen dürfen, und oft nur zu dem Zweck, um ihre eigene Lebensweise in anderen Klöstern einzupflanzen.¹⁴ Außenstehenden war es ohne besondere Genehmigung der Äbtissin verboten, das Kloster zu betreten. Ausgenommen hiervon waren die Kardinäle, der Generalminister der Franziskaner sowie Bischöfe und Priester mit einer Sondererlaubnis.¹⁵ Niemand durfte mit den Schwestern im Refektorium essen und im Dormitorium schlafen.¹⁶ Berücksichtigt wurde dabei in aller Regel der Fall, dass jemand einen Dispens von der päpstlichen Kurie bekommen hatte. Der Äbtissin und den Schwestern blieb aber selbst dann noch die Möglichkeit, den Besuch einer vom Papst ermächtigten Person zurückzuweisen.¹⁷

2 Zwischen Kloster und Welt: Sancha von Neapel, Akteurin und Interpretin eines weiblichen franziskanischen Lebens im 14. Jahrhundert

Wie aus dem eingangs zitierten Brief Papst Johannes' XXII. zu erfahren ist, war es dem Papst bewusst, dass sämtliche Ausnahmen, wie er sie der Königin Johanna für den Eintritt ihrer Tochter in Longchamp gewährt hatte, den Regelvorschriften der Klarissen über die strikte Klausur widersprachen und sogar einen Verstoß gegen den ideellen Anspruch einer totalen Hinwendung zu Gott darstellten. Päpstliche Dispense, die den Zugang von Fremden zum Kloster gestatteten, waren indes keine wirkliche Seltenheit. Eine geringe Rücksichtnahme auf das Gebot der Klausur und der Versuch, mittels eines intensiven Austauschs zwischen Kloster und Welt die Grenzen dieser beiden Lebenswelten zu verwischen, teilweise auch mit ziemlich originellen Prägnungen, sind ein Phänomen, das auch an anderen Adelshöfen Europas ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts festzustellen ist. Ein Transfer religiöser Ideale über die Grenzen der klösterlichen Klausur hinweg lässt sich für das frühe 14. Jahrhundert besonders prägnant am Beispiel der Königin Sancha von Neapel

¹³ Reg. Urb. IV. (wie Anm. 5), S. 513, Kap. IX–X und S. 515, Kap. XVI.

¹⁴ Ebd., S. 510, Kap. II.

¹⁵ Ebd., S. 516 f., Kap. XVIII.

¹⁶ Ebd., S. 511 f., Kap. V.

¹⁷ Ebd., S. 516 f., Kap. XVIII.

und ihrer besonderen Interpretation eines weiblichen ‚franziskanischen‘ Lebens aufzeigen.¹⁸

Vorab einige biographische Informationen über Sancha: Geboren um 1285 als Tochter Jakobs II. von Aragón, König von Mallorca, wurde Sancha im Jahre 1304 mit Robert von Anjou vermählt, der fünf Jahre später die Nachfolge seines Vaters Karl in Süditalien antreten sollte.¹⁹ Nach der Krönung in Avignon kehrte das Königspaar 1309 nach Neapel zurück, wo sich Sancha mit dem Einverständnis und der finanziellen Unterstützung ihres Mannes dem Bau eines monumentalen Frauenklosters widmete, in dem *sorores* des *ordo sanctae Clarae* leben sollten. Papst Clemens V. (1305–1314) autorisierte am 20. Juni 1312 das monastische Projekt.²⁰ Am selben Tag des Jahres 1312, an dem Clemens V. die königliche Gründung des Klarissenklosters *Corpus Christi* in Neapel gegenüber Königin Sancha bestätigt hatte, wurde eine weitere päpstliche Urkunde ausgestellt. Laut dieser Urkunde erbat die Königin vom Papst die Erlaubnis, dauerhaft in ihren privaten Räumen, mit eigenen Hofdamen und in Begleitung von zwei vom Generalminister ausgewählten *sorores* aus dem *ordo sanctae Clarae* ein frommes Leben führen zu dürfen.²¹ Im Jahre 1318 wurde der Königin von Papst Johannes XXII. die Genehmigung erteilt, die Klausur des *Corpus Christi*-Klosters mit einer kleinen Gruppe von erwachsenen und ehrbaren (*maturae et honestae*) Frauen zu betreten und sogar drei Tage pro Jahr dort übernachten zu dürfen.²² Die Königin,

18 Vgl. die Beispiele von Maria von Ungarn, Esclaramonda von Foix und Sancha von Neapel, in: Cristina Andenna, „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte. L'esempio angioino nel secolo XIV, in: Giancarlo Andenna/Laura Gaffuri/Elisabetta Filippini (Hrsg.), „Monasticum regnum“. Religione e politica nella pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età moderna. Berlin 2015, S. 139–180; über religiöse Transferprozesse im Umfeld des Hofes Aragón, siehe Nikolas Jaspert, El perfil trascendental de los reyes aragoneses, siglos XIII al XV: Santidad, franciscanismo y profecías, in: José Ángel Sesma Muñoz (Hrsg.), La Corona de Aragón en el centro de su historia, 1208–1458. Saragossa 2010, S. 185–219.

19 Vgl. Andenna, Secundum regulam datam sororibus ordinis Sancti Damiani (wie Anm. 4), S. 142, insbesondere Anm. 15 (um einen Literaturüberblick zu gewinnen); vgl. aber auch Mario Gaglione, Sancia d'Aragona-Majorca. Da regina di Sicilia e Gerusalemme a monaca di Santa Croce, in: Archivio per la storia delle donne 1 (2004), S. 27–49.

20 Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 5. Rom 1898, S. 87 f. Über das neapolitanische Kloster *Corpus Christi* in Neapel vgl. Andenna, Secundum regulam datam sororibus ordinis Sancti Damiani (wie Anm. 4), insbesondere S. 157–170 und *dies.*, „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte (wie Anm. 18), S. 139–180 sowie Mario Gaglione, Sancia d'Aragona Maiorca tra impegno di governo e „attivismo“ francescano, in: Studi Storici 4 (2008), S. 931–984 und *ders.*, Francescanesimo femminile a Napoli. Dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo, in: Frate Francesco. Rivista di cultura francescana 79 (2013), S. 29–95.

21 Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 5. Rom 1898, S. 87, Dok. 199. Dieses Sonderprivileg wurde von Papst Benedikt XII. am 21. März 1338 wiederum bestätigt und sogar die Zahl der Klarissen von zwei auf vier erhöht; ebd., Bd. 6. Rom 1904, S. 57, Dok. 35.

22 Ebd., Bd. 5. Rom 1898, S. 103 f., Dok. 239 und S. 137, Dok. 300. Am 24. Februar 1337 bekam Sancha erneut sogar die Erlaubnis, in der Klausur des Klosters bis zu ihrer Genesung zu bleiben; Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 6. Rom 1904, S. 43, Dok. 53.

neben ihrer aktiven politischen Rolle am Hof auch für ihr Streben nach religiöser Lebensführung bekannt, wusste einerseits um die Wichtigkeit der in der Regel fixierten Klausurvorschriften, sie war aber andererseits in der Lage, beim Papst Sondergenehmigungen solcher Art²³, die die normativen Vorschriften brachen, durchzusetzen und sich auf den Weg zu ihrer individuellen religiösen Perfektionierung zu begeben.

Johannes XXII., der vor seiner Wahl zum Papst das höchste Amt als Erzkanzler im Königreich Sizilien ausgeübt hatte²⁴, kannte die besondere Religiosität der Königin ebenso wie die Franziskaner, die am neapolitanischen Hof aktiv waren, und unterstützte tatkräftig das Projekt Sanchas mit einer Reihe von speziellen Privilegien, die die Realisierung eines authentischen monastischen Lebens in dem Frauenkloster ermöglichten. Der Papst gewährte der neapolitanischen Kommunität alle Privilegien und Exemtionen, die der *ordo sanctae Clarae* von seinen Vorgängern erhalten hatte, gestattete die Ablässe²⁵ und befreite das Kloster von der Aufsichtsgewalt des Bischofs²⁶, der aber gemäß dem Willen des Papstes eine besondere Funktion für die Verwaltung des klösterlichen Gütervermögens behielt.²⁷ Sancha und ihr Gemahl hingegen kümmerten sich um das patrimonialische Vermögen des Klosters und investierten einen großen Teil ihrer eigenen Besitzungen, um ein adäquates Leben der Frauengemeinschaft zu garantieren.²⁸ Um die notwendige spirituelle Betreuung, die

23 Sancha hatte die päpstliche Erlaubnis, eine geweihte Hostie in einer kleinen privaten Kapelle neben ihrem Zimmer im Palast Castelnuovo in Neapel zu bewahren, und sie konnte sich dorthin zum Beten zurückziehen; vgl. *Annales minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, 25 Bde., hrsg. v. Luke Wadding. Rom 1931–1964 (im Folgenden: *Annales minorum*), hier Bd. 7. Rom 1932, S. 140 f. Sondergenehmigungen wurden auch für König Robert erteilt: Am 10. April 1324 hatte der Papst ihm erlaubt, mit zwölf „bewährten und ehrbaren“ Personen und vier *fratres minores* die Klausur zu betreten; *Bullarium franciscanum* (wie Anm. 1), Bd. 5. Rom 1898, S. 262, Dok. 529. Am 8. November 1338 hatte der König am Jahrestag der Überführung der Reliquien von Ludwig von Toulouse eine Predigt innerhalb der Klausur gehalten. Anwesend war dabei auch eine große Gruppe von hochgestellten Klerikern und Laien, was den Kreis der erlaubten Teilnehmer deutlich überstieg und die Exkommunikation Roberts durch Benedikt XII. nach sich zog. Am 10. Januar 1339 nahm der Papst die Supplik des Königs an und befreite ihn von der kanonischen Strafe; ebd., Bd. 6. Rom 1904, S. 55 f., Dok. 81. Über diese Episode und die Predigtaktivität Roberts, vgl. *Darleen N. Pryds, The King Embodies the World. Robert d'Anjou and the Politics of Preaching*. Leiden u. a. 2000, S. 109–111 und *dies.*, *Clarisses, Franciscans and the House of Anjou. Temporal and Spiritual Partnership in Early Fourteenth-century Naples*, in: Ingrid J. Peterson (Hrsg.), *Clare of Assisi: a medieval and modern Woman. Clarest selected Papers*. St. Bonaventure, NY 1996, S. 99–114, insbesondere S. 112 f.

24 Vgl. *Louis Duval-Arnould, Jean XXII*, in: Philippe Levillain (Hrsg.), *Dictionnaire historique de la papauté*. Paris 1994, S. 943–947 und *Melanie Brunner, Zwischen Kurie und Königshof. Jacques Duèse, Bischof von Fréjus, sizilianischer Kanzler und künftiger Papst*, in: Andreas Speer/David Wirmer (Hrsg.), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*. Berlin 2010, S. 439–457.

25 *Bullarium franciscanum* (wie Anm. 1), Bd. 5. Rom 1898, S. 143 f., Dok. 306 und S. 190, Dok. 407.

26 Ebd., S. 144, Dok. 307.

27 Ebd., S. 190, Dok. 408.

28 Insbesondere ebd., S. 177, Dok. 381 und dazu vgl. *Mario Gaglione, Sancia di Maiorca e la dotazione del monastero di Santa Chiara in Napoli nel 1342*, in: *Rassegna storica salernitana*, N. S. 27 (2010), S. 149–187.

Sicherung der liturgischen Bedürfnisse und die materielle Unterstützung zu gewährleisten, erlaubte Johannes XXII. im Jahre 1317 die Angliederung einer Gemeinschaft von *fratres minores*, die ihren eigenen *locus* innerhalb der Klosteranlage bekamen.²⁹ Es handelte sich um ein Sonderprivileg, welches das Klarissenkloster in eine Art Doppelgemeinschaft umwandelte, die in dieser Gestalt auf die Ursprünge der *fratres minores* zurückverwies.³⁰

Das Interesse der Königin am Kloster *Corpus Christi* blieb nicht nur auf die wirtschaftliche Ausstattung desselben und auf die Ebene der spirituellen Betreuung beschränkt, vielmehr griff Sancha einige Jahre später auch aktiv in die organisatorischen und normativen Belange des Konvents ein. In einem Schreiben von 1321 bestätigte Johannes XXII. eine *pia et provida ordinatio*, die Sancha in einem von König Robert beglaubigten *instrumentum* getroffen hatte, mit dem sie eine klare Reglementierung (später als *ordinationes* bezeichnet) für ihre Gründung vorschrieb.³¹

Völlig neuartig waren solche laikalen Initiativen nicht: Schon im Laufe des 13. Jahrhunderts hatten mehrere adlige Frauen und Prinzessinnen – so Elisabeth von Thüringen³², Agnes von Böhmen³³ und Isabell von Longchamp³⁴ (um nur einige zu

²⁹ Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 5. Rom 1898, S. 103, Dok. 237.

³⁰ Es ist wichtig zu bemerken, dass es sich nur um eine sehr kleine männliche Gemeinschaft handelte, die mit der *cura monialium* betraut war. Diese Doppelgemeinschaft ist von der traditionellen Form eines Doppelklosters weit entfernt. Über die Diskussion zum neapolitanischen Kloster als Doppelkloster verweise ich auf *Mario Gaglione*, *La basilica e il monastero doppio di Santa Chiara a Napoli in studi recenti*, in: *Archivio per la storia delle donne* 4 (2008), S. 127–209. Über Doppelklöster im Allgemeinen, vgl. *Stephanie Haarländer*, *Doppelklöster und ihre Forschungsgeschichte*, in: *Edeltraud Klueting/Harm Klueting* (Hrsg.), *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*. Hildesheim u. a. 2006, S. 27–44. Für die Anfänge der Franziskaner und deren gemeinschaftlich lebende Konvente von Männern und Frauen, s. *Maria Pia Alberzoni*, *Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen*. Das franziskanische Modell der Nachfolge Christi diesseits und jenseits der Alpen, in: *Dieter Blume/Matthias Werner* (Hrsg.), *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige*. 3. Thüringer Landesausstellung „Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige“. Aufsatzband (Wartburg–Eisenach, 7. Juli bis 19. November 2007). Petersberg 2007, S. 47–55.

³¹ *Annales minorum* (wie Anm. 23), hier Bd. 6. Rom 1931, S. 631–646, insbesondere S. 632.

³² Ich verweise hier für Elisabeth auf den Band *Dieter Blume/Matthias Werner* (Hrsg.), *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige* (wie Anm. 30).

³³ *Alberzoni*, *Elisabeth von Thüringen, Klara von Assisi und Agnes von Böhmen* (wie Anm. 30), S. 47–55; *Christian-Frederik Felskau*, *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag*, 2 Bde. Nordhausen 2008.

³⁴ Erwähnenswert ist der Sonderfall von Isabella von Longchamp. Sie bekam am 22. Juli 1253 von Papst Innozenz IV. die Erlaubnis, ein Gelübde abzulegen. Eine zweite Bestätigung ihrer semi-religiösen Lebensweise folgte dann am 12. Juni 1256 durch Alexander IV.; vgl. *Sean L. Field*, *New Evidence for the Life of Isabelle of France (1225–1270)*, in: *Revue Mabillon* N. S. 13 (2002), S. 117–131 und *Angelica Hiltsebein*, *Prag – Longchamp – Königsfelden*. Das Kloster als Residenz dynastischer Frauen im späten Mittelalter, in: *Hans Rudolf Sennhauser* (Hrsg.), *Pfalz – Kloster – Klosterpfalz: St. Johann in Müstair*. Historische und archäologische Fragen. Zürich 2011, S. 253–266. Sie verwendete dann ihre Mitgift für

nennen) – sich für die normative Gestaltung der von ihnen gegründeten Gemeinschaften eingesetzt und gegenüber den Päpsten und den lokalen kirchlichen Autoritäten ihre Ideen von weiblichem franziskanischem Leben verteidigt.

Auf welchen Ebenen nahm Königin Sancha Einfluss auf den von ihr verfassten Text der *ordinationes*, und welche Bedeutung hatten ihr Eingreifen und ihre Vermittlung?

Zum einen traf Sancha zuerst eine klare Entscheidung auf der normativ-institutionellen Ebene. Die Königin wählte für die neapolitanische Gemeinschaft eine auf den ersten Blick nicht zu erwartende normative Grundlage. Auf ihren ausdrücklichen Wunsch hätten nämlich die Schwestern nach der von Innozenz IV. im Jahre 1247 verfassten und approbierten Regel der *sorores ordinis Sancti Damiani* ihre Profess ablegen sollen.³⁵ Sancha setzte sich damit mit dem komplizierten Problem der noch im Entwicklungsprozess befindlichen Formierung eines einheitlichen *ordo sanctae Clarae* auseinander, wie ihn die römische Kurie seit Urban IV. erwartete und verlangte. Wieso aber nahm Sancha explizit Bezug auf den im Jahre 1247 erlassenen und auf Innozenz IV. zurückgehenden normativen Text, wenn der Regeltext, der eigentlich zur Geltung für den gesamten Orden der Klarissen (*ordo sanctae Clarae*) vorgesehen war, doch derjenige war, den Papst Urban IV. im Jahre 1263 erlassen hatte? Die Gründe dafür möchte ich hier an dieser Stelle lediglich andeuten. Die normative Entscheidung Sanchas befand sich einerseits in Übereinstimmung mit der neuen, maßgeblich von Kardinal Matteo Orsini angewandten Politik der römischen Kurie³⁶: Das Kloster *Corpus Christi* in Neapel war direkt dem Provinzialminister unterstellt, und dort lebte zusammen mit den Schwestern auch eine vom Papst autorisierte Gemeinschaft von *fratres minores*, die für die liturgischen Bedürfnisse der *sorores* zuständig war. In diesem Sinne ging die Idee der neapolitanischen Königin konform mit den Linien der Politik der päpstlichen Kurie. Andererseits hatte Sancha sich bewusst für die Annahme der Regel von Innozenz IV. entschieden und war damit dem Reformbefehl des Kardinals nicht gefolgt. Es handelte sich bei dieser Vorgehensweise sicher nicht um einen Zufall, weil im selben Jahr eine ebenfalls adlige Dame, die Gräfin Aquilina von Monteserico, die sich in den engeren Kreisen der Königin Sancha und ihres Hofes

die Gründung des Klosters in Longchamp 1255, in das sie selbst aber nie eintrat, und schrieb im Jahre 1259 mit der Empfehlung und Unterstützung einiger Kardinäle einen normativen Text für Longchamp, der im selben Jahr von Papst Alexander IV. für das Kloster in Longchamp approbiert wurde; *Sean L. Field*, *Isabelle of France. Capetian Sanctity and Franciscan Identity in the Thirteenth Century*. Notre Dame, IN 2006, S. 61–94.

³⁵ *Annales minorum* (wie Anm. 23), Bd. 6. Rom 1931, S. 631–646, hier insbesondere S. 632. Der Regeltext Innozenz' IV. aus dem Jahre 1247 ist ediert in: *Bullarium franciscanum* (wie Anm. 1), Bd. 1. Rom 1759, S. 482–483. Über die *ordinationes* vgl. jetzt auch *Gaglione*, *Francescanesimo femminile a Napoli* (wie Anm. 20), S. 62–66.

³⁶ *Andenna*, „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte (wie Anm. 18).

bewegte, für ihr gerade gegründetes Klarissenkloster in Genzano die selbe Regel von Innozenz IV. wählte, was Papst Johannes XXII. im Jahre 1327 bestätigte.³⁷

In einen zweiten, nicht weniger bedeutsamen Bereich griff Sancha mit ihrem Text von 1321 direkt ein, um alle organisatorischen Angelegenheiten des monastischen Lebens zu regeln. Einer der wichtigen Punkte war die Frage des Eintritts der *sorores* in das Kloster. Auch hier war die Klausur als Grundlage für das Leben der *sorores* gedacht. Die Königin verzichtete zwar auf jegliche expliziten Erklärungen über deren Bedeutung und Funktion, traf jedoch alle Vorkehrungen, damit die Einhaltung der Klausur gewährleistet sein würde. Sancha unterstrich die Bedeutung einer authentischen religiösen Berufung als Bedingung für den Eintritt der Schwestern in die *vita religiosa*. Sie betonte die Notwendigkeit, dass die Schwestern gemäß den traditionellen klösterlichen Vorschriften mindestens zwölf Jahre alt sein und aus eigener Überzeugung dieser Wahl folgen sollten (*ex puro mentis affectu et devotione sincera, de quo appareant inditia manifesta*). Die Führung einer *vita laudabilis et honesta* und eine *opinio electa* in der Welt war eine zusätzliche Voraussetzung.³⁸ Die definitive Entscheidung über die Annahme einer Schwester im Kloster war der Äbtissin, dem Guardian und sechs als *discretae* bezeichneten Schwestern vorbehalten. Eine gelehrte und umsichtige *magistra religiosa* sollte den Novizinnen die *observantia regulare* vermitteln und – wenn diese besonders aussichtsvoll waren – ihre geistige Ausbildung im Lesen und im liturgischen Gesang begleiten.³⁹ Geregelt war auch das geographische Einzugsgebiet der Gemeinschaft: Nur ein Fünftel der Gesamtzahl der Schwestern sollte aus der Stadt Neapel stammen, das restliche Kontingent der *moniales* aber aus den verschiedenen Provinzen des *Regnum* sowie eine kleine Anzahl von Schwestern auch von außerhalb des Reiches, sofern diese eine besondere Verehrung für das Kloster zeigten.⁴⁰ Auch im Bereich der Armut drückte sich Sancha deutlich aus. Im Einklang mit der alten Vorschrift des Kardinalprotektors Matteo Orsini waren eine Dotierung und die Übertragung von Gütern für den Eintritt ins Kloster nicht notwendig. Simonie und ähnliche weltliche Vergünstigungen waren verboten. Alle Güter, die die Schwestern mit sich brachten oder die von den Familien großzügig geschenkt wurden, sind von der Äbtissin und dem Guardian in *communem utilitatem Monasterii* umgewandelt und in der Gemeinschaft verteilt worden. Sancha wiederholte damit, dass es den Schwestern im Einklang mit den traditionellen monastischen Vorschriften *per se* nicht erlaubt war, etwas privat zu besitzen.⁴¹ Wie in der Regel von Urban IV. wurde den Schwestern jegliche Kommunikation oder Interaktion mit der Außenwelt untersagt. Keine briefliche Korrespondenz war

³⁷ Andenna, *Secundum regulam datam sororibus ordinis Sancti Damiani* (wie Anm. 4), S. 139–143 und S. 170–175.

³⁸ *Annales minorum* (wie Anm. 23), Bd. 6. Rom 1931, S. 634–635.

³⁹ Ebd., S. 633 f.

⁴⁰ Ebd., S. 635.

⁴¹ Ebd., S. 634.

ihnen ohne die Erlaubnis der Äbtissin und des Guardians gestattet.⁴² Normen zum Verhalten der *fratres minores*, die für die Beichte der Schwestern zuständig waren, wurden festgelegt.⁴³ Auch im liturgischen Bereich griff Sancha ein: Die Rezitation der Gebete, die Arbeit, das Schweigen wurden von ihr in Betracht genommen und sehr detailliert beschrieben, sowie das Verhalten im Chor, während des Gesanges, der Liturgie und des Gottesdienstes.⁴⁴

Diese und andere in jeden Bereich des alltäglichen Lebens einwirkenden Maßnahmen zeigen, dass Sancha das *Corpus Christi*-Kloster nicht als soziale Einrichtung zur Beherbergung von unverheirateten adligen Frauen, oder als Machtzentrum einiger politisch einflussreicher Familien vorgesehen hatte. Ihr war damit bewusst, dass ihre Gründung ein authentisches Zentrum echten religiösen Lebens in Konformität mit dem ursprünglichen Franziskanertum darstellen sollte. Auch die Aspekte der Administration und der Führung des Klosters fanden Beachtung. Es wurden Regelungen über die Rolle und Funktionen der Äbtissin, des Guardians und der *sex discretæ* getroffen, sowie das Problem der Vermögensverwaltung *procuratores, receptores et expensores* anvertraut.⁴⁵ Die *ordinationes* wurden auf Wunsch von Sancha in den folgenden Jahren immer wieder von der römischen Kurie korrigiert, ergänzt und integriert.⁴⁶

Es ist an dieser Stelle sicher nicht unbegründet zu fragen, wieso Sancha diesen dezidierten Einfluss auf das monastische Leben nehmen konnte. Aus welchen Gründen wurde ihr eine solche Autorität zugewiesen?

Die tägliche Begleitung der mit ihr am Königshof lebenden Klarissen und die dank päpstlichem Dispens möglichen Besuche des Klausurbereichs waren dafür noch kein ausreichender Grund. Sanchas stark von franziskanischen Idealen geprägte Religiosität ist den meisten Forschern des Franziskanertums wohlbekannt, insbesondere jenen, die sich mit der Spiritualenbewegung beschäftigen.⁴⁷ Sowohl auf Mallorca als auch im Anjou und im *Regnum Siciliae* waren Exponenten verschiedener franziskanischer Strömungen am Anfang des 14. Jahrhunderts vielfach bei Hofe als Berater, *familiarii* und

42 Ebd., S. 634 f.

43 Ebd., S. 640.

44 Ebd., S. 636 f.

45 Ebd., S. 637–639.

46 *Gaglione*, *Francescanesimo femminile a Napoli* (wie Anm. 20), S. 62–72.

47 Es handelte sich um eine Gruppierung der am radikalsten die Originalität der absoluten Armutsidee des Franziskus verteidigenden Franziskaner. Durch ihre strenge Beachtung der ursprünglichen franziskanischen Ordensregel und des Testaments des Franziskus standen sie im Verlauf des 13. Jahrhunderts bis hinein in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts in Opposition zu den Richtlinien und Entscheidungen der Generalkapitelsbeschlüsse des Franziskanerordens. Die Auseinandersetzung zwischen den Spiritualen und dem Orden wird als Armutsstreit bezeichnet; vgl. *Merlo*, *Nel Nome di San Francisco* (wie Anm. 3), S. 232–251; vgl. dazu auch *Chi erano gli spirituali. Atti del 3. Convegno internazionale* (Assisi, 16–18 ottobre 1975). Assisi 1976.

persönliche Beichtväter des Königs und der Königin tätig.⁴⁸ In diesen Positionen begleiteten sie jede politische Entscheidung. Die Anwesenheit und die häufigen Gespräche mit solchen Persönlichkeiten sowie auch die intensiven theologisch-dogmatischen Auseinandersetzungen, die das geistige Leben am Hof in Neapel bereicherten, boten Sancha die Möglichkeit, ihre persönlichen religiösen Vorstellungen zu entwickeln, bis hin zur Ausgestaltung ihrer eigenen radikalen Interpretation des „Franziskanertums“, in dem die weibliche Komponente einen ursprünglichen und konstitutiven Teil darstellte.⁴⁹

In der immer heftigeren Auseinandersetzung zwischen den Spiritualen und dem Papsttum, die die zwanziger und dreißiger Jahre des 14. Jahrhunderts bewegte⁵⁰, ergriff Sancha – deutlicher als ihr Ehemann Robert, der auf der Seite der konservativen Franziskaner blieb – für die radikalsten Strömungen der Spiritualen offen Partei und verteidigte die Originalität und die Treue zu der *Regula* von Franziskus und seinem Testament, sowie das Konzept der absoluten Armut.⁵¹

Die Zugehörigkeit des weiblichen Zweigs zum Franziskanerorden und die Verantwortung für ihre spirituelle Betreuung (*cura*) gehörten zu den lebhaft geführten Kontroversen, die die Ursprünge des Franziskanertums gekennzeichnet hatten.⁵² Durch die starke Intervention der Königin von Neapel wurde das *Corpus Christi*-Kloster zum Zentrum eines vielfältigen Franziskanertums. Viele Vertreter der spiritualistischen Strömungen sammelten sich um das neapolitanische Kloster, das als Gemeinschaft *homines diversarum sectarum* zunehmend in Verruf geriet.⁵³ Umstrittene radikale Persönlichkeiten wie zum Beispiel Andrea von Gagliano, Hofkaplan, Berater der Königin und Verantwortlicher für die *cura animarum* im Klarissenkonvent, machten das Kloster zu ihrer Wirkungsstätte.⁵⁴ In den folgenden Jahren ergrif-

48 *Samantha Kelly*, *The new Solomon. Robert of Naples (1309–1343) and fourteenth-century kingship*. Leiden 2002. Roberto Paciocco hat von einem „Francescanesimo di corte“ gesprochen, vgl. *Roberto Paciocco*, Angioini e „Spirituali“. I differenti piani cronologici e tematici di un problema, in: *L'État Angevin. Pouvoir, culture et société entre XIIIe et XIVe siècles. Actes du colloque international organisé par l'American Academy in Rome (Rome–Naples, 7–11 Novembre 1995)*. Rom 1998, S. 253–287. Über Sanchas Beziehungen zur Spiritualenbewegung, vgl. *Ronald G. Musto*, *Queen Sancia of Naples (1286–1345) and the spiritual Franciscans*, in: *Julius Kirshner/Suzanne F. Wemple (Hrsg.), Women of the Medieval World. Essays in Honour of John H. Mundy*. Oxford 1985, S. 179–214.

49 *Andenna*, „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte (wie Anm. 18).

50 *Jürgen Miethke*, *Der „theoretische Armutstreit“ im 14. Jahrhundert. Papst und Franziskanerorden im Konflikt um die Armut*, in: *Heinz-Dieter Heimann (Hrsg.), Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Paderborn 2012, S. 243–284.

51 *Samantha Kelly*, *King Robert of Naples (1309–1343) and the Spiritual Franciscans*, in: *Cristianesimo nella storia* 20 (1999), S. 41–80 und *Ingrid Würth*, *„Altera Elisabeth“. Königin Sancia von Neapel (1286–1345) und die Franziskaner*, in: *Enno Bünz/Stefan Tebruck/Helmut G. Walthert (Hrsg.), Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag*. Köln 2007, S. 517–542.

52 *Andenna*, „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte (wie Anm. 18).

53 *Paciocco*, Angioini e „Spirituali“ (wie Anm. 48), S. 282.

54 *Edith Pásztor*, *Il processo di Andrea da Gagliano (1337–1338)*, in: *Archivum Franciscanum Historicum* 48 (1955), S. 252–297.

fen die Päpste die ersten normativen Maßnahmen, die den Einfluss auch der spiritualistisch geprägten *fratres minores* im Neapolitaner Kloster begrenzen sollten. Im Jahre 1332 wurde das Kloster der direkten Verfügungsgewalt des Papstes unterstellt, mit dem Ziel, die Einrichtung den zu starken administrativen Eingriffen der Königin zu entziehen.⁵⁵ Die Regelung von Sancha wurde schrittweise korrigiert und dann endgültig im Jahre 1338 von Benedikt XII. außer Kraft gesetzt. Im selben Jahr wurde die Gemeinschaft der dort lebenden *fratres minores* reduziert auf nur noch sechs Brüder.⁵⁶

Sancha ließ sich von den päpstlichen Interventionen jedoch nicht entmutigen. 1338 machte die Königin einen neuen Anfang in Neapel mit der Gründung des Klarissenklosters Santa Croce.⁵⁷ Dieses zweite neapolitanische Klarissenkloster etablierte sich als besonderes Zentrum einer neuen experimentellen Lebensführung. Die Zuneigung zu den Spiritualen hatte die Königin immer mehr zur Orientierung an den Ursprüngen des Franziskanertums geführt und folglich nicht nur zu einer authentischen Nachahmung des Lebens von Franziskus, sondern auch auf den Spuren von Klara und ihrem klösterlichen Lebensentwurf. Sancha bat diesmal den Papst um die Erlaubnis, die Äbtissin und einige *sorores* aus dem von Klara gegründeten Kloster San Damiano nach Santa Croce zu holen, um eine unverfälschte *disciplina* nach dem Vorbild der Heiligen in dem neuen Kloster einzuführen.⁵⁸ Einige Jahre später bestätigte Clemens VI. (1342–1352) dem neuen Kloster die Annahme jener *Regula*, die Innozenz IV. 1253 an Klaras Sterbebett nur für das Kloster San Damiano approbiert hatte⁵⁹ und von der Sancha sich mit dem Einverständnis des Papstes eine Kopie in Assisi hatte anfertigen lassen.⁶⁰ Konform mit der *Regula* der Heiligen Klara wurde in Santa Croce ein strengeres Armutskonzept eingeführt, das Schenkungen von Renditen und Gütern an das Kloster verhinderte.⁶¹ Ein Jahr nach

55 Paciocco, Angioini e „Spirituali“ (wie Anm. 48), S. 282; Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 5. Rom 1898, S. 544–546, Dok. 1016 und Bullarii franciscani epitome, Ad Claras Aquas 1908, S. 317 f., Dok. 13.

56 Paciocco, Angioini e „Spirituali“ (wie Anm. 48), S. 282–284; Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 6. Rom 1904, S. 42 f., Dok. 52.

57 Tanja Michalsky, Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien. Göttingen 2000, S. 342–345. Schon zuvor, im Jahre 1337, hatte Sancha die päpstliche Erlaubnis zur Gründung eines Klosters in Aix-en-Provence erhalten: Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 6. Rom 1904, S. 48, Dok. 63; vgl. Florian Mazel, Piété nobiliaire et piété princière en Provence sous la première maison d'Anjou (vers 1260–vers 1340), in: Noël Coulet/Jean-Michel Matz (Hrsg.), La noblesse dans les territoires angevins à la fin du moyen âge. Actes du colloque international organisé par l'Université d'Angers (Angers-Saumur, 3–6 juin 1998). Rom 2000, S. 527–551.

58 Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 6. Rom 1904, S. 56, Dok. 84 und Annales minorum (wie Anm. 23), Bd. 7, Rom 1932, S. 572.

59 Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 6. Rom 1904, S. 97 f., Dok. 163.

60 Tullia Gasparrini Leporace (Hrsg.), Le suppliche di Clemente VI. Rom 1948, Bd. 1, S. 195, n. 461.

61 Bullarium franciscanum (wie Anm. 1), Bd. 6. Rom 1904, S. 97 f., Dok. 163.

dem Tod ihres Mannes trat Sancha 1343 selbst mit der Zustimmung des Papstes in das Kloster Santa Croce ein. Sie entsagte der Welt und verzichtete auf ihre irdischen Besitztümer.⁶² Ein Jahr später legte sie die Profess ab. Ab diesem Moment war ihr neues Leben im Kloster von einer besonderen Strenge geprägt, inspiriert von dem Beispiel Klaras.⁶³

Auch am Ende ihres Lebens, als Sancha nach dem Tod König Roberts in Santa Croce eintrat und den höchst symbolischen Namen *soror Clara* annahm, betrachtete Sancha als Klostersnonne die die Weltdistanzierung garantierenden Klausurbestimmungen nicht als absolut verbindlich. Mit päpstlicher Genehmigung durfte sie das Kloster in Begleitung von zwei, später vier Klarissen verlassen, um ihre Gründungen zu visitieren.⁶⁴ Eine größere Freiheit gewährte Sancha auch das Privileg, im Kloster in Gemeinschaft mit zehn Leuten, darunter auch ihr persönlicher Arzt und die *familiars*, zu leben und sich ihren eigenen Beichtvater frei wählen zu dürfen.⁶⁵ Entsprechend Klaras Ideal war auch für die Königin von Neapel die Klausur nicht das zentrale Element, sondern es standen vielmehr die karitativen und frommen Tätigkeiten im Vordergrund. Somit endete das Leben von Sancha am 28. Juli 1345 in einem Kloster, das sehr deutlich und dezidiert an die Anfänge des Franziskanertums in seiner männlichen und weiblichen Form erinnerte.⁶⁶

3 Zusammenfassung

Im 14. Jahrhundert lässt sich in dem *ordo sanctae Clarae* als einer besonders auf der monastischen Klausur basierenden Form der weiblichen *vita religiosa* eine Intensivierung des Austauschs zwischen Kloster und Welt beobachten. Diese Wechselwirkungen brachten sogar die Notwendigkeit mit sich, gewisse Ausnahmesituationen in den Klarissenklöstern zu akzeptieren, welche teilweise zur Entfernung von dem monastischen Ideal der kompletten Weltabgeschiedenheit führten und gegen das grundlegende Gebot der vollständigen Klausur verstießen.

Inspiriert von ihren meist franziskanischen Beichtvätern, welche die Ideale ihres Ordens in die adlige Welt der Königshöfe brachten, und angetrieben von der Idee, zu einer *beata stirps* zu gehören, verfolgten viele Königinnen und adlige Frauen zuneh-

⁶² *Annales minorum* (wie Anm. 23), Bd. 7. Rom 1932, S. 644–651, Dok. 75; vgl. *Gaglione*, Sancia d’Aragona-Majorca (wie Anm. 19), S. 33–41 und *ders.*, Sancia d’Aragona-Maiorca tra impegno (wie Anm. 20), S. 970–978.

⁶³ *Annales minorum* (wie Anm. 23), Bd. 7. Rom 1932, S. 628 f.

⁶⁴ *Ebd.*, S. 632–633; vgl. *Gaglione*, Sancia d’Aragona-Maiorca tra impegno (wie Anm. 19), S. 972.

⁶⁵ *Annales minorum* (wie Anm. 23), Bd. 7. Rom 1932, S. 644; *Gaglione*, Sancia d’Aragona-Maiorca tra impegno (wie Anm. 20), S. 972.

⁶⁶ *Gaglione*, Sancia d’Aragona-Maiorca tra impegno (wie Anm. 20), S. 938 f., S. 943–946, S. 970 f. und *Andenna*, „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte (wie Anm. 18).

mend das Ziel, in allem konform mit den höchsten religiös-geistlichen und spirituellen Ideen ihrer Zeit zu sein und eine innerliche Perfektionierung anzustreben. Ihre Religiosität blieb nicht mehr auf die Gründung von Frauenklöstern begrenzt, die eine Aktivität im Rahmen der üblichen adligen Frömmigkeitspraxis darstellte; sie versuchten vielmehr von den Päpsten die Erlaubnis zu erlangen, sich innerhalb der Klausurbereiche der Frauenklöster für kurze Besuche zu bewegen, dort an der Liturgie teilzunehmen und in sämtlichen Kolloquien sich mit den *sorores* zu unterhalten. In besonderen Fällen – wie am Beispiel von Sancha zu sehen ist – gestattete der Papst den Königinnen für eine sehr begrenzte Zeit im Kloster speisen und übernachten zu dürfen oder sogar in ihren privaten Räumen am Hof mit einigen Klarissen zu leben.

Im Falle Sanchas von Neapel nahm dieser Prozess einen Sonderweg: Sie strebte nicht nur nach religiöser Vollkommenheit und erprobte selbst am Hof und im Kloster die monastische Disziplin, sondern versuchte auch am Prozess der normativen Entwicklung der von ihr gegründeten Klöster aktiv mitzuwirken. Dies dürfte meines Erachtens auf ihre persönliche Deutung einer originären weiblichen franziskanischen Erfahrung zurückzuführen sein, die im Einklang mit den spiritualistischen Strömungen stand und die sich noch immer eng an das Vorbild von Franziskus und Klara von Assisi anlehnte. Sie wurde damit sowohl zu einer Akteurin, als aktive Gestalterin weiblichen Franziskanertums im institutionellen Entwicklungsprozess des Klarissenordens, als auch zu einer besonderen Interpretin im Kontext der franziskanischen Leitideen.

Hof und Kloster standen durch die Vermittlung der Königin und ihrer franziskanischen Berater in einer sehr produktiven Wechselwirkung. Trotz der geltenden Klausurvorschriften erweisen sich die vorgestellten Neapolitaner Klöster nicht als in sich geschlossene Einheiten ohne Verbindung zur Außenwelt, sondern vielmehr gewissermaßen als Brennpunkte der zeitgenössischen Diskurse über die Ausrichtung des weiblichen und männlichen Franziskanertums.

Eva Schlotheuber

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Religiöser Alltag: Regeln und Lebensformen – oder das Kloster als Ort der Sozialdisziplinierung“

Die Frage nach den Klosterregeln und Lebensformen, die Frage nach der Disziplinierung des religiösen Lebens und der Korrektur zielt einerseits auf das *innere Leben* in den Klöstern, aber andererseits auch auf ihre *Einbindung in die weltlichen und geistlichen Hierarchien*. Der Parameter dafür war die grundsätzliche Frage nach den maßgeblichen Aufgaben der geistlich Lebenden: Welche Lebensform war angemessen für die Mönche? Welche war angemessen für die Nonnen? Wie verhielt sich die Forderung nach Selbstheiligung, für die der heilige Antonius *eremita* modellbildend geworden war, zu der biblischen Forderung nach dem Wirken in der Welt? Wie verhielt sich die Forderung nach der *stabilitas loci* zu dem unstillen Leben der Wandermönche, den *skity* im Osten oder Bettelordensbrüdern im Westen?

Die Antwort auf diese Fragen fiel nach den Bedürfnissen der jeweiligen Gesellschaften unterschiedlich aus. Jede Gesellschaft formte hier eigene, durchaus auch konkurrierende Normen, aus. Das wird besonders deutlich an dem Prozess, wie und welche als „heilig“ verehrte Vorbilder sich regional oder überregional durchsetzten und dadurch normbildend wirkten. Aber wie diese jeweiligen Normen in der mittelalterlichen oder frühneuzeitlichen Gesellschaft und im Alltag der Klöster durchgesetzt, wie Aufsicht und Kontrolle des einzelnen Mönchs oder auch einer religiösen Gemeinschaft faktisch im konkurrierenden Mächtegeflecht gehandhabt wurden, hing im Wesentlichen von drei Faktoren ab, die hier zusammenspielten:

1. Von der Stellung und den Intentionen der Gründer und Stifterfamilien
2. Von der Stellung, Reichweite und inneren Organisation der Amtskirche
3. Von den religiösen Gemeinschaften und Orden

Dabei begann im Westen (im Gegensatz zum Osten) im Hochmittelalter ein Prozess der Institutionalisierung, als sich nämlich die „Orden“ als Form der Selbstorganisation der religiösen Gemeinschaften entwickelten, die letztlich über ihre Aufgabe der Selbstkorrektur durch Visitationen die Autonomie der Orden und der Gemeinschaften gegen Eingriffe der laikalen Gründer und Stifterfamilien stärkten.

Wer also darf oder kann regelnd in die interne Organisation und Lebensform der Klöster eingreifen? Eine starke Stellung der Stifter, wie wir es bei Sancha von Neapel beobachten können, die eigene Lebensformen und die partielle Auflösung der Klausur durchsetzte, schränkte die Autonomie des Clarissenordens und ihrer Schwesternge-

meinschaft ebenso ein wie die Autorität der Amtskirche (Vortrag Christina Andenna). Umgekehrt waren neue Kräfteverhältnisse geschaffen, wenn die Kirchenhierarchie eine Reform gegen den Willen der Gemeinschaften durchsetzen konnte oder auch gegen den Willen der Stifterfamilien die strenge Klausur und das Gemeinschaftsleben der Konventsmitglieder erzwang.

Man könnte also vier Fragen für einen systematisch vergleichenden Ansatz der Durchsetzung von Klosterregeln, der Änderung der Lebensweise oder der Reform formulieren:

1. Die Stifter: Welche Trägerschichten von Klostergründungen können wir beobachten, welchen Standes waren, bzw. welche gesellschaftliche Stellung und welche Intentionen hatten die *Zustifter*, wie stark können die Stifter die Lebensform der Gemeinschaft bestimmen? (bzw. ggf. einen Konvent politisch oder gesellschaftlich instrumentalisieren)
2. Die Amtskirche: Wie konnte die Kirchenhierarchie ihre Stellung in Bezug auf die Korrekturgewalt, Normdurchsetzung und die Lehrautorität (z. B. in Bezug auf Häresien) durchsetzen? Die Autorität der Amtskirche musste immer wieder vor Ort geltend gemacht werden, eine Aufgabe, die vor allem in den Bereich der kirchlichen Gerichtsbarkeit fiel und sich mit ihren Erfolgen und Schwierigkeiten, wie Günter Prinzing darlegte, in den Quellen des Ökumenischen Patriarchats niederschlug.
3. Die Gemeinschaften – zunächst in Bezug auf das *innere Leben*: Wie groß war die innere Autonomie der Gemeinschaften (z. B. in Bezug auf die Abts- oder Äbtissinnenwahl) und auf die Ausbildung einer inneren Hierarchie (Klosterämter)? Eine solche innere Hierarchiebildung haben bspw. die *skity* (Vortrag von Elena V. Beljakova) ebenso vermieden wie im Westen die Semireligiosen (z. B. die Magdaleninnen).

Die Gemeinschaften in Bezug auf *äußere Funktionen*: Welche Aufgaben übernahmen sie innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft? Welche Rolle hat der Bildungszugang in den orthodoxen Klöstern (*Starčestvo*, Vortrag von Svetlana A. Semjačko) und in den westlich-katholischen Konventen gespielt? Welche Rolle spielte das Gebet oder die Fürbitte und ihre Funktion als Ort der *memoria*, des kulturellen Gedächtnisses (in der mündlichen Überlieferung, in Bild und Schrift – z. B. über die Heiligenverehrung)? Welche Rolle spielte ihre Funktion als besonderer Mittler zwischen Gott und den Menschen? Welche weiteren speziellen Aufgaben die Nonnenklöster übernehmen konnten, hat der Vortrag von Elena B. Emčenko sehr schön gezeigt: als Depositorium zur Aufbewahrung von Schätzen oder auch als erzwungener Aufenthaltsort bzw. als Gefängnis.

4. Welche normbildenden Ideale lassen sich in Ost und West ausmachen, und zu welcher Zeit war welches Ideal dominierend? So rief im 13. Jahrhundert im Westen die Entfaltung der urbanen Welt mit dem neuen Phänomen städtischer Armut das Bedürfnis nach einem „Wirken in der Welt“ hervor, wodurch das Ideal der *vita activa* gegenüber dem Ideal der *vita contemplativa* an Bedeutung gewann (Vortrag Markus Schürer).

Auf diese Weise lassen sich grundlegende Veränderungen einer Gesellschaft an dem Phänomen des Mönchtums fassen, das sich aus und im Wechselspiel der laikalen Kräfte mit den religiösen und den sozialen Bedingungen und Bedürfnissen der jeweiligen Zeit entwickelte, vergleichend erfassen. Und die Prozesse, die dadurch in den Blick geraten, lassen ebenso das für die Entwicklung der Gesellschaften wichtige Phänomen sichtbar werden, wie die religiösen Lebensentwürfe prägend auf die Gesellschaft zurückwirkten.

Teil 4: **Das Kloster als Baukörper**

Matthias Untermann

Regelwährend und identitätsstiftend: Die Gebäude klösterlichen Lebens im abendländischen Mittelalter

Klöster sind mehr als Wohnungen von Mönchen und Nonnen. Anordnung und Struktur der Gebäude ermöglichen nicht nur ein Leben nach der Regel, sondern machen die Wege und Ziele der Regel den Bewohnern und den Menschen außerhalb des Klosters, seien es Aspiranten des Klosterlebens oder potentielle Stifter, unmittelbar anschaulich.

Das populäre Bild von mittelalterlichen Klosteranlagen in Mitteleuropa wird geprägt von gut erhaltenen Klöstern des Zisterzienserordens, wie in Fontenay (Burgund), Maulbronn und Bebenhausen (Südwestdeutschland) oder Chiaravalle Milanese (Lombardei).¹ Augenfällige Übereinstimmungen in der Raumanordnung und der Ästhetik dieser Anlagen haben im 19. Jahrhundert die Überzeugung geschaffen, es gebe im Mittelalter eine „Ordensbaukunst“.

Die Situation ist jedoch in mehrfacher Hinsicht komplizierter: Im Abendland gibt es seit dem Hochmittelalter eine fast unüberschaubare Vielzahl von „Orden“, das heißt von Klostergruppen, die unterschiedlichen Regeln folgen, diese unterschiedlich auslegen und oft noch den Idealen eines charismatischen Stifters verbunden sind. Im Frühmittelalter waren solche Klosterverbände noch selten, und ebenso selten war die Festlegung auf eine bestimmte Regel – die meisten Klöster lebten streng, aber nach individuellen Ordnungen.

Die auf das frühe Christentum zurückgehende Unterscheidung von eher eremitischen, allein lebenden, und koinobitischen, in Gemeinschaft lebenden Mönchen und Nonnen als alternative Entwürfe asketischen Lebens blieb das Mittelalter hindurch im Abendland aktuell. Weniger ersichtlich ist zunächst die Bedeutung der verschiedenen, aus spätantiker Zeit überlieferten Regeltexte des Hl. Augustinus, des „Magister“, des Hl. Benedikt oder des Caesarius von Arles. Sie waren eher für Kleriker oder für Mönche im Laienstand konzipiert, oder für fromme Frauen – stehen aber in einer breiten Tradition monastischer Grundüberzeugungen. Es ist nicht gelungen, und wohl auch nicht sinnvoll, aus diesen Regeltexten die notwendigen Gebäude und Räume eines Klosters zu erschließen.

¹ *Kristina Krüger*, *Orden und Klöster*. Königswinter 2007; *Günther Binding/Matthias Untermann*, *Kleine Kunstgeschichte der deutschen Orden im Mittelalter*. Darmstadt 2001.

1 Klosterbauten des 5.–7. Jahrhunderts

Wichtig für das Abendland wurden zunächst die koinobitischen Traditionen des mittelmeerischen und des irischen Mönchtums.² Im Mittelmeerraum nutzten Klöster ehemalige Stadthäuser und Landvillen, ja sogar Teile von Palästen. Im Baubefund ist diese Nutzung an Anlagen des 5.–7. Jahrhunderts nirgends zwingend nachzuweisen, wenn es keine Schriftquellen gibt oder das Kloster später noch in anderer Baugestalt weiterbestand.³ Schriftquellen und Baubefunde sind vor allem für die so genannten „Juraklöster“ fassbar.⁴ Archäologisch gut erforscht ist das Kloster Romainmôtier im Jura, das zu einer Gruppe früher Klostergründungen gehört. Die baulichen Strukturen der Gründungszeit des 7. Jahrhunderts überlagerten eine gallorömische, bis ins 5. Jahrhundert genutzte Siedlung. Neben der frühmittelalterlichen Saalkirche standen Wohn- und Wirtschaftsgebäude, ohne verbindenden Kreuzgang und, soweit erkennbar, eher locker gruppiert.

Im nahen Kloster Condat (*Condadisco*, heute Saint-Claude, dép. Jura F) überliefert eine um 520 verfasste Lebensbeschreibung, wie der vierte Abt, Eugendus, um 500 den Konvent zu einem koinobitischen Kloster umwandelte und ihm eine neue Regel gab. Ein neuer, gemeinschaftlicher Schlafraum (*xenodochium*), in dem auch der Abt wohnte und nachts ein Licht brannte, ersetzte den älteren, zweigeschossigen Komplex einzelner Mönchszellen (*contignatae indiscretisque cellulae; mansionum aedicula*). Einziger Gemeinschaftsraum war zuvor das Refektorium gewesen. Außerdem richtete Eugendus getrennte Häuser für die Kranken sowie für Pilger und Verwandte der Mönche ein, um ein strenges Klosterleben zu gewährleisten. Der Versorgung diente schon früh eine Trinkwasserleitung mit Holzdeicheln, unterhalb des Klosters lagen Wassermühlen und Stampfwerke am Fluss.

An die Stelle der individuellen Zellen treten also Gemeinschaftsräume unterschiedlicher Funktion, die die Mönche (und wohl auch Nonnen) zu Essen, Arbeit und Schlaf jeweils gemeinsam aufsuchen. Auffallenderweise bleiben die älteren, eremitischen Klosterstrukturen im irischen und irofränkischen Mönchtum bis ins 8. Jahrhundert hinein aktuell. Im Kloster Luxeuil in den Vogesen (*Luxovium*, heute Luxeuil-les-Bains, dép. Haute-Saône F), das eine Gruppe irischer Mönche unter Abt Columban im Jahr 590 mit Unterstützung des fränkischen Hochadels in den Ruinen einer römischen Siedlung gründete, gab es in irischer Tradition keinen gemeinsamen Schlafraum, sondern einzelne Zellen, in denen jeweils ein älterer und ein jüngerer Mönch schliefen; als

² Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum*. München 1988.

³ Matthias Untermann, *Architektur im frühen Mittelalter*. Darmstadt 2006, S. 33.

⁴ Ders., *Kirchenfamilien, Grossklöster, Cella*. Schweizer Klöster im karolingischen Umfeld, in: Markus Riek/Jürg Goll/Georges Descœudres (Hrsg.), *Karl der Große und die Schweiz*. Zürich 2013, S. 48–56, hier S. 49 f.

Gemeinschaftsraum diente wiederum nur das *refecturium*. Ausdrücklich geregelt war die Nutzung des warmen Bades (*lavacrum*), ähnlich dem alten, römischen Thermalbad.

In den frühen irischen Klöstern umfasst die äußere Mauer zahlreiche kleine, runde, aus Stein gemauerte Zellen (*Clochans*), eine kleine Kirche und allenfalls einen Gemeinschaftsraum. Auch die archäologisch erforschten Anlagen wie in Reask sind nur ungenau zu datieren; einige sollen bis ins 11. Jahrhundert bewohnt gewesen sein.⁵ In Hamage (Nordfrankreich) wurde die Ablösung solcher runder Zellen zunächst durch ein Gemeinschaftsgebäude, im 8. Jahrhundert dann durch eine mehrflügelige Klosteranlage archäologisch fassbar.⁶

2 Die „abendländische“ Klosteranlage

Im 8. Jahrhundert wurde in zönotischen Konventen eine neuartige, geometrisch bestimmte Klosterstruktur entwickelt, bei der alle wesentlichen Räume des Klosterlebens um einen rechteckigen Innenhof angeordnet und mit einem Kreuzgang verbunden wurden. Im so genannten St. Galler Klosterplan hielten Reichenauer Mönche um 830 diese Konzeption in eindrucklicher Weise in einer großformatigen Grundrisszeichnung auf Pergament fest.⁷ Es handelte sich dabei nicht, wie lange vermutet, um einen Musterplan oder gar um das Ergebnis eines Konzilsbeschlusses, und die geometrisch regelhafte Bauweise setzte sich damals auch kaum irgendwo durch.⁸ Im 9. und 10. Jahrhundert zeigen praktisch alle archäologisch erforschten Klöster andere, weniger geometrisch bestimmte Bauformen.

Grundlegend sind drei Prinzipien: 1) Die Mönche (oder Nonnen) machen alles gemeinsam und zur gleichen Zeit; 2) für jedes Element des klösterlichen Tagesablauf wird ein spezieller Raum aufgesucht, der Konvent ist dauernd in Bewegung; 3) Regel und Klausur, mit Schweigegebot und Abschließung von der Außenwelt, sind streng zu wahren, und zugleich müssen die Erfüllung der Aufgaben im politischen Leben und die Betreuung von Pilgern sichergestellt werden. Auf dem St. Galler Plan sind die verschiedenen Räume der zweigeschossigen Klausur dargestellt und ausführlich beschriftet. Um einen zentralen Kreuzgang (*ambitus*) gruppieren

⁵ Thomas Fanning u. a., Excavation of an Early Christian Cemetery and Settlement at Reask, County Kerry, in: Proceedings of the Royal Irish Academy, ser. C, 81 (1981), S. 67–172.

⁶ Étienne Louis, Hamage (Nord). Espaces et bâtiments claustraux d'un monastère mérovingien et carolingien, in: Robert-Henri Bautier/Philippe Racinet (Hrsg.), Pratique et sacré dans les espaces monastiques au Moyen Âge et à l'époque moderne. Amiens 1998, S. 73–97.

⁷ Walter Horn/Ernest Born, The Plan of St. Gall. A Study of the Architecture and Economy and Life in a Paradigmatic Carolingian Monastery, 3 Bde. Berkeley 1979; *Binding/Untermann*, Ordensbaukunst (wie Anm. 3), S. 49–74; Peter Ochsenbein/Karl Schmuki (Hrsg.), Studien zum St. Galler Klosterplan, Bd. 2. St. Gallen 2002.

⁸ Untermann, Architektur (wie Anm. 1), S. 134–136.

sich der gemeinsame Schlafraum (*dormitorium*) mit einer Vielzahl von Betten, der Speisesaal (*refectorium*) mit langen Tischen und Bänken, ein großer, beheizbarer Versammlungs- und Arbeitsraum (*pisale*) sowie Aborte (mit vielen Plätzen), Bäder (mit mehreren Wannern), die Küche und nicht weniger als drei große Vorratsräume für Kleidung und Nahrungsmittel. Bibliothek und Skriptorium sind der Kirche zugeordnet; Novizen und Kranke haben abgeschiedene Räumlichkeiten. Der Abt bewohnt einen eigenen Palast, nebenan stehen die Gebäude für vornehme Gäste. Zu den Werkstätten, die der Selbstversorgung dienen (Bäckerei, Brauerei, Küferei, Schmiede) gehören auch Waffenproduzenten (Schwertfeger, Schildmacher), da die großen Klöster des 8./9. Jahrhunderts Heereseinheiten stellen und ausrüsten mussten.⁹

Die Klosteranlage mit quadratischem Kreuzgang setzte sich erst im Kontext der so genannten Kirchenreform des späten 11. Jahrhunderts durch, und zwar sowohl bei den benediktinischen Klöstern, vornehmlich den Zisterziensern, wie bei den Regularkanonikern.¹⁰ Überall im Abendland entstanden damals neue, monastische Bewegungen, die bestimmte Elemente des Klosterlebens stärker betonen wollten, als dies in schon bestehenden Klöstern der Fall war – die Liturgie, das Schweigegebot, Verzicht auf Nahrung oder auf Heizung, grobe Kleidung und anderes mehr. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, die später noch angesprochen werden, konnten alle diese Gruppen die bauliche Anlage „Kloster“ in der Form übernehmen, wie sie die Autoren des St. Galler Plans dargestellt hatten, mit nur geringen Abwandlungen im Detail.

Neu war nördlich der Alpen nun der konsequente Verzicht auf Badeanlagen und beheizbare Aufenthaltsräume – von einem selten aufgesuchten *calefactorium* (Wärmeraum) abgesehen. Von hoher Aussagekraft scheint die Anbindung des Dormitoriums unmittelbar an die Kirche gewesen zu sein, der das ältere Modell des selbständigen Mönchshauses gegenüber steht.¹¹ Auffallend viele Konvente ließen jedoch auch im 12. Jahrhundert traditionelle, weniger regularisierte Klosteranlagen errichten, ohne dass ihr Klosterleben deshalb weniger ernsthaft und streng organisiert gewesen wäre.

⁹ Matthias Untermann, Handwerk im Kloster, in: Walter Melzer (Hrsg.), Archäologie und mittelalterliches Handwerk. Eine Standortbestimmung. Beiträge des 10. Kolloquiums des Arbeitskreises zur archäologischen Erforschung des mittelalterlichen Handwerks. Soest 2008, S. 27–36.

¹⁰ Binding/Untermann, Ordensbaukunst (wie Anm. 3), S. 275–309; Matthias Untermann, Handbuch der mittelalterlichen Architektur. Darmstadt 2009, S. 143–153.

¹¹ Matthias Untermann, Das »Mönchshaus« in der früh- und hochmittelalterlichen Klosteranlage. Beobachtungen zu Lage und Raumaufteilung des Klausur-Ostflügels, in: Hans Rudolf Sennhauser (Hrsg.), Wohn- und Wirtschaftsbauten frühmittelalterlicher Klöster. Zürich 1996, S. 233–257, hier S. 236–243.

Eine bislang zu wenig erforschte, frühmittelalterliche Tradition bleibt vielerorts bis ans Ende des Mittelalters lebendig: Zu einem Kloster gehören mehrere Kirchenbauten.¹²

Im 5.–7. Jahrhundert waren die Funktionen dieser Kirchen am Klosterort recht einheitlich: Eine Kirche diente dem Chorgebet des Konvents, eine zweite nahm wichtige Reliquien auf, konnte von Pilgern besucht werden und wurde von den Priestern des Konvents besorgt, in einer dritten Kirche fanden die Konventsangehörigen ihr Grab. Weitere Kirchen konnten durch Stiftungen von Adligen oder Kirchenfürsten entstehen; manchmal stifteten sogar die Äbte eine eigene Kirche in Klostersnähe für ihre Grablege.¹³ Auf der Klosterinsel Reichenau im Bodensee sind zwei dieser Nebenkirchen, die später den Status „abhängiger Stiftskirchen“ hatten, noch erhalten, darunter die wegen ihrer Ausmalung des 10. Jahrhunderts bedeutende Kirche St. Georg in Oberzell; drei weitere Kirchen sind frühneuzeitlich abgebrochen worden, zwei weitere Nebenkirchen dieses Großkonvents standen in einiger Entfernung auf dem Festland (Radolfzell, Schienen).¹⁴ Nebenklöster solcher Großkonvente konnten mehrere hundert Kilometer entfernt existieren. Manche erhielten vollständige Klosteranlagen, andere nur rudimentäre Baukomplexe für den Prior und einige Geistliche.¹⁵

3 Exemplarisch: Die Anlagen des Zisterzienserordens

Einheitlich-gemeinschaftliches Leben nicht nur im Kloster, sondern in allen Klöstern einer Gruppierung wurde dezidiertes Ziel der benediktinischen Reformgruppe der Zisterzienser – bald nachdem vom ersten Kloster aus weitere Niederlassungen besiedelt worden waren. Die Mönche dieses ersten „Ordens“ der Kirchengeschichte

¹² *Untermann*, Kirchenfamilien (wie Anm. 4).

¹³ *Ders.*, Der Heiligenberg und seine Lorsch Klöster, in: Annette Zeeb/Bernhard Pinsker (Hrsg.), Kloster Lorsch. Vom Reichskloster Karls des Große zum Weltkulturerbe der Menschheit. Ausst.-Kat. Lorsch 2011/12. Petersberg 2011, S. 76–87; Michaël Wyss (Hrsg.), Saint-Denis de Ste Geneviève à Suger. Les découvertes archéologiques et les témoignages historiques. Quétigny 2004; *Otfried Ellger*, Die Michaelskirche zu Fulda als Zeugnis der Totensorge. Zur Konzeption einer Friedhofs- und Grabkirche im karolingischen Kloster Fulda. Fulda 1989.

¹⁴ *Alfons Zettler*, Klösterliche Kirchen, Cellae und Stifte auf der Insel Reichenau, in: Sönke Lorenz/Thomas Zotz (Hrsg.), Frühformen von Stiftskirchen in Europa, Funktion und Wandel religiöser Gemeinschaften vom 6. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts. Leinfelden-Echterdingen 2005, S. 357–376.

¹⁵ Kloster tom Roden. Eine archäologische Entdeckung in Westfalen. Ausst.-Kat. Münster 1982; *Christian Later*, Die Propstei Solnhofen im Altmühltal. Untersuchungen zur Baugeschichte der Kirche, zur Inszenierung eines früh- und hochmittelalterlichen Heiligenkultes und zur Sachkultur. Kallmünz 2011.

lebten nicht nur nach einheitlichen Satzungen, benutzten dieselben liturgischen Bücher, beteten, arbeiteten, aßen und schliefen zur gleichen Stunde, sondern ließen ihre Kirchen und Klöster im 12. und 13. Jahrhundert häufig nach dem Modell des Mutterklosters erbauen, so dass hier die *uniformitas* als Ausdruck der heilswirksamen *unanimitas* gegeben war.¹⁶ Alle Anlagen sind nun im Kern Vierflügelanlagen, weitere Klostergebäude liegen im Osten und Westen. Die Klöster anderer reformierter Benediktinergemeinschaften sind sehr ähnlich gestaltet.¹⁷

Der Schlafsaal nahm, wie schon im St. Galler Plan, das gesamte Obergeschoss des östlichen Klausurflügels ein. Die Bettstellen waren anfangs von Bretterwänden umschlossen und sahen aus wie oben offene Kisten. Schon um 1200 wurde es üblich, die Schlafplätze durch Querwände abzuteilen und jeweils mit einem Fenster in der Außenwand zu belichten; dabei blieb der mittlere Hauptgang das beherrschende architektonische Motiv – es gab weiterhin keine „Zellen“, sondern alle schliefen erkennbar unter einem Dach. Der Streit, ob und wie die Schlafplätze durch Vorhänge oder Türen geschützt oder gar abgeschlossen werden dürfen – damit entstanden dann wieder Zellen – zog sich bis ans Ende des Mittelalters hin.¹⁸ Private Utensilien wurden in Frauenklöstern demonstrativ nicht in den Zellen, sondern in Truhen im Hauptgang des Dormitoriums aufbewahrt. Zum Dormitorium gehört die große Abortanlage, die morgens von allen Konventualen gemeinsam aufgesucht wird und entsprechend viele Sitze aufweisen muss. Nach Möglichkeit wird fließendes Wasser darunter durchgeleitet, das die Abfälle wegführt.

Zum Mitternachtsgebet und zur Prim, bei der der Konvent betend den Sonnenaufgang erwartet, können die Mönche durch eine Treppe unmittelbar vom Schlafräum aus die Kirche erreichen. Tagsüber benutzen sie eine Tür vom Kreuzgang aus. Die „Nachtstreppe“ wird häufig im Kirchenraum sichtbar gemacht und architektonisch anspruchsvoll gestaltet, da sie ein Zeichen besonderer Regeltreue ist. Bei den Nonnen ist der Chorbereich meist stärker abgetrennt, seine Zugänge wurden weniger repräsentativ gestaltet.

Nach der morgendlichen Konventmesse versammelt sich der Konvent im Kapitelsaal, der neben der Kirche unter dem Schlafsaal angeordnet ist. Er weist umlaufende Bänke auf und ist häufig durch seine Architektur als Zentralraum, die Versammlung umschließend, gestaltet. Wichtiges Element sind das Fehlen einer Tür und unverschlossene Fenster zum Kreuzgang hin: Der Kapitelsaal ist nicht nur Ort des Toten-

¹⁶ Matthias Untermann, Gebaute unanimitas. Zu den »Bauvorschriften« der Zisterzienser, in: Ulrich Knefelkamp (Hrsg.), Zisterzienser. Norm, Kultur, Reform. Berlin/Heidelberg/New York 2001, S. 239–266; ders., Forma Ordinis. Studien zur Baukunst der Zisterzienser im Mittelalter. München/Berlin 2001.

¹⁷ Zum folgenden vgl. jeweils: Ders., Handbuch (wie Anm. 10), S. 111–142.

¹⁸ Angela Weyer, Die mittelalterliche Klausur des Klosters Alpirsbach. Architektur und Reform, in: Alpirsbach. Zur Geschichte von Kloster und Stadt, 2 Bde. Stuttgart 2001, Bd. 1, S. 215–348, hier S. 328–338.

gedenkens, der Regellesung und der Beratung, sondern auch Ort des klösterlichen Gerichts – und deshalb als Ort eines rechtmäßigen, offenen Gerichts gestaltet.

Östlich von Kirche und Kapitelsaal liegt der Friedhof des Konvents, und hier erhebt sich auch das klösterliche Krankenhaus (*infirmaria*). Es dient weniger der Behandlung kranker Mönche als dem umsorgten Aufenthalt aller Mönche, die aufgrund von Krankheit oder Alter die Klosterregeln nicht mehr einhalten können: Hier können sie auch zu anderen Zeiten essen oder Bäder nehmen und behindern vor allem nicht das streng geordnete Klosterleben. Die Infirmarie wird meist mit großem Aufwand gestaltet. Die Sorge für die Kranken und Alten des eigenen Konvents gehört zu den zentralen Verpflichtungen aller monastischen Gruppen. Ganz besonders ist die Infirmarie der Ort des Sterbens, des Übergangs in eine bessere Welt – der in ganz intensiver Weise vom gesamten Konvent feierlich begleitet wird. Funktional bildet das Gebäude mit Zellen, einem Hauptraum, Küche und Nebenräumen sowie einer angrenzenden Krankenkapelle ein Kloster im Kleinen, und so ist die Infirmarie schon auf dem St. Galler Plan dargestellt. Manche Zisterzienserklöster haben einen eigenen Infirmariekreuzgang. Der Dispens von den Regeln machte die Infirmarie auch attraktiv für den Abt, der hier Gäste auch zu ungewöhnlicher Zeit bewirten konnte, sowie für emeritierte Äbte oder für weltliche Pfründner, die hier außerhalb der Klostergemeinschaft ihren Lebensabend verbringen konnten. Mancherorts werden Abtshäuser neben der Infirmarie erbaut oder die Infirmarie selbst in ein Abts- und Gästehaus umgewandelt.¹⁹ Im Spätmittelalter wird die Infirmariekapelle nicht selten mit einem großen Bibliotheksraum im Obergeschoss verbunden.

Die gemeinsamen Mahlzeiten – zwei am Tag, an Fastentagen nur eine – finden in einem aufwändig gebauten Speisesaal (*refectorium*) statt, der sich im kirchenfernen Klausurflügel befindet und unmittelbar mit der Küche verbunden ist. Oft ist es der (nach der Kirche) größte und reichste Raum der Klosteranlage. Hierin wird nicht eine besondere Wertschätzung des Essens und Trinkens deutlich, sondern die alte monastische Gewohnheit, dass schweigend gegessen wird und ein Konventsmitglied geistliche Texte vorliest, damit nicht nur der Leib, sondern auch die Seele ihre Speise erhält. Große Refektorien haben dafür eine erhöhte Kanzel an einer Längsseite, deren Treppenaufgang mancherorts demonstrativ außen sichtbar gemacht wird. Um künstliches Licht zu sparen und regelkonform auch abends noch bei Tageslicht essen zu können, haben Refektorien meist viele, große Fenster.

Um vor dem Essen gemeinsam die Hände waschen zu können, ist vor dem Eingang des Refektoriums im Kreuzgang ein Brunnenhaus mit fließendem Wasser angeordnet oder im Kreuzgang selbst ein großes Waschbecken angebracht.

¹⁹ Gaby Lindenmann-Merz, *Infirmarien – Kranken- und Sterbehäuser der Mönche. Eine architekturhistorische Betrachtung der Infirmariekomplexe nordenglischer Zisterzienserklöster*. München/Paderborn 2009.

Im Spätmittelalter, das in Westeuropa von einer „Kleinen Eiszeit“ mit deutlich kühlerem Wetter begleitet war, erhielten fast alle Klöster ein heizbares Winterrefektorium; bei den Zisterziensern dient es zugleich als „fettes“ Refektorium für die nun vom Papst erlaubten – wenn auch von der Regel weiterhin verbotenen – Fleischspeisen.

Der Küchendienst wird wiederum in alter klösterlicher Tradition von den Mönchen selbst ausgeführt. Dementsprechend sind die Küchenräume ebenfalls anspruchsvoll mit großen Herden und Kaminhauben ausgestattet.

Der Westflügel dient traditionell der Lagerung von Nahrungsmitteln – Wein im Cell(er)arium, Getreide und anderes im Obergeschoss. Die Zisterzienser nutzen diesen Flügel zur Unterbringung der Laienbrüder (*conversi*), die sie – fast als erster Orden – streng von den Chormönchen („Vollmönchen“) separieren. Sie erhalten einen eigenen Speisesaal, einen eigenen Schlafsaal und gelegentlich auch einen eigenen Versammlungssaal (Kapitelsaal). Diese Räume werden sorgfältig, aber in deutlich reduziertem Formenaufwand gebaut. Der Schlafsaal nimmt wiederum im 12./13. Jahrhundert das gesamte Obergeschoss des Westflügels ein. Später wird er vielerorts wegen stark sinkender Eintritte von Laienbrüdern verkleinert – hier können nun das Winterrefektorium, Räume für vornehme Gäste oder die Bibliothek ihren Platz finden.

4 Andere Raumbedürfnisse

Kleine und neugegründete Klöster mussten das regelgemäße Leben in weniger vielteiligen und schlichter konzipierten Klosteranlagen gewährleisten. Häufig waren die wesentlichen Räume in einem „Mönchshaus“ oder „Nonnenhaus“ zusammengefasst.²⁰ Es nahm im Erdgeschoss einen Versammlungsraum auf, der als Kapitelsaal, Refektorium und Arbeitsraum dienen konnte, während im Obergeschoss normalerweise nur der Schlafsaal untergebracht war. Küche und Vorratsräume befanden sich meist in einem eigenen Nebengebäude. Diese Konzeption ist für das erste, 1114 in Clairvaux besiedelte Kloster bildlich überliefert: Das aus Holz gebaute Kleinkloster westlich der großen Klosteranlage blieb dort bis ins 18. Jahrhundert erhalten, da der hl. Bernhard dort gelebt hatte. Außer den Zeichnungen gibt es auch mehrere, teils ausführliche Beschreibungen von Clairvaux-Besuchern des 17./18. Jahrhunderts.

Die großen, mit Herrschaftsrechten und umfangreichem Grundbesitz ausgestatteten Klöster der Benediktiner benötigten über die Räume für das klösterliche Leben hinaus auch repräsentative Bauten. Der Abt bewohnte spätestens seit dem 9. Jahrhundert ein palastartiges Abtshaus im Klosterbezirk, wie es auf dem St. Galler Plan

²⁰ Untermann, Mönchshaus (wie Anm. 11); ders., Das Nonnenhaus. Traditionen eines klösterlichen Bautyps, in: Renate Oldermann (Hrsg.), Gebaute Klausur. Funktion und Architektur mittelalterlicher Klosterräume. Bielefeld 2008, S. 97–109.

dargestellt ist und im Benediktinerkloster Comburg (bei Schwäbisch Hall) erhalten blieb. Im 12. Jahrhundert residierten viele Äbte in Burgen und Schlössern außerhalb ihrer Klöster.

Der Rechtsprechung dienten eigene Räume. Vermutlich war die ungewöhnliche, um 830/40 prachtvoll erbaute „Torhalle“ im Benediktinerkloster Lorsch, die im Vorhof zwischen Klostereingang und Abteikirche stand, eine solche „Gerichtslaube“.²¹ Ihr Erdgeschoss öffnet sich beiderseits in drei Arkaden – ohne dass der Bau zum Durchgang diene. Der wettergeschützte Obergeschossraum ist durch seine Ausmalung als „offene Laube“ bezeichnet und war an beiden Seiten durch Wendeltreppen zugänglich – hier konnte ein „offenes“ Gericht tagen.

Dem Gericht und dem Empfang vornehmer Gäste dienten auch aufwändige Festsäle, wie sie in den Benediktinerklöster St. Emmeram bei Regensburg chronikalisch überliefert und in Huysburg bei Halberstadt oberhalb des Refektoriums erhalten sind. Eigentliche „Klosterpfalzen“ für den Aufenthalt des Herrschers scheint es jedoch nicht gegeben zu haben²²; in der Regel dürfte der Abt dem reisenden König seinen Palast zur Verfügung gestellt haben, während es für das Gefolge und vornehme Gäste traditionell ein komfortables Gästehaus außerhalb des inneren Klosterbezirks gab. Einfache Pilger und Reisende wurden im Hospiz (*hospitium*) untergebracht. Auf dem St. Galler Klosterplan sind beide Gebäudekomplexe dargestellt.

5 Andere Klosterkonzeptionen

Die zu Seiten der Kirche gebaute, um einen etwa quadratischen Kreuzgang gruppierte Klosteranlage, wie sie der St. Galler Plan zeigt, ist außerhalb des Zisterzienserordens im 11.–13. Jahrhundert erstaunlicherweise nicht allgemein gebräuchlich geworden, und zwar auch dann nicht, wenn es keine topographischen Zwänge oder Vorgängerbauten gab. Die Klausurbauten können westlich oder östlich der Konventskirche angeordnet sein, wie im Benediktinerkloster Comburg (bei Schwäbisch Hall), dem Prämonstratenserstift auf dem Heiligenberg (bei Heidelberg) oder bei Damenstiftskirchen in Köln und Lippstadt.²³ Dann finden sich die Funktionen des Ostflügels meist im vom Eingang abgewandten, „stillen Bereich“. Eine rechteckige Anlage kann deutlich schräg zur Kirche stehen, wie im Benediktinerkloster Hornbach oder dem Frau-

²¹ Matthias Untermann, Die „Torhalle“, in: Zeeb/Pinsker (Hrsg.), Kloster Lorsch (wie Anm. 13), S. 194–214.

²² Hans Rudolf Sennhauser (Hrsg.), Pfalz – Kloster – Klosterpfalz. St. Johann in Müstair. Historische und archäologische Fragen. Zürich 2010.

²³ Clemens Kosch, Klausurquadrant, Westchorturm und Brunnenstube der Großkomburg. Ein Beitrag zur Erforschung axialer Konventsanlagen des Hochmittelalters, in: Württembergisch Franken 65 (1981), S. 5–50; Untermann, Mönchshaus (wie Anm. 11), S. 244–246.

enkloster Dobbertin. Häufig blieben auch Kreuzgänge ohne regelhaften Grundriss, wie in den Benediktinerklöstern St. Pantaleon vor Köln oder San Vincenzo al Volturno (prov. Benevent).²⁴ Andererseits wurde die regelhafte Klausurgestalt im 12.–14. Jahrhundert häufig für Gemeinschaftsbauten von Dom- und Kollegiatstiften gewählt, an denen keine eigentliche Klausur bestand und der Kreuzgang sogar als öffentlicher Zugang zur Kirche dienen konnte.²⁵ Wenig erforscht ist noch die Klosterbaukunst der Regularkanoniker, die als Kleriker in strenger klösterlicher Ordnung leben wollten, sich dabei aber keineswegs als „Mönche“ verstanden.²⁶

Neue, eremitische Tendenzen fanden seit dem späten 11. Jahrhundert in der Baukunst der Kartäuser ihren Ausdruck und prägten die Klöster dieses Ordens in charakteristischer Weise über das Mittelalter hinaus: Die Eremitenzellen der Brüder, kleine Häuser mit abgeschlossenem Garten, sind um einem „Großen Kreuzgang“ herum gruppiert, während Kapitelsaal und Refektorium an einem zweiten, kleinen Kreuzgang neben der Kirche liegen.²⁷ Die Brüder verlassen ihre Zellen nur zu wenigen Gottesdiensten und gemeinschaftlichen Treffen und verrichten ihr Stundengebet in der Zelle; Laienbrüder versorgen sie mit Nahrung und anderem Notwendigen – diese bewohnen ein zweites Kloster, das bei den Anlagen des 12. Jahrhunderts in einiger Distanz liegen konnte. Während die frühen Kartäuserniederlassungen in großer Einsamkeit, oft hoch in den Bergen, gegründet wurden, finden sie sich seit dem 14./15. Jahrhundert am Rand vieler Großstädte – mit ihrer traditionellen, ausgedehnten Klosterbaugestalt.

Ablehnend standen schließlich die so genannten Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner dem traditionellen Klosterleben gegenüber. Umso mehr fällt auf, dass gerade diese Orden neue, sehr große und vielräumige Klöster erbauen ließen. Das traditionelle Modell des großen, rechteckigen Kreuzgangs neben der Kirche wurde von den Franziskanern häufig für einen halböffentlichen Begräbniskreuzgang gewählt, zu dem auch die Stadtbevölkerung Zutritt hatte.²⁸ Die Brüder selbst nutzen einen zweiten Klausurkreuzgang, dessen Architektur bewusst auf Regelmäßigkeit verzichtete und ihnen so vor Augen führte, dass sie im Selbstverständnis ihres Ordens eigentlich nicht „im Kloster“ leben wollten. Auch für die Anbindung von Kreuzgang und Kirche fanden die Franziskaner im 13./14. Jahrhundert neue, ungewöhnlich

²⁴ Richard Hodges/John Mitchell, *The Basilica of Abbot Joshua at San Vincenzo al Volturno*. Monteroduni 1996; *San Vincenzo al Volturno*, 3 Bde. London 1993–2001.

²⁵ Matthias Untermann, *Zwischen Klausur und Öffentlichkeit. Mittelalterliche Stiftsgebäude*, in: *In Situ* 2 (2010), Heft 2, S. 165–184.

²⁶ Felicia Schmaedecke, *Das Kloster Mariazell auf dem Beerenberg bei Winterthur. Neuauswertung der Ausgrabungen 1970–1972 im ehemaligen Augustiner-Chorherrenstift*. Basel 2011.

²⁷ Laurent Auberson/Gabriele Keck/Jean-Daniel Morerod, *Notre-Dame d'Oujon 1146–1537 – une chartrreuse exemplaire?* Lausanne 1999.

²⁸ Matthias Untermann/Leonie Silberer, *Die Klosterbauten*, in: Roland Pieper (Hrsg.), *Kunst. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Paderborn 2012, S. 93–143.

erscheinende Konzepte: In vielen Kirchen wurde der kirchenseitige Kreuzgangflügel in den Kirchenraum einbezogen und war dort als fensterloser Kasten sichtbar. Auf einer Empore darüber konnten Altarstiftungen von Laien ihren Platz finden. Anlass für diese Bauform war vermutlich der selbst empfundene Zwang, die im Kreuzgang angelegten Bestattungen vornehmer Laien bei späteren Kirchenerweiterungen nicht umbetten zu wollen, sondern sie auf diese Weise eher sogar in den Kirchenraum einzubeziehen – zu einer Zeit vor 1300/1320, als Laienbestattungen in Kirchen von den kirchlichen Oberen noch nicht zugelassen waren.

6 Selbstvergewisserung in Text und Bild

Großformatige, detailreiche Darstellungen und Beschreibungen von Klosteranlagen finden sich – anders als von Burgen oder einfachen Kirchen – im Mittelalter nicht häufig, aber doch in eindrucklicher Qualität: Im St. Galler Plan um 825/30, für die Benediktinerabtei Cluny um 1070²⁹, für das Kathedraalkloster Canterbury 1151/67³⁰, für die Zisterzienserabtei Clairvaux um 1220³¹ – einen späten Höhepunkt bildet die 2,1 × 2,2 m große, 1580 auf Leinwand gemalte Vogelschau des Kloster Ten Duinen (Flandern), die mit einem ausführlichen Erläuterungstext versehen wurde.³²

Klosterarchitekturen als Lebensraum, in den ein Mönch oder eine Nonne für den Rest ihrer irdischen Existenz sich einschließen lassen, um dort gottgefällig und regeltreu zu wirken, sind vermutlich sehr durchdachte und präzise konzipierte Gebäudekomplexe des Mittelalters. Die abendländische Klosterarchitektur behielt – bei allen Wandlungen der Strukturen und des Lebensstandards – im gesamten Mittelalter ihre zentrale Aufgabe der Identitätsstiftung.

29 Liber tramitis aevi Odilonis abbatis, hrsg. v. Peter Dinter. Siegburg 1980, S. 203–205 (lib. II, cap. 17); Anne Baud/Gilles Rollier, Liturgie et espace monastique à Cluny à la lecture du Liber Tramitis, Descriptione Monasterii, et données archéologiques, in: Anne Baud (Hrsg.), Espace ecclésial et liturgie au Moyen Âge. Lyon 2010, S. 27–42.

30 Klaus Grewe, Der Wasserversorgungsplan des Klosters Christchurch in Canterbury (12. Jahrhundert), in: Ders. (Hrsg.), Die Wasserversorgung im Mittelalter. Mainz 1991, S. 229–236, Beilage; Peter J. Fergusson, Prior Wibert's Fountain Houses. Service and Symbolism at Christ Church, Canterbury, in: Evelyn Staudinger Lane/Elizabeth Carson Pastan/Ellen M. Shortell (Hrsg.), The four Modes of Seeing. Approaches to medieval Imagery in Honor of Madeline Harrison Caviness. Aldershot 2009, S. 83–98.

31 Jean-Paul Migne, Patrologia Latina, Bd. 185, 1. Paris 1854, S. 569–571.

32 Paul Huvenne/Pieter Pourbus, Meister-Schilder 1524–1584, Ausst.-Kat. Brügge 1984, S. 299–306; L. Devliegher, De legende of P. Pourbus' schildereij van de Duinenabdij, in: Bulletin der la Commission Royale des Monuments et des Sites 11 (1960), S. 161–173; Untermann, Forma (wie Anm. 16), Farbtaf. 6.

Tat'jana P. Timofeeva

Das Ensemble des Geburt-der-Gottesmutter-Klosters im architektonischen Kontext der Stadt Vladimir (12.–17. Jahrhundert)

Das *Bogorodice-Roždestvenskij mužskoj monastyr'*, „Geburt-der-Gottesmutter-Männerkloster“, in Vladimir an der Kljaz'ma ist eines der ältesten und bekanntesten Klöster Russlands. Gegründet wurde es vom Großfürsten Vsevolod Bol'soe Gnezdo, der ab 1176 in Vladimir die Herrschaft innehatte. Der Baubeginn der Kirche ist in der Chronik unter der Jahreszahl 1192 erwähnt. Im Enkomion auf Vsevolod wird dieser nach seinem Tod 1212 als Erbauer des Klosters und der steinernen Kirche der Geburt der Gottesmutter gepriesen.¹ Aus den Äbten dieses Klosters gingen Bischöfe von Suzdal', Rostov und Vladimir hervor, Simon, Mitrofan und Kirill. Von der Mitte des 13. bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts, zwischen der Übersiedelung aus Kiev und der Verlegung des Sitzes nach Moskau, war das Kloster Sitz der Metropoliten der Rus'. Aus diesem Kloster stammt nach Ansicht mancher Forscher der Mönch Lavrentij, Autor der sogenannten *Lavrent'evskaja letopis'*, der „Laurentius-Chronik“, der ältesten Redaktion der nordostrussischen „Chronistik“, korrekter: Annalistik.

Hier wurden auch andere wertvolle Chronik-Redaktionen bewahrt: die *Voznesenskaja* und die *Troickaja letopis'*, die Auferstehungs- und Dreifaltigkeitschronik, der *Vladimirskij letopisec*, der „Chronist von Vladimir“, die *Stepennaja kniga*, das „Stufenbuch“, Abschriften des Paterikons des Kiever Höhlenklosters, außerdem Werke des Predigers Kirill von Turov und von Maksim Grek. Erhalten ist auch das Stiftungsbuch des Klosters selbst.

1263 wurde die Geburt-der-Gottesmutter-Kirche zur Ruhestätte für Aleksandr Nevskij, der vor seinem Tod das Mönchsgewand angelegt hatte. Der Sarg aus weißem Stein mit den Gebeinen des Fürsten befand sich unter der Empore in der Südwestecke der Kirche. Die Vita von Aleksandr wurde bald nach seinem Tod in diesem Kloster verfasst. 1381 wurden seine sterblichen Überreste erstmals ausgestellt und 1697 feierlich in einem neuen silbernen Reliquienschrein mit Vergoldungen umgebettet und näher am Altar aufgestellt, bis sie schließlich 1723 feierlich als Hauptreliquie des

¹ PSRL, Bd. 1. Moskau 1962, Sp. 409, Sp. 437. Mittelbare Erwähnungen finden sich unter den Jahren 1191 und 1206. Bekannt ist ein heute allerdings verschwundener Stein mit einer Inschrift über die Gründung des Klosters im Jahre 6699 (1191), allerdings verweist die Graphie nicht auf das 12., sondern das 17. Jahrhundert. 1206 wurde die Frau von Fürst Vsevolod „im Kloster der heiligen Gottesmutter, das er selbst gegründet hatte“, zur Nonne geschoren und dann in ihr Kloster, offensichtlich das Fürstinnen-Kloster, geleitet. Dabei anwesend war der „Igumen Simon“, der seinerseits 1212 anlässlich seiner Weihe zum Bischof von Suzdal' und Vladimir explizit als Igumen des Geburt-der-Gottesmutter-Klosters genannt ist, vgl. PSRL, Bd. 1, Sp. 424, Sp. 438.

1710 gegründeten Aleksandr-Nevskij-Klosters nach St. Petersburg überführt wurden. Lange Zeit nahm das Kloster den ersten Rang unter den russischen Klöstern ein, bevor es diesen 1561 an das Troica-Sergij-Kloster abgeben musste. Mitte des 18. Jahrhunderts wurde das Geburt-der-Gottesmutter-Kloster zur Residenz der Bischöfe von Vladimir.²

In den Jahren 1858–1869 riss man die alte, stark baufällige und mehrfach ausgebrannte Hauptkirche ab und errichtete an ihrer Stelle einen Neubau, auch wurde nach Plänen der Architekten N. A. Artleben und N. D. Korickij das ganze Kloster umgestaltet.³ 1918 brachte man hier die Tscheka des Gouvernements unter. Kirche und Glockenturm wurden 1930 bis auf die Grundmauern abgerissen.⁴ Im Jahr 1991 wurde das Kloster an die russisch-orthodoxe Kirche restituiert. Nach archäologischer Untersuchung der Überreste der alten Hauptkirche und der Galerien wurde an ihrem Ort nach Plänen des Bistumsarchitekten A. N. Trofimov eine Kirche aus Kalkstein und Ziegeln errichtet und 2004 geweiht.

Im Panorama der Stadt hat das Kloster immer einen bedeutsamen Platz eingenommen. Zum Ende des 12. Jahrhunderts hatte sich die Stadt als eine dreiteilige Anlage herausgebildet. Das Kloster lag in der südöstlichen Ecke der mittleren Stadt, dem *peščernyj gorod*, der „Höhlenstadt“, in den älteren Quellen, in der Terminologie des 17. Jahrhunderts: des *Kreml'*.⁵ An der Süd- und der Ostseite diente die städtische Befestigungsanlage als Grenze des Klosters, ein Erdwall und darauf eine Wand aus behauenen Balken. Das Klosterterritorium lag auf einer Linie mit dem *detinec*⁶, dem Bereich mit Fürsten- und Bischofshof an der Südwestecke der mittleren Stadt. Kloster und *detinec* bildeten eine Symmetrie privilegierter Zonen am Südrand der Stadt.

Die Geburt-der-Gottesmutter-Kirche verlängerte die Kette der hohen repräsentativen Gebäude aus Kalkstein an der dem Fluss zugewandten Schauseite der Stadt. Von Westen nach Osten folgen einander im Panorama die auf festen Stützmauern errichteten Kirchen: Erlöser- und Georgskirche auf dem Fürstenhof von Jurij Dolgorukij und Andrej Bogoljubskij, die Kathedrale des Entschlafens der Gottesmutter,

² Siehe Pravoslavnaja énciklopedija, Bd. 9. Moskau 2005, S. 69–76.

³ K. N. Tichonravov, Vladimirskij Roždestven monastyr' XII veka, gde počivali sv. moščiči V. K. Aleksandra Nevskogo, do perenesenija v S.-Peterburg. Vladimir 1869, S. 34 f.

⁴ T. P. Timofeeva, «Ležit v razvalinach Tvoj chram ...». O sud'bach cerkovnoj architektury Vladimirskogo kraja (1918–1939). Dokumental'nye chroniki. Vladimir 1999, S. 23–33.

⁵ Die Stadt wurde 1108 von Großfürst Vladimir Monomach auf einem langgestreckten Hügelrücken zwischen dem Fluss Kljaz'ma im Süden und dem östlich der Stadt in die Kljaz'ma mündenden Flüsschen Lybed' gegründet. Sie umfasste nach Erweiterungen schon im 12. Jahrhundert drei Teile: in der Mitte die „Höhlenstadt“, auch *gorod Vladimira*, „Vladimir-Stadt“, mit dem *detinec*, im Osten der *vetčanyj gorod*, „verfallene Stadt“, wegen des späteren Zustandes der Erdbefestigungen, im Westen *Novij gorod*, die „Neustadt“.

⁶ *Detinec*, abgeleitet von *deti*, „Kinder“, hier eher „Burgmannen“: Befestigungsanlage mit Bischofs- und Fürstensitz.

die Demetrius-Kirche des Hofes⁷ und schließlich die Geburt-der-Gottesmutter-Kirche des fürstlichen Klosters, welche die architektonische Dominante im östlichen Teil bildete.



Abb. 1 Die Stadt Vladimir im 12. Jahrhundert: I – *Peščernyj gorod*, auch *Gorod Monomacha*; II – *Vetšanyj gorod*, III – *Novyj gorod*; A – Hof von Jurij Dolgorukij und Andrej Bogoljubskij; B – *detinec* des Vsevolod; B – Geburt-der-Gottesmutter-Kloster

Einige schwere Brände zerstörten das Kloster und führten zu Um- und Neubauten: 1199 wurden die Hälfte der Stadt und sechzehn Kirchen vernichtet.⁸ Bei der Eroberung durch die Tataren 1238 kann man auch von einer Verwüstung ausgehen – damals wurde der Archimandrit Pachomij umgebracht.⁹ Auch brannte es am Ende des 14. Jahrhunderts.¹⁰ 1491 ereignete sich ein weiteres großes Feuer, als „die Kirche der Geburt der Hochreinen im Kloster in der Stadt abbrannte“ „und in dieser Kirche alles verbrannte, auch mit

⁷ Ebenso von Vsevolod Bol'shoe Gnezdo, dessen Taufname Dmitrij sich auf den Hl. Demetrius von Thessaloniki bezieht, errichtete Kirche.

⁸ PSRL, Bd. 1 (wie Anm. 1), Sp. 415.

⁹ PSRL, Bd. 2. Moskau 1908, Sp. 463 f.

¹⁰ G. M. Čižov, Nekotorye svedenija o Vladimirskom Roždestvenskom monastyre, kotoryj v drevnosti byl pervym pervoklassnym monastyrem, a nyne s 1748 g. Archierejskij dom, in: Vladimirskie gubernskie vedomosti (im Folgenden: VGV). Vladimir 1862, № 29, S. 124 f.

den Menschen“.¹¹ 1536 „brannte ein Geburtskloster ab“, welches auf Anordnung des Großfürsten Ivan Groznyj¹² von dem Baumeister Istoma Kurčev¹³ erneuert wurde mittels einer hölzernen Stadtbefestigung. Über den Brand 1640 heißt es:

Das Geburtskloster ist ausgebrannt, alle Dächer auf den Kirchen, die vom Refektorium und den Vorratskammern sind verbrannt. In den Kirchen und im Refektorium und in den Vorratskammern brannte es, die Zellen und die Kornspeicher und alle Klosterdienste, die Ummauerung um das Kloster und hinter dem Kloster der Pferdehof, alles verbrannt ist auch in der Freistätte des Klosters.¹⁴

Das Stiftungsbuch des Klosters erwähnt des Weiteren Brände für 1683, 1717 und 1719.¹⁵

Die Grundsteinlegung der aus weißem Kalkstein erbauten Geburt-der-Gottesmutter-Hauptkirche fand am 22. August 1192 statt¹⁶, die Weihe am 27. Oktober 1197.¹⁷



Abb. 2 Das Geburt-der-Gottesmutter-Kloster auf dem Stadtplan von 1715

Auftraggeber kann nicht nur Fürst Vsevolod, sondern auch der Bischof Ioann gewesen sein. Die Klosterhauptkirche war, ähnlich wie andere weiße Kalksteinkirchen, eine Vierpfeiler-Kirche mit einer Kuppel von etwa fünf Metern Durchmesser und drei Apisden. Wahrscheinlich gab es auf ihren Fassaden keine Bildreliefs, welche

¹¹ PSRL, Bd. 4. St. Petersburg 1848, S. 159 (Novgorodskaja četvertaja letopis’); PSRL, Bd. 8. St. Petersburg 1859, S. 221 f. (Prodolženie letopisi po Voskresenskomu spisku).

¹² Der Großfürst war damals noch unmündig, die Regentschaft lag bei seiner Mutter Elena Glinskaja.

¹³ PSRL, Bd. 13. Moskau 1965, S. 110, S. 111, S. 431 (Nikonovskaja letopis’).

¹⁴ Pamjatniki delovoj pis’mennosti XVII veka. Vladimirskij kraj. Moskau 1984, S. 174.

¹⁵ Vkladnaja kniga Vladimirskogo Roždestvenskogo monastyrja (im Folgenden: Vkladn. kn. vlad. Rožd. Mon. in: Trudy Vladimirskoj gubernskoj statističeskoj komissii (im Folgenden: VGSK), Bd. 3. Vladimir 1864, S. 15, S. 44; Tichonravov, Vladimirskij Roždestven monastyr’ XII veka (wie Anm. 3), S. 18.

¹⁶ PSRL, Bd. 2 (wie Anm. 9), Sp. 409.

¹⁷ Ebd. Sp. 413.

dem eher asketischen Programm ihrer Ausschmückung als Klosterkirche entsprechen sollte. Wahrscheinlich gehörten zu ihr aber figürliche Wasserspeier aus weißem Kalkstein, einer mit einer Tierpfote an der Seitenkante, der andere mit pflanzlichen Ornamenten und einer Menschenhand.¹⁸ Bei den Ausgrabungen 1997–1999 wurden hier in Kalkstein geschnittene Bruchstücke gefunden, darunter die angebrochene vollplastische Skulptur eines Greifen mit einem erhobenen Flügel. Wie auch andere Gotteshäuser in Vladimir könnte die Kirche bunte Glasfenster gehabt haben, denn bei den Ausgrabungen hat man das Fragment einer entsprechenden bleiernen Einfassung aus dem 12. Jahrhundert gefunden.¹⁹

Von drei Seiten war die Kirche von Galerien aus weißem Stein umgeben, die im 12. Jahrhundert errichtet wurden, wahrscheinlich aber nicht gleichzeitig mit der Kirche, sondern etwas später. Von diesen Anbauten aus könnte, wie auch bei anderen Kirchen aus weißem Stein, ein Gang zu den Emporen geführt haben. Im 13. Jahrhundert entstanden möglicherweise Anbauten aus Ziegeln, von denen man bei den Ausgrabungen 1997–1999 Überreste gefunden hat, ein einzelnes Bruchstück auch schon früher. Bei den Ausgrabungen wurden Gründung und Fundament der Galerien und der Kirche freigelegt und Längsbänder des Fundaments auf der Linie zwischen dem nördlichen und südlichen Pfeiler unter den Kuppeln. Die Fundamente wurden nur teilweise in Fundamentgräben unterhalb der Bodenoberfläche gesetzt und mit Mörtel übergossen. Oberhalb des Bodenniveaus wurden sie in eine gleichzeitig aufgeschüttete Erdanhäufung eingebettet, wodurch sich auf der Gründung der Kathedrale ein künstlicher Hügel bildete. Die Fundamente sind nicht aus Steinblöcken gefügt, sondern wie Wände über der Erde in Zweischalenmauerwerk errichtet.²⁰ Diese Technik erinnert an die Kirche *Pokrov na Nerli*, die Kirche des „Schutzmantels der Gottesmutter“ am Fluss Nerl'.²¹

Das Kloster hatte eine bedeutende Nekropole. In der Hauptkirche selbst befanden sich in alter Zeit vier Grabdenkmäler aus weißem Stein²², der Sarkophag des Hl. Aleksandr Nevskij und weitere drei, von denen es in einem Verzeichnis der Grabdenkmäler aus dem 17. Jahrhundert heißt: „Und in der Wand drei Gräber, ohne Gedenkstein und Inschrift, wer in ihnen ruht.“²³ Bei den archäologischen Grabungen wurden in

18 N. N. Voronin, *Zodčestvo Severo-Vostočnoj Rusi XII–XV vekov*, Bd. 1. Moskau 1961, S. 387, S. 389 (Skizze 182); P. A. Rappoport, *Stroitel'noe proizvodstvo Drevnej Rusi X–XIII vv.* St. Petersburg 1994, S. 102 f.

19 V. P. Glazov/O. M. Ioannisjan/P. L. Zykov/A. V. Povelichin, *Raskopki sobora Roždestvenskogo monastyra vo Vladimire*, in: *Archeologičeskie otkrytija 1997 goda*. Moskau 1999, S. 80–82.

20 Ebd.

21 Architekturgeschichtlich bedeutende Kirche aus der Mitte des 12. Jahrhunderts gut zehn Kilometer nordöstlich von Vladimir beim Ort Bogoljubovo.

22 T. P. Timofeeva/T. E. Markova, *Gorod Vladimir konca XIX–pervoju polovinu XX v. v fotografijach iz sobranija muzeja. Cerkovnye inter'ery*. Katalog (Vladimiro-Suzdal'skij istoriko-architekturnyj i chudožestvennyj muzej-zapovednik). Vladimir 2009, S. 36.

23 A. V. Srenov, *Drevnerusskij nekropol' g. Vladimira v XVI–XVII vv. po materialam opisej drevnich grobnic*, in: *Archeologija Vladimiro-Suzdal'skoj zemli. Materialy naučnogo seminaru*, Ausg. 3. Moskau/St. Petersburg 2011, S. 168.

den Galerien und nahe bei dem Gebäude zahlreiche Begräbnisstätten entdeckt: Grabdenkmäler aus weißem Stein und Abdeckungen von ihnen, Grabplatten mit Inschriften und Ziegelgewölbe.²⁴ Möglicherweise war die Kirche der wichtigste Teil eines einheitlichen Gebäudekomplexes, zu dem ein Wohntrakt gehörte, der durch Übergänge und Türme mit dem Gotteshaus verbunden war, so wie der fürstliche Palast in Bogoljubovo und wahrscheinlich der Palast des Vsevolod in Vladimir. Die Galerien, die an den westlichen Ecken die Gestalt von zweigeschossigen Türmen annehmen, dienten der Vereinigung des Chors mit den Wohnräumen.

Die in Schriftquellen dokumentierten Umbauten an Kirche und Galerien beginnen erst im 17. Jahrhundert. An der Nordseite war der Anbau zweigeschossig. An die Südwestecke schloss sich ein ebenso zweigeschossiger Turm in der Breite des Feldes zwischen zwei Pilastern der Kirchenwand an. Das alte steinerne Westportal mit verziertem Archivolt und Kapitellen wurde herausgenommen und in die neue westliche Vorhalle eingebaut.

Laut Stiftungsbuch ließ Archimandrit Varnava 1681 auf die fünf Türme der Hauptkirche Ziegeldächer mit vergoldeten eisernen Kreuzen setzen.²⁵ 1689 wurde ein Turm „mit glasierten Ziegeln und mit geschnitztem Sims“ neu gedeckt.²⁶ Das Inventarbuch des Klosters von 1701 registriert die fünf Türme mit Eisenkreuzen und Ziegelbedachung. Zu dieser Zeit hatte die Kirche zwei *pridely*, „Anbauten“, zum einen den *Georgievskij prideli*, „Anbau mit einem Georgsaltar“ auf der Südgalerie, „der Turm mit Ziegeln gedeckt, das Kreuz mit verzinktem Eisen verlötet“, zum anderen ist „oben ein *prideli* der Geburt Christi, der Turm mit Ziegeln gedeckt, das Kreuz aus Eisen“ genannt. „Oben“ meint offensichtlich den Einbau in die Emporen und den hohen Turm in der Südwestecke. Dem Inventar nach war die Bedachung von Kirche und Vorhallen aus Holzschindeln.²⁷

An der Nordmauer lag die *trapeznaja cerkov'*, „die Refektoriumskirche“.²⁸ Die *Opisnaja kniga Vladimirskogo kremlja-goroda*, das Inventarbuch der Kreml'-Stadt von Vladimir“, von 1626 erwähnt: „Geburtskloster, Refektoriumskirche, aus [Ziegel]stein“.²⁹ Im Stiftungsbuch findet sich nach einem Eintrag unter dem Jahr 7145 (1637) ein Eintrag ohne Datum: „Zum Gedenken an den Mönch Aleksej wurde im heiligen Kloster ein großes steinernes Refektorium mit Diensten gebaut“³⁰, also mit Arbeitsraum für die

²⁴ Glazov u. a., *Raskopki sobora Roždestvenskogo monastyrja* (wie Anm. 19), S. 80–82.

²⁵ *Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon.* (wie Anm. 15), S. 25.

²⁶ *Ebd.*, S. 27.

²⁷ *Perepisnaja kniga Vladimirskogo Roždestvenskogo monastyrja 1701 g.*, hrsg. v. A. A. Martynov, in: *Vladimirskie gubernskie vedomosti 1879*, № 27, S. 2.

²⁸ Siehe *T. P. Timofeeva*, *Christoroždestvenskie cerkvi g. Vladimira*, in: *Materialy oblastnoj kraevedčeskoj konferencii. Vladimir 2001*, S. 18–28. – Die Kirche war an das Refektorium angebaut, hier konnten kleine Gottesdienste gefeiert werden. Wegen der Abwärme aus der Küche im Untergeschoss des Refektoriums dienten die Refektoriumskirchen auch als „Winterkirchen“.

²⁹ *N. A. Artleben*, *Opisnaja kniga Vladimirskogo kremlja-goroda 1626 g.*, in: *Ežegodnik Vladimirskogo gubernskogo statističeskogo komiteta 1877*, Bd. 1, S. 131–146.

³⁰ *Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon.* (wie Anm. 15), S. 13.

Küchenbediensteten. – Wenn in den Quellen nicht explizit von *belyj kamen*, „weißer Stein“/„Kalkstein“, die Rede ist, ist unter *kamen*, *kamennyj* stets „Ziegel“/„aus Ziegeln“ zu verstehen. Dies gilt auch für die im Folgenden übersetzten Quellenzitate.

Wie ein Eintrag im Stiftungsbuch mit dem Datum 7186 (1678) bezeugt, stiftete der Archimandrit des Troica-Sergij-Klosters Vikentij, der einst Mönch, dann Vorsänger und bis 1675 Archimandrit des Geburt-der-Gottesmutter-Klosters in Vladimir gewesen war, hundert Rubel „für den Bau einer steinernen Vortreppe³¹ mit Vorratskammern beim Refektorium“. ³² Dem Inventarbuch von 1701 zufolge handelte es sich um ein „steinernes Refektorium, innerhalb von ihm die Kirche der Heiligen Dreifaltigkeit, auf der Kirche ein steinernes Zeltdach. Zu diesem Refektorium gehören zwei steinerne Kammern für die Dienste und für die Ausgabe von Getreide wie auch zwei Vorratskammern.“ ³³ Das Gebäude ist auf einer Zeichnung von 1715 dargestellt. ³⁴

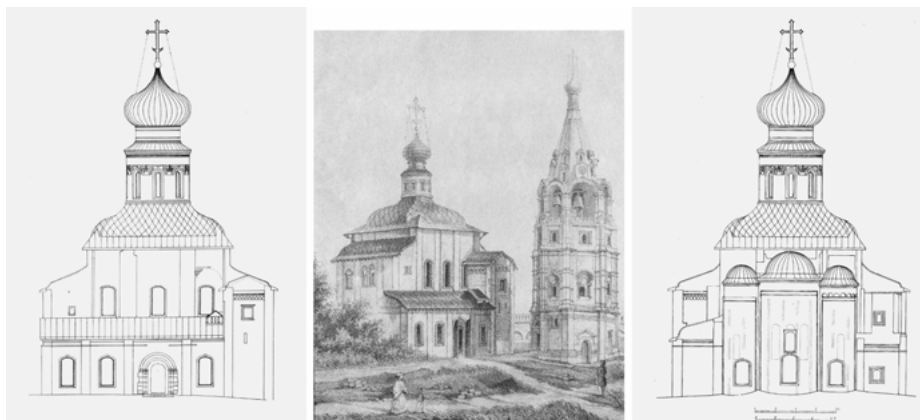


Abb. 3 Die Klosterkirche und der Glockenturm (12. und 17. Jahrhundert) auf einer Zeichnung von F. D. Dmitriev – West- und Ostfassade im Aufriss von N. A. Artleben (1850er Jahre)

Als dritte Kirche ist die Aleksandr Nevskij geweihte Torkirche über dem Tor, der Pforte, in der Nordmauer zu nennen. Auch sie hatte ein Zeltdach. Das Datum ihrer Errichtung ist nicht genau bekannt. K. N. Tichonravov nahm an, sie sei 1607 erbaut

³¹ *Papert*, „Vorbau“/„Freitreppe“/„Vorhalle“ im Sinne von Exonarthex, in diesem Falle offensichtlich an der Refektoriumskirche mit Vorratskammern darunter.

³² Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon. (wie Anm. 15), S. 15. – Dieser Vorbau ist in der Forschung auch als Anbau an die Hauptkirche verstanden worden. K. N. Tichonravov und N. A. Artleben haben ihn als Neubau gedeutet. Nach N. N. Voronin handelte es sich um einen Umbau der älteren, aus Ziegel errichteten Galerien.

³³ *Perepisnaja kniga 1701 g.* (wie Anm. 27), S. 2.

³⁴ *N. N. Voronin, Social'naja topografija Vladimira XII–XIII vv. i «čertež» 1715 g.*, in: *Sovetskaja arheologija* 7 (1946), S. 150 f.

worden, da das Stifterbuch „im Jahr 7115 und in anderen Jahren“ verschiedene Stiftungen von Iona, dem Metropoliten von Rostov und Jaroslavl', erwähnt, darunter auch die Errichtung einer aus Ziegelsteinen errichteten Kirche über dem Tor für 250 Rubel, wobei das Patronat nicht genannt ist.³⁵ Der Bau dürfte schon etwas eher begonnen worden sein und Impulse durch das erneute Aufblühen des Kultes um Aleksandr Nevskij erfahren haben. 1595 wurde dem Heiligen der Altar eines *pridel* in Kazan' geweiht.³⁶ Im Geburt-der-Gottesmutter-Kloster verfasste Iona Dumin, seit 1585 Archimandrit dieses Klosters³⁷, mit dem Segen des Patriarchen Iov eine Neu-redaktion der Vita des Aleksandr Nevskij³⁸, die er 1594 seinem Kloster stiftete.³⁹ Die Annahme liegt nahe, dass dort, wo die Gebeine des Heiligen ruhten und wo sowohl seine erste Vita als auch eine spätere Redaktion verfasst wurden, früher als irgendwo anders mit dem Bau eines ihm geweihten Gotteshauses begonnen wurde.⁴⁰ Für die Zeit zuvor ist in Vladimir nur ein einziges Ziegelsteingebäude aus dem 16. Jahrhundert bekannt, die auch heute noch bestehende Hauptkirche des Entschlafens der Gottesmutter im Fürstinnen-Kloster. Im Inventar von 1701 heißt es über die Kirche:

Auf dem Heiligen Tor ist eine steinerne Kirche des heiligen wohlgläubigen Fürsten Aleksandr Nevskij, des Wundertäters von Vladimir, auf dem Turm ist ein Kreuz aus Holz, mit verzinktem Eisen beschlagen, Turm und Zeldach sind mit hölzernen Schuppenziegeln bedeckt.⁴¹

Tichonravov glaubte irrtümlich, man habe die Aleksandr-Nevskij-Kirche 1711 vom Heiligen Tor in die Kathedrale umgesetzt, indem man im südlichen Anbau einen *pridel* errichtete.⁴² Aber 1763 und 1785 existierte die Kirche noch⁴³, und 1797 wird erwähnt, sie sei aufgehoben – offensichtlich im Zusammenhang damit, dass der Bischofssitz

³⁵ *Tichonravov*, Vladimirskij Roždestven Monastyr' (wie Anm. 3), S. 22; Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon. (wie Anm. 15), S. 10.

³⁶ A. L. Batalov, Moskovskoe kamennoe zoščestvo konca XVI veka. Moskau 1996, S. 43, mit Verweis auf das Buch: E. Malov, Kazanskij Bogorodickij devičij monastyr'. Istorija i sovremennoe ego sostojanie. Kazan' 1879, S. XVI.

³⁷ Als Beispiel einer geistlichen Laufbahn: ab 1589 Erzbischof von Vologda und Perm', 1603/04 Metropolitan von Rostov und Jaroslavl'.

³⁸ A. V. Sirenov, Stepennaja kniga. Istorija teksta. Moskau 2007, S. 293, S. 304, S. 312.

³⁹ Zu dieser Vita vgl. *Frithjof Benjamin Schenk*, Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263–2000). Köln/Wien/Weimar 2004, S. 95–97, S. 303.

⁴⁰ Der aktuelle Anlass für die Entstehung der Aleksandr-Nevskij-Kirchen dürfte in der Wiederbelebung des Kultes gelegen haben, um die Bevölkerung von ihrer Beunruhigung abzulenken, die entstanden war, als der Zarensohn Dmitrij, jüngster Sohn von Ivan Groznyj, 1591 in Uglič unter merkwürdigen Umständen zu Tode gekommen war, vgl. *Sirenov*, Stepennaja kniga (wie Anm. 38), S. 305 f.

⁴¹ *Perepisnaja kniga* 1701 g. (wie Anm. 27), S. 2.

⁴² *Tichonravov*, Vladimirskij Roždestven Monastyr' (wie Anm. 3), S. 23.

⁴³ V. G. Dobronravov, Vladimirskij Roždestvenskij monastyr' v 1763 g., in: Vladimirskie eparchial'nye vedomosti. Vladimir 1899, № 19, S. 636; Gosudarstvennyj archiv Vladimirskoj oblasti (im Folgenden: GAVO). F. 15, Op. 8, D. 984, L. 1.

von 1788 bis 1799 nach Suzdal' verlegt worden war.⁴⁴ Unter der Kirche bestand von alters her eine Kapelle.

Wie wir nur aus dem Stiftungsbuch wissen, wurde 1694/1695 bei den Krankenzellen an der Südseite des Klosters auf Kosten „des Moskauer Ivan Fedorov, Sohn des Evstignej“ eine vierte Kirche, zu Ehren des Hl. Johannes des Täufers, errichtet.⁴⁵

Südwestlich von der Hauptkirche befand sich ein aus Ziegeln gemauerter dreistöckiger achteckiger Glockenturm mit Zeltdach. Dem Stiftungsbuch zufolge wurde er von den *Posad*-Leuten Vasilij Obrosimov Chmylov und Simeon Ivanov Puzov aus Vladimir aus von ihnen gekauften Ziegeln errichtet. Im Stiftungsbuch ist kein genaues Datum der Vollendung des Turms vermerkt, aber es enthält unter dem Jahr 7162 (1654) einen ausführlichen Eintrag über die Schenkung von Stoffen, Gewändern und einem Silberpokal durch die genannten Personen. Dann folgt ein gesonderter Eintrag ohne Datum: „Vasilej und Simeon gaben 125 Rubel für Maurerarbeiten, als man den Glockenturm baute, und 50 Tausend Ziegel [...]. Und sie gaben eine Glocke von 42 Pud⁴⁶ Gewicht.“ In der Literatur wird der Glockenturm mit Ioasaf, dem Archimandriten des Klosters von 1654–1656, in Verbindung gebracht.⁴⁷ Die Haube auf dem Turm war zunächst aus Ziegeln, 1701 wird sie als mit verzinktem Eisen gedeckt erwähnt.⁴⁸ Der Turm hatte eine Uhr mit Schlagwerk.

Ein aus Ziegeln errichtetes Zellengebäude und andere Ziegelbauten entstanden im Kloster nicht vor dem 17. Jahrhundert. Möglicherweise wurden sie nach dem Brand von 1640 errichtet. 1654 wurden die nördlichen Zellen für die Wirtschafts- und Kanzleibediensteten gebaut: Bezogen auf 1869 schreibt Tichonravov: „Beim Einfahrtstor befindet sich linkerhand ein kleinerer zweigeschossiger Bau, in dem der Ökonom des erzbischöflichen Hauses wohnt.“⁴⁹ Dem Stiftungsbuch zufolge gaben Chmylov und Puzov, die den Glockenturm gebaut hatten, „im Sommer des Jahres 7162 (1654) [...] und in anderen Jahren [...] 100 Rubel für Steinarbeiten, als sie die Kanzleizellen bauten, dazu 50 Tausend Ziegel.“⁵⁰

An der Südseite hat sich ein Trakt mit Zellen für die Brüder und für die Kranken erhalten. „Im Jahr 7189 (1681) [...] gab der Archimandrit Vikentij [...] 300 Rubel für

⁴⁴ GAVO (wie Anm. 43), F. 40, Op. 1, D. 30, L. 4.

⁴⁵ Vkladnaja kniga Vladimirskogo Roždestvenskogo monastyrja (wie Anm. 15), S. 31.

⁴⁶ Entspricht ca. 0,7 t. Ebd. S. 20 f. die Datierung ist hier falsch: 7167 (1659) statt 7162 (1654); vgl. die Handschrift: Sobranie Vladimiro-Suzdal'skogo muzejnogo zapovednika, Inv. № V-5636/511, L. 38–38 ob.

⁴⁷ Čižov, Nekotorye svedenija (wie Anm. 10), S. 124 f.; später wurde Ioasaf Archimandrit des Troica-Sergij-Klosters, von 1667–1672 war er Patriarch.

⁴⁸ Perepisnaja kniga 1701 g. (wie Anm. 27), S. 2.

⁴⁹ Tichonravov, Vladimirskij Roždestven Monastyr' (wie Anm. 3), S. 51.

⁵⁰ Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon. (wie Anm. 15), S. 20 f., das Datum ist zu korrigieren: 7167 (1659) statt 7162 (1654).

den Bau der steinernen Zellen vom Glockenturm bis zur einfachen Begräbnisstätte für Brüder und Kranke.“⁵¹ Nach Angaben von Tichonravov wurde der südliche zweigeschossige Trakt unter Erzbischof Parfenij 1825 für die Sänger und für die Bruderschaft gebaut, „und angrenzend an ihn steht ein niedriges eingeschossiges Haus altertümlicher Bauart mit Kellern, in dem die erzbischöfliche Küche und andere Dienste untergebracht sind.“⁵² Das östliche Zellengebäude mit dem Haus des Archimandriten, das „zwischen der Hauptkirche bis zu den Kanzleihäusern“ liegt, wurde 1689 ebenfalls auf der Grundlage einer Stiftung des Archimandriten Vikentij erbaut.⁵³

Das Inventarbuch von 1701 hält folgende „Zellen- und jegliche Bebauung“ fest:

Steinerne Kanzleizellen, darunter Vorratsräume. Steinerne Gerichtszelle, unter ihr ein Wohnraum [offenbar beides im nordöstlichen Teil].⁵⁴ Eine steinerne Zelle des Archimandriten [östlicher Trakt], unter ihr ein Lagerraum, darüber ein Dachgeschoss im Holzblockbau und weitere fünf hölzerne Zellen, zwischen ihnen eine Diele. [Nach dem Brand von 1717 hatte der Fuhrmann Ivan Grigor'evič Pavlygin seine Räume – zwei unterkellerte Stuben mit Dachboden aus 150 Balken – für die neuen Zellen des Archimandriten geopfert. Diese neuen Zellen wurden beim Brand von 1719 vernichtet.] Steinerne Zellen des Kellermeisters für zwei Personen [offensichtlich in der westlichen Reihe, wo jetzt das erzbischöfliche Haus von 1748 steht]. Hinter ihnen Zellen aus Holz. Drei steinerne Zellen für den Unterkellermeister, unter ihnen eine Vorratskammer, Wohnräume für Gehilfen. [Es folgt die nördliche Reihe.] Ein Steinraum, in ihm werden Vorräte für die brüderliche Tafel und kleinere Vorräte gelagert, unter ihm Küche und Brauküche.⁵⁵ Eine Schankmeisterzelle mit Diele, unter den Zellen zwei ausgeschachtete Eiskeller, alles aus Stein, mit Brettern ausgeschlagen. [Es folgt die südliche Reihe.] Krankenzellen. Darüber Oberzellen mit Überdachung. Neben ihnen zwei steinerne Zellen mit Wohnraum oben, mit Brettern ausgeschlagen. Vier hölzerne Zellen für Brüder mit Wohnraum oben, zwischen ihnen eine Diele. Eine steinerne Zelle, auf ihr eine hölzerne Balkendiele mit kleinen Kammern. Eine hölzerne Zelle für die Bäckerbrüder. Eine hölzerne Doppelzelle mit Diele hinter dem Glockenturm. Ein Brunnen, über ihm ein großes Zeltdach aus Schindeln. Drei Kornkammern, in ihnen werden das Roggenmehl und jegliche Vorräte ausgeschüttet.⁵⁶

Die Zeichnung von 1715 zeigt Zellen an drei Stellen: an der Nordostseite, an der Westseite und eine Häufung an der Südseite, längs des gebogenen Hügelrands, der die Südgrenze des Klosters bildete.⁵⁷ Ziegelsteinwohngebäude gab es in Vladimir, außer im Geburt-der-Gottesmutter-Kloster auch im Kloster der Verklärung Christi beim Goldenen Tor am Westausgang der Stadt und im *Bogorodickij monastery'*, dem „Gottes-

51 Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon. (wie Anm. 15), S. 15.

52 Tichonravov, Vladimirskij Roždestven Monastyr' (wie Anm. 3), S. 51.

53 Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon. (wie Anm. 15), S. 17.

54 Hier und im Folgenden in eckigen Klammern: Erläuterungen der Autorin.

55 Zum Brauen verschiedener Sorten von Kvas.

56 Perepisnaja kniga 1701 g. (wie Anm. 27).

57 Voronin, Social'naja topografija Vladimira (wie Anm. 34), S. 150 f.

mutter-Frauenkloster“⁵⁸ in der Neustadt; sie wurden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts errichtet.

Die Einfassung des Klosters war lange Zeit aus Holz. In den alten Zeiten, als die Festungswälle und die behauenen Holzwände auf den Wällen noch erhalten waren, lag die Einfassung des Klosters auf der Süd- und Ostseite niedriger als die Wälle innerhalb der Aufschüttung. 1701 war die Einfassung teils aus Holz, teils aus Ziegeln mit Schindeldach.⁵⁹ Diese alte Einfriedung brannte 1719 ab, eine neue wurde auf den Wällen errichtet.⁶⁰ Die Größe des Klosterterritoriums betrug 1701: „Länge 101 *sažen*’ und eine halbe, Breite 88 *sažen*’ und eine halbe“ (etwa 216 × 178 m) bei einem Umfang von 380 *sažen*’. Im 19. Jahrhundert betrug der Umfang mit 484 *sažen*’⁶¹ durch Erweiterungen offensichtlich an der Westseite hundert *sažen*’ mehr.

In der Einfriedung gab es vier Pforten: die Heilige Pforte im Norden auf der Seite der *Bol’saja ulica*, der „Großen Straße“, und drei weitere Einfahrtstore. Eines von ihnen lag ebenfalls an der Nordseite, östlich vom Heiligen Tor, zwei andere lagen im Süden und im Osten hinter den Erdwällen. Das offensichtlich am Ende des 16. Jahrhunderts zusammen mit der Aleksandr-Nevskij-Torkirche errichtete Heilige Tor war bemalt. Das Stiftungsbuch erwähnt zu dieser Malerei: „Zum Gedenken an eben diesen Fedor Zlovidov und seine Kinder [...] und seine Eltern [...], und in früheren Jahren ist die steinerne Heilige Pforte von eben diesen Zlovidovy bemalt worden.“⁶² Diese Malerei zeigte das Jüngste Gericht. Über dem Torbogen war die Deesis dargestellt, auf den Seiten der Bogenöffnung sah man die auf Thronen sitzenden zwölf Apostel mit aufgeschlagenen Büchern, hinter ihnen die himmlischen Heerscharen, links zu Füßen des Erlösers die Hölle, rechts das Paradies mit den Erzvätern und dem reuigen Schächer, auf den Mauervorsprüngen die Wundertäter von Vladimir und der Hl. Demetrius. Wie Tichonravov, der Verfasser der Beschreibung, feststellte, hatten die Fresken vom Sujet her eine Ähnlichkeit mit der Ausmalung der Demetrius-Kirche vom Ende des 12. Jahrhunderts im *detinec* von Vladimir, vom Stil her mit den Malereien der Kirche des Fürstinnenklosters (1648) und den 1408 entstandenen Fresken von Andrej Rublev im *Uspenskij sobor*, der „Kathedrale des Entschlafens der Gottesmutter“ in

58 Das Nonnenkloster wurde 1754 geschlossen und an dessen Stelle hier ein Geistliches Seminar eröffnet.

59 *Perepisnaja kniga* 1701 g. (wie Anm. 27).

60 *Tichonravov*, *Vladimirskij Rožestven Monastyr’* (wie Anm. 3), S. 50–52; *ders.* *Vladimirskij sbornik*. Moskau 1857, S. 68.

61 *Ders.*, *Vladimirskij Roždestven Monastyr’* (wie Anm. 3), S. 51.

62 *Vkladn. kn. vlad. Rožd. mon.* (wie Anm. 15), S. 13. Ivan und Grigorij Zlovidov sind 1613 erwähnt. Siehe: *Pamjatniki delovoj pis’mennosti XVII veka. Vladimirskij kraj* (wie Anm. 14), S. 130. Die Einträge über Fedor Zlovidov im Stiftungsbuch sind nicht datiert, der nächste, von uns schon genannte Eintrag bezieht sich auf 1637 g. Offensichtlich gehörte Fedor Zlovidov zur auf Ivan und Grigorij folgenden Generation. Demnach bezieht sich die Ausmalung der Heiligen Pforte auf die erste Hälfte oder die Mitte des 17. Jahrhunderts.

Vladimir.⁶³ Heute ist das ehemalige Tor in den nördlichen Gebäudetrakt einbezogen, die Fresken sind mit weißer Tünche überdeckt.

Im Ensemble des Geburt-der-Gottesmutter-Klosters waren also verschiedene Typen von Steinbauten aus dem Vladimir der altrussischen Zeit repräsentiert: die Hauptkirche aus weißem Kalkstein, der Glockenturm mit Zeldach, die Refektoriums-kirche und die Heilige Pforte mit Torkirche, beide mit Zeldach, die Einfahrtstore, die Zellen aus Ziegelstein und aus Holz sowie die Wirtschaftsgebäude. So ähnelte das Kloster im 17. Jahrhundert durch seine Ausdehnung und mit seiner hölzernen Einfriedung am Rand des Walles einem *kremľ*, einer „Burganlage“, ähnlich wie der damals nicht mehr als Burganlage erkennbare *detinec* in der Südwestecke der Höhlenstadt.

Zeltdächer spielten in der Ziegelsteinarchitektur des 17. Jahrhunderts keine unwichtige Rolle. Zeltdächer hatten die Glockentürme der Kathedrale sowie der Erlöser- und der Georgskirche. Einen Glockenturm mit Zeldach hatte die Hauptkirche des Gottesmutter-Nonnenklosters in der Neustadt, die dazugehörige Epiphaniaskirche am Refektorium hatte ebenfalls ein Zeldach und die Heilige Pforte zwei.⁶⁴ Ein Zeldach befand sich wahrscheinlich auch auf dem Glockenturm des Fürstinnenklosters, den Patriarch Iosif um 1648 hatte erbauen lassen.⁶⁵

Mit Zeltdächern waren zudem die sieben hölzernen Türme an der Südseite der *Kremľ*-Stadt versehen. Nach den Worten der Beschreibung von 1647 reihten sie sich von der Südostecke des Geburt-der-Gottesmutter-Klosters bis südwestlich der Kathedrale.⁶⁶

Im 17. Jahrhundert gehörte dem Kloster eine *sloboda*, eine „Freistätte“, mit der es zusammen das ganze östliche Drittel der *Kremľ*-Stadt einnahm.⁶⁷ Wie die Zeichnung von 1715 zeigt, reichte die *sloboda* über die von West nach Ost quer durch alle Stadtteile verlaufende „Große Straße“ hinaus. Innerhalb der *sloboda* ist eine Kirche dargestellt, die aus keiner weiteren Quelle bekannt ist und von der Forschung erst vor Kurzem registriert wurde.⁶⁸ Dem Kloster gehörte zudem ein Pferdehof mit Ställen, Heuspeichern und sonstigen Gebäuden in Vladimir.⁶⁹

63 *Tichonravov*, Vladimirskij Roždestven Monastyř (wie Anm. 3), S. 54 f.

64 *V. G. Dobronravov/V. M. Berezin*, Istoriko-statističeskoe opisanie cerkvej i prichodov Vladimirskoj eparchii, Ausg. 1. Vladimir 1893, S. 100 f.

65 Istoričeskoe opisanie pervoklassnogo Knjaginina Uspenskogo ženskogo monastyřja. Moskau 1900, S. 48.

66 *A. K. Bunin*, K istoričeskoj topografii goroda Vladimira na Kljaz'me, in: Trudy vladimirskoj učenoj archivnoj komissii, Bd. 2. Vladimir 1900, S. 46 f.

67 *L. D. Mazur*, Russkij gorod XI–XVIII vv. Vladimirskaja zemlja. Moskau 2006, S. 24, S. 82 (Abb. 8).

68 *T. P. Timofeeva*, Gorod Vladimir v XIV veke po dannym pis'mennych istočnikov, in: Archeologija Vladimiro-Suzdal'skoj zemli. Materialy naučnogo seminaru 2009 g, Bd. 3. Moskau/St. Petersburg 2011, S. 80.

69 *Dies.*, Dvory i podvor'ja vladimirskogo Roždestvenskogo monastyřja (XVI–XIX vv.), in: Materialy regional'noj kraevedčeskoj konferencii 2009 g. Vladimir 2010, S. 218 mit genauerer Beschreibung.

Das Geburt-der-Gottesmutter-Kloster bildete somit das größte, reichhaltigste und in seinem Bestand vielfältigste architektonische Ensemble im Vladimir der frühen Neuzeit.

Sergej Z. Černov

Die Nekropolen der großen koinobitischen Klöster der Moskauer Rus' des 15.–16. Jahrhunderts als Spiegel des Prozesses der Verkirchlichung der Gesellschaft

Im 14. und 15. Jahrhundert entstanden im Moskauer Großfürstentum fern von den Städten in dünnbesiedelten Gegenden Klöster, die in den Quellen jener Zeit als *pustyn'*, „Einöde“, bezeichnet werden. Dieses Wort, das dem lateinischen Plural *deserta* genau entspricht, verweist nicht nur auf die dünne Besiedlung, sondern auch auf die geringe Abhängigkeit vom weltlichen Treiben und auf die Möglichkeit, sich Gott anzunähern.¹ Besonders bekannt aus dieser Gründungsschicht sind die Klöster, die vom Hl. Sergij von Radonež und seinen Schülern errichtet wurden.

In der Forschung zu diesen Klöstern wird wenig darauf eingegangen, welche Rolle ihnen bei der Verkirchlichung der Gesellschaft zukam. Es wird auch kaum gefragt, in welchem Maße die monastische Bewegung als Form des religiösen Lebens die Volks- und die Elitenkultur prägte. Für die Zeit der Moskauer Rus' geht man gemeinhin von der Prämisse der Einheit von Volks- und Elitenkultur im 14. und 15. Jahrhundert aus. Doch die Beschränkung auf diese Sichtweise verhindert, die Mechanismen zu erklären, wie sich damals die konkreten kirchlich-kulturellen Traditionen ausformten.

Die Klostergründer des Kreises um Sergij stammten größtenteils aus Bojarenfamilien und aus dem Dienstadel.² Die Orte dieser Klöster wurden jedoch nach dem Muster der kleinen Klöster gewählt, wie sie in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts von *volosti*, „Amtsbezirken freier Bauern auf Fürstenland“, errichtet wurden – jeweils ungefähr drei bis vier Kilometer jenseits der Rodungsgrenze.³ Man griff also bei der Herausbildung eines neuen Typs monastischer Kultur auf eine Praxis zurück, die im Milieu des einfachen Volkes als ein Aspekt von dessen Verkirchlichung entstanden war.

Die historische Forschung hat auf der Grundlage der Archive der Klöster des Sergij-Kreises die Namen von tausenden Dienstadligen ermittelt, die im 15. und 16. Jahrhundert ihren Landbesitz Klöstern vermachten. In der zweiten Hälfte des 13. und in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts hatten noch die *kormlenija*, die Einnahmen aus dem Amt, wörtlich „Fütterungen“, und sonstige Abgabensammlungen im Zuge der Fürstenherrschaft als Haupteinkünfte der Elite gedient. Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts jedoch wurde die *votčina*, das Eigenland, Allod, wörtlich „Vatererbe“,

¹ Vgl. hierzu den Beitrag von Markus Schürer in diesem Band.

² Vgl. hierzu den Beitrag von Elena Romanenko in diesem Band.

³ S. Z. Černov, Sel'skie monastyri XIV–XV vv. na Severo-Vostoke Moskovskogo knjažestva po arheologičeskim dannym, in: Rossijskaja arheologija 1996, 2, S. 111–130.

zur Haupteinnahmequelle. Solche Ländereien entstanden an der Peripherie des Moskauer Fürstentums sowie auf Territorien, die zum Großfürstentum Vladimir gehört hatten: Perejaslavl', Jur'ev, Volokolamsk und weitere. Die Bojaren und Dienstadligen, die bis dahin menschenleere Territorien aufsiedelten, gelangten physisch dorthin, wo einst in der Abgeschiedenheit Einödklöster entstanden waren.⁴

Das Troica-Sergij-Kloster, das Dreifaltigkeits-Makarij-Kloster in Kaljazin, das Kirill-Belozerskij-Kloster und zahlreiche andere Klöster wurden in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu Orten der Mönchsweihe von Bojaren und Dienstadligen, die an den Höfen der Teilfürsten gedient hatten. Die Verbindungen der Klöster mit den Grundherren werden im Laufe des 15. Jahrhunderts immer enger, allerdings nicht nur aus religiösen Motiven. Nicht selten wurden Ländereien auch einem Kloster vermacht, um Schulden zu tilgen oder um ihre Konfiskation zu vermeiden.

Es steht uns ein Quellenkomplex zur Verfügung, der es uns gestattet festzustellen, inwieweit diese oder jene Bevölkerungsschicht sich mit den ursprünglichen Einödklöstern verbunden fühlte. Das sind die Klosternekropolen als Sachquellen und die Schriftquellen zum Totengedenken. Die Entscheidung über den Begräbnisort gehört zu den Willensäußerungen – sei es des aus dem Leben scheidenden Menschen selbst, sei es seiner Angehörigen –, die unmittelbar die Akzeptanz bestimmter Traditionen von Kirchlichkeit bezeugen.

Ich möchte im Folgenden die Nekropolen dreier großer Klöster aus dem 15. und 16. Jahrhundert vorstellen. Sie waren lange unter der Erde verborgen und wurden erst bei Ausgrabungen in den Jahren 2001–2005 teils wieder freigelegt.

Vorauszuschicken ist, dass die ursprüngliche Anlage der Klöster, von der hier die Rede sein wird, in den folgenden Jahrhunderten bedeutenden Veränderungen unterworfen war. Erst in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts wurden sie mit steinernen Befestigungsmauern umgeben, und ihre hölzerne Bebauung wurde allmählich durch steinerne Gebäude ersetzt. Im 15. Jahrhundert besaßen die Klöster nur kleine Hauptkirchen mit einer Grundfläche von ca. 15 × 15 m, um die herum sich ein Hof erstreckte, der von den quadratisch oder rechteckig angelegten hölzernen Zellenbauten begrenzt wurde.⁵ Die Nekropolen befanden sich in den *pridely*, „Anbauten“ an der Kirche, wie im Gelände des Hofes östlich und südlich des Gotteshauses.

Die Nekropolen der Moskauer Rus' sind bisher viel weniger erforscht als die mittelalterlichen Friedhöfe Westeuropas, auf die nicht nur Anthropologen, Archäologen und Kunsthistoriker ihre Aufmerksamkeit gerichtet haben, sondern auch Spezialisten

⁴ Ders., Rannemoskovskoe obščestvo v svete mikroregional'nych issledovanij struktur zemlevladienija, in: Vestnik Rossijskogo humanitarnogo naučnogo fonda 2004, 1, S. 19–34.

⁵ Ders., Uspenskij Dubenskij Šavykin monastyr' po archeologičeskim dannym, in: Kul'tura srednevekovoj Moskvy XIV–XVII vv. Moskau 1995, S. 123–182; L. A. Beljaev/M. A. Kapitonova/S. G. Šuljaev, Raskopki v Začat'evskom monastyre Moskvy, in: Archeologičeskie otkrytija 2005 goda. Moskau 2007, S. 89 f.

für Mikrogeschichte und historische Anthropologie.⁶ Ziel der folgenden Ausführungen ist es daher, die Friedhöfe dreier Klöster, zu denen auch Schriftquellen zur Verfügung stehen, unter anthropologischen, archäologischen und historisch-topographischen Aspekten vorzustellen:

- *Nikolo-Ugreškij monastyr'*, „Nikolaus-Ugreša-Kloster“ in Dzeržinskij ca. 20 km südöstlich vom Moskauer Stadtzentrum am Nordufer der Moskva,
- *Iosifo-Volokolamskij monastyr'*, „Iosif-Kloster bei Volokolamsk“, ca. 15 km nordöstlich von Volokolamsk und 120 km westlich von Moskau,
- *Troice-Sergiev monastyr'*, das „Troica-Sergij-Kloster“ in Sergiev Posad ca. 60 km nördlich von Moskau.

Die archäologischen Untersuchungen zur Bestimmung der Fundamente der alten Hauptkirchen und zur Lage der Grabstätten wurden teilweise mit der naturwissenschaftlichen Auswertung der Grablegen zusammengeführt. So führte A. L. Aleksandrovskij bodenkundliche Untersuchungen und Radiokarbonanalysen zur Datierung der Kulturablagerungen durch. Die anthropologische Untersuchung durch T. I. Alekseeva, A. P. Bužilova und N. N. Gončarova umfasste die Beschreibung der Lage eines Skeletts, eine allgemeine morphologische Beschreibung und die Feststellung pathologischer Veränderungen durch Erkrankungen und physische Einwirkungen. Die von E. Aleksandrovskaja untersuchte chemische Zusammensetzung der Knochenreste gab Auskunft über den physischen Zustand einer Person vor ihrem Tod.

1 Die Nekropole des Nikolaus-Ugreša-Klosters

Der Überlieferung nach gründete Großfürst Dmitrij Donskoj das Kloster nach seiner Rückkehr vom Sieg über die Tataren auf dem *Kulikovo pole* 1380 an dem Ort, wo ihm auf dem Zug zur Schlacht die Ikone des Hl. Nikolaus erschienen war.⁷ Zuverlässig bekannt ist, dass das Kloster auf dem Territorium der *volost'*, des „Amtsbezirks“, Kapotnja entstand. Er gehörte zum Besitz des Ältesten des Geschlechts Kalitovič, zu jener Zeit Dmitrij Donskoj. Die erste Erwähnung des Klosters ist in einer Sammelhandschrift des Troica-Sergij-Klosters (RGB, F. 304/1, № 746) aus der Amtszeit des Abtes Zinovij (1432–1445) zu finden.

Das Nikolauskloster gehörte zu den großfürstlichen Klöstern. In einer Urkunde des Metropoliten Gerontij von 1478/1479 für das Kirill-Belozerskij-Kloster, das der Gerichtsbarkeit des Fürsten Michail Andreevič von Beloozero unterstand, wird der *d'jak*, der

⁶ Vgl. den Beitrag von Eva Schlotheuber in diesem Band.

⁷ D. D. Blagovo, *Istoričeskij očerk Nikolo-Ugreškogo obščezitel'nago mužskago monastyrja*. Moskau 1872. Der Beinamen des Klosters *Ugreša* ist auf den dem Großfürsten zugeschriebenen Ausspruch *Sija vsja ugreša serdce moe*, „Das alles erwärmte mein Herz“, zurückzuführen.

„Schreiber“, dieses Fürsten zitiert: „Dieses Kloster des Kirill untersteht meinem Herrn, so wie dem Herrn Großfürsten diese Klöster [unterstehen]: das Erlöserkloster in Moskau, das Simon-Kloster der Hochreinen [in Moskau] und das Nikolaus-Ugreša-Kloster.“⁸

Von der Bedeutung, die man seitens der großfürstlichen Herrschaft dem Kloster beimaß, zeugt die Tatsache, dass Vasilij II. ihm ein Territorium im Amtsbezirk Kapotnja von nach den damaligen Maßstäben außerordentlicher Größe schenkte.

Nach dem Einfall des Krimtataren-Khans Devlet Girej am 24.05.1571 und der Besetzung des Klosters durch Truppen des zweiten Falschen Dmitrij 1610 wurde das Kloster wiederaufgebaut, verödete jedoch im 18. Jahrhundert. Als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert das Kloster wiedererstand, war von den drei alten Kirchen nur noch die Nikolaus-Hauptkirche erhalten.

Die Ausgrabungen im Kloster begannen im Zusammenhang mit dem geplanten Wiederaufbau der alten Nikolauskirche, die 1940 abgebrochen worden war. Sie befand sich im Zentrum des alten Klosterterritoriums (135 × 130 m), das von einer Mauer umgeben ist.

Bei den Ausgrabungen wurden die Fundamente der Nikolauskirche (268 m²) und das angrenzende Territorium (410 m²) untersucht.⁹

Die Untersuchungen ergaben, dass der Vier-Pfeiler-Bau mit Kreuzkuppel um 1520–1530 errichtet wurde.¹⁰ In der Bruchstein-Ausmauerung ihrer Fundamente wurden Bruchstücke von Portalen gefunden, die den Portalen der Kirche der Gewandniederlegung der Gottesmutter im Moskauer Kreml' von 1484 bis 1486 entsprechen, außerdem Fragmente eines Portals noch früherer Zeit. Offenbar hat man beim Bau der neuen Kirche Material von dem früheren Gotteshaus verwendet, das an benachbarter Stelle gestanden hatte und bei der Zerstörung des Klosters durch die Tataren unter Machmet-Girej 1521 gelitten hatte: „In Ugreša wurde das Kloster verbrannt.“¹¹

Die Untersuchungen von 2004 erfassten also eine bedeutende Fläche und vermittelten eine Vorstellung von der Nekropole und ihrem archäologischen Kontext. Die Topographie der Begräbnisse bald nach der Errichtung der Nikolauskirche – gefunden wurden 29 Begräbnisse – zeichnet sich ziemlich präzise ab, da sie über den Bauhorizont herausragten. In ihren Auffüllungen finden sich keine keramischen Objekte, die jünger als das für die Zeit ca. 1475–1550 typische Geschirr sind. Die Gräber stammen folglich aus dem zweiten bis vierten Viertel des 16. Jahrhunderts. In der Kirche selbst ist bei den Grabungen keine einzige Grablege aufgefunden worden. Hier wurde offen-

8 Akty social'no-ëkonomičeskoj istorii, Bd. 2. Moskau 1958, S. 280.

9 S. Z. Černov/N. N. Gončarova/E. J. Lebedeva, Nekropol' Nikolo-Ugrešskogo monastyrja po dannym archeologičeskich raskopok Nikol'skogo sobora v 2004 g., in: Moskovskaja Rus'. Problemy archeologii i istorii architektury. K 60-letiju Leonida Andreeviča Beljaeva. Moskau 2008, S. 152–205.

10 Zu diesem Schluss kam V. V. Sedov bei der Analyse der Zeichnungen von A. I. Nekrasov aus dem Jahr 1932 (V. V. Sedov, O date sobora Nikolo-Ugrešskogo monastyrja, in: Archiv architektury, Bd. 1. Moskau 1992, S. 38–45).

11 Postnikovskij letopisec, in: Polnoe sobranie russkich letopisej, Bd. 34. Moskau 1978, S. 14.

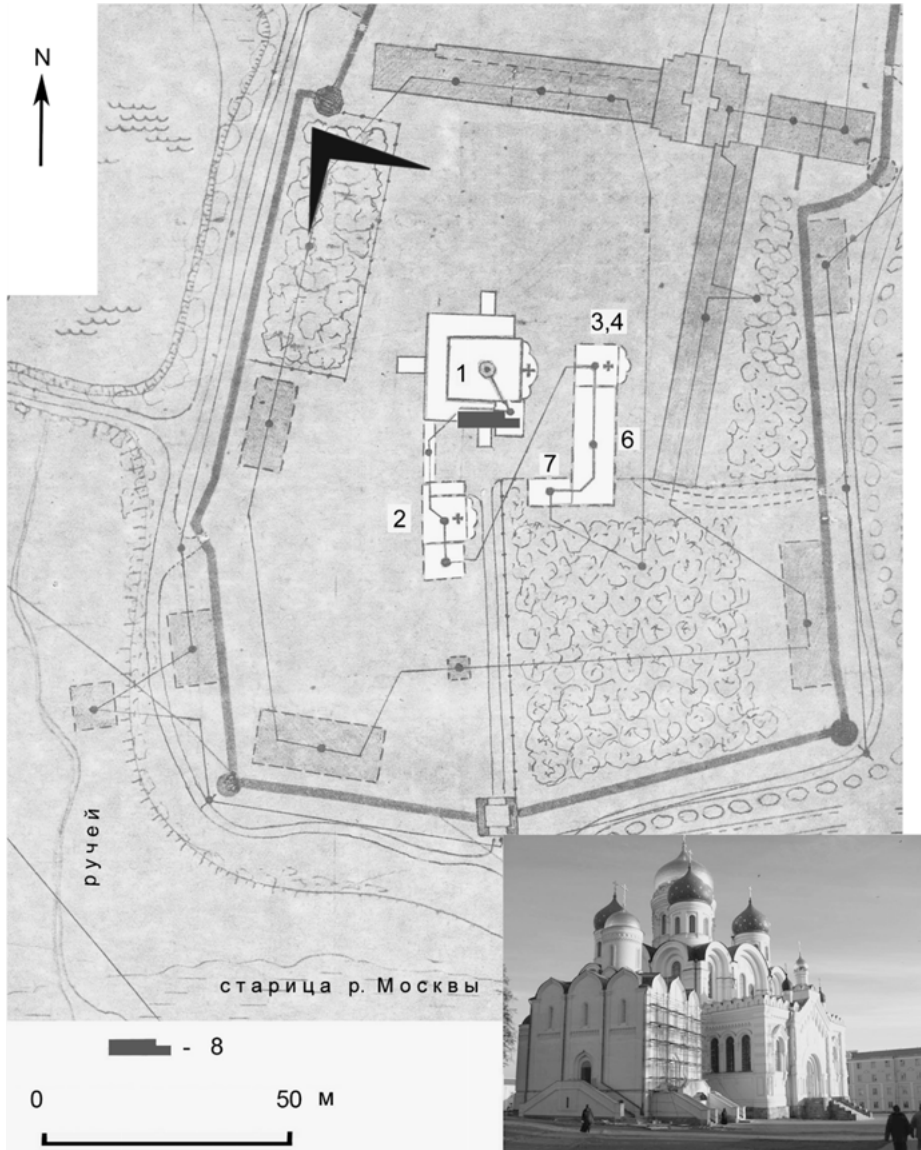


Abb. 1: Plan des Nikolaus-Ugreša-Klosters in Moskau nach der Beschreibung von 1763 (Rekonstruktion O. B. Morozov). 1 *Sobornaja cerkov' vo Imja Svjatitelja i Čudotorca Nikolaja*, „Hauptkirche des heiligen Wundertäters Nikolaus“, südöstlich angebaut die Sakristei – 2 *Cerkov' Uspenija Presvjatoj Bogorodicy*, „Kirche des Entschlafens der Gottesmutter“, lt. Beschreibung von 1739 „steinern“ – 3 *Cerkov' Spasa Nerukotvorenago*, steinerne „Kirche des nicht von Hand geschaffenen Erlöserbildes“, darüber der Glockenturm; seit 1757 nicht mehr genutzt, in den 1780er Jahren abgebrochen – 4 Glockenturm – 5 Steinerne Kapelle – 6 Steinerne *trapeza*, „Refektorium“, mit Lagerräumen darunter und Vortreppe, baulich verbunden mit der Erlöserkirche – 7 Küche – 8 Alter Friedhof, Ausgrabungen 2003. Die Abbildung unten zeigt die nach den Ausgrabungen von 2004 wieder aufgebaute Nikolauskirche von 1520–1540, gesehen von Nordwesten aus (Pfeil im Plan).

bar nicht beerdigt, und *pridely* gab es auch nicht. 1–1,5 m hinter den Altären war eine Reihe von elf Grabstätten mit 15 Begrabenen angelegt, nur drei Grabstätten zeichneten sich im Boden ab (7, 12a, 12b). Nach Norden brach die Reihe ab und endete zwei Meter vor der Nordostecke des Gotteshauses. Nördlich von der Kirche befanden sich längs der Wand in einem Meter Entfernung einige Gräber (zwei oder mehr). Von ihrer Südostecke nach Süden war eine weitere Gräberreihe angelegt, von denen fünf innerhalb der Grenzen der Ausgrabung lagen. Längs der Südwand wurde nicht beerdigt, denn dort erstreckte sich die alte Nekropole.

Die Begräbnisweise um die Nikolauskirche ist ziemlich einförmig. Die Verstorbenen wurden nach christlichem Brauch mit dem Kopf nach Westen begraben, offenbar größtenteils in Holzsärgen. In vier Gräbern wurden Nägel gefunden, in den Gruben für die Gräber 3v und 27 nicht völlig verrottete Reste von Brettern. Die Tiefe der Gräber schwankt zwischen 60 und 120 cm, die Breite zwischen 40 und 70 cm. In geringerer Tiefe liegen die zusätzlich in einer Grube Begrabenen. Allem Anschein nach hatten die Gräber keine Beigaben, nicht einmal Kreuze. Bei den Untersuchungen wurde auch kein einziges Totenhemd gefunden. Bei zwei Begräbnissen konnte die Sitte beobachtet werden, den Kopf des Verstorbenen auf ein Kissen aus Stein zu betten. Das steinerne Kissen war als Ausdruck der asketischen Haltung und der Demut eines Mönchs gedacht. Es erinnerte zugleich an das Steinkissen am Fuß der alttestamentarischen Jakobsleiter und damit auch an die *Scala paradisi*, russisch *Lestvica*, des Johannes Klimakos. Über die Befolgung der dort genannten Gebote erreichte der Mönch die Schwelle zum Himmelreich.¹² Die Begräbnisreihe hinter den Altären war also für Mönche bestimmt.

In situ wurde kein einziger Grabstein aufgefunden.¹³ Allem Anschein nach wurden sie im 18./19. Jahrhundert entfernt. Im Zuge der Säuberung des westlichen Teils der Fundamente wurde jedoch eine kleinere, mit Ornamenten versehene Grabplatte aus weißem Kalkstein (115 × 45 × 14 cm) gefunden. Eine Inschrift fehlt. Grabplatten mit derselben Ornamentik sind aus der Zeit zwischen 1597 und 1653 bekannt.¹⁴

12 L. A. Beljaev, Kamennye „poduški“ monašeskich pogrebenij i ich vetchozavetnyj prototip, in: Rossijskaja archeologija 2005, 4, S. 172, S. 174; N. A. Makarov, Kamennje poduški v pogrebenijach drevnerusskich gorodskich nekropolej, in: Sovetskaja archeologija 1981, 2, S. 113.

13 Gegenüber der Kirche im Südosten des Altars wurden 1858 vier alte Grabplatten mit den Inschriften gefunden: 1) *Leta 7063 zde pogrebno telo Andreja puškarja*, „Im Jahr 7063 wurde hier der Leib von Andrej dem Kanonenbauer begraben“; 2) *Leta 7078, prestavisja starec Selivestr*, „Im Jahr 7078 starb hier der starec Selivestr“; 3) *Leta 7098 fevralja 4-go prestavisja David Ivanovič Markov vo inocech Daniil schimonach*, „Im Jahr 7098 am 4. Februar starb David Ivanovič Markov, mit Mönchsamen Daniil, Mönch mit großem Schima“ (*Blagovo*, Istoričeskij očerk (wie Anm. 7), S. 72 f.).

14 E. L. Chvorostova/L. A. Beljaev, Nadgrobie v archeologičeskom kontekste. Plity iz cerkvi Nikolj v Starom Vagan'kove, in: Russkoe srednevekovoe nadgrobie. XIII–XVII veka. Materialy k svodu, Bd. 1. Moskau 2006, S. 40; A. G. Veksler/B. A. Berkovič, Monastyrskie i cerkovnye kladbišča XVI–XVII vekov. Raskopki i nabljudenija Centra archeologičeskich issledovanij g. Moskvy. 1989–1997 gody, in: ebd., S. 54 f.; G. A. Massalitina/T. F. Bessonova/I. V. Boldin, Spasskij Vorotynskij monastyr', in: ebd., S. 294.

Wenden wir uns nun der älteren Nekropole zu, die sich von der Kirche nach Süden erstreckte (21 aufgefundene Begräbnisse, s. Abbildung 1).

Untersucht wurden die siebte, achte und neunte Gräberreihe. Die Gräber sind flach angelegt, eines neben dem anderen, aber klar abgetrennt. Der Querschnitt des Grabes 21 zeigt, dass seine Oberfläche während des Baus der Nikolauskirche in den 1530er Jahren nicht mit einer Platte abgedeckt war und daher mit einer 3–5 cm dicken Schicht aus zerstoßenem Kalkstein, mit Bauschutt bedeckt ist. Die Untersuchung des oberen Teils der Auffüllung der Gräber 22 bis 26 war schon vor Beginn der Ausgrabungen erfolgt, Kalkstein-Grabplatten hatte man dabei nicht gefunden.

Die Begräbnisweise der Periode vor dem Bau der neuen Nikolauskirche um 1530 unterscheidet sich merklich von der oben beschriebenen, obwohl die Verstorbenen ebenfalls nach christlicher Sitte mit dem Kopf nach Westen beigesetzt wurden, mit auf der Brust gekreuzten Armen. Erstens wiesen sie, wie es für Gräber der frühmoskowitzischen Periode üblich ist, eine geringere Tiefe auf: Diese schwankt zwischen 30 und 85 cm bei einer Breite von 35 bis 75 cm. Allem Anschein nach erfolgten alle Begräbnisse in Baumsärgen, ausgehöhlten Stücken von Baumstämmen. Davon zeugen das Fehlen von Nägeln in allen sechs geöffneten Begräbnissen, bei deren Untersuchung ein Metalldetektor eingesetzt wurde, sowie die Auffindung des nicht verrotteten Holzes im Begräbnis 21. Diese Baumsärge stellten keine in Körperform zugeschnittenen hölzernen Sarkophage dar, sondern es sind von außen nicht zugerichtete Stämme, die innen ausgehauen waren. Wie bei den Gräbern des 16. Jahrhunderts, so wurden auch bei den früheren Begräbnissen den Verstorbenen keine Brustkreuze beigegeben.

Zur Datierung der Begräbnisse ist zu sagen, dass wir hier die relativ seltene Möglichkeit einer genauen zeitlichen Fixierung für eines von ihnen haben. Bei einem Hüftknochen eines im Begräbnis 25 (Nord) Beigesetzten, der in der bereits etwas früher angelegten Grube zusätzlich beerdigt war, wurde eine Silbermünze mit der Darstellung eines Reiters mit einem Falken gefunden, die in der ersten Hälfte der Regierungszeit von Großfürst Vasilij I. (1425–1446) geprägt wurde. Man kann daher ansetzen, dass die Gräber der frühen Etappe nicht einfach denen der 1520er Jahre vorangingen, sondern einer früheren Zeit angehören, wobei ein Teil der Grabanlage in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden ist. Eine solche Datierung steht auch damit nicht im Widerspruch, dass die Keramik aus der Auffüllung der Gräber fast ausschließlich Material aus der Zeit vor der Klostergründung enthält – die Gräber wurden angelegt, als sich im Kloster noch keine Kulturschicht aus Relikten gebildet hatte.

Die Zusammenstellung aller dieser Daten gestattet es, die Etappen zu bestimmen, in denen das Territorium der Grabungen benutzt wurde. In den 1420er–1470er Jahren entsteht bei der ersten hölzernen oder steinernen Kirche eine frühe Nekropole. In den 1480er–1510er Jahren wird außerhalb des Territoriums der Grabung die erste steinerne Hauptkirche des Klosters erbaut, bei der die Ornamente der Portale den „Flechtzopf“-Ornamenten der Gewandniederlegungs-Kirche an den Portalen im Moskauer Kreml' aus den Jahren 1484–1486 gleichen. Die Kathedrale wird mit Fresken ausgemalt. Im nördlichen Teil des Grabungsterritoriums entstehen Zellen. Der Friedhof bleibt in

seinem Zustand erhalten, weil er vor dem Eingang des neu erbauten Gotteshauses liegt. Nach der Zerstörung des Klosters und dem Brand der Kirche im Jahr 1521 wird gegen Norden vom alten Friedhof und zum Teil an der Stelle hölzerner Wohnbauten die neue steinerne Nikolauskirche errichtet. In den 1540er–1590er Jahren wird hinter den Altären der Nikolauskirche ein neuer Friedhof angelegt. Der südlich der Kirche gelegene alte Friedhof wird nicht mit neuen Gräbern belegt.

Dieser Friedhof aus der Epoche der Herrschaft des Großfürsten Vasilij II. (1425–1462) und der ersten beiden Jahrzehnte der Regierung Ivans III. vermittelt in der Form, in der er sich dank der archäologischen Untersuchungen darstellt, einen seltsamen und sogar etwas beklemmenden Eindruck.

Wir wollen die Begräbnisse von Ost nach West beschreiben. In Grab 21, nach den Markierungen 35 bis 73 cm unter der alten Erdoberfläche, ist in einem Baumsarg eine mittelgroße (165 cm) Frau von 25–30 Jahren begraben. In Grab 22 (das anhand einer geätzten Keramikscherbe in der Auffüllung der Grube auf die 1470er Jahre datiert werden kann) ist ein großgewachsener Mann (170 bis 174 cm) von 25–30 Jahren begraben. Der verknöcherte Brustfellbereich an den Lungen weist auf eine schwere Lungenerkrankung hin, und die Durchbohrung eines Teils der Augenhöhle spricht für eine weit fortgeschrittene Entzündung der Oberkieferhöhlen. Am Rückgrat sind außerdem Knorpelbrüche festzustellen.

Begräbnis 23 enthält einen in einem Baumsarg beigesetzten entstellten Leichnam einer schwangeren Frau. Schädel, Schulterblätter, Schlüsselbeine und Halswirbel fehlen. Spuren des Baumsargs drücken unmittelbar auf die Knochen des Brustkorbs, hinter denen der sandige Mutterboden zu erkennen ist.

Die Arme sind auf dem Bauch gekreuzt, auf dem sich Schädelgewölbe, Hüft- und die Ellenbogenknochen des nicht ausgetragenen Kindes abzeichnen. Der linke Hüftknochen der Frau ist kürzer als der rechte, was mit einem trophischen Geschwür und einer Osteomyelitis zusammenhängt, die sich als Ergebnis einer in kindlichem Alter zugefügten Verletzung entwickelt hat.

Im Begräbnis 24 ist ein älterer Mann von 55–65 Jahren beigesetzt. Die Zähne seines Oberkiefers sind sämtlich zu Lebzeiten ausgefallen, im Unterkiefer sind nur die Schneidezähne und Zähne mit Wurzeln erhalten. Die Knochen sind leicht, was auf Befall durch Osteoporose hinweist. Am Unterschenkel liegen die Knochen eines neugeborenen oder noch ungeborenen Kindes. Begräbnis 25 enthält zwei Beisetzungen in Baumsärgen in einer Grabkammer. In ihrem südlichen Teil ist ein großgewachsener Mann (173 bis 180 cm) von 45–55 Jahren beigesetzt. Ein Oberschenkelknochen dieses Mannes ist deformiert, man sieht Spuren eines unbehandelt verheilten Bruchs. Die Nase ist zerschlagen. Todesursache war ein Schlag mit einem spitzen Gegenstand auf den Kopf, bei dem der Schädel durchbrochen wurde. Einige Jahre nach diesem Begräbnis wurde das Grab noch einmal geöffnet, die Knochen des Mannes wurden beiseite geschoben und neben sie der Körper des Mannes von 35–50 Jahren gelegt, neben dessen linkem Hüftknochen die silberne Münze Vasilij I. (1425–1446) gefunden wurde, offenbar ein „Toten-Obolus“.

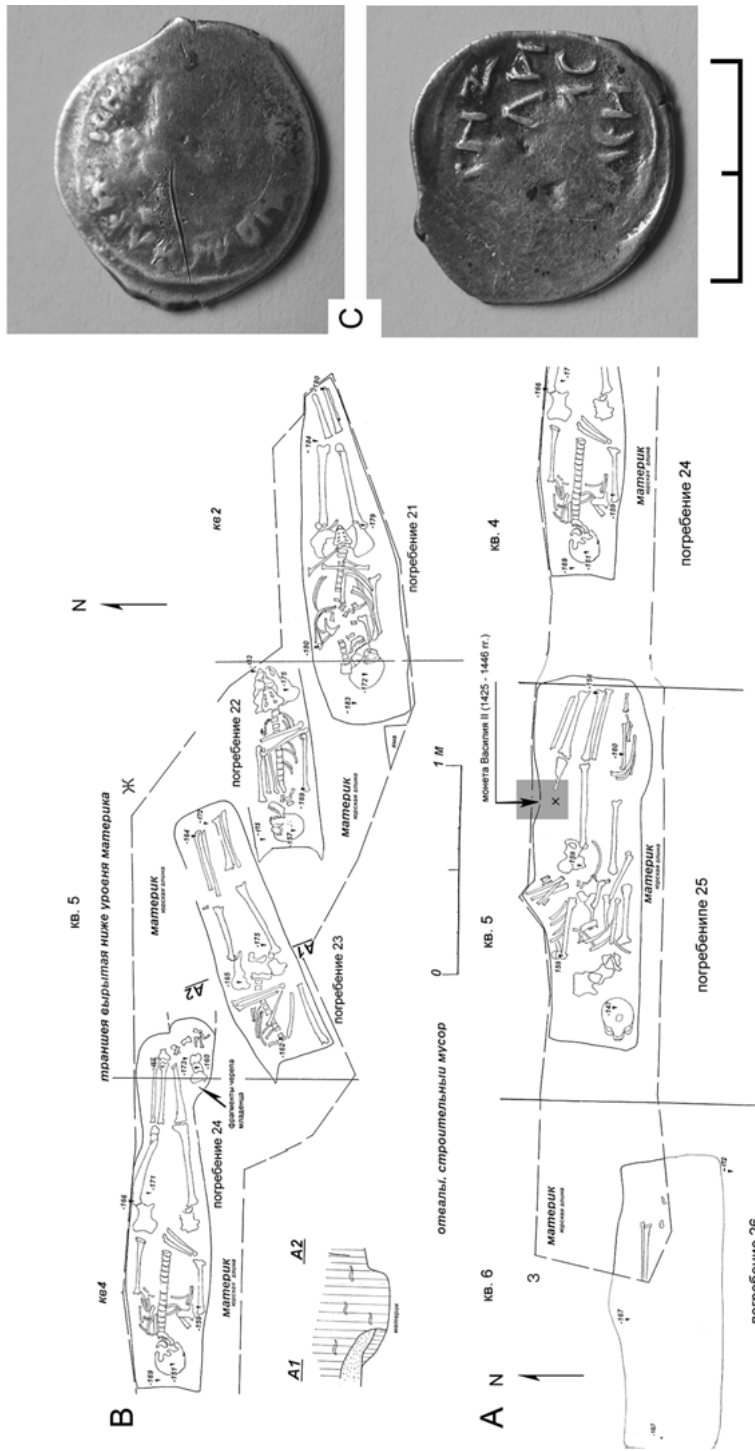


Abb. 2: Der ältere Friedhof des Nikolaus-Ugreša-Klosters aus dem 15. Jahrhundert, freigelegt südlich der Fundamente der Nikolaus-Kirche – Die obere Skizze B ist die Fortsetzung der Skizze A nach rechts. Das Zeichen + in Grab 25 verweist auf den Fundort eines „Totenobulus“, der unter C abgebildeten Silbermünze aus der Zeit von Vasilij II. (1425–1446).

Begräbnis 26 ist vor Beginn der Ausgrabungen verloren gegangen. Nur der nordöstliche Teil der Grube (das Fußende) ist erhalten, hier wurden Knochen eines Kindes gefunden.

Zunächst einmal muss gesagt werden, dass die Grabung nicht auf dem Teil der Begräbnisstätte mit den Mönchsgräbern stattgefunden hat. Dies ergibt sich aus dem Vorkommen von Frauengräbern (21, 23), aus dem Kindergrab (26) und aus dem Begräbnis des alten Mannes mit dem bei ihm beigesetzten Kleinkind (24). Der soziale Status der Beigesetzten war nicht hoch. Dies belegt das Fehlen von Grabplatten, die in dieser Periode in der Großfürstensiedlung Kolomenskoe schon vielfach präsent sind.¹⁵ Nach der Mikroelement-Analyse des Knochengewebes hatte die Hälfte der Begrabenen mit Öfen zu tun (22, 24, 25 – Begräbnis mit der Münze). Zur Schicht der Krieger gehörte anscheinend nur der Mann, der niedergestochen worden war. An dieser Stelle wurde auch der verunstaltete Leichnam der schwangeren Frau beigesetzt (23), wobei kaum anzunehmen ist, dass die Frau vor dem Tod Gelegenheit zur Buße gehabt hatte.

All diese Besonderheiten unterscheiden sich in verblüffender Weise von den archäologischen Realien der Nekropolen des Iosif-Volockij-Klosters und des Troica-Sergij-Klosters aus den Jahren 1480–1590, wo unter beschrifteten Grabplatten Geschlecht für Geschlecht Dienstadlige liegen, die die Klöster mit Stiftungen bedacht hatten. Wir haben es beim Nikolauskloster jedoch nicht mit einem Dorffriedhof zu tun, sondern mit der Nekropole bei der Hauptkirche eines Klosters, das den Moskauer Großfürsten gehörte. Die Nekropole war in neun Reihen angelegt, man kann sie daher kaum als peripher bezeichnen. Die offenkundigen archäologischen Belege für den niedrigen sozialen Status der Begrabenen auf der Friedhofsanlage, auf der jeder Beliebige Platz fand, zeugt eher davon, dass wir es mit einem anderen Typ von Nekropole zu tun haben. Der Amtsbezirk Kapotnja (*Kapotenskij stan*) lag im Moskauer Umland direkt im Herzen der Grundherrschaft der Moskauer Fürsten. In der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts dominierte hier die „Dienstorganisation“, zu der Fronbauern (*volostnye ljudi*), Bedienstete und fürstliche Dienstleute gehörten. Es ist anzunehmen, dass das Kloster zahlreiche Bettler und Kranke aus diesem Milieu anzog. Anders lässt sich eine so große Zahl von Personen mit einem niedrigen sozialen Status auf dem Klosterfriedhof nicht erklären.

2 Die Nekropole des Iosif-Volockij-Klosters

Im 15. Jahrhundert begannen die Angehörigen der vornehmen Familien der Moskauer Rus' damit, ihre Verstorbenen nicht nur in städtischen oder stadtnahen Klöstern beizusetzen, sondern auch fern von den Städten, in den einstigen Einödklöstern, die

¹⁵ L. A. Beljaev, Srednevekovyj nekropol' Kolomenskogo, in: Kolomenskoe. Materialy i issledovanija, Bd. 2. Moskau 1991, S. 45–57.

sich im Lauf des 15. und 16. Jahrhunderts zu großen koinobitischen Klöstern entwickelten. In dieses kulturelle Umfeld gehört die Nekropole des Iosif-Volockij-Klosters. In ihr spiegelt sich eine wichtige Etappe der uns interessierenden Tradition wider, die mit dem von Iosif Volockij am Ende des 15. Jahrhunderts geschaffenen neuen System des Totengedenkens¹⁶ verknüpft ist, das mit einer äußerst sorgfältigen, umfangreichen pragmatischen Schriftlichkeit verbunden war.¹⁷ Das Speisungsbuch vermerkte nicht nur die festlichen Jahresgedenken vermöglicher Stifter, sondern auch die Lage von deren Gräbern¹⁸, soweit sie im Kloster begraben waren, denn am Tag des Jahresgedenkens gingen die Brüder an das Grab. Ergänzende Angaben finden sich in den Inventaren des *Uspenskij sobor*, der Hauptkirche des Entschlafens der Gottesmutter im Kloster, von 1545¹⁹, 1572 und 1591.

Zur Nekropole gehörten Begräbnisse im Freien, in den *pridely*, den „Anbauten“ an der Kirche und in dieser selbst. Der erste Begräbnistyp ist schon genügend erforscht, hingegen sind die Begräbnisse in den angebauten Totengrüften dieser Zeit bisher archäologisch fast gar nicht untersucht.

Der Kreis der Stifter des Iosif-Volockij-Klosters bestand aus zwei Gruppen. Zur ersten kann man Angehörige der Teilfürstenfamilien rechnen: Fürst Boris Vasil'evič von Volokolamsk (1462–1494), seine Söhne Fedor Borisovič (1495–1513), Fürst Ivan Borisovič von Ruza (1495–1503), ebenso einen Sohn Großfürst Ivans III., Fürst Jurij Ivanovič von Dmitrov (1504–1533). Unter ihnen waren Nachfahren der Fürsten von Rostov, so die Familie Golenin, und der Fürsten von Černigov, so Petr Nikitič Obolenskij.²⁰ Zur zweiten Gruppe gehörten die Vertreter von Geschlechtern, die im Gebiet von Volokolamsk von den Moskauer Großfürsten ihr Eigenland erhalten hatten. Noch zur Regierungszeit des Moskauer Großfürsten Ivan II. Ivanovič (1353–1359) hatten sich die früheren Smolensker Teilfürsten der Fominskie in Volokolamsk niedergelassen, als sie

16 Ludwig Steindorff, *Memoria in Altrußland*. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart 1994, S. 169–225; *ders.*, Pominanie usopščich kak obščee nasledie zapadnogo Srednevekov'ja i drevnej Rusi, in: „Sich že pamjat' prebyvaet vo veky“. St. Petersburg 1997, S. 39–45; *ders.*, Sravnenie istočnikov ob organizacii pominanija usopščich v Iosifo-Volokolamskom i Troice-Sergievom monastyryach v XVI veke, in: *Archeografičeskij ežegodnik za 1996 god*. Moskau 1998, S. 65–78.

17 Sinodik Iosifo-Volokolamskogo monastyrja (1479–1510-e gody), hrsg. v. T. I. Šablova. St. Petersburg 2004; *Vkladnaja kniga Iosifo-Volokolamskogo monastyrja*, in: *Priloženie*, in: A. A. Titov, *Rukopisi slavjanskije i russkije prinadležaščie I. A. Vachromeevu*, Bd. 5. Moskau 1906, S. 1–79; RGADA, F. 1192, Op. 2, № 561.

18 Das Speisungsbuch von Volokolamsk. *Kormovaja kniga Iosifo-Volokolamskogo monastyrja*. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert, hrsg. und übers. v. Ludwig Steindorff unter Mitarbeit von Rüdiger Koke, Elena Kondraškina, Ulrich Lang und Nadja Pohlmann. Köln/Weimar/Wien 1998.

19 Die Beschreibung ist publiziert bei V. T. Georgievskij, *Freski Ferapontova monastyrja*. St. Petersburg 1911, *Priloženie*.

20 A. A. Zimin, *Krupnaja feodal'naja votčina i social'no-političeskaja bor'ba v Rossii (konec XV–XVI vv.)*. Moskau 1977.

von den Litauern aus ihren Besitzungen vertrieben worden waren. Ihre Nachkommen, die Polevy, die Rževskie und die Tolbuziny, besaßen im 15. Jahrhundert ein Drittel des Amtsbezirks an der Sestra (*Sestrinskij stan*), in dem auch das Iosif-Kloster lag. Etwas später schlossen sich ihnen auch die aus Novgorod stammenden Kutuzovy an, ferner Dienstleute der Fürsten von Cholm, die Familien Mižuev und Esipov, Dienstleute des Fürsten Vladimir Andrejevič Borovskij, die Chilinovy, die Kourovy und Čeliščevy wie auch die Fürsten Chovanskije, Nachfahren von Patrikij Narimantovič, der 1408 mit dem Fürsten Svidrigajlo Litauen verlassen hatte. Zu diesem Kreis von Dienstadligen, der sich im westlichen Grenzgebiet der Moskauer Rus' herausgebildet hatte, gehörte auch die Familie Sanin, aus welcher der Klostergründer Iosif Volockij stammte.²¹

Im Jahr 2001 legte eine Expedition des Instituts für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften im Untergeschoss der 1688–1692 erbauten Hauptkirche des Entschlafens der Gottesmutter zwölf Schürfe, Grabungsschnitte, mit einer Gesamtfläche von 100 m² an.²² Die Freilegung der Fundamente des Vorgängerbaus machte es möglich, die Begräbnisse im Kontext der Baugeschichte zu untersuchen. Im Verlauf der Arbeiten – die architektonisch-archäologischen Untersuchungen leitete M. V. Frolov unter Mitwirkung von V. V. Kavel'macher – wurden die aus Feldsteinen errichteten Fundamente der vier Wände der frühen Kirche entdeckt.

Stellenweise, so beim Schurf 10, Südwand, ließen sich über dem Steinpflaster Reste von Mauerwerk aus Kalkstein erkennen. Die Dicke der Mauern betrug 1,8 bis 1,9 m. Von der alten Bodenoberfläche aus waren die Fundamente 0,7 m tief in den Boden gegründet. Den Fundamenten zufolge betrug die Länge des Gebäudes (bei der Nord-Apsis) 15,5 m, die Breite (von Norden nach Süden) 14 m. Der Innenraum besaß eine Länge von 10,4 m und eine Breite von 10,3 m. Wie die Hauptkirche aus den Jahren 1688–1692, so war auch ihre Vorgängerin nach Südosten ausgerichtet. Bei den Grabungen wurden zudem die nördliche und die zentrale Apsis der früheren Kirche freigelegt. Es konnten die beiden nördlichen Pfeiler (2 × 2 m, Gründungstiefe 1,5 m) auf hölzernen Pfählen 1,4 m von der Kirchennordwand sowie der südwestliche Pfeiler verortet werden. Damit steht fest, dass die erste Hauptkirche, deren Bau im Juni 1484 begonnen hatte und die im Dezember 1485 geweiht und im Sommer 1486 von dem berühmten Freskenmaler Dionisij und seinen Söhnen Vla-

²¹ S. Z. Černov, *Volok Lamskij v XIV–pervoj polovine XVI v. Struktury zemlevladienija i formirovanie voenno-služiloj korporacii*. Moskau 1998.

²² Ders., *Nekropol' Iosifo-Volokolamskogo monastyrja v svete archeologičeskich issledovanij 2001 g. Staryj i novyj pridely*, in: Igumen Sergij (Voronkov)/Monach Pantelejmon (Dementienko)/G. M. Zelenkaja (Hrsg.), *Prepodobnyj Iosif Volockij i ego obitel'*. Moskau 2008, S. 269–314; ders., *Nekropol' Iosifo-Volokolamskogo monastyrja v svete archeologičeskich issledovanij 2001 goda. Pogrebenija „za cerkov'ju“ i „za starym pridelom“*, in: Archimandrit Sergij (Voronkov)/Monach Panteleimon (Dementienko)/L. I. Dimova (Hrsg.), *Prepodobnyj Iosif Volockij i ego obitel'*, Bd. 2. Moskau 2013, S. 393–437.

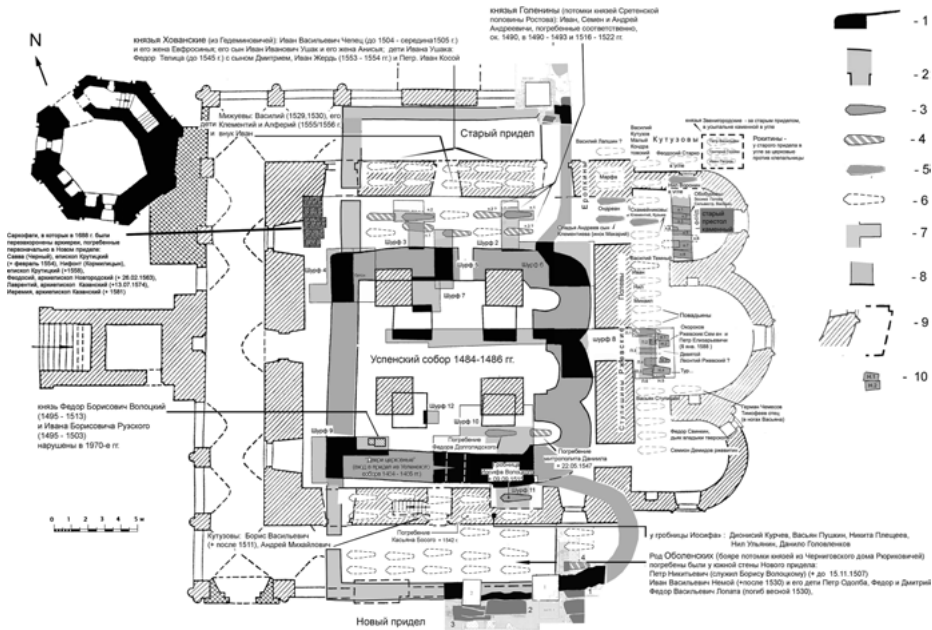


Abb. 3 Nekropole des Iosif-Volockij-Klosters aus dem 16. Jahrhundert. Nach den Ausgrabungen des Institutes für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften 2001, 2009 und 2013 und nach den Angaben im Speisungsbuch des Klosters von 1581/1582 (vgl. Anm. 18 zu diesem Beitrag). 1 Fundamente des *Uspenskiy sobor*, der „Hauptkirche des Entschlafens der Gottesmutter“ von 1484 bis 1486 – 2 Ungefähre Lage der Fundamente der *pridely*, „Anbauten“ – 3 archäologisch nachgewiesene Bestattungsgruben – 4 aufgrund der Grabungsbefunde rekonstruierte Gruben – 5 ungefähre Lage der Gruben von vor 1517/1518 – 6 ungefähre Lage der Gruben von nach 1517/1518 – 7 Grenzen der Ausgrabungen – 8 archäologisch nachgewiesene natürliche, nicht vom Menschen angetastete Bodenoberfläche – 9 Fundamente des heutigen *Uspenskiy sobor* von 1688 bis 1692 – 10 Grabplatten aus Kalkstein. Außer den Grablegen von Iosif Volockij, Fedor Dolgoljackij und der Familie Rževskij sind alle Verortungen von Grablegen nur ungefähr / Gefärbte Flächen: Fundamente der alten Kirche von 1484–1486, der *pridely* und des Glockenturmes; Gestrichelt: Mauern der heutigen Kirche von 1688–1696; Längliche Fünfecke: Grablegen

dimir und Feodosij²³ ausgemalt worden war, ein für das frühe Moskauer Reich typischer Kreuzkuppelbau war.

Die Untersuchungen umfassten den Bereich innerhalb der alten Kirche selbst, das Gelände nördlich von ihr (Schürfe 2, 3, 5) sowie das östlich der Apsis (Schurf 1 und östlicher Teil von Schurf 8). Innerhalb der Kirche wurden mit Schurf 6 die Nord-Apsis untersucht (der Seitenaltar zur Herrichtung der Gaben), die dünne Wand an der Nord-

²³ *Zimín*, *Krupnaja feodal'naja votčina* (wie Anm. 29), S. 54; *Žitie prepodobnogo Iosifa Volokolamskogo, sostavlennoe Savvoju, episkopom Krutickim*. Moskau 1865.

Apsis und eine Fläche, die von außen an die Apsis anschließt. Schurf 5 betraf den zentralen Teil der Nordwand der Kirche und Schurf 4 die Nordwest-Ecke. Der Graben, der durch das Hauptschiff der Kirche von 1688 bis 1692 gelegt wurde (westlicher Teil Schurf 8), ließ den nordwestlichen und den nordöstlichen Pfeiler der alten Kirche erkennen, dazu ihr Hauptschiff sowie die Fläche, die an Rüstaltar und Hauptaltar anschließt. Mit Schurf 10 konnten der Raum innerhalb der Süd-Apsis und auch die Südwand der Kirche untersucht werden, Schurf 9 legte die Südwest-Ecke der Kathedrale frei und Schurf 12 den südwestlichen Pfeiler.

Die Kombination der Analyse von archäologischen Daten und schriftlichen Überlieferungen gestattet einstweilen nur Aussagen über einen Teil der Flächen von der Nekropole. Nichtsdestoweniger deuten schon diese fragmentarischen Zeugnisse auf die ganz besondere Eigenart dieses Denkmals hin, das sich in vielem von den früher untersuchten Nekropolen der Moskauer Klöster unterscheidet. Anders als die Nekropolen des Epiphantias-Klosters, des Daniil-Klosters und des Petr-Klosters in Moskau²⁴, bei denen die Gräber übereinander liegen, stellte der Friedhof des Iosif-Volockij-Klosters eine wohlorganisierte Nekropole dar, die nach einem einheitlichen Plan angelegt und unter dessen Berücksichtigung weiter entwickelt wurde, mit Begräbnissen nach einem Ritual, das Züge von Asketismus trägt.

Die Begräbnisse hinter den Apsiden des Gotteshauses waren in Reihen angeordnet, dicht an dicht, aber ohne einander zu überlagern. Die Beisetzungen erfolgten in Baumsärgen in einer Tiefe von ungefähr 70 cm unter dem Niveau der alten Bodenoberfläche. Auf dem Niveau dieser Oberfläche waren sie mit Grabplatten aus weißem Kalkstein gekennzeichnet, die teilweise erhalten sind. Auf zwölf lokalisierte Grablegen kommen sechs Grabplatten.

In den altarlosen an die Nord- und an die Südwand angebauten Totengruften (*de facto* Galerien), die in den Schriftquellen alter und neuer *pridel*, „Anbau“, genannt werden, wurden keine Grabplatten gefunden, ebenso wenig im kleinen *pridel* innerhalb des Diakonikon (Sakristei) der Hauptkirche rechts vom Altar. Das nicht lange vor 1581/1582 angelegte Speisungsbuch bezeugt jedoch, dass über den Begräbnissen Grabplatten lagen. Erwähnt werden „Tafeln“ auf den Gräbern der Fürsten Golenin, des Ivan Čepec Chovanskij, des Iosif Žerd' Chovanskij, des Alferij Mižuev, des Fedor Borozdin und des Vasilij Klušín.²⁵ In drei Einträgen wird die Gestalt der Begräbnisanlage über der Erde besonders präzise festgehalten. Von den Begräbnissen des Iosif Žerd' Chovanskij und seines Bruders Petr heißt es: „Die Gräber sind zur Wand hin; es sind Platten auf ihnen und große Kerzen. Man geht nach der Morgenliturgie an die

²⁴ Russische Namen: *Bogojavlenskij monastyr'*, *Danilov monastyr'*, *Vysoko-Petrovskij monastyr'* (das Patronat nicht nach dem Apostel Petrus, sondern dem heiligen Moskauer Metropoliten Petr).

²⁵ *Steindorff*, Das Speisungsbuch von Volokolamsk (wie Anm. 18), S. 85, S. 63, S. 65, S. 83, S. 221–223, S. 81.

Gräber.“²⁶ Vom Begräbnis des Alferij Mižuev wird mitgeteilt: „Über seinem Grab ist auch eine mit einer Aufschrift versehene Platte in der Mitte des *pridel*.“²⁷ Über das Begräbnis von Fedor Borozdin heißt es: „Und sein Grab ist im alten *pridel*, wenn man eintritt, links; die Platte ist beschriftet, ein Stein.“²⁸

Im Unterschied zu den außerhalb der Gebäude angelegten Begräbnissen wurden die Begräbnisse in den *pridely* in Reihen angelegt (in einem mittleren Abstand von 0,5 m), wobei die Begräbnisse jeder folgenden Reihe ans Kopfende der vorhergehenden anschlossen. Die Toten wurden in Baumsärgen beigesetzt. In keinem der sechs Fälle sind die Gruften genau geprüft worden. Wie Untersuchungen der vermoderten Reste zeigen, hatten die Särge anthropoide Formen. Sie wurden in einer Tiefe von 33 bis 35 cm unter dem Niveau der alten Bodenoberfläche, einer Brandschicht (laut Radiokarbon-Datierung anzusetzen zwischen den 1440er Jahren und 1484), abgelegt, und damit lagen sie 60 bis 65 cm tiefer als der Boden der Kirche und der *pridely*.

Wir finden in den *pridely* der Kirche des Entschlafens der Gottesmutter im Iosif-Kloster keine Kombination von steinernen Sarkophagen in der Erde und Pseudosarkophagen aus Ziegeln auf der Oberfläche, wie man sie aus der Erzenkel-Kirche des Moskauer Kreml²⁹ und in der 1554 errichteten Gruft der Vorotynskie im *pridel* der Kirche des Entschlafens der Gottesmutter im Kirill-Belozerskij-Kloster³⁰ kennt.

Die Verwendung von hölzernen Baumsärgen ist für die Begräbnisweise zur Zeit des frühen Moskauer Reichs durchaus typisch. Im Iosif-Volockij-Kloster allerdings sehen wir Baumsärge mit anthropoider Form, Nachahmungen von Steinsarkophagen entsprechender Art, mit sich verbreiternder und vorspringender Kopfpattie.³¹ Die Verbreiterung der Kopfpattie findet sich bei allen aufgefundenen Exemplaren. Dies sind das Begräbnis des getauften Tatarenprinzen Fedor Melechdejarovič Dolgoljadskij im kleinen *pridel*, das mit dem ehrwürdigen, 1515 verstorbenen Klostergründer Iosif identifizierte Begräbnis in einem Arkosolium sowie das Begräbnis 3/2 im alten *pridel*. Der Baumsarg im Begräbnis 2/1 im alten *pridel*, der mit der Familie Golenin in Verbindung gebracht wird, hat einen markant ausgeprägten Vorsprung am Kopfteil. Die Baumsärge der Begräbnisse 8/2 und 8/5 zeigen die Bemühung, dem Kopfteil eine anthropoide Form zu geben.

²⁶ Ebd., S. 65.

²⁷ Ebd., S. 83.

²⁸ Ebd., S. 221–223. Übersetzungen übernommen aus der Edition: Das Speisungsbuch von Volokolamsk (wie Anm. 18), S. 63, S. 83, S. 223. – Alle Angaben des Speisungsbuches zu Grabstätten sind zudem gesondert zusammengestellt S. 367–374.

²⁹ T. D. Panova, Srednevekovyj pogrebal'nyj obrjad po materialam nekropolja Archangel'skogo sobora Moskovskogo Kremlja, in: Sovetskaja archeologija 1987, 4, S. 110–121.

³⁰ I. V. Papin, Nekropol' Kirillo-Belozerskogo monastyrja, in: Russkoe srednevekovoe nadgrobie (wie Anm. 14), S. 195–256.

³¹ T. D. Panova, Kamennye sarkofagi antropoidnogo tipa, in: Sovetskaja archeologija 1991, 2, S. 90–101.

Es entsteht der Eindruck, dass in den *pridely* des Iosif-Klosters ein Typ von Begräbnisanlagen benutzt wurde, der Elemente der gewöhnlichen Friedhöfe unter freiem Himmel mit Nekropolen in Totengruften in steinernen Gewölben in sich verband. Von ersteren wurde die Grabplatte aus weißem Stein und die Benutzung von hölzernen Baumsärgen übernommen, von letzteren die Anordnung der Begräbnisse in Schachbrettmuster mit Durchgängen zwischen den oberirdischen Grabesaufbauten sowie die anthropoide Gestaltung der Baumsärge. Möglicherweise wurden diese als Sarkophage interpretiert. Darauf weist sowohl ihre Form hin als auch die Tiefe (45 cm) der Lagerung.

Im alten Anbau wurde nur die Grabstätte der Fürstenfamilie Golenin geöffnet. Endgültige Schlüsse auf die Besonderheiten der Bestattungsform wären daher verfrüht. Auffällig ist der Asketismus der Bestattungsweise: Bei dem Begrabenen ist weder ein Brustkreuz noch ein Ölgefäß gefunden worden. Eine analoge Bestattungsweise ist auch für die Begräbnisse des Iosif Volockij, des Tatarenprinzen Fedor Melechdejarovič Dolgoljadskij und für das Begräbnis hinter der zentralen Apsis der Kirche (Schurf 8) festgestellt worden.

Die Benutzung hölzerner Baumsärge anstelle von steinernen Sarkophagen ist wohl kaum mit wirtschaftlichen Erwägungen zu begründen. Die Verwandten der auf dem Klosterfriedhof Begrabenen waren in der Lage, für das tägliche Gedenken an einen einzelnen Menschen dem Kloster fünfzig Rubel zu zahlen (oder ein dem Wert entsprechendes Stück Land zu stiften).³² Die Familien Golenin, Chovanskij und Obolenskij, die tausende Desjatinen Land besaßen, hätten ohne Schwierigkeiten steinerne Sarkophage erwerben können. Das archäologisch festgehaltene Bild von uniformen Begräbnissen in sarkophagähnlichen Baumsärgen mit anthropoider Form kann am ehesten mit der bewussten Ausrichtung des Klosters auf Einheitlichkeit, Schlichtheit und Vergänglichkeit der Grabstätten erklärt werden. Sie kontrastierten mit der Erlesenheit und dem Reichtum der Ausschmückung des Kirchenraumes.

Die Tradition der Unterbringung von Begräbnissen in Galerien, in *pridely*, und nicht im Kirchenraum selbst, war im Moskauer Russland weit verbreitet. Im Iosif-Volockij-Kloster allerdings erhielt diese Tradition eine eigentümliche Entwicklung. Im alten, nördlichen *pridel*, dessen Errichtung auf die Zeit um 1490 anzusetzen ist, wurden die Goleniny und Chovanskie in der Nähe der Deësis beerdigt, die auf die Ostwand des Anbaus gemalt war. Zwar hatten die *pridely* keine Altäre, aber in ihnen lebte die schon aus vormongolischer Zeit bekannte Tradition fort, fürstliche Totengruften in kleinen angebauten Kirchen, analog den westeuropäischen Kapellen, anzulegen.³³

³² Sinodik Iosifo-Volokolamskogo monastyrja (wie Anm. 17), S. 25–28.

³³ V. V. Sedov, Pogrebenija „svjatykh knjazej“ i architektura knjažeskich usypal'nic Drevnej Rusi, in: Vostočnochristianskie relikvii. Moskau 2003, S. 461–465, S. 476 f.

Diese Reminiszenz an eine alte Tradition, die vor dem Hintergrund der von Iosif Volockij eingeführten Neuerungen in der Praxis des Gedenkens etwas archaisch wirken mag, bedarf einer Erklärung. Der alte *pridel* stellt ein Denkmal aus dem ersten Jahrzehnt des Klosters dar, als Iosif Volockij vor allem bei den Fürsten von Volokolamsk und deren adligem Umfeld Unterstützung suchte und fand. Die Errichtung des *pridel*, der zur Grablege der Fürstengeschlechter Golenin und Chovanskij wurde, kann hierdurch erklärt werden. In der Folgezeit kamen die Grablegen der Familien Lykov und Mižuev hinzu, sie gehörten zur frühen Schicht der Grundherren im Gebiet von Volokolamsk schon vom Anfang des 15. Jahrhunderts. Die Grundherren nicht-fürstlicher Herkunft, deren Vorfahren den Moskauer Großfürsten gedient hatten, darunter die Familien Polev, Eropkin, Kutuzov, Stupišin und andere, wurden hinter den Apsiden der Hauptkirche begraben.

Die Belegung des neuen *pridel* begann mit den Grablegen des Klostergründers und einigen Brüdern einschließlich des Begräbnisses von Kas'jan dem Barfüßigen. Diese Gräber nahmen die zwei nächst der Ostwand gelegenen Grabreihen ein. Etwas später entstand hier die Familiengrablege der Fürsten Obolenskie, topographisch symmetrisch angelegt zur Nekropole der Chovanskie. Ebenso wie die fürstlichen Begräbnisse des alten Anbaus kann man auch die Begräbnisse der Obolenskie als Reminiszenz an die alte Tradition des Begrabens von Fürsten in angebauten Kapellen betrachten. Im neuen *pridel* allerdings finden wir eine völlig anders zusammengesetzte Gruppe von Beigesetzten vor. Ansonsten aber treffen wir hier nur nicht-fürstliche Gefolgsleute der Großfürsten von Moskau an.

Zwischen der Errichtung des alten (vor 1490) und des neuen *pridel* (offenbar nach 1513) lag eine ganze Epoche. Die Festnahme und die Einkerkung des Fürsten Andrej von Uglič (19.09.1491), der Tod des Fürsten Boris Vasil'evič von Volokolamsk (26.05.1494), das Ende seiner Witwe, der Fürstin Ul'jana, und der darauf folgende Tod des Fürsten Ivan von Ruza, der Konflikt Iosifs mit dem Fürsten Fedor Vasil'evič von Volokolamsk (1503–1507) – alle diese Ereignisse schränkten die Unterstützung des Klosters durch die Teilfürsten und ihre Höfe immer weiter ein. Bildlich gesprochen spiegelte die Errichtung des neuen Anbaus den Wechsel Iosif Volockijs vom Patronat des Fürsten von Volokolamsk unter das Patronat des Großfürsten Vasilij Ivanovič im Februar 1507 wider. Nichtsdestoweniger finden wir, wie im Falle der Fürsten Obolenskie, auch hier das Thema des fürstlichen Begräbnisses in einem *pridel* vor. Möglicherweise steht dies in Verbindung mit den von Vladislav Nazarov erforschten Veränderungen im Status von Moskauer Dienstleuten fürstlicher Herkunft, die seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts nicht mehr einfach in der Moskauer Gefolgschaft aufgingen, sondern sich als eigenständige soziale Gruppe konsolidierten.³⁴

34 V. D. Nazarov, O titulovannoj znati Rossii v konce XV v. Rjurikoviči i Gediminoviči po spisku dvora 1495 g., in: Drevnejšie gosudarstva Vostočnoj Evropy. 1998. Moskau 2000, S. 189–206.

3 Die Nekropole des Troica-Sergij-Klosters

Die Nekropole des Troica-Sergij-Klosters ist ein Schlüsseldenkmal zum Verständnis des Phänomens, dass die Aristokratie in den großen koinobitischen Klöstern der Moskauer Rus' beigesetzt wurde. Die umfangreiche Dokumentation aus dem Klosterarchiv über die Beerdigten und die 1634 vorgenommene Beschreibung der Nekropole mit Lokalisierung von 273 beschrifteten Gräbern eröffnen breite Möglichkeiten für ihre Untersuchung.³⁵ Um der Nekropole Bekanntheit zu verschaffen, wurden von T. V. Nikolaeva und V. I. Višnevskij 275 Grabdenkmäler der Wissenschaft verfügbar gemacht.³⁶ Bisher jedoch gründeten sich alle Informationen auf Freilegungen von Grabdenkmälern, ohne damit verbundene Ausgrabungen.

Im Jahre 2003 wurden vom Institut für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften erstmals auf dem Territorium der Nekropole Ausgrabungen auf breiter Fläche durchgeführt.³⁷ Die Grabung 2 wurde in der Nähe der *cerkov' Sošestvija Svjatogo ducha*, der „Kirche der Ausgießung des Heiligen Geistes“ von 1476 im Ostteil des ersten Klosterhofes vorgenommen. Im 15. Jahrhundert erstreckte sich zehn Meter östlich der Kirche die östliche Zellenreihe, die einen quadratischen Platz bildete. Nach dem Bau der Steinmauern in den 1540er Jahren vergrößerte sich das Territorium des Klosters. In Verbindung hiermit wurden 1557 die östliche und die nördliche Zellenreihe verlegt, wodurch sich die Größe des Hofes um das Vierfache vergrößerte.³⁸ Grabung 2 fand auf dem Grundstück des alten Klosterhofes statt, Grabung 3 (40 m östlich vom Altar der Kirche) auf dem Territorium hinter den Zellen und den ursprünglichen hölzernen Wänden.

35 Spisok nadgrobij Troickogo Sergieva monastyrja, sostavlennyj v polovine XVII veka, in: *Archimandrit Leonid*, Priloženija, in: A. V. Gorskij, Istoričeskoe opisanie Svjato-Troickija Sergievj lavry, T. 2. St. Petersburg 1879. – Zur Rolle dieses Klosters als Begräbnisort vgl. auch *David B. Miller*, Saint Sergius of Radonezh, His Trinity Monastery and the Formation of the Russian Identity. De Kalb, IL 2010, S. 203–217.

36 T. V. Nikolaeva, Nadgrobnyje plity pod zapadnym pritvorom Troickogo sobora, in: Soobščeniya. Zagorskij gosudarstvennyj muzej-zapovednik, Bd. 2. Zagorsk 1958, S. 92–106; *dies.*, Nadgrobie Novgorodskogo archiepiskopa Sergija, in: Sovetskaja archeologija 1965, 3, S. 266–269; *dies.*, Novye nadpisi na kamennyh plitach XV–XVII vv. iz Troice-Sergievoj Lavry, in: Numizmatika i épigrafika, Bd. 6. Moskau 1966, S. 207–285; V. I. Višnevskij, Nekropol' bojar Pleščeevych v Troice-Sergievom monastyre, in: Archeologija Podmoskov'ja. Moskau 2004, S. 375–386; *ders.*, Nekropol' Troice-Sergievoj lavry. Otkrytija poslednich desjatiletij XX veka, in: Russkoe srednevekovoe nadgrobie (wie Anm. 14), S. 130–174; *ders.*, Ornament belokamennyh srednevekovych nadgrobij Troice-Sergieva monastyrja. Analiz i chronologija, in: Archeologija Podmoskov'ja, Bd. 9. Moskau 2013, S. 125–139.

37 S. Z. Černov/B. E. Janiševskij, Nekropol' Troice-Sergieva monastyrja po materialam archeologičeskich issledovanij 2003 g., in: Rossijskaja archeologija 2008, 2, S. 186–200.

38 Kratkij letopisec Svjatotroickija Sergievj lavry, in: Priloženija, in: A. V. Gorskij, Istoričeskoe opisanie Svjato-Troickija Sergievj lavry. Moskau 1890, S. 178.

Grabung 2 legte den Teil der Nekropole offen, der in den 1550er Jahren entstand und sich in den 1560er Jahren nach der Verlegung der Zellen weiter entwickelte. Die hier durchgeführten Untersuchungen machten es möglich, auf die Frage zu antworten: Wie war die Oberfläche des Grundstücks vor der Entstehung der Nekropole beschaffen? Liegen hier Grabdenkmäler *in situ*? Sind die Gräber in regelrechten Reihen angelegt, oder überlagern die Begräbnisstätten einander? Welche Schichten bedecken die Nekropole neu? Lassen sich die „Wege“ fixieren, die im Gräberverzeichnis erwähnt sind?

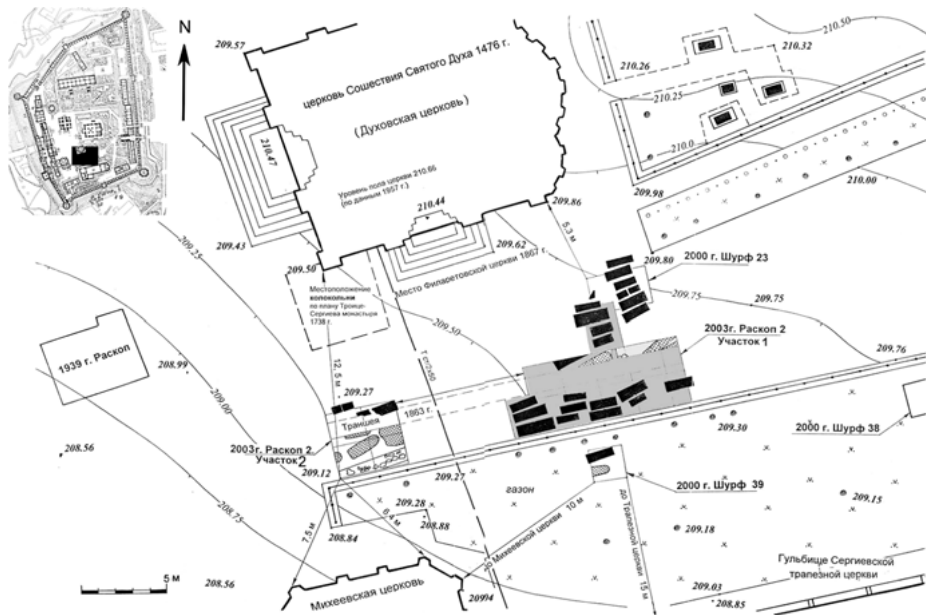


Abb. 4 Nekropole des Troica-Sergij-Klosters. Areal der Grabung 2 des Institutes für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften im Jahr 2003. Der in Abbildung 5 gezeichnete Ausschnitt ist grau unterlegt. Oben links Plan des Klostergeländes mit Lage der Grabung 2.

Die Analyse der obersten Schichten über den Grabdenkmälern zeigt, auf welche Weise die Nekropole außer Nutzung kam und verwahrloste: Sie wurde mit Ziegeln und Kacheln überschüttet, als man entsprechend den Erlassen Peters des Großen von 1721/1723 bis 1736 eine Reihe von Gebäuden aus der Mitte des 17. Jahrhunderts abtrug. Unter der Aufschüttung sind in Reihen angelegte Grabplatten aus Kalkstein erhalten, die mit Wolfszahn-³⁹ und Zopf-Ornamentik geschmückt sind und Inschriften mit Hin-

³⁹ *Volčij zub*: nebeneinander gereihte Dreiecke mit der Spitze abwechselnd nach unten und oben.

weisen auf Jahr und Tag der Beisetzung tragen. Die Platten waren so eng gelegt, dass man auf ihnen wie auf einem Fußboden gehen konnte.

Die Gruben der Gräber wurden auf dem Gelände des Klosterhofes ausgehoben. Hier hatte man niemals gebaut oder den Boden gepflügt. Aus den Bodenresten, die sich zwischen den Gräbern erhalten hatten, wurden Pollenproben entnommen, wodurch man den Bewuchs des Hügels Makovec zur Entstehungszeit des Klosters um die Mitte des 14. Jahrhundert bestimmen konnte.⁴⁰

Die Grabungen gestatten es uns, in Gedanken eine Exkursion über den Klosterfriedhof zu unternehmen. Um das Verhältnis von Begräbnissen und Platten zueinander zu überprüfen, wurde eine der Grabkammern geöffnet. Die Wahl fiel hierbei auf eine Platte mit einer Inschrift, die das Hinscheiden eines Lavrentij Torch Zlobin, Sohn des Osor'in, am 22. Mai 1554 festhält. Aus den schriftlichen Quellen ist über diese Person ziemlich viel bekannt, sodass man die historischen und die anthropologischen Daten einander gegenüberstellen konnte: Lavrentij Torch war der Sohn eines Mannes, der später Mönch im Dreifaltigkeitskloster geworden war, und diente bei der Stadt Belaja an der litauischen Grenze.

Unter der Platte von Torch, die 169–178 cm unter der Bodenfläche freigelegt wurde, fand man in der Tiefe von 190–193 cm eine Schicht von Grab-Aushub. Die Nordkante der Platte war mit einem Ziegel von 9 cm Dicke und fünf kleineren Steinen (8–11 cm) unterlegt. Die Grube (190 × 45/50 cm) befindet sich in paralleler Lage zur Platte von Torch und liegt unter ihr. Ihr östlicher Rand ist fast rechteckig, ihr westlicher oval. Das Fußende fällt mit dem Rand der Platte zusammen, das Kopfende ragt 15 cm unter die Platte 8. Die Wände sind ziemlich steil. Der Grabboden ist in einer Tiefe von 273 cm (Kopfende) und 281 cm (Fußende), das Grab war bei der Anlage demnach 83–91 cm tief. Nach den Moderspuren am Grubenrand auf Höhe des gereinigten Skeletts zu urteilen, fand die Beisetzung in einem Baumsarg statt.

Auf der Ebene von 268–176 cm unter der Erdoberfläche wurde das Skelett eines Mannes mit der Länge von 165 cm entdeckt. Es lag in anatomischer Anordnung: Der Schädel lag auf der rechten Schläfe, der Ellenbogen des linken Arms parallel zum Rumpf, die Speichenknochen im Winkel von 50° dazu auf dem rechten Oberteil der Brust. Die anthropologische Untersuchung von D. V. Bogatenkov ergab, dass der Begrabene ein Mann von 35–40 Jahren war, europäider Typ und mittelgroß (164–167 cm). Zu Lebzeiten mag er athletisch ausgesehen haben, aber die Schultern sind von vergleichsweise mäßiger Breite. Die Myositis des Muskelbündels der rechten Hüfte, Folge einer in der Kindheit erlittenen Verletzung des Hüftknochens, hatte dazu geführt, dass der Tote eventuell hinkte oder das rechte Bein nachzog.

⁴⁰ A. L. Aleksandrovskij/E. G. Eršova/M. D. Kačanova/E. A. Spiridonova/S. Z. Černov/A. V. Èngovatova, Issledovanija pogrebal'nych počv v Troice-Sergievoj lavre v 2003 g. i opyty rekonstrukcii korennoj rastitel'nosti, in: Sel'skaja Rus' v IX–XIV vv. Ot novych metodov izučeniija k novomu ponimaniju. Moskau 2008, S. 187–206.

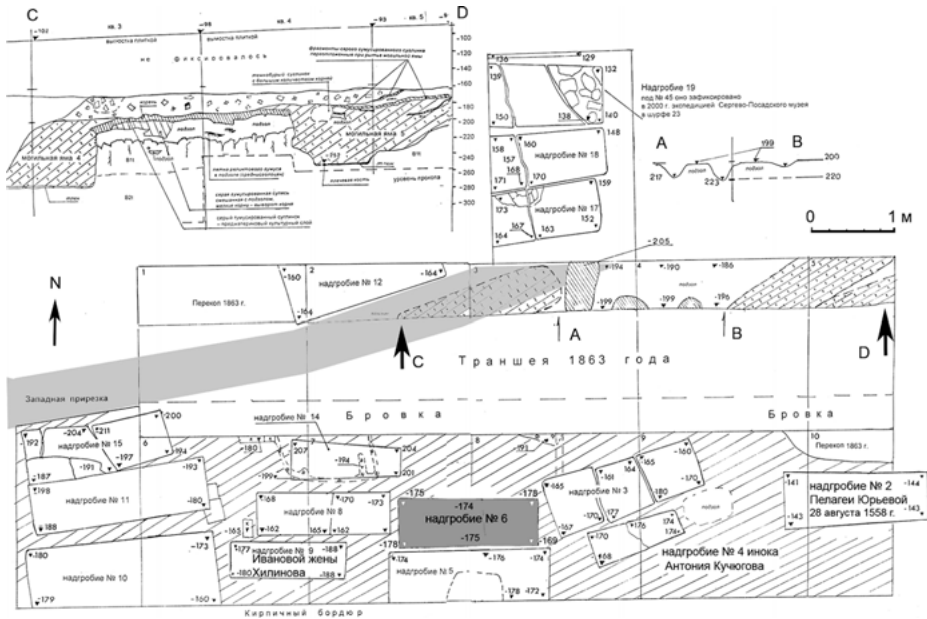


Abb. 5 Nekropole des Troica-Sergij-Klosters. Detailplan der Grabung 2 (Abschnitt 1). Die Grabplatte des Lavrentij Torch Zlobin mit dem Todesdatum 22. Mai 1552 und der rekonstruierte Weg sind grau unterlegt.

Der Vater von Lavrentij Torch, Zloba Osor'in, war von 1533 bis 1538 Vorsteher der zum Gebiet Dmitrov gehörenden *volost'* Berendeevo.⁴¹ Dieser war offenbar damals schon alt, denn bereits 1524 hatte sein Sohn Stepan ans Dreifaltigkeitskloster zwanzig Rubel gestiftet.⁴² Torchs weitere Brüder, „Ivan und Subbota Zlobin, Kinder von Osor'in“, stifteten am 01.01.1540 fünfzig Rubel für den verstorbenen Vater, der als Mönch Iona verstorben war.⁴³ Torch ist hier nicht erwähnt, möglicherweise war er damals noch keine zwanzig Jahre alt. Nach zwölf Jahren, zum Zeitpunkt der Zusammenstellung der *Dvorovaja tetrad'*, der „Hofliste“ Zar Ivans IV., in der Zeit vom 1. Oktober 1552 bis 30. August 1554⁴⁴, dienen „Ivan, Subbota und Torch Zlobin, Kinder des Osor'in“ als zum Hof gehörige Bojarenkinder in Belaja an der litauischen

⁴¹ T. I. Paškova, *Mestnoe upravlenie v Russkom gosudarstve pervoj poloviny XVI veka*. Namestniki i volostiteli. Moskau 2000, S. 178.

⁴² *Vkladnaja kniga Troice-Sergieva monastyrja*, hrsg. v. E. N. Klitina/T. N. Manušina/T. V. Nikolaeva, Moskau 1987, L. 182 ob. (nach der dort angegebenen Blattzählung der Handschrift).

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Datiert nach: K. V. Baranov, *Problemy izučeniya Dvorovoj tetradi*, in: A. S. Petruchno/V. D. Nazarov (Hrsg.), *Gosudarev dvor v istorii Rossii XV–XVII stoletij*. Vladimir 2006, S. 164–167.

Grenze⁴⁵. Mar'ja Zlobina Osor'ina stiftete laut Eintrag im Stiftungsbuch vom 05.07.1554 dem Dreifaltigkeitskloster dreißig Rubel „um ihres Sohns Lavrentij willen“.⁴⁶ Von der Inschrift auf der Grabplatte wissen wir, dass Lavrentij Torch am 22.05.1554 starb. Wenn er im Jahr 1540 noch keine 20 Jahre alt war, starb er im Alter von etwa 35 Jahren. 1563 starb Torchs Schwester Fekla, für die sein Bruder Subbota eine Stiftung erbrachte. 1572 starben Torchs älterer Bruder Ivan Zlobin und 1573/1574 dessen Witwe Marina. Deren Sohn Ivan Ivanovič bedachte das Kloster mit Stiftungen für beide Elternteile. 1596 schließlich starb Ivan Ivanovičs Frau Ekaterina.⁴⁷ Grabkammer, Grabdenkmal, Alter (35–40 Jahre) und Familienname sprechen nicht gegen eine Identifikation des Begrabenen mit Lavrentij Torch Osor'in. Dabei ist bemerkenswert, dass sein physischer Defekt kein Hinderungsgrund dafür war, ihn zur Zeit der Erstellung der Hofliste 1552–1554 als diensttauglich einzustufen. Es spricht also alles dafür, dass die entdeckten Grabplatten *in situ* liegen.

Die Entdeckung der Begräbnisse der im Gräberverzeichnis erwähnten Angehörigen der Familie Osor'in gestatten es, die Planung der Nekropole im Bereich der Grabung zu rekonstruieren. Nach der Beschreibung zu urteilen, die bald nach 1634 zusammengestellt wurde, waren alle Grabdenkmäler der Osor'iny links „von dem Weg, der vom Heiligen Tor zu den Zellen des Archimandriten führen“, gelegen, das heißt südlich des Weges. Im Verzeichnis sind die Platten auf den Gräbern der Söhne des älteren Bruders von Torch, Ivan Osor'in, erwähnt, dazu von Ivan Ivanovič und Subbota Ivanovič Osor'in, und ebenso auch die Platte von Ekaterina, der Frau Ivan Osor'ins: „Bei den Füßen von Katerina Osor'ina zwei Tafeln, die Inschriften nicht zu erkennen. Zu Füßen dieser zwei Platten [liegt] Pelageja, Frau des Jur'ij Afonas'evič Dmitreev, verstorben im Jahr 7062 [1554] am 28. Tag des Augusts.“⁴⁸ Die im Verlauf der Grabungen aufgedeckten Grabplatten der Pelageja und des Lavrentij Torch Osor'in sind durch eine Reihe von Grabdenkmälern getrennt. Man kann annehmen, dass die Grabplatte von Ekaterina Osor'ina in eine Reihe mit der von Lavrentij Torch Osor'in gelegt wurde. Wir haben also die Enden der Gräberreihe aufgedeckt, die längs des Weges von der Heiligen Pforte zu den Zellen des Archimandriten lag. In dieser Richtung rechts, also nördlich von den beschriebenen Platten, wird die Platte „der Nonne Fürstin Marfa Ivanova, Frau des Kašin-Obolenskij“ erwähnt, die 1867 bei der Ausgrabung für das Fundament der Filaret-Kirche aufgefunden wurde.⁴⁹ Zwischen ihr und den Osor'in-Gräbern verlief demnach der Weg.

Im Verzeichnis der Grabdenkmäler im Osten des Grabes von Pelageja, entlang des Weges zum Heiligen Tor, sind noch weitere sechs Reihen von Grabplatten (etwa

⁴⁵ Tysjačnaja kniga 1550 g. i Dvorovaja tetrad' 50-ch godov XVI v., hrsg. v. A. A. Zimin. Moskau/Leningrad 1950, S. 194.

⁴⁶ Vkladnaja kniga Troice-Sergieva monastyrja (wie Anm. 42), L. 182 ob.

⁴⁷ Ebd., L. 182 ob., L. 183.

⁴⁸ Spisok nadgrobij Troickogo Sergieva monastyrja (wie Anm. 35), S. 91.

⁴⁹ Ebd., S. 96.

15 m) beschrieben. In der letzten befanden sich auch Grabdenkmäler der Familie Stogov: „Und seitlich von den Stogovy und von den Stogovy bis zum Heiligen Tor liegen nach der Aussage des Diakons Zakchej Bauern und andere Leute aus den Dreifaltigkeits-Gütern, und keine großen Geschlechter.“⁵⁰ Grabung 3, die 40 m östlich von Grabung 2 angelegt wurde, fiel genau in diesen Bereich. Hier wurden Begräbnisse der Klosterbrüderschaft aus der Mitte des 17. Jahrhunderts gefunden, die sich von den in Grabung 2 untersuchten Begräbnissen der vornehmen Geschlechter unterscheiden.⁵¹

Wir haben eine archäologische Exkursion durch drei Kloster-Nekropolen des 15.–16. Jahrhunderts unternommen. Die Fragmente der Friedhöfe, die in unser Gesichtsfeld geraten sind, gestatten keine breiten Verallgemeinerungen statistischer Art, aber sie erlauben es, sich die Typen der Nekropolen, ihre Struktur und die Besonderheiten der Begräbnisweise dieser oder jener Periode vor Augen zu führen. Ein Klosterfriedhof der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts konnte nur im Nikolaus-Ugreša-Kloster fixiert werden. Vielleicht ist dieser schockierende „Friedhof der Simplen“ nicht typisch. Trotzdem können wir davon ausgehen, dass die Friedhöfe der großen koinobitischen Klöster des Moskauer Fürstentums nicht als Nekropolen der aristokratischen Geschlechter begannen. Die Blüte der aristokratischen Nekropolen liegt in der zweiten Hälfte des 15. bis hin zum 16. Jahrhundert. Hinter den Altären der Dreifaltigkeitskirche des Troica-Sergij-Klosters entstehen die Familien-Nekropolen vieler Moskauer Adelsgeschlechter, untersucht sind die Gräber der Pleščeevy. Eine besonders markante Metropole dieses Typs finden wir im Iosif-Volockij-Kloster. In den *pridely* waren Fürsten und Mönche begraben und hinter den Altären Vertreter des Adels aus dem Raum von Volokolamsk. Die regelmäßige Anordnung der Nekropole ging einher mit der klaren Systematisierung der liturgischen Kommemoration und der mit ihr verbundenen pragmatischen Schriftlichkeit. Die asketischen Formen des Begräbnisses – Baumsärge als Sarkophage in der Kombination mit Grabplatten aus Kalkstein, die in den Begräbnissen fixiert werden konnten –, sprechen für das Streben eines bedeutenden Teils des Fürsten- und Dienstadels vom Ende des 15. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, sich an den Idealen des Mönchtums zu orientieren.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts füllten die Nekropolen der großen Klöster nahezu das gesamte Territorium der Klosterhöfe aus. Im Troica-Sergij-Kloster verwandelte sich die gesamte Fläche zwischen Dreifaltigkeitskirche im Westen und dem Heiligen Tor im Osten, den Herrschergemächern im Süden und dem Refektoriumsgebäude im Norden in eine einzige mit Grabplatten aus weißem Kalkstein bedeckte Ruhestätte. Unter diesen Umständen machte die Erweiterung des Klosters 1557 eine Verlegung der nördlichen und östlichen Zellenreihen erforderlich. Um nicht den Friedhof anzutasten, musste der *Uspenskij sobor*, die „Kirche des Entschlafens der

⁵⁰ Ebd., S. 95.

⁵¹ A. V. Ėngovatova/O. V. Zelencova, Issledovanie učastka kladbišča XVI–XVII vekov na territorii Troice-Sergievij lavry, in: Archeologija Podmoskov'ja, Bd. 2. Moskau 2005, S. 84–87.

Gottesmutter“, jenseits von dessen Grenzen errichtet werden. Möglicherweise wurden aus demselben Grund auch in den 1480er und 1520er Jahren die Kirchen des Nikolaus-Ugreša-Klosters an neuen Plätzen errichtet.

Nach der Zeit der Wirren am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts wurden die Bindungen der Familien an die Gräber ihrer Vorfahren schwächer. Hervorgehoben wurde dies durch eine ganze Reihe von Ursachen: durch den Tod der Menschen bei Kämpfen im Land oder außerhalb des Reiches oder dadurch, dass die Vertreter eines Geschlechts den Ort ihres Dienstes wechselten. Die Hauptursache waren jedoch Veränderungen in der Geisteshaltung: Offensichtlich hatten die Ideale klösterlichen Lebens nicht mehr solch eine zentrale Bedeutung wie zuvor. Bezeichnend ist, dass Aleksandr Ivanovič Polev, der letzte Vertreter seines Geschlechtes, der damals schon auf einem Erbgut bei Kostroma lebte, ungefähr 1649 das Iosif-Volockij-Kloster besuchte und das Grabdenkmal seines Großvaters Osip Ivanovič, der 1571/1572 verstorben war, nicht finden konnte. Deshalb ließ er von neuem eine Grabplatte aus Kalkstein auf dessen Grab errichten.⁵²

Seit den 1680er Jahren vertiefen sich die Wirkungen dieser Faktoren durch einen allgemeinen Wechsel der Prioritäten beim Fürsten- und Dienstadel. Die prachtvollen Denkmäler der Geschichte der Moskauer Rus', die Nekropolen der Klöster, wurden ein Opfer dieser Veränderungen. Auf dem Platz der Nekropole des Iosif-Volockij-Klosters wurde 1688 der Grundstein für eine neue Hauptkirche gelegt, wodurch ein bedeutender Teil der Gräber zerstört wurde. Zwischen 1721 und 1736 wurde die Nekropole des Troica-Sergij-Klosters zugeschüttet und andere alte Friedhöfe gerieten einfach in Vergessenheit.

Die von uns gewonnenen Daten erlauben es, die ganz besondere Verbundenheit der Gesellschaft mit den Klöstern des frühen Moskauer Reiches, bis ca. 1600, als ein bestimmtes Stadium der Verkirchlichung der Gesellschaft zu deuten. Für das Anfangsstadium dieses Prozesses, das 14. Jahrhundert, fehlen bisher aussagekräftige Quellen. Doch seit der Mitte des 15. Jahrhunderts sehen wir klare Anzeichen dafür, dass dieses Phänomen die ganze Elite der Gesellschaft erfasst. Bis in die Zeit der Wirren blieb die Orientierung auf das Kloster als die höchste Form christlichen Lebens und als direkter Weg zur Rettung der Seele bewahrt.

⁵² V. V. Kavel'macher, Fragment pamjatnoj plity pervoj poloviny XVII v. iz Iosifo-Volokolamskogo monastyrja, in: Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. 1988. Moskau 1989, S. 480–484.

Leonid A. Beljaev

Begegnung an der Istra: Die Archäologie des Neu-Jerusalem-Auferstehungsklosters

Die Intention dieses Artikels ist es, eine Vorstellung von der Fruchtbarkeit enger Kontakte zwischen Ost und West für beide Zivilisationen zu wecken. Im „großen Narrativ“ der russischen Geschichte ist ihre Rolle für die Entwicklung der geistigen Kultur von Russland selbst immer noch nicht deutlich genug hervorgetreten. Obwohl sich seit Ende des 15. Jahrhunderts zahlreiche Beispiele der Einwirkung von Europas Westen auf den russischen Alltag, die Technik, das Militärwesen, die Kunst und die Architektur feststellen lassen, darüber hinaus in anderen Bereichen wie zum Beispiel bei den Symbolen der Staatlichkeit, werden alle diese Beispiele von den Historikern nur dann akzentuiert, wenn es um Momente des Umbruchs geht, so während der Epoche der Herrschaft Peters des Großen oder später, als Russland schon ein Teil Europas wird.

Vorgegebene Verflechtungen aus früherer Zeit werden gewöhnlich gar nicht als westliche Einflüsse interpretiert – so sehr hat sich das russische Nationalbewusstsein, und eben auch das historische, daran gewöhnt, jedwede Kontexte als durchweg lokale anzusehen und die altrussische Kultur als eine in ihrer Grundlage hermetische und ganz vom byzantinischen Erbe bestimmte Erscheinung wahrzunehmen. Das Phänomen, dass viele wichtige Elemente der Kultur ungeachtet ihrer offenkundig europäischen Wurzeln als originär russisch verstanden werden, wird dadurch begünstigt, dass ihre Ausformung nicht nur ein Jahrzehnt in Anspruch nahm, sondern sich im Laufe eines ganz allmählichen Prozesses des Hineinwachsens und der Verarbeitung westlicher Impulse im russischen Alltag entwickelte. Markante Beispiele hierfür sind das russische Epitaph aus Kalkstein, das sich im Lauf des 15.–17. Jahrhunderts herausbildet, oder die Verkleidung von Öfen und Gebäuden mit Kacheln. Das Erkennen und die Reflexion ihrer westlichen Grundlage sind dennoch unentbehrlich, denn ohne sie werden die Konturen der materiellen, der künstlerischen und teilweise auch der Buchkultur Russlands trübe und unscharf. Ebenso verhält es sich mit orientalischem Fluidum, das man nicht als etwas *a priori* Vorhandenes wahrnehmen darf.¹

Der Bereich des Klosterbaus erscheint in diesem Diskurs besonders unerwartet – so sehr sind wir daran gewöhnt, im orthodoxen Kloster eine bodenständige Erscheinung mit byzantinischem Anstrich zu sehen. Man erkennt an, dass einige Besonderheiten, etwa Elemente der Regelmäßigkeit in der Bauplanung russischer Klöster, aus

¹ Problemstellung und Bibliographie: L. A. Beljaev, Archeologija i bol'šoj narrativ russkoj istorii. Ot osnovanija Moskvy k Petrovskim preobrazovanijam, in: Istoriko-kul'turnoe nasledie i duchovnye ценности Rossii. Programma fundamental'nych issledovanij Prezidiuma RAN. Moskau 2012, S. 179–191; ders./A. Chernetsov, The Eastern Contribution to Medieval Russian Culture, in: Muqarnas. An Annual on the Visual Culture of the Islamic World 16 (1999), S. 97–124.

dem Westen eingedrungen sein mögen, aber dies ist von niemandem bewiesen und muss Thema einer gesonderten Diskussion sein.

Dennoch existiert immerhin ein Beispiel für die Vereinigung europäischer und russischer Erfahrungen beim Bau „heiliger Stätten“. Es handelt sich um das *Voskresenskij-Nowoierusalimskij monastyr'*, das Neu-Jerusalem-Auferstehungskloster am Rand der Stadt Istra ca. 40 km westlich von Moskau, eine Gründung des Patriarchen Nikon und des Zaren Aleksej Michajlovič. Das Kloster entstand am Ufer des Flusses Istra gleichsam an einem leeren Ort, aus dem Nichts heraus, war Resultat der kreativen Idee einer einzigen Person, was im Übrigen für ein Kloster als solches das Übliche ist. Der innovatorische und für Russland ungewöhnliche Charakter des Programms für den Bau von Neu-Jerusalem wird oft hervorgehoben, aber tiefere Bedeutung und Ausmaß der Innovationen, ebenso wie ihre enge Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit der europäischen Kultur der frühen Neuzeit, sind nicht bis zu Ende durchdacht worden.

Die archäologischen Grabungen, die seit 2009 im Kloster durchgeführt werden, bieten nun Material für neue Beurteilungen und den Anlass, sich noch einmal der Analyse des Beitrags eines der aktivsten russischen Patriarchen zum allgemeinen Prozess der „Aufpfropfung“ von Elementen der europäischen Kultur auf den Stamm der russischen Geschichte zuzuwenden.² Die Erforschung des Auferstehungsklosters begann mit der grundlegenden Arbeit des Archimandriten Leonid (Kavelin) von 1876. Er skizzierte die wichtigsten Themen und sammelte archivalische Materialien.³ In den Arbeiten des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bildeten sich zwei Hauptrichtungen der Forschung heraus: Die Tätigkeit des Patriarchen Nikon und die architektonischen Besonderheiten des *sobor*, der Kloster-Hauptkirche. Die architekturgeschichtliche Forschung auf dem Terrain, im Archiv und in Verbindung mit Restaurierungsarbeiten entwickelte sich besonders nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine große Rolle für das Studium von Nikons Grundgedanken spielte eine Historikergruppe, die sich in den 1990er Jahren um das Museum und die 1994 wieder gegründete Gemeinde des Auferstehungsklosters konstituierte. Seit 1998 finden dort Tagungen statt (im Jahr 2011 schon zum zwölften Mal), es erscheinen die Buchreihe *Nikonovskie čtenija*⁴ (2002, 2005, 2011 u. a.) und Bücher. Die jüngste Etappe der Unter-

² L. A. Beljaev, *Voskresenskij Novo-Ierusalimskij monastyr'*. Archeologija i voprosy restavracii, in: *Restavracija i issledovanija pamjatnikov istorii i kul'tury*, Ausg. 5. Moskau 2012, S. 23–30; *ders.*, *Voskresenskij Novo-Ierusalimskij monastyr'* kak pamjatnik archeologii načala Novogo vremeni, in: *Rossijskaja archeologija* № 1 (2013).

³ *Archimandrit Leonid (Kavelin)*, *Istoričeskoe opisanie Stavropigial'nogo Voskresenskogo Novyj Ierusalim imenuemogo monastyrja*. Moskau 1876. – Zu Geschichte und religiöser Bedeutung des Klosters vgl. auch *Hubert Faensen*, Patriarch Nikon als Bauherr. Das Kloster Neu-Jerusalem – Eine Grabeskopie des 17. Jahrhunderts, in: *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 44 (1991), S. 175–199; *Kevin M. Kain*, Before New Jerusalem. Patriarch Nikon's Iverskii and Krestnyi Monasteries, in: *Russian History* 39 (2012), S. 173–231.

⁴ *Nikonovskie čtenija v muzee «Novyj Ierusalim»*. Moskau 2002; 2005; 2011.

suchungen begann 2009 mit dem Regierungsbeschluss über die Rekonstruktion von Neu-Jerusalem, die als gesamtrussisches Projekt eingestuft wurde.⁵

Die archäologische Arbeit in Klöstern, z. B. im Kirill-Belozerskij-Kloster bei Kirillov, im Dreifaltigkeits-Sergij-Kloster in Sergiev Posad, im Iosif-Kloster bei Volokolamsk, im Daniil-Kloster und im Nonnenkloster der Unbefleckten Empfängnis in Moskau⁶, erfährt in den letzten dreißig Jahren eine stürmische Entwicklung und führt zu wesentlichen Korrekturen an den bisherigen Vorstellungen von ihnen. Aber diese Arbeiten bewegen sich auf der Ebene der Mikro-Geschichte, während Neu-Jerusalem von Beginn an seinen Platz in der allgemeinen, „großen“ Geschichte der russischen Kultur einnimmt.

Auf den ersten Blick mögen die Aufgaben der Archäologen als nicht allzu kompliziert erscheinen: Man muss keine Daten und Orte der ersten Steinbauten suchen; die Hauptkirche, die Zweckbauten, die Zellen und die Mauer mit ihren Türmen sind erhalten. Das Kloster ist viele Male in Dokumenten beschrieben, es gibt sogar bildliche Darstellungen aus der Zeit seiner Erbauung. Dabei entdeckt die Archäologie jedes Jahr ganze Serien von Sachverhalten, die den Historikern zuvor völlig unbekannt waren, und das ist wichtig. Aber was ist ihr Gewicht vom Standpunkt der Geschichtswissenschaft aus? Welche historischen Probleme können sie lösen? Für eine Antwort hierauf muss man sich die Idee des Patriarchen Nikon und die Geschichte von Neu-Jerusalem ins Gedächtnis rufen.

Am Auferstehungskloster wurde ungefähr ein halbes Jahrhundert lang gebaut. Gegründet wurde es 1656 auf speziell dafür erworbenen Ländereien. Bis 1666 leitete Patriarch Nikon persönlich die Bauarbeiten. Seine Verbannung unterbrach die Arbeiten für fast 14 Jahre. Durch einen Erlass von Zar Fedor Michajlovič wurden sie 1679 wieder aufgenommen und dauerten bis in die 1690er Jahre.

Das Programm zur Errichtung des Auferstehungsklosters ist das zentrale Glied im Wirken Nikons als Bauherr. Es materialisiert die Idee einer Vereinigung der Christenheit um ein neues Heiliges Land, das orthodoxe Moskauer Zarenreich. Der

⁵ Das Arbeitsprogramm einschließlich der archäologischen Untersuchungen beruht auf der Verordnung des Präsidenten der Russischen Föderation von 2009 „Über Maßnahmen zur Wiederherstellung der historischen Gestalt des stauropigialen Neu-Jerusalem-Auferstehungsklosters für Männer. Arbeitsprogramm einschließlich archäologischer Arbeiten“. Das Programm wird durch einen speziell hierfür eingerichteten Fond finanziert. Das Projekt ist auch aus gesellschaftlich-politischer Perspektive bedeutsam: Es ist für die Kirche und mindestens für einen Teil der Gesellschaft wichtig. Die Regierung sieht darin ein Pilotprojekt. Die archäologischen Arbeiten werden von der Neu-Jerusalem-Expedition des Institutes für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung des Autors dieses Artikels durchgeführt. Die Grabungen laufen, unüblich für archäologische Forschungen, ganzjährig. Und neben den Ausgrabungen werden Baumaßnahmen, geologische und landschaftsgestalterische Arbeiten durchgeführt. Ein so systematisches Vorgehen fördert ein ständiges brain storming, dessen Ergebnisse seit 2010 auch in die Medien gelangen.

⁶ Russische Bezeichnungen: *Kirillo-Belozerskij monastyr'*; *Troice-Sergiev monastyr'*; *Iosifo-Volokolamskij monastyr'*; *Danilov monastyr'*; *Začat'evskij monastyr'*.

symbolische Name verweist auf Grundbegriffe der abrahamitischen Religionen: auf das Himmlische Jerusalem und die Himmlische Stadt. Das neue Projekt nahm die Ideen von einer Reform der Kirche und einer Theokratisierung der Regierung des Landes in sich auf. Ins Zentrum fügte der Patriarch eine historisch und topographisch genaue Replik des Palästinas der Evangelien mit einer direkten Kopie ihres sakralen Zentrums, nämlich des Heiligen Grabes in Jerusalem.⁷



Abb. 1 Die Auferstehungskirche von Osten

Das zentrale Baudenkmal, die Christi-Auferstehungs-Hauptkirche, bietet die einzige erhaltene Kopie in natürlicher Größe, die das Grab des Herrn in allen seinen Details wiedergibt. Plan, Umfang, liturgische Einrichtungen, Dekoration und Epigraphik der Hauptkirche bewahren zuverlässige Informationen über das Vorbild im Zustand des 15./16. Jahrhunderts mit Elementen, die dort allmählich im Zuge späterer Umbauten verloren gegangen sind. Aber wie konnte der Patriarch diese Idee realisieren?

⁷ Bibliographien bei *L. A. Beljaev*, *Grob Gospoden' (arheologija i istorija)*; *Groba Gospodnja chram v Ierusalime*, in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, Bd. XIII. Moskau 2006, S. 124–131; S. 136–145.

Allgemein formuliert: Konnte dieses ganze komplexe, mit Details überladene, riesenhafte Projekt sozusagen *ex novo* ausgeführt werden? Bis zu welchem Grade fügt sich das realisierte Programm in die nationale geistliche Tradition und ist dem byzantinischen (griechischen) Erbe verpflichtet, was Nikon persönlich mehrfach behauptete? In der byzantinischen Tradition kennen wir keine Entsprechung. Hier lässt sich wohl kaum von einer „Konvergenz“ sprechen. Eher haben wir es vielmehr mit der Widerspiegelung einer fertigen, bereits ausgebildeten Praxis zu tun, die sich in Westeuropa konstituiert hatte. Neu-Jerusalem fügt sich ausgezeichnet in die Chronologie dieses Prozesses ein.

Die Übertragung des Sacrum durch ein Kopieren der kirchlichen Topographie Palästinas *in natura* ist seit den Kreuzzügen bekannt, seit dem 12.–15. Jahrhundert und sogar schon früher.⁸ Besonders breite und fundamentale Formen jedoch erhielt sie erst während der Gegenreformation, an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, dank der Bemühungen der Franziskaner.⁹ Sie initiierten die Errichtung einer ganzen Reihe von Heiligen Bergen (*Sacri Monti*) und Kalvarienbergen sowie den besonderen „Kreuzweg-Gottesdienst“, dessen Stationen seit 1688 in alle Franziskanerkirchen einbezogen wurden. Die ersten Heiligen Berge entstanden in Italien und in Spanien (*Scala Coeli*, Cordoba 1405–1420).¹⁰ Es sind eigentümliche „heilige Parkanlagen“, in denen Symbolik der Architektur, Plastik, Malerei, Landschaft und Elemente dramatischen Geschehens zu einem Ganzen verschmelzen, zu einer Wiedererschaffung des Chronotops der Evangelien. Schon den ersten Kalvarienberg, den *Sacro Monte* in Varallo (Piemont, seit 1481), nannte sein Schöpfer Bernardino Caimi „Neues Jerusalem“. Später erhielten die Kalvarienberge unterschiedliche und weiter entwickelte Formen nicht nur in Italien (San Miniato al Monte in Florenz, 1628), sondern auch in Deutschland der Kalvarienberg in Görlitz und noch weiter im Osten der Annaberger Berg in Schlesien.

Von Interesse für unseren Zusammenhang ist, dass die Anlagen äußerst verbreitet in der *Rzeczpospolita* waren, mit der das Moskauer Reich in sehr engem, wenn auch vielfach konfliktreichem Kontakt stand. Der bekannteste polnische Kalvarienberg, die *Kalwaria Zebrzydowska* (1602–1617) ca. 50 km südwestlich von Krakau, dessen

⁸ Zur Forschungsliteratur: *Martin Biddle*, *The Tomb of Christ*. Stroud (Gloucestershire) 1999; *Jürgen Krüger*, *Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte – Gestalt – Bedeutung*. Regensburg 2000, S. 204–207; *Zbigniew Bania*, *Deutsche Kreuzwege und polnische Kalvarienberge*, in: Reimund Haas/Karl Josef Rivinius/Hermann-Josef Scheidgen (Hrsg.), *Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien zur Geschichte des Christentums in Mittel- und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag*. Köln/Weimar/Wien 2000, S. 285–294; *Annabel Jane Wharton*, *Selling Jerusalem. Relics, Replicas, Theme Parks*. Chicago/London 2006, S. 126–214 mit umfangreicher Bibliographie.

⁹ *Michele Piccirillo*, *The Role of the Franciscans in the Translation of the Sacred Spaces from the Holy Land to Europe*, in: A. M. Lidov (Hrsg.), *Novye Ierusalimy. Ieratopija i ikonografija sakral'nych prostranstv*. Moskau 2009, S. 363–383.

¹⁰ A. M. Lidov (Hrsg.), *Vostočnochristianskie relikvii*. Moskau 2003; ders. (Hrsg.), *Novye ierusalimy* (wie Anm. 9).

Popularität vergleichbar mit der des Klosters von Tschenstochau ist, umfasst einen ganzen waldigen Bergrücken mit Kapellen an den Kreuzwegstationen. Die Anlage wurde 1605–1632 von dem Flamen Paul Baudarth, der im Stil des Frühbarocks arbeitete, errichtet. Die Planung appellierte an die damalige Vorstellung von der Ansicht und dem Plan Jerusalems.

Von der *Kalwaria Zebrzydowska*, der *Žemaičių Kalvarija* in Westlitauen (gegründet 1637 von dem Magnaten Jurgis Tiškevičius) und dem Kalvarienberg in Vilnius (1666) ist es gar nicht mehr so weit bis zum Neu-Jerusalem des Patriarchen Nikon, das westlich von Moskau liegt, auf dem Weg in die Rzeczpospolita.

In Nikons Programm gibt es unverkennbar eine mächtige auf Analogie und Mystik aufbauende Komponente, aber sein Handeln ist streng rational. Seine Bereitschaft zum Kopieren nach Maß und zur Genauigkeit der Übertragung bricht völlig mit der mittelalterlichen Tradition der „Pilgermethode“, dem Prinzip eklektischer Nachahmung eines der Züge des originalen Ausmaßes, eines wichtigen Details oder der allgemeinen Form (*pars pro toto*).¹¹ Nikon übernahm und reflektierte die zuverlässige Genauigkeit beim Kopieren von Formen und Texten, die ihm zum Bedürfnis und sogar zur Leidenschaft wurde. Allein dies stellt bereits den Patriarchen auf eine Ebene mit den führenden Denkern seiner Zeit. Seine Herangehensweise an den Klosterbau belegt seine neuartigen Vorstellungen von exakter Kenntnis: Man brachte ein noch heute erhaltenes zerlegbares Modell der Kirche des Heiligen Grabes und der Grabes-Aedicula¹² – ebenso wie Hieronymus 1599 aus dem Heiligen Land ein Modell für die *Kalwaria Zebrzydowska* mitbrachte – und bediente sich der Informationen einer eigens in den Orient entsandten „Expedition“. Der gelehrte Klostergeistliche Arsenij Suchanov (1600–1668) besichtigte und vermaß an Ort und Stelle die Kirche des Heiligen Grabes und lieferte in einem besonderen Werk, dem *Proskinitarij* von 1653, ihre Schritt-für-Schritt-Beschreibung, die zu einer Art Instruktion bei der Gestaltung des „Russischen Palästina“ des Patriarchen Nikon wurde, der eng mit Suchanov zusammenarbeitete.

Die nicht-professionellen Beschreibungen und Vermessungen, die mittelalterlichen Pilgern zugänglich waren, halfen natürlich nur zu verstehen, nicht aber zu sehen. Die Kirche des Heiligen Grabes konnte, sogar wenn ein Modell vorhanden war, nicht mit der Präzision und der Menge an Details wiedererrichtet werden, wie man es nun in Neu-Jerusalem erreichte. Die für die Vermessung notwendigen Mate-

¹¹ L. A. Beljaev, *Grob Gospoden' i relikvii Svjatoj Zemli*, in: *Christianskie relikvii v Moskovskom Kremle* (katalog vystavki). Moskau 2000, S. 94–110; ders., *Ierusalim vidimyj i nevidimyj. O tipologii vizual'nych otryženij Svjatoj Zemli v drevnerusskoj kul'ture*, in: Lidov (Hrsg.), *Novye ierusalimy* (wie Anm. 9), S. 202–207.

¹² Das Modell stand früher in der Schatzkammer des Klosters, heute ist es im Museum der Stadt Istra ausgestellt. Es kann direkt aus dem Heiligen Land oder auch über Europa ins Moskauer Reich gelangt sein; vgl. *Michele Piccirillo*, *La Nuova Gerusalemme. Artigianato palestinese al servizio dei Luoghi Santi*, Piemont/Jerusalem 2007.

rialien kamen aus Europa, wo Reliquien schon zu einem Teil der Materialien für die Geschichte geworden waren – einstweilen der Heilsgeschichte, aber durchaus schon als ein Bereich der „exakten Kenntnisse“ aufgefasst. Die genauen Aufmaße der wichtigsten *loca sancta* waren am Ende des 16. Jahrhunderts entstanden und wurden zu Beginn des 17. Jahrhunderts allgemein zugänglich. Am Ort selbst waren sie von Bernardo Amico erstellt und dann in Italien gestochen und publiziert worden (1609 und 1620), unter ihnen auch der Plan der Kirche des Heiligen Grabes und, separat, des Heiligen Grabes selbst (Amico, 1997, Nr. 22, 15).¹³

An westliche Praktiken gemahnen auch die Formen der Didaktik. Die Didaktik ist natürlich auch dem Mittelalter eigen, in Neu-Jerusalem ist sie jedoch wirklich omnipräsent und in die neuzeitliche Form von zahllosen Texten gebracht. Der Pilger wurde von Widmungsinschriften im Inneren und am Äußeren der Kirche belehrt: Liturgische Verse (Tropare auf den Flächen des Kuvuklion) und syllabische Gedenkverse, zahllose Tafeln, die die vergleichende Topographie der Gotteshäuser an der Istra und in Jerusalem erläuterten. Das monumentale Programm schöpfte alle vorhandenen Möglichkeiten aus, traditionelle und neue: Schnitzerei in Kalkstein, Bronzeguss, Kacheln. Dieser „Wortreichtum“ mag überflüssig erscheinen, aber hinter ihm steht das konkrete Bild aus Palästina: Im 17. Jahrhundert gibt es bereits ein Markierungssystem für die heiligen Stätten Jerusalems (vor allem der Stationen des Kreuzwegs) mit besonderen lapidaren Inschriften, vor allem in Latein, aber auch wortreiche Inschriften. Die epigraphischen Modelle Nikons, einschließlich des „steinernen Führers“, haben ein gutes katholisches Vorbild.

Nikons Erfolg war durch die technischen Mittel bestimmt, und die suchte das Moskauer Reich seit dem 15. Jahrhundert vor allem im Westen. Die russisch-polnischen Kriege im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts hatten den Patriarchen mit den nötigen Helfern aus Zentraleuropa versorgt – mit Künstlern, Handwerkern und möglicherweise auch mit gelehrten Gesprächspartnern. Auf den Baustellen arbeiteten Meister aus Polen-Litauen, deren Kultur man als allgemeineuropäisch bestimmen könnte. Zu ihnen gehörten der Juwelier und Kunsthandwerker Petr Ivanovič Zaborskij, von dem die Mehrzahl der Kompositionen aus Kacheln vom zentralen Teil der Auferstehungskirche stammen, ein „mit allen Gold-, Silber-, Bronze-, Kachel-, überhaupt jeglichen handwerklichen Schlichen sehr beschlagener Weiser“, der in der hitzigsten Phase der Bauarbeiten 1665 verstarb, außerdem Stepan Ivanovič Polubes und andere. Ihre russischen Namen sollten niemanden in die Irre führen: In Russland war es üblich, die Namen von Ausländern zu russifizieren. Allerdings gab es unter den Meistern tatsächlich viele orthodoxe Christen, die aus Landstrichen stammten, die zuvor zu den alt-russischen Fürstentümern gehört hatten, sich nun innerhalb Polen-Litauens jedoch völlig die westeuropäischen Moden und Gewohnheiten zu eigen gemacht hatten.

¹³ B. Amico, *Trattato delle Piante et Immagini dei Sacri Edificii di Terra Santa*, 2. Aufl. Rom 1609, 1620. Nachdruck: Fra Bernardino Amico. *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land*. Jerusalem 1997.

Nikon begann seinen „Korridor nach Westen“ schon vor dem Bau von Neu-Jerusalem einzurichten, nämlich im einige Jahre zuvor im von ihm 1653 gegründeten *Valdajskij Iverskij Bogorodickij Svjatozerskij monastyr'*, dem Iviron-Gottesmutter-Kloster am Heiligen See bei Valdaj. Schon in dessen Architektur finden sich Elemente, die der russischen Architektur absolut nicht eigen und westlichen Ursprungs sind, obwohl sie im 17. Jahrhundert nicht mehr an den Westen gemahnten, sondern an die Anlage der Rotunde in der Grabeskirche des Herrn, wie zum Beispiel der äußere kreisförmige Umgang um den Altar, das Deambulatorium. Im Valdaj-Kloster tritt auch zum ersten Mal eine Gruppe von orthodoxen Mönch-Künstlern in Erscheinung, die *kuteinskije starcy*, eine Gruppe von ungefähr 70 Mönchen, die aus dem *Kuteinskij monastyr'*, dem Kloster an der Kuteinka bei Orša (damals Litauen), über die Grenze gekommen waren und an ihrem neuen Ort in technologischer Hinsicht besonders wichtige Einrichtungen aufbauten, nämlich eine Werkstatt für die Kachelproduktion und die Druckerei. Diese Mönche könnten die Idee des Baues eines „Monte sacro“ und die Quellen (die Stiche aus den Büchern von Amico u. a.) für seine Neuerrichtung nach Russland gebracht und sie direkt in die Hände Nikons gegeben haben, der begierig nach neuen Ideen suchte. Zum Teil arbeiteten diese Mönche später in Neu-Jerusalem. Ins Valdaj-Kloster könnten Spezialisten aus Polen-Litauen auch einzeln gelangt sein, und zwar aus verschiedenen Städten und Klöstern, aus Polock, aus Vitebsk und anderen Orten.¹⁴

Meister aus Zentraleuropa gelangten natürlich nicht nur durch die von Nikon gegründeten Klöster nach Moskau. Viele wurden auf Feldzügen aus östlichen Territorien der Rzeczpospolita mitgenommen oder angeworben, wie auch sonst militärische und überhaupt europäische Spezialisten. In Moskau lebten sie in besonderen Stadtbezirken, den *slobody*, den „Freistätten“ für Ausländer, und seit der Mitte des 17. Jahrhunderts bildet sich sogar ein separater „Compound“ für Zuzügler aus Zentraleuropa, die *Meščanskaja sloboda*, der Name abgeleitet von polnisch *mieszczanie*, „Stadtbürger“. Nicht immer wissen wir, wie deren Bewohner nach Moskau geraten sind, aber wir kennen oft ihre Herkunftsorte in Polen-Litauen. Die Route Zentraleuropa – Valdaj-Kloster – Neu-Jerusalem – Moskau war eine der wichtigsten, und nach der Verbannung Nikons 1667 bildet gerade diese Gruppe von zugewanderten Künstlern und Handwerkern – Holzschnitzer, Juweliere, Keramikbrenner – den Personalbestand des *Vedomstvo iskusstv*, des „Hofamtes für Künste“, also der Rüstkammer. Sie gewinnen außerordentlichen Einfluss auf die Kunst ganz Russlands im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts.¹⁵

¹⁴ Z. A. *Timošenkova*, Iverskij monastyr' v XVII veke. Sostav bratii, in: Pskov (žurnal), 1994, № 1, S. 35–40.

¹⁵ M. A. *Kapitonova*, Architekturno-archeologičeskaja stratigrafija i konstrukcii ogrady Novo-Ierusalimskogo monastyrja, in: Rossijskaja archeologija № 1 (2013).

Bei der archäologischen Untersuchung Neu-Jerusalems haben wir uns außer dem Ziel der praktischen Restauration auch die Aufgabe gestellt, die Methoden früherer „kirchlicher Modernisierung“ aufzuspüren oder uns von ihrem Fehlen zu überzeugen, Methoden der Perfektionierung von Technologien beim Bau und in der Produktion, außerdem die Entwicklungen in der Kunst zu verfolgen. Ziel war, die Entwicklung, um nicht zu sagen: die Konstruktion nationaler Formen christlicher Frömmigkeit und die Gestaltung von Landschaft nach einem „Vorbild“, das sich am Heiligen Land orientiert, zu erkennen.

Schon der Grad der vorgesehenen Landschaftsumgestaltung erhellt das Problem der „Übertragung der Topographie“ als Aufgabe für Nikons Projekt. Veränderungen in der Kontur des natürlichen Hügels und seiner Abhänge, Umfang und Anordnung der zusätzlichen Aufschüttungen erwiesen sich entgegen früheren Annahmen als nicht so bedeutend und auf die Ränder konzentriert, wo sie stellenweise keilförmig in einer Stärke von bis zu mehreren Metern auf den Hügel aufgebracht waren. Nikon hatte den natürlichen Hügel als Grundlage genommen, eine Schlucht mit steilem Abhang an der Nordwestecke aufgefüllt, die Schlucht nach Osten vertieft, die Ränder aufgeschüttet und eingezäunt. Das machte den Bauplatz ebener und erhöhte seine Fläche ein wenig. Aber das Zentrum der Erhebung ist ohne Aufschüttungen, und die Gräben für das Fundament der Kirche sind in die erhaltene Bodenschicht bis zu den Tonschichten der Moräne mit ihren eingeschlossenen Feldsteinen eingeschnitten. Die Kulturschicht ist hier seitdem nur wenig gewachsen. Die Oberfläche ist fast identisch mit dem Niveau des 17. Jahrhunderts.

Die in den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts von Jakov Grigor'evič Buchvostov errichteten Mauern mussten an manchen Stellen schon auf Aufschüttungen gesetzt werden, das Fundament der Mauern reichte nicht bis zur ursprünglichen natürlichen Oberfläche des Hangs, und sogar die Türme „schweben“ auf der Anschüttung. Die Stabilität der Ummauerung wurde durch die zahlreichen, teils noch nicht freigelegten Anbauten an den Toren und an anderen Stellen verstärkt. Der Nordabhang, der steilste, zwang die Erbauer, die Fundamente der Mauern und besonders der Türme bis um einige Meter zu vertiefen, und an gefährdeten Stellen, so beim Efrem-Turm, mussten sie mit sorgfältig gebauten gewölbten Unterbauten gestützt werden, die oben mit einem äußeren Umgang versehen waren. Die komplexe symbolische Struktur mit einer ganzen Serie von Tortürmen, die dem Jerusalemer Vorbild folgten, verlor interessanterweise in den Augen der Klosterleitung bald ihre Aktualität, und außer dem traditionellen zeremoniellen Zugang über die Heilige Pforte und der gegenüberliegenden Gartenpforte schloss man alle Eingänge.

In den Quellen ist eine hölzerne Einfriedung aus der Zeit Nikons erwähnt. Ihr innerer Rand verlief, wie an einigen Stellen an Spuren erkennbar, auf einer Linie, die von Süd- und Westhang zurückweicht. Als Grundlage der Einfriedung diente eine Brustwehr aus Sand. Der Abhang der Aufschüttung ist streng geometrisch, akkurat und fest mit mittelgroßen Feldsteinen belegt, die mit Rasenplatten überdeckt sind.



Abb. 2 Aufmauerung aus Findlingen

Oberhalb der Brustwehr stand eine doppelwandige hölzerne Einfriedung mit von Zelt-dächern bekrönten Türmen (*in situ* bisher nicht gefunden), sie wurde in den 1690er Jahren abgebaut. Die neue Steinmauer verlief auf der Linie der alten oder wurde ein bisschen weiter über den Abhang hinausgeführt.

Der Patriarch betrachtete das „Neue Palästina“ nicht als ein einzelnes Gotteshaus oder Kloster, sondern als einen weiten Raum, der durch onomastische Mittel markiert war und bewässerungstechnische Anlagen einbezog, deren Erforschung jedoch erst am Anfang steht. Einen wichtigen Platz in den Untersuchungen nimmt die Auferstehungskirche ein. Ein halbes Jahrhundert Restaurierungsarbeiten und künstlerische wie auch semantische Studien haben eine ganze Liste von Fragen zur liturgischen Organisation des Raums, zu frühen Schmuckformen, zur chronologischen Einordnung einzelner Elemente und zur Typologie der Fundamente mit sich gebracht. Gezielte Öffnungen des Interieurs, so der *pridely* und des Hauptaltars, haben deren Aufbau, die Fundamente der Altartische und der Ikonostasen, der Altarstufen, und der Nischen für liturgisches Gerät erkennen lassen. Die Entstehungsabfolge der Fußböden um das semantische Zentrum, die Aedicula mit dem Herrengrab, ist erstellt. Ihre Unterteilung in Streifen durch „Strahlen“ aus Ziegeln und Kalkstein, die zum Grab des Herrn zusammenlaufen, bedurfte der Erklärung und der Datierung. Die Öffnung zweier Streifen aus Kalkstein ermöglichte eine Zuweisung dieses Fußbodens zur zweiten Bauperiode vom Ende des 18. Jahrhunderts. Somit ist er aus dem Projekt Nikons auszuschließen und dem europäischen Barock zuzuordnen. Nebenbei wurden hierbei Spuren von Baugerüsten entdeckt, und man konnte die Fundamente der Aedicula-Wände bestimmen, die stellenweise viel breiter als die Wände selbst sind.



Abb. 3 Sondierung von Boden und Fundament der *aedicula* des Herrengrabes

Eine Überraschung brachte die Öffnung des Fundaments von außen, beim Südeingang der Hauptkirche. Man entdeckte das Fundament eines nicht vollendeten Raumes mit zwei Kammern, wahrscheinlich einer Kopie der „Frankenkapelle“, eines gesonderten Prachteinganges zum Golgatha mit einer kleinen Außentreppe aus der Zeit des Lateinischen Königreiches Jerusalem, eines Wahrzeichens der Kirche des Heiligen Grabes.

Außerhalb der Auferstehungskirche in Istra erbrachten die Grabungen in der südlichen Zone die bemerkenswertesten Ergebnisse. Dies ist erklärlich. In Jerusalem diente die Südseite des Gotteshauses schon im Mittelalter als „Pilgerfassade“ und wurde zum Symbol der Kirche des Heiligen Grabes. Pläne des Klosters aus dem 19. Jahrhundert zeigen die südliche Zone schon frei von Bebauung, denn nach einer Serie großer Brände hatte man sie in den 1760er Jahren niedergelegt. Hingegen stellen die älteren Dokumente die Raumordnung Jerusalems ähnlicher dar. Hier befanden sich der Hof des Patriarchen Nikon und die beiden ersten hölzernen Gotteshäuser des

Klosters; hier standen Gebäude für den Empfang von Persönlichkeiten aus der Zarenfamilie und außerdem ein Zellengebäude. Über ihr jeweiliges Alter, ihre genaue Lage und ihr Aussehen ist nichts Genaues bekannt.

Zu Nikons Zeit erstreckte sich sein Hof bis an das Ufer eines nun zugeschütteten Teichs, dessen Rand leicht zu bestimmen war. Spuren des Hofes fanden sich weiter südwestlich, als man bisher angenommen hatte. Die Zellen selbst wurden bisher noch nicht verortet, entdeckt wurden aber Teile von Holzbauten, in denen Serien nicht verwendeter gleichartiger Gebäude- und Ofenkacheln gelagert waren, darunter weiß-blaue Emaille-Kacheln mit umlaufenden Friesen, die eine Jagd zu Pferde darstellen, vom Sujet her klar europäisch, ferner Fußbodenplatten und Geschirr europäischen Typs. In Nikons Hof hatten europäische Handwerker ihre Werkstätten, möglicherweise wohnten sie dort auch.

Es gibt hier auch außergewöhnliche Funde, darunter den Knauf eines *posoch*, des Stabes eines Würdenträgers, und einen Golddukatens des ungarischen Königs Matthias Corvinus (1440–1490), der an die Anwesenheit italienischer Münzmeister¹⁶ am Hof der Großfürsten erinnert. Dieser Münztyp diente im 16. Jahrhundert als Vorlage für russische Medaillen, noch im 17. Jahrhundert legte man sie, wie auch durch Schriftquellen belegt, als Opfergabe neben Ikonen ab.

Die wichtigste Werkstätte der ersten Bauphase (1656–1666) war die Glockengießerei. Sie wurde einige Dutzend Meter westlich vom Hof des Patriarchen entdeckt. Es handelt sich um eine in die Erde eingegrabene runde Anlage mit einem Durchmesser von 3,8 m, in der mittelgroße Glocken gegossen wurden, diese mit einem Durchmesser von etwa einer *sažen'* (2,16 m) und mit einer Höhe von etwa 2,5 m. Als Unterbau für die Konstruktion diente ein „Podium“ aus Ziegelsteinen, vier Ziegelreihen dick.¹⁷ Im Zentrum des Kreises befand sich eine vertikale Öffnung zum Drehen einer vertikalen Stange mit der Schablone der Form und in den Wänden des Ofens Lüftungsöffnungen. Von der Ostseite schloss sich an den Kreis ein quadratischer Brunnen an (2,2 × 2,2 m, mehr als 2 m Tiefe), von dem ein gewölbter Bogen abging, der Rand der Heizkammer. In der Grube und in ihrem Umkreis fanden sich Bronzespritzer und Glockenfragmente, eines davon unpoliert, angefüllt mit durchglühtem Sand und mit Ton. Nach Einstellung der Nutzung hat man die Gießerei mit Ton und Schutt gefüllt, vor allem mit reliefierten polychromen Kacheln aus der Mitte des 17. Jahrhunderts, die man nach dem Einsturz des Zeltdachs der Rotunde des Heiligen Grabes in den 1720er Jahren aufgesammelt hatte.

¹⁶ Ähnlich wie der italienische Baumeister Aristotele Fioravanti, der vorher unter anderem Matthias Corvinus gedient hatte.

¹⁷ O. A. Voronova (*Tichova*), Kolokololitejnyj kompleks XVII v. na territorii Novo-Ierusalimskogo monastyrja, in: Restavracija i issledovanija pamjatnikov istorii i kul'tury, Bd. 5. Moskau 2012, S. 34–36.



Abb. 4 Komplex der Glockengießerei aus der Zeit des Patriarchen Nikon

Analogien zu einer solchen Gießerei kennt man aus Europa, so aus Litauen (Kaunas), Deutschland (Köln), Italien und anderen Ländern aus dem 11.–17. Jahrhundert. Die Technologie ist in entsprechenden Anleitungen seit dem Mittelalter beschrieben. In der Konstruktion unterscheidet sich die „Grube“ nicht von den westlichen Prototypen, und die Moskauer Metallhandwerker erlernten sie spätestens am Ende des 15. Jahrhunderts mit Hilfe italienischer Meister. Bei archäologischen Ausgrabungen jedoch sind derartige Anlagen bisher noch nicht gefunden worden.

Zu Nikons Zeit war der südliche, repräsentative Bereich des Klosters durchaus kein stiller Winkel, sondern ein riesiger Betriebshof, eine Versuchsbaustelle, in die das Wohngebäude des Patriarchen selbst und die noch weit von ihrer Vollendung entfernte Kirche eingebettet waren.

Im 18. Jahrhundert ändert sich das Leben im Südbereich des Klosters völlig: Er wird gänzlich mit Palästen für die Zaren und Zarrinnen bebaut, deren Fundamente, steinerne Kellergewölbe und gepflasterte Höfe die ganze Oberfläche bedecken und an Ausgrabungen antiker Städte erinnern. Details der Gebäude wie verbrannte Holzfußböden, verfallene Öfen und kleinere Kellerräume haben sich erhalten.¹⁸ Den Platz der

¹⁸ D. Ju. Badeev/P. E. Rusakov/E. V. Majorova, *Staryj derevjannyj dvorec i Kamennye palaty v Novo-Jerusalimskom monastyri. Archeologičeskie issledovanija 2009–2011 gg.*, in: *Rossijskaja archeologija* № 1 (2013).

kurz zuvor errichteten „Neuerungen“ Nikons, zum Beispiel eine gekachelte Kapelle mit einem durch eine Pumpe mit Wasser versorgten Springbrunnen, dessen Wasser sich mutmaßlich aus einer Engelsskulptur ergoss, nehmen nun gewöhnliche Kellergewölbe ein. Innerhalb von diesen hat man die Reste der abgebrochenen Kapelle gefunden.

Im 17./18. Jahrhundert war das Kloster wirklich wohlgebaut: Man hat ein kompliziertes System unterirdischer Drainagen aus Ziegel entdeckt, außerdem ein zweimal umgebautes unterirdisches System von Leitungen, die Regen- und Grundwasser der unterirdischen Konstantin-und-Helena-Kirche ableiteten. Die Abhänge des Klosterhügels waren an besonders steilen und sichtbaren Stellen in ganzer Höhe mit behauenen Stein ausgelegt, möglicherweise, um sie den steinigen Hügeln Jerusalems ähnlich zu machen.

Ein bedeutender Teil des Klostergeländes wurde allmählich von Grabanlagen eingenommen. Die Untersuchung der Gräber der Archimandriten, unter anderem des von German, einem bekannten kirchlichen Bücherfreund, führte zu Erkenntnissen über Unterschiede in den Begräbnisritualen des 17. und 18. Jahrhunderts. Der erste Friedhof der Bruderschaft wurde jedoch an einem unerwarteten Ort entdeckt, südwestlich von der Kirche. Auf ihm hat sich das Grabdenkmal von Akakij, dem 1670 verstorbenen dritten Archimandriten des Klosters, erhalten.

Kehren wir zu den Besonderheiten der Baugeschichte Neu-Jerusalems zurück. Wesentliches über sie erfahren wir durch die Funde von Kacheln und von Gebrauchskeramik – den beiden in quantitativer Hinsicht grundlegenden Kategorien von Funden. Die Rolle von Neu-Jerusalem als Quelle für eine selbstständige architektonische Ausrichtung in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist seit Langem gut bekannt. Die Archäologie bringt jedoch neue Fakten hinzu. Nur mit ihrer Hilfe erwies es sich als möglich, die quantitativen Verhältnisse zwischen den Kachelproduktionen europäischer und Moskauer Art zu bestimmen. Offenkundig arbeiteten hier viele russische Handwerker, und durchaus nicht nur Lehrlinge. Sie arbeiteten selbstständig und benutzten weiter die Techniken und dekorativen Systeme, die sie bereits vor Entstehung des „Istra-Projekts“ beherrschten. Besonders an den Ofenkacheln ist dies zu erkennen. Man hat an die dreißig Ofenruinen entdeckt, etwa die Hälfte mit Unterbauten; bis zu einem Drittel stammt aus der Zeit Nikons. Ihre Topographie hat ganz unterschiedliche Arten von Kacheln zutage gebracht, von „altmodischen“ aus rotem Ton bis zu komplizierten und teuren polychromen emaillierten, mit verschiedensten Arten des Scherbens und der Glasur.¹⁹

Ein solch großes Projekt wie Neu-Jerusalem wurde offenkundig nach der üblichen „Moskauer Methode“ umgesetzt: Man sammelte alle verfügbaren Meister zusammen. Sie brachten verschiedenartige Verfahren und Geschmacksrichtungen mit, zuweilen auch gänzlich altertümliche. Die Kacheln wurden offensichtlich an Ort und Stelle pro-

¹⁹ O. N. Glazunova, Izrazcy v kul'turnom sloe Novogo Ierusalima. Planigrafija, statistika, predvaritel'naja atribucija, in: Rossijskaja archeologija 2013, № 1, S. 68–77.



Abb. 5 Stützmauer für den Klosterhügel (18. Jahrhundert)



Abb. 6 Grabplatte des Archimandriten Akakij (1670)

duziert: Man weiß davon aus Schriftquellen und hat auch einen relativ kleinen Ofen zum Brennen von Kacheln entdeckt, außerdem Bereiche mit großen Mengen von Ausschussproduktion. Man hat die Ecke eines Ton-Modells zur Ausformung der Oberseite von Kacheln aus rotem Ton mit breitem Rahmen gefunden, wobei von ausgeformten Kacheln dieses archaischen Typs nur wenige gefunden wurden. Eine Ausnahme bildet eine heile korbformige rote Kachel mit einer Darstellung von Schneeleoparden, außerdem Fragmente mit kompliziertem Pflanzenornament.

Eine weithin bekannte Besonderheit von Neu-Jerusalem sind die Architekturkacheln. Hier wurden sie zum ersten Mal in der Geschichte Russlands in großem Umfang in Portalen, Tür- und Fensterverkleidungen, Friesen, Ikonostasen und sogar Epitaphen verwandt. Sie alle wurden extra für die jeweilige Verwendung gebrannt, Ofenkacheln kamen, anders als in Russland damals üblich, bei Fassaden kaum zur Verwendung. Die Erforschung und Rekonstruktion der Architekturkacheln laufen schon seit über 150 Jahren, und man meinte alle Varianten zu kennen. Dennoch erwiesen sich die in den Bodenschichten und Gruben gesammelten Fundstücke als außerordentlich informativ. Während der ersten Jahre der Arbeiten wurden in den Schichten und Hohlräumen der 1720er Jahre allein über 500 Formen für rechteckige oder quadratische Kacheln gefunden, darunter 483 für die Oberfläche, dreißig für die Konsolen der großen Kuppel und anderes. Man konnte die Einbeziehung von keramischen Ikonen in das ursprüngliche Programm für das Interieur nachweisen. Gefunden wurden: Der Rand einer Darstellung



Abb. 7 Polychrome Reliefkachel



Abb. 8 Reliefkachel vor der Glasierung (Fragment)



Abb. 9 Ofen zum Kachelbrennen (Ende 17. Jahrhundert)

von Christus als Pantokrator mit der Abbraviatur „INRI“ und Aureole, ferner eine Reihe von heute in der Kirche nicht mehr vorhandenen symbolischen Kompositionen wie die Darstellung des Heiligen Geistes in Gestalt einer Taube, ungewöhnlich große Darstellungen der Himmlischen Heerscharen, Teile von komplizierten zusammengesetzten Panneaus und Details barocker Architekturformen. Das verändert natürlich nicht grundsätzlich unsere Vorstellungen von der Ausschmückung der Auferstehungskirche, aber es bereichert und korrigiert sie in wesentlichen Punkten.

Einen Beitrag zum Verständnis des ästhetischen Geschmacks der Erbauer von Neu-Jerusalem leistet auch die auf den ersten Blick zur Geschichte der sakralen Räume in keiner Beziehung stehende massenhaft produzierte Gebrauchskeramik. Im Bereich der Räume von Nikon dominiert Tischgeschirr, das Formen und Dekor der Keramik der Rzeczpospolita aufnimmt, aber aus dem lokalen Tonmaterial hergestellt ist, und westlich davon macht es noch etwa 40 % der Geschirrfunde aus. In den Küchen- und anderen Dienstgebäuden hingegen wurden fast ausschließlich Küchengefäße nach lokalem Muster gefunden. Dies zeugt vom für das 17. Jahrhundert aus den Quellen gut bekannten Eindringen der polnisch-litauischen Mode auch im Bereich des Geschirrs, jedenfalls dort, wo zahlreiche Handwerker aus den westrussischen Gebieten lebten.²⁰

Die Kachelproduktion in Neu-Jerusalem bewahrt ihr europäisches Flair auch noch viele Jahrzehnte später. Nur hier findet man einfarbige, mit Relief versehene Kacheln in ungewöhnlichen Farbtönen wie Bleigrau und Hellblau, die Sujets aus dem Werk *Symbola et Emblemata* darstellen, das, im Auftrag Peters des Großen von Jan Tesing und Il'ja Kopievskij zusammengestellt, 1705 erschienen war. Denkbar ist aber auch die Nutzung einer älteren Ausgabe. Man verbindet diese Phase der Produktion mit kriegsgefangenen Schweden, die während des Nordischen Krieges eigens ins Kloster geschickt wurden und dort auf das vorhandene Hilfspersonal, Ausstattung und Material für ihre Arbeit zurückgreifen konnten. Dies ist eine wichtige Episode für das Bündel von Sachverhalten, die uns mit der Zeit helfen werden, den bisher wenig beachteten Beitrag der Schweden zur materiellen Kultur vor allem der Klöster in der Provinz während des ersten Drittel des 18. Jahrhunderts angemessener zu bewerten.

Die hier gebotene „quantitative“ Bewertung technologischer und künstlerischer Impulse – so die für russische Klöster ungewöhnliche Zusammensetzung der Funde; die anscheinend hohe Zahl ausländischer Handwerker; der hohe Anteil an importiertem Rohmaterial – erhellt auf neue Art die frühen Phasen der Modernisierung Russlands. Dieses Experiment wurde weder durch die Verbannung und den Tod des Initiators Nikon noch durch die mit der Gründung von St. Petersburg verbundene Verlegung des Zentrums für die Entwicklung des Landes an den Finnischen Meerbusen unterbrochen. Die Wiege der „Modernisierung auf Kirchenart“ entwickelte sich unmerklich,

²⁰ Dies., Lithuanian's Roots in the Pottery of the Western Suburbs of Moscow of the 17th and 18th Centuries, in: *Archaeologia Baltica* 16 (2012), S. 140–143.

aber effizient innerhalb des vorgegebenen Rahmens und stellt ein Modell vor, wie sich Russland ohne den jähen Impuls der petrinischen Reformen hätte weiterentwickeln können.

Das Bild der Untersuchungen wird auch durch Funde anderer Art ergänzt. Die zahlreichen günstig über die Grabungsschichten verteilten Münzen ermöglichen eine genau datierte Stratigraphie. In der Südzone handelt es sich im Wesentlichen um Münzen aus dem 17. und dem ersten Drittel des 18. Jahrhunderts, was sich durch die Geschichte des Terrains erklären lässt. Funde von mit persönlicher Frömmigkeit verbundenen Gegenständen helfen zu verstehen, was die Pilger mit sich aus dem Kloster als Segensbringer heraustrugen. Von der Kategorie „lokaler Souvenirs“ sind Ikonen-Medaillons mit der Szene der Auferstehung oder der Gottesmutter nach dem Muster der Jerusalem-Ikone²¹ vertreten. Zu verlorenen oder am Ziel der Pilgerschaft bewusst hinterlassenen Gegenständen gehören Enkolpien und kleine Kreuze, darunter ein aus Perlmutter geschnitztes, möglicherweise aus Palästina stammendes. Erwähnt sei auch das Fragment einer aus Speckstein gefertigten byzantinischen Ikone aus dem 12. Jahrhundert, die wohl in der Sakristei des Patriarchen ihren Platz hatte.²²

Insgesamt kommen wir zu einer Reihe von unerwarteten Schlüssen. Vieles in Nikons Programm ist durch die Entwicklung von Frömmigkeitsformen und Weltverständnis veranlasst, wie sie für das frühneuzeitliche Europa charakteristisch sind. Das Programm baute auf den Errungenschaften in Wissenschaft, Technik und Kunst auf. In diesem seinem zuletzt gegründeten Kloster erprobte Nikon eines der frühen „Modernisierungsprogramme“ des Moskauer Reiches und schlug davon eine kirchliche Version vor. Hier und dort lässt sich europäischer Rationalismus mit seinem Streben hin zur Aufklärung erkennen. Dazu kommen westliche Technologien in der Produktion, in künstlerischen Verfahren, in der Stilistik; strenges Planen, das dem byzantinischen Bauen fremd ist. Neu-Jerusalem ist in seinem Wesen ein „Proto-Petersburg“ auf kirchliche Art. Unzweifelhaft ist das Auferstehungskloster ein Denkmal des Werdens des neuen Russlands, und seine Bedeutung für die Kultur des 17. Jahrhunderts ist gesamtrossisch.²³

21 Damals in Moskau befindliche Ikone, in der die Gottesmutter das Jesuskind auf dem rechten Arm hält.

22 Funde, die nicht mit der Geschichte des Klosters verbunden sind: Teil einer Schicht aus der frühen Eisenzeit in der Nordost-Ecke der Kirche (Keramik mit Textilmustern, Abfälle von der Produktion von Steinäxten, ein im Stück gegossener Bronzedolch aus dem 1. Jahrhundert v. Chr., Ohrringe finno-ugrischen Typs, ein geflochtenes Metallarmband (11.–12. Jahrhundert), und anderes.

23 Es gibt auch Folgen für die „historische Archäologie“ in Russland. Die Expedition hat Erfahrungen für die systematische Erforschung großer Architektur-Ensembles in Zusammenarbeit mit Restauratoren, Ingenieuren und Naturwissenschaftlern gesammelt. Es gibt erste Kontakte zu Kollegen in Litauen und Deutschland. Das Interesse jüngerer Wissenschaftler an Archäologie des Moskauer und des frühen Petrinischen Reiches, an Technologien, an Kloster- und, wie man im 19. Jahrhundert gesagt hätte, Kunstarchäologie wächst. Es ist eine neue Gruppe von Spezialisten für die Archäologie des Moskauer Reiches entstanden, die nun die Aufgabe hat, das Begonnene fortzuführen.

Teil 5: **Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien**
(Klöster in Familienstrategien)

Eva Schlotheuber

Die Klöster im Kreise der Familien. Orte der Erinnerung, des religiösen Kultes und der Feste

Die mittelalterlichen Klöster stellten seit den frühchristlichen Anfängen einen „Sonderraum“ in der mittelalterlichen Gesellschaft dar, der den Religiösen einerseits eine exklusive Lebensform und geistig-geistliche Entfaltungsmöglichkeiten bot, ihnen andererseits aber vor allem durch die Klausur und die Forderung nach Keuschheit und persönlicher Armut weitgehende Beschränkungen auferlegte.¹ Ihr gottgeweihtes Leben war mit speziellen Aufgaben verbunden, mit Gottesdienst und Gebet, der Fürbitte für die Menschen und der Wahrung der *memoria* der ihnen verbundenen Familien, die ihnen eine angesehene Stellung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft sicherten. Der Vollzug der liturgischen Aufgaben setzte die Kenntnis des gelehrten Lateins voraus, so dass die Mönche ebenso wie die Nonnen zu der kleinen Gruppe von *litterati*, Schriftgelehrten, zählten. Sie waren deshalb dazu prädestiniert, die schriftliche Erinnerung der Familien in Form von Chroniken oder Genealogien zu übernehmen. Die Wahl des geistlichen Lebensweges spielte aber auch eine wichtige Rolle in der adeligen und patrizischen Familienpolitik, weil die mit dem Klostereintritt verbundene Enterbung bzw. Erbabbfindung den Familien ermöglichte, das Erbe besser zusammenzuhalten und gleichzeitig durch die Familienmitglieder Einflussmöglichkeiten innerhalb der geistlichen Hierarchie zu gewinnen.² Die Frauenklöster insbesondere waren eine gleichermaßen von den Frauen wie von den Familien geschätzte Alternative zu Familie und Heirat. Die Frauenklöster prägten wie die Männerkonvente als religiöse, ökonomische und soziale Zentren die Region, da hinter den mittelalterlichen Klostergründungen nicht nur einzelne Stifterfamilien, sondern auch die mit den Stifterfamilien verbundenen sozialen Kreise – die *frunde* – standen, deren Söhne bzw. Töchter gemeinsam im Konvent lebten, deren Familien durch Heiraten untereinander verbunden waren und die vielfach im Kloster ihre Familiengrabstätten pflegten. Deshalb waren die Klöster stets in ein ganzes Geflecht von sozialen Zugehörigkeiten und Verbindlichkeiten eingebunden, wobei die Bindungen dieser Stifterkreise zu ihren weiblichen geistlichen Angehörigen über viele Generationen offenbar weitaus enger waren, als es bei den Männerklöstern der Fall war.³ Weil sich

¹ Gert Melville, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen. München 2012; Karl Suso Frank, Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt 2010.

² Karl-Heinz Spiess, Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts. Stuttgart 1993; ders. (Hrsg.), Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Ostfildern 2009.

³ Eva Schlotheuber, Familienpolitik und geistliche Aufgaben, in: ebd., S. 223–249.

hier deshalb die sozialen Netzwerke, Rituale und Bindungen besonders gut fassen lassen, sollen die Frauenklöster in diesem Beitrag im Fokus der Betrachtung stehen. Zu den Netzwerken der Frauengemeinschaften gehörten selbstverständlich auch die männlichen Verwandten laikalen und geistlichen Stands, die ihren Handlungsraum bestimmten. Die Nonnen nahmen unter den Religiösen einen besonderen Platz ein, da ihre Jungfräulichkeit als „unblutiges Martyrium“ verstanden wurde, das ihnen eine besondere Gottesnähe ermöglichte. Diese Gottesnähe manifestierte sich in der Vorstellung der Nonne als „Braut Christi“ (*sponsa Christi*), als „Braut des höchsten Königs“.⁴ Aufgrund ihrer durchaus körperlich verstandenen Nähe zu dem Bräutigam Christus galten die Nonnen in der Nachfolge von Maria als bevorzugte Intervenientinnen bei Gott, deren Gebeten eine besonders hohe Wirksamkeit zukam.

Die Klöster wurden so generationenübergreifend zu einem wichtigen Bezugspunkt der Familien: Hier kam man zu hohen Festtagen zusammen, hier feierte man gemeinsam – und nicht selten mit großem Aufwand – den Eintritt der Söhne und die geistliche Heirat der Töchter, wenn sie den Schleier nahmen. Durch die Schenkungen der Familien beim Eintritt der Töchter und die Stiftungen für die Verstorbenen vergrößerte sich stetig der Grundbesitz der Konvente, der die Klöster auch zu ökonomischen Zentren machte. Im Spätmittelalter nahmen die Äbtissinnen oder Priorinnen nicht selten die ökonomische Verwaltung der Klostergrundherrschaft in die eigenen Hände und prägten auf diese Weise vielfach als mächtige Grundherrinnen die Region.⁵ Zwar begrenzten die Klostermauern den physischen Aktionsradius der Nonnen, doch hatten sie als hochangesehene Vermittlerinnen zwischen Gott und der Welt, über ihre Literaturnetzwerke, ihre engen Beziehungen zu den einflussreichen regionalen Familien und über ihre wirtschaftliche Bedeutung erheblichen Einfluss auf die Laiengesellschaft. Die innere Ausformung ihres geistlichen Lebens, die religiöse Vorstellungen, Rollenmodelle und das Selbstverständnis der Frauen blieben über die Jahrhunderte jedoch nicht gleich, sie entwickelten sich vielmehr aus und im Wechselspiel mit den religiösen und den sozialen Bedingungen und Bedürfnissen der jeweiligen Zeit. Und umgekehrt wirkten die religiösen Lebensentwürfe, die sie entwarfen, gleichermaßen auf die Gesellschaft zurück, da die geistlichen Frauen durch die besondere Lebensform eine Vorbildfunktion in der mittelalterlichen Gesellschaft ausübten. Denn auch bei strenger Klausur war den Familien zu bestimmten Gelegenheiten, bei der Aufnahme der Töchter als neue Konventsmitglieder, an hohen Festtagen, bei Prozessionen oder Begräbnisfeierlichkeiten, der Zugang zur Klausur

⁴ Dies., Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter. Mit einer Edition des ‚Konventstagebuchs‘ einer Zisterzienserin von Heilig-Kreuz bei Braunschweig (1484–1507). Tübingen 2004, S. 297–316.

⁵ Vgl. *Melanie Hömberg*, Wirtschafts(buch)führung im Kontext. Der Umgang mit Schriftlichkeit in reformierten Frauenklöstern in Süddeutschland. Diss. phil. München 2013.

erlaubt.⁶ Insbesondere die Aufnahme neuer Familienmitglieder war eine Schnittstelle zwischen der religiösen und laikalen Lebenswelt.

Die Verbindungen der Familien zu den Klöstern blieben meist generationenübergreifend bestehen, da die Stifterkreise bevorzugt Zugriff auf die Klosterpräbenden besaßen und die Familie nach mittelalterlicher Vorstellung gleichermaßen die lebenden wie die verstorbenen Mitglieder umfasste.⁷ In den Konventen fanden sich dabei vielfach auch lehnsrechtlich verbundene Kreise zusammen, die ein Kloster politisch-ökonomisch gemeinsam unterstützten und damit soziale Zugehörigkeit manifestieren konnten. Diese Präsenz der Familien und ihrer *frunde* in den geistlichen Institutionen trug nicht unerheblich zum regionalen Profil des Adels bei. Den geistlichen Mitgliedern kam im Familienverband deshalb ein fester Platz zu: Sie waren ebenso Teil der generationenübergreifenden Identität wie die weltlich lebenden und die verstorbenen Familienmitglieder, auf deren Stellung, Ansehen und Stiftungen die Lebenden aufzubauen vermochten. Insbesondere die Frauenklöster waren ein von den Familien bevorzugter Begräbnisort, wobei offenbar einzelne Nonnen die spezielle Fürsorge der *memoria* der Familie und ggf. die Pflege der Altäre übernahmen.

Die Pflege der Totenmemoria erneuerte regelmäßig das Band zwischen den Lebenden und den Verstorbenen und förderte im Hochadel nicht zuletzt auch den Zusammenhalt der Linien, die durch Heiraten und Erbschaftstrennungen immer wieder zu zersplittern drohten. Daneben boten insbesondere die Klöster den Nachfahren der Stifterfamilien auch die Möglichkeit einer geistlichen Karriere. Vielfach gelangten Familienmitglieder als Pröpste, Vorsteher oder Äbte in leitende Positionen. Davon wiederum profitierten die laikalen Verwandten, denn der Zuwachs an Würde vergrößerte nicht nur die Familienehre, sondern eröffnete vielfache Wege, die eigenen Interessen in der Region durchzusetzen: Gute Beziehungen zu den geistlichen Institutionen erleichterten den Zugriff auf stiftischen oder klösterlichen Lehnsbesitz, ermöglichten die Übernahme von Vogteiämtern oder Pflögeschäften,

⁶ Zur Klausur vgl. *Gisela Muschiol*, Klausurkonzepte – Mönche und Nonnen im 12. Jahrhundert. Münster 2005; *Christina Lutter*, Geschlecht und Wissen, Norm und Praxis, Lesen und Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert. Wien/München 2005; *dies.*, Klausur zwischen realen Begrenzungen und spirituellen Entwürfen. Handlungsspielräume und Identifikationsmodelle der Admonter Nonnen im 12. Jahrhundert, in: Elisabeth Vavra (Hrsg.), Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Berlin 2005, S. 205–323; *Christian F. Felskau*, Von Brabant bis Böhmen und darüber hinaus. Zu Einheit und Vielfalt der ‚religiösen Frauenbewegung‘ des 12. und 13. Jahrhunderts, in: Edeltraut Klüeting (Hrsg.), Fromme Frauen – unbequeme Frauen. Hildesheim 2006, S. 67–103.

⁷ *Yuri Bessmertny/Otto Gerhard Oexle*, Das Individuum und die Seinen. Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Göttingen 2001; *Klaus Schreiner*, Consanguinitas – Verwandtschaft als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: Irene Crusius (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra. Göttingen 1989, S. 176–305.

die Besetzung von Altar- und Stiftspräbenden. Es ergaben sich zudem besondere, ausbaufähige Kontakte zu den anderen Familien, die traditionell im Kloster vertreten waren. In diesem Gefüge scheinen die Frauenklöster noch größere Möglichkeiten geboten und den Bedürfnissen der Familien noch umfassender entsprochen zu haben als die Männerkonvente.

Welche Bedeutung hatte der Klostereintritt für die Familien, welche Hoffnungen und Möglichkeiten verbanden sich damit für sie und welche Rituale begleiteten diesen für die Kinder, die Verwandtschaft und die Klostergemeinschaften entscheidenden Schritt? Als eine auf Dauer angelegte soziale Beziehung musste die Verbindung zwischen Familie und Konvent regelmäßig erneuert werden. Der Eintritt von neuen Familienmitgliedern war deshalb eine entscheidende Schnittpunkte für den Konvent und die Familie. In der Folge von Onkel und Nefte, von Tante und Nichte lassen sich einzelne Familien oft über Jahrhunderte in einer geistlichen Institution nachweisen. Die entsprechenden Regelungen für die nächste Generation trafen die Eltern in den adeligen oder patrizischen Kreisen in der Regel früh, am Ende der *infantia*, wenn die Kinder sechs oder sieben Jahre alt waren.⁸ Dann entschied sich nämlich, ob sie zur ritterlichen Ausbildung an andere Höfe, zur Kaufmannslehre in Handelszentren geschickt, oder zur geistlichen Ausbildung an Klöster oder an die Domschulen übergeben wurden. Den Kölner Testamenten zufolge wurde im urbanen Raum bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts, also bis zum demographischen Einbruch mit der Pest, jeweils die Hälfte der Kinder für ein geistliches Leben bestimmt.⁹

Für die Familienpolitik war insbesondere die Versorgung der Töchter ein Problem, da bei einer Heirat das Erbe der Töchter in die Familie des Ehemannes überging. Wenn das Familienerbe nicht zersplittert werden sollte, mussten die Familien die Heiratserlaubnis der Töchter fast zwangsläufig beschränken. Da der finanzielle Aufwand für einen Klostereintritt dabei nur etwa ein Zehntel einer standesgemäßen Heirat betrug, lag es nahe, einen Teil der Töchter zu einem geistlichen Leben zu verpflichten.¹⁰ Wenn der Familie zudem bereits eine Präbende im Kloster zustand, brauchte sie nur für die laufenden Unterhaltskosten, im 15. Jahrhundert in der Regel ein bis zwei Gulden im Jahr, aufzukommen, die jeweils zu Ostern und zu Michaelis anfielen.¹¹

Bei der Familienplanung und der Instrumentalisierung des Ordensgelübdes im Kindesalter mussten die Familien jedoch Unwägbarkeiten, wie nachgeborene Erben

⁸ Spiess, Familie (wie Anm. 2), S. 327 f.

⁹ Brigitte Klosterberg, Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter. Köln 1995, S. 222.

¹⁰ Helmut Flachenecker, Erbschaften für Kinder. Zum Erbrecht im spätmittelalterlichen Eichstätt, in: Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt 84 (1991), S. 19–48; Linda Guzetti, Venezianische Vermächtnisse. Die soziale und wirtschaftliche Situation von Frauen im Spiegel spätmittelalterlicher Testamente. Stuttgart 1998.

¹¹ Schlotheuber, Klostereintritt (wie Anm. 4), S. 222–227.

oder unvermutete Todesfälle berücksichtigen. Es galt die schwierige Balance zwischen einer Beschränkung der Erbberechtigten und der Garantie des Fortbestandes der Familie zu finden. Die Standesfestlegung der Kinder durch die Familien – geistlich oder weltlich – im Alter von fünf bis sieben Jahren finden wir in den monastischen Quellen bestätigt. Wie aber konnte man eine Bindung der minderjährigen Kinder an den elterlichen Willen gewährleisten? Die Profess konnten sie erst mit dem Erreichen der Volljährigkeit leisten, dann aber auch ohne Einwilligung der Eltern heiraten. Für einen Klostereintritt im minderjährigen Alter sah das Kirchenrecht prinzipiell zwei Möglichkeiten vor: die „Opferung“ durch die Eltern (Oblation) oder die *professio tacita*, die stillschweigende Profess. Bei der „Opferung“/Oblation leisteten die Eltern das Gelübde für ihre minderjährigen Kinder, indem sie es an den Altar einer geistlichen Gemeinschaft schenkten bzw. opferten. Dabei wurde die Hand des Kindes mit den Opfergaben Brot und Wein in ein geweihtes Altartuch eingewickelt, wodurch der irreversible Weiheakt des Kindes vollzogen wurde.¹² Die auf diese Weise an den Altar geschenkten Kinder, die Oblaten, waren in sakraler Hinsicht den Professmönchen bzw. Chornonnen gleichgestellt. Das war bis zur Reformation eine weitverbreitete Aufnahmepraxis insbesondere in den Frauenklöstern, weil die Mädchen in der Regel nur in den Klöstern die notwendige literate Ausbildung erhalten konnten. Üblicherweise war dem irreversiblen Akt der Oblation eine Probezeit von ein bis drei Jahren vorgeschaltet.¹³ Die Mädchen lebten in dieser Zeit bereits bei dem Konvent und empfingen auch ein ungeweihtes Habit, um ihre Option auf ein geistliches Leben zu verdeutlichen. Bis zur Feier der Oblation konnten die Kandidaten das Kloster jedoch ohne rechtliche Konsequenzen wieder zu verlassen.

Die zweite kirchenrechtlich vorgesehene Möglichkeit war die *professio tacita*, die in der Regel als Weihe des Habits vollzogen wurde und in den Quellen deshalb „Einkleidung“ genannt wird. Sie war in der Regel mit dem Schneiden der Haare verbunden, was der Tonsur der Männer entsprach. Die Übergabe des geweihten Habits bedeutete den Übertritt in den geistlichen Stand – allerdings mit dem Vorbehalt, dass diese *professio tacita*, die „stillschweigende Profess“ später von den Heranwachsenden explizit bestätigt werden musste, sei es durch die Profess, sei es durch das widerspruchslose Tragen des Habits. Der Eintritt der siebenjährigen Elisabeth von Braunschweig-Calenberg, der ältesten Tochter Herzog Heinrichs d. Ä. von Braunschweig, im Jahr 1503 in das Augustiner-Chorfrauenstift Steterburg veranschaulicht den Ablauf einer solchen Einkleidung als festlich ausgestaltetes Übergangsritual, als

¹² Mayke de Jong, In Samuel's Image. Child Oblation in the Early Medieval West. Leiden/New York/Köln 1996; Vgl. weiter Jessica Goldberg, The Legal Persona of the Child in Gratians Decretum, in: Bulletin of Medieval Canon Law 24 (2000), S. 10–53; Greg Peters, Offering Sons to God in the Monastery. Child Oblation, Monastic Benevolence, and the Cistercian Order in the Middle Ages, in: Cistercian Studies Quarterly. Bulletin of Monastic Spirituality 38 (2003), S. 285–295.

¹³ Schlothuber, Klostereintritt (wie Anm. 4), S. 175–221.

rîte de passage.¹⁴ Zur geistlichen Hochzeit der Herzogstochter hatte man den Kardinal, Ablassprediger und päpstlichen Gesandten Raimund Peraudi († 1505) gebeten, der die Weihe der Herzogstochter vollzog. Der Herzog lud auch den Braunschweiger Rat zum Klostereintritt seiner Tochter und zu dem anschließenden Festessen nach Steterburg ein, obwohl es in den Jahren zuvor zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Herzog und Rat gekommen war. Die Einladung war wohl als eine erste Versöhnungsgeste zu verstehen und tatsächlich schloss der Herzog noch im Laufe desselben Jahres mit der Stadt Frieden. Als die Braunschweiger Ratsherren ankamen, war die Klosterkirche bereits so voll, dass sie keinen Platz mehr fanden und nicht mal ihre Pferde unterstellen konnten. Im Verlauf der Messe weihte der Kardinal in feierlicher Zeremonie den Habit der jungen Nonne. Da hiermit der Übertritt in den geistlichen Stand gefeiert wurde, bedeutete die Einkleidung gleichzeitig Elisabeths Vermählung mit ihrem himmlischen Bräutigam Christus. Die Ratsherren hatten deshalb ein angemessenes Hochzeitsgeschenk mitgebracht – einen silbernen, gefüllten Pokal. Allerdings, es musste gespart werden, man hatte kurzerhand einen alten Pokal durch den Braunschweiger Goldschmied Ludeke Eggerdes reparieren lassen. Nach der Einkleidung krönte der Kardinal Elisabeth anschließend mit der Nonnenkrone. Die Nonnenkrönung, die in den liturgischen Quellen auch Jungfrauenweihe genannt wird, stellte die offizielle Anerkennung der Jungfräulichkeit durch die Kirche dar und durfte deshalb nur vom Bischof vollzogen werden.¹⁵ Das Ritual der Jungfrauenweihe des *Pontificale Romanum* war dem weltlichen Hochzeitsritual nachempfunden, wobei der Bischof in der Zeremonie als Brautführer, als Stellvertreter des Bräutigams Christus, fungierte.¹⁶ Die Nonnenkrone war das irdische Symbol der Auszeichnung der Nonnen für ihr Gelübde der Keuschheit, für ihr unblutiges Martyrium. Die hohe Stellung der geistlichen Frauen als Bräute des höchsten Königs wurde somit durch die ‚Nonnenkrone‘ in einer für die mittelalterliche Gesellschaft typischen Weise sichtbar gemacht. Sie wurde vermutlich im 12. Jahrhundert in einigen Orden wie bei den Benediktinerinnen, Zisterzienserinnen oder Prämonstratenserinnen üblich. Die Birgittinnen tragen bis heute die Nonnenkrone über dem Schleier. Das Vorbild für die Krönung der Nonnen war die himmlische Krönung Mariens mit der Erhöhung der jungfräulichen Mutter durch ihren Sohn Christus. Die Nonnenkrone verkörperte als *signum* ihrer Christusnähe einen wesentlichen Bestandteil des Selbstverständnisses der geistlichen Frauen. Sie bestand aus zwei Finger breiten weißen Stoffstreifen, die kreuzweise über den Kopf gelegt wurden und durch ein weißes Band abgeschlossen wurden. An den Kreuzungspunkten befanden sich rote Kreuze als Symbol der Wund-

¹⁴ Ebd., S. 220 f. und S. 440 f.

¹⁵ Ebd., S. 167–174.

¹⁶ Michel Andrieu, *Le Pontifical romain au moyen âge*, Bd. 3. *Le Pontifical de Guillaume Durand*. Vatikan-Stadt 1940, S. 416; Caroline Bynum, *Crowned with many Crowns. Nuns and their Statues in Late Medieval Wienhausen*, in: *The Catholic Historical Review* 101 (2015), S. 18–40.

male Christi oder auch Medaillons mit figürlichen Darstellungen wie bspw. Cherubine oder ein *Agnus dei*.¹⁷

Der Kardinal Raimund Peraudi verlieh allen, die der Feier in Steterburg beige-wohnt hatten, einen Plenarablass, offensichtlich war die Feier Elisabeths ein öffentliches, aufgrund der Bedeutung der geweihten Person ebenso wie eine weltliche Hochzeit auch zutiefst politisches Ereignis. Der Übertritt in den geistlichen Stand stellte als Ritual und als Rechtsakt vielleicht die wichtigste Verbindung zwischen den Familien und den Klöstern dar, die an diesem Tag in der Klausur des Klosters zusammenkamen und gemeinsam feierten. Später sollte Elisabeth von Braunschweig-Calenberg als Priorin viele Jahre die Geschicke des Konvents leiten und eine wesentliche Rolle bei der Stärkung der herzoglichen Gewalt in der Region spielen. In dieser Hinsicht hatte sich die familienpolitische Maßnahme Herzog Heinrichs d. Ä. von Braunschweig als sehr sinnvoll erwiesen – geistliche und weltliche Funktionen der geistlichen Töchter erscheinen als untrennbar miteinander verbunden.

Bei der geistlichen Hochzeit feierten die Mädchen ebenso wie bei der weltlichen Vermählung gemeinsam mit den Eltern und Verwandten einen Wendepunkt in ihrem Leben. Die besondere Nähe der Nonnen zu Gott war zugleich Legitimation, Sinn und Belohnung für ihre Tradierung an einen Altar und lebenslange Klausur. Das fand bei dieser Feier seinen sinnfällig-prägnanten Ausdruck. Die Oblations- oder Einkleidungsfeier fand im Beisein der Eltern und Geschwister des Mädchens im Nonnenchor statt. Im Benediktinerinnenkloster Lüne verfolgten die Nonnen im Chorgestühl das Geschehen am Altar, während für die übrigen Familienmitglieder Stühle in der Mitte des Nonnenchores aufgestellt waren. Da die Oblation als Schenkung an den Altar verstanden wurde, wurden die Mädchen bei der Feier mit einer brennenden Kerze in der Hand auf den Altar gesetzt oder gestellt. Das Altarkreuz symbolisierte dabei den himmlischen Bräutigam Christus, so dass den Anwesenden auf diese Weise die Vermählung der Tochter mit dem himmlischen Bräutigam augenfällig gemacht wurde. Da die Oblation mit der Übergabe der Tochter den irreversiblen Übertritt in den geistlichen Stand bedeutete, diente offenbar die Übergabe Mariens an den Tempel als Vorbild. So wie Tochter bei der weltlichen Hochzeit in die Munt des Ehemannes übergang, übergaben die Eltern bei der Oblation das Mädchen auch in rechtlicher Hinsicht in die Hand des Propstes oder Bischofs, also in dessen *munt*. In Lüne begleitete diese Zeremonie der Jubelgesang der Nonnen. Als „geweihte Braut Christi“ war das Mädchen für die Familien nun eine wirkmächtige Fürsprecherin, deren vornehmste Aufgabe es war, für das Seelenheil ihrer lebenden und verstorbenen Familienmitglieder zu beten.

¹⁷ Erst jüngst wurde als ein seltener Fund eine Nonnenkrone des 12. Jahrhunderts entdeckt, vgl. *Eva Schlotheuber*, *Best Clothes and everyday Attire of Late Medieval Nuns*, in: *Regula Schorta/Rainer C. Schwinges* (Hrsg.), *Fashion and Clothing in Late Medieval Europe/Mode und Kleidung im Europa des späten Mittelalters*. Basel 2010, S. 139–154; *Evelin Wetter*, *Von Bräuten und Vikaren Christi. Zur Konstruktion von Ähnlichkeit im sakralen Initiationsakt*, in: *Martin Gaier* (Hrsg.), *Similitudo. Konzepte von Ähnlichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit*. München 2012, S. 129–146.

Nach der Messfeier erhielten die Mädchen kleinere oder auch größere Geschenke: Die Medinger Äbtissin Elisabeth I. von Elver begrüßte 1518 ihre beiden Nichten in einem Brief anlässlich ihres Klostereintritts in Lüne als *concives angelorum ac sponse Christi* „Mitbürger der Engel und Bräute Christi“ und beglückwünschte sie zu ihrem Brauttag.¹⁸ Der Brief ist gleichzeitig eine eindringliche Ermahnung, dass sie, die unter Abertausenden von Menschen (*mille milia hominum*) als Bräute Christi auserwählt seien, in Demut und Gehorsam den hohen Ansprüchen des Klosterlebens gerecht würden. Das hohe Selbstbewusstsein, das die Äbtissin dem eigenen Stand beimaß, kommt hier gut zum Ausdruck. Sie schenkte ihren Nichten zu ihrem Klostereintritt einen Krug mit Glas für das Refektorium, einen Schleier und ein kleines Marienbild. Eine andere Mutter gab der Tochter eine silberne Statue der heiligen Aldegunde, wieder eine andere schenkte eine silberne Figur der Heiligen Clara. Die Eltern schenkten ihren Töchtern also Statuen vorbildhafter weiblicher Heiliger, die einst, um ein geistliches Leben führen zu können und nicht heiraten zu müssen, von zu Hause geflohen waren. Krönender Abschluss der Eintrittsfeierlichkeiten war ein gemeinsames Festessen. Das Ulmer Rote Buch verbot den Bürgern beim Eintritt eines Kindes in das Söflinger Clarissenkloster, zu mehr als sechs Gängen zu laden: Man habe sich bei der geistlichen Hochzeit an die geltende Hochzeitordnung zu halten.¹⁹ An diesem Tage schickten die Familien ihre Köche und Bediensteten mit den vorzubereitenden Speisen in die Klosterküche. Sehr zum Verdruss der strengen Reformkreise ließ sich auch der Zugang der Laien an diesem Tag nicht begrenzen. Man bestellte Lautenschläger und es wurde getanzt. Als Feigin von Weinsberg Anfang des 16. Jahrhunderts zehnjährig im Kölner Kloster Maria-Bethlehem in der Reimersgasse eingekleidet wurde, heißt es, „min moder hat fast frunde dahin geladen und kosten angelacht, waren frolich, danzten und sprongen, alle geistlich und weltlich.“²⁰

Für die Kosten der Hochzeit kamen die Eltern der Braut – also die Familie der Nonne – auf, weshalb bei den Oblations- oder Einkleidungsfesten auch Standesunterschiede zum Tragen kamen. Für alle weiteren Feierlichkeiten, die mit dem Eintritt zusammenhingen, kam der Konvent auf, und hier wurden keine Unterschiede mehr gemacht. Zur Oblationsfeier der Schwestern Elisabeth und Fia von Weferlingen im Juni 1499 im Braunschweiger Heilig-Kreuzkloster hatte die Mutter wie üblich Verwandte und Freunde geladen, aber viele ließen sich entschuldigen. Weil das Fest deshalb außergewöhnlich schlecht besucht war, heißt es, seien die Kissen und Wandbehänge „die wegen der zu erwartenden adeligen Gäste ausgesucht worden waren“, umsonst ausgebreitet worden.²¹ Die Adressaten der festlichen Ausstattung waren also

¹⁸ Klosterarchiv Lüne. ‚Handschriftentruhe‘, Hs. 31, fol. 128v.

¹⁹ Das rote Buch der Stadt Ulm, hrsg. v. Carl Mollwo. Ulm 1905, Nr. 211, S. 122.

²⁰ Das Buch Weinsberg. Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrhundert, Bd. 2, hrsg. v. Konstantin Höhlbaum. Leipzig 1886, S. 80.

²¹ Schlotheuber, Klostereintritt (wie Anm. 4), S. 423.

in diesem Fall die adeligen Verwandten – das Kloster wollte sich als standesgemäßer Lebensraum ausweisen. Der Aufwand der Konvente ist erklärlich, denn in der Regel war es den Familien nur zu besonderen Anlässen erlaubt, die Klausur und den Nonnenchor zu betreten, um die Lebensbedingungen ihrer Töchter in Augenschein zu nehmen.

Die Option auf einen Klostereintritt hielten die Familien über Jahrhunderte aufrecht, um die Erb- und Machtansprüche der folgenden Generationen bündeln zu können. Der traditionell Kloster und Welt umfassende Familienverband konstituierte sich beim Klostereintritt immer wieder neu, und der Übergaberitus brachte die enge Beziehung von Konvents- und Familienmitgliedern zum Ausdruck und vermittelte implizit auch die unterschiedlichen Aufgaben beider Stände. Wenn das Mädchen von der Munt des Vaters in die Munt des Klosters bzw. des Propstes übergeben wurde, trat der Konvent bzw. der Propst an die Stelle der Familie des Ehegatten. Die rituellen und repräsentativen Formen, die die Klostergemeinschaft und Familien für diesen Übergangsritus entwickelten, sind der symbolisch-sinnfällige Ausdruck einer versteigten Beziehung – sie spiegelten und stärkten als Fremd- und Selbstbestätigung in besonderer Weise das Selbstverständnis beider Gruppen. Wenn Familie und Konvent zur Weihe der Kinder im Kloster zusammenkamen, bekräftigten sie durch die Übergabe eines Mitgliedes die Fortführung dieser Verbindung, die ihnen das ständige Gebet und die spezielle Pflege der familiären *memoria* sicherte. Im Gegenzug zeigten sich die laikalen Familienmitglieder durch Geschenke und Besitzübertragungen oder auch durch persönlichen Beistand bei wirtschaftlichen oder politischen Schwierigkeiten erkenntlich.

Die große gesellschaftliche Akzeptanz war letztlich dafür verantwortlich, dass diese Form der Rekrutierung des Nachwuchses über Jahrhunderte als eine kirchenrechtlich sanktionierte Möglichkeit allen Reformversuchen standhielt. Ihre Jungfräulichkeit prädestinierte die Nonnen in besonderem Maße für die göttliche Gnade, sicherte ihnen als „Bräute Christi“ eine große Nähe zu Gott – und damit zugleich in typischer Übertragung geistlicher Hierarchien auf konkrete soziale Verhältnisse – auch eine hohe Stellung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft zu. Diese privilegierte Stellung der geistlichen Töchter bestätigten Familie und Konvent mit der Altarsetzung, mit dem gemeinsamen Festmahl, mit Tanz und Musik. Sie bestätigten gleichzeitig eine Verbindung, die untrennbar sowohl von geistlichen wie von materiellen Aspekten geprägt war. Als ein Bündnis von Kloster und Familie zur Sicherung diesseitiger Interessen und jenseitigen Heils erfüllte diese Verbindung in besonderer Weise die Bedürfnisse der mittelalterlichen Gesellschaft.

Svetlana V. Nikolaeva

Das Kloster in der Sozialstruktur der Gesellschaft im 16. und 17. Jahrhundert: Brüder, Stifter und Weltliche im Klosterdienst (auf der Grundlage von Sinodiki, Stiftungs- und Speisungsbüchern des Troica-Sergij-Klosters)

Das Wirken der Klöster als Institutionen der mittelalterlichen Gesellschaft betraf alle Lebensbereiche. Soziale und wirtschaftliche, kulturelle und ideologische Beziehungen verbanden die Klöster mit allen Bevölkerungsschichten. Hieraus ergab sich ihre besondere Rolle für die Entwicklung des Staatswesens und in der Ausbildung lokaler Gemeinschaften.

Die Beziehungen des Troica-Sergij-Klosters mit den unterschiedlichen Schichten der weltlichen Gesellschaft sind auf diese oder jene Weise von allen aufgegriffen worden, die sich mit Geschichte des Klosters befassen haben. Wertvolles Material zur Erforschung vieler Aspekte dieses Themas findet man in einer bestimmten Gruppe von nicht sehr zahlreichen, jedoch sehr aussagekräftigen Handschriften aus dem Klosterarchiv vom Ende des 14. Jahrhunderts bis ins 17. Jahrhundert, nämlich in den Stiftungs- und Speisungsbüchern, den Sinodiki¹ und in der Klosterbeschreibung, der *opis'*, dem „Inventar“, von 1641/1642². In den Gründungsjahren, zu Lebzeiten des Klostergründers Sergij von Radonež, war der Ort von der äußeren Welt noch isoliert. Je bekannter jedoch das Kloster wurde, desto weniger war es hinter seinen Mauern von der Welt abgeschieden.

Im breiten Spektrum der Außenbeziehungen des Klosters waren diejenigen von besonderer Wichtigkeit, die mit der Praxis des Totengedenkens verbunden waren.³ Das

1 Namenliste zum Totengedenken im liturgischen Tageskreis. Zu diesem nicht adäquat übersetzbaren Begriff vgl. den Kommentar von Ludwig Steindorff in diesem Band und die dort genannte Literatur.

2 Sergievo-posadskij gosudarstvennyj istoriko-chudožestvennyj muzej-zapovednik (im Folgenden: SPGIChMZ), Inv. № 289 (im Folgenden: *Opis'* 1641 g. [Inventar von 1641]).

3 Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ist das Interesse an diesem Thema sehr gewachsen. Insbesondere das Archiv des Troica-Sergij-Klosters hat die Aufmerksamkeit sowohl russischer als auch ausländischer Forscher gefunden, vgl. u. a. *Ludwig Steindorff*, Pominanie usopšich kak religioznaja i obščestvennaja dolžnost' monastyrej v Moskovskoj Rusi (na osnove materialov iz Troice-Sergievoj lavry i iz Iosifo-Volokolamskogo monastyrja), in: Troice-Sergieva lavra v istorii, kul'ture i duchovnoj žizni Rossii. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii, 1998 g. Moskau 2000, S. 103–116. Ausführlich zur Historiographie vgl. S. V. *Nikolaeva*, Troice-Sergiev monastyr' v XVI–XVIII vv. Vklad, vkladčiki, sostav monašeskoj bratii. Sergiev Posad 2009. Zentrale westsprachliche Arbeiten zum Kloster: *Pierre Gonneau*, La maison de la Sainte Trinité. Un grand-monastère russe du Moyen-Âge tardif (1345–1533). Paris 1993; *David B. Miller*, Saint Sergius of Radonezh, His Trinity Monastery and the Formation of the Russian Identity. De Kalb, IL 2010.

System der Kommemorationen als hauptsächliche religiöse und gesellschaftliche Funktion des Klosters war auf alle Schichten der Bevölkerung ausgerichtet. In ihm zeigte sich einerseits die Gleichheit in Bedürfnis nach Gebetsbeistand, andererseits zeigten sich die realen Unterschiede im Umfang der liturgischen Gegengabe, die von den Klöstern je nach dem Beitrag und Status der Spender erbracht wurde. Im 16. Jahrhundert entwickelte sich, wie auch am Archiv des Troica-Sergij-Klosters zu erkennen, eine umfangreiche pragmatische Schriftlichkeit zu Stiftung und Totengedenken. Sinodiki, Stiftungs- und Speisungsbücher fixierten die Beziehung zwischen dem Umfang und der Art der Stiftung einerseits und der zu erbringenden Kommemoration andererseits.

Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts waren im Kloster nicht weniger als zehn Bücher entstanden, die sich auf das Totengedenken bezogen. Im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts unternahm man dann eine konsequente Überarbeitung nicht nur mit dem Ziel einer besseren Systematisierung der Einträge, sondern man verfolgte auch klar das Ziel, die Bücher äußerlich repräsentativer zu gestalten. Das bedeutendste Resultat dieser Arbeit ist das Speisungsbuch von 1673/74.⁴ Schon 1672/1673⁵ war eine Neuredaktion des Stiftungsbuches auf der Grundlage der Redaktion von 1638/1639⁶ erschienen, außerdem wurden die Sinodiki redigiert.

Die angemessene „Versorgung“ der Seelen der Vorfahren wurde in der mittelalterlichen Gesellschaft als eine familiäre Pflicht aufgefasst. Eine Ausnahme bildeten Arme und Menschen ohne Angehörige und ohne Besitz. Die Fürbitte für sie war eine Pflicht der Geistlichkeit, unabhängig von Stiftungen für das Kloster. Besondere gesellschaftliche und politisch-symbolische Bedeutung hatte das liturgische Gefallenengedenken. Diese Einstellung zu denen, die für den Herrscher gefallen waren, war in Beschlüssen von Synoden und in zarischen Verfügungen verankert. Die von den weltlichen Behörden zusammengestellten Namenlisten wurden zwecks Kommemoration in die Sinodiki übertragen.⁷

Der bekannte Sinodik des *Uspenskij sobor*, der Kathedrale des Entschlafens der Gottesmutter, im Moskauer Kreml' aus dem 14. bis 16. Jahrhundert hatte nach den

4 Kormovaja kniga Troice-Sergieva monastyrja 1673/1674 g., hrsg. v. L. A. Kiričenko/S. V. Nikolaeva. Moskau 2009, nach SPGICHMZ (wie Anm. 2), Inv. № 5561; vgl. hierzu Ludwig Steindorff, Das Speisungsbuch des Troica-Sergij-Klosters von 1674 – ein Beispiel frühmoderner Informationsverwaltung. Aus Anlass der Publikation: Kormovaja kniga Troice-Sergieva monastyrja 1674 g. durch L. A. Kiričenko und S. V. Nikolaeva, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 57 (2009), S. 409–416.

5 Vkladnaja kniga Troice-Sergieva monastyrja, hrsg. v. E. N. Klitina/T. N. Manušina/T. V. Nikolaeva. Moskau 1987 nach: SPGICHMZ (wie Anm. 2), Inv. № 288 (im Folgenden: Vkladnaja kniga 1672/1673 g. [Stiftungsbuch von 1672/1673], mit der dort angegebenen Blattzählung der Handschrift).

6 SPGICHMZ (wie Anm. 2), Inv. № 5560, № 5559.

7 Viele von ihnen gehen auf eine Liste zurück, die in einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert erhalten ist und als *Sinodik po ubiennym vo brane*, „Sinodik für die im Verteidigungskampf Erschlagenen“, bekannt ist. Sie wurde analysiert und publiziert von: M. N. Byčkova, Sostav klassa feodalov Rossii v XVI v. Moskau 1986, S. 168–189; vgl. auch Ludwig Steindorff, Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart 1994, S. 234 f.

Worten von S. B. Veselovskij die Bedeutung eines „Staatssinodik“. Denn neben der Bekräftigung der Glaubensdogmen und der Verdammung von Häretikern war seine wichtigste Bestimmung „das Gedenken und die rühmende Erinnerung an die im Kampf für Glaube, Kirche und Vaterland zu Tode Gekommenen“.⁸ Er wurde einmal im Jahr, am Sonntag der Orthodoxie, dem Ersten Sonntag der Großen Fastenzeit gelesen. Doch das Gefallenengedenken fand auch Eingang in Sinodiki in der Funktion von Diptychen, die im liturgischen Tageskreis gelesen wurden. Diese Praxis gelangte auch in das Troica-Sergij-Kloster.

Namenlisten für im Krieg Gefallene sind in mehreren Büchern zum Totengedenken des Klosters enthalten.⁹ Hier¹⁰ finden folgende Ereignisse einen Widerhall: die siegreiche Schlacht gegen die Tataren 1380 auf dem *Kulikovo pole*, dem „Schnepfenfeld“, die verlorene Schlacht gegen die Tataren bei Suzdal’ 1445, die Eroberung von Kazan’ durch die Truppen Ivans IV. 1552, der Überfall des Krimtataren-Chans Devlet-Girej auf Moskau 1571, die Belagerung von Velikie Luki durch polnisch-litauische Truppen 1580, Momente aus dem Livländischen Krieg 1558–1583, Kriegshandlungen in der Zeit der Wirren 1605–1615, die Belagerung des Troica-Sergij-Klosters 1608–1610 durch polnische Truppen, Kriege mit Polen, so die Kämpfe bei Dorogobuž 1634–1635 und Smolensk 1654 und der Volksaufstand in Pskov 1650. In den Stiftungsbüchern des Klosters finden sich keine Angaben zum Umfang der Stiftung für diese Gedenken durch Lesung und Gedächtnisspeisungen, aber allein die Tatsache ihrer Erwähnung in diesen Dokumenten, besonders im Speisungsbuch, legt den Eingang einer namhaften Spende des Zaren beim Kloster nahe und zeugt von der Bedeutung, die der Erhalt des Andenkens an die im Kampf Gefallenen für die weltliche Gewalt hatte.¹¹

8 GIM, Sinodal’noe sobranie, Inv. № 667; S. B. Veselovskij, *Issledovanija po istorii klassa služilych zemlevladel’cev*. Moskau 1969, S. 27.

9 Hierauf ist schon seit dem 19. Jahrhundert in der Forschung mehrfach hingewiesen worden, so durch den *ieromonach* Arsenij, E. E. Golubinskij, S. B. Veselovskij und zuletzt L. M. Spirina. Zusammensetzung und Entstehung dieser Listen habe ich selbst erstmals analysiert in: S. V. Nikolaeva, *K voprosu o voinskich pominanijach v sinodikach Troice-Sergieva monastyrja XVI–XVII vv.*, in: *Troice-Sergieva lavra v istorii, kul’ture i duchovnoj žizni Rossii. Materialy VI međunarodnoj naučnoj konferencii*, 2008 g. Sergiev Posad 2010, S. 167–174.

10 Diese Sinodiki liegen heute in der Handschriftenabteilung der Russischen Staatsbibliothek in Moskau: Otdel rukopisej RGB (im Folgenden: OR RGB), F. 304/I, III, № 25 (Jahr 1575), № 42 (1580/1590er Jahre), № 814 (Jahr 1660), № 817 (die Jahre 1653–1669), № 818 (1630er Jahre). Der Sinodik von 1680: SPGIChMZ (wie Anm. 2), Inv. № 322. № 25 ist Vorlage für № 322, № 42 für № 817, № 814 (Jahr 1660) für *Kormovaja kniga 1673/1674*.

11 Als Anhalt für den zu vermutenden Betrag mag man nur auf die Verfügung in Stiftungs- und Speisungsbuch von 1673 und 1674 sehen, dass für eine jährliche Speisung 100 Rubel zu stiften waren. – *Steindorff*, *Memoria* (wie Anm. 7), S. 231 geht mit dem Argument durchgängig fehlender Belege über Stiftungen zum Gefallenengedenken allerdings davon aus, dass die Gefallenengedenken im 17. Jahrhundert allein aufgrund von zarischer Verfügung als Pflichtleistung der Klöster erfolgten und nicht unbedingt mit Stiftungen verbunden waren.

Im Speisungsbuch des Klosters von 1673/1674 und im Sinodik von 1660¹² finden wir die Bestätigung der „offiziellen“ Beauftragung des Klosters mit der Aufgabe, der „im Dienst für den Herrscher“ Getöteten zu gedenken. Die Liste der 1650 bei Pskov Gefallenen steht unter einer Überschrift, in der das Datum des jährlichen Gedenkens durch eine Speisung fixiert wird, der 18. Juli. Sie enthält den Hinweis auf einen Erlass des Zaren Aleksej Michajlovič vom 6. Oktober 1650 und auf ein Schreiben des Patriarchen Iosif mit der Liste der Namen.¹³ Interessant ist der Fall dadurch, dass es sich um Gefallene handelt, die nicht in einem Kampf gegen einen „äußeren“, sondern vielmehr gegen einen „inneren“ Feind umgekommen waren. In der Liste finden sich auch „angesehene Personen“ aus Pskov, die während des Aufstandes am 12. Juli 1650 umgebracht wurden.¹⁴ Hinzuweisen ist auf die schnelle Einrichtung des Gedenkens: Der Aufstand in der Stadt wurde im August niedergeschlagen, und auch wenn die Lage im Gebiet von Pskov noch im Herbst unruhig war, erschien schon am 6. Oktober der Zarenerlass.¹⁵

An den Sinodiki des Klosters lässt sich erkennen, wie die Belagerung des Klosters 1608–1610 in der geschichtlichen Erinnerung an Bedeutung gewann. Im 1574/1575 angelegten Sinodik (№ 25) konnten wir die frühesten Verzeichnisse der Namen derer auffinden, die bei der Belagerung umgekommen waren. Im Unterschied zu anderen Abschnitten mit Gefallenengedenken in diesem Sinodik fehlt jedoch eine Überschrift, die Namen sind schon in der Zeit selbst in den Sinodik nachgetragen worden. Die Belagerung erschien jetzt zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch als Ereignis von ausschließlich lokaler Bedeutung. Erst 20–25 Jahre später wurde die Liste der bei der Verteidigung des Klosters Gefallenen „offiziell“ erstellt und zusammen mit anderen militärischen Gedenken in den in den 1630er Jahren angelegten Sinodik (№ 818) in gekürzter und redigierter Form mit Hinweis auf den Tag des Gedenkens in einer *panichida* eingetragen.¹⁶ Zu dieser Zeit war die Abwehr der Belagerung des Klosters bereits

12 Diese Handschrift wird zwar in der Forschung als „Sinodik“ bezeichnet, doch es handelt sich um einen anderen Buchtyp, einen *kormovoj spisok*, eine „Speisungsliste“ in der Terminologie des Iosif-Klosters bei Volokolamsk. Die Speisungsliste ist wie ein Speisungsbuch kalendarisch geordnet, unter den einzelnen Tagen stehen die *pomjanniki*, „Gedenkeinträge“ der Namen aus den Familien oder Gruppen, derer zu diesem Tag, in der Regel während einer *panichida* am Vorabend, gedacht werden soll, vgl. hierzu *Steindorff*, Das Speisungsbuch des Troica-Sergij-Klosters von 1674 (wie Anm. 4), S. 413. Die *panichida* ist ein Gebetsgottesdienst zum Totengedenken zwischen Abend- und Spätabendgottesdienst.

13 *Kormovaja kniga 1673/1674 g* (wie Anm. 4), L. 254.

14 Die Namen von neun *pomeščiki*, „Dienstgutbesitzern“, die in der Kapelle *nad ubiennymi*, „über den Erschlagenen“, im Zentrum von Pskov zu lesen sind, stehen in etwas anderer Anordnung auch im Sinodik № 818, vgl. *Pskovskij kraj v istorii Rossii*. Pskov 2001, S. 306.

15 Der *ukaz* von Aleksej Michajlovič erging auch an viele andere Klöster; vgl. *Steindorff*, *Memoria* (wie Anm. 7), S. 232 f.

16 Der *pomjannik*, „Gedenkeintrag“, für die während der Belagerung der Klosterfestung Gefallenen und Verstorbenen innerhalb des Sinodik № 818, L. 202–211 aus den dreißiger Jahren ist in der Forschung bekannt, aber bis jetzt sind seine Quellen nicht gefunden. Er stellt einen redigierten und

ein legendäres Ereignis geworden. Wichtiger als die Informationen über die konkreten Menschen waren daher die große Zinnober-Überschrift und die harmonische Anordnung des Textes, die von der Ruhmesgeschichte des Klosters Zeugnis ablegten.¹⁷ Ein „alltägliches“ kirchliches Ritual verwandelte sich derart in eine bedeutsame gesellschaftliche und weltlich-politische Mission des Klosters. Die Soldaten waren, wenn sie in den Kampf zogen, überzeugt, dass ihr Opfer unvergessen bliebe und dass nicht nur ihre Angehörigen für ihr Seelenheil sorgen würden.

Eine etwas andere soziale und politische Färbung hatte die Praxis des Gedenkens an Opfer von Repressionen. In Ungnade Verstorbene waren, real oder nur scheinbar, Feinde des Herrschers gewesen. Das klösterliche Gedenken an die in Ungnade Gefallenen geht auf die byzantinische Tradition des kirchlichen Eintretens für Verurteilte zurück. So verpflichtete ein Beschluss des Konzils von Serdica (im Jahre 343/344) die Bischöfe, sich bei der weltlichen Gewalt durch Bitten für Verurteilte zu verwenden. Wie P. I. Jankovskij, der zu diesem Thema gearbeitet hat, festgestellt hat, bildet „die Fürsprache der Geistlichkeit für die in Ungnade Gefallenen wohl die wichtigste und höchste Art kirchlicher Wohltätigkeit“.¹⁸

Ein ganz ungewöhnlicher Fall des Gedenkens an Opfer von Repressionen ist der vom Zaren Ivan IV. Groznyj gestiftete sogenannte *Sinodik opal'nych*, der „Sinodik der Geächteten“. Es handelt sich dabei um Gedenken für die Opfer der *Opričnina*¹⁹ und anderer Gewaltmaßnahmen, die der Zar selbst befohlen hatte. Nachträglich ließ er 1582–1583 eine Liste aller Opfer zusammenstellen und an zahlreiche Klöster versenden, damit die Namen daraus in die Sinodiki aufgenommen würden. Von diesen aus Moskau versandten Listen selbst ist allerdings kein einziges Exemplar erhalten.²⁰

strukturierten Text dar, der nur Männernamen umfasst, insgesamt 547; ein einziger Frauenname findet sich in der Untergruppe „Bedienstete und sonstige Leute“. Die Liste umfasst nur Leute, die unmittelbar mit dem Kloster verbunden waren, wie auch in der Überschrift gesagt: „Brüder, Bedienstete und jegliche Dienstleute des Klosters“. Die Namen sind nach Tätigkeiten bzw. Berufen gruppiert. Außer der Zugehörigkeit zur Gruppe bietet die Liste keine Information über die Kommemorierten.

17 Im Sinodik № 25 von 1679/1680, L. 420 ob., findet sich ein Abschnitt mit der Überschrift: *Leta 7117 goda v Troickom monastyre pomerlo bratii i vsjakich monastyrskich ljudej*, „Im Jahr 7117 (1608/1609) starb an Brüdern und jeglichen anderen Klosterleuten“, er umfasst aber nur 24 Namen.

18 P. I. Jankovskij, *Pečalovanija Duchovenstva za opal'nych v Pervenstvjujuščej Cerkvi Greko-Rossijskoj voobščje i v Cerkvi Drevne-Russkoj po preimuščestvu*, in: ČOISR 1876 (janvar'–mart), Buch 1. Moskau 1876, S. 1–229.

19 *Opričnina*, wörtlich „das abgeteilte Land“. In der Zeit von 1565 bis 1571 war das Reich geteilt in die *opričnina*, in der Ivan IV. herrschte, und in die *zemščina*, das „Landgebiet“, in dem er förmlich die Herrschaft abgegeben hatte. Diese Zeit ist mit zahlreichen Gewaltakten und Massakern auf Befehl des Zaren verbunden.

20 Der Sinodik der Geächteten war schon Karamzin bekannt. Die erste kritische Auswertung nahm S. B. Veselovskij vor. Dessen Arbeit setzte R. G. Skrynnikov fort, er rekonstruierte die in den aus Moskau versandten Listen erkennbare chronologische Abfolge mit Angabe der einzelnen Vorgänge, sodass der Sinodik nicht mehr als eine zufällige Anhäufung von Namen erschien; vgl. S. B. Veselovskij, *Issledovanija po istorii opričniny*. Moskau 1963, S. 323–479; R. G. Skrynnikov, *Opričnyj terror*. Lenin-

Pomjanniki, „Gedenkeinträge“, der Namen der Geächteten sind in fünf Sinodik-Handschriften des Troica-Sergij-Klosters enthalten.²¹ Der von mir entdeckte Eintrag im 1574/1575 angelegten Sinodik ist wahrscheinlich eine der frühesten Überlieferungen des *Sinodik opal'nych*.

Direkte Hinweise auf die Versendung der „zarischen Urkunde“ mit den Namen der Geächteten sind im Troica-Sergij-Kloster nicht erhalten. Aber im Sinodik (L. 815) des kleinen Filialklosters in Kiržač findet man die Notiz über eine Spende von 400 Rubeln zum Gedenken zugunsten dieser Gruppe.²² Im Troica-Sergij-Kloster ist das einzige Zeugnis über eine Spende Ivans IV. zugunsten der Seelen der in Ungnade Gefallenen im Inventar von 1641 enthalten: „Ein Novgoroder Kasten, länglich, mit Metall beschlagen, enthält die Gaben des Zaren und Großfürsten der ganzen Rus' Ivan Vasil'evič zum Gedenken an Fürst Ivan Ivanovič und an die Geächteten.“²³

Bis Ende des 16. Jahrhunderts hatte sich die Grundherrschaft des Troica-Sergij-Klosters mit ihrer zahlreichen abhängigen Bevölkerung zu einer der größten im Lande entwickelt. Die wirtschaftliche Tätigkeit des Klosters nahm nach und nach gesamt-russische Maßstäbe an. Die Verwaltung der Klosterländereien und der zugehörigen Gewerbebetriebe sowie auch die Erfüllung der Verpflichtungen gegenüber dem Staat machten die Hinzuziehung weltlicher Personen zum Dienst im Kloster erforderlich, *slugi* und *služki*, höherer Bediensteter und einfacher Knechte.²⁴ Für die Aufnahme in den Klosterdienst hatten die Bediensteten eine Einlage zu leisten.²⁵ Nach den Aufzeichnungen in den Stiftungsbüchern zu urteilen, gab es für den Umfang einer

grad 1969, S. 249–290, *Steindorff*, *Memoria* (wie Anm. 7), S. 226–231; *ders.*, Mehr als eine Frage der Ehre. Zum Stifterverhalten Zar Ivans des Schrecklichen, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 51 (2003), 3, S. 342–366.

21 Zwei von ihnen, die im Sinodik № 818 und im Sinodik des Kiržač-Filialklosters aus dem 17. Jahrhundert (OR RGB (wie Anm. 10), F. 304/I, № 815), wurden von Veselovskij und Skrynnikov herangezogen. Drei weitere habe ich erstmals ausgewertet, die in den Sinodiki von 1574/1575 und 1679/1680 aus dem Troica-Sergij-Kloster wie auch den in einem weiteren Sinodik aus Kiržač (OR RGB (wie Anm. 10), F. 304/I, № 816), vgl. S. V. Nikolaeva, *Spisok pominanij opal'nych carja Ivana Groznogo v sinodikach Troice-Sergieva monastyrja*, in: *Troice-Sergieva lavra v istorii, kul'ture i duchovnoj žizni Rossii. Materialy III Meždunarodnoj konferencii*, 2002 g. Sergiev Posad 2004, S. 141–151.

22 OR RGB (wie Anm. 10), F. 304/I, № 15.

23 *Opis'* 1641 g (wie Anm. 1), L. 319. Die Erwähnung des „Novgoroder Kastens“ bestätigt die bekannte Praxis, gerade aus dem konfiszierten Vermögen der Hingerichteten, darunter auch aus Novgorod, die Stiftungen für die Geächteten zu erbringen.

24 Wörtlich wäre zu übersetzen: „Diener und Dienerchen“. Erstmals wurden die Dokumente über Bedienstete und Knechte analysiert von: *Arsenij ieromonach*, *Doklady, gramoty i drugie akty o služkach Troickogo Sergieva monastyrja*. Moskau 1868. S. a. V. A. Petrov, *Slugi i delovye ljudi monastyrskich votčin*, in: *Voprosy ékonomiki i klassovyh otnošenij v russkom gosudarstve XII–XVII vekov*. Moskau/Leningrad 1960, S. 129–171.

25 „Einlage“ steht parallel zum russischen Terminus *vkład*, der auch „Stiftung“ bedeuten kann. Allerdings ist funktional klar zwischen beidem zu unterscheiden. Die Einlage zum Eintritt in den Klosterdienst diente nicht zugleich als Begründung zum Eintrag in die Gedächtnislisten.

solchen „Einlage“ keine festen Regeln. Es finden sich zum Beispiel Geldeinlagen von fünf bis zu fünfzig Rubeln²⁶, Einlagen in Form von Land und anderen Immobilien²⁷, auch Wertgegenstände und Pferde wurden angenommen²⁸. Beim Austritt aus dem Klosterdienst konnte der Bedienstete seine Einlage zurückerhalten. So zahlte Andrej Špilov 1628 für den Eintritt in den Klosterdienst zehn Rubel, die ihm 1633 bei seinem Austritt aus dem Dienst wieder erstattet wurden.²⁹

Ungeachtet ihrer unterschiedlichen Herkunft bildeten die Klosterbediensteten mit der Zeit eine soziale Gruppe, die einen bestimmten gesellschaftlichen Status hatte und in ihrem sozialen Verhalten festen Regeln folgte. Erwähnungen von Bediensteten des Troica-Sergij-Klosters finden sich seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in der urkundlichen Überlieferung. Allgemeine Richtlinien, die die Bediensteten betrafen, sind in den Beschlüssen der Stoglav-Synode von 1551 fixiert. Die weltlichen Bediensteten waren nicht einfach „gedungene“ Arbeitskräfte, sondern wurden zu einem Teil einer Korporation, was ihnen bestimmte Privilegien in der Gesellschaft verlieh, ihnen aber auch Verpflichtungen auferlegte, was insbesondere ihren Lebenswandel betraf.

Nach einem Beschluss der Stoglav-Synode durften männliche Klosterbedienstete heiraten. Bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts jedoch blieb die Mehrzahl der Beschäftigten des Troica-Sergij-Klosters wahrscheinlich ledig. Zu Zeiten des Archimandriten Dionisij (1610–1633) fasste die Mönchsversammlung einen Beschluss, nach dem Bedienstete, die fähig waren, in Keuschheit zu leben, ehelos blieben, den übrigen jedoch gestattet wurde, zu heiraten und in eigenen Häusern zu leben.³⁰ Bis zu diesem Zeitpunkt lebte wahrscheinlich die Mehrzahl der Bediensteten im Kloster und in Klosterhöfen; dem Inventar von 1641 zufolge blieben unverheiratete „junge“ Schreiber dort auch weiterhin. Aus den Ansiedlungen der Bediensteten mit Familie gingen *služnie slobody*, „Bediensteten-Freistätten“, in der Nähe des Klosters hervor,

26 Für eine Einlage von fünf Rubeln wurden Bedienstete: 1600 Merkurij Ajgustov, 1604 Nežan Nikiforovič Isaev. Jeweils 10 Rubel gaben dafür 1603 Sevren Kovrigin und 1607 Fedor Dmitrievič Zajcev. 1609 gab Maksim Sutyryja Vasil'evič Devočkin 15 Rubel, 1634 Petr Ivanovič Bazarov 50 Rubel, vgl. Vkladnaja kniga 1672/1673 g (wie Anm. 5), L. 1051 ob., L. 1054 ob., L. 1054, L. 1054 ob., L. 1056 ob., L. 1072.

27 1637 gab die Witwe Evfimija Evseeva Perfil'eva zusammen mit ihrem Sohn Leontij ihr Eigenland im Gebiet von Galič bei Kostroma samt Ausstattung und sechs Bauern. Vgl. auch den Eintrag über die Stiftung der Brüder Larionov 1619: Einer von Ihnen, Grjaznoj, war schon Bediensteter im Kloster. Der gemeinsame Besitz der Brüder, ein Hof in Rostov, ging an das Kloster, damit die beiden anderen Brüder Fedor und Petr Knechte werden konnten, vgl. Vkladnaja kniga 1672/1673 g (wie Anm. 5), L. 628 ob., L. 1064.

28 So gab Varfolomej Bogdan Andreevič Dement'ev 1614/1615 zwei Wallache im Wert von zehn Rubeln, vgl. Vkladnaja kniga 1672/1673 g (wie Anm. 5), L. 1060 ob.

29 Ebd. L. 1068 ob.

30 *Arsenij*, Doklady (wie Anm. 24), S. 4. Einige Bedienstete mit Familie waren anscheinend schon zur Zeit des Eintrittes in den Dienst verheiratet, sie hatten offensichtlich vorher auf den Klostergütern gewohnt.

sodass auch durch den Rechtsstatus ihrer Siedlung die Bediensteten als besondere Gruppe gekennzeichnet waren.³¹ Die Sonderstellung zeigt sich auch darin, dass im Kapitel 648 des Stiftungsbuches alle Stiftungen der Klosterbediensteten gemeinsam eingetragen sind. Hierbei zeugen zahlreiche Einträge von beachtlichem Vermögen.

Die Lage der Bediensteten war nicht einheitlich.³² Es wurde unterschieden zwischen Bediensteten, die wirtschaftliche Aufgaben hatten, die Kanzleidienst taten, die Waffendienst leisteten – hier zu unterscheiden nach Berittenen und Soldaten zu Fuß. Im Stiftungsbuch ist das Faktum des Übergangs Bediensteter von einer Kategorie in eine andere, höhere, vermerkt, ebenso auch die Bedingungen des Übergangs. So gab der Mönch Isaja Pečerskij 1642 ein Pferd im Wert von zwölf Rubeln als Stiftung für seinen Schwager, den Bediensteten Ljubim Danilov, damit dieser „aufgrund dieser Stiftung im Hause der Heiligen Dreifaltigkeit als Berittener dient“.³³ Aufgrund der Stiftung sollte Ljubim nach seinem Tod im Kloster begraben, sein Name eingetragen werden.

Die Zusammensetzung der Bediensteten war nicht beständig, ein Ausscheiden war ohne Beschränkungen möglich. Tatsächlich jedoch war der Dienst im Kloster in der Regel langfristig. Der Bedienstete Ivan Obljaz Sokolov zum Beispiel wirkte im Kloster nicht weniger als 26 Jahre (1518–1544), Kubas Ivanovič Toščebolov 15 Jahre (1542–1557) und Bogdan Vasil’evič Ostal’cov sogar 30 Jahre (1584–1614).³⁴

Eine bedeutende Anzahl der Klosterbediensteten stammte aus Familien von kleinen und mittleren Landbesitzern, die nicht weit vom Troica-Sergij-Kloster und seinen Besitzungen entfernt ihr Land hatten, so die Familien Tenenev, Ajgustov, Tret’jakov, Pestrikov, Kokoškin, Voevodin, Narmackij, Koniščev, Redrikov und weitere. Das Eigenland der Bediensteten wurde nach ihrem Tod oder ihrer Einkleidung häufig dem Kloster übereignet.³⁵

Die Bediensteten bildeten ihrerseits das Milieu, aus dem sich der Nachwuchs der Klosterbrüderschaft rekrutierte. Im Stiftungsbuch von 1672/73 werden in den Einträgen ab 1600 dreißig Mönche als ehemalige Klosterbedienstete erwähnt. Unter den Bediens-

31 Je nach Art ihrer Tätigkeit wohnten die Bediensteten in den *slobody*, „Freistätten“, für Dienstleute, für Schützen oder Kanoniere. Leute ohne Familie lebten „in fremden Höfen“, vgl. Opis’ 1641 g (wie Anm. 1), L. 620–626 ob.

32 Entsprechend einem Vermerk von 1594, aus der Zeit von Zar Fedor Ivanovič, teilte man die Bedienstetenschaft in drei *stat’i*, „Abschnitte“: erster Abschnitt bzw. die „besten“ (31 Leute), der „zweite“ Abschnitt (69 Leute), der dritte Abschnitt bzw. „die jungen Knechte und die zu Fuß“ (43 Leute), vgl. *Arsenij*, Doklady (wie Anm. 24), S. 46–48, Anm. 21.

33 *Vkladnaja kniga 1672/1673 g* (wie Anm. 5), L. 746. – Bezeichnend ist schon die Art der Einlage, ein Pferd, denn für Bedienstete, die Kriegsdienst leisten sollten, war es Bedingung, dass sie selbst für ihre Ausrüstung aufkamen. Im Stiftungsbuch gibt es Einträge über Waffen und Zaumzeug, die nach dem Tod von Klosterbediensteten als Stiftungen an das Kloster gelangten.

34 Ebd., L. 1048, L. 1048 ob., L. 1049 ob.–1050.

35 Die Bediensteten verwalteten ihr Eigenland weiter. Nach dem Tod oder bei der Scherung zum Mönch gaben sie es oft an das Kloster, vgl. ebd., L. 1048 ob., L. 1049, L. 1061 ob., L. 879 ob. u. a.

teten und den Klosterbrüdern finden sich Vertreter ein- und derselben Familien.³⁶ Zahlreiche Bedienstete ließen sich nicht allzu lange vor ihrem Tod zum Mönch scheren, da sie sich ein ruhiges Alter und ein würdiges Begräbnis sichern wollten.³⁷ So bildeten sich in der Brüderschaft des Troica-Sergij-Klosters geradezu „Dynastien“³⁸ heraus, was das Band zwischen dem Kloster und den Familien der Landbesitzer noch stärker festigte, denn die Mönche gaben in der Regel nicht völlig ihre Kontakte mit der Welt auf.³⁹

Der Dienst im Kloster konnte einer Anhebung des sozialen Status des Bediensteten wie auch seiner Familie förderlich sein. Bedienstete aus einfachen Familien konnten dank der Verbindung zum Kloster „Karriere“ in Verwaltungsaufgaben machen. Die umfangreiche pragmatische Schriftlichkeit im Kloster ließ die Zahl der Lese- und Schreibkundigen sowohl in der Brüderschaft als auch unter den Bediensteten anwachsen.⁴⁰

Der Dienst weltlicher Personen bei kirchlichen Korporationen erfuhr nicht die gleiche Entfaltung und juristische Ausgestaltung wie in den katholischen Ländern und spielte nicht eine solch bedeutende Rolle bei der Entwicklung der sozialen Struktur der Gesellschaft. Die Klosterbediensteten können jedoch als eine ziemlich eigenständige, wenn auch nicht abschließend formierte soziale Gruppe betrachtet werden.

Zu Dienstleistungen im Kloster wurden auch zahlreiche Knechte herangezogen. Quellen, die Status-Unterschiede zwischen einem *shužka*, „Knecht“, und einem

36 Vor ihrer Einkleidung zu Mönchen waren Klosterbedienstete z. B. der Mönch Filaret (als Laie Fedor Vasil'evič) Kokoškin, Feodosij (Fedor Aleksevič) Koniščev, Ignatij (Ivan) Čmychov, Evfimij (Erofej) Markov.

37 So wurde Feofilakt (als Mönch Feodorit) Koniščev vier Jahre vor seinem Tod Mönch (1605–1609), Ivan Andreevič (Iosif) Aminev ein Jahr (1602–1603). Manchmal konnte auch der Verlust der Familie als Anlass dienen, Mönch zu werden. Der Bedienstete Ivan Semenovič Novokreščenov, dessen Stiftungen 1641 bis 1644 vermerkt sind, begrub 1644 seine Frau im Troica-Sergij-Kloster. 1645 wurde er Mönch und gab dafür Kriegsausrüstung, Alltagsgegenstände und Getreidevorräte.

38 Einige weitere Beispiele: Im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts lebten im Kloster drei Mönche aus der Familie Vešnjakov: Vasilij (als Mönch Varsonofij), † 1636; Michail (Pimen) Ignat'evič, † 1628; sein Bruder Vladimir (Varlaam), † 1626. – Die Brüder Birjagin, als Mönche Dionisij und Ipatij; 1651 gab Dionisij eine Einlage für die Aufnahme seines Neffen Polikarp Ivanovič (eventuell Sohn von Ipatij, als Laie Ivan) in die Bedienstetenschaft. – 1653 zahlte der Mönch Nektarij aus Kostroma für die Aufnahme seiner beiden Söhne Roman und Afanasij.

39 Der Klosterbedienstete Fedor Aleksevič Koniščev, der 1625 unter dem Namen Feodosij Mönch geworden war, gab 1640 „seine alten Leute“, Bauern mit Frauen und Kindern, insgesamt 32 Personen, an das Kloster; vgl. *Vkladnaja kniga 1672/1673 g* (wie Anm. 5), L. 818.

40 Zu den Gaben als Einlage gehörten nicht selten Bücher, besonders sticht hier der Bedienstete Naum Danilovič Turgenev hervor († nach 1634): Er gab dreizehn Bücher (Evangeliare, Triodion u. a.), vgl. *Vkladnaja kniga 1672/1673 g* (wie Anm. 5), L. 1072. Vgl. hierzu auch *L. A. Kiričenko, D'jaki sela Vozdviženskogo i slugi Troice-Sergieva monastyrja kak piscy gramot konca XVI–načala XVII v., in: Troice-Sergieva lavra v istorii, kul'ture i duchovnoj žizni Rossii. Materialy V međunarodnoj naučnoj konferencii*, 2006 g. Sergiev Posad 2009, S. 155–161.

höhergestellten *sluga*, „Bediensteten“, rechtlich fixierten, sind nicht bekannt, auch in der Wortverwendung wird nicht klar zwischen *sluga* und *služka* getrennt.⁴¹ Es gibt auch keine klare Abgrenzung zwischen *služka* und *služebnik*, ungefähr „Dienstmann“, jemandem, der Dienste in Handwerk und Klosterwirtschaft leistet. Offenkundig ist nur, dass die Knechte und Dienstleute aus niedrigen Schichten stammten. In der Sprache der Dokumente aus dem Troica-Sergij-Kloster ist dies sogar mit morphologischen Mitteln kenntlich gemacht: Die Namen von Bediensteten erscheinen anders als die von Knechten und Dienstleuten nie im Deminutiv. Beim Kriegsdienst wird zwischen *pešie služki*, „Knechten zu Fuß“, und *konnye slugi*, „Bediensteten zu Pferd“ unterschieden. Aber ihrer beider Status war höher als der von Dienstleuten. In der Klosterbeschreibung von 1641 stehen die 25 *pešie služki* nach den *konnye slugi* und den Kanzleibediensteten, aber alle mit ihrem vollen Namen im Unterschied zu den am Ende aufgezählten Drehern, Fassbindern, Köchen, Schmieden und anderen. Eine besondere Einstellung bestand auch gegenüber den Angehörigen „schöpferischer“ Berufe: Ikonenmaler, Silbergießer, Vergolder und Buchmaler werden mit jeweils vollem Namen genannt. Handwerker, die Gegenstände für den Alltagsgebrauch fertigten, so Geschirrmaler, Stabschnitzer oder Löffelmacher, wurden dieser „Ehre“ nicht teilhaftig.

Das Troica-Sergij-Kloster bestimmte die wirtschaftliche Entwicklung der gesamten näheren Umgebung, die Art der Beschäftigung und die Lebensweise der Bevölkerung in den umliegenden Dörfern und Freistätten und später der Stadt Sergiev Posad.⁴² Als größter Landbesitzer, der über bedeutende Ressourcen in Naturalien und Geld verfügte, war das Kloster eine Art Garant für die stabile Entwicklung der lokalen

⁴¹ So sind im erwähnten 648. Kapitel des Stiftungsbuches, „Bedienstete des Troica-Sergij-Klosters“, die Einlagen von *slugi* und *služki*, „Bediensteten“ und „Knechten“, eingetragen. Hier bestehen deutliche Unterschiede im Wert und in der Art der Objekte: Unter den Einlagen der Knechte findet man keine Immobilien, Bücher oder Ikonen.

⁴² Das einzigartige Architekturensemble des Klosters wurde zum Zentrum der Stadtbildung und bestimmte die Gestalt der Stadt, in der das Kloster über bedeutenden Grundbesitz verfügte und eine lebhaftige Bautätigkeit entfaltete. Die Dominanz des Klosters bestimmte die Entwicklung der Stadt einseitig als Dienstleistungszentrum, die weltliche Stadtverwaltung hatte gegenüber dem Kloster wenig Handlungsspielraum. Noch bis in die Zeit der Revolution 1917 befasste sich die Mehrheit der Einwohner beruflich mit der Beherbergung und Versorgung der Pilger, unterhielt Wirtshäuser und Pfannkuchenbäckereien, vertrieb Spielzeug und betrieb Kleinhandel. Ein besonderes „Handwerk“ war das Bettlertum. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts stellte ein Zeitzeuge fest: „Das Haupthandwerk der Bevölkerung in der Troica [gemeint: im Umfeld des Klosters] besteht im Betteln [...], sodass von 1500 Einwohnern 500 Bettler sind – ein unwahrscheinlich hoher Prozentsatz.“; vgl. S. *Jakovlev*, Podmoskovnyja dorozhnyja zametki S. Ja-va. Moskau 1862. Vgl. auch N. A. *Četyrina*, Sergievskij posad v konce XVIII–načale XIX vv (Posad kak tip gorodskogo poselenija). Moskau 2006; K. A. *Filimonov*, Sergiev Posad. Stranicy istorii. XIV–načalo XX v. Moskau 1997; S. Ju. Vasil’ev/S. V. Nikolaeva (Hrsg.): Sergiev Posad. Vzgljad skvoz’ veka. Sergiev Posad 2009. – Zum Kloster im 19. Jahrhundert neuerdings Scott Mark *Kenworthy*, The Heart of Russia. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825. New York 2010; vgl. die Rezension von Ludvig Steindorff in: Ostkirchliche Studien 62 (2013), 2, S. 375–377.

Gesellschaft. Besonders wichtig war dies bei Missernten, bei Kriegsverwüstungen und Seuchenepidemien. Darlehen des Klosters ermöglichten es der verelendeten Bevölkerung wenigstens, die Felder zu bestellen und die Ernte einzubringen – also, zu überleben. Das Kloster verband die Vergabe von Krediten durchaus nicht immer mit Gewinnerwartung, denn viele Darlehen waren zinslos. Diese Vorzüge genossen vor allem die Klosterbauern und die Bediensteten.

In einem besonderen Abschnitt des Inventars von 1641 finden wir eine Auflistung der Kreditverpflichtungen, die zahlreiche Namen von Schuldnern⁴³ mit Hinweisen auf ihren Status enthält. Der größte Teil der Schuldner waren Bauern, aber es gibt unter ihnen auch kleine Grundherren und Vertreter bekannter fürstlicher Familien, zum Beispiel Fürst Dmitrij Michajlovič Požarskij oder Fürst Ivan Vasil’evič Kurakin. Die Schulden vieler dienstadliger Grundherren standen mit ihren militärischen Verpflichtungen in Zusammenhang, mit der Notwendigkeit, Ausrüstung und Pferde anzuschaffen. Im Inventar sind zahlreiche Fälle der Ausleihe von Korn und des Verpachtens von Arbeitspferden festgehalten, erwähnt sind auch Kredite an Brandgeschädigte. Die Klosterverwaltung ging wirtschaftliche Risiken ein und akzeptierte als Einlagen oder Zahlungen Schuldverschreibungen weltlicher Personen.

Gesondert geführt werden im Inventar von 1641 Listen über Kredite, deren Vergabe schon so lange zurücklag, dass man, unabhängig von der Aufbewahrung der Schuldscheine⁴⁴, auf eine Rückzahlung der Gelder kaum noch rechnen konnte⁴⁵. Die Klosterverwaltung nahm also bewusst den teilweisen Verlust von Mitteln in Kauf, weil ihr am Verbleib der Bevölkerung und an der wirtschaftlichen Entwicklung der Gebiete um das Kloster gelegen war. Die gleiche „Politik“ verfolgte das Kloster im Hinblick auf die Bevölkerung der entfernten Besitzungen des Klosters.

Wohltätigkeit gehört zu den traditionellen Aufgaben eines Klosters: Speisung von Armen, Verteilung von Almosen, Versorgung von Waisen, Obdach und Verköstigung für Betagte bei ihrem Eintritt in die Bruderschaft. Von den 241 alten Mönchen, die in der Beschreibung von 1641 aufgeführt werden, werden 57 als *bolničnye*, „aus dem Spital [des Klosters]“, bezeichnet.⁴⁶ Während des versuchten Sturmes auf das Kloster 1608 und der Belagerung durch polnische Truppen 1609/1610 bot das Kloster allen Bewohnern der Umgebung Zuflucht. Im schon erwähnten Block von Einträgen aus

⁴³ L. A. Kiričenko, Akty zemlevladienija i chozjajstva Troice-Sergieva monastyrja 1584–1641 gg. kak istočnik po istorii zemlevladienija i chozjajstva. Moskau 2006; *ders.*, Zaemnye kabaly po opisi Troice-Sergieva monastyrja 1641 g., in: Troice-Sergieva lavra (wie Anm. 9), S. 92–100.

⁴⁴ Diese Einträge waren trotzdem notwendig, um einen Überblick über die Finanzmittel des Klosters zu haben, vor allem im Falle des Wechsels des Schatzmeisters.

⁴⁵ Noch in der Beschreibung von 1641 sind Geldschulden für 1607/1608 und 1614/1615, Korndarlehen seit 1628/1629 vermerkt, vgl. Opis’ 1641 g. (wie Anm. 1), L. 491.

⁴⁶ Die Zusammensetzung der Bruderschaft laut Beschreibung von Opis’ 1641 g. ist erstmals analysiert bei S. V. Nikolaeva, Sostav monašeskoj bratii Troice-Sergieva monastyrja v XVII v (po Opisi 1641 g. i Opisi 1701 g.), in: Trudy po istorii Troice-Sergievoj lavry. Sergiev Posad 1998, S. 34–56.

der Belagerungszeit im 1574/1575 angelegten Sinodik werden die Namen von ungefähr 1500 Umgekommenen aufgezählt. Im Sinodik spiegelt sich die extreme Situation wider, als das Kloster sich aus einer geschlossenen Gesellschaft in ein ungleich komplexeres Sozialgefüge verwandelte, in eine kleine „Stadt“. In dieser außergewöhnlichen Situation führte, wie auch Augenzeugen bestätigen, das erzwungene Zusammenleben von Menschen ganz unterschiedlicher Herkunft⁴⁷ zusammen mit dem Druck der Blockadesituation unvermeidlich zu Gegensätzen und offenen Konflikten, was auch die Augenzeugen bestätigten. Gleichzeitig erlaubt die breite soziale Zusammensetzung der Belagerten die Feststellung, dass die Verteidigung des Klosters von Menschen aus dem ganzen Volk getragen wurde.

Die hier betrachteten Quellen bieten auch Material zur Untersuchung der Rolle des Troica-Sergij-Klosters in der Periode der Entfaltung der Buchkultur und des Kunsthandwerkes. Das Kloster häufte nicht nur Handschriften und Kunstwerke an, sondern schuf auch die Bedingungen für die Entfaltung von Buchproduktion und Ikonenmalerei. Das Wirken des Klosters war nicht nur an Schreib- und Lesefähigkeit gebunden, es verlangte auch die Ausbildung von hervorragenden Kunsthandwerkern. Unter ihnen waren nicht nur Mönche, sondern auch Bewohner der nahen Freistätten. Die im Troica-Sergij-Kloster entwickelten künstlerischen Traditionen wurden dann in der jüngeren Zeit zur Grundlage für die Entfaltung traditioneller Handwerkskunst in der Stadt.

Ungeachtet seiner besonderen Organisation war das Kloster im Leben untrennbar und organisch mit der Gesellschaft verbunden, die es umgab, sowohl in der geistlich-kulturellen als auch in der wirtschaftlichen Sphäre. Für die Untersuchung der vielfältigen Aspekte dieser Beziehungen in der Geschichte des Moskauer Russland ist das Potential der klösterlichen Stiftungs- und Speisungsbücher, der Sinodiki und der Beschreibung von 1641/1642 noch längst nicht ausgeschöpft.

⁴⁷ Hier erscheinen Vertreter aller Gesellschaftsschichten vom höchsten Adel (darunter die Zarentochter Ksenija Borisovna, als Nonne Ol'ga, und Marija Andreevna Starickaja, als Nonne Marfa, Witwe von Magnus, dem kurzzeitigen König von Livland (1570–1578)), bis zu Bauern und Sklaven. Zwar kämpften bei der Verteidigung der Klostermauern Bojarenkinder, Dienstleute, Schützen, Mönche und einfache Leute gemeinsam. Doch bei der Verteilung der Vorräte entstanden anscheinend ernsthafte Konflikte, auf die parteilich geführte Untersuchungen folgten. Im Sinodik wird unter den Ende 1609 Verstorbenen der Name des Schatzmeisters Iosif Devočkin (Kočergin) genannt, der an der Folter starb, als man gegen ihn den Vorwurf des Verrates erhoben hatte. Der reale Grund des Vorwurfes war offensichtlich ein Konflikt zwischen der Klosterverwaltung und den Schützen. Die an den Zaren gerichteten Bittschriften von Kämpfenden – Dienstleuten, Schützen, Klosterbediensteten – gegen die Brüder waren anscheinend nicht unbegründet; vgl. *O. A. Deržavina/E. V. Kolosova*, *Skazanie Avraamija Palicina*. Moskau/Leningrad 1955; *T. Ju. Tokareva*, *Osada monastyrja v dokumentach i vospominanijach očevidecv*, in: *Vasil'ev/Nikolaeva* (Hrsg.): *Sergiev Posad* (wie Anm. 42), S. 102–113; *I. O. Tjumencev*, *Oborona Troice-Sergieva monastyrja v 1608–1610 gg.* Moskau 2007.

Nikita V. Bašin

Sinodiki mittelgroßer Klöster und die Möglichkeiten ihrer Erforschung (am Beispiel des Dionisij-Glušickij-Klosters in Vologda und des Nikolaus-Klosters in Staraja Ladoga vom 16. bis ins 19. Jahrhundert)

Die Erforschung der Memorialkultur ist in der heutigen Historiographie zu einer eigenständigen Spezialisierung geworden¹, und die Einstellungen zum Tod bilden eine wichtige Frage der historischen Anthropologie². Unterschiede in den Gedächtnis-traditionen des östlichen und des westlichen Christentums treten bereits im 6. Jahr-hundert hervor. So bürgerte sich, wie zum Beispiel A. I. Alekseev festhält³, im Westen die aus der römischen Antike hervorgegangene Sitte ein, des Verstorbenen an seinem Todestag und weiter am siebenten und am dreißigsten Tag zu gedenken, während in der Ostkirche, der jüdischen Tradition folgend, außer dem Todestag der dritte, der neunte und der vierzigste Tag zu Gedenktagen geworden sind. Eine aufwendige Praxis liturgischer Kommemorations entwickelte sich im Westen im 9.–11. Jahrhun-dert, in der Rus' erfolgte dies im 15. und beginnenden 16. Jahrhundert. In den Ländern der Reformation im Westen brach die über das Gedenken gesicherte „Gemeinschaft der Lebenden und der Toten“ zu der Zeit ab, als sich, wie vor allem Ludwig Steindorff herausgearbeitet hat, in der Moskauer Rus' eine differenzierte Kommemorationspra-xis entwickelte, wie sie andere orthodoxe Länder nicht kennen. Dabei sind „die struk-turellen Ähnlichkeiten mit den mittelalterlichen Klöstern Westeuropas deutlicher als die genetischen Verbindungen zu den Formen des Totengedenkens in Byzanz“, dabei

1 Vgl. Otto Gerhard Oexle, *Memoria als Kultur*, in: Ders. (Hrsg.), *Memoria als Kultur*. Göttingen 1995, S. 9–78; Ders., *Kul'turnaja pamjat' pod vozdejstviiem istorizma*, in: *Odissej* 2001. Moskau 2001, S. 176–198; Ju. E. Arnautova, *Ot memoria k „istorii pamjati“*, in: *Odissej* 2003. Moskau 2003, S. 170–198; L. P. Repina, *Istoričeskaja pamjat' i sovremennaja istoriografija*, in: *Novaja i novejšaja istorija* 2004, 5, S. 39–51; Dies. (Hrsg.), *Istorija i pamjat'. Istoričeskaja kul'tura Evropy do načala Novogo vremeni*. Moskau 2006; N. V. Levickaja, *Sinodiki-pomjanniki v ruskoj istoriografii XIX–XX vv. Istočnikovedčeskie aspekty*, in: *Istorija i kul'tura Rostovskoj zemli* 1992. Rostov 1993, S. 112–118; A. I. Alekseev, *Pod znakom konca vremen. Očerki ruskoj religioznosti konca XIV–načala XVI v. St. Petersburg* 2002; S. V. Nikolaeva, *Troice-Sergiev monastyr' v XVI–načale XVIII v. Vklady, vkladčiki, sostav monašeskoj bratii. Sergiev Posad* 2009; I. V. Dergačeva, *Drevnerusskij sinodik. Issledovanija i teksty*. Moskau 2011.

2 A. Ja. Gurevič, *Smert' kak problema istoričeskoj antropologii. O novom napravlenii v zarubežnoj istoriografii*, in: *Odissej* 1989. Moskau 1989, S. 114–135; Philipp Ariès, *L'homme devant la mort*. Paris 1977; M. M. Krom, *Istoričeskaja antropologija*. St. Petersburg 2004, S. 91.

3 A. I. Alekseev, *Ob istočnikach dlja izučenija pominal'noj praktiki v srednevekovoj Rossii. Opyt razmyšlenija*, in: A. Ju. Dvorničenko (Hrsg.), *Russkoe srednevekov'e. Sbornik statej v čest' professora Jurija Georgieviča Alekseeva*. Moskau 2012, S. 149–151.

„sind die alten Traditionen des Gedenkens als ein Bereich der Volkskultur und des religiösen Lebens in Russland sehr viel besser erhalten“⁴ als in Westeuropa und, so sei hinzugefügt, erleben zurzeit eine Renaissance⁵.

Das orthodoxe Kirchenleben wird vom Typikon, russisch *ustav*, geregelt, der auch den Rahmen für das Totengedenken setzt. Das Christentum ist vom Gedanken der Auferstehung durchdrungen. Paulus schreibt im Ersten Korintherbrief: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos“ (1. Kor. 15, 13 f.). Johannes Chrysostomus zufolge wurde das Totengedenken in der Liturgie schon von den Aposteln festgelegt: „Nicht umsonst ist von den Aposteln die Anordnung getroffen worden, dass bei der Feier der schauervollen Geheimnisse der Abgeschiedenen gedacht werden solle. Sie wussten recht gut, dass denselben daraus großer Gewinn, großer Nutzen zufließe.“⁶ Sowohl Apostolisches als auch Nizänisches Glaubensbekenntnis enthalten die Verheißung der Auferstehung der Toten.

Geistliche und weltliche Forscher unserer Zeit weisen auch auf die bedeutsame Rolle der Idee von der Auferstehung hin. So schreibt der Hl. Afanasij (Sacharov)⁷ zu Beginn seiner Monographie über das Totengedenken:

4 Ludwig Steindorff, Pominanie usopščich kak obščee nasledie zapadnogo Srednevekov'ja i Drevnej Rusi, in: „Sich že pamjat' prebyvaet vo veky.“ Memorial'nyj aspekt v kul'ture russkogo pravoslavija. Materialy naučnoj konferencii, 29–30 nojabrja 1996 g. St. Petersburg 1997, S. 39 f., S. 44 und weitere Arbeiten.

5 Zu den russischen Bestattungssitten am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts siehe I. A. Kremleva, Pochoronno-pominal'nye obrjady u russkich. Svjaz' živych i umerščich, in: Pravoslavnaja žizn' russkich krest'jan XIX–XX vekov. Itogi étnografičeskich issledovanij. Moskau 2001, S. 72–87; T. A. Bernštam, Prichodskaja žizn' ruskoj derevni. Očerki po cerkovnoj étnografii. St. Petersburg 2005, S. 219–222; Hingewiesen sei auf jüngste Arbeiten zur sekundären Erstellung von klösterlichen Sinodiki aufgrund von anderen Archivalien: G. A. Romanov, Russkij sinodik. Pomjannik Moskovskogo Sretenskogo monastyrja. Istoričeskij spravočnik. K 600-letiju Moskovskogo Sretenskogo monastyrja. Moskau 1995; *Protoierej Sergij (Rybčak)*, Polevskoj istoričeskij sinodik. Pravoslavnye prichody. Svjaščennosluzhiteli, sobytija, fakty. Jekaterinburg 2008; *Episkop Dionisij (Porubaj)/M. A. Mitrošina/A. V. Fazleeva*, Opyt vossozdanija monastyrskogo sinodika. Po dokumentam Ioanno-Bogoslovskogo monastyrja XVII–XX vv., in: Rjazanskij bogoslovskij vestnik 5 (2011), 2, S. 126–145 (elektronische Version: http://bogoslav.spasmmon.ru/download/%20ryazanskiy-bogoslovskij-vestnik/rbv_5_11.pdf (15.10.2014)).

6 Sancti Patris nostri Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani, in Epistolam ad Philippenses commentarius, in: *Migne*, Patrologia Graeca, Bd. 62. Paris 1862, Sp. 204; deutsche Übersetzung übernommen aus: Des Heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Philipper und Kolosser, übers. v. Wenzel Stoderl. Prag 1924, S. 54; russischer Text: *Sv. Ioann Zlatoust*. Tvorenija, Bd. 11. St. Petersburg 1905, S. 248.

7 Afanasij (Sacharov) (1887–1962), der zwischen 1922 und 1955 die meiste Zeit in Haft und Verbannung verbracht hatte, wurde im Jahr 2000 kanonisiert und den neuen Märtyrern und Bekennern zugezählt. Das hier zitierte Buch wurde erstmals 1999 publiziert.

Gemäß der Anleitung der Heiligen Kirche bekennen wir, dass nicht nur die rechthabigen Knechte Gottes nach dem Tode leben, sondern dass auch alle Gläubigen nicht sterben, vielmehr ewig in Gott leben, dass ‚durch die Auferstehung Christi von den Toten der Tod keine Macht mehr über die gottesfürchtig Verstorbenen hat‘⁸, dass der Herr Seine Knechte in ein anderes Leben versetzt, denn Er ist nach dem Wort Christi nicht der Tote, sondern der Lebende Gott, denn sie leben ihm alle (Luk. 20, 38). Die in Gott verstorbenen rechthabigen Christen hören daher nicht auf, Glieder der Heiligen Kirche zu sein, sondern bewahren mit ihr und mit allen ihren übrigen Kindern ihre ganz wirkliche, reale und lebendige Gemeinschaft.⁹

Wie I. V. Dergačeva ausführt,

ist das Gedenken oder das Erinnern im Gebet an Lebende und Tote auf dem Glauben an seine Wirksamkeit vor Gott gegründet, auf die Möglichkeit, auf das irdische oder jenseitige Leben des Menschen Einfluss zu nehmen. Unter theologischem Aspekt ist ein solches Gedenken auf den christlichen Glauben an die Kraft der Liebe gegründet, die auch nach dem Tod und dem Begräbnis eines Menschen nicht endet, der dieser Liebe teilhaftig ist. Nach christlicher Vorstellung bestand zwischen Lebenden und Toten eine zweiseitige Verbindung, die gestaltet dass sie, Lebende und Tote, wechselseitig auf ihr Schicksal Einfluss nehmen konnten.¹⁰

So ist also im orthodoxen Glauben das Totengedenken verankert.¹¹ Dazu wurden die Namen der Verstorbenen in der Regel in einem besonderen Quellentyp verzeichnet, der den Dienst der Klöster für die Welt eröffnete, nämlich in den Sinodiki¹².

In der russischen Geschichtsschreibung besteht eine lange Tradition der Untersuchung klösterlichen Lebens und Wirtschaftens der größten geistlichen Gemeinschaften Altrusslands, denn gerade aus ihnen sind umfangreiche Archive hervorgegangen.¹³ Gegen Ende des 17. Jahrhunderts gab es in der Rus' insgesamt 708 Klöster¹⁴,

8 Zitat aus dem liturgischen Buch Oktoechos zum Samstag in der Woche des Fleischverzichtes, nachgewiesen bei Sacharov.

9 Sv. Afanasij (Sacharov), O pominovenii usopšich po ustavu Pravoslavnoj Cerkvi. St. Petersburg 2008, S. 55.

10 Dergačeva, Drevnerusskij sinodik (wie Anm. 1), S. 5.

11 Ausführlicher: Pominovanie usopšich, in: Polnyj pravoslavnyj bogoslovskij enciklopedičeskij slovar', Bd. 2. Moskau 1992, Sp. 1842 f.

12 Neuere russische Arbeiten zum Begriff: N. V. Pomyrko, Sinodik, in: D. S. Lichačev (Hrsg.), Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi, Bd. 2. Vtoraja polovina XIV–XVI vv. Teil 2. Leningrad 1989, S. 339–344. Genauer bezüglich der drei Arten der Sinodiki vgl. Dergačeva, Drevnerusskij sinodik (wie Anm. 1), S. 9–19; S. V. Sazonov, O vidach sinodika-pomjannika, in: Istorija i kul'tura Rostovskoj zemli 1992. Rostov 1993, S. 110–112; T. I. Šablova, Predislovie, in: Sinodik Iosifo-Volokolamskogo monastyrja. 1479–1510-e gody, hrsg. v. ders. St. Petersburg 2004, S. 5; vgl. auch den Kommentar von Ludwig Steindorff in diesem Band.

13 Genannt seien die Arbeiten von V. O. Ključevskij, N. K. Nikol'skij, B. D. Grekov, A. I. Kopanev, A. A. Zimin, N. A. Gorskaja, L. I. Ivina, M. S. Čerkasova, Z. V. Dmitrieva, E. N. Švejkovskaja.

14 Ja. E. Vodarskij/Ė. G. Istomina, Pravoslavnye monastyri Rossii i ich rol' v razvitii kul'tury. XI–načalo XX v. Moskau 2009, S. 535.

die meisten unter ihnen waren jedoch mittlere und kleine. Ihre Archive waren häufig ungeordnet und nicht sehr reichhaltig. Bisher gibt es nur wenige Arbeiten, die ihrer Geschichte und ihrem Platz im wirtschaftlichen und geistlichen Leben der Gesellschaft gewidmet sind.¹⁵ Meiner Ansicht nach ist die geistliche und kulturelle Bedeutung der mittelgroßen Klöster bisher noch ungenügend herausgestellt.

Gerade die Sinodiki der mittleren Klöster sind dabei von erheblichem Interesse. Erstens vermitteln sie eine Vorstellung von den Verbindungen des Klosters, da neben dem Familiennamen des Stifters oft auch der Herkunftsort genannt wurde; zweitens hatten die Sinodiki häufig die Funktion eines Stiftungsbuches; drittens lässt sich durch Auszählung der Namen und Geschlechter in diesen Denkmälern ein Bild von der Verteilung nach sozialem Status der Personen gewinnen, derer gedacht wird; viertens lässt sich unter Rückgriff auf die zahlreichen Quellenpublikationen für die Zeit vom Ende des 16. bis zum 18. Jahrhundert abgleichen, ob ein Geschlecht oder eine einzelne Person aus einem Sinodik auch in anderen Denkmälern wiederzufinden ist.

Hieraus wird auch die Rolle des jeweiligen Klosters in der russischen Gesellschaft jener Zeit ablesbar.

Im vorliegenden Fall habe ich mich auf die Sinodiki von zwei kleineren Klöstern konzentriert, des Dionisij-Glušickij-Klosters, *Dionisievo-Glušickij monastyr'*, am Fluss Glušica im Gebiet von Vologda und des Nikolaj-Klosters in Staraja Ladoga. Allgemein zu ihrer Geschichte: Die Klöster wurden ungefähr gleichzeitig im 15. Jahrhundert gegründet, waren niemals groß und hatten keinen umfangreichen Landbesitz, sie entwickelten sich unter annähernd gleichen klimatischen Bedingungen (in einem Gebiet auf der Höhe des 60. nördlichen Breitengrades). Es gibt auch Unterschiede: Das Dionisij-Kloster wurde von einem Mönch gegründet, der später kanonisiert wurde und dessen Gebeine im Kloster ihre letzte Ruhe fanden; das Kloster lag abseits von Handelswegen in einer ländlichen Gegend, bis zum 19. Jahrhundert besaß es keine Bauten aus Stein. Das Nikolaus-Kloster bei Staraja Ladoga, *Nikolo-Staroladožskij monastyr'*, war offenbar ein städtisches Stiftungskloster, am Handelsweg des Volchov-Flusses gelegen, es entstand um ein steinernes Gotteshaus aus dem 12. Jahrhundert. Dieses

15 N. V. Sokolova, *Monastyrscoe zemlevladienie i chozjajstvo v Nižgorodskom krae v XVII–sere-dine XVIII v.* Moskau 1990; I. L. Man'kova, *Monastyri Vostočnogo Urala v XV–pervoj četverti XVIII v.* Social'no-ekonomičeskoe razvitie. Jekaterinburg 1993; I. N. Šamina, *Monastyri Vologodskogo uezda v XVI–XVII vv.* Zemlevladienie i organizacija chozjajstva. Moskau 2003; O. L. Boldyreva, *Tolgskij monastyr' v XV–načale XX veka.* Chozjajstvennaja dejatel'nost' i bratija. Jaroslavl' 2003; T. V. Sazonova, *Kirillo-Novoezerskij monastyr' kak sociokul'turnoe javlenie srednevekovoj žizni Moskovskogo gosudarstva.* 1540–e–1660–e gg. St. Petersburg 2005; O. N. Adamenko, *Zemlevladienie i chozjajstvo Spaso-Kamennogo monastyrja v XV–XVII vekach.* Archangel'sk 2008; N. V. Bašnin, *Dionisievo-Glušickij monastyr' – centr social'no-ekonomičeskoj i duchovnoj žizni Kubeno-Zaozerskogo kraja v XV–XVII vv.* St. Petersburg 2011.

wurde mehrmals renoviert und umgebaut. 1692 errichteten Meister aus Tichvin hier einen steinernen Glockenturm.¹⁶

Ich habe Sinodiki von beiden Klöstern vorgefunden: Handschriften aus dem Dionisij-Glušickij-Kloster von um 1640/1650 (im Folgenden: Sinodik 1) und vom Übergang des 17. zum 18. Jahrhundert (im Folgenden: Sinodik 2)¹⁷;

Handschriften aus dem Nikolaus-Kloster mit einer Entstehungszeit von 1580 bis 1650 (im Folgenden: Sinodik 3) und von 1680 bis 1850 (im Folgenden: Sinodik 4)¹⁸.

Die Sinodiki 1 und 3 haben Quart-Format (Q°), die Sinodiki 2 und 4 sind größer (F°); abgefasst sind sie in Halb-Ustav mit Ergänzungen in kursiver Schreifschrift (*skoropis'*); sie sind verziert und enthalten Vorworte (s. Ill. 1, 2, 3, 4, 5). Sinodik 1 besteht aus 332 Blättern, Sinodik 2 aus 41 Blättern; Sinodik 3 besteht aus 89 Blättern, Sinodik 4 aus 126 Blättern.

Nach meinen Zählungen enthält:

- Sinodik 1 7805 Namen aus 850 Familien,
- Sinodik 2 1764 Namen aus 117 Familien¹⁹,
- Sinodik 3 mehr als 1100 Namen und 130 Familien²⁰,
- Sinodik 4 über 8000 Namen und 580 Familien.²¹

Diese ungleichmäßige Verteilung von Namen und Familien in den Sinodiki aus unterschiedlichen Zeiten ist dadurch zu erklären, dass die Sinodiki aus dem Dionisij-Kloster offenkundig seit Mitte des 18. Jahrhunderts nicht weiter ergänzt wurden, ein Teil von Sinodik 2 ging außerdem verloren. Hingegen in dem Sinodik 4 sind noch im 18. und 19. Jahrhundert neue Familien eingetragen worden. Zum Teil ist dies durch die

16 Zum Dionisij-Glušickij-Kloster: *Bašnin*, Dionisievo-Glušickij monastyr' (wie Anm. 15); *G. M. Prochorov/S. A. Semjačko*, Svjatye podvižniki i obiteli russkogo severa. Ust'-Šechonskij Troickij, Spaso-Kamennyj, Dionis'ev Glušickij i Aleksandrov Kuštskij monastyri i ich obitateli. St. Petersburg 2005; Zum Nikolaus-Kloster: *Archimandrit Amvrosij (Ornatskij)*, Istorija rossijskoj ierarchii, Teil V. Moskau 1813, S. 3 f. Staroladožskij Nikolaevskij monastyr'. St. Petersburg 1862; *Igumen Ioann*, Istoriko-statističeskoe opisanie zaštatnogo Staroladožskogo Nikolaevskogo monastyrja. St. Petersburg 1865; *ders.*, Istoriko-statističeskie svedenija o Sankt-Peterburgskoj eparchii, Bd. 2. St. Petersburg 1871, S. 81–142; *N. E. Brandenburg*, Staraja Ladoga. St. Petersburg 1896; *Poslušnik Roman (Levšin)*, Staroladožskij Nikol'skij mužskoj monastyr'. St. Petersburg 2007; Archiv Staroladožskogo muzeja-zapovednika (im Folgenden: Archiv SLMZ), № 495a, T. 1.

17 Sektor pis'mennych istočnikov Vologodskogo gosudarstvennogo istoriko-architekturnogo i chudožestvennogo muzeja-zapovednika (im Folgenden: SPI VGIAChMZ), № 2139 und № 2014.

18 Otdel rukopisej Rossijskoj Nacional'noj biblioteki (im Folgenden: OR RNB), F. 905, Op. 2, Q. № 199 und Op. 1, F. № 209. Letztere beiden Sinodiki sind publiziert: Sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja konca XVI–XIX v., hrsg. u. komment. v. N. V. Bašnin. Moskau/St. Petersburg 2012.

19 *N. V. Bašnin*, Sinodiki Dionisievo-Glušickogo monastyrja XVII–XVIII vv. Problemy izučenija, in: *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* 2007, 3, S. 12 f.

20 *Ders.*, Pominanie usopšich na Rusi i sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja konca XVI–XIX v., in: *Sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja* (wie Anm. 18), S. 38.

21 *Sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja* (wie Anm. 18), S. 124–190.

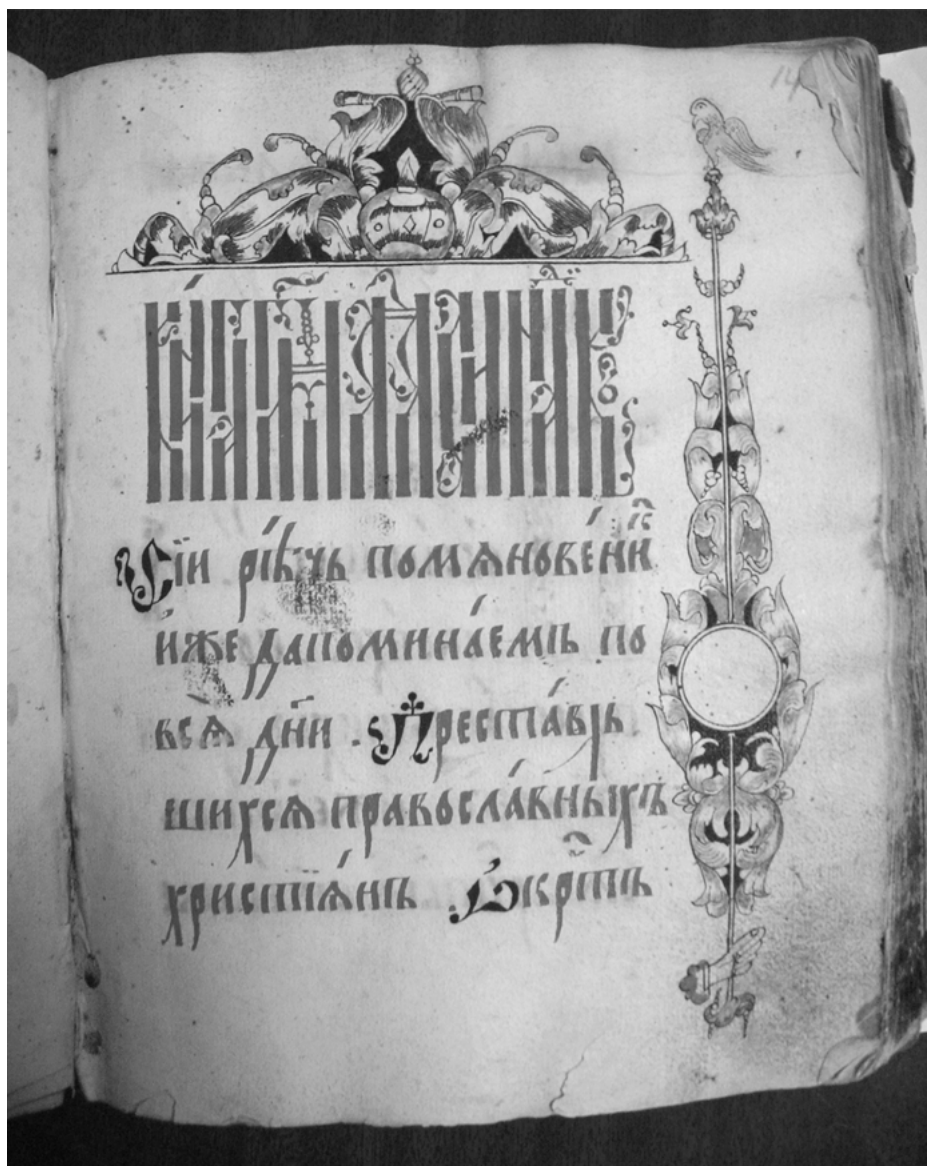


Abb. 1 Sinodik von 1640 aus dem Glušica-Kloster, Bl. 14



Abb. 2 Sinodik vom Anfang des 18. Jahrhunderts aus dem Glušica-Kloster (No. 2139), Bl. 264v–265

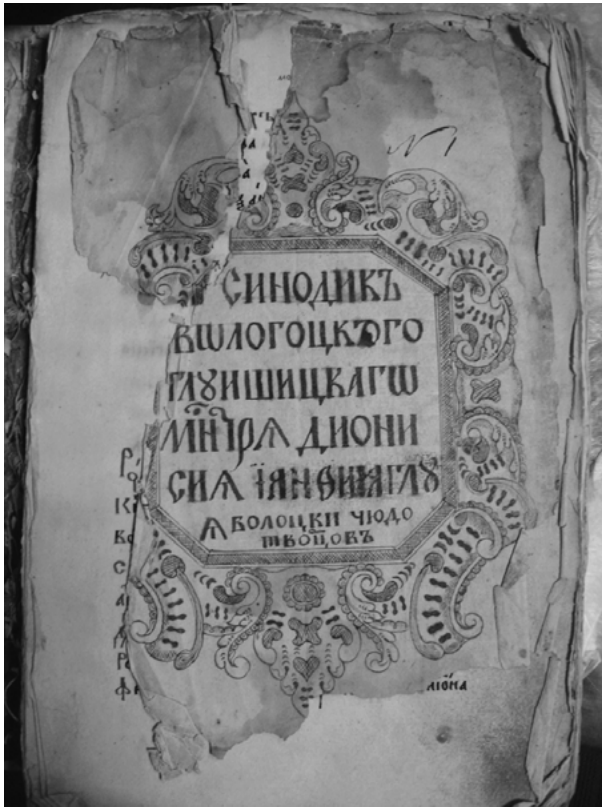


Abb. 3 Sinodik vom Anfang des 18. Jahrhunderts aus dem Glušica-Kloster (No. 2014), Bl. 1

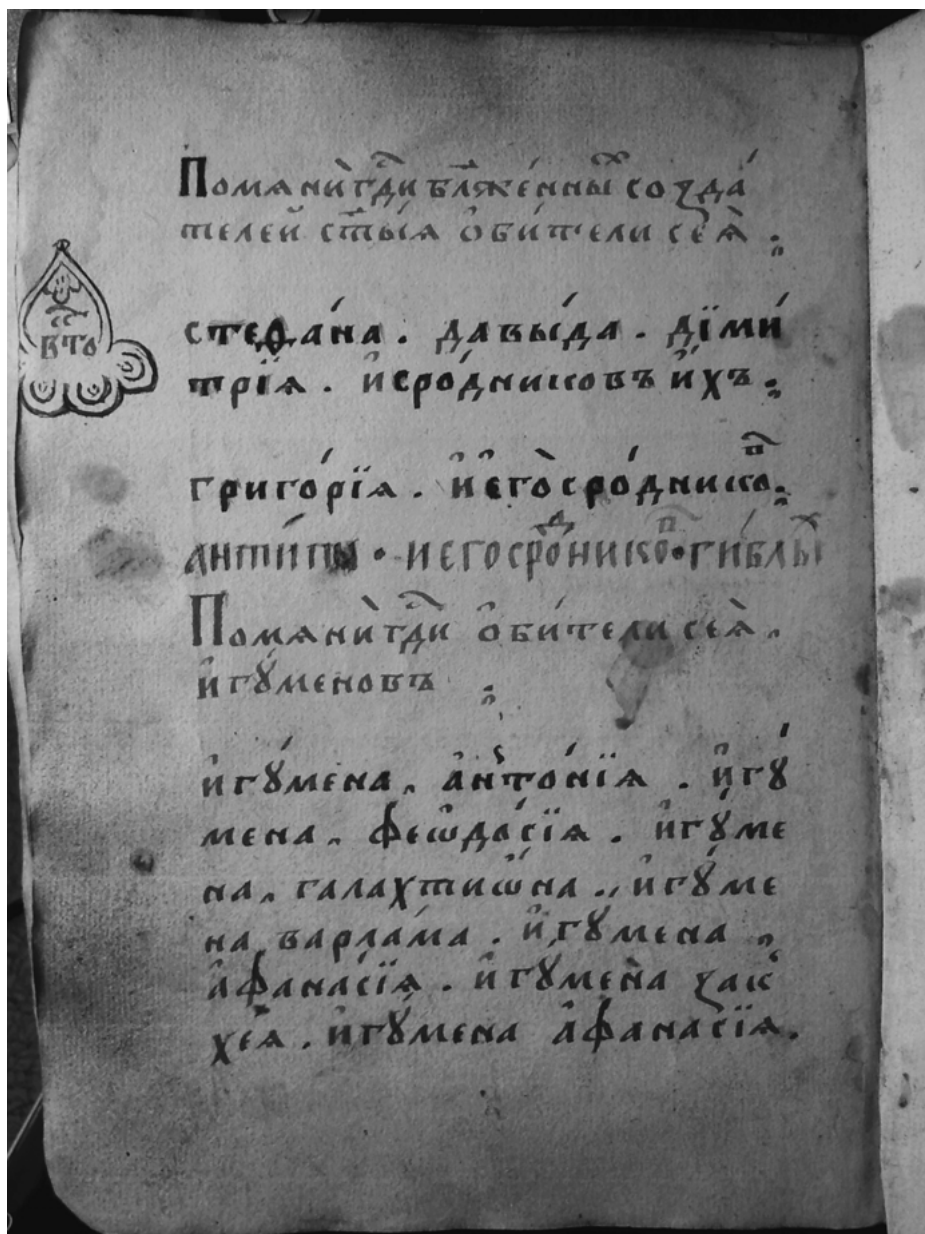


Abb. 4 Sinodik von 1580–1650 aus Staraja Ladoga, Bl. 55v

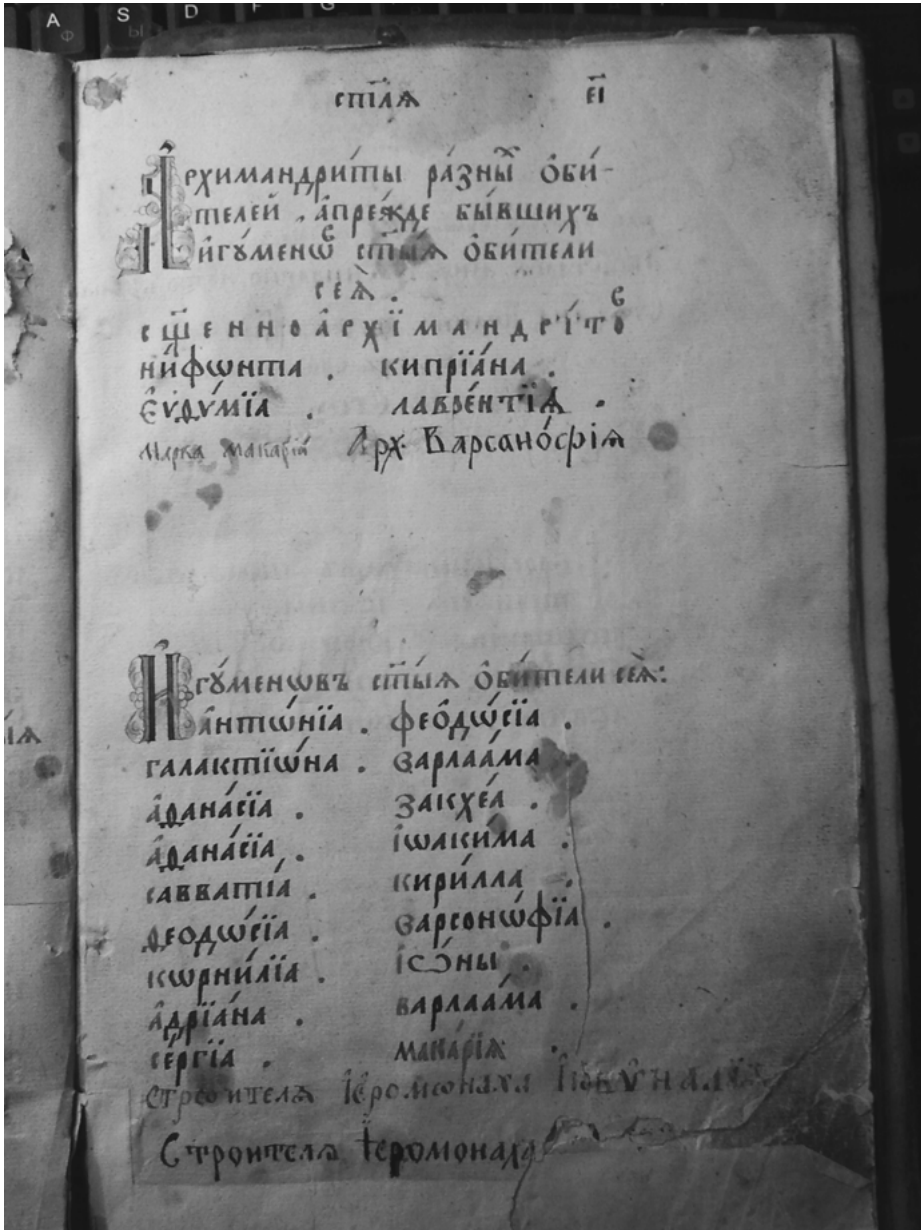


Abb. 5 Sinodik von 1680–1850 aus Staraja Ladoga, Bl. 25v

unterschiedliche geographische Lage der Klöster und durch historische Ereignisse zu erklären. Konkret: Das Nikolaus-Kloster war in der Zeit der Wirren²² zerstört worden.

Die Formulare für den Eintrag der Geschlechter in die Gedenkbücher der Klöster sind ähnlich. In der Regel wird der volle Name der Person angegeben, ferner die Familie, die sie zum Gedenken eintragen ließ, nicht selten auch ein innegehabtes weltliches oder geistliches Amt, oft erfolgt auch eine geographische Zuordnung.

Nach meinen Berechnungen findet man in Sinodik 1 nur etwa siebzig (von insgesamt 850 = 8,3 %) Familien mit höherem Status (Hofämter, Kaufleute, „Bojarenkinder“, also niedere Adlige), kirchliche Würdenträger (Erzbischöfe, Archimandriten, Äbte) und Stadtleute aus Moskau, Vologda und Tot'ma. Diesen Familien der geistlichen und weltlichen Elite sind jedoch ungefähr 1600 (21,2 %) Namen zuzuordnen. Bei den übrigen 780 Familien (= 91,7 %) handelt es sich überwiegend um Bauern und Mönche aus dem Gebiet von Vologda. Ihnen sind über 6100 Namen (78,8 %) zuzuordnen.

Einige Bauern konnten durch das Hinzuziehen der *perepisnye knigi*, „Volkszählungsbücher“, von 1646 und 1678 identifiziert werden. Im Sinodik ist zum Beispiel eingetragen: „Familie des Ilarion Mokiev aus Velikij Dvor: Ioakim, die Nonne Kaptelina“²³; im Volkszählungsbuch von 1648 ist im Dorf Velikij Dvor unter den landlosen Bauern registriert: „Larka Mokeev mit Sohn Mokejko.“²⁴ Im Sinodik wird die „Familie des Pachom Fedorov aus dem Dorf Semenkovo“²⁵ erwähnt; im Volkszählungsbuch von 1678 finden wir: „Dorf Semenkovo, in ihm gibt es an Bauern [...] Hof von Pachomko, Sohn des Fedor, er hat zwei Söhne, Evsejko und Maksimko, 20 Jahre alt.“²⁶

Eine bedeutende Anzahl der Stifter des Nikolaus-Klosters in Staraja Ladoga aus dem 17. Jahrhundert waren Novgoroder Dienstleute und Einwohner des Posad, der Stadtsiedlung von Ladoga, z. B. Leute aus den Familien Arcybašev, Beleutov, Bestužev, Želtuchin und andere. Zu ihrer Identifikation wurde die von A. A. Selin zusammengestellte prosopographische Datenbank „Die Novgoroder Gesellschaft am Beginn des 17. Jahrhunderts“ herangezogen.²⁷ Die Stifter des Nikolaus-Klosters im 18. bis 19. Jahrhundert waren vorwiegend Kaufleute, Gutsbesitzer, Bürger aus Petersburg, aber es finden sich auch Einträge von Bauern-, Soldaten- und Arbeiterfamilien. Im Sinodik 4 finden wir den *pomjannik*, „Familieneintrag“: „Familie des Timofej Ožogin: Timofej, Vavila, Tatiana, Konstantin, Ksenija.“²⁸ Dank der Informationen aus der Volkszählung

²² Die Zeit der dynastischen Krise vom Tod von Zar Fedor Ivanovič 1598 bis zur Herrschaftsübernahme durch Michail Fedorovič Romanov 1613.

²³ SPI VGIACHMZ (wie Anm. 17), № 2139, L. 306 ob. – Ein typisches Eintragsmuster: Überschrift mit Angabe der Familie, dann die Namen der Verstorbenen, derer zu gedenken ist.

²⁴ Rossijskij gosudarstvennyj archiv drevnich aktov (im Folgenden: RGADA), F. 1209, Kn. 14732, L. 1295 ob.

²⁵ SPI VGIACHMZ (wie Anm. 17), № 2139, L. 266 ob.

²⁶ RGADA (wie Anm. 24), F. 1209, Kn. 14733, L. 471 ob.-472.

²⁷ Die Datenbank ist online zugänglich: <http://nwae.pu.ru/?1-315> (17.10.2014).

²⁸ Sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja (wie Anm. 18), S. 155.

von 1710²⁹ lässt sich der Eintrag folgendermaßen entschlüsseln: Familienoberhaupt ist Timofej Konstantinovič Ožogin, es folgen sein Sohn Vavila, dann Tatiana, die Frau von Timofej. Konstantin ist der Vater von Timofej und Großvater von Vavila. Dass Ksenija die Frau von Konstantin und Mutter von Timofej ist, lässt sich nur vermuten.

Im Dionisij-Sinodik 1 und im Nikolaus-Sinodik 4 sind in einer besonderen Rubrik die Namen der Stifter eingetragen.³⁰ Anzumerken ist, dass Stiftungsbücher der beiden Klöster bisher nicht aufgefunden wurden, es gibt auch keine Informationen über ihr Vorhandensein. Die Blätter, mit denen die Auflistung der Stifter beginnt, sind sehr viel stärker abgerieben als die übrigen, was auf ein häufigeres Verlesen dieser Rubrik in den Gottesdiensten verweist. Über den Namen ist in diesen Rubriken in Zinnober vermerkt, woher der Stifter stammt. In einigen Fällen fehlen geographische Namen. Es steht aber der Familienname oder auch ein anderer Vermerk: „Diener“, „Bediensteter“, „Arbeiter“, „Stifterin“. Die Familiennamen der Stifter, die in dieser Rubrik genannt sind, finden sich dann im Abschnitt mit den Familieneinträgen, den *pomjanniki*, wieder.

Im 17. Jahrhundert hatten die Klöster Gönner, die eine wichtige Rolle in ihrer Geschichte spielten. Im Jahr 1640 stifteten der Kaufmann Bachtejar Bulgakov und seine Söhne Ivan und Vasilij einen silbernen Reliquienschrein für die Gebeine der ehrwürdigen Dionisij und Amfilochij im Glušica-Kloster.³¹ Im Sinodik 1 ist der Name genannt, den er bei seiner Taufe erhielt – Feodosij. Der *pomjannik* seiner Familie enthält 133 Namen!³² Nur bei diesem Eintrag gibt es einen Vermerk für die Durchführung des Gedenkens:

Diese Ektenie³³ wird für die Ruhe [des Verstorbenen] gesprochen: Erbarme Dich unser, Gott, durch Deine große Gnade. Wir bitten Dich, Herr, erhöre uns und erbarme Dich. Wir bitten Dich auch um Vergebung der Sünden der im seligen Angedenken Verstorbenen, Deiner Knechte, derer wir gedenken.³⁴

29 Zur Volkszählung 1710 siehe Sankt-Peterburgskaja gubernija, Novgorodskij uezd, Vodskaja pjatina, Korel'skaja polovina. Skazki, podannye perepisčiku knjazju Michailu Vasil'eviču Meščerskomu, in: RGADA (wie Anm. 24), F. 1209, Op. 1, D. 8580, № 77, L. 250 f. ob.; elektronisch publiziert unter http://census1710.narod.ru/perepis/1209_1_8580.htm (17.10.2014).

30 SPI VGIACHMZ (wie Anm. 17), № 2139, L. 204 ob.–207 ob.; Sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja (wie Anm. 18), S. 134–139.

31 N. I. Suvorov, Glušickij monastyr' Vologodskoj eparchii. Vologda 1876, S. 39; I. N. Šamina, Glušickij Sosnoveckij vo imja Svjatogo Ioanna Predteči mužskoj monastyr', in: Pravoslavnaja ènciklopedija, Bd. 11. Moskau 2006, S. 615.

32 SPI VGIACHMZ (wie Anm. 17), № 2139, L. 134–139 ob. – Bachtejar war ein häufiger Beiname für Moskauer Kaufleute und bedeutet „geschickt, erfolgreich“, das Wort ist aus dem Persischen entlehnt. Der Kaufmann war anscheinend unter seinem Beinamen Bachtejar viel bekannter als unter seinem Taufnamen.

33 *Ektenija*, „Flehgebet“, kurzer Gottesdienst zum Totengedenken nach dem Abend- oder Morgengottesdienst.

34 SPI VGIACHMZ (wie Anm. 17), № 2139, L. 134–134 ob.

Die Familie von Bachtejar Bulgakov wurde auch im Sinodik 2 eingetragen.³⁵ Während „der Exzesse und der Verödung“ unter dem Abt Irinarch zu Beginn der 1630er Jahre trat gerade der Stifter Bachtejar Bulgakov als Beschützer der Leute im Kloster und der Klosterbauern auf und bat Erzbischof Varlaam von Vologda in einer Bittschrift um die Ablösung dieses Kloostervorstehers.³⁶

In den Sinodiki des Nikolaus-Klosters bei Ladoga ist vor der Aufzählung der Äbte in einer separaten Rubrik das Gedenken „an die seligen Errichter dieses heiligen Klosters“ angeführt. Zu Beginn sind im Sinodik 3 von einer Hand die Namen „Stefan, Davyd, Dmitrij und ihre Angehörigen“ verzeichnet, weiter unten „Grigorij und seine Angehörigen“.³⁷ Im Weiteren ist dann von anderer Hand nachgetragen: „Antipa und seine Angehörigen, [die Familie] Giblyj“.³⁸ Im Sinodik 4 sind dieselben Namen angeführt, aber alle in einer Handschrift: „[Gedenken] der seligen Schöpfer dieses heiligen Klosters: Stefan, David, Dmitrij, Grigorij, Antippa“. Fünf weitere Namen sind mit anderer Handschrift hinzugefügt: „Roman, Irina, Vasilij, Tatijana, Marfa“.³⁹ Einige Anmerkungen zur Familie der Giblye: In Editionen des 19. Jahrhunderts sind die *giblyja* klein geschrieben, da die Herausgeber das Wort nicht als Familiennamen erkannten. Sie hielten das adjektivische Wort mit der Grundbedeutung „verdorben, vergangen“ für einen Hinweis darauf, dass die Personen schon früher verstorben waren. So schrieben sie nur von der Wiedererrichtung des Gotteshauses durch „einen gewissen Antipa“ und gaben einen außerordentlich weiten zeitlichen Rahmen für dieses Ereignis an, nämlich 1614–1695.⁴⁰ Heute können wir mit Sicherheit sagen, dass in den Sinodiki des Nikolaus-Klosters von den Mitgliedern einer Familie die Rede ist. *Antipa Romanov syn Gibloj*, „Antipa Giblyj, Sohn des Roman“, war eine angesehene Persönlichkeit im Ladogagebiet des 17. Jahrhunderts. Er trieb bereits 1639 Handel mit Schweden, war 1649 einer der Unterzeichner des vom Zaren Aleksej Michajlovič verkündeten Gesetzbuches *Sobornoe uloženie*.⁴¹ Im Sinodik 4 ist unter den „seligen Erbauern dieses heil-

³⁵ Naučno-issledovatel'skij otdel rukopisej Biblioteki Akademii nauk, Ustjužskoe sobranie, № 87, L. 6–7. ob. Offensichtlich wurden diese Blätter aus Sinodik 2 herausgerissen (SPI VGIACHMZ (wie Anm. 17), № 2014). Ein Eintrag der Familie von Bachtejar Bulgakov ist im Sinodik des *Nikolo-Korjažemskij monastyr'*, des Nikolaus-Klosters an der Korjažemka in der Nähe von Sol'vyčegodsk, zu finden; vgl. OR RNB (wie Anm. 18), F. 550, Q. IV, № 351, L. 81–82 ob.

³⁶ Gosudarstvennyj archiv Vologodskoj oblasti, F. 1260, Op. 1, № 83, 186.

³⁷ Die Namen stehen hier im Russischen im Genitiv, da sinngemäß zu ergänzen ist [*pominanie*] *Stefana*, „[Gedenken an Stefan]“.

³⁸ Sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja (wie Anm. 18), S. 85.

³⁹ Ebd., S. 130.

⁴⁰ *Igumen Ioann*, Istoriko-statističeskoe opisanie (wie Anm. 16), S. 5 f.; ders., Istoriko-statističeskije svedenija (wie Anm. 16), S. 91.

⁴¹ Ausführlicher: A. A. *Selin*, *Ladoga pri Moskovskich carjach*. St. Petersburg 2008, S. 87 f. Anstelle von Antipa Giblyj, der entweder Analphabet war oder zu dem Zeitpunkt nicht in Moskau weilte, „legte auf sein Geheiß hin“ der Novgoroder Stadtbewohner Andrej Šolkovnik „seine Hand dazu“, d. h.

ligen Klosters“ nur sein Vorname Antippa verzeichnet.⁴² Die weitere Verwandtschaft Antippas wurde jetzt gesondert aufgeführt: „die Familie von Petr und Semen Giblyj“.⁴³ Im Volkszählungsbuch der Stadt Ladoga von 1646 ist eingetragen: „Hof von Antipko Romanov, bei ihm sind die Brüder Petruško und Senka, Söhne des Prokofij Giblyj.“⁴⁴

In einer von M. I. Mil'čukov, O. G. Guseva und M. A. Gur'eva zusammengestellten Dokumentation der Leningrader Filiale des Projektinstituts für Restauration historischer und kultureller Denkmäler „Specproektrestavracija“ von 1979 wird ein Auszug aus der Inventarliste des Nikolaus-Klosters von 1764 angeführt. Demnach trug die bis 1758 existierende Ikonostase der Hauptkirche eine Inschrift über ihre Errichtung im Jahr 1668:

„Diese Kirche wurde im Jahr 1716 unter dem Herrscher und Großfürsten der ganzen Rus' Aleksej Michajlovič und unter dem hochheiligen Herrn Ioasaf, Patriarch von Moskau, sowie dem hochwürdigen Pitirim, Metropolit von Novgorod Velikij und Velikie Luki, von dem Geld des Handelsmannes Antipa Romanov Giblov aus Ladoga errichtet.“ Diese frühere Inschrift vernichtete der ehemalige Verwalter, der Priestermonch Ilarion Molčanovskij, da sie sich nicht in die nun vorhandene neue, 1758 erbaute Ikonostase einfügen ließ und nicht dafür tauglich war, und ihre Bretter wurden auf seine Anweisung in einem anderen Gebäude verwendet.⁴⁵

Die Rede ist also wieder von dem Förderer des Nikolaus-Klosters, der große Summen für die Wiederherstellung des Klosters nach der Zeit der Wirren gespendet hatte. 1871 vermerkte man, dass die Namen der „Erbauer“ im Sinodik „sogar über denen der Klostervorsteher eingetragen waren, gleichsam zum Lohn für ihre bedeutenden Wohltaten für das Kloster, für seine Wiedererrichtung.“⁴⁶ Dieser Umstand lässt sich auch mit der Ansicht des schon erwähnten Hl. Afanasij (Sacharov) erklären, der die besondere Beziehung zu den Gründern im liturgischen Gedenken hervorhebt. Im Morgengottesdienst gibt es kein namentliches Gedenken mit Ausnahme erstens „der Stifter der Orthodoxen Kirche allgemein“. Zweitens „wird der Hierarchen gedacht, die die Gläubigen durch die Gnade der heiligen Sakramente und das Gebet heiligen und stärken“; drittens „der Erbauer des Gotteshauses, die sowohl den früheren Generationen als auch den gegenwärtig zum Gottesdienst Versammelten die Möglichkeit gegeben haben, sich durch das gemeinsame Gebet im Gotteshaus zu stärken.“⁴⁷

Ein wichtiger allgemeiner Zug ist die unbedingte Kontinuität im Verhältnis der Sinodiki zueinander. Der Abgleich der Familiennamen in den Sinodiki 3 und 4 des

bezeugte die Willenserklärung; vgl. Sobornoe Uloženie 1649 g. Tekst. Kommentarii, hrsg. v. L. I. Ivin. Leningrad 1987, S. 407 (an 212. Stelle von 315 Leuten).

⁴² Sinodiki Nikol'skogo Staroladožskogo monastyrja (wie Anm. 18), S. 130.

⁴³ Ebd., S. 113, S. 164.

⁴⁴ *Brandenburg*, Staraja Ladoga (wie Anm. 16), S. 246.

⁴⁵ Archiv SLMZ (wie Anm. 16), № 495a, T. 1, L. 17, Vypiska 26, L. 107.

⁴⁶ *Igumen Ioann*, Istoriko-statističeskie svedenija (wie Anm. 16), S. 89.

⁴⁷ *Sv. Afanasij (Sacharov)*, O pominovenii usopšich (wie Anm. 9), S. 84.

Nikolaus-Klosters belegt, dass, von wenigen Ausnahmen abgesehen, sämtliche Eintragungen von Familien und Namen übernommen wurden. Darüber hinaus werden die *pomjanniki* nach der Übertragung in den anderen Sinodik um neue Namen ergänzt.⁴⁸ Eine detaillierte Gegenüberstellung der Eintragungen in den Sinodiki des Dionisij-Klosters ist bisher nicht erfolgt, aber man kann getrost von einer korrekten Übertragung der Familien aus einer Handschrift in die andere sprechen.

Über die geistlichen und sozialen Verbindungen der Klöster, darüber, woher die Menschen kamen, derer in den Klöstern gedacht wurde, lässt sich etwas durch die Ortsangaben in den Sinodiki erfahren. Gemäß dem Formular für den Eintrag in den Sinodik wurde oft festgehalten, woher die Familie stammte. Hierfür einige Beispiele aus dem Dionisij-Kloster: „Familie des Mönchs Iona aus dem Weiler Šera“⁴⁹, „Familie von Avdij Vasil’ev aus der *volost*’, „Gebiet“, Gribcovo, aus dem Weiler Derevenka“⁵⁰, „Familie des Pavel Kudrevagij aus Vologda“⁵¹; aus dem Nikolaus-Kloster: „Geschlecht des Abtes Levanid aus dem Heiliggeist-Kloster“⁵², „Familie des Kosaken Andrej Andreev aus Ladoga“⁵³, „Geschlecht des Nikofor Ivanov aus dem Dorf Knjaščina“⁵⁴.

In den Sinodiki des Dionisij-Klosters werden sechs Kreise erwähnt: die von Vologda, Moskau, Dmitrov, Sol’vyčegodsk, Cholmogory und Jarensk. An Städten wird am häufigsten Vologda erwähnt, dann Moskau und Tot’ma. Dies ist damit zu erklären, dass das Dionisij-Kloster in der Nähe von Vologda lag und kein im Reich weithin bekanntes Kloster war, obwohl Dionisij Glušickij seit 1547 zu den russischen Heiligen gezählt wurde. Nach der Häufigkeit der Erwähnungen führt bei den Klöstern und Einsiedeleien im Sinodik 1 das Dionisij-Kloster selbst die Liste an, da im Sinodik vor allem Familien von Personen eingetragen wurden, die in diesem Kloster selbst Mönche geworden waren. Häufig erwähnt werden außerdem die Klöster *Spaso-Kamennyj monastyr’*, „Erlöser-Kloster auf der Steinernen Insel“, *Spaso-Priluckij monastyr’*, „Erlöser-Kloster von Priluki“ bei Vologda und *Grigor’ovo-Pel’šemskij-Lopotov monastyr’*, das „Grigorij-Lopotov-Kloster an der Pel’šma“. Diese Klöster aus dem Gebiet Vologda lagen nicht weit von der Glušica entfernt und waren zudem in geistlicher Hinsicht mit dem Kloster des Dionisij Glušickij verbunden – der Ehrwürdige selbst wurde im *Spaso-Kamennyj monastyr’* nordwestlich von Vologda eingekleidet, und Grigorij Lopotov stammte aus dem Kloster des Dionisij. Außerdem grenzten die Besitzungen der Klöster aneinander.

⁴⁸ Bašnin, Pominanie usopščich na Rusi (wie Anm. 20), S. 34–39.

⁴⁹ SPI VGIACHMZ (wie Anm. 17), № 2139, L. 182 ob.

⁵⁰ Ebd., L. 295.

⁵¹ Ebd., L. 295 ob.

⁵² Sinodiki Nikol’skogo Staroladožskogo monastyrja (wie Anm. 18), S. 96. Wahrscheinlich ist das Novgoroder Kloster *Svjato-Duchovskij monastyr’* gemeint, vgl. S. 207 Kommentar zur Edition des Sinodik.

⁵³ Sinodiki Nikol’skogo Staroladožskogo monastyrja (wie Anm. 18), S. 100.

⁵⁴ Ebd., S. 177.

Die größte Zahl an Toponymen verweist uns auf nahe zum Kloster gelegene Amtsbezirke des Kreises Vologda, aus denen die Bauernfamilien stammten. Nach unseren Berechnungen handelt es sich um 38 Amtsbezirke und etwa 340 Ansiedlungen. 274 sind Amtsbezirken zugeordnet, bei 65 fehlt diese Zuordnung. Die im Sinodik verzeichneten Bauern stammen überwiegend aus kleineren Weilern, obwohl man auch Familien aus Rodesiedlungen und Kirchdörfern begegnet. Von den im Sinodik erwähnten Ansiedlungen lagen etwa 30 auf den Ländereien des Dionisij-Klosters, zu denen 1648 36 Ansiedlungen und 1678 40 Ansiedlungen gehörten.

Daraus ersehen wir, dass das geographische Areal, das in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von Gedächtnisstiftungen an das Dionisij-Kloster erfasst wird, recht klein ist. Das Kloster war nur mit wenigen vornehmen Geschlechtern in Moskau, mit Leuten aus Vologda und Tot'ma und einigen Klöstern im Gebiet von Vologda verbunden, dafür jedoch kamen Stiftungen von beinahe den gesamten Ländereien des Klosters und seiner näheren Umgebung an eben jenes.

Dem Sinodik 4 aus dem Nikolaus-Kloster ist auf den ersten zehn Blättern ein Inhaltsverzeichnis vorangestellt, das mit den Worten beginnt: „Kapitel und an den Rändern mit Ziffern beschriebene Blätter zum schnellen Auffinden der Familien.“⁵⁵ Insgesamt gibt es elf Kapitel⁵⁶:

1. Die Herrscherfamilie
2. Leute aus Moskau
3. Leute aus Novgorod
4. Fürsten und Dienstleute
5. Äbte des Klosters selbst
6. Mönche des Klosters selbst
7. Stadt Ladoga
8. Stadt Olonec
9. Tichvin-Kloster
10. Stadtsiedlung Tichvin
11. Aus der Umgebung

Der Einteilung in Kapitel lagen zwei Prinzipien zugrunde: Zum einen entsprechend „der Hierarchie des Vorrangs“, zum anderen die regionale Verteilung. Im Inhaltsverzeichnis und im Text des Sinodik selbst wurden auf leeren Blättern Ergänzungen eingefügt. Im Inhaltsverzeichnis steht am Ende von Kapitel 1 z. B. die Familie „des Kaufmanns Il'ja Maslenikov aus Mologa“⁵⁷, und in Kapitel 7 sind auch St. Petersburger Kaufleute und Bürger verzeichnet.⁵⁸

⁵⁵ Ebd., S. 106.

⁵⁶ Ebd., S. 106–120.

⁵⁷ Ebd., S. 107.

⁵⁸ Ebd., S. 115 f.

Im Nikolaus-Kloster wurde im 17. Jahrhundert vor allem der Einwohner der Stadt Ladoga und des näheren Umfelds gedacht. Im 18.–19. Jahrhundert erweitert sich der geographische Rahmen des Sinodiks. Man commemoriert im Kloster Familien aus Novgorod, Vologda, Zarajsk, Kolonna, Kopor'e, Kronstadt, Ljubim, Moskau und Schlüsselburg, wobei allerdings die Mehrzahl der Stifter aus dem Gebiet um Ladoga sowie aus St. Petersburg stammt. In den Sinodiki aus Ladoga werden auch Klöster erwähnt: das Aleksandr-Neuskij-Kloster in St. Petersburg, dem das Nikolaus-Kloster zugeordnet war, ferner das Vasilij-Kloster in Staraja Ladoga, das Kloster in Derevjany bei Novgorod, das Heiliggeist-Kloster in Novgorod, das Dreifaltigkeits-Kloster in Zeleneck, das Kloster der Iberischen Gottesmutter im Valdaj-See, das Savva-Kloster in Zvenigorod, die Mariä-Entschlafens-Klöster in Staraja Ladoga und in Tichvin sowie weitere. Diese Klöster befanden sich überwiegend im Novgoroder Gebiet, später im Gouvernement St. Petersburg.

Im Vergleich zum Dionisij-Kloster waren demnach die Verbindungen des Nikolaus-Klosters dank seiner geographischen Lage und im 18.–19. Jahrhundert durch seine relative Nähe zur Hauptstadt weitläufiger. In beiden Fällen jedoch ist die Tendenz erkennbar, dass es vor allem um das Gedenken von Familien aus dem näher gelegenen Umland geht.

Die Untersuchung der Sinodiki aus dem Dionisij-Kloster an der Glušica und dem Nikolaus-Kloster bei Ladoga hat gezeigt, dass diese wichtige geistliche Zentren für die Bevölkerung waren.⁵⁹ In den Klöstern und Kirchen der Klosterländereien wurden die Bauern getauft, hier heirateten sie und wurden beerdigt. Ihre Verwandten wurden dort zu Mönchen und Geistlichen; mit dem Vorsteher, dem Kellermeister und der ganzen Klosterbrüderschaft hatten die Anwohner wirtschaftliche Angelegenheiten zu regeln, im Kloster liehen sie Geld und Korn, hier ließ man sich gegen Krankheiten behandeln und beendete sein Leben im Klosterspital. Zugleich aber unterhielten Äbte und Brüderschaft über lange Zeiträume hinweg Beziehungen zu oft einflussreichen und vermögenden Stiftern, und so bildete sich ein Kreis von mit dem Kloster verbundenen Familien heraus.

Das Potential der Sinodiki für die Erforschung der Beziehungen zwischen mittelgroßen Klöstern und der Außenwelt wird in vieler Hinsicht noch unterschätzt. Dabei bieten sie weitreichende Möglichkeiten zur Zusammenführung der in ihnen enthaltenen onomastischen und geographischen Daten mit denen aus anderen Dokumenten.

⁵⁹ Das entspricht den Beobachtungen von T. V. Sazonova, dass die Stiftungen an Klöster mittlerer Größe von zwei Hauptgruppen kamen: Zum einen waren es Angehörige der Elite im Moskauer Reich, für die das Kloster ein Objekt ihrer Wohltätigkeit als Ausdruck von Frömmigkeit und Prestigesicherung war, zum anderen waren es die Einwohner der Umgebung, für die das Kloster das geistliche Zentrum war; vgl. T. V. Sazonova, *Vklady i vkladčiki Kirillo-Novoezerskogo monastyrja. XVI–XVII vv.*, in: *Vremena i sud'by. Sbornik statej v čest' 75-letija Viktora Moisejeviča Panejacha*. St. Petersburg 2006, S. 121.

Gleb M. Zapal'skij

Die Vorsteher von Männerklöstern im Russland der Synodalzeit (18.–19. Jahrhundert) und ihre soziale Herkunft

Das Mönchtum steht seiner Definition nach außerhalb der sozialen Schichten, jedoch wird die soziale Herkunft innerhalb der Klostermauern nicht spurlos ausgelöscht. Die Mönche haben das Milieu ihrer Herkunft nicht vergessen. Nicht selten spiegelt sich dies in ihrem Klosterleben und in ihrer Karriere wider.

Die bekannte Äbtissin Mitrofanija (weltlicher Name: Baronesse Rosen), Vorsteherin des *Vvedenskij Vladyčnyj monastyr'*, „Gebieterkloster des Tempelganges [der Gottesmutter]“ in Serpuchov¹, wurde 1874 wegen Wechselfälschung verurteilt. Sie schrieb daraufhin: „Heutzutage hat sich alles gegen den Adel erhoben, mein Verbrechen besteht darin, dass ich noch im Nonnengewand zum alten Adel gehöre, zu den Aristokraten.“²

Ihr Zeitgenosse war der Archimandrit Leontij (Želaev), in den 1860er Jahren Vorsteher des *Gluchovskij Petropavlovskij monastyr'*, des „Peter-Paul-Klosters“ bei Gluchov.³ In seiner unveröffentlichten Autobiographie berichtet er, er sei in einer Familie von erblichem Adel geboren, die aber nach dem Tod seines Vaters so ärmlich lebte, dass er das Vieh weiden und bei einem Schneider lernen musste. Der zukünftige Archimandrit war sich „der Unnatürlichkeit seiner Lage“ bewusst, und „Kummer machte sich in seinem Herzen breit.“ Nach einer solchen Kindheit empfand er das Dasein als Mönch zum Teil als eine gewisse Kompensation. Zum Gang ins Kloster bewegte ihn die von ihm erlebte Szene des Empfangs eines Bischofs durch die Gemeindemitglieder. Mit seiner Ernennung zum Archimandriten hatte Leontij nach seinen eigenen Worten „den Gipfel seiner Würde ganz und gar erreicht“.⁴

Ich möchte die Verbindung der Wahl von Vorstehern der Männerklöster mit ihrer sozialen Herkunft verfolgen, und zwar gerade der Männerklöster, da sie das Fundament der kirchlichen Hierarchie formten und eine besondere Variante für die Möglichkeit eines sozialen Aufstiegs bildeten.

Die Erforschung der sozialen Herkunft ist eine recht junge Disziplin der Historiographie. In Russland entwickelt sie sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts. In Einzelfällen wurden Fragen nach der sozialen Zusammensetzung der Mönchsgemeinschaften auf der Basis von lokalem Material aus frühen Epochen gestellt, so

1 1360 als Männerkloster von einem *vладыка*, „Gebietler“, dem später heilig gesprochenen Moskauer Metropoliten Aleksij, gegründet, seit 1806 Frauenkloster. Serpuchov liegt 90 km südlich von Moskau.

2 Russkaja starina 110 (1902), № 5, S. 293.

3 Gluchiv/Gluchov, Ukraine, ca. 140 km nordöstlich von Kiev. Das Kloster wurde um 1230 gegründet.

4 RGB. Otdel rukopisej, F. 214, Optina pustyn' F. 288.

von Igor Smolitsch in seinem Werk über das russische Mönchtum⁵ für das 14. und 15. Jahrhundert und von A. A. Zimin für das Ende des 15. und das 16. Jahrhundert.⁶ Diesen Themen hat sich auch E. V. Romanenko auf der Konferenz in Suzdal' im September 2012 zugewandt. Für die genannten Perioden sind die Quellen allerdings spärlich und betreffen nur einige Mönche, die vor allem durch ihre Viten bekannt sind.

Vom 18. bis ins 20. Jahrhundert wurden in den Klöstern Listen der Klosterbrüder mit Formularcharakter geführt, in denen jahraus, jahrein die Rubrik „Aus welchem Stande“ auszufüllen war. Die Fixierung dieses Merkmals gestattet es, gerade für die Synodalperiode in der Geschichte der Russischen Kirche vollgültig die soziale Herkunft der Mönche bis hin zu den Novizen zu untersuchen. Die Historiker haben sich deshalb bisher weitgehend auf die Untersuchung der Synodalperiode konzentriert, besonders auf den Abschnitt von der Mitte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, der in den Quellen am besten dokumentiert ist.

Der Analyse der sozialen Herkunft der Klostervorsteher hat man sich dabei allerdings nur selten zugewandt. Unternommen haben dies P. N. Zyrjanov und A. I. Konjučenko in Monographien wie auch Aufsätzen über die Geistlichkeit in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.⁷ Beide stellen einige Berechnungen an, in denen eine bestimmte Anzahl aktiver Klostervorsteher für ein- und dasselbe Jahr präsentiert werden. Von jeder dieser Jahresquerschnitte werden die Vorsteher erfasst, die jedoch ihr Amt zu unterschiedlichen Zeiten erhalten haben. Jeder einzelne Schnitt ergibt ein im Grunde ziemlich amorphes Bild. Ebenso wenig aussagekräftig wäre es, wenn wir ein Durchschnittsalter auf der Basis des konkreten Alters sämtlicher Vorsteher eines bestimmten Jahres errechnen wollten. Wir würden nichts über das durchschnittliche Alter bei ihrer Einkleidung, beim Amtsantritt als Vorsteher oder über ihre mittlere Lebensdauer erfahren.

Mir erscheint es produktiver, jeden Vorsteher am Jahr seiner Ernennung „festzumachen“ und große Zeitabschnitte zu betrachten, innerhalb derer nicht alle gerade amtierenden Vorsteher berücksichtigt werden, sondern nur diejenigen, die gerade zu dieser Zeit ihr Amt antraten. Als Ergebnis werden wir sowohl ein Bild von der Praxis bei der Auswahl der Vorsteher wie auch von den Änderungen dieser Praxis erhal-

5 Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917*. Würzburg 1953, S. 79–100; auf Russisch 1997 erschienen.

6 A. A. Zimin, *Krupnaja feodal' naja votčina i social' no-političeskaja bor' ba v Rossii (Konec XV–XVI vv.)*. Moskau 1977; neuerdings auch Tom E. Dykstra, *Russian Monastic Culture. "Josephism" and the Iosifo-Volokolamsk-Monastery 1479–1607*. München 2006; *ders.*, *Inočeskie imena v Moskovskoj Rusi i problemy identifikacii ich obladatelej (na materiale istočnikov Iosifo-Volokolamskogo-Monastyrja. 1479–1607*, in: F. B. Uspenskij (Hrsg.), *Imenoslov. Zametki po istoričeskoj semantike imeni*, Bd. 2. Moskau 2007, S. 238–298.

7 P. N. Zyrjanov, *Russkie monastyri i monašestvo v XIX i načale XX v.* Moskau 2002; A. I. Konjučenko, *Pravoslavnoe duhovenstvo Rossii vo vtoroj polovine XIX–načale XX veka*. Doktorskaja dissertacija. Tscheljabinsk 2006.

ten. Ich registriere demnach alle Personen, die im Zeitraum von 1700 bis 1917 Vorsteher von Männerklöstern der Russischen Orthodoxen Kirche wurden, und erstelle dazu unter Benutzung zahlreicher Indikatoren eine Datenbank über sie. Dabei ist die soziale Herkunft einer der interessantesten unter den Faktoren, die einen bestimmten Einfluss auf die Auswahl der Vorsteher ausübten. In der Regel bestimme ich dabei die soziale Herkunft im Vergleich zu der Stellung des Vaters. Wenn zum Beispiel bei einem Nachkömmling aus einem Adelsgeschlecht der Vater Priester war, betrachte ich diese Person als Abkömmling aus der Geistlichkeit. Wenn jedoch ein zukünftiger Vorsteher während seines weltlichen Lebens seine Standeszugehörigkeit gewechselt hat (wenn er sich zum Beispiel bis zu einem Adelsrang hochgedient hat), so berücksichtige ich seinen letzten sozialen Status. Wenn ein Kloster formal von einem Bischof geleitet wurde⁸, so registriere ich nicht den sozialen Status dieses Bischofs, sondern den seines Statthalters im Kloster.

Die notwendigen Daten sind vor allem in den genannten *formuljarnye spiski*, „Dienstverzeichnisse“, enthalten, die im Russischen Historischen Staatsarchiv (RGIA) deponiert sind, ferner in zahlreichen Aktenbeständen von Konsistorien und einzelnen Klöstern in weiteren zentralen und regionalen Archiven. Denn im Bestand des RGIA sind bei weitem nicht alle Dienstverzeichnisse deponiert worden, zudem würde die Aufarbeitung der erhaltenen Bestände viel Zeit in Anspruch nehmen. Logisch wäre es also, zunächst in publizierten Quellen nachzuforschen.

Das wichtigste Nachschlagewerk ist in diesem Fall Pavel Stroevs Werk „Listen der Hierarchen und Klostervorsteher der Klöster der Russischen Kirche“ von 1877⁹, bis heute die einzige gesamtkirchliche Auflistung der Klostervorsteher. Ich arbeite an Ergänzungen zu diesem Nachschlagewerk für die Synodalperiode, an der Auffüllung seiner Lücken, seiner Weiterführung bis 1917 und der Erstellung eines Namenregisters (bei Stroeve gibt es nur ein Register der Klöster). Stroeve bietet zudem nur eine Aufzählung von Personen ohne biographische Daten.

Gleiches gilt auch für die jährlichen Adresskalender, in denen die amtierenden Klostervorstände aufgeführt wurden, sowie für die offiziellen kirchlichen Periodika, die *Cerkovnye vedomosti*, „Kirchliche Nachrichten“ und die Nachrichtenblätter der einzelnen Eparchien, in welchen Ernennung, Wechsel und Verabschiedungen von Vorstehern mitgeteilt werden. Mehr oder weniger genaue kollektive Biographien lassen sich in Enzyklopädien finden, ebenso wie in zahlreichen vorrevolutionären und modernen historischen Beschreibungen von Klöstern, in denen in der Regel eigens über die Vorsteher berichtet wird. Es gibt teilweise auch besondere Arbeiten

⁸ Gilt für *lavry*, „Lauren“, besonders alte, vornehme Klöster, die dem Patriarchen bzw. dem Hl. Sinod unterstellt sind; *stavropigial' nye monastyri*, Klöster, an deren Gründung der Patriarch mitgewirkt hat und die diesem bzw. dem Hl. Sinod unterstellt sind; *kafedral' nye monastyri*, Klöster, die einer Kathedrale zugeordnet sind.

⁹ P. M. Stroeve, *Spiski ierarchov i nastojatelej monastyrej Rossijskoj Cerkvi*. St. Petersburg 1877 [Neudruck Köln 1990].

über die Vorsteher des einen oder anderen Klosters. In der biographischen Literatur existieren in Umfang und Qualität sehr unterschiedliche Texte, die aber in der Regel immer Informationen über die soziale Herkunft ihrer Helden bieten.

Ich selbst habe in erster Linie das „Russische Biographische Wörterbuch (RBS)“¹⁰ konsultiert, das Artikel über hunderte von Kloostervorstehern des 18. und 19. Jahrhunderts enthält. Allerdings wurden in dieses Nachschlagewerk nur mehr oder weniger gut bekannte Persönlichkeiten aufgenommen, was das allgemeine Bild etwas verfälschen könnte. Es ist zu erkennen, dass schon in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter den Vorstehern Personen dominieren, die aus der Geistlichkeit hervorgegangen sind. Zum Ende des Jahrhunderts wird ihre Dominanz fast überwältigend.

Eine gewisse Konkurrenz zum geistlichen Stand stellten die Vertreter des Adels einschließlich der Szlachta¹¹, der Kaufmannschaft und der Kleinbürger dar. Im 19. Jahrhundert jedoch ging ihr Anteil auf einen sehr geringen Prozentsatz zurück.

Tab. 1 Soziale Zusammensetzung der Vorsteher von Männerklöstern des Russischen Reiches (nach Angaben des RBS)

Schichten	1700–1762	1762–1801	1801–1825	1825–1861
Adel und Szlachta	18,75 %	18,18 %	3,45 %	4,76 %
Geistliche	31,25 %	72,73 %	86,21 %	83,33 %
Kaufleute	18,25 %	0,00 %	3,45 %	4,76 %
Kleinbürger	25,00 %	0,00 %	0,00 %	2,38 %
Soldaten	0,00 %	0,00 %	6,90 %	0,00 %
Kosaken	6,25 %	4,55 %	0,00 %	0,00 %
Bauern	0,00 %	0,00 %	0,00 %	2,38 %
Raznočincy*	0,00 %	4,55 %	0,00 %	2,38 %

**Raznočincy*, „Leute verschiedenen Standes“: Im 18. Jahrhundert eingeführter Sonderstand für diejenigen, die aus ihrem früheren Stand „herausgefallen“ waren, z. B. die Söhne von Geistlichen, die ihrerseits nicht in den Kirchendienst traten, oder Söhne von Kaufleuten, die nicht mehr im Handel tätig waren. Die freien Berufe (Ärzte, Lehrer, Agronomen etc.) rekrutierten sich vor allem aus den *raznočincy*, sie waren der Kern der systemkritischen *intelligencija* [Ludwig Steindorff].

Um das Ende des 19. und den Beginn des 20. Jahrhunderts ebenfalls einzubeziehen (eine Periode, die fast gar nicht ins Blickfeld des RBS geraten ist) und zugleich den „elitären Charakter“ des ins Biographische Wörterbuch aufgenommenen Personenkreises etwas auszugleichen, habe ich mich entschieden, ein umfangreicheres Korpus von Quellen einer einzelnen Region als Grundlage zu wählen, nämlich der Eparchie

¹⁰ Russkij biografičeskij slovar', Bd. 1-25. St. Peterburg/Petrograd 1896–1918 [mit Lücken; Neudruck New York 1962].

¹¹ Szlachta: Adlige aus ehemals polnisch-litauischen Gebieten, hier natürlich nur die orthodoxen unter ihnen.

Kaluga. Herangezogen wurden historische Beschreibungen lokaler Klöster und einige weitere Literatur¹², fehlende Daten wurden aus den Dienstverzeichnissen im RGIA¹³ und im Staatsarchiv des Gebiets Kaluga ergänzt.¹⁴ So konnte ich den Kreis der Vorsteher der Klöster im Gebiet bestimmen, dazu die Ökonomen des Bischofshofes von Kaluga, die im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert das Laurentius- und das Kreuzkloster in Kaluga faktisch leiteten. Insgesamt konnte ich 85 Personen aus 9 Männerklöstern, deren soziale Herkunft bekannt ist, ermitteln. Als Ergebnis sehen wir auch in der Eparchie Kaluga ein bedeutendes Übergewicht von Abkömmlingen aus der Geistlichkeit. Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts jedoch werden sie bereits ein wenig von den Kaufleuten und den Bauern überholt. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wächst die Präsenz der Bauern ganz entschieden, die alle anderen übertrifft.

Tab. 2 Soziale Zusammensetzung der Vorsteher von Männerklöstern der Eparchie Kaluga

Schichten	18. Jahrhundert	1. H. 19. Jahrhundert	2. H. 19. Jahrhundert	Anf. 20. Jahrhundert
Adlige	9,09 %	3,03 %	8,33 %	5,88 %
Geistliche	54,55 %	66,67 %	29,17 %	11,76 %
Kaufleute	9,09 %	21,21 %	25,00 %	0,00 %
Ehrenbürger	0,00 %	0,00 %	4,17 %	0,00 %
Kleinbürger	9,09 %	9,09 %	12,50 %	11,76 %
Bauern	9,09 %	0,00 %	20,83 %	70,59 %
Raznočincy	9,09 %	0,00 %	0,00 %	0,00 %

Natürlich konnte die Eparchie Kaluga ihre spezifischen regionalen Eigenheiten haben. Vergleichen wir einmal diese Zahlen mit denjenigen aus der Eparchie Tomsk aus der Untersuchung von V. A. Ovčinnikov. Von 28 Vorstehern und Vikaren der dortigen Klöster vom Ende des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, von denen wir genaue Kenntnis ihrer sozialen Herkunft haben, waren 20 Abkömmlinge Geistlicher.

¹² Leonid (Kavelin), archimandrit, *Istoričeskoe opisanie Peremyšl'skogo Troickogo Ljutikova monastyrja*. Kaluga 1862; *ders.*, *Istoričeskoe opisanie Malojaroslaveckogo Černoostrovskogo Nikolaevskogo obščezitel' nogo monastyrja*. St. Petersburg 1863; *ders.*, *Istoričeskoe opisanie Meščovskogo Georgievskogo mužskogo obščezitel' nogo monastyrja*. Moskau 1870; *ders.*, *Istoričeskoe opisanie Kozel'skoj Vvedenskoj Optinoj pustyni*. Moskau 1876; *ders.*, *Opisanie Lichvinskogo Pokrovskogo Dobrogo mužskogo monastyrja*. Moskau 1876; *ders.*, *Istoričeskoe opisanie Tichonovoj Kalužskoj pustyni*. Moskau 1892; *ders.*, *Istoričeskoe opisanie Kalužskogo Lavrentieva monastyrja, nunešnego Kalužskogo archierejskogo doma i prinadležaščej k onomu Krestovskoj cerkvi*. Kaluga 1906; *ders.*, *Istoriko-archeologičeskoe i statističeskoe opisanie Borovskogo Pafnutieva monastyrja (Kalužskoj gubernii)*. Šamordino 1907; V. V. *Legostaev*, *Sinodik svjaščennoslužitelej, monašestvujuščej bratii i blagotvoritelej*, Buch 1, Teil 1-3, Kaluga 2004–2009; G. M. *Zapal' skij*, *Optina pustyn' i ee vospitanniki v 1825–1917 gg.* Moskau 2009.

¹³ RGIA, F. 796, Op. 440, D. 983.

¹⁴ Gosudarstvennyj archiv Kalužskoj oblasti, F. 33. Op. 2, D. 1036, 1355, 1598, 1631, 1833, 1916, 1966, 2069, 2210; Op. 3, D. 852, 1806, 2020.

Abkömmlinge von Bauern und Adligen waren gar nicht vertreten.¹⁵ Nicht in allen Eparchien war also die Gruppe der Vorsteher so von Bauern durchsetzt wie im Erzbistum Kaluga. Wenn man die generalisierenden Daten aus drei Jahresquerschnitten von Zyrjanov und Konjučenko nimmt, die mehrere Jahrzehnte einer Eparchie erfassen, so ist dort zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Verringerung des Anteils geistlicher Abkömmlinge bis auf 45 %, dann 35 % festgehalten, während die Abkömmlinge von Bauern sie ein wenig überholten (bis auf 40 %) und die von Kleinbürgern stark zulegten (bis 18 %). Die übrigen Schichten blieben weit zurück.¹⁶

Jetzt möchte ich diese Zahlen kommentieren. Den spärlichen Fakten, über die wir für das 14. bis 17. Jahrhundert verfügen, können wir entnehmen, dass damals eine große Gruppe von Vorstehern (zeitweise vielleicht die größte) aus dem Dienstadel stammte. Dies korrespondierte mit der bedeutenden Rolle der Äbte und Archimandriten im Leben der Kirche: Sie nahmen an den Synoden teil und stellten dort die Mehrheit.

In der Synodalepoche waren dann die Mönche offiziell dem geistlichen Stand zugeordnet, wobei sie, wie auch zuvor, ihre Reihen aus den verschiedensten sozialen Gruppen füllten und damit die gesamte Struktur der Gesellschaft durchdrangen. Hierin muss man einen Teil der Ursachen für die antimonastische Politik Peters I. und einiger anderer russischer Kaiser und Kaiserinnen des 18. Jahrhunderts sehen: Das Mönchtum fügte sich nicht ein in das harmonische Bild der von ihnen geschaffenen sozialen Schichtung, es beschädigte diese, riss die Menschen aus den für sie vorgesehenen Zellen heraus. Die russischen Herrscher waren bemüht, die Möglichkeiten dieses „sozialen Staubsaugers“ zu begrenzen, vor allem durch die Bevorzugung von Abkömmlingen aus der Geistlichkeit und auch durch den Rückgriff auf verabschiedete Soldaten.

Im Erlass Peters I. vom 31. Januar 1724 „Über den Mönchsstand, über die Abordnung verabschiedeter Soldaten in die Klöster und über die Errichtung von Seminaren und Hospitälern“ werden zum Beispiel die gelehrten Mönche des Aleksandr-Nevskij-Klosters in Petersburg hervorgehoben; aus ihren Reihen solle man Archimandriten für die „vornehmen Klöster“ und auch Bischöfe auswählen.¹⁷ Man setzte also bei der Auswahl dieser Kategorie von Führungskräften auf gebildete Mönche aus der Geistlichkeit.

Die Bemühungen der Staatsgewalt, die Ressourcen des Mönchtums auf Personen aus dem geistlichen Stand zu beschränken, hat sich auch in unseren Zahlen niedergeschlagen, auch wenn – sozusagen nach dem Trägheitsprinzip – im 18. Jahrhundert immer noch manche Abkömmlinge aus dem Adel und der Szlachta verzeichnet sind.

¹⁵ V. A. Ovčinnikov, *Monastyri Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi na juge Zapadnoj Sibiri (konec XVIII–načalo XXI vv.)*. Rascvet. Likvidacija. Vozroždenie, Teil 2. Kemerovo 2011, S. 69 f.

¹⁶ Zyrjanov, *Russkie monastyri i monašestvo* (wie Anm. 7), S. 233; A. I. Konjučenko, *Social' no-demografičeskie charakteristiki nastojatelej mužskich pravoslavnych monastyrej Rossii vo vtoroj polovine XIX–načale XX veka*, in: *Vestnik Čeljabinskogo universiteta*, Serija 1, Istorija (2001), № 1, S. 39–49.

¹⁷ PSZ, Bd. 7, № 4450, S. 233.

Im 19. Jahrhundert verringerte sich der äußere Druck und die soziale Zusammensetzung der Mönche war besser ausbalanciert. Nach der Aufhebung der Leibeigenschaft stieg der Anteil der Abkömmlinge von Bauern unter den Kloostervorstehern schnell an. Gleichzeitig bildete die Geistlichkeit nicht mehr eine gesellschaftlich abgeschlossene Schicht, weil sich viele Kinder von Geistlichen für weltliche Berufe entschieden. Dieser Prozess setzte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts fort. Nun waren die meisten Vorsteher bäuerlicher Herkunft, allerdings war die Anzahl derjenigen aus der Geistlichkeit kaum geringer.

Es gilt, die Statistik zu den Kloostervorstehern einerseits mit den Angaben zu sämtlichen Mönchen, andererseits aber auch mit den Angaben zu Bischöfen in Bezug zu setzen. Denn die Vorsteher befanden sich gleichsam in einer Zwischenposition zwischen den gewöhnlichen Mönchen und den Bischöfen. Die Daten aus verschiedenen regionalen Untersuchungen weisen darauf hin, dass die Entwicklung innerhalb der Gruppe sämtlicher Mönche der Dynamik innerhalb der Gruppe der Vorsteher ähnelte. Im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dominierten Leute aus dem geistlichen Stand. Dies bezeugt auch D. I. Rostislavov in seinem 1876 erschienenen „Versuch einer Untersuchung über den Besitz und die Einnahmen unserer Klöster“:

Bekanntlich besteht die Mehrzahl der derzeitigen Klostermitglieder aus Personen, die ihrer Geburt nach dem geistlichen Stand angehören und vorzüglich aus denjenigen Schülern geistlicher Lehranstalten, die von diesen auf Grund irgendwelcher Mängel ausgeschlossen wurden, und allgemein aus Menschen, denen es nicht gelungen ist, sich irgendwo anders zu etablieren.¹⁸

Am Ende des 19. Jahrhunderts jedoch wuchs der Anteil der bäuerlichen Mönche schneller als ihr Anteil in der Gruppe der Vorsteher und die soziale Zusammensetzung in den Klöstern begann sich der realen Korrelation der Schichten in der Gesellschaft anzunähern. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts stellten die Abkömmlinge aus der Bauernschaft die bedeutende Mehrheit der Mönche, in einigen Regionen bis zu 76 % (Eparchie Jekaterinburg).¹⁹

18 D. I. Rostislavov, *Opyt issledovanija ob imuščestvach i dochodach našich monastyrej*. St. Petersburg 1876 [Neudruck Moskau 2010].

19 M. Ju. Nečaeva, *Gramotnost' monašestva Ekaterinburgskoj eparchii v načale XX veka*, in: *Ural v prošlom i nastojaščem*, Teil 1. Jekaterinburg 1998, S. 306; Zyrjanov, *Russkie monastyri i monašestvo* (wie Anm. 7), S. 167; S. N. Ščerbič, *Istorija monastyrej Tobol'skoj eparchii vo vtoroj polovine XVIII–načale XX vv.: opyt sociokul' turnogo issledovanija*. Kandidatendissertation im Fach Geschichte. Tjumen 2001, S. 35–48, S. 199 f.; Konjučenko, *Pravoslavnoe duhovenstvo Rossii* (wie Anm. 7), S. 245–248; N. V. Stikina, *Povsednevnaja žizn' russkogo pravoslavnogo monastyrja vo vtoroj polovine XIX–pervoj četverti XX veka* (na materialach Vologodskoj eparchii). Kandidatendisseration im Fach Geschichte. Vologda 2007, S. 154–156; Ovčinnikov, *Monastyri Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi* (wie Anm. 15), Teil 2, S. 64–70. Zum wachsenden Anteil von Personen bäuerlicher Herkunft in der gesamten Bruderschaft des Troica-Sergij-Klosters insgesamt vgl. Scott M. Kenworthy, *The Heart of Russia. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825*. New York 2010, S. 133.

Eine Statistik der Bischöfe ergibt nach den Daten von Konjučenko, dass in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die erdrückende Mehrheit der Bischöfe mit 87,67 % aus der Geistlichkeit stammte, 9,67 % waren der Herkunft nach aus dem Adel und nur 1 % aus der Bauernschaft. Auf jede der anderen Schichten entfällt weniger als 1 %.²⁰

Fasst man die Resultate meiner und anderer Untersuchungen zusammen, so ergibt sich als grundsätzliche Konsequenz Folgendes: Vor dem Hintergrund der nach der Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 stürmischen Zunahme des Anteils an Bauern in den Klöstern veränderte sich die Zusammensetzung der Gruppe der Kloostervorsteher vergleichsweise langsam. Hier spielten auch noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts Abkömmlinge der Geistlichkeit keine geringe Rolle, auch wenn die Bauern sie in quantitativer Hinsicht überholten.

Innerhalb des Episkopats waren die sozialen Verschiebungen fast überhaupt nicht zu spüren. Hier blieb die Dominanz der Geistlichkeit bis 1917 erhalten. Die Monopolstellung, die das gelehrte, größtenteils aus der Geistlichkeit rekrutierte Mönchtum am Ende der Synodalperiode in der Kirchenverwaltung einnahm, wurde zu einer Zeit, in der demokratische Strömungen weit verbreitet waren, von vielen kritisch gesehen. Die gelehrten Mönche wirkten wie eine innerhalb der schwarzen Geistlichkeit abgesonderte Kaste, die sogar mit einem westlichen Mönchsorden verglichen wurde. Auf die Herausbildung der kirchlichen Administration (Kloostervorsteher und, noch stärker, Bischöfe) wirkten neben der an sich monastischen Lebensform auch andere Faktoren ein, so etwa Bildungsniveau, Führungsqualitäten, Vernetzung der Kandidaten u. Ä., Voraussetzungen, die eng mit der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht verknüpft waren. Wenn auch aus der Bauernschaft viele Vorsteher hervorgingen, so waren ihre persönlichen Karriereaussichten doch geringer als bei Vertretern anderer Schichten. Wenn man sich vorstellt, dass in irgendeinem Kloster eine Ausschreibung für das Amt des Vorstehers stattgefunden hätte, so wäre eine Bewerbung mit dem Vermerk „bäuerlicher Herkunft“ gewiss niedriger bewertet worden als andere.

Ich habe eine interessante Statistik zu den Mönchen des Klosters *Optina pustyn'* zusammengestellt. Im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert stieg von den Adligen, die dieses Kloster verließen, jeder dritte bis zum Kloostervorsteher auf. Bei den Kaufleuten waren es 23,5 %. Aus der Geistlichkeit arbeiteten sich 15,5 % in hohe Mönchsämter hoch, von den Kleinbürgern 10,5 % und von den Bauern nur 5 %. Es läuft darauf hinaus, dass in den Klöstern zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Regel die Mehrheit der Bruderschaft bäuerlicher Herkunft war, der Kloostervorsteher jedoch oft aus einer gebildeten Umgebung mit höherem Status stammte. Dies konnte eine der Ursachen für die damals in den Klöstern häufiger vorkommenden Konflikte sein.

²⁰ Konjučenko, Pravoslavnoe duhovenstvo Rossii (wie Anm. 7), S. 269–272.

Nehmen wir als Beispiel den Konflikt aus den Jahren 1910–1912 im schon erwähnten Kloster *Optina pustyn'*, von I. M. Koncevič die „Optina-Wirren“ genannt.²¹ Vor einiger Zeit habe ich die hauptsächlichen Aufrührer aus der Bruderschaft nach den Dienstverzeichnissen der Mönche näher bestimmt.²² Betrachten wir nun einmal, unter Hinzuziehung gerade dieser Quelle, die soziale Komponente des Konflikts. Die *Optina pustyn'* war zu jener Zeit ein vor allem „bäuerliches Kloster“ (72,04 % der etatmäßigen Mönche waren bäuerlicher Herkunft; in den Listen über den Bildungsgang wurde der Vermerk „bäuerlicher Abkunft“ so oft verwendet, dass man ihn gewöhnlich nur noch abkürzte). Von den fünf Aufrührern waren vier bäuerlicher Abkunft, einer ein verabschiedeter Unteroffizier (in der Mentalität den Bauern nahestehend). Zielscheibe der Kritik und der Denunziationen waren damals die leitenden Personen des Klosters: der Vorsteher Archimandrit Ksenofont (Ključkin) und ein bekannter Starez, Abt Varsonofij (Plichankov), das Oberhaupt der Einsiedelei.

Ersterer stammte aus der Kaufmannschaft (die zu dieser Zeit in der Bruderschaft nur mit 1,61 % vertreten war), letzterer aus dem Adel (2,15 %).²³ Äußerlich fielen die sozialen Unterschiede nicht ins Auge. Denn 1911 registrierte eine Pilgerin während des Gottesdienstes im Kloster das Rascheln der Gewänder aus grobem Gewebe und die Stiefel aus rauem Leder: Nicht nur die einfachen Mönche, auch der Vorsteher war so gekleidet.²⁴ Die Kräfteverteilung während des Konfliktes jedoch legt die begründete Vermutung nahe, dass hier unterschwellig auch soziale Gegensätze zum Tragen kamen.

²¹ I. M. Koncevič, *Optina pustyn' i ee vremja*. *Optina pustyn'* 2008, S. 396–406.

²² *Zapal' skij*, *Optina pustyn'* (wie Anm. 13), S. 57–60.

²³ Gosudarstvennyj archiv Kalužskoj oblasti, f. 33, op. 2, d. 1916.

²⁴ *Blagoslovennaja Optina*, *Vospominanija palomnikov ob obiteli i ee starcach*. Moskau/Korzel'sk 1998, S. 98.

Ludwig Steindorff

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien (Klöster in Familienstrategien)“

So verschieden die Ansätze der vier nun als Aufsätze vorliegenden Vorträge von Eva Schlotheuber, Svetlana Nikolaeva, Nikita Bašnin und Gleb Zapal'skij auch waren und wie weit die behandelte Zeitspanne auch reicht, so lassen sich doch manche Gemeinsamkeiten in den angesprochenen Aspekten erkennen. Für alle Referenten war es eine zentrale Prämisse, dass das Kloster jenseits und außerhalb der Welt steht und doch zugleich mit der Welt verbunden ist, da es selbst ein integraler Teil der Welt ist.

Was Eva Schlotheuber über westliche Frauenklöster und ihre religiöse und gesellschaftliche Rolle sagt, ist grundsätzlich auch auf das russische Frauenkloster übertragbar: Die Entscheidung für das Leben im Kloster kann ein Akt individueller Entscheidung aus einem religiösen Impuls heraus sein, sie kann aber auch von anderen für die Person getroffen sein. Frauenklöster wirken – nicht anders als Männerklöster – als Orte der Versorgung, manchmal auch als Orte der Isolierung und Kaltstellung. Sie dienen der Familienmemoria und als Begräbnisstätten.¹ Die Möglichkeit zur außerordentlichen Aufhebung der Trennung von Kloster und Welt war hier wie dort gegeben.

Allerdings dürfte im Vergleich zu Westeuropa in der Kiever Rus' und im Moskauer Russland der Anteil an Frauenklöstern bezogen auf die Gesamtzahl der Klöster geringer gewesen sein. Die meisten waren nicht so profiliert durch beeindruckende Gebäudekomplexe, durch ihre Rolle als attraktive Stiftungsempfänger und als Zentren kulturellen Schaffens wie Männerklöster. Als weitaus bedeutendstes Nonnenkloster sollten wir das Neue Jungfrauenkloster am Südwestrand von Moskau nennen.²

Wenn Eva Schlotheuber den ausnahmsweise erlaubten Zugang zur Klausur in westeuropäischen Klöstern angesprochen hat, so lässt sich hier durch die andere Raumordnung der russischen Klöster kein unmittelbarer Vergleich herstellen: Waren

1 Vgl. auch die Ausführungen von Marina Čerkasova zu den Stadtklöstern in Vologda, hier zum Nonnenkloster des Entschlafens der Gottesmutter, und von Sergej Černov über die Nekropolen dreier bekannter koinobitischer Klöster im Moskauer Reich.

2 Vgl. die Synthese von *Angela Schmähling*, Hort der Frömmigkeit – Ort der Verwahrung. Russische Frauenklöster im 16.–18. Jahrhundert. Stuttgart 2009.

die Klöster doch wie Streusiedlungen innerhalb der Mauern konzipiert. Wer einmal die Klosterpforte passiert hatte, konnte sich im ganzen Gelände bewegen.

Svetlana Nikolaeva hat in ihrer Einleitung einige Bemerkungen gemacht, die ich gerne unterstreichen möchte: Im Selbstverständnis der großen koinobitischen Klöster des Moskauer Reiches vom 15. bis ins 17. Jahrhundert kam der Pflege der Stiftermemoria eine zentrale Bedeutung zu. Die Klöster sahen die Sicherung der liturgischen Fürbitte als eines ihrer entscheidenden Anliegen.

Über das Netzwerk der Besitzungen und die Herkunft der Stifter war das Kloster mit dem ganzen Land verbunden. Die Stellung und Funktion der Klöster in jener Zeit ist gut vergleichbar mit dem hochmittelalterlichen Mönchtum in Westeuropa vor dem Aufblühen der stadtgebundenen Orden. Hier wie dort entwickelte sich eine umfangreiche pragmatische Schriftlichkeit zur Verwaltung von Stiftung und Totengedenken.

Svetlana Nikolaeva konzentriert sich in ihrem Vortrag auf eine besondere Gruppe: auf Laien, die für das Kloster als Verwalter, Handwerker und in anderen Diensten arbeiten, dann allerdings später doch oft selbst Mönche werden. Sie sind uns bekannt aus den Büchern zur Memorialverwaltung, den Stiftungsbüchern, Speisungslisten und -büchern, die ähnlich wie westliche Anniversarbücher konzipiert sind. Die Personen sind auch manchmal in den Listen zur liturgischen Lesung selbst durch supralineare Vermerke über dem zu kommensorierenden Vornamen identifizierbar.

Klosterbedienstete in diesem Sinne gab es sehr wohl auch in westlichen Klöstern. Mit dem Ausbau mancher Klöster zu regionalen Herrschaftszentren entwickelte sich darüber hinaus noch ein viel größerer Kreis dem Kloster verbundener weltlicher Amtsträger. Im Moskauer Reich hingegen erlangten die Klöster keine starke Rolle als politische Akteure, ihre Immunitätsrechte blieben eingeschränkt. So war es auch in Familienstrategien von geringer Bedeutung, die Stellung des *igumen*, des Abtes, in einem bestimmten Kloster zu besetzen. Mir ist kein Beispiel bekannt, dass ein Abt aus dem Fürstennadel stammte, sie kamen auch in den großen Klöstern aus der breiten Schicht des Dienstadels.

Anders als für die Klöster lassen sich in der Stellung des Moskauer Metropoliten jedoch durchaus Ähnlichkeiten mit geistlichen Herrschaften im Westen erkennen. Wie vor kurzem Elisabeth Teiro in ihrer Pariser Dissertation gezeigt hat, vergab er Ländereien, „Dienstgüter“, *pomest'ja*, ganz ähnlich wie der Großfürst.³

In einer Hinsicht waren die Klöster sogar wichtiger als im Westen: Sie waren die Ressource der Bischofshierarchie, gingen doch die Bischöfe aus dem Mönchtum hervor. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert, bis in die frühe Sowjetzeit, bestand eine

³ *Élisabeth Teiro, L'Église des premiers saints métropolitains russes. Paris 2009, vgl. meine Besprechung in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 60 (2012), S. 119–121.*

der Belastungen für das religiöse Leben in der großen Distanz zwischen Bischöfen und verheirateter Pfarrgeistlichkeit.

Nikita Bašnin ist weniger auf die Herkunft der Brüderschaft als auf den Kreis der Stifter eingegangen, und während Svetlana Nikolaeva sich gerade dem allerbedeutendsten, größten und reichsten Kloster des Moskauer Reiches zugewandt hat, gilt sein Interesse zwei kleineren Klöstern im Norden. Er stellt dabei zwei *sinodiki* vor, also zwei Bücher mit Listen zum Totengedenken. In beiden Fällen handelt es sich um relativ junge Überlieferungen, deren Einträge nach älteren Vorlagen allerdings weit in die frühere Zeit zurückreichen.

Mir bietet sich hier die Gelegenheit, ein wenig mehr auf die differenzierte Organisation des Totengedenkens während seiner Blütezeit vom Ende des 15. bis ins 17. Jahrhundert einzugehen. Denn unabhängig vom gemeinsamen Anliegen in Ost und West, über das Gedenken den Verstorbenen das Seelenheil zu sichern, fand man im Moskauer Reich eine ganz andere Lösung des Umganges mit großen Namensmengen.

Die *sinodiki*, von denen Nikita Bašnin spricht, entsprechen hier funktional den Diptychen. Das Wort ist, wie offensichtlich, letztlich von „Synode“ abgeleitet. Die erste Bedeutung des *sinodik* war „Synodikon der Orthodoxie“, das nur einmal im Jahr am Sonntag der Orthodoxie zur Erinnerung an die ökumenische Synode von 843 mit der Verurteilung des Ikonoklasmus verlesen wird und die Namen von Verdammten und solchen enthält, die ewigen Gedenkens würdig sind bzw. denen man ein langes Leben wünscht.

Nur in Russland hat eine Bedeutungserweiterung des Wortes *sinodik* stattgefunden. *Sinodik* kann auch für die Diptychen stehen – die Gemeinsamkeit ist die lange Liste von Namen. Im Serbischen und Bulgarischen hat sich hingegen die Bezeichnung *pomenik*, parallel zu Russisch *pomjannik*, „Gedenkliste“ (< *pomjanut*‘, „gedenken“), gehalten.

Die *sinodiki* im Sinne von Diptychen lassen sich mit den *Libri vitae* vergleichen, sie sind in sich häufig nach Familien geordnet. Die *sinodiki* umfassen meistens Zehntausende von Namen. Ihnen kann ein „offizieller Teil“ mit Herrscher- und Bischofslisten vorangehen, außerdem gibt es *sinodiki*, denen patristische Texte über Notwendigkeit und Nutzen des Totengedenkens vorangestellt sind. Auch Auszüge aus dem vierten Buch der Dialoge Gregors des Großen, über deren griechische Übersetzung vermittelt, gehören dazu.

In Westeuropa sind die *Libri vitae* allmählich durch die Nekrologien in den Schatten gedrängt worden, das namentliche Gedenken erfolgte nur einmal im Jahr. – In Moskau hingegen ist es stattdessen zu einer Ausdifferenzierung gekommen: Neben den *sinodiki* mit sehr vielen Namen ist seit ca. 1500 eine zweite Liste, häufig *povsednevnyj spisok*, „Tägliche Liste“, „Liste für jeden Tag“, genannt, getreten. Sie enthält vergleichsweise wenig Namen und kann im Prinzip an einem Tag vollständig gelesen werden. Dem unterschiedlich hohen liturgischen Wert der

Listen entsprachen unterschiedliche Preise bzw. Mindeststiftungen für den Eintrag.⁴

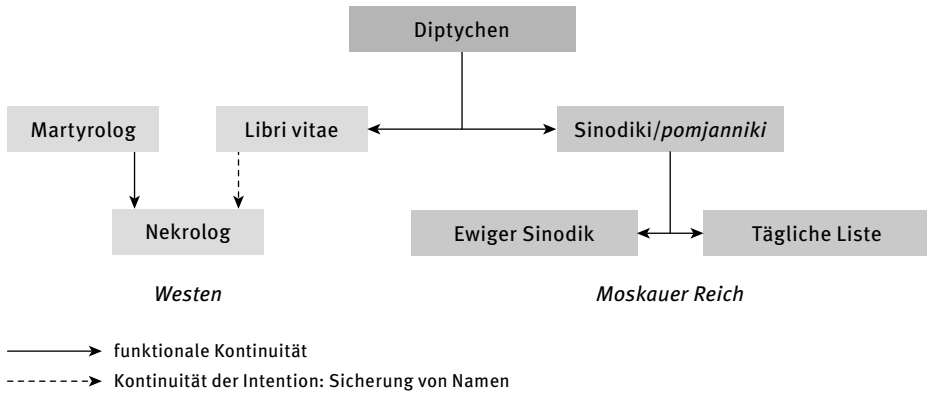


Abb. 1 Die Sicherung des individuellen Gedenkens

Wir müssen allerdings fragen, ob diese teure Liste in kleineren Klöstern überhaupt eingeführt worden ist. Wenn sie verloren wäre, würde man wahrscheinlich in den Stiftungsbüchern oder in Marginalien zu den *sinodiki* mittelbare Hinweise auf die einstige Existenz finden.

Die höchste und teuerste Stufe der Kommemoration war der *korm*, wörtlich die „Fütterung“, die jährliche Speisung, ein Anniversargedanken mit einem Festessen. Die Speisungsbücher nennen oft nicht nur den Namen des zu Kommemorierenden, sondern enthalten auch Verfügungen zur Klosterspeisetafel und verweisen auf die Stiftungen.⁵

⁴ Zu diesem Themenkomplex habe ich zahlreiche Publikationen vorgelegt; als Auswahl genannt seien: *Ludwig Steindorff*, *Memoria in Altrußland. Untersuchungen zu den Formen christlicher Totensorge*. Stuttgart 1994; *ders.*, *Donations and Commemorations in the Muscovite Realm – a Medieval or Early Modern Phenomenon*, in: *Ders.* (Hrsg. u. Einleitung), *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen. 14.–17. Jahrhundert*. Wiesbaden 2010, S. 477–498. – Außerdem: *Quellen zu Stiftungswesen und Totengedenken im Moskauer Russland*. Übersetzt und kommentiert von Ludwig Steindorff unter Mitarbeit von Studierenden der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, unter www.oeg.uni-kiel.de/index.php?option=com_content&view=article&id=126&catid=78&Itemid=110.

⁵ Das Speisungsbuch von Volokolamsk. *Kormovaja kniga Iosifo-Volokolamskogo monastyrja*. Eine Quelle zur Sozialgeschichte russischer Klöster im 16. Jahrhundert, hrsg. und übers. v. Ludwig Steindorff unter Mitarbeit von Rüdiger Koke, Elena Kondraškina, Ulrich Lang und Nadja Pohlmann. Köln/Weimar/Wien 1998; *Ludwig Steindorff*, *Strikt geregelt und bemessen. Die Tafel im Iosif-Kloster bei Volokolamsk um 1580*, in: Norbert Franz (Hrsg.), *Russische Küche und kulturelle Identität*. Potsdam 2013, S. 277–302.

Der Beitrag von Gleb Zapal'skij liegt weit jenseits des Zeitraumes der anderen Vorträge, aber er ist methodisch höchst ansprechend und erlaubt auch Rückschlüsse und Analogien zu älteren Zeitschichten. Jedenfalls wäre eine analoge Untersuchung für das Moskauer Reich im 16. Jahrhundert wegen des Fehlens entsprechender Quellen kaum durchführbar.

Bemerkenswert an den Ergebnissen der Forschungen von Gleb Zapal'skij ist jedenfalls die Tendenz, dass in der Zeit von 1859 bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts unter den Kloostervorstehern der Anteil mit einer Herkunft aus dem Klerus abnahm und dass der Anteil von Vorstehern bäuerlicher Herkunft zunahm.⁶ Bäuerlich ist hier natürlich im Sinne der Ständezugehörigkeit, nicht unbedingt im Sinne der Berufsausübung zu verstehen, denn viele bäuerliche Standesangehörige lebten längst in der Stadt als Händler und Handwerker.

Wie konnte der Klerus das Personalreservoir für Kloostervorsteher sein? Der orthodoxe Pfarrklerus ist verheiratet. Häufig übernahm der Sohn die Pfarre. Wenn der Priester mehrere Söhne hatte, konnte deren materielle Absicherung zu einem Problem werden, denn die Berufe der anderen Stände waren ihnen ja versperrt. So war eine Möglichkeit der Weg ins Kloster, und vielleicht folgte dort auch eine Karriere, sei es zum Kloostervorsteher, sei es ins Bischofsamt. Auch wenn ein Mann als Witwer ins Kloster eintrat oder Mann und Frau gleichzeitig ins Kloster gingen, konnte sich für den Mann der Weg in die Hierarchie öffnen. Das wohl berühmteste Beispiel hierfür ist Fedor Nikitič Romanov, der im Jahr 1600 gleichzeitig mit seiner Frau von Zar Boris Godunov gezwungen wurde, ins Kloster zu gehen. Hier nahm er den Namen Filaret an, wurde Bischof und schließlich 1619 Patriarch. Sein Sohn Michail Fedorovič Romanov wurde 1613 als Abschluss der „Zeit der Wirren“ zum Zaren gekrönt.

Im 19. Jahrhundert gingen viele Priestersöhne auch als Lehrer, Techniker oder Ärzte in die neuen Berufe, die in dem neuen Quasistand der *raznočincy*, der „Leute aus verschiedenen Ständen“, zusammengefasst waren. Die revolutionär gesonnene *intelligencija* rekrutierte sich zu einem guten Teil aus *raznočincy*.

Die Zunahme des bäuerlichen Anteils lässt sich zweifach erklären: Immer mehr Popsöhne wählten einen Weg außerhalb der geistlichen Laufbahnen; gerade die Bauernbefreiung 1861 ließ nicht nur den Anteil von Mönchen bäuerlicher Herkunft wachsen, sondern erhöhte auch deren Chancen, Kloostervorsteher zu werden. Wie Gleb Zapal'skij anmerkt, gilt dies jedoch nicht für das Bischofsamt, bei dem die Herkunft aus dem Klerikerstand wahrscheinlich dank dem besseren Bildungshintergrund immer noch das Häufigste blieb.

Dass der Anteil an Adligen sowohl unter der Gesamtbrüder- und Schwesternschaft als auch unter den Vorstehern gering war, schreibt eine alte Tradition fort,

⁶ Wie Scott M. Kenworthy, *The Heart of Russia. Trinity-Sergius, Monasticism, and Society after 1825*. New York 2010, S. 22, 130–138, ausführt, gilt dies für die ganze Bruderschaft des Troica-Sergij-Klosters. – Vgl. meine Rezension in: *Ostkirchliche Studien* 62 (2013), S. 375–377.

denn dass Klöster keine Domäne des Adels waren, lässt sich bis in die Kiever Zeit zurückverfolgen. Man kann geradezu als Regel aufstellen: Je höher der Status, desto größer ist der Schritt ins Kloster. Natürlich ist hier klar zu trennen, dass der Adel zwar im Klosterleben schwach repräsentiert war, als Stifter jedoch dominant auftrat.

Ausgeklammert bei den Zahlen bleibt die Frage der Motivation: War der einzelne Klostervorsteher eher als Funktionär in sein Amt gekommen, und verstand er dieses als Teil einer Laufbahn? Oder gehörte er / gehörte sie zu den Berufenen, denen es in allererster Linie um das geistliche Anliegen ging? Schon in der Zeit des Moskauer Russlands dürften beide Faktoren präsent gewesen sein.

Aus dem Rahmenthema dieser Sektion, „Mönche, Nonnen und ihre Herkunftsfamilien“, daraus noch stärker fokussiert „Klöster in Familienstrategien“, haben sich mehrere Fragen ableiten lassen:

- Wie sehen Familien auf Angehörige, die ins Kloster gehen oder auch geschickt werden?
- Welche Verbindungen bleiben zur Familie?
- Aus welchen Gruppen kommen Mönche und Nonnen?
- Welche Erwartungen sind an das Kloster gerichtet?

Unter verschiedensten Gesichtspunkten und auf der Basis ganz unterschiedlicher Quellentypen haben die vier Vorträge hierauf Antworten gegeben, die nun in den Aufsätzen ausgearbeitet vorliegen.

**Teil 6: Klöster als Integrationsfaktoren
in Reichsbildungsprozessen**

Oliver Auge

Der Beitrag der Klöster zur territorialen Integration: Der Raum des heutigen Schleswig-Holsteins als Beispiel

Derzeit laufen die Arbeiten am Klosterbuch für Schleswig-Holstein und Hamburg in der Kieler Abteilung für Regionalgeschichte auf Hochtouren.¹ Mitte 2016 soll dieses Klosterbuch als umfassendes Kompendium zur vorreformatorischen Klostergeschichte für den Bereich nördlich der Elbe im Druck erscheinen.² Zu den Aspekten, die von den daran beteiligten Forscherinnen und Forschern aus den Quellen zu Tage gefördert werden, gehört die allgemein schon länger interessierende „Begegnung von Kirche und Welt“, unter welchem Schlagwort die Stellung der Klöster und Stifte im territorialen und städtischen Rahmen subsummiert wird.³ Die Stiftung und Privilegierung monastischer und klerikaler Einrichtungen, ihre Funktion als Grablagen und Orte dynastischer Memoria, ihre Rolle als Versorgungsstätten, ihre „Instrumentalisierung“ für herrschaftliche Dienste sowie ihre immer stärkere territoriale Einbindung stehen dabei vor allem als Untersuchungsfelder im Mittelpunkt. Im Folgenden sollen nicht diese einzelnen Punkte erschöpfend abgearbeitet werden, vielmehr möchte ich anhand der bisherigen Befunde der Fragestellung nachgehen, welchen konkreten Beitrag die mittelalterlichen Klöster nördlich der Elbe zur territorialen Integration leisteten. Der Untersuchungsraum „Schleswig-Holstein“ meint dabei die heutigen Bundesländer Schleswig-Holstein und Hamburg sowie die seit 1920 dänische Region Sønderjylland, welche gemeinsam aus dem Herzogtum Schleswig, der Grafschaft Holstein-Stormarn (ab 1474 Herzogtum) mit Hamburg, der „Bauernrepublik“ Dith-

1 Mit Anmerkungen versehene Fassung des Vortrags, der am 13. September 2012 in Suzdal' gehalten wurde. Um den Anmerkungsteil nicht ausufern zu lassen, sind im Folgenden lediglich Zitate nachgewiesen. Ausführliche Belege für die herangezogene Literatur finden sich in der Untersuchung, die den folgenden Ausführungen zugrunde liegt: *Oliver Auge*, Begegnungsstätten von Kirche und Welt. Monastische und klerikale Einrichtungen in Schleswig-Holstein im Wirkungsfeld territorialer oder städtischer Herrschaft, in: Ders./Katja Hillebrand (Hrsg.), Klöster, Stifte und Konvente nördlich der Elbe. Zum gegenwärtigen Stand der Klosterforschung in Schleswig-Holstein, Nordschleswig und den Hansestädten Lübeck und Hamburg. Neumünster 2013, S. 101–146. Siehe bislang auch *ders.*, Geistliche Gemeinschaften, Dynastie und Landesherrschaft im Ostseeraum, in: Ders./Felix Biermann/Christofer Herrmann (Hrsg.), Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik. Rahden/Westfalen 2009, S. 305–322.

2 Siehe dazu bislang die Informationen unter www.klosterprojekt.uni-kiel.de/index.htm (Stand Oktober 2013) und *Jens Ahlers/Oliver Auge/Katja Hillebrand* (Hrsg.), Glauben, Wissen, Leben. Klöster in Schleswig-Holstein. Ausstellungsbegleitband. Kiel 2011.

3 Zu diesem Schlagwort siehe *Peter Moraw*, Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter, in: Max-Planck-Institut für Geschichte (Hrsg.), Untersuchungen zu Kloster und Stift. Göttingen 1980, S. 9–37, hier S. 11.

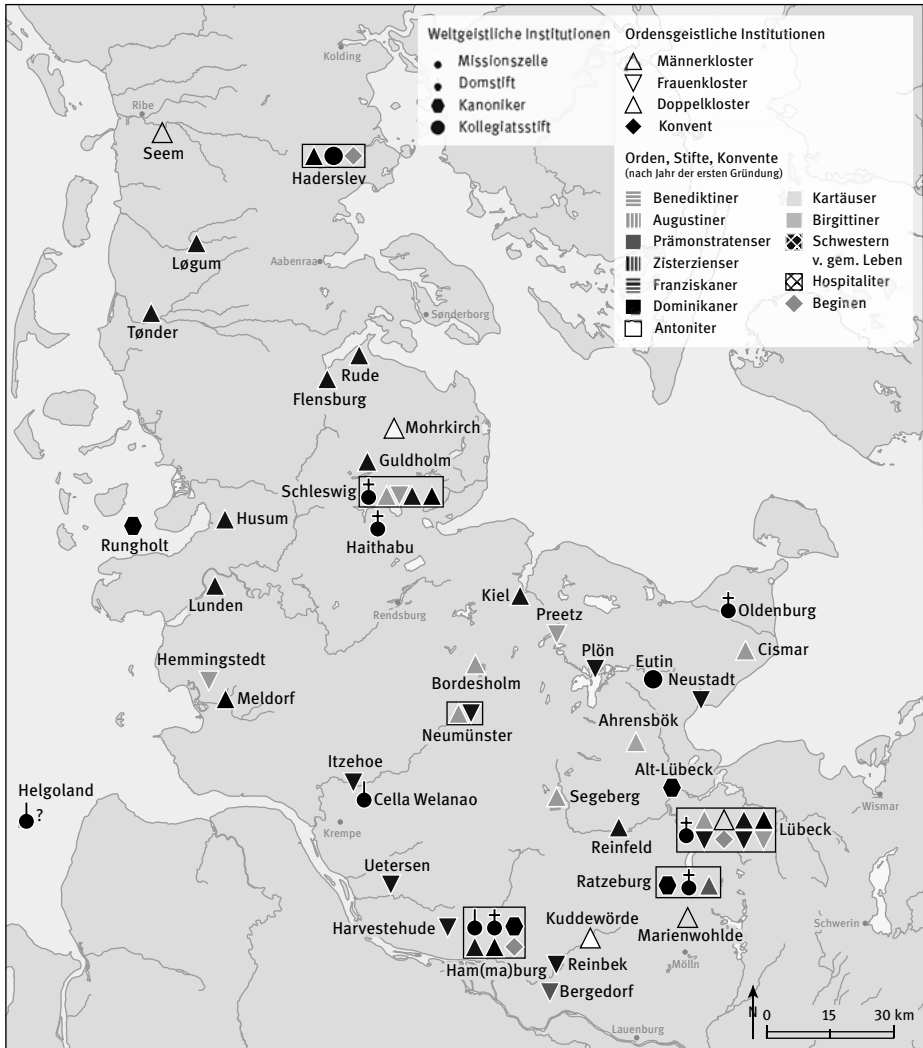


Abb. 1 Lage der Klöster und Stifte in Schleswig und Holstein vor der Reformation

marschen sowie der Hanse- und freien Reichsstadt Lübeck als ganz ungleiche historische Gebilde hervorgingen.

Der Terminus der territorialen Integration steht für den Vorgang der Bildung und Entfaltung eines Territoriums aus diversen Teilen zu einem größeren politischen Ganzen,

im realen und imaginierten Sinn.⁴ Es ließe sich ganz klassisch auch von Territorialisierung sprechen, doch betont der Begriff der „Integration“ vielleicht stärker die Homogenisierungsvorgänge, auf die es uns ankommen soll.

Schon die Anfänge vieler monastischer Einrichtungen dieses Raums berühren sich mit dem Thema, dienten doch die frühen Gründungen, z. B. in Segeberg oder Neumünster, der Mission sowie, damit eng verbunden, dem Landesausbau, besonders im Fall der Zisterzienserklöster, die um 1200 gegründet wurden. Die Rolle der schleswig-holsteinischen Klöster beim Landesausbau zeigt sich punktuell in vielen kleinen Informationen, welche die Quellen bereithalten. So wird zu 1250 von einem Verkauf des Dorfes Wendisch (= Slawisch) Pogeez, bald Holstendorf mit Namen, an das Zisterzienserkloster Reinfeld berichtet, wobei der Verkäufer im Rahmen des Kaufgeschäfts dazu verpflichtet wurde, binnen Jahresfrist die dort siedelnden Slaven *pacifice et amice* aus dem Dorf zu entfernen.⁵ Den Hintergrund dieser Bestimmung bildeten wohl die verschiedenen Wirtschaftsformen: Deutsche Felderwirtschaft und slavische Feldgraswirtschaft vertrugen sich nicht gleichzeitig auf derselben Feldmark. Das Kloster drängte hier offenbar auf eine Modernisierung im Sinne des Landesausbaus, der seinerseits eine wichtige Grundlage für die eigentliche Ausbildung des Territoriums darstellte. Die Lage zahlreicher Klöster (Kiel, Neumünster-Bordesholm, Preetz, Segeberg, Reinfeld und Reinbek) im Nahbereich der ehemals durch den sogenannten *limes Saxoniae* markierten Grenze zum ostholsteinischen Slavenland erklärt sich natürlich nicht zuletzt durch ihre Rolle beim Landesausbau. Beides, Missionierung und Landesausbau, geschah im gewissen Einklang mit der Landesherrschaft. Im Einzelfall kann dabei die Frage, wer den aktiveren Part übernahm – die Landesherren oder die Klöster – schwer beantwortet werden. In der überwiegenden Zahl der Fälle gingen die Klöster aber aus Stiftungen der Landesherren hervor, denen damit zumindest eine gewisse Initiativrolle zukommt. Die zahlreichen und vielfältigen Dienste, die Geistliche bald für die Landesherrschaft hauptsächlich in Verwaltung, Rechtsprechung und Diplomatie leisteten, setzten diese Funktion der Klöster und Stifte im Rahmen der territorialen Integration fort. So finden sich vergleichsweise früh gräfliche Notare in geistlichen Positionen und umgekehrt Geistliche als Angehörige der gräflichen Kanzlei. Eine wichtige Rolle spielten dabei die Inhaber der großen Grafenpräbende im Hamburger und der Schauenburger Präbende im Lübecker Domkapitel, für die die Holsteiner Grafen als Stifter das Patronatsrecht besaßen und für deren Inhaber eine Dienstpflicht festgeschrieben war, ohne dass dies zwangsläufig bedeutete, dass auch tatsächlich gleich Dienste erbracht wurden. Dom- und Stiftskleriker überwiegen, doch begegnen uns auch Klöster bzw. Mönche im landes- oder stadt-

⁴ Zur Begriffsklärung siehe *Werner Maleczek* (Hrsg.), *Fragen der politischen Integration im mittelalterlichen Europa*. Ostfildern 2005, darin besonders die Einleitung von *dems.*, S. 11–17.

⁵ Zitat entnommen aus *Wolfgang Prange*, *Siedlungsgeschichte des Landes Lauenburg im Mittelalter*. Neumünster 1960, S. 359 f.

herrlichen Einsatz. So ist eine große Zahl von Vidimierungen von Privilegien zugunsten der Stadt Lübeck erhalten, an denen die in der Stadt ansässigen Dominikaner und Franziskaner mitwirkten. Besonders interessant ist in diesem Kontext der 1385 an den Franziskanermönch Detmar ergangene Auftrag des Lübecker Magistrats, die Stadtchronik zu überarbeiten und fortzuführen. Sie war für die Herausbildung und Erhaltung einer innerstädtischen Identität von großem Belang.

Über ihr Personal waren zahlreiche Klöster und Stifte mit den adeligen und bürgerlichen Führungseliten vernetzt: Für das Lübecker Johanniskloster z. B. sind im 14./15. Jahrhundert durchweg enge Beziehungen zur städtischen Oberschicht nachweisbar. Seine Äbtissinnen entstammten meist den bedeutendsten Ratsfamilien. Entsprechendes gilt für die Klöster in Holstein oder Dithmarschen. Die Klöster wurden damit integrale Bestandteile der holsteinischen Adelskultur, die wiederum integrativ auf die Grafschaft einwirkte, bzw. der lübeckischen Stadtkultur oder der dithmarscher Bauernkultur mit gleich gearteten Auswirkungen.

Eine gewichtige Basis für die territoriale Integration stellten die (Land-)Klöster über ihr wirtschaftliches Potential bereit. Obwohl prinzipiell von steuerlichen Lasten befreit, wurden die klösterlichen Besitzkomplexe im Spätmittelalter einem immer höheren Abgabendruck ausgesetzt, welcher nur in der Konsequenz einer stets progressiveren Auslegung vogteilicher Rechte seitens der Landesherrschaft lag. Durch die immer stärkere Einbeziehung der Klöster in das neue Steuersystem wurden die Klöster territorial erfasst und landsässig. Im Rahmen dieser Vorgänge erfolgte auch die politische Einbindung der Kloster- und Stiftsgeistlichkeit als Prälatenstand auf den seit 1460 fest etablierten Landtagen, auf denen sie fortan regelmäßig vertreten waren. Die Integration in die Landstände war die „Fortsetzung landesherrlicher Bevogtungspolitik mit anderen Mitteln“, wie Ernst Schubert einmal sagte⁶, indem sie zugleich auf die Beschneidung geistlicher Immunität abzielte. Eine eigenständige Rolle spielten die Prälaten auf den Landtagen Schleswig-Holsteins dabei eher nicht. Allerdings standen sie, angeführt von den Bischöfen von Lübeck und Schleswig, die regelmäßig auch in der Nähe der Landesherren begegnet⁷ – bis zur Reformation formal unangefochten an der Spitze der Stände;

⁶ Ernst Schubert, *Steuer, Streit und Stände. Die Ausbildung ständischer Repräsentation in niedersächsischen Territorien des 16. Jahrhunderts*, in: *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 63 (1991), S. 1–58, hier S. 22 f.

⁷ Siehe als geradezu beliebiges Beispiel etwa den Lübecker Bischof Albert Krummediek (um 1417–1489), der in seiner Funktion als Berater König Christians I. von Dänemark maßgeblich an der Erhebung der Grafschaft Holstein zum Herzogtum 1474 und an der Vermittlung der Ehe zwischen Christians Sohn und Thronfolger Johann/Hans und Christine von Sachsen 1477 beteiligt war. Vgl. dazu etwa *Heinrich Dormeier*, Bischof Albert Krummediek (um 1417–1489). Annäherung an eine schillernde Persönlichkeit, in: Hildegard Vogeler/Uwe Albrecht/Hartmut Freytag (Hrsg.), *Bernt Notke. Das Triumphkreuz im Dom zu Lübeck*. Kiel 2010, S. 49–62, hier S. 50; *Klaus Wriedt*, Art. Krummediek, Albert (um 1417–1489). 1466–1489 Bischof von Lübeck, in: Erwin Gatz (Hrsg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*. Berlin 1996, S. 385–386; *Heinrich Reincke*, Albert II., in: *Neue Deutsche Biographie* 1 (1953), S. 129.

sie bildeten die ranghöchste Landtagskurie. Nicht von ungefähr war die Reihenfolge, in der die Stände in landesherrlichen Privilegienbestätigungen aufgeführt wurden, stets in etwa folgende: Bischöfe, Prälaten, Ritterschaft, Mannschaft, Städte, Einwohner, Gemeinheiten samt allen Eingesessenen. Traditionell also wurde die Geistlichkeit bei der Auflistung der Stände an erster Stelle genannt. Die Stände, die sich mehr und mehr als „das Land“ begriffen, nutzten dabei die Geistlichkeit als integratives Sprachrohr.

Mittels der dynastischen Grablegen, die die Klöster und Stifte beherbergten bzw. über die dynastische Memoria, die sie pflegten, boten sie zudem eine wichtige Bühne, um die territoriale Integration zu visualisieren. Ein in diesem Sinn zentralisierend wirkendes Hauskloster gab es in Schleswig-Holstein nur ansatzweise, nämlich in Itzehoe. Doch weiß man z. B., dass sich an einer Wand der Klosterkirche von Reinfeld der Wappenschild des Klosterstifters Graf Adolf III. von Holstein (um 1158–1225) befand, der von den Wappen der wichtigsten Holsteiner und Stormarner Adelsfamilien umgeben war: Landesherrschaft und Landesadel bildeten in dieser medialen Inszenierung im Kloster also symbolisch eine Einheit. Im Franziskanerkloster in Kiel hatte der 1261 verstorbene Klosterstifter Graf Adolf IV. (gest. 1261), der selbst dem Bettelorden beigetreten war, seine letzte Ruhestätte gefunden. Rund hundert Jahre nach seinem Tod wurde für diese Grabstätte eine Steinplatte angefertigt, die den Grafen als Mönch zeigt und in ihrer Inschrift seine Vorbildlichkeit hervorhebt.⁸

In etwa zeitgleich sind historiografische Bemühungen erkennbar, den Grafen zum Heiligen zu stilisieren, als welcher er mittlerweile vom Franziskanerorden verehrt wurde. Eventuell ist die Grabplatte seitens des Kieler Konvents in Auftrag gegeben worden, um dessen Verbundenheit mit dem Grafenhaus zu signalisieren, oder aber durch die – stark vom Landesadel dominierte – Stadt Kiel, die so an Adolfs IV. wichtige Rolle bei der Stiftung des Klosters und zugleich bei der Gründung der Stadt erinnern wollte. Laut „Gründungsurkunde“ von 1242 war Kiel als eine *civitas holsatorum* geplant – als (Haupt-) Stadt der Holsten/Holsteiner.⁹ Wie in einem Brennglas begegneten sich somit im Kieler Franziskanerkloster über das Medium der gräflichen Memoria Grafenhaus, Stadt und Land als integrierte Einheit. Ähnliches gilt für Hamburg, wo man um die Mitte des 15. Jahrhunderts zwei überlebensgroße Darstellungen Adolfs IV. auf zwei Holztafeln anfertigte, von denen heute noch eine existiert.

Auf der einen war er als Ritter zu sehen. Auf der noch vorhandenen Tafel ist er als Franziskaner in seinem Sarg liegend abgebildet. Die Gemälde hingen ursprünglich im Hamburger Franziskanerkloster. Als ihre Urheber kommen entweder der Konvent selbst, der so vielleicht seines Stifters zu gedenken gedachte, oder aber – was wahrscheinlicher ist – die Stadt Hamburg in Frage, die angesichts der damals bevorstehen-

⁸ Dazu als neueste Veröffentlichung *Wolfgang Merckens*, Grabstein und Grabschrift Graf Adolfs IV. von Holstein, in: *Mitteilungen der Gesellschaft für Kieler Stadtgeschichte* 87.1 (2013), S. 31–48.

⁹ *Helmut G. Walther*, Von der Holstenstadt der Schauenburger zur Landesstadt des holsteinischen Adels (1242 bis 1544), in: Jürgen Jensen/Peter Wulf (Hrsg.), *Geschichte der Stadt Kiel*. Neumünster 1992, S. 13–58, hier S. 19.



Abb. 2 Steinplatte zum Grab Graf Adolfs IV. im Kieler Franziskanerkloster (oberer Teil)

den und 1460 auch realisierten Übernahme der formalen Stadtherrschaft durch Christian I. (1426–1481), den dänischen König¹⁰, sinnfällig wohl an ihre alte Nähe zu Graf Adolf IV. erinnern wollte, der doch den dänischen König Waldemar II. bei Bornhöved 1227 besiegt hatte. Das ist gerade im Falle Hamburgs, das sich damals mehr und mehr aus dem holsteinischen Territorialverband löste, um in der frühen Neuzeit dann letzten Endes eine freie Reichsstadt zu werden, ein erstaunlich integrativer Befund.

Das eben zu Hamburg Gesagte deutet an, dass die integrative Funktion der Klöster nicht nur für dynastisch gelenkte, sondern auch für gemeinschaftlich regierte Gebilde wie etwa eine Reichs- und/oder Hansestadt oder die Bauernrepublik Dithmarschen natürlich von großer Relevanz sein konnte. Das war besonders dann der Fall, wenn die Klöster ihre Existenz einer gemeinschaftlichen Stiftung verdankten und wenn sich die Gemeinschaft zu ihrem fortwährenden Unterhalt verpflichtete. Für das Domi-

¹⁰ Dazu allgemein *Martin Krieger*, Hamburg und Ripen, in: Oliver Auge/Burkhard Büsing (Hrsg.), *Der Vertrag von Ripen 1460 und die Anfänge der politischen Partizipation in Schleswig-Holstein, im Reich und in Nordeuropa*. Ostfildern 2012, S. 179–200.

nikanerklöster Marienau in Meldorf und das Benediktinerinnenklöster St. Marien in Hemmingstedt, beide in Dithmarschen gelegen, sind Gelöbnisse der Dithmarscher Bauernschaft bezeugt, die der Stiftung und dem Unterhalt durch das Land Dithmarschen zugrunde lagen. Im ersteren Falle soll dies aus Dankbarkeit für den Sieg der Bauern bei Oldenwöhrden 1319, im zweiten wegen ihres Sieges bei Hemmingstedt im Jahr 1500 erfolgt sein. Auch am Beginn des Lübecker Dominikanerklösters stand ein vermeintliches Gelöbniß der Stadtbürger, im Fall ihres Sieges in der 1227 mit den Dänen ausgefochtenen Schlacht von Bornhöved, an die Heilige Maria Magdalena, um deren Verehrungstag es sich beim Tag der Schlacht (22. Juli) handelte, ein Klöster zu stiften. Nachdem die Schlacht tatsächlich siegreich geschlagen worden war, kehrten die Lübecker in ihre Stadt zurück, vertrieben die dänische Besatzung aus der Stadtburg und gründeten dort das sog. Burgklöster zu Ehren besagter Heiliger. Die integrative Funktion, die mit den Stiftungen und Unterhaltsverpflichtungen seitens der städtischen oder ländlichen Kommune einherging, ist nicht zu unterschätzen, womöglich sogar als weitreichender als im dynastischen Kontext einzustufen. Nicht von ungefähr war eines der ursprünglich fünfzehn Bilder, die der Rat der Stadt Lübeck zu zentralen Etappen der Stadtgeschichte in der sog. Hörkammer des Rathauses anfertigen ließ, der Übergabe genau des Burgklösters an die Dominikaner gewidmet. Im Übrigen wurden in den Städten Kreuzgänge und Refektorien der Klöster, insbesondere der Franziskaner, zu Gerichtsverhandlungen, Versammlungen von Zünften oder Ratssitzungen genutzt. So leisteten sie auch durch ihre Baulichkeiten einen Beitrag zur Konstituierung innerstädtischer Gemeinschaft.

Im sog. „Großen Streit“, der in Lübeck zwischen 1299 und 1317 zwischen der Stadt und dem Bistum ausgefochten wurde und aus dem die Stadt kommunal gestärkt hervorging, koalierten die Lübecker Bettelkonvente mit der Stadt gegen den Bischof und sein Kapitel. Sie unterliefen das Interdikt zugunsten der Bürger und boten sich zum Ersatz für den hierfür ausfallenden Domklerus als Beistand und Helfershelfer in städtischen Rechtsangelegenheiten und bei diplomatischen Missionen an. Im Gegenzug nahmen die Opfertgaben und sonstigen Spenden der Bürger an die betreffenden Konvente wie auch der bürgerliche Wunsch, in deren Klöstern bestattet zu werden, deutlich zu. Die Parteinahme der Klöster zugunsten der Städter zahlte sich also für erstere materiell aus. Wenn man so will, kann man im damaligen Verhalten der Klöster einen aktiven Beitrag zur innerstädtischen Integration sehen. Ein solch aktiver Beitrag stellt indes offenbar, zumindest anhand des schleswig-holsteinischen Materials, eine Ausnahme dar, die sich am ehesten vor dem Hintergrund der eigenen latenten bis offen ausgetragenen Konfrontation der Klöster mit dem Bistum erklärt. Die Integration als solche hatten sie nicht im Blick.

Und das soll auch das Fazit dieser Ausführungen sein: Der Beitrag der Klöster und Stifte zur territorialen Integration war in Schleswig-Holstein nicht unwesentlich. Schon im Kontext ihrer teils gemeinschaftlichen Stiftung und Unterhaltung, im Rahmen von Mission und Landesausbau, dann durch ihr Personal und ihre Wirtschaftskraft, auch über ihre Baulichkeiten, ihr Interieur sowie ihre liturgisch-memo-



Abb. 3 und 4 Graf Adolf IV. als gewappneter Ritter und als im Grabe liegender Franziskanermönch auf den zwei Hamburger Holztafeln

rialen Möglichkeiten boten sie wichtige Ansatzpunkte und Bausteine hierfür. Doch – und das bleibt zu unterstreichen – war dieser Beitrag zumeist passiver Natur. Für die Klöster und Stifte selbst standen andere Aufgaben und Inhalte, geistliche nämlich, im Vordergrund.

Aleksej I. Alekseev

Klöster als politische Integrationsfaktoren – am Beispiel des Wirkens des Iosif Volockij

Der ehrwürdige Iosif Volockij (Iosif von Volokolamsk) gründete sein Kloster im Juni 1479 im Fürstentum Volokolamsk, in dem der Teilfürst¹ Boris Vasil'evič herrschte. Dieser war zu jener Zeit in einen scharfen Konflikt mit seinem älteren Bruder verwickelt, mit dem Großfürsten Ivan III. Vasil'evič (1462–1505).² Das Vorgehen Iosifs, der seine Stellung als Abt des Pafnutij-Borovskij-Klosters gegen den Willen des Großfürsten aufgegeben hatte, zeugt von ernsthaften Meinungsverschiedenheiten zwischen Iosif und dem Moskauer Selbstherrscher.³ Ähnlich hatte Pafnutij Borovskij 1444 den Herrschaftsbereich des Teilfürsten Vasilij Jaroslavič von Serpuchov verlassen und sein eigenes Kloster in Suchodol nördlich von Borovsk gegründet, im Herrschaftsbereich von Fürst Dmitrij Jur'evič Šemjaka⁴, der seinerseits seinem Vetter Vasilij II. Vasil'evič Tëmnyj den Großfürstenthron streitig machte.⁵ In beiden Fällen zogen es die Äbte florierender Klöster bewusst vor, ihre bisherigen Stellungen zu verlassen, und entschieden sich zur Gründung von Klöstern in Territorien von Fürsten, die in Feindschaft mit ihren bisherigen Schutzherren lebten. Offenbar lag die Ursache ihres Vorgehens darin, dass Äbte und Fürsten in bestimmten prinzipiellen Fragen uneins waren.

Der ehrwürdige Pafnutij hatte dem Andenken an Fürst Dmitrij Šemjaka⁶ die Treue bewahrt, jedoch zugleich große Autorität in der Familie der Moskauer Selbstherrscher erworben. Iosif Volockij wiederum erschien 1502–1503 überraschend am Hofe des Großfürsten Ivan III. und hatte mit ihm eine Folge von vertraulichen Unterhaltungen.⁷ Dies ist umso merkwürdiger, da nicht nur der alte Konflikt, sondern auch die gegen-

1 *Udel'nyj knjaz'*, „Teilfürst“: Ein in der Regel mit dem Großfürsten eng verwandter Fürst, der über sein eigenes, ererbtes Fürstentum verfügte, doch zugleich im Dienst des Großfürsten stand.

2 A. A. Zimin, *Krupnaja feodal'naja votčina i social'no-političeskaja bor'ba v Rossii (konec XV–XVI vv.)*. Moskau 1977, S. 75–89.

3 A. A. Zimin/Ja. S. Lur'e, *Poslanija Iosifa Volockogo* (im Folgenden: *Posl. Ios. Vol.*). Moskau 1959, S. 144.

4 Beide gehörten zwar zu den Rjurikiden, waren aber als Vettern 4. Grades nur entfernt verwandt.

5 Im *Skazanie o prepodobnom Pafnutii*, der „Erzählung über den ehrwürdigen Pafnutij“, wird direkt darauf hingewiesen, dass Suchodol im Gebiet zwischen den Flüssen Porotva und Isterma zum Besitz des Fürsten Dmitrij Šemjaka gehörte, vgl. GIM, *Eparchial'noe sobranie*, № 159, L. 684; GIM, *Eparch*, № 405, L. 215.

6 Zumindest in den Jahren 1451–1452 war Fürst Dmitrij Šemjaka durch den Metropolit Iona mit dem Kirchenbann belegt, jedoch wurde seiner im Pafnutij-Kloster weiterhin gedacht, vgl. O. A. *Abelenceva*, *Gramoty i poslanija mitropolita Iony*. Mitropolit Iona i ustanovlenie avtokefalii russkoj cerkvi. Moskau 2009, S. 371.

7 *Posl. Ios. Vol.* (wie Anm. 3), S. 176.

sätzlichen Ansichten über die Bestimmung der Klostergüter und über den Umgang mit Häretikern am Hof die beiden voneinander trennten. Die ungeheuerlichen Beschuldigungen und dreisten Beleidigungen, die Iosif Volockij mit dem ihm eigenen polemischen Talent gegen den damaligen Metropoliten Zosima⁸ (1490–1494) gerichtet hatte, sind in ihrer Art beispiellos für die Zeiten vor dem Raskol⁹ mit seinen erbitterten Glaubensstreitigkeiten, die für die Gegner der kirchlichen Macht oft auf dem Scheiterhaufen endeten. Man muss sich darüber wundern, dass Iosif, der öffentlich gegen den Metropoliten und den hinter diesem stehenden Großfürsten polemisierte, nicht Opfer von Verfolgungen wurde, wie sie nach seinem Zeugnis in jenen Jahren häufig auch Rechtgläubige trafen. Im *Skazanie o novojavivšejsja eresi*, der „Erzählung von der neu erschienenen Häresie“, das eine historische Einleitung zu Iosifs theologischem Werk *Kniga na eretikov*, „Buch gegen die Häretiker“, auch als *Prosvetitel'*, „Der Aufklärer“, bekannt, darstellt, schrieb Iosif: „Und sie werden unschuldig vom Herrscher zur Einkerkung verurteilt und erfahren viel Leid und Fesseln und Gefängnis und werden ihres Eigentums beraubt.“¹⁰ Bekanntlich bezahlte Iosifs Lehrer Pafnutij Borovskij seinen Streit mit dem Metropoliten Iona mit Einkerkung.¹¹ Ivan III. seinerseits entfernte mit leichter Hand Bischöfe und sogar Metropoliten von ihren geistlichen Stühlen, genannt seien die Konflikte mit den Metropoliten Feodosij, Filipp und Gerontij, die Einkerkung des Erzbischofs Feofil von Novgorod und die Absetzung des Erzbischofs Ioasaf von Rostov.¹²

Wie konnte es nun zu der merkwürdigen Entwicklung kommen, dass sich der Großfürst plötzlich genötigt sah, Iosif die gut zwei Jahrzehnte zuvor erfolgte Klostergründung auf dem Territorium des Volokolamsker Teilfürsten zu verzeihen? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus der Analyse einer ganzen Reihe politischer, dynastischer, religiöser und kulturgeschichtlicher Faktoren, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts am Moskauer Hof zusammenwirkten. Anhand der Quellen lässt sich nachzeichnen, welchen großen Einfluss gelehrte Mönche des Iosif-Klosters in langen Phasen des 16. Jahrhunderts auf das religiöse, politische und kulturelle Leben Russlands ausübten.

Die traditionelle Deutung der Geschichte von den wechselseitigen Beziehungen zwischen Iosif, dem Abt des Iosif-Klosters, und dem Moskauer Selbstherrscher baut

8 Im Sendschreiben an Bischof Nifont stellt Iosif fest, auf dem Moskauer Metropolenthron „sitze jetzt ein verdorbener, teuflisch-böser Wolf [...], der erste Abtrünnige von den heiligen Männern in unserem Land.“ Er beschuldigt den Metropoliten der Gotteslästerung, des Ikonoklasmus, der Leugnung des Evangeliums, des fehlenden Glaubens an die Wiederkunft Christi und an die Auferstehung der Toten, dazu komme ein perverser Lebenswandel, vgl. Posl. Ios. Vol. (wie Anm. 3), S. 160 f.

9 Vor der „Kirchenspaltung“ 1667, als die Gegner der liturgischen Reformen und Buchrevisionen, die „Altgläubigen“, dem Anathema verfielen.

10 *Iosif Volockij*, *Prosvetitel' ili oblačenie eresi židovstvujučich*. Kazan' 1882, S. 14.

11 O. A. *Abelenceva*, *Mitropolit Iona* (wie Anm. 6), S. 193–203.

12 Ju. G. *Alekseev*, *Gosudar' vseja Rusi*. Novosibirsk 1991, S. 66; N. S. *Borisov*, *Ivan III*. Moskau 2000, S. 190.

darauf auf, dass beide von Beginn an Antagonisten bei der Frage nach dem Status der Klostergüter und nach der Einstellung zu Häretikern waren. Auch in der politischen Sphäre werden ihnen gegensätzliche Positionen zugeschrieben. Insbesondere schätzt man Iosif als einen Ideologen der „feudalen Reaktion“ ein, der mit den Teilfürsten als Gegengewicht zum Moskauer Selbstherrscher sympathisierte. Als eine Art Rubikon erscheint in dieser Konzeption das Jahr 1507, als Iosif zum glühenden Parteigänger des Großfürsten wird und seine Lehre von den Prärogativen der Zarenmacht entwickelt.¹³

Als Begründung für diese Konzeption dienen größtenteils die Sendschreiben von Iosif Volockij. Die Interpretation dieser Texte hängt jedoch wesentlich von ihrer Datierung ab, und für diese fehlen in der Regel die konkreten Daten.¹⁴ So nimmt man gemeinhin an, dass Iosif sein an den Archimandriten Vassian adressiertes, gegen die Häresie gerichtetes Sendschreiben nicht später als 1477 verfasst hat, noch als Mönch des Pafnutij-Klosters. Da dieses Schreiben eine Reihe von textologischen Übereinstimmungen mit dem *Prosvetitel'* aufweist, würde die Entstehungsgeschichte letzterer Schrift ins Jahr 1477 zurückreichen. Die einzige Begründung für diese Datierung ist jedoch die Erwähnung den Archimandriten Vassian, den man willkürlich mit Vassian Strigin-Obolenskij gleichsetzt, der 1478 von seinem Posten als Archimandrit des Ostroč-Klosters in Tver' abgelöst und zum Bischof von Tver' geweiht wurde.¹⁵ Wie ich jedoch vor einigen Jahren nachweisen konnte, ist die Epistel auf das Jahr 1502 zu datieren, und als ihr Adressat ist Iosifs Bruder Vassian Sanin anzusetzen, der zu dieser Zeit Archimandrit am Simon-Kloster in Moskau war.¹⁶ Ich konnte textologische Argumente dafür anführen, dass nicht das Sendschreiben als Vorlage für den *Prosvetitel'* dient, sondern dass umgekehrt die *slova*, die „Predigten“, dieses Werkes in diesem und einer Reihe anderer Sendschreiben von Iosif Volockij Verwendung gefunden haben.¹⁷ Im Lichte dieser neuen Lesart stellt sich die Geschichte der Beziehungen zwischen dem Abt Iosif und den Moskauer Großfürsten anders dar, als man sie bisher zu sehen pflegte.

Während der Zeit seines Aufenthalts im Pafnutij-Kloster war Iosif Ivan III. und den Mitgliedern seiner Familie bereits bekannt. Schon lange vor dem Tod des ehrwürdigen Pafnutij war er zu dessen Nachfolger bestimmt worden.¹⁸ Iosifs Kandidatur fand die volle Billigung des Großfürsten und des Metropoliten Gerontij. Vermutlich

¹³ Ja. S. Lur'e, *Ideologičeskaja bor'ba v ruskoj publicistikje konca XV-načala XVI v. Moskau/Leningrad 1960.*

¹⁴ A. I. Pliguzov, *O chronologii poslanij Iosifa Volockogo.* Moskau 1992, S. 1043–1061.

¹⁵ Siehe das Sendschreiben an Vassian Sanin in: *Posl. Ios. Vol.* (wie Anm. 3) S. 173–175, dazu den Kommentar von Ja. S. Lur'e mit Begründung der Datierung auf S. 254 f. der Edition.

¹⁶ A. I. Alekseev, *Sočinenija Iosifa Volockogo v kontekste polemiki 1480–1510 gg.* St. Petersburg 2010, S. 235–241.

¹⁷ Ebd., S. 204–309.

¹⁸ *Žitie Iosifa Volockogo*, in: *Velikie Minei čet'i* (im Folgenden: VMČ). Sentsjabr' 1–13. St. Petersburg 1868, Sp. 459 f.

konnte Iosif auf die Unterstützung des Erzbischofs Vassian von Rostov bauen, der aus dem Pafnutij-Kloster stammte und am Moskauer Hof Einfluss besaß.¹⁹ In Iosifs Vita wird mitgeteilt, er sei aus Moskau „in großen Ehren“²⁰ entlassen worden. Umso überraschender stellte sich die weitere Entwicklung der Angelegenheit dar. Nachdem Iosif das Amt des Abtes im Mai 1477 angetreten hatte, verließ er es allem Anschein nach vor Ende August desselben Jahres, bekleidete es also nicht länger als drei bis vier Monate.

Wie Iosif im „Sendschreiben an die Brüder des Pafnutij-Klosters“ ausführte, habe er sich mehrfach an den Moskauer Selbstherrscher gewandt und keine Antwort erhalten. Ivan III. habe einige Abmachungen gebrochen, die es im Verlauf seiner persönlichen Begegnung mit Iosif gegeben habe: „Später hat er alles das bald vergessen“. Zwischen den Versprechungen, die Ivan III. Iosif, dem neuen Abt des Pafnutij-Borovskij-Klosters, gegeben hatte, und der Verweigerung ihrer Erfüllungen verging also nur eine geringe Zeitspanne.²¹ Da Iosif mitteilt, er habe dem Großfürsten „demütigst im Namen der Klosterbrüderschaft eine Bitte zugesandt“ und sei dann „selbst gefahren und habe ihn demütigst gebeten“, muss man logischerweise annehmen, dass diese Reisen der Mönche und des Abtes zum Hof des Moskauer Selbstherrschers im Juli/August 1477 stattfanden. Die letzte Begegnung Iosifs mit Ivan III. endete dramatisch. Die Bitten Iosifs, die Klosterwirtschaft im Namen des Vermächtnisses des ehrwürdigen Pafnutij unangerührt zu lassen, stießen nicht nur auf Verständnislosigkeit am Moskauer Hof, sondern brachten auch Ivan III. in eine sehr gereizte Stimmung gegenüber dem neuen Abt. Iosif berichtet, der Großfürst habe sich über ihn erzürnt: „Denn ich sah, dass er äußerst wütend auf mich war.“ Dieser Zorn verging nicht. Er lastete auch weiterhin auf Iosif als harte Bürde: „Auch jetzt legt sich etwas auf mich und beginnt an mir zu zerren.“

Der von Bischof Savva verfassten Vita Iosifs zufolge war der Großfürst über die Nachricht vom Weggang Iosifs aus dem Pafnutij-Kloster „aufs äußerste verletzt und sprach: ‚Habe ich ihn denn durch etwas gekränkt?‘“²² Die Reaktion Ivans III. zeigt, dass Iosifs Schritt für ihn unerwartet kam, dass er eine solche Reaktion von einem Abt, der sein Amt gerade erst drei Monate bekleidete, nicht erwartet hatte. Für das vakante Amt hatte der Großfürst keinen Kandidaten und befahl den Mönchen des Pafnutij-Klosters, Iosif aufzusuchen und ihn zur Rückkehr zu bewegen.

Der Ausgang des Konflikts um die dem Kloster gehörenden Bauern war also für beide Seiten unerwartet gekommen. Mit dem Tod des ehrwürdigen Pafnutij hatte das Kloster seinen höchst einflussreichen Beschützer verloren. Er war kraft seiner Autorität gegenüber der Familie Ivans III. in der Lage gewesen, die Klosterbesitzungen vor jeglichen Übergriffen der weltlichen Gewalt zu bewahren. Die prinzipielle Position,

¹⁹ V. I. Vachrina, Vassian (Rylo), in: Pravoslavnaja enciklopedija, Bd. 7. Moskau 2004, S. 260–262.

²⁰ Žitie Iosifa Volockogo (wie Anm. 18), Sp. 460.

²¹ Posl. Ios. Vol. (wie Anm. 3), S. 144 f.

²² Žitie Iosifa Volockogo (wie Anm. 18), Sp. 460 f.

die Iosif im Konflikt um die *siroty*, „Waisen“, unter dem Schutz des Klosters stehende, abhängige Bauern einnahm, war für den Großfürsten, der auf die Loyalität des neu bestellten Abtes rechnete, eine völlige Überraschung. Das Pafnutij-Kloster blieb für zwei Jahre ohne Leitung, und erst nach dem endgültigen Weggang Iosifs in das Fürstentum Volokolamsk übernahm Gerasim Smerdkov, ein Mönch aus dem Savva Storoževskij-Kloster in Zvenigorod, das Amt des Abtes.²³ Dass dieser eine dem Großfürsten gegenüber loyale Person war, belegt die Tatsache, dass er später zum Bischof von Kolomenskoe geweiht wurde.

Das Klostergut war durch das kanonische Recht geschützt. Nach Regel zwölf des VII. Ökumenischen Konzils hatte der Abt nicht das Recht, Grund und Boden aus Klosterbesitz wegzugeben. Bei Zuwiderhandlung wurde ein solcher Akt als ungültig betrachtet, der Abt aus dem Kloster ausgewiesen und der Bischof, der sein Handeln gebilligt hatte, aus seiner Eparchie. Abt Iosif hatte vor, die Unantastbarkeit des Klostergutes zu verteidigen, wobei er sich auf die kirchlichen Beschlüsse stützte. In den Augen des Moskauer Herrschers jedoch erschien das Klostergut durchaus nicht unantastbar. Unter der Regierung Ivans III. gab es nicht selten Enteignungen kirchlichen und klösterlichen Landbesitzes.²⁴ Höhepunkt der Säkularisierungspolitik war die Synode von 1503, auf dem ausgerechnet Iosif Volockij als Hauptgegner des Großfürsten aufzutreten hatte.²⁵ Ich habe bereits an anderer Stelle auf die große Bedeutung von Stiftungen für das Seelenheil bei der Herausbildung des Land- und Vermögensbesitzes der Klöster hingewiesen, vor allem aber auf die Verbindung zwischen dem System des Totengedenkens und der Unveräußerlichkeit kirchlichen und klösterlichen Vermögens.²⁶ Das Recht der *manus mortua* gab es in der Rus' nicht, aber die starke Entfaltung der Stiftungspraxis im 15. Jahrhundert hatte die Vorstellung von einer prinzipiellen Unantastbarkeit auch des Besitzes geprägt, der als Begründung

23 P. M. Stroev, Spiski ierarchov i nastojatelej monastyrej Rossijskoj Cerkvi. St. Petersburg 1877, S. 570, S. 1030.

24 A. I. Alekseev, Ivan III i monastyrscoe zemlevladienie v epochu Sudebnika 1497 goda. Mir pravoslavija. Volgograd 2004, S. 191–213.

25 Ausführliche Analyse der Quellen zur Synode 1503 bei *ders.*, Pod znakom konca vremen. Očerki ruskoi religioznosti konca XIV–načala XVI vv. St. Petersburg 2002. Donald Ostrowski, A „Fontological“ Investigation of the Muscovite Church Council of 1503. Pennsylvania State University 1977, hält die Quellen mit Nachrichten von Disputen über den klösterlichen Landbesitz auf der Synode von 1503 für nicht glaubwürdig. Auf diese Dissertation machte mich 1992 mein Lehrer Ruslan Grigor'evič Skrynnikov aufmerksam. Später arbeitete Ostrowski seine These, die Quellen zur Polemik zwischen den Landbesitz billigenden Iosifjanen und ihren Gegnern seien jüngere Fälsficate, weiter aus: *ders.*, Church Polemics and Monastic Land Acquisition in Sixteenth-Century Muscovy, in: Slavonic and East European Review 64 (1986), S. 357–379; zuletzt *ders.*, The Letter Concerning Enmities as a Polemical Source for Monastic Relations in Mid-Sixteenth Century, in: Russian Review 39 (2012), S. 77–105.

26 A. I. Alekseev, Doktrina neotčuždaemosti cerkovnych imuščestv v sisteme kanoničnogo prava na Rusi konca XV–pervoi poloviny XVI vv., in: Pskovskaja Sudnaja gramota i rossijskaja pravovaja tradicija. Materialy naučnoj konferencii 27–28 oktjabrja 1997 g. Pskov 1997, S. 44–48.

für das Totengedenken gestiftet worden war. Besonders konsequent wurde das Besitzrecht des Klosters von Iosif Sanin verteidigt, der das von ihm gegründete Kloster bei Volokolamsk zu einer Stätte vorbildlicher Organisation des Totengedenkens gemacht hatte. Von anderen großen Klöstern, dem Troica-Sergij- und dem Kirill-Belozerskij-Kloster, wurde dieses System des Gedenkens erst in den 1530er Jahren übernommen. Es gibt keinen Grund daran zu zweifeln, dass Iosif schon während seines Aufenthalts im Pafnutij-Kloster ein überzeugter Befürworter der Unveräußerlichkeit von Klostergut war. Aufgrund dessen hielt er es für angemessen, einen ernsthaften Konflikt mit dem Herrscher zu riskieren und dabei die Möglichkeit einer erfolgreichen geistlichen Karriere zu missachten, die er zweifellos hätte antreten können, da er über glänzende Fähigkeiten verfügte und sich der Gunst des Großfürsten erfreute. Wir haben es hier also mit der ersten prinzipiellen Meinungsverschiedenheit zwischen dem ehrwürdigen Iosif und Ivan III. über Bestimmung und Status des Klostergutes zu tun.

Zu einer zweiten prinzipiellen Meinungsverschiedenheit zwischen ihnen kam es bei der Frage der Einstellung zu den Häretikern.²⁷ Die Häresie der Judaisierenden war 1470 in Novgorod entstanden, und nach 1480 nahm eine Reihe von „Häretikern“ – der Protopope Aleksej, der Pope Denis, die Diakone Ivan und Fedor, die Kirchensänger Istoma und Sverček – einflussreiche Positionen am Moskauer Hof ein.²⁸ Ab 1487 erhielten die kirchlichen Instanzen Kenntnis von ihnen. Erzbischof Gennadij gelang es mit großem Einsatz, auf den Synoden von 1488 und 1490 die Verurteilung einiger besonders kompromittierter Novgoroder zu erwirken. Aber alle hochgestellten Häretiker genossen auch weiterhin das Wohlwollen des Großfürsten. Alles spricht dafür, dass Iosif Sanin kurz vor 1502 – eine genauere Bestimmung ist schwierig – seinen aus nicht weniger als dreizehn *slova*, „Predigten“, bestehenden *Prosvetitel’* gegen die Häretiker verfasste.²⁹ Die Möglichkeit, offen gegen die Häretiker aufzutreten, ergab sich aber erst nach April 1502, als Ivans III. bereits 1498 gekrönter Mitregent, sein Enkel Dmitrij aus erster Ehe, und dessen Mutter Elena, also Ivans Schwiegertochter, eingekerkert worden waren. Es ist anzunehmen, dass Ivan III. nach seinem Entschluss, seinen Sohn Vasilij aus der zweiten Ehe³⁰ zum Thronerben zu machen, bemüht war, Dmitrij zu diskreditieren. Unter solchen Umständen fanden auch die Begegnungen und Gespräche

²⁷ Ausführlichste deutschsprachige Darstellung noch immer *Edgar Hösch*, *Orthodoxie und Häresie im alten Rußland*. Wiesbaden 1975. Zu Iosifs Denken vgl. auch *Thomas Špidlík*, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*. Rom 1956.

²⁸ Als neueste Forschung zu den altrussischen Häresien siehe *A. I. Alekseev*, *Religioznye dviženija na Rusi poslednej treti XIV–načala XVI v. Strigol’niki i židovstvujučie*. Moskau 2012, S. 385–496.

²⁹ Ebd., S. 292–381.

³⁰ In erster Ehe war Ivan III. mit der bereits 1467 verstorbenen Fürstin Marija von Tver’ verheiratet, aus dieser Ehe ging der 1490 verstorbene Vater von Dmitrij hervor. In zweiter Ehe war Ivan 1472 mit Sofija-Zoe, einer Nichte des letzten byzantinischen Kaisers verheiratet, aus dieser Ehe stammte der spätere Großfürst Vasilij III.

zwischen dem Moskauer Selbstherrscher und Iosif Volockij statt. Resultat dieser Begegnungen waren die Amtsenthebung der *d'jaki* Ivan und Fedor Kuricyn, die Ernennung von Iosifs Bruder Vassian Sanin zum Archimandriten des Simon-Klosters und die Durchführung von Untersuchungen im Kloster, in deren Verlauf Sachverhalte offenbar wurden, die den Metropoliten Zosima als Häretiker entlarvten. Als Iosif die schockierenden Einzelheiten der Tätigkeit des ehemaligen Metropoliten zur Verfügung erhielt, verfasste er die „Erzählung von der neu zutage getretenen Häresie“ und stellte sie dem *Prosvetitel'* sozusagen als Vorwort voran. Zudem verfasste er Sendschreiben an eine Reihe von kirchlichen Hierarchen. Überliefert sind uns Sendschreiben an den Bischof Nifont von Suzdal³¹, den Archimandriten Vassian³², Iosifs Bruder, und den Archimandriten Evfimij³³ des Geburt-Christi-Klosters in Vladimir.

Zur wichtigsten Zielscheibe der Beschuldigungen wird in diesen Texten der frühere Novgoroder Erzbischof Zosima, der nach seiner Suspendierung im Mai 1494 im Troica-Sergij-Kloster lebte, sich eine einflussreiche Position innerhalb der Geistlichkeit bewahrte und zudem gute Beziehungen zum Hof unterhielt. Offenbar zogen die Enthüllungen von 1502 die Versetzung Zosimas aus dem Troica-Sergij- in das Kirill-Belozerskij-Kloster nach sich. In letzterem befand sich zu dieser Zeit auch Andrej-Majko, ein naher Mitarbeiter der Brüder Kuricyn. Die Mönche des Kirill-Belozerskij-Klosters wollten ihre namenhaften Mitbrüder vor den Anschuldigungen in Schutz nehmen und wandten sich gegen Iosif Sanin. Spätestens im Sommer 1502 hatten sie schon Kenntnis vom Text des gegen die Häretiker gerichteten *Prosvetitel'*³⁴ erhalten. Wie aus einer Handschrift des Klosters auf Solovki hervorgeht, erklärten die Mönche ihr Einverständnis mit den grundlegenden Thesen des *Prosvetitel'*, die in den ersten elf „Predigten“ des Traktats enthalten sind. Die unmittelbar gegen Zosima und seine Parteigänger gerichteten Predigten zwölf und 13 – in ihnen war die Rede von der Notwendigkeit einer Verfolgung und Hinrichtung der Häretiker – fand bei den Mönchen des Kirill-Belozerskij-Klosters keine Unterstützung. Die Position dieser Mönche, hinter der man den ehemaligen Metropoliten Zosima und seinen Umkreis vermuten darf, fand ihren Niederschlag in einem Text, dessen Autorschaft Boris Kloss eben Iosif Volockij³⁵ zugeschrieben hat, sowie auch im *Otvet kirillovskich starcev*, in der „Antwort der Mönche des Kirill-Klosters“.

Großfürst Ivan III. hatte mit der endgültigen Entfernung seines mitregierenden Enkels von der Macht seine politischen Ziele erreicht. Die Organisation von Haus-

31 Posl. Ios. Vol. (wie Anm. 3), S. 160–168.

32 Ebd., S. 139–144.

33 V. B. Kobrin, Poslanie Iosifa Volockogo archimandritu Evfimiju, in: Zapiski otdela rukopisej Gosudarstvennoj biblioteki imeni Lenina 28 (1966), S. 227–239.

34 Ebd., S. 377–381.

35 B. M. Kloss, Neizvestnoe poslanie Iosifa Volockogo, in: Trudy otdela drevnerusskoj literatury 28 (1974), S. 350–352.

suchungen und von Hinrichtungen ehemaliger Mitstreiter fügte sich nicht in seine Pläne. Die Sympathien des Großfürsten lagen daher sogar in der Zeit des Bruchs mit den Judaisierenden auf der Seite der *zavolžcy*, der „Leute von jenseits der Wolga“, die ein Mönchtum ohne reich begüterte Klöster anstrebten. Nur unter dem Druck der Umstände, der schweren Krankheit Ivans III. im August 1503, gab der Großfürst nach, zunächst auf der Synode von 1503 in der Frage der von ihm bis dahin bestrittenen Unantastbarkeit der Klostergüter, und dann im Dezember 1504 in der Frage nach dem Schicksal der Häretiker. Iosif Volockij war aus dem prinzipiellen Streit, in dem es für ihn keine Kompromisse gab, als Sieger hervorgegangen.

Kommen wir nun zu den politischen Neigungen des Abtes aus dem Kloster bei Volokolamsk: Entgegen der Meinung von Aleksandr Zimin, Jakov Lur'e und den ihre Ansicht Teilenden halte ich es für ausgeschlossen, dass Iosif Sanin in zwei Etappen seines Lebens zwei unterschiedliche ideologische Positionen einnahm, nämlich in seiner Frühzeit als Verfechter der Interessen der Teilfürsten, später als Anhänger des großfürstlichen Machtanspruches. Iosif ging es vielmehr stets um die Unantastbarkeit des Klosterbesitzes: Wenn der Konflikt um die Klosterbauern Iosif nicht dazu gezwungen hätte, das Kloster des ehrwürdigen Pafnutij zu verlassen, hätte er erfolgreich seine geistliche Karriere im Gebiet des Moskauer Großfürsten fortgesetzt. Ebenso begab sich Iosif 1507 unter das Patronat des Moskauer Großfürsten, als er sich mit den versuchten Übergriffen des Fürsten Fedor von Volokolamsk auf die Besitzrechte seines Klosters konfrontiert sah.

Was die Lehre von der Herrschergewalt anbelangt, so können wir einen großen Teil seiner Äußerungen hierzu in der siebenten „Predigt“ des vor 1502 verfassten *Prosvetitel'* finden. Nach Iosif von Volokolamsk wird die unbegrenzte Macht des Herrschers durch dessen Rechtschaffenheit und seine Beachtung der Regeln der Frömmigkeit beschränkt. Wenn der Herrscher dieses Vermächtnis missachtet, so haben seine Untertanen das Recht, gegen ihn als einen ungerechten Herrscher und Peiniger aufzubegehren. Auch hier besteht also kein Grund, Iosif Volockij der Servilität und der Anpassung an politische Konjunkturen zu bezichtigen.

Die der Begründung des Rechts der Moskauer Herrscher auf den Zarentitel gewidmeten Schriften stammen von ganz anderen Autoren. Über dieses Thema hatte sich, insbesondere in seinem *Izloženie paschalii*, der „Darlegung der Ostertafel“ von um 1492, der Metropolit Zosima geäußert.³⁶ Wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Krönung des Großfürstenenkels Dmitrij im Jahr 1497 verfasste der ehemalige Kiever Metropolit, der im Ferapont-Kloster lebende, 1503 verstorbene Mönch Simeon-Savva³⁷ eine nicht überlieferte Vorfassung des ihm zugeschriebenen „Sendschreibens über die Monomach-Gaben“ mit seiner Ableitung der Herrschaftsrechte der Moskauer Großfürsten über die

36 I. A. Tichonjuk, «Izloženie paschalii» Moskovskogo mitropolita Zosimy. Issledovanija po istočnikovedeniju istorii SSSR XIII–XVIII vv. Moskau 1986, S. 45–61.

37 R. P. Dmitrieva, Skazanie o knjaz'jach Vladimirskich. Moskau/Leningrad 1955.

Abstammung von Kaiser Augustus.³⁸ Auf diesem Sendschreiben baute dann die viel bekanntere „Erzählung über die Fürsten von Vladimir“ mit demselben Motiv auf.³⁹

So können wir den Triumph des Iosif Volockij über die großfürstliche Macht konstatieren. Er errang seinen Sieg nicht im Bund mit dem Träger der höchsten Macht, sondern gegen ihn. Im Gegensatz dazu unterstützten die *zavolžcy* oder sogenannten *nestjažateli*, „nicht nach Besitz [von Klostervermögen] Strebenden“, in jeder Hinsicht die Position des Großfürsten. Nil Sorskij, deren Sprecher, war der Bruder des Diakons Andrej Majko, des engsten Vertrauten von Fedor Kuricyn.⁴⁰ Auf der Synode von 1503 vertrat er die Ideen, die ihm von Ivan III. vorgegeben worden waren. Der einer fürstlichen Familie entstammende Gegenspieler Iosifs, Vassian Patrikeev, hatte nach dem Scheitern seiner Laufbahn im weltlichen Dienst 1499 einige Zeit gemeinsam mit dem Metropoliten Zosima im Kirill-Kloster verbracht, von ihm konnte er durchaus den Hass gegen Iosif Volockij übernommen haben.⁴¹

Vassian Patrikeev wurde nach seiner Niederlassung im Moskauer Simon-Kloster eine Zeitlang ein bedeutender Mann am Hof Vasilijs III. Iosif Volockij wurde sogar verboten, etwas zu seiner Rechtfertigung gegen die Angriffe des fürstlichen Mönchs Vassian zu schreiben. Und noch ein aufschlussreiches Indiz: Als Fürst Jurij Ivanovič, Bruder des Großfürsten, um 1510 in Ungnade gefallen war, waren Iosif Volockij und seine Mitbrüder Kassian der Barfüßige und Iona Golova die einzigen, die entgegen der politischen Konjunktur für ihn eintraten.⁴² Nur aus einer äußerst voreingenommenen Position heraus kann man Iosif als prinzipienlosen Politiker betrachten. Bei Berücksichtigung der gesicherten Fakten gilt es, die Richtung der *iosifljane*, der „Iosif-Anhänger“, sehr viel ausgewogener und objektiver zu bewerten, als in der russischen Historiographie üblich.

Dadurch, dass die Klöster in der Rus' das Recht auf Landbesitz und Eigentum bewahren konnten, wurden sie zu einflussreichen religiösen, sozialen, politischen,

38 N. K. Golejzovskij hat darauf hingewiesen, dass im Sinodik, der „Liste zum Totengedenken“, des Ferapont-Klosters der Name des Metropoliten Spiridon vor dem Namen der Großfürstin Sofija Paleolog steht, vgl. RGADA, F. 181, №. 539, l. 15v. Da die Großfürstin am 7. April 1503 starb, muss Metropolit Spiridon vor diesem Termin gestorben sein. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit zur Neudatierung der Werke des Metropoliten Spiridon. Sie entstanden im Zusammenhang der Vorbereitungen zur Krönung des Großfürstensohnes Dmitrij Ivanovič 1497.

39 Zur kontrovers diskutierten Überlieferungsgeschichte vgl. *P. D. Dmitrieva*, Spiridon-Savva (po prozvišču Satana), in: D. S. Lichačev (Hrsg.), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, Bd. 2, Teil 2. Leningrad 1989, S. 408–411; *A. Ju. Karpov*, Poslanie o Monomachovyč darach (Poslanie Spiridona-Savvy). Vstupitel'naja stat'ja, perevod, komentarii i primečanija, in: Slovo. Pravoslavnyj obrazovnyj portal, unter www.portal-slovo.ru/history/35623.php?ELEMENT_ID=35623&PAGEN_1=2 (7.5.2014).

40 Vgl. hierzu *Ja. S. Lur'e*, *Russkie sovremenniki Vozroždenija*. Leningrad 1985, S. 89–135; *Ju. G. Aleksejev*, *U kormila Rossijskogo gosudarstva*. St. Petersburg 1998, S. 203–222.

41 Biographie bei *N. V. Sinicyna*, Vassian (Patrikeev), in: *Pravoslavnaja enciklopedija*, Bd. 7. Moskau 2004, S. 253–257.

42 *Žitie Iosifa Volockogo* (wie Anm. 18), Sp. 485–488.

wirtschaftlichen und kulturellen Zentren. Die in den Klöstern entwickelte Praxis des Gedenkens förderte die Konsolidierung aller sozialen Gruppen der russischen Gesellschaft. Die in den Klostermauern erarbeiteten Normen sozialer Disziplin wurden weit über deren Grenzen hinaus übernommen.⁴³ Gleiches lässt sich von fortschrittlichen Methoden beim Wirtschaften und im Handwerk sagen. Die Verfügbarkeit bedeutender materieller Ressourcen war der Tätigkeit der Klöster als kultureller Zentren förderlich. In den Klöstern baute man imposante Gotteshäuser, schmückte sie mit Fresken und malte für sie Ikonen. In den Klostermauern entfaltete sich liturgisches Schaffen, es entstanden große Bibliotheken. Die karitative Tätigkeit der Klöster trat besonders bei der Fürsorge für Arme in Hungersnöten, für Kinder, Kranke und Alte zutage.

Was die Häresie anbetrifft, so sicherte der Sieg der Richtung um Iosif Volockij, das als häretisch Definierte konsequent zu bekämpfen, die religiöse Einheit der herrschenden Schicht in der Periode der Herausbildung des Moskauer Russischen Reiches. Dieser Sieg bedeutete die Herrschaft allgemein anerkannter religiöser und ethischer Normen, die für alle Untertanen des Moskauer Fürstentums und für den Selbstherrscher persönlich verbindlich waren. Zum ersten Mal wurde der Primat der Ideale von Glauben, Gerechtigkeit, Recht und Gottesfurcht vor Erscheinungen von Willkürherrschaft, wie sie so stark in der *Povest' o Drakule*, der „Erzählung über Drakula“, zum Tragen kommen⁴⁴, festgeschrieben. Hierbei wurde das „Buch gegen die Häretiker“, besser bekannt als *Prosvetitel'*, in der Rus' zum ersten theologischen Traktat, in dem die dogmatische Selbstbestimmung der russischen Orthodoxie zum Ausdruck kam.

⁴³ Ähnliche Überlegungen bei *Ludwig Steindorff*, *Commemoration and Administrative Techniques in Muscovite Monasteries*, in: *Russian History/Histoire Russe* 22 (1995), S. 433–454; *ders.*, *Monastic Culture as a Means of Social Disciplining in Muscovite Russia – a Common European Feature*, in: *Mesto Rossii v Evrope. The Place of Russia in Europe*, hrsg. v. Gyula Szvák. Budapest 1999, S. 108–112.

⁴⁴ Fedor Kuricyn hatte diese von seiner Gesandtschaft nach Ungarn mitgebracht.

Vladislav D. Nazarov

Klöster und die dynastische Fehde der Moskauer Rjurikiden

Der offene Konflikt innerhalb des Fürstenhauses der Moskauer Rjurikiden beim Kampf um den Großfürstenstuhl – den Moskauer wie auch den in Vladimir – entwickelte sich rasch zu offenen militärischen Auseinandersetzungen der zwei rivalisierenden fürstlichen „Parteien“, in die Vertreter aller Linien der Dynastie einbezogen wurden. Beeindruckend sind die lange Dauer der Fehde – mehr als ein Vierteljahrhundert, von 1425 bis 1453 – und die Größe des von ihr erfassten Areals: Auf diese oder jene Art betraf sie die Territorien sämtlicher Fürstentümer der nordöstlichen Rus' und der oligarchisch regierten Stadtrepubliken im Nordwesten, Novgorod und Pskov. Eine nicht unwichtige Rolle, insbesondere während der ersten Phase, spielte in ihrem Verlauf das Großfürstentum Litauen. Von wichtiger und nicht selten auch entscheidender Bedeutung war während der gesamten Dauer der Auseinandersetzungen auch der Faktor der tatarischen Goldenen Horde, sowohl im politischen Bereich als auch bezogen auf die militärischen Konfrontationen. Wie stets in solchen Konflikten ging es in der Fehde um Gewinnung aller weltlichen Herrschaftsrechte sowie um die Kontrolle von Fiskus, Verwaltung und Gerichtsbarkeit in den Territorien, insbesondere in den Städten. Und ebenso wie stets führten die Feldschlachten und die Belagerungen der Städte zu Plünderungen bei Landbewohnern und Städtern. Menschen wurden gefangen genommen, die Schätze des Großfürsten, Angehöriger der großfürstlichen Familie und anderer noch souveräner Fürsten wurden zur Beute. Fallweise kam es sogar zu Hinrichtungen. Teils waren auch Klöster betroffen.¹

Gemäß ihrer inneren Logik umfasst unsere Thematik eine Analyse folgender Probleme: Erstens geht es um Fälle einer direkten Beteiligung der Klöster und ihrer Vorsteher am politischen Agieren während der dynastischen Fehde. Dies wiederum setzt eine Trennung zwischen gesicherten Sachverhalten und Mythen voraus, ferner eine vorläufige Bestimmung der Motive für das jeweilige Handeln und schließlich dessen Resultate. Zuweilen ist es wichtig zu klären, ob die direkte Involvierung eines Klosters

¹ *Dinastičeskaja vojna*, „Dynastischer Krieg“, ist ein in der russischen Historiographie feststehender Terminus für die Konflikte 1425–1453. – Die jüngste Monographie über den dynastischen Krieg ist die postum erschienene Monographie von A. A. Zimin, *Vitjaz' na rasput'e. Feodal'naja vojna v Rossii XV v. Moskau* 1991. Zahlreichen Einschätzungen und Schlussfolgerungen in diesem Werk können wir schwerlich zustimmen. Zu unserem eigenen Verständnis der dynastischen Fehde und ihrer Bedeutung vgl. V. D. Nazarov, *Moskovskaja usobica 1425–1453*, in: *Bol'saja Rossijskaja Ėnciklopedija*, v 30 tomach (im Folgenden: BRĖ), Bd. 21. Moskau 2013, S. 267–272. – Als Überblick vgl. auch Peter Nitsche, *Die Mongolenzeit und der Aufstieg Moskaus (1240–1538)*, in: Manfred Hellmann (Hrsg.), *Handbuch der Geschichte Russlands*, Bd. 1,1, Stuttgart 1981, S. 534–712, hier S. 620–627.

in den Wirbel der Zusammenstöße zwischen den fürstlichen Rivalen der Position der gesamten Bruderschaft eines Klosters, d. h. der geistlichen Korporation, entspricht oder aber einzelner Gruppen unter den Mönchen.

Der zweite Problemkreis betrifft das Verhältnis zwischen Kloster und „Welt“, in erster Linie das Verhältnis zu den Großfürsten, zu anderen selbstständigen Fürsten wie auch Teilfürsten.² Hier geht es unter anderem um Themen wie die „Personalpolitik“ der Fürsten im Hinblick auf die Klöster, um die Land- und Vermögenspolitik der Herrscher und um ihre Stiftungen an die Klöster – damals noch Landstiftungen; Geldstiftungen waren zu jener Zeit praktisch unbekannt. Weitere Themen sind die Motive und das soziale Profil nicht-fürstlicher Stifter und Personen, die sich zum Mönch scheren ließen. Mit anderen Worten, es gilt, die Entwicklung des Landbesitzes der Klöster, ihrer Autorität und schließlich der Festigung ihrer Position sowohl im Leben der russischen Kirche selbst als auch in weltlichen Angelegenheiten zu verfolgen. Die genannten Fragestellungen verweisen auf einen ergänzenden Aspekt: Eine Reihe von Klöstern gewann an Bedeutung im Zusammenhang dadurch, dass die russische Kirche seit 1448 faktisch einen autokephalen Status innehatte.³

Eine erhebliche Einschränkung für eine systematische und beweiskräftige Untersuchung der genannten Probleme bildet die Qualität der vorhandenen Quellenbasis. Wir verfügen vor allem über erzählende Quellen, Nachrichten aus unterschiedlichen Chronikredaktionen von der Mitte des 15. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts wie auch aus Heiligenviten, zum Beispiel die des Makarij Želtovodskij und des Grigorij Pel'semskij. Diese Quellen gestatten es, sich ein Urteil über den Grad der direkten Beteiligung der Klöster an den verschiedenen Konfrontationen während der dynastischen Fehde zu bilden. Ferner ermöglicht es die in den Chroniken festgehaltene Abfolge der Geschehnisse, den Charakter und die Motive der Politik der herrschenden Fürsten gegenüber den Klöstern in bestimmten Momenten der dynastischen Fehde zu verstehen. Doch insgesamt gesehen ist der Umfang der aus den erzählenden Quellen zu gewinnenden Ergebnisse sehr gering. Es existieren praktisch keinerlei entsprechende Informationen aus gleichzeitigen Parallelquellen, vor allem aus Novgorod. Der Hauptbestand der uns interessierenden Fakten ist in Sammlungen aus dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts enthalten, vor allem im *Moskovskij svod 1479 g.*, in der *Vologodsko-Permskaja letopis'*, besonders aber in der *Ermolinskaja letopis'*, die eine ganze Reihe von Informationen zu unserer Problematik enthält. Eine Reihe von Präzisierungen ist in dem von uns und Boris Michajlovič Kloss rekonstruierten *Uspenskij letopisec*, dem „Chronisten der Kathedrale des Entschlafens der Gottesmutter in Moskau“, enthalten, dessen Nachrichten teils in die ausführliche Redaktion des

² *Udel'nyj knjaz'*, „Teilfürst“: Ein naher Verwandter des Großfürsten, der eines der diesem unterworfenen Fürstentümer als seinen *udel*, „Anteil“, erhalten hat.

³ Von den anderen Patriarchen wurde die Autokephalie erst 1589 in Verbindung mit der Erhebung des Metropoliten von Moskau zum Patriarchen anerkannt.

Svod 1518 g. und in der *L'vovskaja letopis'* Eingang gefunden haben.⁴ Angaben aus Heiligenviten sind beim augenblicklichen Stand der Forschung zu Redaktionen, Vorlagen, Entstehungszeit und -ort nur mit besonderer Vorsicht heranzuziehen.⁵

Bei der Erforschung der dynastischen Fehde und der Rolle der Klöster in diesem Zusammenhang wurde auch die urkundliche Überlieferung ausgewertet, wenn auch nicht systematisch. Hier nun stehen wir zudem vor erheblichen Verlusten: Aus vielen Klöstern fehlen Urkunden sowohl öffentlich- als auch privatrechtlichen Charakters für die 1420er- bis 1450er-Jahre vollständig, aus anderen Klöstern sind nur einzelne Urkunden erhalten. Eine Ausnahme bilden das Troica-Sergij-Kloster und das Kirill-Belozerskij-Kloster. Die Archivbestände in ihrem Besitz haben sich in relativ großem Umfang erhalten. Weniger vollständig, aber dennoch aussagekräftig sind die Urkundensammlungen des Simon-Klosters nach 1445 und des Epiphantias-Klosters in Moskau, ebenso die des Evfimij-Erlöser-Klosters in Suzdal'. Die genannten Klöster verbindet ein besonderer Umstand: Hier bestehen Kopialbücher aus dem 16. und 17. Jahrhundert, dank denen auch die urkundliche Überlieferung zur früheren Entwicklung der Klosterbesitzungen nachzuvollziehen ist.⁶

Man kann die Klosterlandschaft des Moskauer Reiches in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts nach verschiedenen Kriterien klassifizieren:

- nach der Lebensform – koinobitisch, idiorrhythmisch oder in Skiten;
- nach der geographischen Lage – in der Hauptstadt Moskau oder in deren Umgebung; Klöster in der Umgebung der Sitze von noch selbstständigen und von Teilfürsten oder dort selbst; sonstige Stadtklöster und Klöster im ländlichen Raum;
- nach Ausmaß und Struktur des Landbesitzes. Wichtigste Kriterien: Besitz von Eigenland in mehreren Städten und Regionen; Verfügen über Immunitätsurkunden oder nicht.

⁴ Eine detaillierte Analyse der Chronik-Angaben zur dynastischen Fehde bietet *Ja. S. Lur'e, Dve istorii Rusi XV veka*. St. Peterburg/Paris 1994, S. 71, S. 83, S. 86–93. Gerade in der Analyse der Ereignisse vom Herbst 1446 gibt es allerdings Unstimmigkeiten. – Zum *Uspenskij letopisec* siehe *B. M. Kloss/V. D. Nazarov, Rasskazy o likvidacii ordynskogo iga na Rusi v letopisanii konca XV v.*, in: *Drevnerusskoe iskusstvo XIV–XV vv.* Moskau 1984, S. 298–304. – Im *Pochval'noe slovo inoka Fomy*, dem um 1453 verfassten „Lobpreis des Mönches Thoma [auf Fürst Boris Aleksandrovič von Tver]“ werden für uns einschlägige Themen so gut wie nicht behandelt.

⁵ Diskussionsbedürftig bleibt der Auftritt von Makarij Želtovodskij auf der Versammlung kirchlicher und weltlicher Amtsträger Anfang September 1446 in Uglič, zu dem es entweder auf Drängen von Bischof Iona (dem späteren Metropoliten) oder auf Initiative des damaligen Noch-Großfürsten Dmitrij Šemjaka kam, der eine Versöhnung mit Vasilij II. erreichen wollte. Von diesem Auftritt berichtet die Vita des Makarij, aber dieser selbst zufolge starb Makarij bereits 1444. Allerdings berichtet auch die *Ermolinskaja letopis'* von seinem Ausspruch „wie eine Posaune inmitten des Volkes“. Für eine Erklärung sind zwei Varianten möglich: Entweder ist das Todesdatum in der Vita falsch oder aber dem Verfasser der *Ermolinskaja letopis'* waren Vorlagen zur überlieferten Vita des Makarij bekannt.

⁶ Die Beziehungen zwischen Großfürst und Metropolit sind zwar ein eigenes Thema, aber verwiesen sei auf den reichen Archivbestand an Urkunden über die Besitzungen des Metropolitenstuhls einschließlich der dem Metropolit unterstellten Klöster.

Es gilt dabei, Besonderheiten der Entstehung und der frühen Geschichte eines Klosters zu beachten, ebenso eine gewisse „Brüchigkeit“ in den Organisationsstrukturen der monastischen Korporationen. Grundsätzlich waren die Klöster entsprechend dem kanonischen Recht demjenigen Hierarchen untergeordnet, in dessen Eparchie sie gelegen waren. Unter den damaligen tatsächlichen Lebensverhältnissen jedoch hing vieles unmittelbar von der jeweiligen weltlichen Gewalt ab, besonders dann, wenn die Fürsten aktiv an der Entstehung des jeweiligen Klosters beteiligt gewesen waren.

Was die Untersuchung der hier genannten Fragestellungen anbetrifft, so sind aufgrund des gegenwärtigen Forschungsstandes selbstverständlich nur folgende vorläufige Ergebnisse möglich:

1. Der vorhandene Quellenbestand erlaubt, für drei Klöster ausreichend objektive Antworten zu geben, und zwar für das Troica-Sergij-Kloster nördlich von Moskau, das Kirill-Belozerskij-Kloster nordwestlich von Vologda und für das Evfimij-Erlöser-Kloster in Suzdal’.

2. Während der ersten Etappe der dynastischen Fehde (1425–1434) verfügte im ganzen Nordosten nur das Troica-Sergij-Kloster über Ansehen und Autorität in ganz Russland.⁷ Der Gründer des Klosters war bereits heiliggesprochen und seine Verehrung reichte über die Grenzen des Teilfürstentums Radonež und das ganze Moskauer Fürstentum hinaus. Die Dreifaltigkeits-Kirche des Klosters war das erste steinerne Gotteshaus eines Klosters in ruraler Umgebung. Es verfügte über Besitztümer in fünfzehn Herrschaftsgebieten auf Territorien des Moskauer Großfürsten, von Teilfürsten, noch selbstständigen Fürsten, auf dem gemeinsamen Besitz von Novgorod und dem Großfürstentum Vladimir, auf Familienbesitz sonstiger Zweige der Rjurikiden.⁸ Alle Moskauer Groß- und Teilfürsten zweier Generationen und auch die souveränen Fürsten aus anderen Zweigen der Rjurikiden schützten und förderten es. Im Unterschied zu diesem Kloster hatten das Kirill-Belozerskij-Kloster und das Evfimij-Erlöser-Kloster bis in die Mitte der 1440er-Jahre nur lokale Bedeutung. Die Besitzungen des Kirill-Belozerskij-Klosters reichten kaum über das Gebiet um Belozersk innerhalb des Teilfürstentums von Vereja und Belozersk⁹ hinaus. Erste Erwerbungen im Gebiet von

⁷ Nach unserer Chronologie umfasst die 1. Etappe der dynastischen Fehde den Zeitraum von Februar 1425 bis einschließlich Juni 1434, die 2. Etappe reicht von Juli 1434 bis einschließlich Mai 1436, die 3. Etappe von Juni 1436 bis einschließlich November 1445 und die 4. Etappe von Februar 1446 bis einschließlich Juli 1453; siehe *Nazarov*, *Moskovskaja usobica 1425–1453* (wie Anm. 1).

⁸ Unabhängig von einzelnen Unstimmigkeiten bei der Datierung und chronologischen Reihung, bei der Lokalisierung von Vertrags- und Schenkungsobjekten sowie bei der Bestimmung des Rangs einiger Rjurikidenfürsten und des Status ihrer Besitztümer finden wir die konsequenteste Darstellung der Entwicklung des Landbesitzes des Troica-Sergij-Klosters bei *M. S. Čerkasova*, *Zemlevladienie Troice-Sergieva monastyrja v XV–XVI vv.* Moskau 1996, S. 70–89 speziell für die uns interessierende Periode. – Vgl. auch *Pierre Gonneau*, *La maison de la Sainte Trinité. Un grand-monastère russe du Moyen-Âge tardif (1345–1533)*. Paris 1993.

⁹ Vereja liegt südöstlich von Moskau. Das Fürstentum von Belozersk am Weißen See war, ohne mit diesem territorial verbunden zu sein, an das Fürstentum Vereja angeschlossen worden.

Vologda datieren aus den 1430er-Jahren. Ähnlich ist die Situation beim Evfimij-Erlöser-Kloster. In seinem Fall war die Situation noch verwickelter wegen der zahlreichen Veränderungen von Rang und Status des ehemaligen Großfürstentums von Nižnij Novgorod und Suzdal' wie auch seiner historischen Bestandteile, insbesondere des Fürstentums Suzdal' selbst.¹⁰

3. Zu einer direkten Einbeziehung von Klöstern als Korporationen, von ihren Vorstehern oder von Gruppen von Mönchen in den Verlauf der Auseinandersetzungen ist es nur selten gekommen. Die Mehrzahl der Nachrichten, die darüber in Viten zu finden sind, gehört dem Reich der Fabel an. Anders verhält es sich bei den Nachrichten in Chroniken. Allerdings handelt es sich hier um nur drei Fälle, die vollständig im Text der *Ermolinskaja letopis'* erwähnt sind. Die erste Mitteilung datiert aus dem Frühling oder vom Beginn des Sommers 1442. Der Igumen des Troica-Sergij-Klosters Zinovij handelte vor dem Kloster die Versöhnung der Kontrahenten aus: Fürst Dmitrij Jur'evič Šemjaka und sein Neffe, Großfürst Vasilij Vasil'evič II. Temnyj, der sich im Moment in einer sehr schwierigen Lage befand: Ein heftiger Gegenangriff des Fürsten Dmitrij Jur'evič gegen Moskau hatte den Großfürsten ohne sein Heer angetroffen, denn er hatte seine Truppen bereits entlassen. Die Angaben aus Urkunden bestätigen die Chronikerzählung: Das Kloster erhielt großzügige Schenkungen sowohl von Großfürst Vasilij II. als auch von Ivan Andreevič, dem Teilfürsten von Moschaisk, den Vasilij auf seine Seite gezogen hatte.

Die zweite Episode fällt in den Januar/Februar 1446: Unter den Verschwörergruppen gegen den Großfürsten in Moskau nennt die Chronik außer Bojaren und *gosti*, „Großkaufleuten“, auch Mönche des Troica-Sergij-Klosters. Dabei wird der Erfolg der Verschwörung, dass nämlich Vasilij II. im Troica-Sergij-Kloster festgesetzt und später im Kreml' geblendet wurde, gerade mit der Beteiligung der dortigen Mönche erklärt. Auch hierfür gibt es Bestätigungen durch die urkundliche Überlieferung: Dmitrij Šemjaka schenkte als neuer Großfürst den Klosterbehörden Landbesitz bei Dmitrov und Fürst Ivan Andreevič, nun Mitverschwörer von Šemjaka, schenkte größere Ländereien im Gebiet von Bežeckij Verch nördlich von Tver'.

Der dritte Fall ereignete sich Ende September/Oktober 1446. Vasilij II., der inzwischen von Dmitrij Šemjaka Vologda als Teilfürstentum erhalten hatte, begab sich ins Kirill-Belozerskij-Kloster. Hier erhielt er von Abt Trifon und der Bruderschaft Rückhalt dafür, das durch Kreuzkuss bestätigte Treueversprechen gegenüber Dmitrij zu brechen und den Kampf um den Großfürstensitz in Moskau wieder aufzunehmen: „Mag deine Sünde auf uns fallen, denn du hast das Kreuz gegen deinen Willen geküsst.“ Damit befreiten sie ihn von der Schuld des Meineides und gaben ihm die moralische Rechtfertigung für den schließlich erfolgreichen Kampf

10 In den Jahren von 1425 bis zur Mitte der 1440er Jahre gab es nach unserer Ansicht nicht weniger als fünf- oder sechsmal Veränderungen; vgl. *V.D. Nazarov*, Nižegorodskoe knjažestvo, in: BRĚ (wie Anm. 1), Bd. 22. Moskau 2013, S. 669–671.

um die Wiedergewinnung des Großfürstenthrons. Das Kloster erhielt von ihm exklusive Zoll- und Finanzprivilegien, und Trifon wurde kurz danach zum Archimandriten des Erlöser-Klosters im Kreml und zum Beichtvater Vasilij II. ernannt, bald daraufhin zum Erzbischof von Rostov. Der Klostergründer Kirill Belozerskij wurde spätestens 1447 als Wundertäter anerkannt.¹¹ Angemerkt sei auch, dass in den Jahren der dynastischen Fehde mehrere Großfürstensöhne im Troica-Sergij-Kloster die Taufe empfangen.

4. Die streitenden Parteien waren wohl kaum in gleicher Weise an einer Unterstützung seitens der Klöster interessiert. Wir haben oben eine Reihe von Schenkungen an Klöster als Belohnung für bestimmte Verhaltensweisen der Klosterleitung angeführt. Die Motive der Herrschaftsträger waren ganz sicher nicht nur in ihrer Dankbarkeit begründet. Hinzu kamen drei weitere wichtige Aspekte. Vor allem war es das wachsende Verständnis für die Rolle der Klöster als Faktoren der Integration dank ihrer religiösen, sozialen und materiellen Alltagsbeziehungen mit den verschiedenen Gruppen der lokalen Gesellschaft. Die öffentliche Unterstützung eines Fürsten durch die Klöster war für diesen von erheblicher Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkt waren alle drei Klöster von weltlichen Herrschaftsträgern hoch geschätzt. Als wichtiger Faktor erwies sich die Entfaltung der Rolle der Klöster als Zentren liturgischer Kommemoration. Und schließlich gehörten Schutzgewährung und Freigiebigkeit gegenüber Klöstern zu den von einem Fürsten erwarteten Tugenden.

5. Das Interesse der weltlichen Gewalt an einer politisch „richtigen“ Position der Kirche führte zu Ablösungen und Neuberufungen von Klostervorstehern. Beispielhaft gibt es personelle Veränderungen in der Leitung des Troica-Sergij- und des Evfimij-Erlöser-Klosters. In Ersterem folgten auf die über zwölfjährige Amtszeit des Vorstehers Zinovij binnen knapp drei Jahren drei Wechsel im Amt. Im Mai 1445, unmittelbar vor dem Feldzug gegen die tatarische Goldene Horde, gab Vasilij II. eine Stiftung an Abt Gennadij (Samatov).¹² Spätestens seit Mai 1446 ist Dosifej als Vorsteher des Troica-Sergij-Klosters bekannt. Unserer Ansicht nach war er zuvor Abt des Savva-Storoževskij-Klosters bei Svenigorod, dem Zentrum des ehemaligen Teilfürstentums vom Vater und dem älteren Bruder von Dmitrij Šemjaka, gewesen.¹³ Und schließlich wurde Martinian, Abt des Ferapont-Klosters bei Vologda, der Vasilij II. seit den Ereignissen im Herbst 1446 bekannt ist, spätestens im Dezember 1447 Vorsteher des Troica-

¹¹ PSRL, Bd. 23. Moskau 2004, S. 151–153. Zu allen Aspekten der dritten Episode siehe *V. D. Nazarov*, Vologda, Kirillo-Belozerskij monastyr' i Vasilij II (iz istorii dinastičeskoj vojny moskovskich Rjurikovičej), in: *Paleobureaucratia. Sbornik statej k 90-letiju N. F. Demidovoj*. Moskau 2012, S. 225–245.

¹² So wie auch I. A. Golubcov sehe ich keinen Grund, diese Urkunde für eine Fälschung zu halten, vgl. *Akty social'no-ëkonomičeskoj istorii Severo-Vostočnoj Rusi konca XIV-načala XVI v (im Folgenden: ASËI)*, Bd. 1. Moskau 1952, S. 128.

¹³ ASËI, Bd. 3. Moskau 1964, № 54. S. 82; ASËI, Bd. 1, № 179, 181–186, S. 129–133.

Sergij-Klosters. Zeitweilig hatte er anscheinend beide Funktionen zugleich inne.¹⁴ Politische Motive für derartige Umbesetzungen sind nach unserer Auffassung mehr als wahrscheinlich. Noch bezeichnender ist ein Fall aus dem Evfimij-Erlöser-Kloster: Im Verlauf etwa eines Jahres wechselten hier nach unserer Ansicht drei Archimandriten einander in dieser Abfolge ab: Nifont, Sergij und Filipp. Der politische Hintergrund ist hier nicht ganz so greifbar, bezeichnend ist jedoch die weitere Karriere von Filipp, der um 1450 Bischof von Suzdal' und dann 1464 Moskauer Metropolit wurde.

6. Aufgrund mancher gesellschaftlicher und politischer Umstände sowie aufgrund religiöser und psychologischer Motivation beschleunigte sich der Gewinn von Landbesitz durch die Klöster während der dynastischen Fehde. Während des Jahres, in dem Dosifej das Amt des Abtes im Troica-Sergij-Kloster bekleidete, erwarb dieses fast ausschließlich dank fürstlicher Privilegierungen und über Stiftungen weltlicher Personen mehr als fünfzehn Besitzungen unterschiedlicher Größe; demgegenüber ist aus dieser Zeit nur ein einziger Landkauf bezeugt. Als Stifter betätigten sich Vertreter aller Schichten weltlicher Grundbesitzer. Die Politik der weltlichen Gewalt förderte, aufs Ganze gesehen, diesen Trend, mehr noch, sie gewährte, wie oben unter 3. und 4. schon angesprochen, in zahlreichen, ihrerseits wiederum politisch motivierten Fällen weitgehende gerichtliche und finanzielle Immunität. Ebenfalls ist eine Tendenz erkennbar, dass innerhalb der Brüderschaft der Klöster die Zahl von Angehörigen aus unterschiedlichen Gruppen der weltlichen Elite wuchs, überwiegend aus dem Dienstadel ohne Fürstentitel, darunter aus den Familien Buturlin, Pleščeev oder Saburov.

7. Die Position der oben genannten Klöster erfuhr während der Jahre der dynastischen Fehde zweifellos eine Verfestigung. Der Umfang der Besitzungen des Troica-Sergij-Klosters wuchs stark an, und bald nach dem Ende der dynastischen Kämpfe richtete das Kloster innerhalb des Moskauer Kreml' einen Klosterhof ein. Seine Autorität wuchs, ablesbar auch daran, dass an der Schwelle zu den 1460er-Jahren die Verehrung des Sergij von Radonež auch schon in Novgorod verbreitet war. Das Kirill-Belozerskij-Kloster erlangte gesamtrussische Bedeutung, das Evfimij-Erlöser-Kloster in Suzdal' kam diesem Status nahe. Wichtig ist darüber hinaus: Es wuchs die Bedeutung der Klöster innerhalb der kirchlichen Institutionen. Im Sendschreiben der Moskauer Synode an Fürst Jurij Šemjaka vom 29. Dezember 1447 werden, soweit uns bekannt, erstmals zwei Klostervorsteher namentlich als Teilnehmer erwähnt: der Archimandrit des Moskauer Simon-Klosters Gerontij, bald darauf Bischof von Kolomna, ab 1473 Metropolit von Moskau, und der uns schon bekannte Abt des Troica-Sergij-Klosters

¹⁴ ASĖI (wie Anm. 12), Bd. 1, N^o 192, S. 137 f.; Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju Komissieju (im Folgenden: AI), Bd. 1. St. Petersburg 1841, N^o 40, S. 76; Russkij feodal'nyj archiv XIV–pervoj treti XVI veka [Teil 1]. Moskau 1985, N^o 19, S. 103. Im August 1448 stellte die Großfürstin Sof'ja Vitovtovna Immunitätsprivilegien auf den Namen von Martinian sowohl als Igumen des Ferapont-Klosters (ASĖI, Bd. 2. Moskau 1958, N^o 323, S. 305) als auch als Vorsteher des Troica-Sergij-Klosters aus (ASĖI, Bd. 1, N^o 217, S. 152).

Martinian.¹⁵ Aus diesen und anderen Klöstern ging zudem eine neue Generation von kirchlichen Amtsträgern hervor, die bald zu angesehenen Hierarchen und Klostervorstehern der russischen Kirche wurden. Ihre Reife zeigte sich in den Jahren der vierten Etappe der dynastischen Fehde und bei der Sicherung des faktisch autokephalen Status der russischen orthodoxen Kirche ab 1448.

15 AI (wie Anm. 14), Bd. 1, № 40, S. 75; Russkij feodal'nyj archiv [Teil 1], № 19, S. 103.

**Teil 7: Klöster als Integrationsfaktoren
im städtischen Leben**

Stefanie Rüther

Kloster als Option. Zur sozialen Dynamik religiöser Orte in der spätmittelalterlichen Stadt

Der Aufschwung der Städte an der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert wurde maßgeblich durch die monastische Kultur unterstützt und begleitet: Sei es, dass bestehende oder neu gegründete Klöster die Ansiedlung einer städtischen Gemeinschaft motivierten, sei es, dass Wachstum und Autonomie der jungen Städtegründungen durch die Anzahl der Klöster innerhalb ihrer Mauern markiert wurden.¹ Für die Ausbildung und Stabilisierung des mittelalterlichen Städtewesens wird den Klöstern daher von der Stadtgeschichtsforschung wie der Ordensforschung zentrale Bedeutung zugeschrieben. Das gilt insbesondere für die Mendikanten, deren nahezu symbiotisches Verhältnis zur Stadtgemeinde in zahlreichen Untersuchungen zu einzelnen Konventen bestätigt wurde: „Die Bettelorden brauchten die Stadt und die Stadt brauchte die Bettelorden.“² Welche Faktoren aber sind es, die dieses wechselseitige Verhältnis zwischen Kloster und Stadtgemeinde fruchtbar, ja geradezu ideal erscheinen lassen? Welche Optionen eröffneten sich den Bürgern durch die Ansiedlung verschiedener Frauen- und Männerklöster in ihren Städten?

Diese Fragen sind in der Mediävistik seit langem und aus vielfältiger Perspektive diskutiert worden. Grundlegende Einsichten haben etwa die memorial- und stiftungsgeschichtlichen Forschungen zu einzelnen Orden und Städten hervorgebracht.³ Die dadurch zutage getretenen vielfältigen persönlichen wie ökonomischen Verflechtungen haben weitergehende wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchungen angestoßen, welche die Klöster als Handels- und Finanzzentren in den Blick genom-

1 Vgl. *Jaques Le Goff*, Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale, in: *Annales* (1970), S. 924–946; *Wolfgang Bender*, Zisterzienser und Städte. Studien zu den Beziehungen zwischen den Zisterzienserklöstern und den großen urbanen Zentren des mittleren Moselraumes (12.–14. Jahrhundert). Trier 1992.

2 *Andreas Rüther*, Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter. Berlin 1997, S. 11. Vgl. auch *John B. Freed*, The Friars and German Society in the Thirteenth Century. Cambridge, MA 1977; *Kaspar Elm* (Hrsg.), Stellung und Wirksamkeit der Bettelorden in der städtischen Gesellschaft. Berlin 1981; *Hans-Joachim Schmidt*, Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter. Trier 1986; *Dieter Berg* (Hrsg.), Bettelorden und Stadt. Bettelorden und städtisches Leben im Mittelalter und in der Neuzeit. Werl 1992; *Heinz Krieg* (Hrsg.), Kloster und Stadt am südlichen Oberrhein im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Schopfheim 2011.

3 Vgl. etwa *Dietrich Poeck*, Klöster und Bürger. Eine Fallstudie zu Lübeck (1225–1531), in: *Hagen Keller/Franz Neiske* (Hrsg.), Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit. München 1997, S. 423–451; *Ralf Lusiardi*, Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund. Berlin 2000.

men haben.⁴ In den letzten Jahren sind dann vermehrt wissenschaftliche sowie organisationstheoretische Fragestellungen an die mittelalterlichen Orden herangebracht worden, die die Bedeutung der Orden für die städtische Bildung und Literatur ebenso hervorgehoben haben wie den Einfluss der städtischen Lebenswelt auf die Ausformung des monastischen Selbstverständnisses.⁵

Die folgenden Überlegungen zum Verhältnis von Kloster und Stadt können an die zahlreichen Beobachtungen und Thesen anknüpfen, die diese Forschungen hervorgebracht haben. Wesentliche Funktionen der wechselseitigen Beziehungen werden unter den drei forschungsleitenden Aspekten von Disziplin, Distinktion und Integration diskutiert. Ihnen gemeinsam ist, dass sie nie einseitig und ohne Widerstände wirkten, sondern immer auch jeweils gegenläufige Tendenzen wie Eigensinn, Homogenisierung und Dissoziation hervorbrachten.

1 Disziplin und Eigensinn

Der Lübecker Dominikaner und Chronist Herman Korner berichtet über die Gründung seines Klosters folgendes: Vor der Schlacht von Bornhöved im Juli 1227 hatten die versammelten Mitglieder des Lübecker Rates gelobt, dass sie, wenn sie mit Gottes Gnade und der Hilfe Maria Magdalenas, der Heiligen des Tages, einen Sieg erringen könnten, ihr zu Ehren ein Kloster errichten würden.⁶ Als nun die Lübecker und ihre Verbündeten während des Kampfes gegen das Heer des dänischen Königs von der Sonne geblendet wurden, erschien am Himmel eine *vrouwen personen*, stellte sich schützend vor sie und lenkte die Sonnenstrahlen gegen das Heer des dänischen Königs. Hierdurch ermutigt, konnten die Lübecker die Feinde besiegen und errichteten zum Dank an der Stelle der ehemals dänischen Burg in der Stadt ein Kloster. Sie weihten es Maria Magdalena und übergaben es Predigerbrüdern, die sie zuvor aus Magdeburg und Bremen geholt hatten. Die Erzählung vom Beginn des 15. Jahrhunderts macht die enge Verbindung der Dominikaner zur städtischen Führungsschicht deutlich. Wie selbstverständlich verknüpft der Dominikanerlesemeister die Gründung seines Konvents mit dem Streben nach politischer Autonomie und dem

⁴ Bernhard Neidiger, *Mendikanten zwischen Ordensideal und städtischer Realität. Untersuchungen zum wirtschaftlichen Verhalten der Bettelorden in Basel*. Berlin 1981; Kaspar Elm, *Erwerbspolitik und Wirtschaftsweise mittelalterlicher Orden und Klöster*. Berlin 1992.

⁵ Vgl. etwa Gert Melville (Hrsg.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftgebrauch im mittelalterlichen Ordenswesen*. Münster 1996; Michael Robson (Hrsg.), *Franciscan Organisation in the mendicant Context. Formal and informal Structures of the Friars' Lives and Ministry in the Middle Ages*. Berlin 2010; Achim Wesjohann, *Mendikantische Gründungserzählungen im 13. und 14. Jahrhundert. Mythen als Element institutioneller Eigengeschichtsschreibung der mittelalterlichen Franziskaner, Dominikaner und Augustiner-Eremiten*. Münster 2012.

⁶ Die *Chronica novella* des Hermann Korner, hrsg. v. Jacob Schwalm. Göttingen 1895, S. 537–539.

Gewinn der Reichsfreiheit Lübecks im Jahre 1226, die erst durch die Unabhängigkeit vom dänischen König endgültig gesichert war.⁷ Dass der Dominikanerorden bei dieser Gründung weitgehend passiv und dem Willen der städtischen Obrigkeit unterworfen erscheint, stellte für Herman Korner offenbar kein Problem dar.

Die nahezu zeitgleiche Ansiedlung des Franziskanerkonvents in Lübeck wird vom Franziskanerlesemeister Detmar ganz ähnlich geschildert. 1225 sei den Brüdern von St. Katharinen ein Platz gegeben worden, auf dem sie ihr Kloster gebaut hätten.⁸ Das zugewiesene Grundstück sei von allen städtischen Abgaben befreit gewesen, wodurch sich – wenn auch nicht explizit erwähnt – auf die Beteiligung des Rates an diesem Akt schließen lässt. Auch hier wird dem Orden bei der Gründung eines neuen Konvents und der Wahl des neuen Standortes keine aktive Rolle zugestanden.⁹

Dabei war die Frage, ob die Hinwendung zur *vita activa* inmitten der urbanen Zentren eine mönchische Lebensweise in Askese und Armut noch zulasse, während des 13. Jahrhunderts innerhalb beider Orden keineswegs abschließend geklärt.¹⁰ So wird dieses Problem in dem 1260/70 entstandenen Regelkommentar eines anonymen Franziskaners aus dem Umfeld des Generalministers Bonaventura an prominenter Stelle verhandelt: Die fünfte *Questio*, warum so viele Brüder in den Städten lebten, wird zum einen mit der räumlichen Nähe zu den Menschen beantwortet, die der geistlichen Hilfe und Seelsorge bedürfen.¹¹ Zum anderen seien die Brüder aufgrund ihres Lebens in Armut auf eine große Menge von Menschen angewiesen, die sie materi-

7 Vgl. *Dietrich Poeck*, *Vrijheid do ik ju openbar*. Geschichtsbilder in Hansestädten, in: Thomas Hill/ders. (Hrsg.), *Gemeinschaft und Geschichtsbilder im Hanseraum*. Frankfurt a. M. 2000, S. 45–59; *Sascha Möbius*, *Das Gedächtnis der Reichsstadt*. Unruhen und Kriege in der lübeckischen Chronistik und Erinnerungskultur des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Göttingen 2011, S. 144–153.

8 Vgl. *Detmar-Chronik*, in: *Die Chroniken der deutschen Städte*, Bd. 19, hrsg. v. Karl Koppmann. Leipzig 1884, S. 304.

9 Vgl. *Stefanie Rüther*, *Prestige und Herrschaft*. Zur Repräsentation der Lübecker Ratsherren in Mittelalter und Früher Neuzeit, Köln/Weimar/Wien 2003, S. 130; *Heike Trost*, *Die Katharinenkirche in Lübeck*. Franziskanische Baukunst im Backsteingebiet. Von der Bettelordensarchitektur zur Bürgerkirche. Kevelaer 2006, S. 24–29; *Matthias Untermann*, *Wurde die Lübecker Katharinenkirche als Franziskanerkirche gebaut?* in: *Zeitschrift für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde* 90 (2010), S. 387–397.

10 Vgl. *Hans-Joachim Schmidt*, *Societas christiana in civitate*. Städtekritik und Städtelob im 12. und 13. Jahrhundert, in: *HZ* 257 (1993), S. 297–353; *Thomas Ertl*, *Religion und Disziplin*. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum. Berlin 2006, S. 197–200; *Ramona Sickert*, *Wenn Klosterbrüder zu Jahrmärktebrüdern werden*. Studien zur zeitgenössischen Wahrnehmung der Franziskaner und Dominikaner im 13. Jahrhundert. Münster 2006, S. 202–206.

11 Vgl. *Determinationes quaestionum super Regulam Fratrum Minorum*, in: *Doctoris seraphici S. Bonaventurae opera omnia*, Bd. 8. Florenz 1889, S. 337–374, hier S. 340 f. Vgl. *Helmut G. Walther*, *Die Entscheidung zur Gründung einer civitas holsatorum*. Zum Verhältnis von Bettelordenskloster und Stadtgründung am Beispiel Kiels, in: *Frank Lubowitz/Henning Unverhau/Werner Paravicini* (Hrsg.), *Mare Balticum*. Beiträge zur Geschichte des Ostseeraums in Mittelalter und Neuzeit. Sigmaringen 1992, S. 125–135, hier S. 125; *Schmidt*, *Societas* (wie Anm. 10), S. 338 f.

ell unterstützen könnten. Und schließlich böten die Städte weitaus besseren Schutz vor Plünderungen und Verfolgungen. Der Generalmagister des Dominikanerordens, Humbert von Romans, argumentierte zu dieser Zeit in ganz ähnlicher Weise mit den weitaus besseren seelsorglichen Möglichkeiten: Es sei viel nutzbringender, in den Städten zu predigen, weil dort viel mehr Leute an einem Ort zusammenlebten als anderswo, und sich dort auch mehr Almosen sammeln ließen. Zudem seien in der Stadt die Sünder zahlreicher, weswegen es notwendiger sei, dort zu predigen.¹²

Die Mendikanten boten mit ihren Predigten eine als neu empfundene ethisch-moralische Orientierung, die auf die lebensweltlichen Herausforderungen der rasant wachsenden Städte antwortete.¹³ Voraussetzung hierfür war die Anerkennung der veränderten Grundbedingungen des sozialen Zusammenlebens in den städtischen Gemeinschaften, wie sie etwa in den Predigten Bertholds von Regensburg fassbar wird.¹⁴ Nicht mehr das hierarchische, auf Über- und Unterordnung beruhende Ordo-Modell des frühen und hohen Mittelalters bildete den Ausgangspunkt, sondern ein Nebeneinander von sozial differenzierten Gruppen, die über Kauf und Verkauf, Arbeit und gegenseitigen Nutzen miteinander verbunden waren.¹⁵ Zentrale ökonomische Praktiken, wie Lohn- und Preisfestsetzung, Fürkauf und Zinsnahme, Täuschung und Betrug wurden in den Predigten in ein christliches Normensystem eingebunden.¹⁶ Innerhalb dessen war es nicht mehr der Reichtum an sich, der das Seelenheil des Einzelnen gefährdete, sondern der individuelle Verstoß gegen die Normen und Regeln des städtischen Marktes. Die Mendikanten wirkten über ihre Predigten an der Ausarbeitung einer moralischen Ökonomie spätmittelalterlichen Wirtschaftshandelns mit, an dem sie über die zahlreichen Stiftungen und Schenkungen, die sie von den Bürgern erhielten, selbst teilhatten.¹⁷

12 Vgl. *Humbertus de Romanis*, *Expositio Regulae Benedicti Augustini*, in: *Benedicti Humberti de Romanis Opera de Vita regulari*. Bd. 1, hrsg. v. Joachim Joseph Berthier. Turin 1956, S. 43–633, hier S. 68; *Schmidt*, *Societas* (wie Anm. 10), S. 330 f.

13 Vgl. *Ertl*, *Religion und Disziplin* (wie Anm. 10), S. 205–209; *Jörg Oberste*, *Gesellschaft und Individuum in der Seelsorge der Mendikanten. Die Predigten Humberts de Romanis † 1277 an städtische Oberschichten*, in: Gert Melville/Markus Schürer (Hrsg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*. Münster 2002, S. 497–527.

14 Vgl. *Berthold von Regensburg*. Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen und Wörterbuch, 2 Bde., hrsg. v. Franz Pfeiffer. Wien 1862–1880.

15 Vgl. *Hans-Joachim Schmidt*, *Arbeit und soziale Ordnung. Zur Wertung städtischer Lebensweise bei Berthold von Regensburg*, in: *AKG 71* (1989), S. 286; *Barbara Frenz*, *Gleichheitsdenken in deutschen Städten des 12. bis 15. Jahrhunderts*. Geistesgeschichte, Quellensprache, Gesellschaftsfunktion. Köln 2000, S. 62–71.

16 Vgl. etwa *Berthold von Regensburg*, *Von zehen Koeren der Engele unde der Kristenheit*, in: *Berthold von Regensburg* (wie Anm. 14), Bd. 1, S. 140–156, hier S. 148–151.

17 Vgl. *Lester K. Little*, *Religious Poverty and the Profit Economy in medieval Europe*. London 1978. Zum Begriff der moralischen Ökonomie vgl. *Edward Palmer Thompson*, *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie*. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1980; *William J. Booth*, *On the Idea of the moral Economy*, in: *American Political Science Review* 88 (1994), S. 653–667.

Doch konnte eine so weitreichende Form der Urbanisierung der Konvente eine konsequente Einhaltung der Ordensregeln erschweren und die Aufrechterhaltung der klösterlichen Disziplin gefährden. Das galt nicht allein für das strikte Armutsgebot der Bettelorden, sondern alle Klöster im städtischen Umfeld sahen sich mit ähnlichen Problemen konfrontiert. Die Folge waren immer wiederkehrende Reformbemühungen, die sich jedoch gegen die Widerstände von innen wie von außen nur schwer durchzusetzen vermochten.¹⁸ So wurde 1245 die Verlegung der Benediktinermönche aus dem Lübecker St. Johanniskloster nach Cismar beschlossen, nachdem eine Visitation zu dem Ergebnis gekommen war, dass eine Reform des Klosters nicht möglich wäre, solange die Mönche in der Stadt verblieben. Es hieß, sie verhielten sich unvernünftig und durch das Umherschweifen in der Stadt hätten sie die Möglichkeit, sich dem Verderben hinzugeben.¹⁹

Da die Nonnen und Mönche in den städtischen Klöstern oftmals aus den Familien vor Ort stammten, stellte die strikte Einhaltung der Klausur hier eine besondere Herausforderung dar.²⁰ Dementsprechend ordnete der Straßburger Rat um 1375 an, dass man den Nonnen gebieten solle, wieder in ihre Klöster zu gehen und dort zu bleiben. Die Bürger aber, die den Nonnen Unterkunft gewährten, sollten mit einer Geldstrafe belangt werden.²¹ Es ist kennzeichnend für die enge Verflechtung von Stadt und Kloster im 14. Jahrhundert, dass die städtischen Magistrate die Überwachung klösterlicher Disziplin als Teil ihrer ratsherrlichen Gewalt verstanden.²² Ebenso versuchten einzelne Bürger, auf die Lebensführung in den Konventen Einfluss zu nehmen, indem

18 Vgl. *Kaspar Elm* (Hrsg.), Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Berlin 1989; *Dieter Mertens*, Monastische Reformbewegungen des 15. Jahrhunderts. Ideen – Ziele – Resultate, in: *Ivan Hlaváček* (Hrsg.), Reform von Kirche und Reich zur Zeit der Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Konstanz 1996, S. 157–181. *Daniel Stracke*, Monastische Reform und spätmittelalterliche Stadt. Die Bewegung der Franziskaner-Observanten in Nordwestdeutschland. Münster 2013.

19 Vgl. Urkundenbuch der Stadt Lübeck. 12 Bde., Lübeck 1843–1932, Bd. 1, Nr. 104, (2. Januar 1245), S. 102–104. Vgl. *Anna-Therese Grabkowsky*, Das Kloster Cismar. Neumünster 1983, S. 18; *Rüther*, Prestige (wie Anm. 9), S. 111–117.

20 Vgl. *Heike Uffmann*, Innen und außen. Raum und Klausur in reformierten Nonnenklöstern des späten Mittelalters, in: *Gabriela Signori* (Hrsg.), Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster. Bielefeld 2000, S. 185–212; *Gabriela Signori*, Wanderer zwischen den „Welten“. Besucher, Briefe, Vermächtnisse und Geschenke als Kommunikationsmedien im Austausch zwischen Kloster und Welt, in: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn und dem Ruhrlandmuseum Essen (Hrsg.), Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern. München 2005, S. 130–141.

21 Urkunden und Akten der Stadt Straßburg. Abth. 1: Urkundenbuch der Stadt Straßburg, Straßburg 1800–1900, Bd. 5: Politische Urkunden von 1332 bis 1380, Nr. 1413, 1034. Vgl. *Sigrid Schmitt*, „Wilde, unzucht- und ungaislich swestern“. Straßburger Frauenkonvente im Spätmittelalter, in: Dies. (Hrsg.), Frauen und Kirche. Stuttgart 2002, S. 71–94.

22 Vgl. *Bernhard Neidiger*, Stadtreform und Klosterreform in Basel, in: Elm (Hrsg.), Reformbemühungen (wie Anm. 18), S. 539–567.

sie in ihren Testamenten für einzelne Zuwendungen die strikte Observanz zur Bedingung machten.²³

Klösterliche Disziplin war eine wesentliche Voraussetzung für die Akzeptanz der einzelnen Orden als geistliche Autoritäten.²⁴ Doch die darauf beruhende hohe Anziehungskraft der Klöster auf die Gemeinde konnte zu einer Form der bürgerlichen Aneignung führen, die gerade die Disziplin in ihrem Sinne auslegte und immer wieder unterlief.²⁵ Der Eintritt in eines der städtischen Klöster stellte für die Bürgersöhne und -töchter eine Option dar, die ihnen als Geistlichen eine herausgehobene Stellung im sozialen Gefüge der Stadt und ihren Familien ein besonderes Gebetsgedenken sicherte. Die zahlreichen Schenkungen, die sie im Gegenzug erhielten, bildeten aber nicht allein die Grundlage des klösterlichen Vermögens, sondern ermöglichten es den Nonnen und Mönchen, auch hinter den Klostermauern an einem standesgemäßen, bürgerlichen Lebensstil festzuhalten.²⁶

2 Distinktion und Homogenisierung

Der wohl schärfste Gegner der Bettelorden, William von Saint Armour, warf diesen in einer seiner Polemiken vor, dass sie ihre Gotteshäuser mehr zu ihrem eigenen Ruhm als zur Ehre Gottes errichteten.²⁷ Es sei offensichtlich, dass das Volk, das immer das

²³ Vgl. etwa die Beispiele bei Rüther, *Prestige* (wie Anm. 9), S. 149; Sigrid Hirbodian, Dominikanerinnenreform und Familienpolitik. Die Einführung der Observanz im Kontext städtischer Sozialgeschichte, in: Stephan Mossmann/Nigel F. Palmer/Felix Heinzer (Hrsg.), *Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg*. Berlin/Boston 2012, S. 1–16.

²⁴ Sebastian Barret/Gert Melville (Hrsg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*. Münster 2006.

²⁵ Poeck, *Klöster und Bürger* (wie Anm. 3), S. 423–451; Gabriela Signori, Gehorsam wider Eigensinn. Wertekonflikte in Frauenklöstern und -stiften des 15. Jahrhunderts, in: Alois Hahn/Gert Melville/Werner Röcke (Hrsg.), *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*. Münster 2007, S. 291–312; Zum alltagsgeschichtlichen Konzept des „Eigensinns“ vgl. Alf Lüdtke, *Geschichte und Eigensinn*, in: Berliner Geschichtswerkstatt (Hrsg.), *Alltagskultur, Subjektivität und Geschichte. Zur Theorie und Praxis von Alltagsgeschichte*. Münster 1994, S. 139–153.

²⁶ Vgl. Michael Hohlstein, „Was im closter mir zu gehörig ist“. Gedankliche Begründungen von Eigenbesitz im Kontext der spätmittelalterlichen Klosterreform, in: Heinz-Dieter Heimann (Hrsg.), *Gelobte Armut. Armutskonzepte der franziskanischen Ordensfamilie vom Mittelalter bis in die Gegenwart*. Paderborn 2012, S. 393–410. Zu den Zuwendungen siehe die Beispiele bei Rüther, *Bettelorden* (wie Anm. 2), S. 129–145; Christine Kleinjung, *Frauenklöster als Kommunikationszentren und soziale Räume. Das Beispiel Worms vom 13. bis zum Beginn des 15. Jahrhunderts*. Korb 2008, S. 212–227.

²⁷ Wilhelm von Saint-Amour, *Collectiones catholicae et canonicae scripturae ad defensionem Ecclesiasticae Hierarchiae* [...], in: Ders., *Opera omnia, quae reperiri potuerunt*, hrsg. v. Valérien de Flavigny. Paris 1632 (Ndr. Hildesheim 1997), S. 111–487, 459 f. Vgl. Sickert, *Wenn Klosterbrüder* (wie Anm. 10), S. 202–206.

Neue und den Schmuck bewundere, von dem Bewundernswerten angezogen werde. Die weniger geschmückten alten Pfarrkirchen würden sie verachten und lieber die neuen und weitaus dekorativeren Kirchen der Mendikanten besuchen.

Die Anschuldigungen zeugen von einem Bild der Stadt als religiösem Markt, auf dem einzelne Orden sowie der Weltklerus um Anerkennung und finanzielle Zuwendungen der Laien miteinander konkurrierten. Ein Ausdruck dieser Konkurrenz waren die im 13. Jahrhundert vielerorts und zum Teil sogar gewaltsam ausgetragenen Konflikte zwischen den Pfarrgeistlichen und den Bettelorden um die Pfarrechte, insbesondere das Begräbnisrecht.²⁸ Kirchenrechtlich dem Pfarrzwang unterworfen, bot sich den Bürgern mit den verschiedenen Klosterkirchen bei der Ausübung ihrer individuellen Frömmigkeit, wie etwa bei der Wahl der Grabstätte und der Sicherung des Totengedenkens, eine Reihe von Alternativen. Diese waren aber in der Regel an entsprechende finanzielle Zuwendungen geknüpft, um die die verschiedenen Konvente mit den Pfarrkirchen konkurrierten.²⁹ So berichtet Hermann Korner, dass die Franziskaner anfangs nur eine kleine Kirche gehabt, später aber eine viel prächtigere erbaut hätten.³⁰ Der Neubau von St. Katharinen war so konzipiert, dass er Raum für bürgerliche Kapellen bot, wie etwa die zu Beginn des 14. Jahrhunderts zeitgleich mit dem neuen Chor errichtete Kapelle der Familie Crispin, deren Ausführung offenbar von Beginn an in den Händen ihres Stifters, des Bürgermeisters Segebodo Crispin lag.³¹ Im 14. Jahrhundert ließ der gleichnamige Enkel des Stifters, ebenfalls Mitglied des Lübecker Rates, an der Chorbrüstung vor der Kapelle ein Wandgemälde anbringen, das drei Generationen der ratsässigen Crispins mit ihren Ehefrauen zeigte.³² Im 15. Jahrhundert ließ ein weiterer Nachkomme, der Ratsherr Johann Crispin, die Malerei auf eine zwei Meter hohe und über sechs Meter breite Holztafel übertragen, nicht ohne sich und seine Ehefrau ebenfalls in die Reihe aufzunehmen.³³

28 Vgl. *Ingo Ulpts*, Zur Rolle der Mendikanten in städtischen Konflikten des Mittelalters. Ausgewählte Beispiele aus Bremen, Hamburg und Lübeck, in: Berg (Hrsg.), Bettelorden und Stadt (wie Anm. 2), S. 131–151; *Rüther*, Bettelorden (wie Anm. 2), S. 258–280; *Jürgen Reetz*, Bistum und Stadt Lübeck um 1300. Die Streitigkeiten und Prozesse unter Burkhard von Serkem. Bischof 1276–1317. Lübeck 1955.

29 *Wolfgang Petke*, Oblationen, Stolgebühren und Pfarreinkünfte vom Mittelalter bis ins Zeitalter der Reformation, in: Hartmut Boockmann (Hrsg.), Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts. Göttingen 1994, S. 26–58.

30 Die *Chronica novella* (wie Anm. 6), S. 539.

31 Vgl. *Wolfgang Erdmann*, Fragen zur Baugeschichte und Wandmalerei der Lübecker Franziskanerkirche St. Katharinen, in: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde 67 (1987), S. 31–57; *Untermann*, Lübecker Katharinenkirche (wie Anm. 9), S. 389. Zu Segebodo Crispin vgl. *Michael Lutterbeck*, Der Rat der Stadt Lübeck im 13. und 14. Jahrhundert. Politische, personale und wirtschaftliche Zusammenhänge in einer städtischen Führungsgruppe. Lübeck 2002, Nr. 82, S. 247 f.

32 Vgl. *ders.*, Rat der Stadt (wie Anm. 31), Nr. 83, S. 248 f. Vgl. zu dem Wandgemälde Bau- und Kunstdenkmäler der Freien und Hansestadt Lübeck, 4 Bde., Lübeck 1906–1974, Bd. 4, S. 79 f.

33 Vgl. *ders.*, Rat der Stadt (wie Anm. 31), Nr. 81, S. 245 f.



Abb. 1 Gedenkbild der Familie Crispin in der Katharinenkirche Lübeck

Wie die Familie Crispin, die ihre Kapelle analog zum Adel über die Jahrhunderte hinweg zur Familiengrablege ausbaute, nutzten die Mitglieder der Führungsschicht die Klosterkirchen intensiv zur Ausbildung einer differenzierten status- und personenbezogenen Stiftungspraxis und als zusätzlichen Raum zur Repräsentation.³⁴ Doch wurden die verschiedenen Kirchen von den Bürgern offenbar weitaus weniger als konkurrierende oder gegensätzliche Modelle wahrgenommen als es die Konflikte um die Pfarrrechte oder die polemischen Äußerungen verschiedener Geistlicher nahelegen.³⁵ So bedachten beispielsweise die Lübecker Ratsherren in ihren Testamenten regelmäßig alle Kirchbauten der Stadt mit einer Summe, ohne dass sie dabei erkennbar zwischen den Pfarr- und Klosterkirchen unterschieden.³⁶ Das Stiftungsmuster weist darauf hin, dass die Vielfalt religiöser Institutionen in der Hansestadt von den Bürgern als eine Einheit verstanden wurde. Dementsprechend waren die führenden Familien darum bemüht, in möglichst

³⁴ Vgl. etwa Mark Hengerer (Hrsg.), *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der Frühen Neuzeit*. Köln/Weimar/Wien 2005; *Andreas Zajic*, „Zu ewiger gedächtnis aufgerichtet“. Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreichs. Wien u. a. 2004.

³⁵ Vgl. hierzu immer noch grundlegend *Hartmut Boockmann*, *Bürgerkirchen im späteren Mittelalter*. Antrittsvorlesung, 3. November 1992. Berlin 1994; *Rolf Kießling*, *Bürgerliche Gesellschaft und Kirche in Augsburg im Spätmittelalter*. Ein Beitrag zur Strukturanalyse der oberdeutschen Reichsstadt. Augsburg 1971, S. 246–287.

³⁶ Vgl. *Stefanie Rütter*, *Wo die Schwestern, die Armen und die Waisen wohnen*. Zur Konstruktion einer sakralen Topographie Lübecks im 15. und 16. Jahrhundert, in: *Susanne Rau/Gerd Schwerhoff* (Hrsg.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*. München/Hamburg 2008, S. 330–347; *Gunnar Meyer*, *Milieu und Memoria*. Schichtspezifisches Stiftungsverhalten in Lübecker Testamenten aus dem 2. Viertel des 15. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde* 78 (1998), S. 115–141.

vielen Kirchen und Klöstern mit ihren Stiftungen und Grabmälern präsent zu sein.³⁷ Der physische Raum, der mit dieser Art der materiellen Repräsentation besetzt werden konnte, stellte aber eine knappe Ressource dar. Denn die städtische Führungsschicht konkurrierte bei der Akkumulation des öffentlichen Raumes mit anderen Akteuren und Korporationen, wie Klerus, Zünften und Bruderschaften. Der gegenseitige Überbietungsdruck führte zu einer fortschreitenden Homogenisierung der verschiedenen Kirchenräume, die in kaum mehr unterscheidbarer Weise mit Altartafeln und Epitaphien besetzt waren.³⁸ Die Gleichförmigkeit der religiösen Praktiken, wie etwa der Stiftung von Messen und Altären, diente innerhalb des städtischen Gemeinwesens zur Selbstvergewisserung eines gemeinsam geteilten christlichen Wertehorizonts und wirkte trotz des Anspruchs der Distinktion auch als integratives Moment.³⁹ Ein solches Spannungsverhältnis zwischen Distinktion und Integration hat in ganz ähnlicher Weise Ludwig Steindorff für die Stiftungen der politischen Führungsschichten in Altrussland konstatiert. Hier bieten sich zahlreiche Ansatzpunkte für einen transkonfessionellen Vergleich. So scheinen die Zusammenhänge zwischen der Höhe einer Stiftung und dem damit verbundenen Prestige in Altrussland weitaus offener verhandelt worden zu sein, als es für das spätmittelalterliche Reich zu beobachten ist.⁴⁰

3 Integration und Dissoziation

Insbesondere weil die Klöster quer zur räumlichen Logik der Kirchspiele lagen, kam ihnen als Begegnungs- und Kommunikationsraum verschiedener sozialer Statusgruppen eine herausragende Bedeutung zu. Das gilt zum einen für die personelle Zusammensetzung der Konvente selbst, die Mitglieder verschiedener Familien, sozialer Schichten und Regionen zu einer klösterlichen Gemeinschaft zusammenführten.⁴¹ Damit konnten sich Beziehungsgeflechte anderer Art als außerhalb der Klos-

37 Vgl. *Olivier Richard*, *Mémoires bourgeoises. „Memoria“ et identité urbaine à Ratisbonne à la fin du Moyen âge*. Rennes 2009; *Jörg Oberste*, *Zwischen Heiligkeit und Häresie. Religiosität und sozialer Aufstieg in der Stadt des hohen Mittelalters*, Bd. 2. Köln/Weimar/Wien 2003, S. 261–292; *Christian Speer*, *Frömmigkeit und Politik. Städtische Eliten in Görlitz zwischen 1300 und 1550*. Berlin 2011.

38 Vgl. *Rüther*, *Prestige* (wie Anm. 9), S. 178–218.

39 Vgl. *Olivier Richard*, *Von der Distinktion zur Integration. Die Repräsentation des Regensburger Patriziats im Spätmittelalter*, in: *Jörg Oberste/Edith Feistner* (Hrsg.), *Repräsentationen der mittelalterlichen Stadt*. Regensburg 2008, S. 213–228; *Stefanie Rüther*, *Entre intégration et distinction. La logique sociale des fondations pieuses des couches dominantes à Lübeck*, in: *Religion civique XVe–XVIe siècle = Histoire Urbaine 27* (2010), S. 43–58.

40 Vgl. *Ludwig Steindorff*, *Glaubenswelt und Prestige. Stiftungen in der Geschichte Altrusslands*, in: *Michael Borgolte*, *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne*. Berlin 2005, S. 159–177; *Rüther*, *Prestige* (wie Anm. 9), S. 73–75.

41 Vgl. *Uwe Israel* (Hrsg.), *Vita communis und ethnische Vielfalt. Multinational zusammengesetzte Klöster im Mittelalter*. Münster 2006.

termauern entwickeln, auch wenn die bestehende soziale Hierarchie innerhalb der Konvente weiterhin Bestand hatte. So eröffnete der Eintritt ins Kloster, vor allem den Angehörigen der städtischen Führungsgruppen, Optionen auf eine geistliche Karriere oder einflussreiche Ämter. Deutlich wird dies etwa bei der Reihe der Äbtissinnen des Lübecker Johannisklosters, die nahezu ausschließlich Angehörige der bedeutenden Ratsfamilien waren.⁴²

Zum anderen stellten die Klöster wichtige karitative Einrichtungen dar und ermöglichten, wenn auch oft nur vermittelt, den sozialen Austausch zwischen reichen und armen Bewohnern der Stadt.⁴³ Die Predigerbrüder etwa waren mit der Ausführung einer Vielzahl mildtätiger Stiftungen zugunsten der Armen betraut. So war bei der Gründung des Burgklosters in Lübeck eine Armenspeisung zum Gedenken an die Schlacht von Bornhöved gestiftet worden, die von den Dominikanern ausgeteilt wurde. Eine besondere seelsorgliche Aufgabe fiel dem Konvent aufgrund seiner Nachbarschaft zum städtischen Gefängnis zu. 1377 hatte der Rat an der Mauer des Burgklosters eine Kapelle errichten lassen, in der die Predigerbrüder den zum Tode Verurteilten die letzte Beichte abnahmen.⁴⁴ Die Übernahme solcher Aufgaben sorgte für eine enge Bindung der weniger wohlhabenden Schichten an die Dominikaner, die nur durch die umfangreichen Stiftungen und Zuwendungen der städtischen Oberschicht ermöglicht wurde. Das Kloster fungierte somit als Bindeglied zwischen den verschiedenen Statusgruppen, auch wenn nur schwer einzuschätzen ist, inwieweit auf diese Weise soziale Probleme innerhalb der Stadtgemeinschaft eingehegt werden konnten.

Führten die sozialen Gegensätze zu innerstädtischen Konflikten, fungierten die Klöster der Bettelorden oftmals als Verhandlungsorte und Vermittlungsinstanz. So versammelte sich die Lübecker Gemeinde 1376 im Katharinenkloster, um dort mit den Bürgermeistern über angekündigte Steuererhöhungen zu verhandeln. Zwar konnten die Streitigkeiten beigelegt werden, doch bereits wenige Jahre später standen sich während der Unruhen von 1380 Rat und Handwerksämter erneut im Franziskanerkloster gegenüber.⁴⁵

Aber auch im Alltag trafen die verschiedenen Stände in den Klosterkirchen der Bettelorden aufeinander, etwa als Mitglieder der vielen Bruderschaften, die bei den Mendikanten angesiedelt waren. Zu den vornehmsten und wohl auch politisch einflussreichsten in Lübeck gehörte die Zirkelgesellschaft, die seit ihrer Gründung 1379 eine Kapelle in der Klosterkirche der Franziskaner hatte. Wenn direkt neben der Kapelle die Bäckerzunft ihren Altar hatte, so koinzidierte dieses räumliche Neben-

⁴² Antjekathrin Graßmann, Lübeck, St. Johannis, in: *Germania Benedictina*, Bd. 12. Norddeutschland. St. Ottilien 1994, S. 361–374, hier S. 370.

⁴³ Isnard W. Frank, Bettelordenskirchen als multifunktionale Kulträume. Ein Beitrag zur Bettelordenskirchenforschung, in: *Wissenschaft und Weisheit* 59 (1996), S. 93–112.

⁴⁴ Vgl. Rüther, *Prestige* (wie Anm. 9), S. 155 f.

⁴⁵ Vgl. Möbius, *Gedächtnis* (wie Anm. 7), S. 219–249.

einander mit dem Ideal, das die Mendikanten in ihren Predigten von der sozialen Ordnung der Stadt entwarfen.⁴⁶

Sie machten die soziale Differenzierung der städtischen Gemeinschaft zur Grundlage ihrer seelsorglichen Tätigkeit, indem sie sich mit ihren Predigten gezielt an die verschiedenen Berufs- und Standesgruppen wendeten. In der Predigt von den zehn Chören der Engel fasst Berthold von Regensburg verschiedene Handwerke und Tätigkeiten zu einzelnen Gruppen zusammen und weist ihnen analog zur himmlischen Ordnung der Engel einen festen Platz in der sozialen Ordnung zu. Gemeinsam ist ihnen, dass sie aufgrund ihrer jeweiligen Arbeit und dem damit verbundenen Nutzen für die anderen Chöre von Gott in gleicher Weise geliebt werden. Die mit der gesellschaftlichen Differenzierung verbundene soziale Ungleichheit wird nicht geleugnet, sondern als dem göttlichen Willen entsprechend gedeutet. Doch so wie die unteren Chöre den oberen dreien, die sich aus den Klerikern, den Ordensleuten sowie den weltlichen Herrschaftsträgern zusammensetzen, Dienst und Gehorsam schulden, so sind diese den unteren Chören bestimmte Leistungen schuldig, wie etwa geistliche Unterweisung, Rechtsprechung oder Schutz vor unrechter Gewalt.⁴⁷ Das daraus entstehende Ganze wird somit nicht wie die feudale Umwelt durch ein Geflecht von rechtlicher Ungleichheit und darauf beruhenden Abhängigkeiten zusammen gehalten, sondern ist über die arbeitsteilige Erfüllung der gesellschaftlich notwendigen Aufgaben und den wechselseitigen Austausch von Dienst und gerechtem Lohn miteinander verbunden und sozial integriert.⁴⁸

4 Fazit

Für die Frage nach dem Verhältnis von Kloster und Stadt gilt es, zwei methodische Zugänge zu unterscheiden. Denn je nachdem, ob man den Ausgang vom theologisch-normativen Diskurs nimmt, oder den Blick auf den städtischen Alltag und die Praktiken richtet, ergibt sich ein anderes, zum Teil widersprüchliches Bild von der Rolle und Funktion der Orden im urbanen Kontext.

So nimmt die Stadt als Ort der Seelsorge im Selbstverständigungsdiskurs der Bettelorden eine zentrale Stellung ein. In der Auseinandersetzung mit der ordensinternen wie externen Kritik entwickelten die Mendikanten klare Vorstellungen vom seelsorglichen Auftrag, den sie dort erfüllen wollten, und eine Theologie, die mit Normierung und Disziplinierung auf die sozialen Probleme der rasant wachsenden Gemeinden antwortete.

⁴⁶ Vgl. *Trost*, St. Katharinen (wie Anm. 9), S. 69.

⁴⁷ *Berthold von Regensburg*, Vollständige Ausgabe (wie Anm. 14), S. 143–145.

⁴⁸ *Schmidt*, Arbeit (wie Anm. 14), S. 286–289.

Richtet man die Perspektive dagegen auf die Beziehungen zwischen den Konventen und den Bürgern, so wird deutlich, dass den Orden ein Konzept vom Kloster als „Institution in der Stadt“ fehlte. Rat und Bürgerschaft setzten dem fehlenden Selbstverständnis der Orden ihre Vorstellungen von einem „städtischen Kloster“ entgegen und integrierten sie in ihre sozialen wie wirtschaftlichen Austauschprozesse. Sie machten sich deren religiöses Kapital zu Eigen und deren Klosteranlagen zu einem zusätzlichen Raum der Repräsentation. Über ihre finanziellen Zuwendungen nahmen die Bürger Einfluss auf die klösterlichen Finanzen und deren Verwaltung und ermöglichten es ihren geistlichen Verwandten, auch hinter den Klostermauern an einem standesgemäßen Lebensstil festzuhalten. Die Beobachtung der daraus resultierenden Differenz zwischen Ordensideal und bürgerlicher Aneignung wurde in Form eines ständig andauernden Reformdiskurses auf Dauer gestellt, ohne dass jedoch die dahinterliegenden strukturellen Widersprüche aufgelöst werden konnten.⁴⁹

Wenn die Klöster trotz dieses prekären Status auf Dauer als städtische Institutionen Stabilität erlangen konnten, dann ist ein wesentlicher Grund hierfür in ihrer primären Wahrnehmung als religiöse Räume zu sehen, denen eine ordnungsstiftende Funktion zukam. So waren Kloster und Stadt in doppelter Weise miteinander räumlich verflochten. Zum einen hatten sich die Bürger über die Zeit hinweg immer deutlicher in die Klosterräume eingeschrieben. Als Klosterbewohner ebenso wie durch ihre materiellen Repräsentationen nahmen sie wesentlichen Einfluss auf deren innere Gestaltung. Diese Besetzung der religiösen Räume bewirkte eine Art innere Hierarchisierung der städtischen Gesellschaft, etwa wenn es einzelnen Familien gelang, bestimmte Plätze oder Ämter dauerhaft einzunehmen. Zum anderen waren die Klöster als religiöse Orte integrative Bestandteile des städtischen Raums und damit fest im *cognitive mapping* der Stadtbewohner verankert, gaben ihnen so Halt und Orientierung.⁵⁰ Von daher wird verständlich, warum die Klöster auch nach der Aufhebung der Konvente noch lange Zeit zentrale Orte in der sozialen Topographie der Städte blieben und ihnen als Schule, Bibliothek oder Armenhaus weiterhin wichtige soziale Funktionen in der Stadt zugewiesen wurden.

⁴⁹ Gert Melville, Geltungsgeschichten am Tor zur Ewigkeit. Zu Konstruktionen von Vergangenheit und Zukunft im mittelalterlichen Religiosentum, in: Ders./Hans Vorländer (Hrsg.), Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Köln/Weimar/Wien 2002, S. 75–108; Dieter Mertens, Klosterreform als Kommunikationsereignis, in: Gerd Althoff (Hrsg.), Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter. Stuttgart 2001, S. 397–420.

⁵⁰ Vgl. zum Konzept des *cognitive mapping*: Kevin Lynch, Das Bild der Stadt. Berlin 1965.

Marina S. Čerkasova

Stadtklöster im soziokulturellen Raum von Vologda (16. – Anfang des 17. Jahrhunderts)

Während der internationalen Konferenz in Suzdal' 2012 waren mir folgende Beobachtungen besonders interessant:

1. Die instabilen Grenzen zwischen Kloster und Welt, zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre, der ständige Austausch zwischen ihnen, ihre Verknüpfung auf zahlreichen Ebenen, besonders im Rahmen der einzelnen Familien- und Geschlechter-Verbände;
2. die Praxis einer persönlichen Interpretation des Mönchtums;
3. die organisatorische Vielfalt mönchischen Lebens und die Wechselbeziehung seiner individuellen und kollektiven Formen.

Im vorliegenden Artikel unternehme ich den Versuch, die soziokulturelle Bedeutung der zwei bedeutendsten Klöster der nordrussischen Stadt Vologda in Spätmittelalter und Früher Neuzeit zu umreißen, nämlich die des *Il'inskij monastyr'*, des „Elias-Männerklosters“, und des *Gornij-Uspenskij-monastyr'*, des „Frauenklosters des Entschlafens der Gottesmutter“ auf dem Hügel. Beide lagen im alten Teil der Stadt, in der Oberstadt, nicht allzu weit voneinander entfernt, eingebettet in den dicht besiedelten Stadtkern und die dort entstandenen kirchlichen und geistlichen Strukturen.

Die frühesten Belege für das Bestehen der Brüderschaft im Elias-Kloster stammen aus den fünfziger und sechziger Jahren des 16. Jahrhunderts. In der Erzählung, wie 1554 eine Kopie der Ikone des Nikola Velikoreckij von Vjatka nach Vologda gebracht wurde, ist von ihrer Unterbringung im Elias-Kloster auf dem Alten Markt die Rede.¹ Den zweiten Nachweis bildet die Stifter-Inschrift auf einer Christi-Auferstehungs-Ikone von 1567/1568.² Die Lage des Klosters wird als *v gorach*, „auf den Höhen“, oder *v kamen'e*, „auf dem Gestein“ angegeben, was auf seine Errichtung aus den Vorräten an Kalkstein hinweist, die nach dem Festungsbau in den Jahren der *Opričnina*³ übrig geblieben waren. Die Lage des Klosters findet auch in der Toponymie Vologdas ihren Niederschlag. In den *perepisnye knigi*, den „Volkszählungsbüchern“ des 17. Jahrhunderts, werden die Eliasstraße in der Stadt und das Eliastor in der Festung erwähnt.⁴

1 T. N. Nečaeva, Ikonografija Velikoreckogo obraza svjatelja Nikolaja Čudotvorca v russkoj ikonopisii XVI v., in: *Pravilo very i obraz krotosti. Obraz svt. Nikolaja, archiepiskopa Mirlikijskogo v vizantijskoj i slavjanskoj agiografii, gimnografii i ikonografii*. Moskau 2004, S. 441.

2 L. V. Nersesjan (Hrsg.), *Ikony Vologdy XIV–XVI vv.* Moskau 2007, S. 593.

3 In den Jahren 1565–1572 war das Moskauer Reich geteilt in die *zemščina*, das „Landesgebiet“, und in die *opričnina*, das „abgeteilte Gebiet“: In ersterer galt das alte Recht, in letzterer sah sich Zar Ivan IV. nicht an die traditionellen Rechte des Adels gebunden. Vologda war eines der Zentren der *opričnina*.

4 *Piscovyje i perepisnye knigi Vologdy XVII–načala XVIII v.*, Bd. 1. Vologda 2008, S. 46, S. 176.

Etwa 1568 erhielt das Elias-Kloster von Zar Ivan IV. eine Dotationsurkunde. Sie legte den Umfang der Lebensmittellieferung für 23 Mönche fest: Für den Abt vier *četvert'* Roggen und Hafer und zwei *pud* Salz, für die einfachen Mönche jeweils die Hälfte davon und für Hostien sechs *četvert'* Roggen. 1627 wurden diese Mengen in einer Urkunde von Zar Michail Fedorovič bestätigt. Beide Urkunden selbst sind nicht erhalten, erscheinen jedoch als Transsumpte in einer Urkunde des Zaren Aleksej Michajlovič von 1646.⁵ Überhaupt haben wir auf der Grundlage der von den Heimatforschern N. I. Suvorov und I. V. Evdokimov publizierten Urkunden des 17. Jahrhunderts die Möglichkeit, die Informationen aus den verloren gegangenen Urkunden des 16. Jahrhunderts, darunter die Grundzüge der Politik Ivan Groznyjs gegenüber Vologda in den Jahren der Opičnina, bis zu einem gewissen Grad zu erschließen.

Wir können die Kontakte des Zaren als Stifter mit dem von ihm gegründeten (oder wieder errichteten) Elias-Kloster und dessen Status als Empfänger von Dotationen seitens des Staates in der Folgezeit nachzeichnen. Gleichzeitig entwickeln sich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Beziehungen zum Kloster, die das Kloster als Privatbesitz, insbesondere des Handelsherrn Kondratij Pavlov Akišev, erscheinen lassen. Dessen Familienname geht möglicherweise auf die in den Beloozero-Urkunden des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts erwähnte Familie Okišev zurück, zu der sowohl Grundbesitzer als auch Kaufleute gehörten. 1610 begann Kondratij Akišev mit dem Segen des Erzbischofs Ioasaf von Vologda, dieses Kloster als Stifter zu „erbauen“, und nach der Zerstörung der Klosterkirchen St. Elias und des Hl. Varlaam von Chutyn⁶ versprach er im September 1612, „sich bis zu seinem Tod um das Kloster zu bemühen“. Unter Erzbischof Nektarij Grek und mit dessen Segen errichtete der Kaufherr 1615/1616 ein Gotteshaus, das der Erzbischof zu Ehren des Festes *Prepolovenie Gospodnje*, der Halbzeit am 25. Tag zwischen den Herrenfesten Ostern und Pfingsten, weihte, was man als Bekundung einer gewissen Individualität im religiösen Bewusstsein des Stifters betrachten kann. Darüber hinaus ließ er aus seinen Mitteln fünf Zellen, die Heilige Pforte und die Einfassungsmauer errichten, er ließ einen Brunnen graben und kaufte einen Garten „für die Bedürfnisse des Klosters“.

Die Ausrichtung von Akiševs Handelstätigkeit führte zur Übergabe von Läden, Speichern und einem Kahn an das Kloster. Alles dies wurde vom Kloster verpachtet und brachte sowohl der Bruderschaft als auch dem Stifter Gewinn. Auch die Wiesen, die das Kloster schon zur Zeit von Zar Ivan Groznyj aus den Ländereien seines Hofes erhalten hatte, wurden verpachtet. Gleichzeitig mit dem Kahn gab der unternehmerisch so aktive Kaufmann dem unter seinem Patronat stehenden Kloster zwei seiner *kabal'nye ljudi*, seiner „Schuldknechte“, und organisierte damit dessen Wirtschaftsleben nach dem in der Oberschicht der Stadt üblichen Muster. Die als Folge von Schul-

⁵ Vologodskie gubernskie vedomosti (im Folgenden: VGV) 1849, Čast' neoficial'naja, № 25, S. 239–241; I. V. Evdokimov, Dva pamjatnika zodčestva v Vologde. Vologda 1922, S. 16.

⁶ Varlaam von Chutyn: Novgoroder Mönchsheiliger, gestorben um 1207–1210.

den entstandene und durch eine *kabala*, einen „Schuldschein“, fixierte Abhängigkeit war im städtischen Milieu der Moskauer Rus' weit verbreitet.

In Quellen der zwanziger und dreißiger Jahre des 17. Jahrhunderts wird Kondratij Akišev als *tjaglyj posadskij čelovek*, als „steuerpflichtiger Mann aus dem Posad“⁷, eingestuft. Im Grundbuch für 1627/1628 ist sein Hof in der Straße *Kobylnina ulica* mit einer Größe von 51 × 19 *sažen'* (102 × 38 m) verzeichnet. Nach Wohlstand und Zahlungsfähigkeit war der Hof in die „mittlere“ Gruppe eingestuft, an zweiter Stelle nach dem zu dieser Zeit in Vologda einzigen „besten“ Hof, dem des Erofej Lazarev.⁸ Angesichts der starken Zerstörung Vologdas im Jahr 1612, der großen Zahl leerstehender, verbrannter Höfe und der Armut der meisten Posad-Leute erscheint Kondratij Akišev als einer der hervorragenden steuerpflichtigen Stadtbewohner.

Akiševs energischer Einsatz als Bauherr führte zu einem scharfen Konflikt innerhalb der Kirche: Der Protopope an der Sophienkathedrale von Vologda, Vasilij Mikišov, und der Abt des Elias-Klosters, Serapion, denunzierten Erzbischof Nektarij und Kondratij Akišev in Moskau, da sie es für unangemessen hielten, die auf dem Gelände der Varlaam'-Kirche errichtete neue Kirche dem Festtag des *Prepolovenie*, der „Halbzeit“, zu weihen. Dies war ein klarer Verstoß gegen kanonische Regeln und führte 1616 zur Amtsenthebung Nektarijs. Daran änderte sich auch nichts, als Filaret, aus polnischer Gefangenschaft zurückgekehrt, 1619 zum neuen Patriarchen gewählt wurde.⁹

Dem Grundbuch für Vologda von 1627/1628 zufolge gab es im Elias-Kloster eine „kalte“, unheizbare, dem Propheten Elias geweihte Blockbau-Holzkirche mit einem *pridel*, „Anbau“, dessen Altar dem „Halbzeit“-Fest geweiht war, ferner in Verbindung mit der *trapeza*, dem „Refektorium“, eine heizbare Holzkirche, die dem heiligen Varlaam von Chutyn geweiht war. Der *pridel* mit dem Nebenaltar des „Halbzeit“-Festes ist wohl als ein Kompromiss der beiden Konflikt-Parteien anzusehen. Petr Stefanovič, der die unterschiedlichen Formen von Eigenkirchen in den zentralen Gebieten der Rus' untersucht hat, lenkt die Aufmerksamkeit gerade auf die Errichtung von *pridely*, vergleicht sie mit Hauskirchen und geht davon aus, dass sie aus dem Streben der Menschen heraus entstanden, das Gedenken an sich selbst und ihre Eltern zu gewährleisten.¹⁰ Kondratij Akišev beklagte sich 1631 über den Abt des Elias-Klosters, Serapion, deshalb, weil dieser ihn „von seinen Eltern verjage“, ihn daran hindere, an das Grab der Eltern im Kloster zu gehen. Dies erklärt auch die besondere Verbundenheit Kondratij's mit dem Kloster als Ort der Memoria einschließlich der Errichtung eines besonderen Gedenkens für die Eltern im *pridel*.

7 *Posad*, „Stadtsiedlung“ im Gegensatz zum Festungsbereich und dem Bischofssitz.

8 Istočniki istorii goroda Vologdy i Vologodskoj gubernii. Vologda 1904, S. 170, S. 185 (in der Nachbarschaft des Hofen von Kondratij ist der Hof seines Bruders Elizarij registriert).

9 I. N. Suvorov, Cerkov' Sv. Il'ii Proroka v gorode Vologde, in: Vologodskie eparchial'nye vedomosti (im Folgenden: VEV) 1880, № 14, S. 315 f.

10 P. S. Stefanovič, Prichod i prichodskoe duchovenstvo v Rossii v XVI–XVII vv. Moskau 2002, S. 68.

Eine Einfriedung und zwei heilige Tore trennten das Kloster räumlich vom Wohn- und Handelsbereich der Stadt. Vom Alltag im Elias-Kloster erfahren wir einige Details im Grundbuch von 1627/1628: zwei aus Privatmitteln unterhaltene Zellen für den Abt und den Klosterdiakon und acht aus Staatsmitteln für die Bruderschaft. Das Kloster war ein für damalige Zeit bedeutendes Zentrum des Kunstschaffens und der Buchgelehrsamkeit: Neben einer großen Zahl von Ikonen in teuren Beschlägen sind 54 Bücher vermerkt, größtenteils handschriftliche, das Evangeliar in der Varlaam-Chutynskij-Kirche sogar auf Pergament.¹¹ Inhaltlich handelte es sich meistens um liturgische Bücher, aber es gibt auch den Hinweis auf einen Sammelband mit Heiligenviten, die Schriften Ephraims des Syrers und einen *paremejnik* mit biblischen Lesungen zumeist zum Abendgottesdienst. An Frühdrucken gab es welche aus Moskau und aus Litauen und es gibt Grund zu der Annahme, dass Bücher nicht nur im Gottesdienst, sondern auch in den Zellen gelesen wurden.

Seinem Charakter nach ist das Kloster als idiorrhythmisch anzusehen. In der Ordinationsurkunde des Metropoliten Varlaam von Rostov für den Diakon Fedot von 1619 heißt es, er komme mit eigenen Einkünften zur Kirche des Propheten Elias ins Kloster in der Stadt Vologda.¹² Auf diese Besonderheit weisen ebenfalls Einträge im Grundbuch hin: In verschiedenen Stadtteilen werden Höfe und Hofplätze benannt, die dem Abt Serapion und einigen Mönchen persönlich gehören. Hier wird nicht die für koinobitische Klöster übliche Formulierung „im Besitz von Abt und Bruderschaft“ benutzt.¹³ Verschiedenen Urkunden zufolge, die den Schreibern des Grundbuches vorgelegt werden mussten, waren diese Höfe, Hofplätze, Läden und Ladenplätze, Speicher und Gemüsegärten von Altmönchen erworben worden. Einige Brüder konnten ihre Wirtschaftsinteressen also auch außerhalb der Grenzen des Klosters verfolgen. Auch dieser Umstand verstärkt den Eindruck, dass das Elias-Kloster nicht den strengen Standards eines koinobitischen Klosters entsprach. Andererseits legt das Vorhandensein der warmen Varlaam-Chutyn-Kirche mit der *trapeza* die Vermutung nahe, dass das Alltagsleben der Mönche neben Zügen von Leben „auf eigene Rechnung“ die gemeinsame Essenzubereitung und die gemeinsame Mahlzeit im Rahmen der für die Gemeinschaft als Ganzes vorgesehenen Dotationen von Korn und Salz einschloss.

1631 geriet Kondratij Akišev in Konflikt mit dem Abt Serapion. Dieser kümmerte sich nicht eifrig genug um den Bau des Klosters, eignete sich die Kasse und Einnahmen aus Gebühren für *molebny*, „Gebetsgottesdienste“ am Eliastag, dem 20. Juli an, außerdem hatte er in nächster Nachbarschaft vom Kloster einen Hof errichtet und seinen Kindern ein Dorf angelegt, hatte widerrechtlich Klosterwiesen in Besitz genommen und wollte alles von Akišev Gestiftete in Besitz nehmen.¹⁴ Wie man sieht,

¹¹ Istočniki istorii goroda Vologdy (wie Anm. 8), S. 55, S. 59, S. 65, S. 97, S. 195; Ebd. S. 131–133.

¹² Russkaja istoričeskaja biblioteka (im Folgenden: RIB), Bd. 35. St. Petersburg 1917, № 347, S. 663 f.

¹³ Istočniki istorii goroda Vologdy (wie Anm. 8), S. 195.

¹⁴ VEV 1880 (wie Anm. 9), № 15, S. 311–315.

verhielt sich der von Akišev beschuldigte Serapion dem Kloster gegenüber wie ein Privateigentümer. In diesen Konflikt waren auch andere Kräfte in der Stadt involviert: auf Seiten Serapions der Voevode Fürst Boris Chilkov, auf Seiten Akiševs der Erzbischof Kornilij.

Insgesamt hat Kondratij Akišev für die Unterstützung des Klosters 700 Rubel aufgebracht. 1634 errichtete er an der Eliaskirche einen *pridel* auf den Namen des Alexius', des Gottesmannes von Edessa, des Schutzheiligen des 1629 geborenen zukünftigen Zaren Aleksej Michajlovič. Dies erhöhte die religiöse Bedeutung des Klosters als Gebetsort für den Herrscher und die Akiševs als ihren Patron.¹⁵ Nicht zufällig bezeichnete sich Akišev in seinen späten Bittschriften an den Zaren als „Mann aus dem Posad und deiner zarischen Gebetsstätte Erbauer“. Die Eliaskirche hat damit zwei *pridely* privater Herkunft erhalten, die möglicherweise sowohl die religiösen Bemühungen des Stifters als auch sein praktisches Kalkül widerspiegelten.

Die Besonderheiten von Kondratij Akiševs Geschäftstätigkeit, die eng mit seinen Bemühungen um das Kloster und dessen Bautätigkeit verknüpft war, führten zu Konflikten mit den Posad-Leuten von Vologda. 1639 verlangte der *zemskij starosta*, der „Landälteste“¹⁶, Trifon Korolev von ihm und seinen Kindern Abgaben „für Handel und Gewerbe, nicht jedoch für ihre Habseligkeiten“, obwohl ein Teil der Einkünfte aus den verpachteten Läden an das Kloster gegangen war. Wahrscheinlich gab es neben religiösen Motiven ein weiteres für Kondratij Akiševs großzügige Schenkungen an das Kloster: den Versuch, einen Teil seiner persönlichen „Aktiva“ der allgemeinen städtischen Besteuerung zu entziehen. Da das Elias-Kloster über kein Eigenland verfügte, dienten ihm die Einnahmen aus Handel und Gewerbe als zusätzliche Quelle zur materiellen Absicherung neben der *ruga*, der Dotation staatlicherseits. Kondratij wehrte sich gegen den Standpunkt der Posad-Leute, alle Geschäftsfelder des Elias-Klosters (Läden, Speicher, Gemüsegärten, das Flussboot und der Hof) gehörten zu seinem Geschäft, weshalb sie sie mit Steuern belegten. Am 2. April 1644 wurden Kondratij Akišev und seine Söhne durch eine Urkunde des Zaren Michail Fedorovič von der Zahlung von Abgaben an den Posad für seine Kloster-„Stiftung“, wie jetzt seine „Bautätigkeit“ zugunsten des Elias-Klosters eingestuft wurde, befreit.¹⁷ Im Mai 1645 brachte Akišev aus Moskau eine Verfügung des Zaren mit, der zufolge man ihm den von ihm verpachteten Stand im *soljanoj rjad*, der „Reihe der Salzläden“, den er laut urkundlichem Nachweis des Voevodenamtes 1637 erworben hatte, nicht wegnehmen solle.¹⁸ Auch diesen Platz hatte er dem Elias-Kloster übergeben.

¹⁵ VGV 1849 (wie Anm. 5), № 25, S. 239–241.

¹⁶ *Zemskij starosta*: Im 17. Jahrhundert von den Vermögenden im *posad* gewählt, dem *voevoda* des Gebietes unterstellt.

¹⁷ *Evdokimov*, *Dva pamjatnika zodčestva* (wie Anm. 5), S. 13.

¹⁸ Ebd., S. 14.

1644/45 wurde auf dem Gelände des Elias-Klosters auf dem Platz der ehemaligen Varlaam-Chutynskij-Kirche ein von Akišev aus Moskau hergebrachtes Kreuz aus Kalkstein aufgestellt. Auf der Inschrift war zu lesen, es sei von Konon Akišev zum Andenken an das Niederbrennen der Kirche im Jahr 1612 durch die Kosaken aufgestellt worden.¹⁹ Dies war das erste Denkmal in Vologda zur Erinnerung an die traurigen Ereignisse der *smuta*, der „Zeit der Wirren“. Konon ist wahrscheinlich der Mönchsname von Kondratij, und dies könnte auf den letzten Abschnitt seines Lebens hinweisen.

Kondratij Akiševs Engagement für das Kloster wird durch eine vom Voevoden Ivan Vasil'ev Ol'ferev ausgestellte und besiegelte Pachtverschreibung vom 6. Mai 1646 über Wiesen bestätigt, diese wurden dann zu einem höheren Betrag weiterverpachtet.²⁰ Wahrscheinlich erhielt Akišev auch für andere Objekte persönlich Pachtzahlungen, die er für den Kirchen- und Klosterbau verwendete. In einer Urkunde vom 6. Juli 1646 bat Pavel, Abt des Elias-Klosters, darum, der Voevode möge die ihm zu entrichtende Pachtzahlung für die Wiesen senken.²¹ – Wie der Priester P. Ščukin in seiner landesgeschichtlichen Studie über die Eliaskirche erwähnt, wurde in der Zeit der Generalvermessung des Gouvernements Vologda 1775/1776 gerade auf Grundlage dieser Urkunde die Fläche der dem Kloster gehörenden Wiesen mit 29 Desjatinen und 577 Quadrat-sažen' – ungefähr 31,7 ha bestimmt. Hierüber erhielt die Kirche fünf spezielle Karten und Grenzbeschreibungen.²²

Das offenkundige wirtschaftliche Engagement der Brüderschaft im Elias-Kloster kann mit gewissen Unregelmäßigkeiten bei der Zuweisung der *ruga* als materielle Absicherung von Seiten des Staats erklärt werden. In einer Urkunde vom 8. Juli 1646 wurde den Vorstehern des Zoll- und des Schänkenamtes in Vologda aufgegeben, dem Elias-Kloster ohne Verzögerung die jährliche *ruga* entsprechend der früheren Zuwendungsurkunden „des Urgroßvaters“, also Ivans IV., „unseres Vaters Michail Fedorovič“ von 1627 zukommen zu lassen. Falls jemand von den 23 Mönchen, für die die *ruga* bestimmt war, das Kloster verließ, konnte der Kloostervorsteher das für diesen vorgesehene Geld für den Klosterbau verwenden, also als zusätzliche Einnahmequelle. Das letzte Mal ist Kondratij Akišev 1646 erwähnt: Er und sein Sohn Tit sind mit ihrem Hof in der *Širokaja ulica*, der „Breiten Straße“, im Volkszählungsbuch verzeichnet. Wie gesagt, verbrachte er seine letzten Lebenstage als Mönch Konon im Elias-Kloster, ohne dass hierüber Näheres bekannt wäre.²³

19 Ebd.

20 Ebd., S. 40, prim 19.

21 Ebd., S. 17 f.

22 VGV 1849 (wie Anm. 5), № 25, Čast' neoficial'naja, S. 241.

23 Piscovyje i perepisnye knigi Vologdy (wie Anm. 4), Bd. 1, S. 45. – Die Enkel von Kondratij, Ivan Titov und Ivan Timofeev Akišin, sind in den Volkszählungsbüchern von 1678 und 1685/1686 genannt (ebd. S. 213, S. 222, S. 258).

Mit dem Tod von Kondratij Akišev änderte sich die Situation des Elias-Klosters, denn seine Söhne Timofej und Tit begannen die Zinszahlungen des Klosters „eigennützig zu verwenden“ und sie für ihre eigenen Geschäfte zu einzusetzen. Sie verkauften die Klosterglocken, begannen, sich einen Teil der *ruga* anzueignen und die Äbte und Schatzmeister zu verjagen. Es kam dazu, dass „Timofej und Tit über dieses Kloster gewaltsam herrschten“.²⁴ Der übermäßige Druck auf die Klostergemeinschaft begann deren Zusammenhalt zu schwächen. Gemäß einer Anordnung des Zaren an Erzbischof Markell wurde die Würde des Klostervorstehers vom Rang eines Abtes auf den eines *stroitel'*, eines nicht zum Priester geweihten „Verwalters“, herabgestuft. Die Mönche mussten nun selbst für diesen Posten einen guten *starec*, „Altmönch“, wählen. Mit dem Wegfall von Kondratij Akišev als vermögender Gönner geriet das Elias-Kloster immer weiter in Schwierigkeiten, und im Jahr 1653 gestattete Erzbischof Markell dem Verwalter Savvatij, Almosen für den Kirchenunterhalt in Marktflecken und Dörfern zu sammeln, „wen auch immer er, der Verwalter, entsenden mag“.²⁵ 1683 lebten im Kloster 25 invalide und blinde Mönche, die pro Kopf zwei *četvert'* Roggen und ebenso viel Hafer erhielten und dennoch genötigt waren, von Hof zu Hof zu gehen und um Almosen zu betteln.²⁶

Ein Bau aus Stein wurde erst Ende der 1690er Jahre im Kloster möglich. Im August 1698 erhielt man eine schriftliche Genehmigung des Erzbischofs Gavriil zum Bau einer neuen steinernen Eliaskirche mit einem *pridel* auf den Namen Alexius' des Gottesknechtes.²⁷ Der seinerzeit von Kondratij Akišev errichtete *pridel* des Festes der Halbzeit wurde nicht mehr erwähnt.

Gornij-Uspenskij monastyr', das Kloster des Entschlafens der Gottesmutter auf dem Hügel in Vologda, bestand schon mindestens seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Seine Erneuerung geschah 1590, als es als „neu“ im Zusammenhang mit einem „Privileg des zarischen Herrschers“ bezeichnet wurde. Es geht hier um eine nicht mehr erhaltene Urkunde des Zaren Fedor Ivanovič von 1590 über die Zuweisung einer *ruga*. Die Tradition im Kloster selbst verband die Erneuerung der Gemeinschaft mit dieser Urkunde und die Landesgeschichtsforschung ist dem gefolgt.²⁸

Der nächste Wiederaufbau des Klosters war nach der Verwüstung Vologdas 1612 während der *smuta* erforderlich geworden. Sie erfolgte aufgrund einer Bittschrift von 27 „armen, elenden, vernichteten“ Nonnen vom Mai 1613 an Erzbischof Sil'vestr. In dieser Bittschrift sind auch die spärlichen Informationen zur Geschichte des Gottes-

²⁴ *Evdokimov*, *Dva pamjatnika* (wie Anm. 5), Ukaz, S. 18 f.

²⁵ Ebd., S. 40 f.

²⁶ Ebd., S. 20 f.

²⁷ Ebd.

²⁸ *I. N. Suvorov*, *Neskol'ko materialov dlja istorii Vologodskogo Gornego Uspenskogo ženskogo monastyrja*, in: VEV 1872 (wie Anm. 9), *Pribavlenija k № 5–6*; ders., *Opisanie Vologodskogo Gornego Uspenskogo ženskogo monastyrja*, in: VEV 1885 (wie Anm. 9), № 10, S. 193.

mutter-Klosters vor der Privilegierung 1590 enthalten.²⁹ Sil'vestr ernannte nun die Altnonne Dominikeja zur Äbtissin. Gerade sie war schon vor der *smuta* in diesem Kloster „die erste Vorsteherin und widmete ihm ihre ersten Bemühungen und baute das Kloster und errichtete die Kirchen Gottes, richtete an die früheren Zarenherrscher die Bitte um Versorgung des Klosters und suchte nach Mitteln dafür, während sie in Moskau lebte“. Gleichzeitig befahl Sil'vestr seinen Dienstleuten, dem Fürsten Fedor Andreevič Djabrinskij mit seinen Helfern, und dem Schatzmeister, dem Altmönch Nikon, ein Inventar des Klosters zu erstellen.³⁰

Zwei der früheren Äbtissin abgenommene Urkunden sind im *ruga*-Privileg des Zaren von 1624 erwähnt, Abschriften waren im Kloster verblieben.³¹ Die *ruga*-Urkunden wurden jährlich erneuert. Gewöhnlich ging ihnen ein Bittschreiben der Klostervorsteherin und der Schwestern voraus. Auf eine dieser Urkunden, die von 1627, wird in einer Marginalie des *d'jak*, des „Schreibers“, Andrej Šipov zum *smetnyj spisok*, „Rechenschaftsbericht“, des Voevoden von 1653 verwiesen, was anzeigt, dass derartige Dokumente sehr lange als noch gültig angesehen wurden.³² Die *ruga*-Urkunden für solche kaum bekannten und wenig bedeutenden Klöster im Land dienten ihrer Einbindung in das Reich. Und das Vorhandensein von Alexius dem Gottesmann geweihten Kirchen hier im Gottesmutterkloster wie auch im Elias-Kloster spiegelte ideologisch ihre Bedeutung als Gebetsstätten für den Zaren wider.

Bis 1665 betrug die *ruga* für die Äbtissin jährlich zwei Rubel, zwei *četvert'* Roggen und zwei *četvert'* Hafer. Die 36 Nonnen erhielten jeweils die Hälfte. Wegen der Armut des Klosters wurde die *ruga* in Korn 1666 für jede Nonne um je eine *osmina* Roggen und Hafer, also um 50 %, erhöht. Finanziert wurde sie aus den Einnahmen des örtlichen Zollamtes.³³ Zuweilen gewährten die Vorsteherinnen Leuten aus dem Posad Kredit und erwarben auf diese Weise städtische Höfe, aber diese Immobilien spielten eine äußerst geringe Rolle.³⁴ Eine zusätzliche Einnahmequelle für den Unterhalt des Gottesmutter-Klosters neben der *ruga* wurden fünf Wiesen im Gebiet von Vologda, die man 1661 vom Marstall-Amt gegen eine Pacht erhielt. Im Februar 1684 wurden sie durch eine Urkunde der Zaren Ivan und Petr Alekseevič dem Kloster zur unentgeltlichen Nutzung überlassen.³⁵

Dem Grundbuch von 1627/1628 zufolge gab es zwei hölzerne Kirchen: 1) eine heizbare Kirche der Heiligen Dreifaltigkeit mit *pridely* Nikolaus' des Wundertäters und

29 VEV 1872 (wie Anm. 9), № 2, S. 54.

30 Ebd., S. 56 f.

31 Staraja Vologda. XII–načalo XX v. Sbornik dokumentov i materialov № 211, hrsg. v. Ju. A. Smirnov/O. V. Jakunina. Vologda 2004, S. 180 f.

32 RGADA, F. 137 (Gorodovye i bojarskie knigi). Op. 1, Vologda.

33 VEV 1872 (wie Anm. 9), № 8, S. 209–211.

34 Ebd., № 136.

35 Ebd., № 2, S. 211 f.

des Sergij von Radonež und 2) eine „kalte“ Zeltdach-Kirche³⁶ mit dem Patronat des Entschlafens der Gottesmutter, „ausgestattet von Weltlichen aus der Pfarre“.

Der Klosterbesitz ist im Grundbuch in zwei Teile unterteilt: 1) Ausstattungen seitens Weltlicher aus der Stadt und 2) Schenkungen des Herrschers. Ersteres verweist auf die enge Einbindung des Klosters in das Leben der umgebenden Oberstadt. Zum zweiten Teil gehören die Ikonen der Märtyrer Boris und Gleb, des Theodor Stratelates, der Jungfrau Theodosia von Tyrus, Maria Magdalenas und Xenias der Römerin.³⁷ Diese Namen verweisen auf die in den Familien von Zar Fedor Ivanovič und Irina Godunova verehrten Heiligen, ferner auf die Namenspatrone des Zarenschwagers, Boris Fedorovič, und von Feodosija, der als Kleinkind verstorbenen Tochter Irinas und Fedors. Das Kloster hatte 20 Zellen, es war mit einem Zaun eingefriedet und nahm eine Fläche von 140 × 140 *sažen'* (280 × 280 m) ein.

Nach dem Namen dieser Klosterkirche hieß in Vologda auch ein Kirchenbezirk, die *Uspenskaja tret'*, das „Entschlafen [der Gottesmutter]-Drittel“, („Uspenskij-Drittel“), sie war selbst zugleich Pfarrkirche. In undatierten kirchlichen Abgabenlisten des 17. Jahrhunderts wird die Kirche als die erste unter den Pfarrkirchen des Drittels bezeichnet, obwohl ihre eigene Gemeinde nicht sehr groß war: 19 Höfe mit Abgaben in Höhe von 22 *altyn* und zwei *denga*, etwas mehr als ein Rubel.³⁸ Im Klosterinventar von 1634 sind die Geldmittel des Klosters und der Gemeinde vermerkt. Verantwortlich für die Finanzen waren die Äbtissin Dominikeja, deren Siegel auch erwähnt wird, und der Kirchenälteste Vasilij Sinicyn. Die Mittel des Klosters speisten sich aus zwei Quellen: der *ruga* des Herrschers und den Stiftungen der Nonnen selbst. Die Einnahmen und Ausgaben wurden in gemeinsam von der Äbtissin und dem Kirchenältesten geführten Büchern verzeichnet.³⁹ Die Geschichte des Klosters ist also mit dem Gemeindeleben der *Uspenskaja tret'*, der Oberstadt, eng verflochten.

Von seinem Typ her verband das Gottesmutter-Kloster Züge des idiorhythmischen und des koinobitischen Lebens: einerseits das Rechnen auf die *ruga* des Zaren für die Lebenshaltung, andererseits die privaten Gelder der Nonnen, auch nach deren Eintritt ins Kloster behielten ihre Verwandten eine Sorgepflicht für sie. Als in den 1660er Jahren eine Glocke für das Kloster gegossen werden sollte, erstellte man ein Verzeichnis der Geldspenden dafür. Hier sind die Namen der spendenden Nonnen und der von ihnen gespendeten Summen aufgeführt. Aus der Liste geht hervor, dass es sich bei ihnen um Repräsentantinnen unterschiedlicher Schichten handelte: der Bauern, der Posad-Familien (die Familie Sorokins und Čadov) und der Dienstleute (die Familien Čičačev und Barandin).⁴⁰ Im Vergleich zur Bittschrift von 1613 wird

³⁶ Achteckiger Bau mit steil aufragender Dachkonstruktion, auch als Steinbau.

³⁷ Istočniki istorii (wie Anm. 8), S. 141 f.

³⁸ Gosudarstvennyj archiv Vologodskoj oblasti (im Folgenden: GAVO), F. 1260 (Kollekcija stolbcov), Op. 1, № 500, Sp. 3.

³⁹ VEV 1872 (wie Anm. 9), № 3, S. 101 f.

⁴⁰ Ebd., №. 212.

hier der Fixierung der Persönlichkeit größere Bedeutung beigemessen: Auch die Familiennamen sind genannt.

Von Interesse sind die offensichtlich diktierten Vermächtnisse von Frauen aus dem Klosterarchiv. In ihnen spiegeln sich Familiengeschichte, Gender-Aspekte des städtischen Alltags, der Platz als Nonne in den Lebensplanungen der Städterinnen oder auch ihre Rechte an Eigentum vor und nach dem Klostereintritt. Es existieren im Archiv drei Vermächtnisse:

- einer Witwe aus dem Posad,
- der Tochter eines hochgestellten erzbischöflichen Kanzlisten,
- der Witwe eines vermögenden Kaufmanns.

Das Vermächtnis der Nonne Irina, früher mit dem weltlichen Namen Ul'jana Savel'eva, Witwe aus dem Posad, stammt vom März 1647. Sie teilt mit, sie sei zum zweiten Mal verheiratet gewesen und habe sich wegen ihres „durch Gottes Willen erlittenen Kummers“, d. h. offensichtlich wegen einer Krankheit, als Nonne einkleiden lassen.⁴¹ Ihr erster Mann Timofej Efremov war Schneidermeister gewesen und hatte ihr eine Tochter hinterlassen, die ebenfalls krank war. Der zweite Mann, Trofim Michajlov, lebte noch und war gesund. Von ihm hatte sie einen Sohn und eine Tochter. Ihnen allen, einschließlich der Tochter aus erster Ehe, vermachte sie den vom ersten Mann geerbten Hof mit Gebäuden, Hof- und Gartenland. Ihr zweiter Mann und ihr Sohn waren dafür verpflichtet, sich um Ul'jana-Irina im Kloster zu kümmern, für ihr Essen und Trinken zu sorgen, sie bis zum Tod zu pflegen und sich ebenfalls um die kranke Stieftochter und die Schwester zu kümmern. Ferner sollten sie Ul'jana-Irina nach ihrem Tod begraben und ihrer mit einem *sorokoust* gedenken, d. h. für die Feier von vierzig Liturgien stiften.⁴² Interessant ist, dass die Nonne Ul'jana-Irina ihre beiden Ehemänner als *pobratimy*, als „Gevattern“, über Patenschaftsbeziehungen miteinander verwandt, bezeichnet. Die Anordnungen wegen der Übergabe des Hofes, des Lands und des Viehs an den zweiten Ehemann waren mit dem expliziten Verbot für die Herkunftsfamilie der Irina verbunden zu versuchen, sich den Besitz anzueignen, für diesen Fall war eine Entschädigung von zwanzig Rubel zugunsten von Irinas zweitem Mann vorgesehen.

Das Vermächtnis wurde in Gegenwart der Äbtissin Natal'ja des Nonnenklosters und des Abts der Galaktion-*pustyn'*, Iosif, aufgestellt und von beiden auf dem Original und auf der Abschrift unterzeichnet. Die Urkunde wurde von einem schriftkundigen leibeigenen Bauern eines Dienstadligen, der als öffentlicher Schreiber auf dem Stadtplatz von Vologda arbeitete, geschrieben. Endgültig sanktioniert wurden die testamentarischen Anordnungen der Ul'jana-Irina durch die Unterzeichnung des Testamentes durch Erzbischof Markell. Damit war das mündliche Vermächtnis als Rechtsakt in Kraft getreten.

⁴¹ Staraja Vologda (wie Anm. 31), № 130, S. 110 f.

⁴² Der *sorokoust*, aus mittelgriechisch *sarakoste*, „vierzig“, eine Reihe von vierzig Liturgien mit der Feier der Eucharistie, entspricht dem westlichen *tricenarius*, den dreißig Messen.

Im Vermächtnis der Nonne im großen Schima⁴³ Iraida, Tochter des erzbischöflichen Kanzlisten V. G. Danilov-Domnin, verfasst im Februar 1670⁴⁴, wird ihr Vater zum Testamentsvollstrecker bestimmt und mit dem ausdrucksvollen Epitheton „sündenfrei“ belegt. Ihm vertraute sie ihre Wertsachen an, ein Kästchen mit Geld im Wert von 85 Rubel und drei Packkörbe mit Tuch, Garn, Leinen und persönlicher Kleidung. Drei Rubel waren für den Beichtvater bestimmt, den Abt des Kreuzerhöhungs-Klosters in der Oberstadt, außerdem gibt es weitere Legate für Verwandte und die Leute des Vaters. Unter den zuhörenden Zeuginnen werden viele Nonnen aus dem Gottesmutter-Kloster genannt, darunter auch ihre eigene Mutter, die Nonne Maren'jana Sorokinych. Mutter und Tochter hatten jede in ihrer Zelle im Kloster ihre Bedienung, leibeigene junge Frauen. Iraida ordnete an, sie nicht im Kloster zu begraben, sondern in der Erzengel-Michael-Kirche in der Oberstadt.

Aus dem Mai 1713, also schon aus petrinischer Zeit, stammt das Vermächtnis der Nonne Elena Berezina, der Witwe des Dmitrij Fomin Berezin, Großkaufmanns aus Vologda und Amtsvorstehers in den ersten Jahren nach 1700. Dieser hatte zu den Leibeigenen des Kaufmanns G. M. Fetiev gehört, diesem als Bevollmächtigter gedient und war vor dessen Tod (1683) freigelassen worden. Im Testament sind ihre Verwandten erwähnt, die zusammen mit ihr im Gottesmutter-Kloster wohnten: ihre Schwägerin Elena Fominična und ihre eigene Schwester Matrona. Unter den von E. Berezina bestimmten Testamentsvollstreckern sind verschiedene Kaufleute der Stadt. Man solle Elena neben ihrem Mann in der Vladimir-Kirche begraben.

Elena schreibt auch, dass ihre Grab-Ikone der Dreifaltigkeit mit silbernem Beschlag im Altarraum der Vladimir-Kirche über dem Opferaltar „zum ewigen Gedenken“ aufgestellt werden soll, „ohne hinausgetragen zu werden“. Angegeben sind die Beträge, die Priestern, Diakonen und Kirchendienern von 57 Kirchen Vologdas wie auch den Gefängnisinsassen ausgezahlt werden sollen.⁴⁵ Interessant unter dem Gesichtspunkt des Klosteralltags sind Informationen über Elena Berezinas Bau von Zellen im Kloster und deren Übereignung nach ihrem Tod als „Pilgeraufnahme“ an das Armenhaus, das aufgrund des Vermächtnisses von Erzbischof Simon 1684 für zwölf Nonnen im Kloster eingerichtet worden war. Elena Berezina gibt konkret an, welche Nonnen man in den von ihr gebauten Zellen wohnen lassen soll, in jeder Zelle drei Personen. Wir haben hier eine Verbindung zwischen Frauenkloster und Wohltätigkeit in der Stadt vor Augen.

Sehr aussagekräftig ist die Bittschrift eines Gutsbauern von 1707, in der er „die Herrschaften“ bittet, „seiner Tochter, der Jungfrau Ksenija, die in vollen Jahren nahe

⁴³ Nach Ablegung der zweiten Weihe mit dem daraus folgenden Verbot, das Kloster zu verlassen.

⁴⁴ GAVO (wie Anm. 38), F. 1260, Op. 1, № 3260. Das Dokument ist publiziert bei M. S. Čerkasova, *Aktovyje istočniki i opisi cerkovno-monastyrsckogo imuščestva XVI–XVII vv.*, in: VIII-e Ušakovskie čtenija. Sbornik naučnych statej. Murmansk 2012, S. 236 f.

⁴⁵ Publikation in: Vologda v period Petrovskich reform. Sbornik dokumentov i materialov. Vologda 2007, S. 154–156.

an den vierzig ist“, eine Freilassungsurkunde auszustellen, damit man sie entsprechend ihrem Gelöbnis im Gottesmutter-Kloster zur Nonne scheren lassen könne.⁴⁶ Sie wolle das selbst und strebe nach eigenem Bekunden ins Kloster. Interessant ist die Argumentation des Vaters: Es falle den sehr alten Eltern schon schwer, eine Tochter zu unterhalten; es sei für diese in solchem Alter „nicht schicklich, zwischen den Höfen herumzuwandern“; sie werde den Gutsherren als Nonne „eine ewige Fürbitlerin“ sein.

Es ist eine Beschreibung des Gottesmutter-Klosters auf der Höhe für 1714 erhalten, der zufolge die Mehrzahl der Bewohnerinnen bäuerlicher Herkunft war und von verschiedenen Besitzungen der näheren und fernerer Umgebung stammte, teils auch aus Grundherrschaften von Klöstern.⁴⁷ Da in der Bittschrift von 1613 die Nonnen nur mit ihren Nonnennamen genannt sind, lässt sich ein Vergleich ihres sozialen Status von 1613 mit dem von 1714 nicht durchführen. Offenkundig ist jedoch in der Beschreibung die stärkere Akzentuierung individueller Züge durch die Nennung der Familiennamen und die Angaben zur sozialen Herkunft.

Eine Bevorzugung der untersuchten Stadtklöster Vologdas durch einzelne Familien lässt sich nicht feststellen. Es ist auch kaum möglich, aus den Daten definitive Aussagen über die soziale Zusammensetzung dieser Klostersgemeinschaften zu gewinnen. Das Niveau der kommunikativen Verflechtung der monastischen Gemeinschaften mit dem Leben der Stadt war hoch, auch wenn die rechtlichen Aspekte ihrer Beziehungen zur weltlichen und zur kirchlichen Gewalt – sowohl der höherstehenden als auch der lokalen – und zu den Städten nicht so klar strukturiert waren wie in den katholischen Klöstern West- und Zentraleuropas.

⁴⁶ I. N. Suvorov, Sbornik aktov Severnogo kraja XVII–XVIII vv., № 311. Vologda 1925, S. 265 (auf der Rückseite steht der Vermerk: „otpuščena“, „freigelassen“).

⁴⁷ Genannt sind: *Avnežskaja volost'*, *Kubenska volost'*; *Spaso-Kamennyj*, *Spaso-Priluckij*, *Kornil'ovo-Komelskij*, *Arsen'evo-Komel'skij*, *Samskij Bogorodickij*, *Kirillo-Belozerskij monastyr'*; GAVO (wie Anm. 38), F. 1260, Op. 6, № 242, L. 6 ob.-8.

Aleksandr Lavrov

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Klöster als Integrationsfaktoren im städtischen Leben“

Ich bin sehr froh, dass ich genau diese zwei Vorträge – nämlich die Vorträge von Marina Čerkasova und von Stefanie Rüter – miteinander vergleichen soll. Die beiden Vorträge behandeln die Interaktion der Klöster mit der Stadt.

Der Vortrag von Stefanie Rüter ist den norddeutschen Städten im Mittelalter gewidmet, der Vortrag von Marina Čerkasova der nordrussischen Stadt Vologda in der frühen Neuzeit. Damit entsteht eine Möglichkeit, die Phänomene im asynchronen Vergleich darstellen, und dies kann sinnvoll sein.

Der erste Teil des Vortrags von Stefanie Rüter ist der Ambivalenz zwischen Disziplin und Eigenwillen gewidmet. Sehr interessant ist hier die Diskussion über die Möglichkeiten, innerhalb der städtischen Mauern dem monastischen Leben nachzugehen, sowie auch über die Versuche, die Stadt zu verlassen. Solche Fluchtversuche aus der Stadt haben auch in der Rus' stattfanden. Es handelte sich aber hierbei nie um den Auszug der ganzen Klostersgemeinschaft, sondern um die Trennung einer Klostersgemeinschaft in zwei Teile.

Besonders wichtig und interessant war für mich der zweite Teil, der die Differenzierung und die Homogenisierung thematisiert. Frau Rüter beschreibt die Konkurrenz zwischen den Pfarrkirchen und den Klöstern. Die Erwähnung dieser Konkurrenz ist besonders wichtig, weil die Religionssoziologen bis heute das Mittelalter als eine Zeit eines religiösen Monopols beschreiben. Im Gegenteil stellt Stefanie Rüter die Stadt als einen religiösen Markt dar. Es wäre wichtig zu betonen, was das Objekt der Konkurrenz war – die Beichte, die Teilnahme an den liturgischen oder paraliturgischen Riten oder etwas Anderes?

Die gleiche kritische Bemerkung, die ich auch an Marina Čerkasova adressieren wollte, bezieht sich auf die Weise, wie diese gespannte Beziehung zwischen der Stadt und dem Kloster visualisiert wurde. Kann man dies an zeitgenössischen Bildern erkennen, zum Beispiel auf Holzdrucken und Ikonen?

Die weite Bemerkung betrifft den privilegierten Status der Klostersgemeinschaften in der Stadt. In Russland verursachte dieser Status, wie von Marina Čerkasova auch erwähnt, die heftigsten Konflikte. Führte dieser Status der Klostersgemeinschaften auch in Norddeutschland im Spätmittelalter zu Konfliktpotential?

Der Vortrag von Marina Čerkasova ist den Klöstern in Vologda im 16. und 17. Jahrhundert gewidmet. Es ist zu sagen, dass dies der erste und einzige Vortrag ist, der Klöstern als Faktor der Überwindung einer Krise gewidmet ist, sowohl auf „russischer“ als auch „westlicher“ Seite unserer Konferenz. Im Vortrag wird gezeigt, wie die

Stadtklöster helfen, die Folgen der Zerstörungen in der Zeit der *Smuta*, der „Wirren“ am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts zu überwinden.

Ich würde sagen, dass im Vortrag von Marina Čerkasova die historischen Strukturen aufgezeigt werden, aufgrund derer es zu Momenten kam, die typisch für Vologda wie auch andere russische Städte des 17. Jahrhunderts waren, nämlich das Wirken der „Eiferer für die Frömmigkeit“ und die Entfaltung der Opposition gegen die Nikonianischen Reformen und des Altgläubigentums. In Verbindung hiermit entsteht eine Reihe von Fragen: Kann man die im Vortrag vorgestellten als Stifter wirkenden Unternehmer mit dem Kaufmann Zadorin aus Nižnij Novgorod vergleichen, der eine so entscheidende Rolle beim Kirchenbau und bei der Unterstützung der Eiferer spielte? Wie standen die Gemeinschaften in Vologda zur Liturgiereform des Patriarchen Nikon?

Ich möchte hier zwei Fragen stellen, die rhetorisch klingen mögen: Wie „nördlich“ waren die Stadtklöster von Vologda? Wie städtisch waren diese Stadtklöster?

Hier sind einige Erläuterungen notwendig: Aus den auf Urkunden gestützten Arbeiten von M. M. Bogoslovskij¹ entsteht ein ziemlich präzises Bild des kleinen, rural geprägten Kloster im Norden, dessen Stifter „schwarze“, freie Bauern sind. Die Bauern verstanden ihre Stiftung an das Kloster als eine Art Versicherung, die bei Beschwerden im fortgeschrittenen Lebensalter helfen kann. In welchem Umfange begegnet man Stadtklöstern mit einem ähnlichen Muster, und wie verhielten sie sich dazu?

¹ M. M. Bogoslovskij, *Zemskoe upravlenie na russkom Severe*, Bd. 1–2. Moskau 1909/1912.

**Teil 8: Das Kloster im Raum, als Gestalter
von Landschaft, als Wirtschaftsfaktor**

Winfried Schich

Zisterzienserklöster in der *Germania Slavica* und ihr Beitrag zur Gestaltung der Kulturlandschaft und zur Entwicklung der Wirtschaft im 12. und 13. Jahrhundert

Die Raumbezeichnung *Germania Slavica* wurde nach dem Zweiten Weltkrieg von Walter Schlesinger in Marburg in Analogie zu dem zu der Zeit bereits verbreiteten Begriff *Germania Romana* geprägt¹ und in den 1980er Jahren von Wolfgang H. Fritze im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojektes an der Freien Universität Berlin in die mediävistische Terminologie eingeführt.² Ziel war es, das slavische Ethnikum als Bestandteil der deutschen Geschichte bewusst zu machen. Mit Fritzes Worten verstehen wir unter *Germania Slavica* „denjenigen Raum, innerhalb dessen die slavische Bevölkerung in einem allmählichen Prozess sprachlich germanisiert worden ist“.³ Dies gilt namentlich für das östliche Deutschland, in dem noch heute eine Fülle von slavischen Ortsnamen von der einstigen Verbreitung der slavischen Sprache zeugt, im weiteren Sinne für das historische östliche Deutschland mit Schlesien, Pommern und der brandenburgischen Neumark. Im Folgenden werden zwei Zisterzienserklöster als Beispiele im Mittelpunkt der Betrachtung stehen: Leubus im einst polnischen, dann jahrhundertlang deutschen und als Folge des Zweiten Weltkrieges wieder polnischen Schlesien und Doberan in Mecklenburg. Beide Klöster wurden im 12. Jahrhundert von deutschen Mutterklöstern aus besetzt.

Das östliche Mitteleuropa erlebte im 12./13. Jahrhundert einen Prozess der Transformation, der mit dem Ausbau des Landes verbunden war.⁴ Dieser orientierte sich an „modernen“ Strukturen im Westen, an ihm waren Zuwanderer von dort, namentlich deutsche und niederländische Siedler, maßgeblich beteiligt, aber auch die ansässige slavische Bevölkerung nahm an ihm teil. In den Gebieten zwischen Elbe, Oder und Ostsee waren mit diesem Vorgang die Expansion deutscher Fürsten und die Ausbrei-

1 Vgl. Klaus Neitmann, Eine wissenschaftliche Antwort auf die politische Herausforderung des geteilten Deutschlands und Europas, in: Enno Bünz (Hrsg.), 100 Jahre Landesgeschichte (1906–2006). Leipzig 2012, S. 225–283.

2 Wolfgang H. Fritze, *Germania Slavica*, in: Ders. (Hrsg.), *Germania Slavica I*. Berlin 1980, S. 11–40; Winfried Schich, „*Germania Slavica*“ – die ehemalige interdisziplinäre Arbeitsgruppe am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, in: *Jahrbuch für Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 48 (2002), S. 269–297.

3 Siehe Schich, *Germania Slavica* (wie Anm. 2), S. 273.

4 Siehe etwa Christian Lübke (Hrsg.), *Struktur und Wandel im Früh- und Hochmittelalter*. Stuttgart 1998; Eike Gringmuth-Dallmer/Jan Klápště (Hrsg.), *Tradition – Umgestaltung – Innovation*. Prag 2014; ferner Mathias Hardt, *Landesausbau*, in: Albrecht Cordes u. a. (Hrsg.), *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte*, Bd. 3, Lfg. 18. Berlin 2013. Sp. 416–420 (mit zahlreichen Literaturangaben).

tung des Christentums verbunden. In den bereits längst christianisierten polnischen Ländern ging die Initiative zum Landesausbau überwiegend von den einheimischen Fürsten und Adligen aus, die ihr Land enger an den wirtschaftlich weiter entwickelten Westen anschließen wollten.

Die ältere deutsche Forschung hat den gesamten vorstehend kurz charakterisierten Prozess unter dem Gesichtspunkt der „deutschen Ostkolonisation“ oder der „deutschen Ostsiedlung“ betrachtet, in dem den Slaven höchstens ein Platz am äußersten Rand eingeräumt wurde. Abgesehen von nationaler Voreingenommenheit hat dazu die Tatsache beigetragen, dass die einschlägigen schriftlichen Quellen zur Siedlungsgeschichte die Neuerungen überdurchschnittlich stark erfassen. Heute stellt man den „Modernisierungsschub“, den die westslavischen Länder mit dem Landesausbau im „langen“ 13. Jahrhundert erhielten, in den Vordergrund. Selbst wenn man den Anteil der Neusiedler vergleichsweise hoch einschätzt, muss man sich den Worten des englischen Historikers Robert Bartlett anschließen, der in seinem Werk „The Making of Europe“ von 1993 auch den Landesausbau im östlichen Mitteleuropa einbezieht und wie folgt urteilt: Aus der Tatsache, dass die meisten Kolonisten deutsch sprachen, dürfe nicht geschlossen werden, dass die Morphologie der neuen, geplanten Landschaft auf das Deutschtum der Siedler zurückginge. „*The planned landscape happened to be a German landscape, but what was formative was that it was planned*“.⁵ Entscheidende Kennzeichen dieser neuen europäischen Landschaft waren die planvolle Anlage, das Vorherrschen des Getreideanbaues und die Gründung von kommunal verfassten Städten mit besonderem Recht.

Der Autor bezieht auch die Verse eines Leubuser Mönches aus dem 14. Jahrhundert in seine Darstellungen mit ein, wogegen diese in der neueren deutschen Geschichtsschreibung kaum noch eine Rolle spielen, weil in ihnen die Verhältnisse im alten Polen bewusst primitiv dargestellt und die Fähigkeiten der alteingesessenen Bewohner abschätzig beurteilt werden. Es ist zu fragen, ob der herabwürdigenden Schilderung der Situation im späten 12. Jahrhundert aus der Sicht eines Mönchs im 14. Jahrhundert nicht doch etwas für unser Thema entnommen werden kann. Das Zitat der entsprechenden Passage aus den *Versus Lubenses*, in der der Anteil der Zisterzienser an der Strukturveränderung Schlesiens seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts thematisiert wird, soll die Beschäftigung mit dem eigentlichen Thema einleiten; es handelt sich um eine äußerst seltene zisterziensische Selbsteinschätzung.⁶

⁵ Robert Bartlett, *The Making of Europe. Conquest, Colonization and cultural Change, 950–1350*. London 1993, S. 160; dt. Übers. unter dem Titel: *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 bis 1350*. München 1996, S. 198.

⁶ Lateinischer Text: *Monumenta Lubensia*, hrsg. v. Wilhelm Wattenbach. Berlin 1861, S. 15; *Monumenta Poloniae Historica* 3. Lemberg 1878, S. 709 f.; vgl. Siegfried Epperlein, *Gründungsmythos deutscher Zisterzienserklöster westlich und östlich der Elbe im hohen Mittelalter und der Bericht des Leubuser Mönches im 14. Jahrhundert*, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 1967, T. 3, S. 303–335, hier S. 319 f.

Die ersten Mönche

[...] konnten es kaum aushalten und waren ganz mittellos, denn ohne Bebauer lag das waldreiche Land da, und das polnische Volk war arm und nicht gerade arbeitsfreudig, es zog Ackerfurchen im Sand mit hölzernen Haken und verstand nur, mit einem Paar Kühen oder Ochsen zu pflügen. Stadt oder Städtchen gab es im ganzen Land nicht, wohl aber bei den Burgen offene Märkte, Krug und Kapelle. Kein Salz, kein Eisen, kein gemünztes Geld und kein edles Erz, keine guten Kleider und Schuhe besaß dieses Volk, das überwiegend nur sein Vieh weidete. Solcher Luxus erwartete die ersten Mönche, durch sie jedoch ist dieses Land dem allen geöffnet worden, denn sie holten diejenigen ins Land, durch die alles hervorgebracht wurde. Wir, die ohne Anstrengung von ihrem Fleiß leben, sollen nie glauben, wir hätten das durch uns, denn von ihnen wurde das Erwünschte geschaffen.

Für die national ausgerichtete deutsche Geschichtsschreibung im 19. und weit bis in das 20. Jahrhundert hinein war dies ein äußerst willkommener Text. Leubus war ein Tochterkloster von (Schul-)Pforta, die ersten deutschen Mönche kamen aus diesem an der Saale und damit im Grenzgebiet zur *Germania Slavica* gelegenen Kloster.⁷ Den deutschen Zisterziensern wurde im Rahmen der sogenannten deutschen Ostkolonisation die Rolle von Pionieren der westlich-deutschen Zivilisation zugeschrieben, die in den unterentwickelten slavischen Ländern Mustergüter eingerichtet, den ansässigen Bauern die „moderne“ Wirtschaftsweise vermittelt und zusätzlich neue deutsche Bauerndörfer angelegt hätten.⁸ Die Forschung konnte inzwischen zeigen, dass in vielen Fällen der Landesausbau mit eigenen Kräften und mit Zuwanderern aus dem Westen bereits eingeleitet worden war, bevor die ersten Zisterzienser erschienen. Die Initiative zur Ansiedlung der Reformmönche ging – gerade auch in Schlesien – von den einheimischen Fürsten oder Adligen aus.⁹

Der Ausgangspunkt für die Bewertung der Verse muss der folgende sein: Der in den Klosterchroniken – auch im Westen – verbreitete Gründungsmythos stellte grundsätzlich die vorgefundenen Zustände übertrieben negativ dar, um das erfolgreiche Wirken der Mönchsgemeinschaft umso heller erstrahlen zu lassen.¹⁰ Der Topos wurde hier vielleicht von einem älteren Mönch zur Belehrung seiner jüngeren Mitbrü-

⁷ Waldemar P. Könighaus, Die Zisterzienserabtei Leubus in Schlesien von ihrer Gründung bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Wiesbaden 2004, S. 15–32.

⁸ So etwa Franz Winter, Die Cisterzienser des nordöstlichen Deutschlands, Bd. 1–3. Gotha 1868–1871; Erwin Nadolny, Die Siedlungsleistung der Zisterzienser im Osten. Würzburg 1955.

⁹ Vgl. etwa Winfried Schich, Zum Wirken der Zisterzienser im östlichen Mitteleuropa im 12. und 13. Jahrhundert, in: Ders. (Hrsg.), Wirtschaft und Kulturlandschaft. Berlin 2007, S. 81–103. Grundlegend zu Polen: Christian Gahlbeck, Die Ausbreitung der Zisterzienser in den Herzogtümern Polens bis zur Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert, in: Franz J. Felten/Werner Rösener (Hrsg.), Norm und Realität. Berlin 2009, S. 489–547.

¹⁰ Epperlein, Gründungsmythos (wie Anm. 6); Rüdiger Moldenhauer, Terra deserta, locus horroris et vastae solitudinis als siedlungsgeschichtliche Terminanten in Wagrien und Mecklenburg, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 104 (1987), S. 190–215.

der genutzt, die den seiner Meinung nach nötigen Elan vermissen ließen, den Eifer bei Gebet *und* Arbeit, der die Gründergeneration ausgezeichnet hätte. Der Mönch schrieb nach dem Auslaufen des hochmittelalterlichen Landesausbaues im 14. Jahrhundert, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte (nach 1371) und damit in der Zeit der sogenannten spätmittelalterlichen Krise in der Landwirtschaft.¹¹

Unter das verkürzte Motto „Bete und arbeite“ wird häufig das Anliegen des Reformordens der Zisterzienser gefasst, der sich während des 12. und 13. Jahrhunderts über das lateinische Europa ausgebreitet hat, schon früh auch bis in das östliche Polen.¹² Die Arbeit gehörte für die Zisterzienser „zum unverzichtbaren Wesen monastischer Frömmigkeit“.¹³ Die sich von der „Welt“ in ein Kloster an einem vergleichsweise abgelegenen Standort zurückziehende Mönchsgemeinschaft sollte sich mit Eigenwirtschaftshöfen, sogenannten Grangien, in der Umgebung und einer auf Autarkie ausgerichteten Klosterwirtschaft selbst versorgen und das Notwendige zur Hilfe für Bedürftige bereitstellen.¹⁴

Es ist wohl allgemein anerkannt, dass ein wichtiger Unterschied zwischen westlichem und östlichem Mönchtum in der abweichenden Einstellung zur Teilhabe an der „Welt“ besteht. Gewiss wurde auch im russischen Mönchtum die Arbeit hoch geschätzt. Die mönchische Arbeit für die unmittelbare Versorgung der Klostergemeinschaft einschließlich der Hilfe für Notleidende war allgemein üblich, und sie gehörte ebenso zur mönchischen Askese.¹⁵ Der Heilige Sergij von Radonež (1314–1391/92), der bedeutendste Vertreter der Einsiedlerbewegung des 14. Jahrhunderts, forderte – seiner bald nach dem Tod verfassten Vita zufolge – von denen, die sich als Mönche bei ihm niederlassen wollten, als Bestandteil der Askese „die harte körperliche Arbeit Tag für Tag“.¹⁶ Die Einsiedlerbewegung in die nördliche bzw. nordöstliche „Waldeinsamkeit“ Russlands, die vielfach der bäuerlichen Siedlung voranging, erinnert, sobald sie zur Klosterbildung führte, durchaus an das zisterziensische Ideal der Zurückgezogenheit von der Welt; diese russischen

¹¹ Zur Datierung der Verse: *Konstanty Klemens Jazdzewski*, Lubiąż. Losy i kultura umysłowa śląskiego opactwa cystersów (1163–1642). Breslau 1992, S. 111–115.

¹² *Helena Chlopocka/Winfried Schich*, Die Ausbreitung des Zisterzienserordens östlich von Elbe und Saale, in: Kaspar Elm/Peter Joerissen/Hermann Josef Roth (Hrsg.), *Die Zisterzienser*. Bonn 1980, S. 93–104; *Clemens Bergstedt*, Zisterzienser und Zisterzienserinnen im nordostdeutschen Raum, in: Felten/Rösener (Hrsg.), *Norm* (wie Anm. 9) S. 345–378; Gahlbeck, *Ausbreitung* (wie Anm. 9).

¹³ *Dietrich Kurze*, Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken, in: Ders., *Klerus, Ketzer, Kriege und Prophetien*. Warendorf 1996, S. 153–195, bes. S. 186.

¹⁴ Vgl. zuletzt bes. *Klaus Schreiner*, „Brot der Mühsal“ – Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters, in: Vera Postel (Hrsg.), *Arbeit im Mittelalter*. Berlin 2006, S. 133–170, hier S. 142–154.

¹⁵ *Igor Smolitsch*, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988–1917. Würzburg 1953, S. 81–93; Konrad Onasch (Hrsg.), *Altrussische Heiligenleben*. Halle 1977, S. 226–233.

¹⁶ Onasch, *Heiligenleben* (wie Anm. 15), S. 225; Übersetzung nach der Fassung in der *Nikon-Chronik*, in: PSRL 11 (1897), S. 134: „trudy telesnyja vseгдаšnja“.

Mönche gelten, ebenso wie in der älteren Literatur die Zisterzienser, als „Pioniere der Zivilisation“.¹⁷

Ein Unterschied zum russischen Mönchtum bestand darin, dass das zisterziensische Arbeitsethos stärker auf Rationalität und wirtschaftlichen Erfolg ausgerichtet wurde und dies angesichts des Bevölkerungswachstums und wirtschaftlichen Aufschwungs im westlichen Europa im 12. und 13. Jahrhundert auf besonders fruchtbaren Boden fiel.¹⁸ Die Besonderheit des zisterziensischen Mönchtums wird schon in der Trennung der Klostergemeinschaft in Mönche und Laienbrüder, sogenannte Konversen, deutlich, denen vorzugsweise die Handarbeit übertragen wurde, sowie zusätzlich in der Heranziehung von Lohnarbeitern für saisonale und spezialisierte Tätigkeiten. Schließlich nutzten die Zisterzienser auch wieder die gegenüber den alten benediktinischen Klöstern anfangs so entschieden abgelehnte Arbeit anderer, vor allem die Arbeit abhängiger Bauern, im Rahmen der Rentengrundherrschaft.¹⁹ Sie behielten aber die Leitung der gemischt eigenwirtschaftlich und grundherrschaftlich organisierten Klosterwirtschaft fest in den eigenen Händen. Von ihrem abgelegenen Klosterstandort aus knüpften sie in wirtschaftlicher Hinsicht mehr oder weniger enge Verbindungen zur außerklösterlichen Welt.

Die Zisterzienser breiteten sich im westlichen und mittleren Europa in einer Zeit aus, in der die arbeitsteilige Wirtschaft immer stärker auf die Märkte der an Bedeutung und an Zahl zunehmenden Städte mit ihrem herausgehobenen rechtlichen Status ausgerichtet wurde, in der die Geldwirtschaft maßgebliche Bedeutung gewann. Darauf stellten sich die einzelnen Zisterzen früher oder später – in Abhängigkeit vom Entwicklungsstand des Landes – ein. Über den städtischen Markt war die Klosterwirtschaft eng mit der Welt außerhalb des klösterlichen Einflussbereiches verknüpft.²⁰ Neben den städtischen Zentren bildeten in einigen Regionen die Zisterzen gewissermaßen sekundäre Mittelpunkte in der Peripherie.²¹ Das eigentliche wirtschaftliche Zentrum sowohl für die bäuerlichen Siedler als auch für die Zisterzienser im ländlichen Kloster stellte die Stadt dar. Bei aller Anpassung an die „Welt“ blieb es bei dem

17 Nikolaus Thon, Die Geschichte der russischen Kirche von der Zeit des Mongolensturms bis zum Kampf um die Reformen, in: Klaus Gamber (Hrsg.), Das heilige Russland. 1000 Jahre russisch-orthodoxe Kirche. Freiburg u. a. 1987, S. 123–153, hier S. 126 f.; vgl. auch Smolitsch, Mönchtum (wie Anm. 15), S. 91 f.; Ernst Benz, Geist und Leben der Ostkirche. Hamburg 1957, S. 97–100.

18 Schreiner, Brot und Mühsal (wie Anm. 14), S. 142–154; Bernhard Nagel, Die Eigenarbeit der Zisterzienser. Marburg 2006.

19 Vgl. etwa Werner Rösener, Die Agrarwirtschaft der Zisterzienser, in: Felten/Rösener (Hrsg.), Norm (wie Anm. 9), S. 67–95.

20 Winfried Schich, Zum Problem des Einstiegs der Zisterzienser in den Handel im 12. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Ordensstatutes „De nundinis“, in: Ders. (Hrsg.), Wirtschaft (wie Anm. 9), S. 33–53; Nagel, Eigenarbeit (wie Anm. 18), S. 44–53.

21 Winfried Schich, Klöster und Städte als neuartige zentrale Orte des hohen Mittelalters im Raum östlich der mittleren Elbe, in: Karl-Heinz Spieß (Hrsg.), Landschaften im Mittelalter. Stuttgart 2006, S. 113–133.

zisterziensischen Ideal der einfachen Lebensweise der Mönchsgemeinschaft, bei der Gestaltung des engeren Klosterumfelds nach dem Prinzip der Eigenwirtschaft und vor allem bei dem Streben nach einer gesicherten und von Anderen unabhängigen materiellen Grundlage des Klosterlebens. Eine solche Klostersgemeinschaft konnte in der Zeit des allgemeinen demographischen und wirtschaftlichen Aufschwungs, des Ausbaues des Landes und des Aufblühens des Städtewesens beachtliche wirtschaftliche Erfolge erzielen. Das Hauptprodukt, mit dem die Zisterzienser auf den aufnahmebereiten Märkten der Städte erschienen, deren Bevölkerungszahl rasch anwuchs, war das Grundnahrungsmittel Getreide, im Westen zusätzlich Wein.

Zurück zum Beispiel Leubus. Das Kloster war 1175 von Herzog Bolesław dem Langen von Schlesien gestiftet und mit Besitz und Einkünften reich ausgestattet worden, die von sämtlichen fremden Lasten befreit waren.²² Zu den Besitzungen gehörten Leubus mit Markt und Oderübergang, mehrere verstreut liegende Dörfer mit ihren Bewohnern sowie Kapellen und Krüge (*tabernae*).²³ Hinzu kam das Recht zur Ansiedlung von deutschen Bauern auf den Klostergütern, die ebenso wie die abhängigen polnischen Klosterbauern von allen Lasten des polnischen Rechtes befreit wurden. Das Kloster wurde keineswegs in der Einsamkeit, sondern im Zentrum einer kleinen Siedlungskammer errichtet. Die Zisterzienser gestalteten in der Folgezeit die übertragenen Besitzungen im Sinne einer einträglichen Klosterwirtschaft um.²⁴

Leubus ließ wie andere Zisterzienserklöster die ihm überlassenen Güter durch genaue Beschreibung in der Urkunde und auf einem Umgang bzw. Umritt mit Markierungen im Gelände festlegen, unter Einbeziehung von Wäldern und Ödlandstreifen, die an den betreffenden Ort mit seinen Wirtschaftsflächen angrenzten, um in diesem Gebiet die gewünschten Umstrukturierungen ungestört vornehmen zu können.²⁵ Dies war eine der Grundlagen für die Übernahme des slavischen Wortes *granica* als (lineare) „Grenze“ in die deutsche Sprache.²⁶ Es ersetzte das alte deutsche Wort *marca*, das auch den Grenzstreifen bezeichnete. Als Fürstengrenzzeichen (*knezegraniza*) begegnet es zuerst 1174 (oder wenig später) in einer Urkunde der vorpommerschen Zisterze Dargun.²⁷

Die Zisterzienser bauten auch in anderen, von Leubus mehr oder weniger weit entfernten Gebieten – sowohl zugunsten der territorialen Ziele des Herzogs als auch im eigenen wirtschaftlichen Interesse – weitere geschlossene Besitzkomplexe auf, die in der Regel jeweils eine Grangie als Zentrum erhielten, von der aus Siedlungsumlegungen ebenso wie Neulandgewinnung und Neugründung von Dörfern organisiert

²² Könighaus, Leubus (wie Anm. 7), S. 23–32; Gahlbeck, Ausbreitung (wie Anm. 9), S. 510–518.

²³ Schlesisches Urkundenbuch (im Folgenden: SUB), Bd. 1, bearb. v. Heinrich Appelt. Wien u. a. 1971, Nr. 45.

²⁴ Könighaus, Leubus (wie Anm. 7), S. 146–157, S. 469–476.

²⁵ Ebd., S. 146–149; Gahlbeck, Ausbreitung (wie Anm. 9), S. 513–515.

²⁶ Winfried Schich, Die „Grenze“ im östlichen Mitteleuropa im hohen Mittelalter, in: Ders. (Hrsg.), Wirtschaft (wie Anm. 9), S. 427–437.

²⁷ Pommersches Urkundenbuch, Bd. 1, neu bearb. v. Klaus Conrad. Köln/Wien 1970, Nr. 62.

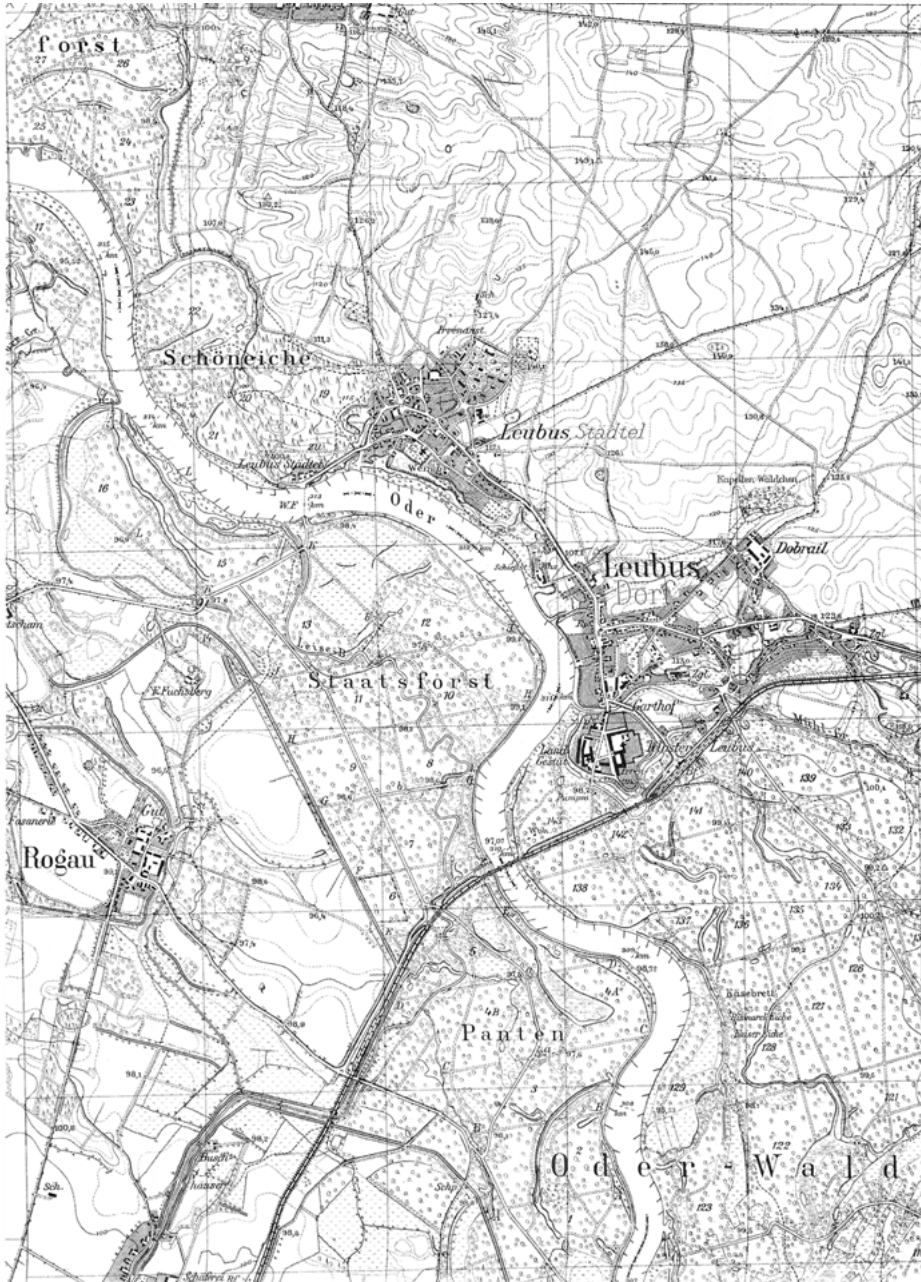


Abb.1 Kloster Lebus mit engerer Umgebung

wurden. Früh orientierte sich Leubus in seiner Besitzpolitik auf das große Waldgebiet südlich von Liegnitz (Legnica). Bereits 1177, also zwei Jahre nach der Gründungsausstattung, erwirkten die Zisterzienser einen Gütertausch zugunsten des Erwerbs des im Randbereich des Waldes gelegenen Ortes *Zlup* mit zugehörigem Gebiet.²⁸ Sie errichteten einen Eigenwirtschaftshof, den Schlauphof (Ślup), den sie unter Leitung von Konversen bewirtschaften ließen.²⁹ Nachdem Herzog Heinrich I., wohl 1211, die Bergstadt Goldberg (Złotoryja) als erste Stadt mit Magdeburger Recht in Schlesien gegründet hatte, die zugleich den auf den Markt ausgerichteten städtischen Mittelpunkt seines „ältesten großen, mit Waldhufendörfern besetzten Rodungsgebietes“ bildete³⁰, überließ er (1218/25) dem Kloster Leubus 500 Hufen im Wald zu Goldberg in der Nachbarschaft von Schlaup (*in nemore ad Aurum in vicino Zlup*).³¹ Die neuartige Stadt und die Grangie erscheinen als zentrale Orte im Rodungsgebiet, an dessen Ausbau sich Leubus beteiligte.³² Die Grangie bildete künftig den organisatorischen Mittelpunkt des von Eigenbauhöfen und abhängigen Bauerndörfern aus bewirtschafteten dortigen Klosterbesitzes.³³ Als Märkte dienten die nahen Städte Goldberg, Liegnitz und Jauer (Jawor), in denen Leubus später auch jeweils einen Stadthof einrichtete.³⁴

Im 14. Jahrhundert sah der Leubuser Mönch die Getreide- und Städtelandschaft vor sich, zunächst anstelle einer alten Burg mit Markt und Kapelle das neue kirchliche und wirtschaftliche Zentrum: das Kloster mit zentralem Wirtschaftshof, Gärten und Wassermühle, dicht dabei zwei Nahgrangien und in etwa zwei Kilometern Entfernung am Oderübergang das Städtel (Städtchen) Leubus.³⁵ Neben den alten Dörfern, deren polnische Bewohner den leichteren, sandig-lehmigen Boden einst wohl überwiegend mit dem Hakenpflug beackert hatten, lagen die im 13. Jahrhundert gegründeten Dörfer, deren Bewohner die bis dahin noch bewaldeten schwereren Böden mit dem „modernen“ Bodenwendepflug bearbeiteten.

Die Überschüsse von all den Feldern wurden auf die Märkte der zahlreichen Städte und Städtchen gebracht, die seit dem 13. Jahrhundert in Schlesien angelegt worden waren.³⁶ Ihnen voran gegangen waren Burgen, offene Märkte und Krüge (*tabernae*). *Castrum cum foro et taberna* findet man regelmäßig unter den Besitzungen, mit denen im 12./13. Jahrhundert polnische und pommersche Fürsten kirchliche Institutionen

28 SUB 1 (wie Anm. 23), Nr. 49.

29 *Könighaus*, Leubus (wie Anm. 7), S. 34 f., S. 454.

30 *Walter Kuhn*, Die deutschrechtlichen Städte in Schlesien und Polen in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Marburg 1968, S. 79.

31 SUB 1 (wie Anm. 23), Nr. 171, Nr. 279.

32 Vgl. *Könighaus*, Leubus (wie Anm. 7), S. 165–171.

33 Ebd., S. 151 f., S. 454, S. 474.

34 Ebd., S. 178–187.

35 Neben dem Eigenhof Dobrail befand sich der später wüst gefallene Hof Rauske; *Könighaus*, Leubus (wie Anm. 7), S. 450, S. 473.

36 *Kuhn*, Städte (wie Anm. 30).

ausstatteten. *Forum et taberna* gehörten zu den fürstlichen Regalien, die Geld aus dem Marktverkehr einbrachten und die häufig mit den Burgen verbunden waren.³⁷ Der Krug war das Gasthaus, das zugleich als Verkaufsstätte und Herberge sowie als Einrichtung für die fürstliche Steuererhebung diente.³⁸

Mit „Burg, Markt und Krug“ kann die in der deutschen Forschung sogenannte slavisches „Burgstadt“ gefasst werden, eine andere Form städtischer Bildung als die sich seit dem 13. Jahrhundert verbreitende, mit besonderem lokalem Recht privilegierte „Stadt“, für die dieses Wort als Siedlungsbegriff in der deutschen Sprache im 12. Jahrhundert neu gefunden wurde.³⁹ Die alte Form spricht der Leubuser Mönch mit den bei den *castra* gelegenen *fora campestris, broca, capella* an – natürlich nur dann, wenn man *broca* mit *taberna* gleichsetzt und nicht, wie seit Wilhelm Wattenbach (1861) üblich, mit „uncultivirtem Bruchland“ (mit dem Zusatz: „welches allerdings die Burgen umgab“).⁴⁰ Dies passte zur älteren Sicht von der vorzisterziensischen Situation: eine Burg, bei der gelegentlich Markt gehalten wurde, bei der es eine Kapelle gab und die von unkultiviertem Feuchtgebiet umgeben war, das dann die Zisterzienser zu kultivieren hatten.

Das Wort *broca* findet sich nicht in einem üblichen lateinisch-deutschen Wörterbuch, wohl aber in mittellateinischen Wörterbüchern, unter anderem in der Bedeutung von Zapf, und in diesem Sinne vor allem in zisterziensischen Quellen, in denen der Ausschank von Wein (*vendere vinum ad brocam*) geregelt wird.⁴¹ Das frühe Verbot des Detailverkaufs in eigenen Häusern zeigt die Bedeutung der zisterziensischen *broca* deutlich: „*vinum nostrum vendere ad tabernam sive, ut vulgo dicitur, ad broccam sive, ut lingua theutonica dicitur, ad tappam.*“⁴² Der Leubuser Mönch hat offenkundig das ihm vertraute Wort *broca* für den Schankbetrieb auf die in den älteren Urkunden begegnende polnische *taberna* übertragen. Die falsche Übersetzung von *broca* im Fall Leubus hält sich dennoch in der Literatur hartnäckig. Dies hängt offenbar damit zusammen, dass sich nach dem einschlägigen Aufsatz von Siegfried Epperlein von 1967 die Ansicht durchsetzte, dass der Leubuser Mönch in seiner von Vorurteilen

³⁷ Jerzy Walachowicz, Monopole książęce w skarbowości wczesnofeudalnej Pomorza Zachodniego. Posen 1963; Winfried Schich, Die pommersche Frühstadt im 11. und frühen 12. Jahrhundert am Beispiel von Kolberg (Kolobrzeg), in: Ders. (Hrsg.), Wirtschaft (wie Anm. 9), S. 263–296, hier S. 282 f.

³⁸ Irena Rabęcka-Brykczyńska, Die Taverne im frühmittelalterlichen Polen, in: Hans Conrad Peyer (Hrsg.), Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. München/Wien 1983, S. 103–118.

³⁹ Vgl. etwa Schich, Frühstadt (wie Anm. 37).

⁴⁰ Monumenta (wie Anm. 6) S. 15 mit Anm. 1; vgl. auch ebd. S. 7.

⁴¹ Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert, Bd. 1. München 1967, S. 1583; Lexicon latinitatis Nederlandicae, überarbeitet v. J. W. Fuchs/Olga Wejers. Leiden 1977, S. 166 f.; Jan Frederik Niermeyer/Co van de Kieft, Mediae latinitatis lexicon minus, 2. Aufl., überarbeitet v. J. W. J. Burgers. Darmstadt 2002, S. 140 f.

⁴² Joseph Turk, Cistercii statuta antiquissima. Rom 1948, S. 24 (etwa 1151/1152). Das französische *brocca* entsprach also dem lateinischen *taberna* und dem deutschen *tappa*. – Vgl. auch Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786, Bd. 1, hrsg. v. Josephus-Maria Canivez. Louvain 1933, S. 90 (1182 Stat. 6), S. 312 (1205 Stat. 21).

geprägten Schilderung die vorzisterziensische Situation vollkommen unrealistisch dargestellt habe. Epperlein hatte die Aussagen der Leubuser Verse auf dem Hintergrund des Forschungsstandes über die Siedlungs- und Wirtschaftsverhältnisse in Polen mit Recht kritisch beurteilt, war aber von Wattenbachs Verständnis des Textes ausgegangen.⁴³ Künftig verwies man in der Literatur regelmäßig auf Epperlein, ohne sich mit dem Leubuser Text näher zu beschäftigen. Auch Robert Bartlett übersetzte entsprechend: „*There was no city or town in the whole land, only rural markets, an uncultivated field and a chapel near the castle.*“⁴⁴ In der neuesten deutschen Monographie über Leubus (von 2004) bleibt es ebenfalls bei diesem Verständnis.⁴⁵ Mit der hier gebotenen Interpretation ändert sich die Beschreibung der vorzisterziensischen Kultur- und Wirtschaftslandschaft grundlegend. Auf „Städte und Städtchen gab es im ganzen Land nicht“ folgt dann nicht: „nur Burgen mit ländlichen Märkten, umgeben von unkultiviertem Land“, sondern: „nur Burgen mit offenen Märkten, mit Krug und Kapelle“ oder in der wissenschaftlichen Terminologie: Städte im „modernen“ Sinne gab es nicht, wohl aber Burgorte bzw. Burgstädte mit Markt- und Schankbetrieb.

Solche Burg-Markt-Mittelpunkte konnten im 13. Jahrhundert zu Städten im neuen Sinne weiterentwickelt und ausgebaut werden, d. h. zu geschlossenen Städten besonderen Rechtes, deren Marktplatz (poln. *rynek*), rings, also wie ein „Ring“, von den Häusern der Handwerker und Händler umschlossen war. An der Spitze der Leubuser Klostergüter stand 1202 Leubus *cum foro*.⁴⁶ 1249 erlaubte der schlesische Herzog die Erhebung der *villa forensis* Leubus zur deutschrechtlichen Stadt nach dem Vorbild des vor 1223 privilegierten herzoglichen *Novum Forum* (Neumarkt/Środa Śląska).⁴⁷ Bereits früh war das klösterliche *forum* Leubus vom Herzogsrecht befreit worden, waren die Rechte des herzoglichen Münzers, der die dreimalige jährliche Münzerneruerung mit Geldwechsel und Salzverkauf verknüpfte, beseitigt worden.⁴⁸ Leubus holte zollfrei jährlich zweimal mit jeweils zwei eigenen Frachtschiffen Salz aus dem Westen. Künftig war Salz auf dem Markt des Klosterstädtchens wie anderer Städte nicht nur zu bestimmten Terminen, sondern ständig verfügbar. Ebenso konnte man dort gute Kleidung und Schuhwerk kaufen, die von städtisch-hauptberuflichen Handwerkern hergestellt wurden. Dies dürfte der reale Hintergrund der karikierenden Behauptung des Mönchs gewesen sein, dass die Polen weder Salz und Münzen noch gute Kleidung und Schuhe

⁴³ Epperlein, Gründungsmythos (wie Anm. 6), S. 319.

⁴⁴ Bartlett, Making of Europe (wie Anm. 5), S. 154; entsprechend in der deutschen Übersetzung S. 190.

⁴⁵ Könighaus, Leubus (wie Anm. 7), S. 27. Schließlich sei noch angemerkt, dass sich auch im *Słownik laciny średniowieczny w Polsce. Lexicon mediae et infimae latinitatis Polonorum*, Bd. 1, fasc. 8. Breslau u. a. 1958, S. 158, unter Bezug auf die Leubuser Verse *broca = ager incultus* findet.

⁴⁶ SUB 1 (wie Anm. 23), Nr. 77.

⁴⁷ SUB 1 (wie Anm. 23), Bd. 2, bearb. v. Winfried Irgang. Wien u. a. 1977, Nr. 374.

⁴⁸ Näheres siehe Winfried Schich, Das schlesische Kloster Leubus und die Gründung von Müncheberg und Münchehofe an der Westgrenze des Landes Lebus im zweiten Viertel des 13. Jahrhunderts, in: Ders. (Hrsg.), Wirtschaft (wie Anm. 9), S. 105–125, hier S. 108–112.

besaßen. Seine Beschreibung erfolgte allem Anschein nach unter dem Blickwinkel der Befreiung des Marktbetriebes von den Zwängen des einstigen Herzogsrechts.

Das Klostergebiet von Leubus bietet einen kleinen Ausschnitt aus dem Strukturwandel im Land. Der Einblick ist hier deswegen eher möglich als bei anderen Grundherren, weil die Klostersgemeinschaft wirtschaftlich interessiert war und eine größere Zahl von aussagekräftigen Quellen hinterlassen hat. Die Leubuser Verse lassen aber auch erkennen, dass die Zisterzienser sich selbst als tatkräftige Gestalter, als „Modernisierer“, verstanden. Das auf Rationalität und Effizienz ausgerichtete Arbeitsethos konnte aber auch, wie sie ebenfalls zeigen, zum wenig christlichen elitären Hochmut gegenüber einfachen – hier polnischen – Bauern führen.

Kurz noch das zweite Beispiel Doberan, stellvertretend für andere Zisterzen im nordwestslavischen Gebiet.⁴⁹ Der Abodritenfürst Pribislaw gründete 1171 das Kloster in der weiteren Peripherie der fürstlichen Burgstadt Rostock.⁵⁰ Es wurde mit Mönchen aus dem niedersächsischen Kloster Amelungsborn besetzt und fand seinen endgültigen Platz im Grenzbereich zwischen einer slavischen Siedlungskammer um den Burgort Parkentin und dem ausgedehntesten Waldgebiet des fürstlichen Herrschaftsbereichs, das sich bis zur Ostsee erstreckte und zur Rodung und Aufsiedlung vorgesehen war. Mit Siedlungskammer und Wald stattete der Fürst das Kloster aus, und er befreite die Leute, die das Klosterland bestellen würden, von allen öffentlichen Lasten.

Das Doberaner Klostergebiet kann hinsichtlich seiner Neugestaltung in drei „Zonen“ gegliedert werden, die stellvertretend für das Wirken der Zisterzienser stehen können:

1. die Klosteranlage mit zentralem Wirtschaftshof und anschließender Eigenwirtschaftszone; dazu gehörten die in Teilen noch heute erkennbare Regulierung der Gewässer für Be- und Entwässerung, Energiegewinnung und Fischzucht sowie die Wirtschaftsgebäude von der Wassermühle bis zum Kornhaus und die Nahgrangie Althof;
2. das Altsiedelland, in dem die weilerartigen Siedlungen zu größeren, leistungsfähigeren Hufendörfern umgestaltet wurden, die überwiegend auf den Getreideanbau ausgerichtet waren;
3. das umgebende Waldgebiet, das in großen Teilen gerodet und mit sogenannten Hagenhufendörfern (lat. *novalia*) aufgesiedelt wurde. Anlässlich der Bestätigung der Klostergüter verlieh Fürst Heinrich Borwin I. 1218 den Doberaner Mönchen die Freiheit, „Menschen jeden Volkes und jeglicher Fertigkeit herbeizurufen und auf ihren Gütern anzusiedeln“.⁵¹

⁴⁹ Zum Folgenden vgl. *Winfried Schich*, Der Beitrag der Zisterzienser zur Entwicklung der Kulturlandschaft und der Wirtschaft südlich der Ostsee, in: Oliver Auge/Felix Biermann/Christofer Herrmann (Hrsg.), *Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik*. Rahden 2009, S. 235–253 mit den entsprechenden Belegen.

⁵⁰ *Sven Wichert*, *Das Zisterzienserkloster Doberan im Mittelalter*. Berlin 2000, S. 14–17.

⁵¹ *Mecklenburgisches Urkundenbuch*, Bd. 1. Schwerin 1863, Nr. 239.



Abb. 2 Kerngebiet des Klosters Doberan westlich von Rostock

Ungewöhnlich früh ist im Fall Doberan die Orientierung der Wirtschaftstätigkeit auf den Markt zu fassen. 1189 erlaubte Fürst Nikolaus I. von Rostock den Doberaner Brüdern (*fratres*), auf seinem Markt ohne Zollzahlung frei zu kaufen oder zu verkaufen.⁵² Ihre Leute (*homines*) aber sollten für den täglichen, zollfreien Verkauf und Kauf auf seinem Markt pro Jahr sechs Pfennige zahlen. Die Zisterzienser und ihre abhängigen Leute trugen demnach zur Belebung des ständigen Marktes bei der zentralen Fürstenburg bei. Die städtische Siedlung wurde als Stadt (*oppidum*) Rostock bezeichnet, als 1218 Heinrich Borwin I. den dort ansässigen Bürgern das Lübecker Recht bestätigte.⁵³ Es ist gewiss kein Zufall, dass unter den Personen, die die Urkunde bezeugten, der gesamte Mönchskonvent mit dem Doberaner Abt an der Spitze vertreten war.

Damit waren zwei Siedlungstypen ausgeprägt, die in diesem Raum neuartig waren und die die Fürsten zur wirtschaftlichen Erfassung und zum Ausbau des Landes nutzen konnten: die wirtschaftlich auf den Markt ausgerichtete Bürgerstadt im Zentrum und das in der Peripherie gelegene Kloster, das sich gegenüber den Klös-

⁵² Ebd., Nr. 148.

⁵³ Ebd., Nr. 244.

tern anderer Orden durch seine eigenständige Wirtschaftsweise auszeichnete.⁵⁴ Das Nebeneinander von zentraler Bürgerstadt und Zisterzienserklöster finden wir gegen Ende des 12. Jahrhunderts auch andernorts, so etwa Greifswald und Eldena, Stettin (Szczecin) und Kolbatz (Kołbacz), Brandenburg und Lehnin, Jüterbog und Zinna. Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts richtete Doberan wie andere Zisterzen in den Seestädten Rostock, Wismar und Lübeck eigene Stadthöfe ein. In ihnen lagerten die Klöster vor allem das im Hansehandel begehrte Getreide.⁵⁵ Dort, wo die Zisterzienser anfangs keinen geeigneten städtischen Markt nutzen konnten, förderten sie die Bildung eines eigenen Marktortes im Klostergebiet. Dies gilt etwa für Leubus mit dem gleichnamigen Städtchen und mit der *civitas Lubes*, der heutigen brandenburgischen Stadt Müncheberg, in einem Rodungsgebiet, das Herzog Heinrich I. von Schlesien den Zisterziensern im Land Lebus im äußersten Westen seines Herrschaftsbereichs 1224 übergeben hatte, ebenso wie für das niederlausitzische Kloster Dobrilugk mit seinem zentralen Markt- und Kirchorth Kirchhain.⁵⁶

Die Zisterzienser hatten in dem hier behandelten Raum ebenso wie in anderen Regionen der westlichen Christenheit unzweifelhaft einen namhaften Anteil am Ausbau der Kulturlandschaft und der Wirtschaft. Sie waren dafür in besonderem Maße geeignet, weil ihr Orden der Arbeit und ihrer Organisation im Kloster für die Eigenversorgung einschließlich der Hilfe für Bedürftige hohen Wert beimaß und sie ihr Arbeitsethos stark auf den wirtschaftlichen Erfolg ausrichteten. Sie suchten und fanden den geeigneten Platz für ihr Kloster und richteten sich in ihrer Umgebung ein unter teilweiser Anpassung an die vorgefundenen Gegebenheiten, aber auch unter aktiver Veränderung derselben. Sie verfolgten nicht allgemein zivilisatorische Ziele, sondern sorgten sich vorrangig um den Aufbau einer leistungsfähigen Klosterwirtschaft, die auch den städtischen Markt nutzte. Damit waren sie besonders erfolgreich in der Zeit des hochmittelalterlichen Landesausbaues mit einer in Europa wachsenden Bevölkerungszahl und der damit verbundenen Getreidekonjunktur. Im 14. Jahrhundert kam es zur Krise in der Landwirtschaft. In die Zeit der Stagnation oder sogar des wirtschaftlichen Rückgangs fallen die Leubuser Verse, die uns einen Einstieg in die Darstellung des Wirkens der Zisterzienser in der *Germania Slavica* erlaubten, weil der Autor von seiner eigenen auf die „gute alte Zeit“ des Aufschwungs zurückblickte.

⁵⁴ Schich, Klöster (wie Anm. 21).

⁵⁵ Ders., Leubus (wie Anm. 48), S. 116 f.

⁵⁶ Ebd., S. 116–168; ders., Das Kloster Dobrilugk in der Niederlausitz im 12. und 13. Jahrhundert und die Spuren niederländischer Siedlung an der Kleinen Elster, in: Jan J. J. M. Beenakker u. a. (Hrsg.), *Landschap in ruimte en tijd*. Festschrift Guus J. Borger. Amsterdam 2007, S. 233–356, S. 240.

Vladimir I. Ivanov

Die Wirtschaftskultur russischer Klöster im 16. und 17. Jahrhundert

Die Kultur der russischen Klöster baut auf östlich-byzantinischen Traditionen auf. Die Besonderheiten der klösterlichen Wirtschaftskultur wurden seit dem späten 15. Jahrhundert besonders durch die Ideen des Klostergründers Iosif von Volokolamsk (Sanin) und seiner Nachfolger geprägt. Der wirtschaftliche Aufschwung und das stürmische Wachstum der Klöster löste damals eine breite Diskussion über die Prinzipien des mönchischen Lebens und die Legitimität klösterlichen Reichtums aus. Leidenschaftliches Streben nach Profit und Erwerb entsprachen nicht der Botschaft der Evangelien, wie man sie in der russischen Gesellschaft jener Zeit verstand.¹ Iosif von Volokolamsk hingegen war bemüht, die Legitimität der Besitzmehrung zu rechtfertigen. Unter Besitz verstand man vor allem das Eigentum der feudalen geistlichen Korporationen in Gestalt von mobilem oder immobilem Besitz bei gleichzeitiger Ablehnung oder strenger Begrenzung des persönlichen Eigentums eines Mönchs. Die Kirche nämlich sollte sich konsequent um das Anwachsen ihres Vermögens bemühen und es streng zusammenhalten. Die Notwendigkeit dieser finanziellen Mittel wurde mit den Kosten für prachtvolle Ausstattung und ihre Erhaltung begründet, für die Ausschmückung des Klosters, die Anfertigung von Büchern und Ikonen, Messgewändern und Gefäßen, für den Unterhalt der Bruderschaft und für Almosen an Bedürftige. Die Notwendigkeit, „den Bettlern, Wanderern, Vorüberkommenden“ Almosen zu geben, war eines der wichtigsten Argumente der Anhänger des Iosif von Volokolamsk im Streit mit den Gegnern des Erwerbstrebens.² Letztere waren der Ansicht, die Kirche solle sich mit dem Allernotwendigsten zufriedengeben: nichts Überflüssiges besitzen, sondern „nur das Notwendige“. Nil von Sora stellte den Klöstern mit Landbesitz die abgelegenen Skite gegenüber. Den Sieg in diesem Streit trugen in der Moskauer Rus' bekanntlich die Anhänger Iosifs davon, anders als in einer Reihe europäischer Reiche, darunter auch deutscher Territorien, in denen zu dieser Zeit im Zuge der Reformation eine Säkularisierung geistlicher Besitztümer stattfand.³

Zwar gelang es der orthodoxen Kirche in Russland, ihren Landbesitz zu behalten, doch der Staat schränkte die Vermehrung durch die Verfügung vom 11. Mai 1551 – zu ihr gleich ausführlicher – ein und verbot sie *de facto* durch die Verfügungen vom

1 N. M. Zolotuchina, Iosif Volockij. Moskau 1981, S. 46.

2 Poslanija Iosifa Volockogo, hrsg. v. A. A. Zimin/Ja. S. Lur'e. Moskau/Leningrad 1959, S. 181 f., S. 202, S. 326.

3 Istorija Evropy, Bd. 3. Ot srednevekov'ja k novomu vremeni. Konec XV–pervaja polovina XVII v. Moskau 1993, S. 282, S. 285.

15. Januar 1580 und vom 20. Juli 1584.⁴ Noch strenger sanktioniert wurde das Verbot durch das Gesetzbuch *Sobornoe Uloženie* von 1649.⁵ Die Nutzung von klösterlichem Besitz wurde unter Kontrolle gestellt.

In Kapitel 49 des *Stoglav*, des „Hundertkapitelbuches“ von 1551⁶, heißt es:

Die *dvoreckie*, „Hofbeamten“, des Zaren und Großfürsten sollen die Klöster, die Klosterkassen und alle klösterlichen Angelegenheiten kennen, sie sollen über alle Klöster berichten und sie prüfen. Die Archimandriten, Äbte und *stroiteli* sollen gemeinsam mit der Ältestenversammlung entsprechend den Büchern Rechenschaft ablegen.⁷

In Kapitel 68 wird die gleiche Bestimmung noch einmal ähnlich formuliert:

Die *dvoreckie*, „Hofbeamten“, und die *d'jaki* des Zaren und Großfürsten sollen die Klöster, die Klosterkassen und alle klösterlichen Angelegenheiten kennen, und sie führen in allen Klöstern Überprüfungen durch. Sie geben den Archimandriten, den Äbten und den *stroiteli* Anweisungen, und die *dvoreckie* und *d'jaki* des Zaren und Großfürsten oder derjenige, den man nach dem Wort des Zaren damit beauftragt, prüfen die Archimandriten, Äbte und *stroiteli* zu allen Einkünften und Ausgaben. Das bischöfliche Gericht soll unantastbar sein.⁸

Es ist nicht auszuschließen, dass vor dem Hintergrund der allgemeinen Entwicklung der Waren- und Geldströme des Landes gerade diese Bestimmung in vielen Klöstern den Impuls zum Beginn einer Buchführung gab.

Im 16. Jahrhundert überschritt die Anzahl der Klöster einschließlich der *pustyni*, „Einödklöster“, im Moskauer Reich die Zahl 500.⁹ Um die Mitte des 17. Jahrhunderts gab es ca. 500 *voščinnnye monastyri*, Klöster mit besiedelten Ländereien, wörtlich „Klöster mit Vatererbe“.¹⁰ Nach Berechnungen von Ja. E. Volodarskij gab es Ende des

⁴ Zakonodatel'nye akty Russkogo gosudarstva vtoroj poloviny XVI–pervoj poloviny XVII v. Moskau 1993, S. 57–59, S. 61–63.

⁵ Sobornoe uloženie 1649 g., in: Rossijskoe zakonodatel'stvo X–XX vekov, Bd. 3, hrsg. v. A. G. Man'kov. Moskau 1985, S. 83–256, hier S. 188 (Kapitel 17, Artikel 42); deutsche Übersetzung: *Christian Meiske*, Das Sobornoe Uloženie von 1649, T. 2. Halle (Saale) 1985, S. 241 f. – Ausführlicher zu den Besonderheiten des klösterlichen Landbesitzes: *V. I. Ivanov*, Monastyri i monastyrskie krest'jane Pomor'ja v XVI–XVII vekach. Mechanizm stanovlenija krepostnogo prava. St. Petersburg 2007, insbesondere S. 18–21, S. 91–107, S. 163–174.

⁶ Im Jahre 1551 fand in Moskau eine Synode statt, der vom Zaren Ivan IV. Vasil'evič Fragen zur Ordnung des Kirchenlebens vorgelegt worden waren. Die Antwort umfasste hundert Kapitel.

⁷ *Stoglav*. Issledovanie i tekst, hrsg. v. E. B. Emčenko. Moskau 2000, S. 333.

⁸ Ebd., S. 359 f.

⁹ *E. I. Kolyčeva*, Pravoslavnye monastyri vtoroj poloviny XV–XVI veka, in: N. V. Sinicyna (Hrsg.), Monašestvo i monastyri v Rossii. XI–XX veka. Istoričeskie očerki. Moskau 2002, S. 81–115, hier S. 83. Die Gesamtzahl der bis Ende des 16. Jahrhunderts gegründeten Klöster beträgt 754–771, siehe ebd., S. 82.

¹⁰ *V. S. Rumjanceva*, Monastyri i monašestvo v XVII veke, in: Sinicyna (Hrsg.), Monašestvo i monastyri (wie Anm. 9), S. 163–185, hier S. 173. Die Autorin bezweifelt zu Recht die Ansicht von Ja. E. Volodarskij, dass die Zahl der Klöster und *pustyni* ohne Leibeigene bei 600 lag, vgl. ebd., S. 174.

17. Jahrhunderts 618 Klöster, davon 214 Filialklöster, denen Leibeigene und abhängige Bauern gehörten. Die Klöster verfügten über 115.000 Bauernstellen mit einer Bevölkerung von ca. 1,08 Mio. Menschen. Insgesamt gehörten der russischen Kirche zu dieser Zeit über 150.000 Bauernstellen mit ungefähr 21 % sämtlicher leibeigener Bauern oder 16 % der gesamten landwirtschaftlichen Nutzfläche des Landes.¹¹ Die Anzahl der in den großen Klöstern lebenden Mönche schwankte im 16. und 17. Jahrhundert gewöhnlich zwischen 100 und 200 Menschen.¹² Neben der Brüderschaft gab es in den Klöstern auch „weiße“, weltliche Bewohner unterschiedlicher Kategorien, deren Anzahl nicht selten die der Mönche überstieg. Hierzu gehörten Bedienstete mit verschiedenen Aufgaben sowie verschiedene Gruppen von Arbeitskräften – Handlanger, Handwerker, Lohnarbeiter in der Landwirtschaft.¹³ Im Kirill-Belozerskij-Kloster lebten zu Beginn des 17. Jahrhunderts 184 Mönche (einschließlich des Abtes, der Ältesten, Priester, Diakone und Sänger), 91 Bedienstete, 300 Arbeitskräfte und 102 Personen in Spital und Armenhaus – insgesamt, wie von mir errechnet, 677 Personen.¹⁴

Die Organisation der Klosterverwaltung und der Klosterwirtschaft stützte sich auf die Regeln des Nomokanon¹⁵ und wurde durch die Typika, „Regeln“, russisch *ustavy*¹⁶, mit ihren ostkirchlich-byzantinischen Wurzeln geregelt. Entsprechend dem *ustav* wurde der Klostervorsteher von der Brüderschaft gewählt und vom Bischof der Eparchie bestätigt. Im Falle der Stauropegialklöster, der unmittelbar dem Patriarchen von Moskau bzw. bis 1589 dem Metropoliten von Moskau unterstehenden Klöster, lag das Bestätigungsrecht bei diesem.

Der *Stoglav* von 1551 spricht in Kapitel 86 von der Wahl der Äbte und Archimandriten durch die Bischöfe, auf Bitten der Brüderschaft und mit Einverständnis des Zaren.¹⁷ Zuweilen fungieren, besonders bei kleinen Klöstern, *stroiteli*, „Verwalter“, als Vorste-

11 Ja. E. Volodarskij/Ė. G. Istomina, *Pravoslavnye monastyri Rossii i ich rol' v razvitanii kul'tury*. IX-načalo XX v. Tula 2009, S. 38, S. 41–43.

12 Ausländerberichten zufolge lebten im Troica-Sergij-Kloster schon im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts 300 Mönche, für das Ende des Jahrhunderts nennen sie die Zahl von 700 Brüdern, ohne Dienerschaft. Diese Zahlen wurden schon bezweifelt von *Mitropolit Makarij (Bulgakov)*, *Istorija Russkoj Pravoslavnoj cerkvi*, B. 4, T. 1. Moskau 1996, S. 237 (erstmalig 1883).

13 Siehe zum Beispiel: T. V. Sazonova, *Kirillo-Novoezerskij monastyr'. Opyt izučenija malych i srednich monastyrej Rossii XVI–XVII vv.* Moskau/St. Petersburg 2011, S. 125–143, S. 359–364.

14 N. K. Nikol'skij, *Kirillo-Belozerskij monastyr' i ego ustrojstvo do vtoroj četverti XVII veka. 1397–1625*, Bd. 2. *Upravlenie. Obščinnaja i kelejnaja žizn'. Bogosluženie*. St. Petersburg 2006, S. 55 f., Anm. 168.

15 M. I. Gorčakov, *O zemel'nych vladenijach vserossijskich mitropolitov, patriarchov i sv. Sinoda. 988–1738 gg. Iz opytov issledovanija v istorii russkogo prava*. St. Petersburg 1871, S. 81. – Die *Kormčaja* von 1274 schrieb den Metropoliten vor, über ihre Güter Verzeichnisse zu führen; *Mazurinskaja kormčaja. Pamjatnik mežslavjanskich kul'turnych svjazej XIV–XVI vv. Issledovanija. Teksty*. Moskau 2002, S. 246 (zum Erhalt des Kirchen- und Klostervermögens).

16 Igor Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen 988–1917*. Würzburg 1953, S. 246–262.

17 *Stoglav* (wie Anm. 7), S. 392.

her.¹⁸ Die zweite Person im Kloster war der *kelar'*, „Kellermeister“¹⁹, der für Klostertafel und Vorratskammern zuständig und auch für sämtliche wirtschaftlichen Entscheidungen unmittelbar verantwortlich war.²⁰ Er übte die allgemeine Aufsicht über den Klosterbesitz aus und hatte Gerichtsgewalt über die weltlichen Klosterleute und die Bauern. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war der Kellermeister des Troica-Sergij-Klosters zugleich auch Leiter des *monastyrskij prikaz*, des „Klosteramtes“ am Zarenhof.²¹ Gemäß einer Zarenurkunde für das Evfimij-Erlöser-Kloster in Suzdal' von 1640 war der Kellermeister für die innere Verwaltung des Klosters, für die Führung der Klosterkasse, die Auszahlung und Entgegennahme von Geld, für die Kontrolle des Eingangs des *obrok*, der „Pachtzahlungen“ der Bauern, und für die Erfüllung der *povinnosti*, „Dienstpflichten“, durch die Klosterbauern, die Führung der Rechnungsbücher sowie für die Gerichtsbarkeit über die weltlichen Klosterleute und die Bauern zuständig. Außerdem vertrat er das Kloster gegenüber den *prikazy*, den „Ämtern“, am Zarenhof und gegenüber anderen weltlichen Einrichtungen.²² Den dritten Platz in der Klosterhierarchie nahm gewöhnlich der *kaznačej*, der „Schatzmeister“, ein, der das Klostervermögen, vor allem das Bargeld verwaltete. Seine Pflicht war es, die Einnahmen in Form von Geld und anderen Werten durch Stiftungen, Abgaben und dergleichen entgegenzunehmen, Geld für Ausgaben auszuführen, Geld gegen eine *kabala*, einen „Schuldschein mit einer Verpflichtung“, oder auch ohne *kabala* zu verleihen, Kleider und Schuhwerk an die Brüder herauszugeben, Stoffe und andere notwendige Artikel zu kaufen, das Gerben von Schaffellen und das Nähen von Kleidung zu bezahlen, die Bediensteten zu entlohnen und Weiteres. Bei all seinen Unternehmungen hatte der Kassenleiter die Anordnungen der Klostersammlung oder des Vorstehers und teilweise des Kellermeisters zu befolgen. Selbstständige Entscheidungen, besonders im Ausgabenbereich, durfte der Schatzmeister nicht treffen. Dem Kellermeister und dem Schatzmeister waren zahlreiche niedere Amtsträger der Klosterverwaltung untergeordnet.²³

Die Macht des Vorstehers, dem die Brüderschaft zu gehorchen hatte, wurde im Wesentlichen durch die Versammlung der Klosterältesten begrenzt. Die Mitglieder der Versammlung wurden aus den angesehensten Mönchen gewählt. Sie bestand aus zwölf Mitgliedern, entsprechend der Zahl der Apostel. Diese entschieden zusammen

18 Diesen Titel führte ein Klostervorsteher, der nicht zum Priester geweiht war, vgl. *Sazonova*, Kirillo-Novoezerskij monastyr' (wie Anm. 13), S. 99.

19 *Kelar'* als Lehnwort aus dem Griechischen, so mittelbar verwandt mit *cellarius*.

20 In einigen Klöstern konnte die Rolle der zweitwichtigsten Person vom *stroitel'* bzw. dem „Verwalter“ übernommen werden, vgl. *N. P. Uspenskij*, O „bol'sich stroiteljach“ Kirillo-Belozerskogo monastyrja. Moskau 1896; *Nicol'skij*, Kirillo-Belozerskij monastyr', Bd. 2 (wie Anm. 14), S. 68–71; *Sazonova*, Kirillo-Novoezerskij monastyr' (wie Anm. 13), S. 84 f., S. 98 f.

21 *M. I. Gorčakov*, Monastyrskij prikaz. 1649–1725 gg. Opyt istoriko-juridičeskogo issledovanija. St. Petersburg 1868, S. 78.

22 Akty, sobrannye v bibliotekach i archivach Rossijskoj imperii Archeografičeskoj ékspedicej Imperatorskoj Akademii nauk, Bd. 3. St. Petersburg 1836, № 298.

23 *Nicol'skij*, Kirillo-Belozerskij monastyr', Bd. 2 (wie Anm. 14), S. 74.

mit Vorsteher, Kellermeister und Schatzmeister gemeinsam die wichtigsten Fragen des klösterlichen Lebens. Die Versammlung bestand nicht ausschließlich aus den ältesten Brüdern, sondern auch aus denen, die die wichtigsten Dienste leiteten. Dem *ustav* des ehrwürdigen Gerasim von Boldino zufolge waren die Mitglieder berechtigt, den Vorsteher zu tadeln oder ihm einen Verweis zu erteilen.²⁴ Die schwierigsten und wichtigsten Probleme wurden in der Regel vor die Versammlung aller Brüder gebracht. Diese Versammlung heißt manchmal *černyj sobor*, „schwarze Versammlung“, wegen der Farbe der Gewandung der Anwesenden.

Jeder Mönch hatte seine besondere Aufgabe: in der *riznica*, dem „Raum mit den liturgischen Gewändern“²⁵, in der Küche, in der Backstube, im Getränkeausschank, im Kornspeicher, beim Kellermeister, im Garten, im Pferdestall und anderswo. In Klöstern mit umfangreichem Grundbesitz, auf dem sich verschiedene landwirtschaftliche Gewerbe entfaltet hatten, wurden Mönche zu Verwaltern, zu Bevollmächtigten in entfernten Dörfern ernannt oder zu Mühlen, Fischteichen, Salzsiedereien, Holzeinschlägen und Eisenschmieden entsandt. Im Kirill-Belozerskij-Kloster hatte sich schon Ende des 16. Jahrhunderts eine ziemlich komplexe Aufgabenverteilung herausgebildet: Der Abt und Kloostervorsteher, die Mönche der Versammlung, der *stroitel'*, „Verwalter“, der Kellermeister, der Schatzmeister, der für den Kornspeicher Verantwortliche *žitnik*, der Vorsänger beim Gottesdienst, der Verwalter des Pferdestalls, der zweite Schatzmeister, die Verwalter von *riznica* und Bibliothek, der Unter-Schankmeister, der Brotbäcker, der Küchenälteste, der *kalačnik*, „Kuchenbäcker“, der für die Mühlen Verantwortliche und andere. Außerdem waren verschiedene weltliche Dienstleute in der Verwaltung tätig: weltliche Schreiber, Aufseher, Büttel.²⁶

Manche Mönche befanden sich in Klosterangelegenheiten auf langen Reisen oder Handelsfahrten. Sie alle wurden auf Beschluss der Bruderschaft ausgewählt und freigestellt. Wenn die Dorfvorsteher und Aufseher zu ihrer Arbeit fuhren, erhielten sie gewöhnlich eine Instruktion mit einer Aufzählung ihrer Rechte und Pflichten. Nach Erfüllung des Dienstes hatten sie vor der Klosterleitung – der Versammlung, dem Kellermeister, dem Schatzmeister und dem Ekklesiarchen – Rechenschaft abzulegen und ihre Einnahmen- und Ausgabenbücher vorzulegen. Selbst wenn eine Person im Dienst auch nur einen kleinen Betrag an Geld aus der Klosterkasse oder Vorräte erhalten hatte, musste sie Aufstellung der Einnahmen und Ausgaben vorweisen. Zu einigen Rechenschafts- und Kontrollaufgaben wurden ausgewählte Bauern hinzugezogen, *celoval'niki*, die sich durch das *celovanie*, „Küssen“ des Kreuzes²⁷, symbolisch zu einer gewissenhaften Erfüllung des ihnen erteilten Auftrags verpflichten mussten.²⁸

²⁴ Smolitsch, Russisches Mönchtum (wie Anm. 16), S. 258.

²⁵ Funktional also der westkirchlichen Sakristei entsprechend.

²⁶ *Nikol'skij*, Kirillo-Belozerskij monastyr', Bd. 2 (wie Anm. 14), S. 58 f.

²⁷ Der seit der Zeit der Kiever Rus' bekannte Kreuzkuss hatte die Wirkung eines Eides.

²⁸ V.I. Ivanov, Buchgalterskij učet v Rossii XVI–XVII vv. Istoriko-istočnikovedčeskoe issledovanie monastyr'skich prichodo-raschodnyh knig. St. Petersburg 2005, S. 44, S. 93.

Die Wirtschaftskultur überhaupt und die klösterliche im Besonderen ist eine Kultur des Kollektivs. Sie stellt ein System fester Beziehungen von menschlichen Handlungen und Verhaltensregeln dar, die die Effizienz der Produktion und der Distribution der materiellen Güter sicherstellt. Die Wirtschaftskultur manifestiert sich in der produktionstechnischen Vervollkommnung, in der Organisation von Arbeit und Verwaltung sowie in Rechnungslegung und Kontrolle. Ihre schriftlich-materielle Verkörperung erfährt sie im Klosterarchiv, im Archiv der geistlichen Korporation. Die Haupttypen von Quellen zur Dokumentation der Wirtschaftskultur eines Klosters sind:

- Dokumente der Buch- und Rechnungsführung,
- normative Texte (kanonisches Recht, weltliche Rechtsetzungen, Klostertypika, Beschlüsse durch die Klosterversammlung selbst),
- erzählende Quellen (Chroniken, Viten).

Von zentraler Bedeutung als Quellen für die Forschung sind hier die Dokumente der Buchführung und Rechnungslegung. Zweckmäßigerweise kann man sie in zwei große Gruppen unterteilen: In Dokumente der statischen und der dynamischen Rechnungslegung. Zur Gruppe der statischen Dokumente gehören die verschiedenen Arten von Beschreibungen, von Inventaren eines Klosters, seines Vermögens oder einzelner Klosterherrschaften und Tätigkeitsbereiche. Die frühesten heute bekannten und erhaltenen Dokumente dieser Art sind Beschreibungen des Klosters auf Solovki aus den Jahren 1514, 1549, 1570, 1582 und 1594.²⁹ Bekannt sind auch Beschreibungen des Iosif-Volockij-Klosters von 1545³⁰, des Nikola-Korel'skij-Klosters von 1555³¹, des Antonij-Sijskij-Klosters von 1556 und 1597³², des Nikola-Korjažemskij-Klosters aus der Mitte des 16. Jahrhunderts³³, des Kirill-Novoezerskij-Klosters von 1581, des Erlöser-Preobraženskij-Klosters bei Kargopol', auch bekannt als *Vas'janova Strokina pustyn'*, von 1581³⁴ und des Erlöser-Priluckij-Klosters in Vologda von 1593.³⁵ Im 17. Jahrhundert wird die Erstellung solcher Inventare, gewöhnlich aus Anlass der Übergabe des Klosters von einem Vorsteher an seinen Nachfolger, überall zur Regel.

In der zweiten Gruppe, der dynamischen Dokumentation, finden wir die verschiedenen *prichodo-raschodnye knigi*, „Rechnungsbücher“, wörtlich „Einnahmen- und Ausgabenbücher“, sei es von Geld, Lebensmitteln oder verschiedenstem Besitz

²⁹ Opisi Soloveckogo monastyrya XVI veka, hrsg. v. Z. V. Dmitrieva/E. V. Krušel'nickaja/M. I. Mil'čik. St. Petersburg 2003, S. 7. – Neben den erhaltenen Beschreibungen ist die einstige Existenz von Beschreibungen dieses Klosters von 1518, 1532 und 1534 bekannt.

³⁰ V. T. Georgievskij, Freski Ferapontova monastyrya. St. Petersburg 1911, Priloženie.

³¹ Akty istoričeskie, Bd. 1. St. Petersburg 1841, № 158.

³² ČOIDR (1878), 3, S. 7–14; Biblioteka RAN. Otdel rukopisej. Archangel'skoe sobranie, D. 375.

³³ Akty, odnosjaščiesja do juridičeskogo byta drevnej Rossii, Bd. 2. St. Petersburg 1864, № 218.

³⁴ RNB. Otdel rukopisej, F. 550. Osnovnoe sobranie rukopisnoj knigi, Q. IV. 337, L. 34–37 ob., L. 44–49 ob.

³⁵ Perepisnye knigi vologodskich monastyrej XVI–XVIII vv. Issledovanie i teksty. Vologda 2011, S. 28–44.

des Klosters. Hierzu gehören auch verbreitete Varianten wie Bücher über Schulden, Pachtzahlungen, Stiftungen oder Mühlendienste. Das Aufkommen von klösterlichen Wirtschaftsbüchern dieser Art in Russland setzt allgemein in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein.³⁶ Im Troica-Sergij-Kloster wurden jedoch allem Anschein nach Eingangsbücher über Geldstiftungen schon seit 1499/1500 geführt. Man hat Erwähnungen über die Führung von Geldeinnahmebüchern durch die Schatzmeister Pavel 1515 und Simon Šubin 1534 gefunden. In diesen Büchern waren die Beträge verzeichnet, die durch den Verkauf gestifteter Ländereien eingenommen wurden. Für die Zeit seit Ende der 1530er Jahre weiß man von der Zusammenstellung von Quittungsbüchern für die Ausgabe liturgischer Gewänder, seit den 1550er Jahren für die Ausgabe von Kleidung in der Kleiderkammer.³⁷ Die in der Hofwirtschaft tätigen Mönche führten „Hofbücher“ (1590er–1620er-Jahre), der Verwalter der *riznica* solche über die liturgischen Gewänder (1559/1560, 1574/1575 und 1580/1581).³⁸

Die frühesten uns erhaltenen klösterlichen Wirtschaftsbücher sind ein Schuldbuch von 1532³⁹, das Fragment eines Rechnungsbuches von 1536/1537⁴⁰ und ein Buch über die gezahlten Pachten für 1547–1561⁴¹ im Iosif-Volockij-Kloster. Iosif von Volokolamsk hatte sich, bevor er 1479 sein Kloster gründete, vorher in verschiedenen Klöstern im Moskauer Reich aufgehalten und deren Besonderheiten bei der Organisation ihres Lebens studiert. Seine Regel in der frühen Kurzfassung von 1502 bis 1504 legte Normen des mönchischen Zusammenlebens fest, forderte völlige Gleichheit der Mönche und den Verzicht auf persönliches Eigentum, die Einhaltung strenger Disziplin und obligatorische Arbeit.⁴² In den 60er-Jahren des 16. Jahrhunderts besaß das

36 Kniga ključej i dolgovaja kniga Volokolamskogo monastyrja XVI v., hrsg. v. M. N. Tichomirov/A. A. Zimin. Moskau/Leningrad 1948, S. 6. Die Entwicklung der Formen dieser Bücher bezieht sich im Großen und Ganzen auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts, doch sie wurden auch schon früher geführt. A. G. Man'kov beschränkt diese Periode auf das erste Viertel oder die zwanziger und dreißiger Jahre des 16. Jahrhunderts; vgl. A. G. Man'kov, Ceny i ich dviženie v Russkom gosudarstve XVI v. Moskau/Leningrad 1951, S. 15; *ders.*, Chozjastvennye knigi monastyrskich votčin XVI v. kak istočnik po istorii krest'jan, in: Problemy istočnikovedenija. Moskau 1955, S. 287.

37 M. S. Čerkasova, Krupnaja feodal'naja votčina v Rossii konca XVI–XVII vv. Moskau 2004, S. 69, S. 297.

38 *Dies.*, Prichodo-raschodnye knigi Troice-Sergieva monastyrja XVI–XVIII vv., in: Massovyje istočniki otečestvennoj istorii. Archangel'sk 1999, S. 278 f.

39 Kniga ključej i dolgovaja kniga Volokolamskogo monastyrja (wie Anm. 36), S. 122–160, S. 118 f. (zur Datierung).

40 A. A. Zimin, Krupnaja feodal'naja votčina. Moskau 1977, S. 34.

41 Kniga ključej i dolgovaja kniga Volokolamskogo monastyrja (wie Anm. 36), S. 13–79.

42 The Monastic Rule of Iosif Volotsky. Revised edition, hrsg. u. übers. v. David Goldfrank. Kalamazoo, MI 2000, S. 139–142, S. 146–154 (Discourse VB, VIII B) mit Nachweis der Zitate aus der Patristik. – In Iosifs Geistlichen Vermächtnis von 1507 ist kleines persönliches Eigentum erlaubt, vgl. The Monastic Rule of Iosif Volotsky (ebd.), S. 194–198 (Discourse II). Die Frage der Gleichheit der Mönche und der Notwendigkeit der Arbeit ist nur noch am Rande angesprochen; vgl. Ja. S. Lur'e, Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike konca XV–načala XVI veka. Moskau/Leningrad 1960, S. 251–264, *Zolotuchina*, Iosif Volockij (wie Anm. 1), S. 50 f.

Iosif-Volockij-Kloster mehr als 30.000 Desjatinen (ungefähr 32.700 ha) Land in zehn verschiedenen Bezirken, mehr als vierzig Kirchdörfer und 200 Weiler.⁴³ Die Wirtschaftsbücher dieses Klosters sind besonders mannigfaltig. Außer den Rechnungsbüchern ab 1573 sind, ebenso ab 1573, Auszahlungsbücher von Löhnen für Burschen und Bedienstete erhalten, Bücher über die bei den Bauern eingesammelten Gelder seit 1574 sowie Bücher zu den Mühlendiensten seit 1592.⁴⁴

Die älteste statische Dokumentation aus dem Kloster Solovki (gegründet 1436) ist die Beschreibung des gesamten Klosters, die am 11. Januar 1514 im Zusammenhang mit der Absetzung des Abts Evfimij erstellt wurde.⁴⁵ Im 16. Jahrhundert erfolgten nicht weniger als acht derartige Beschreibungen des Klosters.⁴⁶ Einen besonderen Platz in der Geschichte dieses Klosters nimmt die Tätigkeit des Abtes und späteren Moskauer Metropoliten Filipp (Kolyčev) ein. Als seine Amtszeit werden zumeist die Jahre 1546–1566 angesetzt.⁴⁷ Filipp führte zahlreiche Neuerungen unterschiedlicher Art ein. Der Chronist von Solovki berichtet vom Beginn der Errichtung von Steinbauten – der Kirche des Entschlafens der Gottesmutter und des Refektoriums (fertiggestellt 1552) –, von der Anlage zweier in Stein gefasster Teiche und eines Hirschgeheges sowie von der Errichtung eines besonderen Viehhofs auf der vorgelagerten Insel Muksal'ma. Das Kloster begann die Salzgewinnung und Herstellung von Eisenwaren. Man errichtete eine Ziegelei, in der menschliche Handarbeit durch den Einsatz von Arbeitstieren ersetzt wurde. Man errichtete im Kloster selbst eine Mühle und grub Kanäle, die dem Kloster Wasser aus 52 Seen zuführten.⁴⁸ In der Kvas-Brauerei legte man Röhren an, durch die der Kvas aus den Braubottichen in die Fässer im Keller floss. Man baute eine Schüttvorrichtung für die Getreidetrockenanlage. Anstatt der Aussaat des Kornes von Hand entwickelte Philipp „eine Sämaschine“, durch die ein

43 Otečestvennaja istorija. Istorija Rossii s drevnejšich vremen do 1917 goda. Ėnciklopedija, Bd. 2. Moskau 1996, S. 373 (Autor I. V. Kurukin).

44 *Zimin*, Krupnaja feodal'naja votčina (wie Anm. 40), S. 34–36.

45 RGADA, F. 1201, Op. 7, D. 1.

46 Opisi Soloveckogo monastyrja XVI veka (wie Anm. 29), S. 7–15.

47 *P. M. Stroev*, Spiski ierarchov i nastojatelej monastyrej Rossijskoj cerkvi. Moskau 2007, Sp. 816. Wie allerdings A. A. Savič anmerkt, ist in einer der Redaktionen des *Soloveckij letopisec*, der „Chronik von Solovki“, das Jahr 1542 genannt; vgl. A. A. Savič, Soloveckaja votčina v XV–XVII vv. Perm' 1927, S. 48, Anm. 4, nach RNB, Soloveckoe sobranie, № 483, L. 29 ob. In den anderen Handschriften dieser Chronik steht 7056 (1547/1548); vgl. Biblioteka Akademii nauk. Otdel rukopisej. Archangel'skoe sobranie, D. 507, L. 10 ob. und Naučnaja biblioteka „Tavrika“, № 21632, L. 5. E. V. Krušel'nickaja übernimmt die Ansicht von G. A. Boguslavskij, dass von 1542 bis 1548 zwei Äbte abwechselnd das Kloster leiteten – Aleksej Jurenev († Herbst 1547) und Filipp Kolyčev; vgl. Opisi Soloveckogo monastyrja XVI veka (wie Anm. 29), S. 10. V. A. Kolobkov datiert die Wahl von Filipp auf Juni 1546 und seinen Aufenthalt in der von ihm auf der Insel in der Nähe des Klosters gegründeten *pustynja* auf 1551–1553; vgl. V. A. Kolobkov, Mitropolit Filipp i stanovlenie moskovskogo samoderžavija. Opričnina Ivana Groznogo. St. Petersburg 2004, S. 99, Anm. 2.

48 Diese Kanäle sind noch heute erhalten, und ohne die dadurch geschaffenen künstlichen Abflüsse wären die verschiedenen kleinen Seen auf Solovki längst versumpft.

Mönch mit zehn Sieben gleichzeitig säen konnte. Unter Filipp's Vorgängern „trugen viele Brüder den Roggen zum Worfeln auf die Tenne, doch Filipp baute in der Mühle Blasebälge zum Worfeln auf“.⁴⁹ Zweifellos ist mit dem Namen dieses Abts auch die Entstehung der Buchhaltung im Kloster Solovki verbunden. Das früheste bekannte Zeugnis von Geldabrechnungen ist eine *pamjat'*, ein „Vermerk“, eher eine Auflistung, des Abtes Filipp über Opfertgaben, die 1547/1548 für den Bau der steinernen Kirche des Entschlafens der Gottesmutter und des Refektoriums eingingen. Es folgen Verzeichnisse von 1556/1557 über die Einnahmen und Ausgaben seiner Reise nach Novgorod 1556/1557 und von 1562/1563 über die Opfertgaben für den Bau der steinernen Kirche der Verklärung Christi.⁵⁰

Einnahmen- und Ausgabenbücher der Schatzmeister des Klosters sind erst ab 1571 erhalten⁵¹, einem Inventar aus dem 17. Jahrhundert zufolge wurden diese Bücher allerdings schon ab 1557/1558 geführt. Ihrem Inhalt nach haben die Bücher des Schatzmeisters Archip von 1571 bis 1575 viel mit der Auflistung des Abts Filipp von 1556/1557 gemeinsam. Sie sind auf der Grundlage von Angaben erstellt, die sich auf unterschiedliche Dienste beziehen und verschiedenen Bediensteten geliefert wurden. Sie unterscheiden sich jedoch von ihr durch ihren klareren Aufbau. Jedes Buch des Schatzmeisters Archip hatte zwei Teile: Eingang und Ausgang der Gelder. In jedem Teil waren die Aufzeichnungen nach Jahren geordnet. Am Ende jedes Jahres gab es eine Gegenüberstellung der Eingänge und Ausgänge. Insgesamt sind heute aus dem 16. Jahrhundert noch 17 Rechnungsbücher aus dem Kloster Solovki erhalten – zwölf Bücher von Schatzmeistern, vier Bücher aus der Handelsniederlassung in Vologda und ein Buch aus dem Hof in Moskau.⁵² Gegen Ende des 16. Jahrhunderts führten Schatzmeister und Amtsträger von mindestens acht Diensten im Kloster schon regelmäßig Rechnungsbücher.

In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wuchs mit der Differenzierung der Dienste auch die Zahl der alljährlich neu angelegten Rechnungsbücher auf 60 bis 70 Bücher und Listen an. Vom System ihrer Überprüfung erhalten wir eine Vorstellung dank den

49 Naučnaja biblioteka „Tavrika“, № 21632, L. 9–10 ob.

50 Gosudarstvennyj istoriko-kul'turnyj muzej-zapovednik „Moskovskij Kremľ“. Otdel rukopisnych, pečatnych i grafičeskich fondov. Inv. Ruk.-1204, 1205, 1206, 1209.

51 RGADA, F. 1201, Op. 1, D. 207. – Anfang und Ende des Buches sind verloren.

52 Wie auch viele andere Klöster im Moskauer Reich hatte das Kloster in der Hauptstadt eine Niederlassung zur Abwicklung verschiedenster Aufgaben. – E. B. Francuzova teilt einige Schatzmeisterbücher in mehrere selbstständige Einheiten auf und erhält dadurch eine Zahl von 19 Büchern; vgl. E. B. Francuzova, Kompleks pričodo-raschodnych knig Soloveckogo monastyrja XVI v., in: Issledovanija po istočnikovedeniju istorii Rossii. Do 1917 g. K 80-letiju čl.-kor. RAN V. I. Buganova. Sbornik statej. Moskau 2012, S. 43 f. – Zur Auswertung der Rechnungsbücher des Klosters auf Solovki vgl. auch Jennifer B. Spock, The Solovki Monastery 1460–1645. Piety and Patronage in the Early Modern Russian North, Bd. 1–2. Ann Arbor, MI 1999; dies., Administrating a Right Life. Secular and Spiritual Guidance at Solovki Monastery in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, in: Russian History 39 (2012), S. 148–172 unter Rezeption auch meiner Forschungen.

überlieferten *sčetyne spiski*, den „Abschlussverzeichnissen“. Sie dienten zur Kontrolle der Tätigkeit der Funktionsträger im Kloster, vor allem ihrer Rechnungsbücher. Die Kontrolle selbst, eben den *sčet*, den „Abschluss“, führte eine besondere Kommission durch. Ihre Ergebnisse wurden auf einer Versammlung in Anwesenheit der obersten Verwaltung des Klosters vorgestellt, und in den Rechnungsbüchern wurde darüber ein Vermerk gemacht. Die frühesten von uns gefundenen Abschlussverzeichnisse sind auf die Jahre 1628–1638 datiert.

Von der Kontrolle der einzelnen Rechnungsbücher ging die Klosterleitung auf Solovki schon in den 1620er Jahren zum System einer zentralisierten Überprüfung des gesamten Dienstes über. Hierzu begann man im Kloster gemeinsame Bücher über die Versorgung der Salzsiederei und anderer Produktionszweige mit unterschiedlichen Vorräten, über die erfolgte Produktion und die Einnahmen daraus zu führen. Jeder Verantwortliche musste nun außer den Rechnungsbüchern zwei Bücher führen, in denen der Zustand seines Dienstbereichs vor Beginn und nach Abschluss seiner Arbeit festgehalten wurde. Auf Grundlage dieser Berichte ließ sich die Effektivität der klösterlichen Funktionsträger prüfen und man konnte den allgemeinen Zustand dieses Dienstbereiches einschätzen. Dieses System von Rechenschaftslegung und Kontrolle funktionierte im Kloster Solovki bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.

Im *Onežskij-Krestnyj monastyř*, dem 1656 von Patriarch Nikon auf der Insel Kij im Weißen Meer bei Onega gegründeten „Kreuz-Kloster“, arbeitete offenkundig der Patriarch selbst ein originelles System für die Buchhaltung aus und führte es ein.⁵³ Während die ersten Rechnungsbücher ausschließlich Geldbeträge festhielten, begann man während eines Besuchs des Patriarchen im Kloster 1660 Bücher zusammenzustellen, in denen neben den Geldbeträgen auch verschiedene Vorräte eingetragen wurden, separiert nach Tuch, Wachs, Geschirr, Lebensmitteln usw.⁵⁴ Die Vorräte wurden in ihrer Quantität erfasst, ohne Angabe ihres Wertes, wenn jedoch etwas verkauft wurde, hielt man den Verkaufsbetrag sowohl im eigentlichen Rechnungsbuch als auch im Abschnitt über die Vorräte fest. Auf diese Weise entstand eine eigentümliche „doppelte“ Buchhaltung, wodurch die Rechnungsführung genauer und objektiver wurde.

Während aus dem 16. Jahrhundert insgesamt nur etwa 130 Rechnungsbücher von 18 geistlichen Korporationen erhalten sind⁵⁵, geht ihre Anzahl im 17. Jahrhundert bereits in die Tausende, eher Zehntausende. Allein unter den Archivalien aus dem

⁵³ Patriarch Nikon i Krestnyj Onežskij monastyř, in: *Istoričeskie ličnosti Rossii*. St. Petersburg 1998, S. 10 f.

⁵⁴ RGADA, F. 1195, Op. 1, D. 38.

⁵⁵ A. G. Man'kov zählt nicht nach Inventarnummern (insgesamt ungefähr 120), sondern nach den einzelnen Teilen (Einnahmen und Ausgaben für jedes Jahr) und gelangt so zu einer Zahl von 130 Einnahmen- und 132 Ausgabenbücher, einschließlich dreier Bücher aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts; vgl. *Man'kov*, *Chozjastvennyje knigi monastyřskich votčin* (wie Anm. 36), S. 289 f. Das vollständigste Verzeichnis mit 243 Einträgen bietet *Man'kov*, *Ceny i ich dviženie* (wie Anm. 36), S. 246–263.

Kloster Solovki hat man mehr als 600 von ihnen gefunden, sie machen ungefähr ein Drittel der seinerzeit im Klosterarchiv aufbewahrten Dokumente aus. Aus dem Kreuz-Kloster bei Onega sind etwa 400 Bücher zur Rechnungsführung erhalten, aus dem Nikola-Korel'skij-Kloster nicht weniger als 500 Rechnungsbücher und Bestandsverzeichnisse.⁵⁶

Bei der Herausbildung der russischen klösterlichen Wirtschaftskultur des 16. und 17. Jahrhunderts spielte neben den allgemeinen sozialen und wirtschaftlichen Faktoren, so vor allem der Entwicklungen im Bereich Geld-Ware-Beziehungen, die Durchsetzung der koinobitischen monastischen Lebensform und des Ideengutes des Iosif von Volokolamsk eine wichtige Rolle. Hinzu kam die verstärkte staatliche Kontrolle über Besitz und Einkünfte der Klöster. Als charakteristische Erscheinungen dieser Wirtschaftskultur sind zu nennen: Die Verbreitung von produktionstechnischen Innovationen, die Vervollkommnung des klösterlichen Organisations- und Lenkungsmechanismus, die Entstehung und Entwicklung von Rechenschaftslegung und Kontrolle der wirtschaftlichen Tätigkeit. Charakteristische Züge in der Organisation der klösterlichen Wirtschaftstätigkeit waren in dieser Zeit die Zentralisierung der Leitung in einer Verknüpfung von Leitung durch einen Einzelnen und kollektivem Charakter der Entscheidungsfindung, der hierarchische Charakter und die Spezialisierung in Leitungsaufgaben, die regelmäßige Ablösung der leitenden und aller verantwortlichen Persönlichkeiten, die Ausweitung der vom Rechnungswesen erfassten Bereiche und der komplexe Charakter der Rechenschaftslegung über wirtschaftliche Tätigkeit sowie die Vielfalt der Formen von Rechnungslegung und Kontrolle. In den Systemen von Buchhaltung und Kontrolle unterschieden sich die einzelnen Klostergemeinschaften erheblich voneinander. Dies hing nicht nur von klimatischen und natürlichen sowie sozialen und ökonomischen Bedingungen ab, sondern auch von den persönlichen Eigenschaften derer, die die Klöster leiteten.

⁵⁶ *Ivanov*, Buchgalterskij učet v Rossii (wie Anm. 28), S. 23–32.

Johannes Rosenplänter

Ansätze eines Vergleiches: Gemeinsame Wurzeln und verschiedene Wege. Kommentar zu den Vorträgen in der Sektion „Das Kloster im Raum, als Gestalter von Landschaft, als Wirtschaftsfaktor“

1 Kloster im Raum: Muster in der Klosterlandschaft

Gerade wenn die Geschichtswissenschaft sich nicht mit einzelnen Klöstern befasst, sondern mit übergeordneten Aspekten des Phänomens Kloster, liegt es nahe, die Klöster, die je in einer Region existiert haben, als Gesamtheit in den Blick zu nehmen. In der deutschen Forschung ist das in den letzten zehn Jahren intensiv geschehen. Region für Region erschienen in lockerer Folge Klosterbücher, die nach festen redaktionellen Regeln die Klöster lexikalisch erfassten: Württemberg, Westfalen und Brandenburg, jüngst Niedersachsen, Mecklenburg-Vorpommern und das nördliche Rheinland; das Schleswig-Holsteinische Klosterbuch ist bereits weit fortgeschritten. Die Klosterbücher lenken den Blick auf die Verbreitung von Klöstern in der Region; sie führen den Begriff der Klosterlandschaften in den wissenschaftlichen Diskurs ein. Wir suchen in diesen Klosterlandschaften nach Zusammenhängen, nach Mustern, nach denen sich Klöster im Raum verteilen. Fast sieht es so aus, als wenn die Klöster sich wie ein Netzwerk in der Landschaft verankert hätten.

Einige Muster lassen sich in der Tat nachweisen. Ein überzeugendes Beispiel für solch ein Muster ist die Verbreitung der Zisterzienserabteien in der *Germania Slavica*, wie sie Winfried Schich in seinem Beitrag abermals beeindruckend dargestellt hat. Gerade in der *Germania Slavica* entwickelt sich der Zisterzienserorden im 12. und 13. Jahrhundert dynamisch. Diese Dynamik liegt zunächst im Orden selbst begründet: Die Zisterzienser lebten eine gewinnende monastische Reformidee. Ihre zentralisierte Organisation festigte und strukturierte die Ausbreitung des Ordens. Schließlich brachten die Zisterzienser neue Formen der Klosterwirtschaft mit. Doch auch externe Faktoren begünstigten ihren dynamischen Wachstumsprozess, wie sich gerade an der *Germania Slavica* zeigen lässt: In einer Zeit wachsender Bevölkerung stießen die Zisterzienser hier in eine Region vor, in der zugleich die Fürsten begannen, die Herrschaft über ihre Territorien durch den kulturellen Ausbau des Landes zu festigen. Für die Fürsten erwies sich der Zisterzienserorden als verlässliche Stütze einer Politik des Landesausbaus. Die fürstliche Strategie des Landesausbaus und die Dynamik des Zisterzienserordens ergänzten sich mustergültig und verstärkten sich gegenseitig.

Mir scheint, dass wir in der Gruppe der Klöster, die uns Vladimir Ivanov und Sergej Černov vorgestellt haben, vielleicht auch ein solches Muster erkennen. Dieses Muster scheint dem der Ausbreitung des Zisterzienserordens in der *Germania Slavica* nicht unähnlich. Auch in der Moskauer Rus' festigte sich eine zentrale fürstliche Herrschaft. Auch hier musste die fürstliche Politik darauf abzielen, das Umland auszubauen, um auf einer Siedlungsbewegung Wirtschaft und Herrschaft zu stabilisieren. Diese Klöster, die auf dem Land zunächst in der Einöde gegründet wurden, entwickelten sich schnell zu gewaltigen Anlagen, geradezu zu Klosterstädten, die ihr Umland gestaltet und eine starke Mittelpunktswirkung gehabt haben müssen. Der Beitrag von Sergej Černov zwingt uns allerdings zu einer Differenzierung. Er weist darauf hin, dass viele Akteure an der Gründung eines Klosters mitwirkten und seine weitere Entwicklung beeinflussten. Standort, Ausstattung und Perspektiven eines Klosters hingen auch davon ab, wer dieses Kloster stützte, förderte und dauerhaft trug. Dort wo schriftliche Quellen selten sind, können archäologische und siedlungsgeographische Arbeiten Hinweise auf solche Personengruppen bieten. Sergej Černov kann anhand der Grablagen den Einfluss der lokalen adeligen Führungselite beispielsweise auf das Iosif-Kloster bei Volokolamsk nachweisen.

Bei der Betrachtung von Klosterlandschaften müssen wir uns jedoch eines großen Abstandes bewusst sein. Über die Klöster in vielen deutschen Territorien ist im 16. Jahrhundert die Reformation hinweggegangen, die zu einer vollständigen Auflösung des Klosterwesens geführt hat. Insbesondere in den norddeutschen Territorien trennt uns ein 500-jähriger Bruch von den mittelalterlichen Klöstern. In den katholischen Gebieten haben 300 Jahre später die Säkularisationen des 19. Jahrhunderts zu einem ähnlichen Ergebnis, zur Abwicklung zahlloser Klöster geführt. In Russland bleibt die Oktoberrevolution für die Geschichte der Klöster ein einschneidendes Ereignis. Durch diesen zeitlichen aber auch mentalen Abstand besteht das Risiko, dass die Muster, die wir in einer Klosterlandschaft zu erkennen glauben, nur Projektion sind. Je stärker wir das einzelne Kloster genauer analysieren, desto stärker werden uns Besonderheiten auffallen. Wir stoßen auf Klöster, die in ihrer Entwicklung abweichen, die keinem Muster zuzuordnen sind.

Ein Beispiel aus der schleswig-holsteinischen Klostergeschichte: 1397 wurde in Ahrensböök ein Kartäuserkloster gegründet. An sich scheint diese Gründung einem Muster zu entsprechen; das späte Mittelalter war die Blütezeit der Kartäuser. Im Jahr zuvor waren beispielsweise auch die Kartausen Frankfurt/Oder und Rostock-Marienehe gegründet worden. Die Gründungsgeschichte des Ahrensbööcker Klosters ist jedoch keineswegs so geradlinig; es hatte vielmehr einen fast 40-jährigen Gründungsprozess hinter sich. Schon 1359 hatten die Grafen von Holstein gelobt, sofern ihnen die geplante Eroberung der Insel Fehmarn gelänge, ein Kloster in Ahrensböök zu gründen – allerdings ein Nonnenkloster. Doch erst 1386 konkretisierte sich das Klostervorhaben, als Graf Adolf VII. mit dem Schweriner und Lübecker Domherren Jacob Krumbek einen weiteren Geldgeber gewinnen konnte. Nun war ein Frauenkloster nach Prä-

monstratenserregel in Planung. Schon war mit ersten Baumaßnahmen begonnen worden, doch stellte der Tod Adolfs VII. die Klostergründung erneut in Frage. Sein Nachfolger Gerhard VI. favorisierte plötzlich ein Männerkloster des Augustinerordens. Der Lübecker Domherr fühlte sich düpiert und änderte sein Testament. Erst nach seinem Tod konnte die Planung wieder aufgenommen werden und nun brachten seine Testamentsvollstrecker die Kartäuser ins Spiel. Mit Zustimmung der Landesherren wurde am 9. Dezember 1397 das Kartäuserkloster Ahrensböök gegründet. Was zunächst als Teil eines schlüssigen Musters erscheint, erweist sich bei genauerer Analyse als ein keineswegs zielgerichteter Vorgang, sondern als eine Hängepartie, deren Ausgang vom Zufall geprägt war.¹

2 Klöster als Wirtschaftsfaktor: Wirtschaftsprofile von Klöstern

Die Wirtschaftstätigkeit der Klöster ist vielleicht der Bereich, indem wir die meisten Parallelen zwischen der deutschen und der russischen Klosterkultur erwarten können. Jeder Mönch und jede Nonne musste essen und trinken; sie brauchten Kleidung und ein Dach über dem Kopf. Jedes Kloster musste für diese materiellen Grundbedürfnisse des Menschen sorgen: Das ist aller Klosterwirtschaft Anfang, in Deutschland wie in Russland. Dazu brauchte jedes Kloster die nötigen Ressourcen. Diese Ressourcen mussten bewirtschaftet werden.

Das war eine Herausforderung für die Klosterverwaltungen. Viele Klöster mussten eine große Personenzahl ernähren. Die größeren norddeutschen Frauenklöster beispielsweise dürften im späten Mittelalter 60 bis 80 Nonnen beherbergt haben. Doch darüber hinaus mussten auch Geistliche, Schülerinnen und Schüler und das Gesinde versorgt werden. Insgesamt dürfte beispielsweise ein solches Frauenkloster etwa 150 Personen ernährt haben. Die russischen Klöster, von denen Sergej Černov und Vladimir Ivanov berichten, waren noch erheblich größer. Hier waren Konvente von 100 bis 200 Personen die Regel, zuzüglich Dienstpersonal. Man muss zusätzlich berücksichtigen, dass ein größerer Teil der Klosterangehörigen nicht in die Erwirtschaftung der täglichen Versorgung eingebunden war. Inwieweit die Konvente selbst mit wirtschaftlich produktiven Tätigkeiten befasst waren, hing zwar auch von der Ordenszugehörigkeit und von Zeitschnitten ab. Nicht selten aber beschränkten sich Konvente allein auf ihre geistlichen Aufgaben und belasteten rein konsumtiv den Klosterhaushalt.

¹ *Volquart Pauls*, Die Klostergrundherrschaft Ahrensböök. Ein Beitrag zur Geschichte des Karthäuserordens, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte* 54 (1924), S. 1–152, hier S. 11–22.

Wichtig erscheint mir grundsätzlich, dass die Einnahmequellen sich in ihrer Zusammensetzung von Kloster zu Kloster deutlich unterschieden. Diese Ressourcen waren oft Abgaben abhängiger Dritter aufgrund verschiedener Rechtstitel. Zum Teil erwirtschafteten Klöster ihre Einkünfte selbst, durch landwirtschaftliche Betriebe, durch gewerbliche Tätigkeiten, durch Verpachtungen oder angelegtes Kapital. Eine Besonderheit geistlicher Einrichtungen waren Einkünfte aus Spenden und Stiftungen oder aus Eintrittsgeldern, die bei der Aufnahme eines Konventsmitglieds fällig wurden. Diese Einkommensquellen finden sich wieder und wieder bei Klöstern, nur ihre Zusammensetzung und Gewichtung innerhalb eines Klosterhaushalts variiert erheblich. Jedes Kloster hatte ein eigenes Wirtschaftsprofil. Es wäre ein interessanter Versuch, Klöster weiter nach ihren Einkommensquellen zu typisieren.

Wie ein Kloster wirtschaftete, auf welche Ressourcen es zurückgriff, das sind Fragen, die ohne eine hinreichende Quellengrundlage kaum zu beantworten sind. Vladimir Ivanov weist zu Recht nachdrücklich auf die klösterliche Rechnungsführung hin. Damit überhaupt solche großen Klosterhaushalte wirtschaften konnten, war eine sorgfältige Rechnungsführung unerlässlich. Leider sind diese Rechnungsbücher nur punktuell erhalten. Festzustellen ist aber, dass solche, formal sehr ähnlichen Rechnungsreihen in ganz unterschiedlichen Klöstern belegbar sind. Das weist Rechnungsführung und Abrechnungspraxis als eine weit verbreitete Kulturtechnik aus, die in jedem Kloster bekannt gewesen sein muss. Grundsätzlich dürfte jedes Kloster Rechnungen geführt haben, auch wenn nur geringe Reste davon erhalten sind. Diese Rechnungsreihen sind unerlässliche Quellen, um verlässliche Aussagen über die Wirtschaftstätigkeit von Klöstern zu treffen; die urkundliche Überlieferung befasst sich zwar ebenfalls zu großen Teilen mit der Bewirtschaftung von Ressourcen. Sie lässt aber immer nur punktuelle Einblicke zu. Ohne die ergänzende Quelle der Rechnungen bleiben Aussagen über die Wirtschaftstätigkeit eines Klosters ausschnitthaft.

3 Klöster als Gestalter von Landschaft: Siedlungstopographie und Eigenwirtschaft

Klöster beeinflussten in besonderer Weise die Kulturlandschaft. Dabei sind zwei Aspekte zu unterscheiden, die Siedlungstopographie und die Auswirkungen der Klosterwirtschaft selbst auf Landschaft und Umwelt. Dort wo Klöster in den Ausbau des Landes eingebunden waren, lagen die Gründung von Siedlungen und die Anwerbung von Siedlern in ihrer Verantwortung. Damit hatten sie Einfluss auf die Lage von Siedlungen, auf den Zuschnitt von Hofstellen und Parzellen. Durch die Anlage von Siedlungen aber auch durch die Abgabenstruktur bestimmten sie die Agrarwirtschaft in ihrem Herrschaftsbereich. Zum Teil gestalteten Klöster auch die Agrarverfassung in ihrem Herrschaftsbereich aktiv um. Sie hatten Einfluss auf die Entwicklung von Gewerbe und Handel und konnten ihre Herrschaften auf das Kloster oder auf andere Orte zentrieren.

Besonders prägten Klöster die Kulturlandschaft, wenn sie selbst landwirtschaftlich oder gewerblich tätig wurden. Auch darin dürften sich russische von deutschen Klöstern kaum unterscheiden, wie die Beiträge von Winfried Schich und Vladimir Ivanov gezeigt haben. Ein Beispiel für den Eingriff der Klöster in die Umwelt ist die Waldwirtschaft, nicht nur der Holzeinschlag, sondern auch die ausgedehnte Schweinemast in den Wäldern oder die Köhlerei. Ein anderes Beispiel wäre die Teichwirtschaft; große Klöster waren technisch und finanziell dazu in der Lage, großflächig Senken abzdämmen und für die Fischwirtschaft einzusetzen. Einen starken Eingriff in die Landschaft bedeutete auch die Anlage von Wassermühlen; Mühlen waren die einzige Möglichkeit der Energiegewinnung und gerade die großen Klöster wussten sie vielfältig einzusetzen, als Getreidemühlen, Ölmühlen, Lohmühlen, Walkmühlen oder Hammermühlen. Häufig betrieben Klöster Ziegeleien, für deren Bedarf Ziegelgruben angelegt wurden. In einzelnen Fällen kamen noch andere gewerbliche Wirtschaftszweige hinzu, bis hin zu Bergbau oder Eisenverhüttung. Gerade Klöster konnten diese zum Teil kapitalintensiven Gewerbe finanzieren, die die Landschaft veränderten.

4 Klösterliche Wirtschaftspraxis und Armutsideal: Offene Fragen

Klöster waren die wahrscheinlich größten Wirtschaftsunternehmen ihrer Zeit. Darauf weisen die Beiträge von Sergej Černov, Vladimir Ivanov und Winfried Schich erneut hin. Der Erforschung dieser Wirtschaftsunternehmen mangelt es jedoch an der Einbindung in die allgemeine Klosterforschung, die stärker die geistlich-theologische Dimension von Klöstern oder die gesellschaftlichen Beziehungen der Konvente betrachtet. Die wirtschaftshistorische Erforschung von Klöstern beschränkt sich oft auf die Beschreibung der einzelnen Klosterwirtschaft oder versucht, Klosterwirtschaft als Zeugnis der allgemeinen Wirtschaftsentwicklung heranzuziehen. Die wirtschaftshistorische Erforschung der Klöster stößt jedoch ein zentrales theologisches Problem an: Inwieweit kollidiert die klösterliche Wirtschaftspraxis mit dem klösterlichen Armutsideal? Das ist eine Schlüsselfrage der Kloster- und Ordensgeschichte. Vladimir Ivanov hat aus der russischen Klostertradition ein beeindruckendes Beispiel für die Intensität dieser Diskussion gebracht. Um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert vertrat Nil Sorski ein asketisches Lebensideal des Mönchtums und stellte es dem Leben der Mönche in den großen reichen Klöstern gegenüber, während Iosif Volockij den Reichtum der Klöster entschieden verteidigte. Auch in der westlichen Ordensgeschichte setzen Reformbewegungen immer wieder an der Armutsfrage an, am Augenfälligsten vielleicht beim Auftreten der Bettelorden im späten Mittelalter.

Für die Erforschung der klösterlichen Wirtschaftsführung ist daher die Frage zu stellen: Unterscheiden sich Klöster in ihrer Wirtschaftspraxis von anderen Herrschaftsträgern, von Fürsten, von Adligen, von Bischöfen? Schlägt sich die Diskus-

sion um das Armutsideal eigentlich konkret in der Wirtschaftspraxis von Klöstern nieder? Finden wir normative Nachweise dafür, dass bestimmte Formen der Wirtschaftsführung innerhalb von Klöstern oder Orden abgelehnt oder besonders empfohlen wurden? Diese Fragen zu systematisieren und weiter zu verfolgen, erscheint mir lohnenswert. Sie bieten die Aussicht, die Wirtschaftsgeschichte enger in die allgemeine Klosterforschung einzubinden.

Teil 9: **Mönchtum und kulturelles Schaffen /
 Klöster als Zentren der Buchproduktion**

Kerstin Schnabel

Handschriftliche Buchproduktion, Buchdruck und Reformen im Gefüge von Klosterbibliotheken am Ende des Mittelalters

Nach der Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern durch Johannes Gutenberg wurden in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts die klösterlichen Handschriftensammlungen mehr und mehr durch Druckausgaben bereichert, sodass ein neuer Typus von Büchersammlung entstand. Zu dieser Gemengelage kam in einigen monastischen Niederlassungen des norddeutschen Raums – und auf diesen konzentrieren sich die folgenden Ausführungen – ein weiterer Einflussfaktor, nämlich die Klosterreformen mit ihrem neuen spirituellen Bewusstsein, welches oftmals Anlass zur Neuanschaffung von Büchern bot. Zu nennen sind hier besonders die Zusammenschlüsse der Augustiner-Chorherren zur Windesheimer und die der Benediktiner zur Bursfelder Kongregation. Das Phänomen der Koinzidenz von Bibliotheksaufbau, Reformmaßnahmen sowie Handschriftenproduktion und Druckerwerb lässt sich besonders gut anhand der Bibliothek des Augustiner-Chorherrenstifts Bordesholm bei Kiel betrachten.¹ Hier fielen die genannten Faktoren ungefähr in den Jahren zwischen 1475 und 1490 zusammen. An einem aus dieser Zeit stammenden Bibliothekskatalog lässt sich in Abgleichung mit den erhaltenen Büchern feststellen, welche Bände sich in der privaten Nutzung der Chorherren befanden und welche erst in der Folgezeit angeschafft und angefertigt wurden. Aber auch in anderen geistlichen Gemeinschaften des Nordens sind Hinweise zu finden, wie sich die handschriftliche Buchproduktion ihren Weg ins 16. Jahrhundert bahnen konnte und wie sich die Koexistenz von Handschrift und Druck in klösterlichen Büchersammlungen gestaltete. Nur handelt es sich dabei noch weitgehend um ein Forschungsdesiderat. Mit dem vermeintlichen Siegeszug des Druckes um 1480 verliert die Forschung die Handschriftenproduktion aus dem Blick – während sie den Medienwechsel umfassend zu erklären versucht – und schaut bestenfalls auf den Laienbereich.² Die Handschriftenherstellung endete aber keineswegs abrupt und ebenso wenig wurde sie als Gegenreaktion auf den Buchdruck langfristig massiv gesteigert. Sie unterlag vielmehr einem Funktionswandel.

¹ Siehe demnächst *Kerstin Schnabel*, „Liber sanctae Mariae virginis in Bordesholm ...“ Geschichte einer holsteinischen Stiftsbibliothek. Wiesbaden 2017 (in Vorbereitung).

² Stellvertretend für die umfangreiche Literatur sei der Forschungsüberblick von *Arno Mentzel-Reuters*, Das Nebeneinander von Handschrift und Buchdruck im 15. und 16. Jahrhundert, in: Ursula Rautenberg (Hrsg.), *Buchwissenschaft in Deutschland. Ein Handbuch*, Bd. 1. Theorie und Forschung. Berlin 2010, S. 411–441, genannt.

1 Erwerbsmöglichkeiten von Literatur

Bis ins 12. Jahrhundert oblag den Skriptorien der Klöster eine monopolartige Stellung in der Handschriftenproduktion. Bildung und Wissensvermittlung gingen von einem elitären Kreis von Klerikern aus. Doch im Verlauf des Mittelalters wurde dieses Monopol immer weiter aufgebrochen. Zum einen vergrößerte sich die Zahl der Lese- und Schreibkundigen durch vermehrte Bildungsangebote wie diejenigen der Domschulen, Universitäten und später der städtischen Schulen mit entsprechenden Ambitionen ihrer Absolventen, Texte zu verfassen, Abschriften selbst zu erstellen und Bücher zu besitzen. Zum anderen trug die Nutzbarmachung von Papier als neuem Beschreibstoff seit dem 14. Jahrhundert dazu bei, dass die Materialkosten sanken und sich der Besitzerkreis von Handschriften vergrößern konnte. Neben dem Material blieb aber die manuelle Produktion als hoher Kostenfaktor bestehen. Doch konnten sich in vielen Städten weltliche kommerzielle Schreiber oder ganze Werkstätten etablieren, die zu einer Vergrößerung des Marktes führten und auch den Bedürfnissen der Laien nachkamen. Schließlich erhielt der Buchmarkt einen weiteren starken Impuls durch die Erfindung des Buchdrucks. Für den Literaturerwerb der Klöster boten sich also im Verlauf des 15. Jahrhunderts zahlreiche Möglichkeiten (vgl. das Schema am Ende des Textes), die hier nur in ihren Grundzügen vorgestellt werden können. Wurden diese Optionen ausgeschöpft, dann vereinten die Klosterbibliotheken eine Vielzahl von Büchern unterschiedlichster Schriftheimaten und Provenienzen.

Am Anfang eines jeden Erwerbs standen ein Bedürfnis und der Wunsch, ihm gerecht zu werden. Aus der Masse von Literatur und ihren Intentionen bzw. den vorhandenen Kenntnissen über das Angebot musste eine Auswahl getroffen und überlegt werden, auf welche Weise im Hinblick auf die zur Verfügung stehenden Ressourcen, also Material, Finanzmittel und menschliche Arbeitskraft, die beabsichtigten Zwecke verwirklicht werden konnten. Die Frage nach der Motivation für die Abschriftenherstellung ist nicht unerheblich. Unterschieden werden kann erstens das Anfertigen aus eigenem Antrieb (intrinsisch), bei der die Auswahl der Texte beim Schreiber lag und er das Buch für seine eigene religiöse Erbauung nutzte. Zweitens die in irgendeiner Form gelenkte Produktion (extrinsisch), bei der der abzuschreibende Text vorgegeben war.³ Auf sie wird noch näher einzugehen sein. Entschied man sich für den käuflichen Erwerb, konnte der Auftrag an ein klösterliches oder freigewerbliches Skriptorium vergeben werden, je nachdem wie frei die Vorlage verfügbar war. Weiterhin bestand die Möglichkeit, eine Druckausgabe anfertigen zu lassen oder eine klostereigene Druckerei zu betreiben wie die Brüder vom gemeinsamen

³ Drei Arten der Schriftproduktion in devoten Gemeinschaften unterscheidet *Thomas Kock*, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels*. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 2002, S. 18: Für den persönlichen Gebrauch, für die gemeinschaftliche Nutzung, etwa im Chor oder bei der Tischlesung, und für den Verkauf.

Leben in Rostock.⁴ Schließlich konnten einige wenige handgeschriebene, dafür aber umso mehr gedruckte Werke bereits fertig auf dem freien Markt erworben werden. Der Tausch lässt sich als Erwerbsmöglichkeit zwar durchaus nachweisen, scheint aber kein gängiger Vertriebsweg gewesen zu sein, denn es wurde immer schwieriger, Konstellationen zu finden, die sich sowohl im materiellen als auch im ideellen Wert annähernd entsprachen. Ein eher passiver Buch- und Texterwerb erfolgte entweder durch eine Stiftung, bei der eine Gegenleistung in Form des religiösen Gedenkens erbracht werden musste oder durch eine bedingungslose Schenkung.⁵ Über den Stellenwert der verschiedenen Erwerbsmöglichkeiten oder ihr Verhältnis zueinander lässt sich kaum etwas aussagen, da die Quellenlage hierzu dürftig ist. In die Bücher hineingeschrieben wurden aber häufiger Stiftungsvermerke, wenn die Bücher von außen an das Kloster herangetragen wurden.

2 Handschriftenproduktion im Kloster

Nur zwei der aufgezeigten klösterlichen Herstellungswege sollen hier behandelt werden. Für die beauftragte, allein oder arbeitsteilig ausgeführte extrinsische Produktion bildeten sich klösterliche Zentren, denn keineswegs alle Niederlassungen waren aufgrund ihrer Größe dazu in der Lage, ausreichend Personal und Mittel bereitzustellen. Das früh- und hochmittelalterliche Skriptorium als professionelle handwerkliche Einrichtung mit einem definierten Raum im Kloster, in dem unter Einhaltung bestimmter Regeln für die Anlage der Handschriften sowie unter Beachtung einer Schriftradition Codices erstellt wurden, findet sich daher gegen Ende des Mittelalters kaum noch und stand dann zumeist im Zusammenhang mit der reformbedingten Literaturvervielfältigung. Teilweise wurden Handschriften auch für andere Niederlassungen produziert, die dann entsprechende Arbeiten einsparen und das Schreiben einzelnen motivierten Konventsmitgliedern überlassen konnten. Tatsächlich scheinen einige Gemeinschaften hauptsächlich das Sammeln und Bewahren von Literatur praktiziert zu haben. So zeigt sich die Situation im Benediktinerkloster Clus bei Gandersheim, wo zwar große Legate den Bestand bereicherten, aber nur wenige heimische Mönche als Schreiber erkennbar werden.⁶ Dies deutet die umfangreichen Trans-

⁴ Falk Eisermann, A Golden Age? Monastic Printing Houses in the Fifteenth Century, in: Benito Rial Costas (Hrsg.), *Print Culture and Peripheries in Early Modern Europe. A Contribution to the History of Printing and the Book Trade in small European and Spanish Cities*. Leiden 2013, S. 37–67, hier S. 55–58.

⁵ Kock, *Die Buchkultur der Devotio moderna* (wie Anm. 3), S. 55–78.

⁶ Bertram Lesser, *Kaufen, Kopieren, Schenken. Wege der Bücherverbreitung in den monastischen Reformbewegungen des Spätmittelalters*, in: Patrizia Carmassi/Eva Schlotheuber/Almut Breitenbach (Hrsg.), *Schriftkultur und religiöse Zentren im norddeutschen Raum*. Wiesbaden 2014, S. 327–354, zu Clus S. 344 f., S. 351 f.; Hermann Herbst, *Das Benediktinerkloster Klus bei Gandersheim und die Bursfelder Reform*. Berlin 1932, S. 74–97.

ferbewegungen im mittelalterlichen Buchwesen bei der Konstitution einer Sammlung oder gar einer Bibliothek an.

Wie im Sültekloster bei Hildesheim, wo der Reformier Johannes Busch Prior war und das Kopieren von Büchern forcierte, ging das Engagement für das Sammeln und mitunter das Schreiben auch in anderen norddeutschen Gemeinschaften von einzelnen, zum Teil leitenden Personen aus, die oftmals im Zusammenhang mit der Einführung der Klosterreformen standen.⁷ Eine länger andauernde Schreibtradition wurde dabei nicht gebildet und mit dem Tod des Initiators kamen die Arbeiten zumeist zum Erliegen. In diesem geistigen Milieu findet aber eine weitere wichtige Produktionsform ihre Heimat, nämlich die intrinsisch motivierte, aus der individuell zusammengestellte Handschriften hervorgingen. Der Schreiber traf zugleich die Textauswahl und fungierte als späterer Benutzer des Codex im privaten Rahmen außerhalb der Liturgie und der Konventsbibliothek, in die der Band nach dem Tod des Besitzers übergang. Es versteht sich, dass der Inhalt in erster Linie an die Bedürfnisse des Erstbesitzers angepasst und vornehmlich die eigene religiöse Erbauung intendiert war. In einem Band wurden dafür mehrere thematisch passende Werke vereint. Auch mehrere Schreiber, deren Schreibleistung vielleicht nicht so hoch war oder die vorwiegend anderen Tätigkeiten nachgehen mussten, konnten Texte beitragen. Die Arbeit an diesen Codices fand nicht mehr unbedingt in einem Skriptorium, sondern in der eigenen Zelle statt. Im Schreibprozess floss der Inhalt quasi durch den Körper und konnte so eher im Gedächtnis behalten werden. Vor diesem Hintergrund gestaltete sich die Textauswahl anders als im Vergleich zu den in anderen Benutzungskontexten stehenden Büchern, indem vorwiegend Traktate jüngerer Autoren wie Johannes Gerson, Jacobus Carthusiensis und Thomas von Kempen sowie Schriften der monastischen Theologen Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor beziehungsweise ihre Pseudepigraphen ins Zentrum rückten. Inhaltlich lag das Interesse überwiegend auf Handreichungen und Anleitungen für die klösterliche Lebensweise mit einem unterweisenden moralischen Anspruch sowie auf Texten, die Zugang zu einer vertieften emotionalen Teilhabe am religiösen Geschehen eröffneten – ein Bedürfnis, das seit dem Hochmittelalter immer mehr Verbreitung fand. Die Reformbewegungen förderten sowohl die Form der Textaneignung als auch die Konzentration auf die spirituellen Inhalte in besonderer Weise. Die spätere Integration der individuellen Codices in den allgemeinen Sammlungsbestand eines Klosters hob ihre eigentlich intendierte Gebrauchsweise auf. Entsprechend veränderten und gestalteten diese Codices das Profil der Sammlung.

⁷ Helmar Härtel, Studien zum Wachstum und zur Entwicklung von Bibliotheken in Südostniedersachsen am Ende des 15. und zu Beginn des 16. Jahrhunderts, in: Hans Bekker-Nielsen u. a. (Hrsg.), *From Script to Book. A Symposium*. Odense 1986, S. 78–106, hier S. 79.

3 Formen individueller Handschriftenproduktion

Mit der Verbreitung des Buchdrucks wurde den Mönchen das Abschreiben als eine wichtige Beschäftigung im religiösen Alltag genommen. Der Humanist Johannes Trithemius verlieh 1494 in seinem Werk *De laude scriptorum* seiner Befürchtung um den Verlust der mönchischen Spiritualität Ausdruck.⁸ Aber der Buchdruck hatte weitere entscheidende Nachteile. In der in Abbildung 1 gezeigten Reihung der Möglichkeiten für den Bucherwerb ging die Einflussnahme auf die formale Gestaltung des Textes, auf sein Layout, die Gliederung durch Zwischenüberschriften, Rubrizierungen, Initialen, Schriftart und auch auf das Format immer weiter verloren, ebenso die inhaltlichen und sprachlichen Modifizierungsmöglichkeiten und damit die Anpassung an die sozialen Kontexte seines Gebrauchs. Literaturverbreitung durch Abschreiben ging im 15. Jahrhundert auch mit dem Bearbeiten von Texten einher. Insofern kam aber der Buchdruck den noch im Handschriftenzeitalter immer lauter werdenden Forderungen nach der Normierung von Texten sehr entgegen, denn nur mit qualitätvollen Vorlagen war die Annäherung an die ursprünglichen Gedanken des Autors möglich. Bei den Erwerbsformen Kauf und Tausch konnte auf den Produktionsvorgang kein Einfluss genommen werden, denn dieser war ja bereits abgeschlossen. Die Wahlmöglichkeit bestand nur noch beim Text. Diese engte sich bei der passiven Form der Buchakquise noch weiter ein, auch wenn von Wechselwirkungen zwischen dem Donator und dem Empfänger ausgegangen werden kann.

Drei Arten der individuellen Buchproduktion sollen im Folgenden den Freiheitsgrad von Schreiber und Text aufzeigen und damit die Vorteile der manuellen Herstellung. Dazu zählen die Textauswahl im klösterlichen Netzwerk, die Neuorganisation von Texten im Hinblick auf ihren Gebrauch im Rahmen der priesterlichen Pflichten und die Kompilation von Textausschnitten, die für den Schreiber bedeutsam waren.

Kenntnis über die Literatur in anderen Niederlassungen gewannen die Kleriker und Mönche in ihrem Netzwerk: durch den Austausch von Briefen, über Bibliotheksverzeichnisse und Verbundkataloge mehrerer Gemeinschaften, durch mündliche Übermittlung von Reisenden und Angehörigen des mobilen Weltklerus, bei Treffen mit Nachbarn, Besuchen von Synoden, Konzilien und Generalkapiteln oder anderen Niederlassungen zwecks Reform. In einem solchen Fall konnte der als Vorlage dienende Codex in der heimischen Bibliothek verbleiben und war nicht wie beim Verleih dem erhöhten Risiko des Verlusts ausgesetzt. Im Rahmen eines Austauschprogramms zwischen dem eigenen Stift und einer unterstellten Niederlassung in Pommern nutzten die Bordesholmer Kleriker ihre Aufenthalte, um Abschriften anzufertigen. Zwischen 1476 und 1478 gehörte der spätere Bordesholmer Propst Johannes Reborch zu denjenigen Chorherren, die ins pommersche Jasenitz gingen. Sein Begleiter und er machten

⁸ Johannes Trithemius, *De laude scriptorum*. Zum Lobe der Schreiber. Eingel., hrsg. und übers. v. Klaus Arnold. Würzburg 1973, S. 59–63.

sich nicht nur den Buchbestand dieses Stifts zunutze, sondern auch die bestehenden Beziehungen zu seinen Nachbarn, indem sie Bücher ausliehen, z. B. aus der Kartause bei Stettin, die wiederum im Textaustausch mit den Kartausen Rostock, Erfurt und Prag stand. So eröffnete sich ihnen unter anderem die Welt des Kartäuserschrifttums. Den neuen, überbordenden Fundus konnte Reborch jedoch kaum bewältigen. Von mehreren Texten schrieb er nur die erste Seite, die Anfangszeilen oder zeichnete nur die Initiale und ließ die übrigen Seiten leer, wahrscheinlich um die von ihm erdachte Abfolge der Texte einzuhalten und sie zu einem späteren Zeitpunkt auszuführen. Später, als Johannes Reborch die Bordesholmer Bibliothek reorganisierte und den Bibliothekskatalog anfertigte, stellte er nur einige wenige seiner Bücher dem Konvent zur Verfügung, indem er sie in die Bibliothek integrierte. Nur am Rande sei bemerkt, dass auch die Universitäten sich zu einem zweiten großen Textmultiplikations- und Produktionsmilieu für Bücher entwickelten, die auf die Klöster ausstrahlten, denn die Kleriker und Mönche brachten oft ihre Bücher vom Studium ins Kloster mit und überließen sie diesem spätestens nach ihrem Tod. Die Literatur aus den beiden Produktionsmilieus Kloster und Universität unterscheidet sich tendenziell hinsichtlich ihres Inhalts. Während in dem einen eher Unterweisungs- und Erbauungsliteratur kopiert wurde, stand in dem anderen Wissensliteratur im Vordergrund.

Anlass zur Buchproduktion konnte nicht nur das Bedürfnis nach einem Text selbst sein, sondern auch nach neuer Textorganisation. Der Bordesholmer Chorherr und Pfarrer Johannes cum Naso sah bis ins 16. Jahrhundert hinein eine seiner Aufgaben darin, Predigten aus verschiedenen gedruckten Sammlungen abzuschreiben und neu zu kombinieren. Als Ordnungsprinzip legte er diverse Feiertage des Kirchenjahres und der Heiligen zugrunde. Beispielsweise fasste er über 30 Predigten zum Fest der Kirchweihe von verschiedenen Verfassern in einem Band zusammen, um davon am entsprechenden Festtag eine auszuwählen und seiner Gemeinde vorzutragen. Als Vorlagen für seine Abschriften dienten ihm die gedruckten Predigtzyklen sehr beliebter zeitgenössischer Autoren, über deren Bände die Bordesholmer Bibliothek verfügte. Johannes' Treue zu diesen Vorlagen ist beachtlich; vielfach rubrizierte er sie zugleich, um sich besser im Text orientieren zu können. Mit dieser Art der Buchproduktion machte er sich bis zu einem gewissen Grad von seinem Heimatstift unabhängig, denn seine Einsatzorte in den Bordesholm unterstellten Gemeinden wechselten und befanden sich nicht immer in unmittelbarer Nähe. Seine über 30 Codices erstellte er in handlicher Größe – im Unterschied zu den großformatigen und umfangreichen gedruckten Bänden – und versah sie mit Besitzvermerken, Inhaltsverzeichnissen, Folioangaben, der Bitte, für den Schreiber ein *Ave Maria* zu beten, und einer Zeichnung, die rechts und links zwei Dudelsäcke sowie in der Mitte sein stilisiertes Wappensymbol zeigt.⁹

⁹ Kerstin Schnabel, Bücher im Leben der Augustiner-Chorherren von Bordesholm. Personengeschichtliche Aspekte der Bibliotheksforschung, in: Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt/Anja Meesenburg (Hrsg.), Pfarrer, Nonnen, Mönche. Beiträge zur Klerikerprotopographie Schleswig-Holsteins und Hamburgs. Neumünster 2011, S. 59–79, hier S. 71–78.

Ein anderes Beispiel für die individuelle und noch stärker kompilierende Buchproduktion zeigt sich im Buchtyp des Rapiariums, das ein Ausdruck persönlicher, durch eigene Interessen und Emotionen geleiteter Textauswahl war. In einem solchen vereinte der Schreiber seine Lesefrüchte: kurze prägnante Aussagen, längere Exzerpte, ganze Texte zumeist aus einer Vielzahl von Quellen, etwa den kirchlichen Autoritäten und Verfassern der klösterlichen Reformbewegungen. Damit strebte er die geistliche Vervollkommnung und Persönlichkeitsbildung durch den Akt des Schreibens, des Meditierens und der asketischen Übung an. Die gedankliche Verbindung der Exzerpte und ihre Weiterentwicklung konnten sogar neue Texte entstehen lassen.¹⁰ Dieses Prinzips bediente sich Johann Wewel, ein Bruder vom gemeinsamen Leben aus Herford, der als Beichtvater im Schwesternhaus St. Michael in Lübeck tätig war. Aus seinem Handbuch belehrte er die Lübecker Schwestern, brachte ihnen Gebete bei und legte viel Wert auf ihre fromme Erbauung durch eigenhändiges Abschreiben.¹¹

4 Handschriften und Drucke in den klösterlichen Sammlungen

Das Herstellungsverfahren des Buchdrucks mit seinen kapitalintensiven technischen Voraussetzungen kommerzialisierte die Buchproduktion stark und löste sie weiter aus dem klösterlichen Kontext. Handwerkliche Arbeitsprozesse ersetzten die intellektuellen. Doch mussten Drucke vielfach nachbearbeitet werden, wie die liturgischen Bücher als spezieller Bereich des mittelalterlichen Buchwesens zeigen. Mit dem Beitritt einer Gemeinschaft zu einem Reformkreis, sei es nun die Windesheimer Kongregation oder die Bursfelder Union, wurden neue liturgische Bücher notwendig. Insofern begünstigten die Klosterreformen durch eine Bedarfssteigerung die manuelle Produktion, die der Buchdruck noch nicht oder nur in Teilen decken konnte. Neue liturgische Codices wurden aus bereits reformierten Konventen beschafft oder nach deren Vorlagen kopiert, wobei die alten liturgischen Bücher oft als Einbandmakulaturen eine Zweitverwendung fanden. Nur als ein Beispiel sei hier die Bibliothek von Bordesholm genannt. Auch sie enthalten solche makulierten Pergamentblätter auf den Innendeckeln und in den Falzen.

In Bezug auf die Heiligenverehrung unterschieden sich jedoch benachbarte Konvente desselben Reformkreises voneinander, denn jede Niederlassung hatte ihre eigenen Kirchenpatrone, die an bestimmten Tagen in besonderer Weise gewürdigt werden mussten. Gerade die individuellen Anpassungen waren oft Anlass für die

¹⁰ Nikolaus Staubach, *Diversa raptim undique collecta*. Das Rapiarium im geistlichen Reformprogramm der *Devotio moderna*, in: Kaspar Elm (Hrsg.), *Florilegien, Kompilationen, Kollektionen. Literarische Formen des Mittelalters*. Wiesbaden 2000, S. 115–147.

¹¹ Lübeck, Bibliothek der Hansestadt, Ms. theol. lat. 8° 188.

Betätigung der Schreibfeder. So zeigt der Bestand an Brevieren aus dem Augustiner-Chorfrauenstift Steterburg bei Braunschweig, dessen Angehörige die Regeln und Gebräuche des Windesheimer Reformkreises übernommen hatten, vielfältige Anpassungsprozesse. Hier wurden Breviere mit der Annahme der Reform eigenhändig neu geschrieben und so die stiftsspezifischen Abweichungen in den Fließtext eingearbeitet.¹² Bei den gedruckten Brevieren erfolgten besonders in den Heiligenkalendern Ergänzungen in gestufter optischer Angleichung, die sich nach dem Kontext ihres Gebrauchs richtete. Die auffälligste und zugleich unübersichtlichste Ergänzungsform war der manuelle Nachtrag am Seitenrand in einem kleinformatigen Brevier ohne offiziellen Gebrauchsanspruch.¹³ Eine weitere Modifikationsform war das Überkleben ganzer Passagen unter handschriftlicher Imitation und leichter Verkleinerung der gedruckten Schrifttype, sodass die doppelte Papierlage fast das deutlichste Merkmal dieser Intervention darstellt.¹⁴ Auch ganze gedruckte Seiten wurden gegen selbst geschriebene ausgetauscht und in äußerst unauffälliger Weise mit eingebunden.¹⁵ Mögen die handschriftlichen Anteile gering sein, so individualisieren sie doch den Druck und zeigen in der Synthese beider Medien diverse Modifizierungsformen und Ansprüche an die ästhetische Gestaltung, je nachdem welche Rolle dem Band im liturgischen Geschehen zugestanden wurde. Einem gedruckten Brevier, das allerdings erst um 1530 entstand, lässt sich mit Hilfe der zahlreichen enthaltenen Fremdstoffe und Verschmutzungen ein fester Sitz im Alltagsleben zuschreiben. Ihm wurde ein umfangreicher geschriebener Anhang mit den vollständigen Gesangstexten und Lesungen für die spezifischen Feiertage angebunden, so dass man schon von einem Mischband sprechen kann, was im liturgischen Bereich eher selten ist.¹⁶

Deutlich wird die Verschränkung von Handschrift und Druck bei der Betrachtung von bimedialen Textzusammenstellungen in den Bibliotheksbeständen. In den Bordesholmer Büchern bildete man, neben der Berücksichtigung eines ähnlichen Formats, auch thematisch passende Kombinationen, um sie miteinander einzubinden. Handschriftliche Beigaben zur Texterschließung, wie Register und Glossare, konnten ebenfalls Teil der Mischbände sein. Auf verschiedenen Ebenen fand die Transformation von einem Medium ins andere statt: Jedem Druck musste eine Handschrift vorausgehen, die frühen Druckschriftentypen wurden den Handschriften nachempfunden und mussten manuell rubriziert und illuminiert werden, Abschriften von Drucken integrierte man in Sammelhandschriften¹⁷ und die geschriebene,

¹² Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek (im Folgenden: HAB), Cod. Guelf. 1370 Helmst.

¹³ Wolfenbüttel, HAB, H: S 58 d. 12° Helmst.

¹⁴ Wolfenbüttel, HAB, H: S 341. 8° Helmst.

¹⁵ Wolfenbüttel, HAB, M: Tk 4° 4.

¹⁶ Wolfenbüttel, HAB, H: S 460. 2° Helmst.

¹⁷ *Jürgen Wolf*, Von geschriebenen Drucken und gedruckten Handschriften. Irritierende Beobachtungen zur zeitgenössischen Wahrnehmung des Buchdrucks in der 2. Hälfte des 15. und des beginnenden 16. Jahrhunderts, in: Andreas Gardt u. a. (Hrsg.), *Buchkultur und Wissensvermittlung in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Berlin 2011, S. 3–21.

strikte Imitation von gedruckten Schrifttypen in Sammelbänden, die ansonsten ausschließlich aus Drucken bestanden¹⁸, zeigt die Begehrlichkeit nach dem Medium des Drucks und nach genau dieser Edition. In die größere Einheit der Bibliothek wurden die Druck-, Misch- und Handschriftenbände ohne Rücksicht auf ihre Abfolge eingeordnet, ohne ästhetischen Fragen Raum zu geben. Zugleich achtete man beim Bibliotheksaufbau sehr genau darauf, welche wichtigen Texte fehlten, und erwarb sie gezielt als Druckausgaben. Dazu zählten die umfangreichen Standardwerke wie die Bibel, die Postillen des Nikolaus von Lyra oder das *Speculum maius* des Vinzenz von Beauvais, um nur einige wenige zu nennen, die im 15. Jahrhundert generell kaum mehr abgeschrieben wurden.¹⁹ Durch die Großfolioformate blähte sich die Bordesholmer Sammlung auf, die Materialkosten für die Bindung in lederüberzogene Holzdeckel mit Außenhöhenmaßen von ca. 50 bis 60 cm müssen sehr hoch gewesen sein.

Eine andere Sammlungsform verdeutlicht die unterschiedlichen Funktionsbereiche von Handschriften und Drucken, die auch an der räumlichen Trennung zu erkennen ist. Der schon erwähnte Michaelskonvent in Lübeck stellte dem Priester eine eigene Büchersammlung aus gedruckten Werken zur Verfügung, die vorwiegend in den späten 70er- und frühen 80er-Jahren des 15. Jahrhunderts entstanden waren. Sie enthielt mehrheitlich Predigten und Predigthilfsmittel, im Unterschied zu den Büchern der Frauen, die erbaulich-asketische und mystische Texte lasen.

5 Fazit

Der Buchdruck hatte ohne Frage Einfluss auf die Handschriftenproduktion. Im Kloster konnte diese aber mit den durch die Reformen vermittelten Inhalten sowie Methoden der persönlichen Textaneignung bis zu einem gewissen Grad in veränderter Form fortbestehen. Die individuell zusammengestellte und nach eigenen Kriterien verfertigte Handschrift, deren Vorlagen sich auch aus Drucken speisen konnten, bot eine Möglichkeit, Schreibprozesse im Kloster aufrecht zu erhalten. Die neuen Frömmigkeitsformen förderten das Schreiben und Sammeln von Texten neu und verliehen dem spirituell geprägten Literaturbereich in den Büchersammlungen mehr Gewicht, während die im Druck erworbenen Werke zwar nicht ausschließlich, aber doch erkennbar, einen anderen Bereich abdeckten. Erst die Ergänzung der Bestände mit den gedruckten, Wissen vermittelnden Standardwerken machte viele klösterliche Handschriftensammlungen zu universalen Bibliotheken.

¹⁸ Siehe Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 318 Helmst. und die Beschreibung von Bertram Lesser unter <http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&id=318-helmst&catalog=Lesser>.

¹⁹ Tilo Brandis, Die Handschrift zwischen Mittelalter und Neuzeit. Versuch einer Typologie, in: Gutenberg-Jahrbuch 73 (1997), S. 27–57, hier S. 34, S. 37.

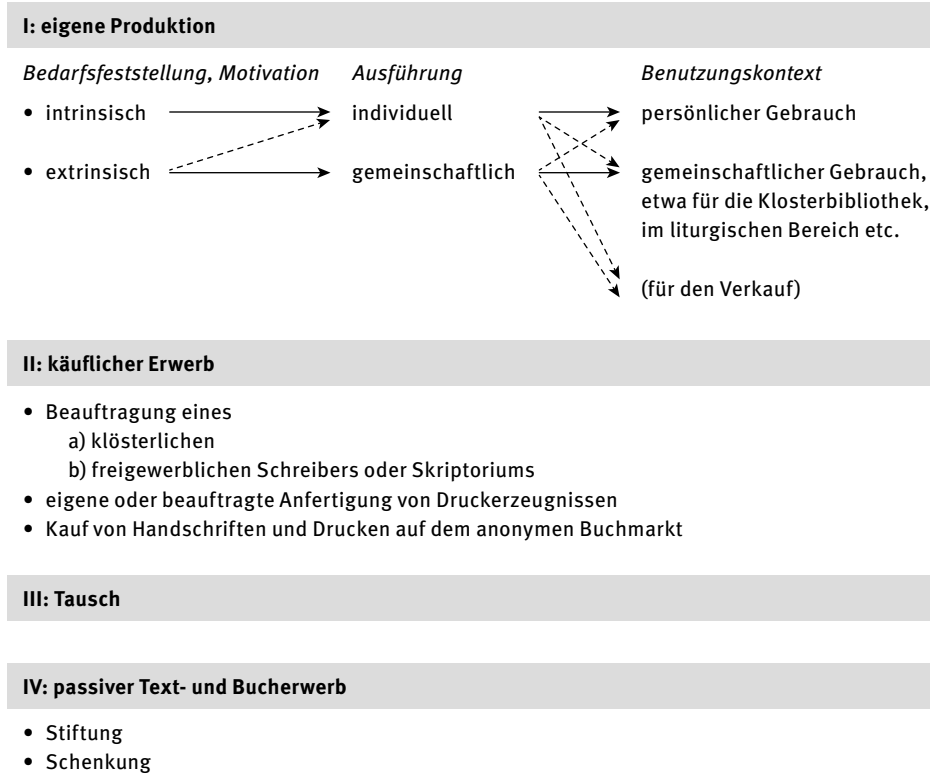


Abb. 1 Schema über die Erwerbsformen von Schriftgut für geistliche Gemeinschaften mit abnehmender Einflussnahme auf Textgestalt und Inhalt

Andrej V. Doronin

Johann Aventin (1477–1534) und „der Diebstahl der Klosterhandschriften“. Ein Kriminalfall oder das Renaissance-Programm?

1 Die Umstände des „Falls“

Der bayrische Hof-Historiograph Johann Turmair (1477–1534)¹, genannt Aventin nach seinem Geburtsort Abensberg zwischen Regensburg und Ingolstadt, galt als die Hoffnung der humanistischen Geschichtsschreibung in Deutschland und als ein Kenner und Sammler von Inschriften, Karten, Manuskripten und Münzen. Heute verbindet man mit seinem Namen die Anfänge einer nationalen Geschichtsschreibung und das Erwachen des Interesses an Numismatik, Epigraphik und Geographie in Deutschland. Seine Bibliothek umfasste nahezu hundert mittelalterliche Handschriften. Seine erhaltenen Notizbücher (Adversarien), in denen sich unter anderem Auszüge aus bis heute unbekanntem Chroniken, genealogische Studien, heraldische Beschreibungen, Erläuterungen und andere Marginalien finden, zeugen davon, wie außerordentlich breit die humanistischen Interessen Aventins am Erbe der Antike, seine für jene Epoche enzyklopädischen Kenntnisse² und seine Bemühungen um eine systematische Erfassung der Denkmäler der Vergangenheit aufgestellt waren.

Vom offiziellen Auftrag der Wittelsbacher inspiriert, „damit ich das alte herkommen des gar alten loblichen haus zu Baiern und desselben fürsten und künigen großtaten in ewig gedächtnus brächte“³, begab sich Aventin 1517, versorgt mit Empfehlungsschreiben, auf eine sich zwei Jahre hinziehende Reise durch sein heimatliches Herzogtum, von aufrichtigem Enthusiasmus entflammt. Im Vorwort zur „Bairischen Chronik“ erinnert er sich an jenen Abschnitt seines Lebens folgendermaßen:

Demnach hab ich mir der weil genommen, nichts destminder nach meinem ganzen vermügen gearbeit, tag und nacht kain rûe gehabt, vil hitz und kelten, schweiß und staub, regen und schne winter und sumer erlitten, das ganz Baierland durchritten, alle stift und clöster durchfahren, pueck-

1 Auch gebräuchlich die latinisierte Form Johannes Aventinus. – Zu seinem Leben vgl. *Theodor Wiedemann*, Turmair, genannt Aventinus. Geschichtsschreiber des bayerischen Volkes. Freising 1858; *Wilhelm Dittmar*, Aventin. Nördlingen 1862; *Gerald Strauss*, Historian in an Age of Crisis. The Life and Work of Johannes Aventinus. Cambridge, MA 1963; *A. V. Doronin*, Istorik i ego mif. Iogann Aventin. 1477–1534. Moskau 2007.

2 Diese Kenntnisse benötigte Aventin auch als Erzieher des Wittelsbacher Prinzen Ernst.

3 Vgl. die Einleitung zu Buch 1 der „Bairischen Chronik“, hier zitiert nach *Turmair, Johannes (Aventinus)*, Sämtliche Werke (im Folgenden: *Aventinus*, S. W.), Bd. 4, T. 1. München 1882, S. 6.

amer, kästen fleissig durchsuecht, allerlai handschriften, alte freihait, übergab, briefe, chronica, rüef, reimen, sprüch, lieder, abenteuer, gesang, petpüecher, messpüecher, salpüecher, kalender, totenzedel, register, der heiligen leben durchlesen und abgeschrieben; heiligtum, monstranzen, seulen, pildnus, creutz, alt stain, alt münz, greber, gemêl, gewelb, estrich, kirchen, überschrift besuecht und besicht; geistlich weltlich recht, lateinisch teutsche kriechische windische, ungarische, wälhische französische dennische englische geschicht überlesen und durchfragt, nichts zue solcher sach tauglich underwegen und unersuecht gelassen, allerlai alter geschicht zeugnus und anzaigen durchstrütt, al winkel durchschloffen und durchsuecht; wo gewisse anzaigen, wie ietz gemelt, nit vorhanden gewesen, der sag des gemainem mans und gemainem rüech nachgefolgt.⁴

Unterwegs verfasste er, wahrscheinlich auf Bitten der Äbte, in deren Schreibstuben er in den Jahren 1517–1519 arbeitete, die *Annales Schirenses* (1517) für das Kloster Scheyern, das *Chronicon Ranshofense* (1517) für das Augustinerchorherrenstift Ranshofen bei Braunau, die „Chronik des stifts Alten Oting“ (1517) und andere kleinere historische Werke, die diesem oder jenem Ort auf der Karte Bayerns gewidmet waren. 1518 erschien die (von ihm schon im Dezember 1509 aufgefundene) *Vita Heinrici IV. imperatoris*, die bayrische Fortsetzung der Sächsischen Weltchronik. Nachdem er hunderte von Handschriften aus den Bücherkammern der Klöster des Fürstentums „entliehen“ hatte, zog er sich 1519 in das Karmeliterkloster in Abensberg, in dem er seinerzeit zur Schule gegangen war, zurück und verließ diese Stätte erst wieder 1521, um seinen hochgeborenen Gebietern mitzuteilen, die von ihnen in Auftrag gegebenen *Annales ducum Boiariae* seien nun zusammengestellt. In den 1520er Jahren bereitete er das unikale *Itinerarium*, „Tagebuch“, des Tageno, Domdekan und Kapitular aus Passau, der Friedrich Barbarossa auf seinem Kreuzzug begleitet hatte, zur Veröffentlichung vor. „Und ich kann es nicht ausdrücken, mit welchen Freudentränen und welcher Glückseligkeit mich neulich die herrlichen Autoren erfüllt haben, die ich vor den Motten und Würmern gerettet habe“⁵, vertraute Aventin zu Beginn seiner Arbeit an den „Annalen“ seinem Freund und Gönner, dem allmächtigen Wittelsbacher Kanzler Leonhard von Eck, an und malte sich seine editorischen Pläne in rosigen Farben aus.

Ab März 1524 macht sich jedoch in den bisher lapidaren Tagebuchaufzeichnungen des Humanisten über die Beschäftigung mit Mathematik und Griechisch eine für ihn bis dahin nicht charakteristische Neigung zum Theologisieren breit, die Anteilnahme an dem kirchlichen Streit und den dogmatischen Streitfragen der Reformation. Am 7. Oktober 1528 wurde Aventin, für ihn selbst unerwartet, unter dem Verdacht der Häresie festgenommen. Leonhard von Eck setzte sich für seinen Freund ein, und nach elf Tagen Haft wurde er freigelassen. Allerdings entzogen ihm die Wittelsbacher, der Rückhalt Roms in den deutschen Landen, von nun an ihre Freundschaft und Fürsorge, und Aventin siedelte bestürzt und verschreckt in die Reichsstadt

⁴ Ebd., S. 6 f.

⁵ *Aventinus*, S. W., Bd. 1. München 1881, S. 639 f. *nec referre valeo, quibus prae gaudio lachrymis quae animi laetitia me nuper exceperint optimi auctores, quos a blattis tineisque asserui atque vindicavi.*

Regensburg über. Bis an sein Lebensende erhielt Aventin weiterhin das später sogar erhöhte Gehalt eines Hof-Historiographen und ihm wurde aufgetragen, die *Annales ducum Boiariae* ins Deutsche zu übersetzen. Die Wittelsbacher versicherten sich so einerseits der Loyalität des Chronisten, andererseits beraubten sie ihn der Hoffnung, sein Lebenswerk und ebenso auch seine übrigen Schriften jemals ediert zu sehen.

Nach seinem Tod stand Aventin drei Jahrhunderte lang im Zentrum des konfessionellen Streites und blieb damit in seiner Heimat *persona non grata*. Es findet sich keine Schmähung, die ihm nicht nachgerufen wurde.

Bayrische Kleriker, die wegen seiner wütenden Attacken gegen sie zweifellos Grund zur Abneigung gegen Aventin hatten, beschuldigten ihn, um seinen Ruf zu schädigen, lauthals des Diebstahls von Klosterhandschriften.⁶ Sogar Herzog Maximilian I. von Bayern klagte 1595, „Aventin hinwiederum habe fast alle zweckdienlichen alten Schriften und Bücher aus den Bibliotheken der Stifter und Klöster des Landes an sich gebracht, und mehrere seien daselbst jetzt noch abgängig.“⁷ Diese Schleppe von Beleidigungen zieht sich in der Geschichtsschreibung bis heute hinter dem Humanisten her. Der Franzose Jean-Pierre Nicéron, der Material über die hervorragenden Personen der *res publica litteraria* sammelte, nennt 1737 als möglichen Grund für die Verhaftung Aventins im Jahre 1528 den Diebstahl von Klosterhandschriften.⁸ Auch Theodor Wiedemann, sein erster, ihm insgesamt wohlgesonnener Biograph (1858)⁹, schließt diesen Grund nicht aus und nimmt bei allem Respekt vor seinem Helden an, dass „dessen Haupttugend Dankbarkeit eben nicht war“ und dass die Humanisten – Konrad Celtis und sein Umkreis – kein Recht hatten, in solcher Weise über die Kirche herzufallen, da sie selbst „noch sittenloser waren, denn die reisenden Humanisten streiften nahezu an vollendete Vagabunden“.¹⁰ Mit Berufung auf Wiedemann kolportiert Johannes Janssen ziemlich voreingenommen in seiner Ende des 19. Jahrhunderts mehrfach wiederaufgelegten „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters“: „Eine Erlaubniß zum Mitnehmen der literarischen Schätze hatte er nicht erhalten.“¹¹ Wie auch Sigmund Riezler, der Begründer und erste Inhaber des Lehrstuhls für bayrische Geschichte an der Universität München und Herausgeber der wissenschaftlichen Ausgabe von Aventins Werken (1882–1908), einräumt, sei „von den Urschriften mancher unserer Quellen, welche Aventin benutzt“ habe, „seit Aventin

⁶ Der Vorwurf des Diebstahls von Klosterhandschriften wird gegen Aventin offen von den Klöstern St. Emmeram (Regensburg) und Benediktbeuren erhoben, vgl. *Wiedemann*, Turmair (wie Anm. 1), S. 196 f.

⁷ *Aventinus*, S. W., Bd. 3. München 1882, S. 553 (Zitat aus dem Nachwort des Herausgebers).

⁸ Vgl. *Jean-Pierre Nicéron*, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*. Paris 1737, S. 283.

⁹ Vgl. *Wiedemann*, Turmair (wie Anm. 1), S. 37–40.

¹⁰ Ebd., S. 196 f.

¹¹ *Johannes Janssen*, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, Bd. 7, B. 3. *Culturzustände des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters bis zum Beginn des dreißigjährigen Krieges*. Freiburg i. B. 1893, S. 279–285, insbesondere S. 284.

jede Spur verloren“; als einzige Entschuldigung hierfür dienen ihm der Hinweis auf das vermutlich schlecht ausgebaute Transportnetz des 16. Jahrhunderts und die Annahme, dass „ihn wohl nur der Tod an der Rückgabe verhinderte“.¹² Das klingt nicht sehr überzeugend. Wie dem auch sei, niemand strebte danach, den „dunklen Flecken“ von der Biographie des Humanisten zu entfernen, man ging über das delikate Thema hinweg, umso mehr, weil das Porträt des „bayrischen Livius“ unter der Feder bekannter Forscher, die sich mit seinem Schicksal und seinem Werk befassten, ohnehin nicht sehr anziehend ausfiel. Man stellte Aventin als plumpen Bauern dar, unzufrieden mit seinem Leben, anfällig für Depressionen, für geistige Krisen und Aggressionsausbrüche (Paul Joachimsen¹³). Seine Anfälle von Bewusstseinsstrübung – wie anders konnte man denn nach Meinung der Kollegen seinen schwarzen Undank gegenüber den Wittelsbachern und den Geistlichen, die ihm die Pforten ihrer Bücherkammern geöffnet hatten, erklären? – waren vielleicht durch unmäßige Trinkfreude hervorgerufen (Johannes Janssen¹⁴ und Gerald Strauss¹⁵). Man sah in ihm einen schweren und unduldsamen Melancholiker (Gerald Strauss¹⁶ und Karl Bosl¹⁷) mit einem für ihn charakteristischen „Krisenbewusstsein“ (Markus Müller¹⁸). In einem solchen Kontext konnte man allenfalls noch konstatieren, dass Aventins Verdienste um das Vaterland die unschönen Seiten seiner Natur überwogen. Was hatte es da noch für einen Sinn, über die verlorenen Manuskripte zu jammern?

Tatsächlich, Dutzende, wenn nicht Hunderte von Handschriften, mit denen Aventin arbeitete, sind heute verloren. Denn das war eben nicht nur der oben erwähnte Tageno, sondern dazu gehören zum Beispiel die *Annales Altahenses*, eine Perle der deutschen mittelalterlichen Annalistik, deren Text nur dank Aventin überliefert ist. Aventin kannte eine Handschrift, die das Werk von Bischof Jordan von Osnabrück und Anmerkungen und Kommentare von Albert Behaim vereinte. Ein Teil von Behaims eigenen Aufzeichnungen ist nur dank Aventins Abschrift überliefert. Nur dank der Überlieferung bei Aventin kennen wir die von ihm bei seinen Forschungen zu den Anfängen der bayrischen Geschichte so intensiv genutzten Geschichtswerke

12 *Aventinus*, S. W., Bd. 3 (wie Anm. 7), S. 553 (Nachwort). Riezlers Argument des Transportnetzes ist zumindest im Fall des Klosters St. Emmeran in Regensburg wenig überzeugend, wenn man bedenkt, dass Aventin nur wenige hundert Meter hiervon entfernt wohnte.

13 Vgl. *Paul Joachimsen*, *Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes*. Darmstadt 1969 (erstmalig 1930), S. 465.

14 Vgl. *Janssen*, *Geschichte des deutschen Volkes* (wie Anm. 11), S. 284. Janssen bezieht sich dabei gerne auf eine Aufzeichnung von Aventin selbst im Tagebuch, vgl. *Aventinus*, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 677.

15 Vgl. *Strauss*, *Historian in an Age of Crisis* (wie Anm. 1), S. 174 f., S. 189–191, S. 199–202.

16 Vgl. ebd.

17 Vgl. *Karl Bosl*, *Johann Turmair, gen. Aventinus aus Abensberg in seiner Zeit*, in: *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 40 (1977), 2/3, S. 325–340.

18 Vgl. *Markus Müller*, *Johann Turmair gen. Aventin (1477–1534)*, *Baierische Chronik*, in: *Volker Reinhardt* (Hrsg.), *Hauptwerke der Geschichtsschreibung*. Stuttgart 1997, S. 39–42, insbesondere S. 40.

des Berchtold von Kremsmünster (Bernardus Noricus). Der Text der von Aventin genutzten Annalen des Klosters Fürstenfeld ist gänzlich verloren.

2 Argumente zur Verteidigung: (fast) 500 Jahre später

Lässt sich jedoch aus dem bis hierher Ausgeführten der Schluss ziehen, Aventin habe die Handschriften gestohlen? Ein Diebstahl setzt zwingend einen böswilligen und geheimen Vorsatz voraus. Einen solchen jedoch hat es hier weder gegeben noch konnte es ihn geben. Zu welchem Zweck sollte man stehlen? Das könnte man einem besessenen Sammler unterstellen oder aber einem Menschen, der darauf rechnete, ein Werk von großem materiellen Wert verkaufen zu können. Aventin hingegen war kein Sammler, kein *homo collector*¹⁹, ebenso wenig wie seine Gesinnungsgenossen, die Exponenten des Renaissance-Humanismus. Sammelleidenschaft um ihrer selbst willen als neuzeitliches Phänomen war an die Anfänge einer wissenschaftsähnlichen Systematisierung der Sammelobjekte gekoppelt, an ihr Konsumieren und an die Monetarisierung. Das Denken der Renaissance hingegen ist frei von dieser Haltung, es beginnt mit dem enthusiastischen Sammeln zum Zweck einer Reproduktion von Mustern der antiken Welt, in gewisser Weise mit deren „Transformation“.²⁰

Was war anstößig daran, die Manuskripte für den Zeitraum der Arbeit an den *Annales ducum Boiariae*, die Aventin auf Anordnung des regierenden Hauses vorbereitete, zur Nutzung zu entleihen? Mir ist aus meinen Quellenrecherchen und aus der Historiographie weder eine ausdrückliche Erlaubnis noch ein explizites Verbot für Aventin bekannt. Logischerweise ist aus der Situation heraus von der Erlaubnis auszugehen.

Aventin schloss die Rohfassung der *Annales ducum Boiariae* im Mai 1521 ab und notierte bereits am 1. August dieses Jahres in seinem Tagebuch: *finivi rescribere annales*²¹. Danach hätte er, folgt man dem Denkmuster der ihm missgünstig Gesinnten, den Kloostervorstehern die bei ihnen entliehenen Manuskripte zurückgeben können. Aber der Abensberger stand ja offiziell – selbst als er seit Oktober 1528 in Ungnade gefallen war – bis zu seinem Lebensende im Januar 1534 im Dienste der Wittelsbacher, und, wofür das Schweigen der zeitgenössischen Quellen klar spricht, niemand stellte sich damals die Frage nach den noch in seiner Verfügung verbliebe-

¹⁹ Zu diesem manchmal auch liebenswert skurrilen Menschentyp vgl. *Justin Stagl*, *Homo Collector*. Zur Anthropologie und Soziologie des Sammelns, in: Aleida Assmann/Monika Gomille/Gabriele Rippl (Hrsg.), *Sammler – Bibliophile – Exzentriker*. Tübingen 1998, S. 37–54.

²⁰ Im Sinne des Sonderforschungsbereiches 644 „Transformation der Antike“ (Sprecher: Johannes Helmuth) an der Humboldt-Universität zu Berlin.

²¹ *Aventinus*, S. W., Bd. 6. München 1908, S. 35.

nen lateinischen und deutschen Handschriften. Aventin fuhr mit seiner Arbeit fort. Mehr noch, während seiner letzten Monate reagierte er mit Freuden auf die Bitte von Leonhard von Eck, sich der Unterweisung von dessen Sohn Oswald anzunehmen, weswegen er nach Ingolstadt übersiedelte. Wer konnte voraussehen, dass der 56-jährige Aventin, als er für die Weihnachtsfeiertage zu seiner Familie nach Regensburg fuhr, von einer starken Erkältung befallen wurde und sein Leben plötzlich erlosch?

Nach Aventins Tod blieben seine Materialien im Hause Leonhards von Eck.²² Wie groß der Anteil von Aventins Bibliothek war, der in die Bibliothek von Ecks einging, ist allerdings nicht bekannt. Später verkaufte Leonhards Sohn Oswald von Eck bei seiner Übersiedlung nach Gent seine Bibliothek einschließlich der Bestände aus Aventins Bibliothek an den katholischen Theologen Erasmus Neustetter, genannt Stürmer, Dechant und später Propst des Chorherrenstiftes Comburg bei Schwäbisch Hall, der wegen seiner bedeutenden Sammlung von Büchern und Handschriften berühmt war. Bekannt ist, dass Neustetter 1580 dem Protestanten Nicolas Cisner, einem Juristen aus Heidelberg, gestattete, sich mit der Originalhandschrift von Aventins *Annales* bekannt zu machen. Cisner hatte so die Möglichkeit, anstelle der „bereinigten“ Edition von 1554 das Werk 1582 in seiner ursprünglichen Fassung zu publizieren.²³ Die Folge davon war, dass Aventins *Annales* in Bayern erneut²⁴ als häretisch auf den *Index librorum prohibitorum* gerieten und dem Jesuiten Michael Arrodenius, Archivarius am Hofe Wilhelms V. von Bayern, der Auftrag erteilt wurde, sie zu korrigieren oder umzuarbeiten. Für diese Arbeit erhielt Arrodenius Zugang zu sämtlichen Materialien des Abensbergers, die im Verfügungsbereich der Wittelsbacher verblieben waren. Aus der Publikationsgeschichte der *Annales* ergibt sich klar, dass die Verantwortung für das Schicksal von Aventins Manuskriptensammlung mit aller Wahrscheinlichkeit bei dreien liegt: bei Leonhard von Eck, der die Möglichkeit gehabt hätte, die Manuskripte, soweit sie sich noch in Aventins Nachlass befanden, an die Klöster zurückzuerstatten, bei Erasmus Neustetter und bei den Jesuiten, die das Archiv des bayrischen Herrscherhauses verwalteten.

22 Aventins Ehefrau, seine ehemalige Haushälterin, wie auch seine dann erwachsene Tochter standen seinen gelehrten Studien völlig fern. Das Schicksal seines Nachlasses und auch seiner Büchersammlung interessierte sie nicht, zumal ihnen die Herzöge auch nach dem Tod des Familienoberhaupts weiterhin großzügig materielle Unterstützung gewährten.

23 Die *Annales* erschienen 1554 in einer redigierten, unter anderem von kirchenfeindlichen Passagen bereinigten Druckfassung, die Hieronymus Ziegler, Rektor der Münchener *Schola poetica* und ab 1554 Professor der Rhetorik an der Universität Ingolstadt, besorgt hatte.

24 Zum ersten Mal war Aventin auf den venezianischen *Index librorum prohibitorum* geraten, und zwar für seine 1541 veröffentlichte „Chronica von Ursprung, Herkommen und Taten der uralten Deutschen“, *de facto* eine weitere Version von Buch 1 der *Annales ducum Boiariae*. Aventin wurde damals in die lutherischen und häretischen Autoren der Kategorie 1 eingereiht.

Der Bauernkrieg hatte Bayern übrigens nur wenig berührt. Und überhaupt weder er, noch die im 16. Jahrhundert üblichen Säuberungen der im Besitz der Witelshacher befindlichen Bibliotheken durch die Jesuiten betrafen die Chroniken, mit denen Aventin gearbeitet hatte; das ist kaum denkbar. Immer noch ist nicht auszuschließen, dass einige Handschriften, für deren Verlust man Aventin verantwortlich gemacht hat, doch in irgendwelchen Archiven Deutschlands aufgefunden werden.²⁵

Eines lässt sich mit Sicherheit sagen: Aventin hatte es nicht eilig mit der Rückgabe der Handschriften an die Klöster, aus deren Truhen in ihren Bücherkammern sie entnommen worden waren. Ich möchte annehmen, dass dies nicht in bewusster Absicht geschah. Aventin stahl die Handschriften nicht, vielmehr rettete er sie nach seiner Auffassung. Es ist nicht gerechtfertigt, die Ereignisse der Vergangenheit „nach der Faktenlage“ zu kommentieren, ohne den historischen Kontext zu bewerten und sich dabei nicht einmal auf die authentischen Quellen zu stützen, die ein Licht auf die Motive der handelnden Personen werfen. Ich möchte daher das „Recht auf Verteidigung“ Aventin selbst überlassen, er selbst wird uns seine Motive am besten erläutern können.

Johann Turmair, genannt Aventin, wird das Wort zu seiner Verteidigung erteilt.

3 „Ungelerte pfaffen und münch“

Scharfe Kritik übt der Humanist am zeitgenössischen Klerus: „feine gaistliche leut oder, wies die alten haidnischen poeten kriechisch nennen, parasitos, das ist geiler, schmarotzer und suppenfresser, oder als S. Pauls nennt, des bauchs prediger.“²⁶

²⁵ Einzelne Handschriften, die seit der Nutzung durch Aventin als verloren galten, sind während der Vorbereitungsarbeiten zur wissenschaftlichen Ausgabe seiner Werke aufgefunden worden, siehe z. B. das Nachwort von Sigmund Riezler zur „Bairischen Chronik“ in: *Aventinus*, S. W., Bd. 3 (wie Anm. 7), T. 2, S. 559–594. Über Aventins Arbeit mit den Klosterhandschriften vgl. z. B. *Ludwig von Rockinger*, Zu Aventins Arbeiten in deutscher Sprache im geheimen Hausarchive, in: Sitzungsberichte der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1, H. IV. München 1879, S. 365–435; *Joseph Wilhelm Schulte*, Zur Geschichte des Aventinischen Nachlasses. Nach Briefen von Flacius, in: *Monatsschrift für die Geschichte Westdeutschlands* 6 (1880), S. 265–272; *Otto Rademacher*, Aventin und die ungarische Chronik, in: *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde* 12 (1886), S. 559–576; *Georg Leidinger*, Aventin und die Bibliothek des Klosters Biburg, in: *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 31 (1914), S. 28; *Harold Steinacker*, Zu Aventin und den Quellen des 3. Kreuzzugs, in: *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* 41 (1926), S. 159–184; *ders.*, Zu Aventinus und Tageno, in: *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* 42 (1927), S. 84 f.

²⁶ *Aventinus*, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 185 f.

Sie führen ein Leben „wider alle ordnung der recht, auch bäbstlich“.²⁷ Dem Dienst der Kirche weihen sich „Êrlôs, die öffentlich bôs geschrai haben, ungeniet junge leut, die zu nichte nutz sein, zu kainer andern sach taugen, von inen selbs, ungevordert von den menschen, von got“.²⁸ Sie seien die Hauptursache für die Leiden, die über Deutschland gekommen seien, und das Haupthindernis auf dem Weg zum Wissen.²⁹

Sie kennen sich schlecht in der Bibel aus: „Dieselbig bibel, wiewol si lange zeit her ganz gefelscht ist aus unfleiß der ungelerten pffaffen und münch.“³⁰ „Sie sein auch im grund schuldig daran, das ietzo die lateinischen schuel schir all abgên, halten kain redlichen gelerten frumen êrbarn man nit, [...] haben gern narren und haillos leut, die nichts wissen, nichts verstên“³¹, die Geistlichen „haben die alten kalennder und (wie wirs nennen) laßzetl und computos all falsch gemacht, sein der alten historien und des laufs des himels nit recht bericht gewesen“³²;

Sider die geistlichen örden oder (wie si sant Pauls nent) unörden aufgestanden sein, hat man die köstlichsten püecher der allgelertesten haiden und christen verlorn, haben die örden mit irem tand und märlein eingedrungen, die alten püecher zerrissen und zerschnitten, dek über die püecher und pressel und dergleichen mêr draus gemacht.³³

... so ist ir kainer kain theologus nit und hat gar kain verstand der schrift, dan sie nit ein wort recht im Aristoteles, wie er's gemaint, verstên, können in auch noch nit recht nennen, haben in nie recht gehabt oder gelesen, haben in nur auszüg auf iren gueten won und bedunken geschöpft, mit, denselbigen den ganzen heiligen schrift, den ganzen glauben, all künst, die ganz philosphie, die siben freien künst pis an die grammatiken Donat und regel gefelscht, wie ir püecher selbs des guet zeugnus geben.³⁴

An anderer Stelle sagt er, „das kain theologus werden kann, er les dan vor und verstê Aristotelem (aber nicht die Heilige Schrift – A. D.), das kain theologus nie auf kainer hohen schuel gewesen ist und kainer nindert in Teutschland ist.“³⁵ Universitäten, die

²⁷ Ebd., S. 180.

²⁸ *Aventinus*, S. W., Bd. 4, T. 2, S. 915.

²⁹ Dieselben Motive finden wir bereits zuvor in einer berühmten Rede von Celtis von 1492 in der Ingolstädter Universität, wo Aventin bei ihm studierte und von wo er ihm dann nach Wien folgte: *Apud pontifices etiam nostros et ut prisco vocabulo utar sacros flamines, ad quos litterarum cura et patrocinium iure spectare deberet, ita contemptui et vilitati litterae et illis dediti sunt* in: Conradi Celtis Protucii Panegyris ad duces Bavariae, IV 8,3, hrsg. v. Joachim Gruber. Wiesbaden 2003, S. 28.

³⁰ *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 405, ähnlich S. 328.

³¹ Ebd., S. 518 f. u. a.

³² *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 2, S. 747.

³³ *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 225.

³⁴ Ebd., S. 327.

³⁵ *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 2, S. 819.

sich unter dem Joch der Theologen befinden, „alzeit die gelerten m̄er verachten dan machen“.³⁶

Der Bayer bestreitet indessen nicht, dass es unter den Dienern der Kirche auch Ausnahmen geben kann, doch sie entkräften die allgemeine Regel nicht:

Ich hab ir auch vil bei unsern zeiten kent zu Paris und Wien, die vil auf sölch kunst gehalten haben, sein doch sunst frum gelert êrbâr, vast geistlich leut gewesen, haben mich ir püecher sehen und lesen lassen, auch solche kunst wöllen lernen. Aber es war mir ir orden zu schwâr, den einer mit vasten und petten und keuschait und ander manir halten mueß, vil pesunder meß lesen und hören, pet sprechen, mueß ein herter leben dan ein cartheuser füren, macht sich einer gar zu einem narren.³⁷

Zu denen, auf die die Kirche stolz sein kann, zählt er seine guten Bekannten Johannes Trithemius, den Salzburger Kardinal Matthäus Lang und einige, die er während seiner Studienjahre in Paris, Wien und Krakau sowie auf den Reisen zu den Klosterbibliotheken des bayrischen Herzogtums kennen gelernt hat. Wichtigstes und entscheidendes Kriterium ist für den Renaissance-Chronisten, dass alle diese mit geistlichen Rängen bekleideten Personen durch die Neigung zu den Wissenschaften geeint sind.

Die dem Geiste des Erasmus nahestehende Idee Aventins von einer „Reinigung“ der Kirche³⁸ wurde offenkundig von der Epoche der Renaissance im Verlauf ihrer Auseinandersetzung mit Scholastik, geistiger Trägheit und Unwissenheit vorbereitet. Aventins Kirchenkritik verläuft auf vielen Bahnen und betrifft das System; sie ist erfüllt vom Pathos der Renaissance und gleichzeitig auch von sozialem und zunehmend nationalem Protest. Es wäre sicher unangebracht, diese Einstellung ausschließlich auf persönliche Wurzeln und auf traurige eigene Lebenserfahrung zurückzuführen oder sie im innerbayrischen Diskurs der Ideen aufzulösen. Der Zustand der Kirche selbst forderte nach Ansicht des Humanisten ihre Erneuerung, ihre Rückkehr zu den reinen Ursprüngen, ihre Reform.

4 „Nur hadrei, spiegelfechten“

Aventins Vorstellungen von Geschichtsschreibung liegt der Gedanke einer spiegelbildlichen Wiedergabe der Vergangenheit zu Grunde. Der Humanist gibt dafür eine rationale Deutung. Die charakteristischen Eigenschaften eines Spiegels, nämlich Authentizität und Genauigkeit, eben die vollständige Widerspiegelung, verleihen ihm die Möglichkeit, die *historia* als wahrhaftes Wissen zu präsentieren, das der Wirklichkeit entspricht, wenn man nur gelernt hat zu sehen.

³⁶ Ebd., S. 938.

³⁷ Ebd., S. 810.

³⁸ Vgl. Doronin, *Istorik i ego mif* (wie Anm. 1), S. 171–204 (Kap. V: *Istorik i ego vera*).

Aventin entwickelt seinen eigenen, einfachen und leicht verständlichen, auf Ptolemäus begründeten Baum der Wissenschaften. Paul Joachimsen, auch heute eine Autorität, wenngleich auch einer der strengsten Kritiker des Bayern, hat es 1930 genial eingestuft.³⁹ Auf die Vorstellungen der Antike gestützt, unterteilt der Humanist, wie übrigens auch seine Vorgänger, die Philosophie, die Summe allen Wissens, in „Theorie“ und „Praxis“.⁴⁰ In der „Theorie“, die wir nach Ansicht des Bayern den Griechen verdanken, während unser praktisches Wissen auf die Römer zurückgehe, unterscheidet er drei Teile – die Naturwissenschaft, die Theologie und die Mathematik. Die Mathematik ist es, die, als rationale Grundlage der Erkenntnis von Welt und Mensch, die zentrale und vertrauenswürdigste Disziplin in diesem Komplex wird:

„Mathematika“ ist auf unser sprach die „künstlerin“, gêt mit gewicht mas winkelhaken zue, kan nit fälen, gêt alles auß dem cirkel, hat kain irtum, kain zwitracht, kain won nit wie die andern tail der filosofhei; ist iederman eins, einer mainung [...] gêt imer eins aus dem andern. Darumb haissens die alten „künstlerin“, das recht künst on irtum, on hadrei sein. Die andern tail haben vil irtum in in: einer sagt davon „weis“, der ander „swarz“.⁴¹

Aventin begreift dabei die Mathematik nicht als eine der Hauptkomponenten des mittelalterlichen *quadrivium*, sondern, in Erweiterung des Kanons, als einen Bereich des Wissens, der außer Geometrie, Arithmetik, Musik und Astronomie auch die Kosmographie (oder Geographie) und die *optica perspectiva* einschließt. Unter letzterer versteht er die Kunst der Darstellung, darunter auch die *historia*, womit er diese aus der Unterordnung unter die Theologie herauslöst: Die *optica perspectiva* ist weder Vorbereitung für Exegese, noch selbst Exegese im Sinne des Versuchs, mittels einer Zuordnung der Ereignisse ihre Verbindung zu erläutern, sie erhebt keinen Anspruch auf eine Erkenntnis des göttlichen Absoluten.⁴² Das Werkzeug der Mathematik ist der Spiegel;

„optica“ [...] ist bei uns die „kunst des gesichts“, lernt, wie alle ding in das gesicht fallen, in spiegel und dergleichen sich abtossen und abstellen; ist der grund des rechten malens. Und dies künst, wiewol si die gewissesten und nützlichesten sein, list man gar nit in den hohen schuelen [...]. Es lernt iederman nur von nutz und zeitlichs ruems wegen, das einer gesehen wil sein und macht den leuten ein spiegelfechten vor. Es sei an im selbs oder nit, das mügen diese sex künst nit leiden.⁴³

Seine Chroniken stellt der Abensberger den „Spiegelfechtereien“ der ungebildeten Mönche gegenüber: „Darumb das man g'mainlich überall auf allen hohen schuelen

³⁹ Joachimsen, Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes (wie Anm. 13), S. 467.

⁴⁰ Aventinus, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 424–431.

⁴¹ Ebd., S. 427.

⁴² So deutet überzeugend insbesondere Hans-Werner Goetz die mittelalterliche Chronistik, vgl. Hans-Werner Goetz, Die Geschichte im Wissenschaftssystem des Mittelalters, in: Franz-Josef Schmale (Hrsg.), Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Darmstadt 1985, S. 165–213.

⁴³ Aventinus, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 428 f.

ietzo in clöstern lernt, ist nur hadrei, spiegelfechten.“⁴⁴ Die Diener Gottes, die nichts wissen und die „mathematische Methode“ nicht studiert haben, sind nach Ansicht des Humanisten nicht fähig, wahres Wissen aufzufinden. Die Logik Aventins erfordert es, zum Schutz das Wissen von den Unwissenden fernzuhalten, denn diese seien außerstande, es sich anzueignen, sie streiten ständig,

und wen ir hundert tausend wären, hat imer einer ain ander mainung dan der ander und ganz widerwertig aneinander, verstên aneinander selbs nit, werden unains drab, schelten drum aneinander, verurteilt ainer den andern aus der christenheit. Es künt einer kain grosser werk tuen, er nãm dan alle ir püecher und verprents alle ob einem haufen.⁴⁵

5 *Maiores nostros non tam barbaros fuisse*

In der Auseinandersetzung um die *translatio imperii et studii* stuft Aventin, hierin seinem Lehrer Konrad Celtis folgend, die Bedeutung der Missionswirkung der *latinitas* herab. Die Tradition „Altes Rom – Mittellatein – modernes Italienisch“ ist nach seiner Ansicht den Deutschen fremd. Er bekräftigt die Kontinuität der *Germania* von alttestamentlichen Zeiten bis hin zum zeitgenössischen Deutschland. Hierfür hatten die transalpinen Humanisten, unter ihnen Aventin, ihre Impulse von Enea Silvio Piccolomini, Giovanantonio Campano, Giovanni Nanni wie auch von der in der Mitte des 15. Jahrhunderts neu aufgefundenen *Germania* des Tacitus erhalten. So gründet Aventin seinen eigenen Mythos von einem autochthonen Altertum der *Germania*. Gestützt auf Pseudo-Berosus und das aus seinen „Antiquitäten“ abgeleitete Modell der *origo nationis*⁴⁶ in Ablösung der *origo gentis*, entwirft Aventin seine eigene Genealogie der deutschen Urahnen, beginnend mit Tuisco. Das Altertum mythologisierend, entwickelt er sein eigenes Konzept einer Nationalgeschichte der Deutschen.

Als Apostel und Garanten der vieltausendjährigen Kultur und Sprache der Deutschen sieht er die Druiden, Weise und Magier des alten Glaubens, von denen Caesar im „Gallischen Krieg“ spreche. An deren Ursprüngen habe „künig Drud, der stift münch“ gestanden; „a propos ‚münch‘ ist nicht ein teutscher nam [...], ist kriechisch“.⁴⁷ „Dieweil der Ingevon regieret, ist jenseit des Rheins ein vast weiser und geistlicher man gewesen mit Namen Druides, von dem hernach die druten, der alten Teut-

⁴⁴ Ebd., S. 429.

⁴⁵ Ebd., S. 327, ähnlich S. 444–446.

⁴⁶ Vgl. z. B. *Herfried Münkler/Hans Grünberger/Kathrin Mayer*, Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland. Berlin 1988; *Herfried Münkler/Hans Grünberger*, Nationale Identität im Diskurs der deutschen Humanisten, in: Helmut Berding (Hrsg.), Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Frankfurt a. M. 1994, S. 211–248.

⁴⁷ *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 107.

schen münch, propheten und doctores, kommen seind und genent.“⁴⁸ Die Druiden, die sich einst im Schwarzwald niedergelassen hätten, Diener des alten Kultes und gelehrte Leute, seien Mitglieder einer Art Orden gewesen; ihnen war Schriftlichkeit bekannt, „wie Julius der erst kaiser schreibt, haben si zue seiner zeit die kriechischen Schrift braucht“⁴⁹, „si haben auch vil gelernt von den gestirnen und irer bewegung, von der grösse der welt und der erden und natürlich dingen“⁵⁰, „wonten under den alten grossen aichen, pauten clöster, hielten alda schuel, brauchten die kriechisch schrift, lerneten das volk alles, so die natur und götter antraf“⁵¹. Diese gesitteten und in griechischer Manier gebildeten Mönche sind nach Aventin das eigentliche Verbindungsglied in der langen deutschen Geschichte. Deren Gang stellt er sich folgendermaßen vor: von Tuisco, einem Bruder Homers, zu den Druiden, nach einem Auszug nach Asien unter dem Druck der Römer Rückkehr nach Europa in die „angestammten“ Gebiete; von der Verehrung von Hainen zum natürlichen Heranwachsen zum Christentum, wobei Aventin die Missionstätigkeit Roms ignoriert; von den Druiden zu Karl dem Großen – „nach sollichen gesangen hat unser keiser Carl der groß nicht allein geforschet und den gelerten in bücher ze samlen befohlen“⁵², sondern mehr noch, „Unser alt künig und kaiser, nemlich künig Hilfreich der erst und kaiser Karl der groß haben sich vast pemüet, unser sprach in ein rechten grund und weis nach kriechischer art mit schreiben und reden zue bringen.“⁵³ Weiter geht es zu den von Aventin selbst gefundenen Handschriften in ungewöhnlicher Schrift, dem Griechischen ähnlich, zu Wörtern, die dem Griechischen verwandt sind⁵⁴, und zur

teutsch sprach, voraus die säxisch und niderlendisch, vergleicht sich vast in allen dingen der kriechischen zungen, gêt vast auf die kriechischen art, man möchts auch mit kriechischen puechstaben vil gerechter schreiben dermassen [...] das die schrift gar nit umb ein puechstaben verändert würd und nichts dester minder läs der hochteutsch.⁵⁵

48 So heißt es in Aventins „Chronica von Ursprung, Herkommen und Taten der uralten Deutschen“, vgl. *Aventinus*, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 366. Unter Rückgriff auf Tacitus ist Ingevon in Aventins Genealogien der Sohn von Mann und der Enkel von Tuisco (bei Tacitus Tuisto), vgl. Tac. Germ. 2: „Sie [die Germanen – A. D.] feiern in alten Liedern – das ist die einzige Art geschichtlicher Überlieferung – Tuisto, den erdentsprossenen Gott. Ihm schreiben sie einen Sohn Mannus als ursprünglichen Begründer ihres Volkes, dem Mannus sodann drei Söhne zu, nach deren Namen die dem Ozean zunächst Wohnenden Ingävonen, die im Landesinneren Herminonen und die übrigen Istävonen heißen sollen.“ – Übersetzung nach *Tacitus. Germania*. Lateinisch und Deutsch, hrsg. u. übers. v. Gerhard Perl. Berlin 1990, S. 81, S. 85.

49 *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 106.

50 *Aventinus*, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 367.

51 *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 2, S. 741.

52 *Aventinus*, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 331.

53 *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 85.

54 Ebd., S. 84; *Aventinus*, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 311 u. a.

55 *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 84.

Und schließlich gelangt Aventin von Karl dem Großen zur Führerschaft der Deutschen an der Spitze der christlichen Ökumene. Aventin entheroisiert die Geschichte Roms, setzt ihm ein eigenständiges Vaterland gegenüber, emanzipiert es von Rom und findet so für Rom keinen würdigen Platz in seinem Schema.

Die Autorität des Tacitus, der im zweiten Kapitel seiner *Germania* von „alten Liedern“ der Germanen berichtet⁵⁶, diente Aventin als eine unschätzbare moralische Unterstützung. Sie gestattete es ihm, die alten germanischen Völker in eine Reihe mit den Griechen zu stellen und umso mehr auch mit den Römern: *maiores nostros non tam barbaros fuisse reperio: ipsi quoque suarum rerum immortaliti consulere, suos habuere annales, vetera videlicet carmina iussu clarissimorum imperatorum poetico spiritu perscripta*.⁵⁷ Schon die Tatsache der Existenz von mündlichen Überlieferungen, die sich von Chroniken anderer Völker unterschieden und an die Stelle schriftlicher Traditionen traten⁵⁸, fasst der Humanist als Beleg für das Alter und die kulturelle Autonomie ihrer Traditionen auf. Die *carmina* der Germanen, die in seiner Deutung die Gültigkeit von Gewohnheitsrecht erhalten, stellt er auf eine Stufe mit den griechischen *nomoi* und den christlichen Geboten.⁵⁹ Dadurch, dass er die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur und die Sittsamkeit als Grundlage jeglichen Glaubens anerkennt und damit auch eine selbstständige Evolution der Germanen hin zu Christus, macht Aventin die Kontinuität von Tuisco bis zu Karl dem Großen und seinen Nachfahren handgreiflich.

Aventin gleicht seine „Bairische Chronik“ „den alten deutschen Chroniken“ an, er stilisiert sie nach ihrem Vorbild, imitiert teilweise die sprachliche Gestalt eines Volksepos. So werden die alten Chroniken und sein Werk gleichsam zu Anfangs- und Endgliedern eines einheitlichen Ganzen. Sogar die in „fremdem Latein“ verfassten Chroniken der „finsternen“ Jahrhunderte bleiben in seiner Vorstellung ein Teil der allgemeinen deutschen Tradition, einer Tradition, die der homerischen, nicht aber der römischen verwandt sei.

Hierin folgt er Celtis. Dessen *Quattuor libri amorum* zufolge bewahre man an den Ufern des Rheins die griechische Sprache, man trage alte griechische Gewänder, man habe den Druiden heilige Tempel errichtet. Der aus Franken stammende Celtis ist davon überzeugt, dass dort wohl niemand sagen würde, er sei nicht griechischen Blutes und

⁵⁶ Tac. Germ. 2; vgl. Anm. 48.

⁵⁷ *Aventinus*, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 645.

⁵⁸ *Aventinus*, S. W., Bd. 5, S. 29: „Von disen dingen und sachen allen sein noch gar alt teutsch reim und maistergesäng verhanden in unsern stiften und clöstern, dan solche lieder allain sein der alten Teutschen chronica [...] Also ist sunst kain alte teutsche schrift verhanden, es haben sunst die alten Teutschen gar keine braucht dan was die alten reimen und lieder sein.“

⁵⁹ *Aventinus*, S. W., Bd. 4 (wie Anm. 3), T. 1, S. 76: „unser erster [...] künig Tuitsch [...] macht er gesatz [...]. Gab landsordnung, wie man sich in allen sachen, den menschen und got antreffend, halten solt, verfaßts in reimen und lieder, hieß si öffentlich singen, damit's nit in vergessen käm sunder iederman [...] bekant wär [...] Solche gesang und lieder haiß wir noch ‚gesetz‘ wie auch die Kriechen ‚nomous‘, als Aristoteles anzaigt; und dergleichen singen wir noch in unser sprach offenlich in der kirchen die zehen pot.“

habe nicht den hellenischen Geist wieder in sein Vaterland gebracht.⁶⁰ *Grecia docta*, „das gelehrte Griechenland“⁶¹, steht für ihn höher als Rom, das sich moralisch zersetzt habe und daher von Gott bestraft worden sei. Celtis ist der erste deutsche Humanist, der in dieser Hinsicht gerne den Genealogien des Pseudo-Berosus vertraut.⁶²

6 *Quas nos velut carcere oclusas [...] tamquam hostium spolia despecta relinquimus*

Die nicht weiter institutionell ausgebaute *Sodalitas Celtica* vereinigte viele deutsche Intellektuelle, die sich für eine neue Form von Gelehrsamkeit einsetzten.⁶³ Sie war eine Art allgemeingermanischer Kulturbund, ein nationales Projekt, dessen geistiges Oberhaupt und Anreger, Motor und Seele Celtis war.⁶⁴ Die im Jahr 1500 von ihm

60 *Conradus Celtis Protucius*, Quattuor libri amorum secundum quattuor latera Germaniae, innerhalb Liber I, Elegia 12, hrsg. v. Felicitas Pindter. Leipzig 1934, S. 24, Z. 35–52: *Inde per Hercynios saltus: vallesque patentes / Struxisse his placidis moenia Graia locis. / Cumque atras Diti litarent more bidentes / Et druides templis instituere sacris, / Hinc a Dite dabant urbi sua nomina Graeca / Graecorum linguam gensque hodierna tenet. / Nam faciunt lingua Graecorum sacra quotannis / Et templum Argolicis personat omne modis, / Ante gradus cuius veterum simulacra deorum / Palladis et Martis signa vetusta manent. / Graecorumque gerunt priscas in corpore vestes / Cum patribus matres et iuvenilis honos, / Quas partim refluo mutavit tempore caelum / Et partim luxus vel peregrinus amor. / Nemo hinc miretur Graio me sanguine cretum / Ἑλληνικὰ ad patriam iam retulisse meam.* – Vgl. neuerdings auch *Martin Korenjak*, Deutschland als Landschaft. Konrad Celtis und der Herkynische Wald, in: Thomas Baier/Jochen Schultheiß (Hrsg.), Würzburger Humanismus. Tübingen 2015, S. 19–36.

61 *Konrad Celtis*, Ad Pictorem Albertum Durer Nurnbergensem, in: Germanisches Nationalmuseum. Celtis-Portal. Epigramme 78–100 (Buch V, Epigramm 67, Teil 1), unter <http://duererforschung.gnm.de/celtis-epigramme-78-100> (17.04.2015); vgl. auch *Florian Hurka*, Ein Kunstprojekt zu beiderseitigem Nutzen. Das Werben von Konrad Celtis um Albrecht Dürers *Philosophia*-Holzschnitt (Epigr. 5,67), in: Baier/Schultheiß (Hrsg.), Würzburger Humanismus (wie Anm. 60), S. 77–86, hier S. 79.

62 *Konrad Celtis*, Fünf Bücher Epigramme, 5,79, hrsg. v. Karl Hartfelder. Berlin 1881 (ND Hildesheim 1963), S. 118: *Sophiam me Graeci vocant, Latini sapientiam, / Aegyptii et Chaldaei me invenero, Graeci scripsere, / Latini transtulere, Germani ampliavere.* – „Sophia nennen mich die Griechen, die Lateiner sapientia, / die Ägypter und Chaldäer haben mich entdeckt, die Griechen aufgezeichnet, / die Lateiner haben mich übersetzt, die Germanen gepriesen.“

63 *Conradi Celtis Protucii Panegyris ad duces Bavariae*, IV 6,10 (wie Anm. 29), S. 26. – Vgl. im Folgenden.

64 Vgl. *Gerhard Hummel*, Die humanistischen Sodalitäten und ihr Einfluß auf die Entwicklung des Bildungswesens der Reformationszeit. Leipzig 1940; *Heinrich Lutz*, Die Sodalitäten im oberdeutschen Humanismus des späten 15. und frühem 16. Jahrhunderts, in: Wolfgang Reinhard (Hrsg.), Humanismus und Bildungswesen des 15. und 16. Jahrhunderts. Weinheim 1984, S. 45–60; *Moritz Csáky*, Die „Sodalitas litteraria Danubiana“. Historische Realität oder poetische Fiktion des Konrad Celtis, in: Herbert Zeman (Hrsg.), Die österreichische Literatur. Ihr Profil von den Anfängen im Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert. 1050–1750. Graz 1985, S. 739–758; *Tibor Klaniczay*, Celtis und die Sodalitas litteraria

edierte *Germania* des Tacitus, seine *Quattuor libri amorum* (1502) wie auch die durch einen glücklichen Zufall im berühmten Regensburger Kloster St. Emmeram aufgefundenen Schriften der sächsischen Nonne Hrotsvit von Gandersheim (1501) verliehen den patriotischen Studien und Forschungen einen mächtigen Impuls.

Als regelrechtes Programm des transalpinen Renaissance-Humanismus kann Celtis' *Oratio in gymnasio in Ingelstadio publice recitata* (1492) betrachtet werden. Indem er sich an den Wittelsbacher Herzog Georg den Reichen wandte, Wissenschaft und Künste zu fördern, und ihm dafür „unsterbliche Gaben“ von Apoll verhielß⁶⁵, wollte er in ihm ein Vorbild für weitere Mäzene Deutschlands sehen – die Verehrung der Musen sollte das „goldene Zeitalter“ in den deutschen Landen vorbereiten, die Barbarei vertreiben, die alten Sprachen pflegen, sich dem Wissen widmen – *Germani, convertite vos ad mitiora studia*⁶⁶ – dies ist das allgemeine Pathos. Im Zusammenhang hiermit äußert Celtis seine Beunruhigung über das Schicksal der Buchschätze des Vaterlands, die von den Deutschen selbst aus Nachlässigkeit vergessen und deshalb „räuberisch“ aus den Bücherkammern der Klöster von Griechen und Italienern entführt werden könnten. Celtis erinnert damit offenkundig an den Kardinal Bessarion und die italienischen „Handschriftenjäger“, die zur Vervollständigung der Bibliothek des Vatikans unterwegs waren.⁶⁷ Die Deutschen, nach Celtis' Worten an anderen Stellen der letzte Rest des Römischen Imperiums⁶⁸ und die Herren des Römischen Reiches⁶⁹, müssen schließlich selbst die Geschichte ihrer großen Taten schreiben, statt dies anderen zu überlassen, die „wie Ottern unsere Tüchtigkeit angiften“⁷⁰.

Aventin, der Mitstreiter und nächste Schüler von Celtis, verkörperte in seinem Leben so konsequent wie niemand sonst die Pläne und Einstellungen seines Mentors: In Fragen einer allgemeinen Konzeption der Geschichte Deutschlands, im Projekt der *Germania illustrata*, im Programm einer Mitwirkung an der Verbreitung humanisti-

per Germaniam, in: August Buck/Martin Bircher (Hrsg.), *Respublica Guelpherbytana*. Wolfenbütteler Beiträge zur Renaissance- und Barockforschung. Festschrift für Paul Raabe. Amsterdam 1987, S. 109–115; A. V. Doronin, Nemeckie sodalitates konca XV–načala XVI v., in: L. M. Bragina (Hrsg.), *Kul'turnye svjazi v Evrope epochi Vozroždenija*. Moskau 2010, S. 122–137.

65 Conradi Celtis Protucii Panegyris ad duces Bavariae, III 51 (wie Anm. 29), S. 8.

66 Ebd., IV 10,1, S. 36.

67 Ebd., IV 6,9–10, S. 26: *de Graecis Italisque inabigenda servandaque pretiosa librorum supellectili considero. Quas nos velut in carcere oclusas, pulvere obsitas intactasque nec satis ab imbribus tutas adhuc tamquam hostium spolia despecta relinquimus*, deutsche Übersetzung ebd., S. 27: „weil angesichts der Macht unserer Kaiser ich an den wertvollen Bücherschatz denken muß, der von Griechen und Italienern nicht räuberisch hinweggeführt werden darf und zu bewahren ist. Diese Schätze lassen wir, wie in einem Kerker eingeschlossen, mit Staub bedeckt und unberührt und dabei nicht hinreichend vor Regen sicher, immer noch wie eine Beute für Feinde, verachtet liegen.“

68 Ebd., IV 6,8, S. 24: *Germanos, Romani reliquias imperii*.

69 Ebd., IV 9,2, S. 32: *imperii Romani possessoribus*.

70 Ebd., IV 5,15, S. 24, Celtis beklagt, dass dies nicht geschehe: *neminemque inter vos hodie inveniri, qui res Germanica virtute gestas aeternitati commendet, [...] virtuti nostrae velut aspides obstrepant*.

scher Kenntnisse und Ideale, im Suchen nach einer Verwandtschaft zwischen deutscher und griechischer Sprache und Kultur, in der Publikation vaterländischer Literaturdenkmäler und in anderem mehr. Konnte er sich dabei etwa auf die Diener der Kirche stützen, so wie er sie sah?

Die monastische Geschichtsschreibung führte die lateinische Linie weiter. Aventin jedoch zieht deren Epigonen die alte vaterländische autochthone Tradition, die germanischen Überlieferungen vor.⁷¹ Zwar nehmen in seiner Hierarchie der Quellen lateinische und altdeutsche Chroniken demonstrativ einen zweiten Rang ein – in seinen *Annales ducum Boiariae* und in der „Bairischen Chronik“ beruft er sich nur selten ausdrücklich auf sie, auch wenn er sie aktiv und gründlich heranzieht. Und dennoch sind sie ein Teil der allgemeinen deutschen Geschichte, die mit ihren Wurzeln in Aventins mythologisierte und nationalisierte Antike zurückreicht.

Ohne die Arbeit in den klösterlichen Bücherstuben hätte Aventin seine Werke nicht schreiben können. Sein Weg *ad fontes* führte über sie. Die Klostermanuskripte wurden für ihn zum wichtigsten Opponenten im in die Renaissance eingebetteten weltanschaulichen Zusammenprall der Epochen – in einem Zusammenprall, der es ihm ermöglichte, seine Zeit zu erfassen, die eigene Position zu formulieren und sein eigenes Konzept einer nationalen Geschichte Deutschlands vorzulegen, der römischen entgegengestellt, aber von gleichem Rang wie sie.

Hat nun also Aventin die Klosterhandschriften gestohlen?

71 Aventinus, S. W., Bd. 1 (wie Anm. 5), S. 645: *horum ego auctoritatem [...] antetuli*.

Elena Ě. Ševĉenko

Austauschbeziehungen der Klöster im Bereich der Buchproduktion (15.–17. Jahrhundert)

Die Vielfalt der geistlichen Verbindungen zwischen den altrussischen Klöstern als Zentren der Buchproduktion ist in der Forschung durch umfangreiches Material belegt. Zunächst einmal lassen sich die Untersuchungen zu diesem Thema in zwei Themenbereiche unterteilen. Der eine ist dem Buchaustausch zwischen Mönchsgemeinschaften gewidmet. Hier wird zum Beispiel die Frage bezüglich der Verbindung zwischen dem Kirill-Belozerskij-Kloster einerseits und dem Troica-Sergij-Kloster, dem Iosif-Volokolamskij-Kloster, dem Kloster auf Solovki, dem Nil-Sorskij-Skit und den Moskauer Skriptorien andererseits thematisiert.¹

Im anderen Themenbereich geht es um das Wirken einzelner als Buchschreiber aktiver Mönche, die von Kloster zu Kloster zogen, was die Überführung von Handschriften von einem Ort zum anderen förderte. Hierher gehören zum Beispiel Forschungen zu Nil Polev, zum „wandernden Kirchensänger“ Iona Soloveckij, zu den Mönchen Aleksandr Bulatnikov aus Solovki, zu Ioasaf Sorockoj und Sergij Šelonin und ihren Verbindungen zum Troica-Sergij-Kloster.² Die Mehrzahl dieser Arbeiten beschäftigt sich allerdings nicht speziell mit den Wechselbeziehungen zwischen den Buchproduktionszentren der Moskauer Rus'. Diese Fragestellung ist jedoch wichtig für die Erstellung eines allgemeinen Bildes der Verbreitung von Manuskripten in der mittelalterlichen Rus' wie auch für die Bestimmung von Zeit und Ort der Entstehung eines konkreten Werks (oder einer seiner Redaktionen) und seines Autors. Das Thema der Verbindung zwischen den altrussischen Buchzentren ist aktuell für die Erforschung mittelalterlicher Schriftkultur als Ganzes zu betrachten.

Ich werde hier nur einige Aspekte des Themas skizzieren und sie mit konkreten, wenig bekannten Beispielen illustrieren. Im Wesentlichen wird es dabei um Klöster der nordöstlichen Rus' gehen.

1 R. P. Dmitrieva, Svetskaja literatura v sostave monastyrskich bibliotek XV–XVI vv., in: Trudy otdela drevnerusskoj literatury (im Folgenden: TODRL) 23 (1968), S. 143–170; E. Ě. Ševĉenko, Zametki o Soloveckich i Nilo-Sorskich knižnikach, in: Duchovnoe i istoriko-kul'turnoe nasledie Soloveckogo monastyrja. Solovki 2011, S. 120 f.; O. L. Novikova, Efrosin Belozerskij i moskovskie knižniki poslednej četverti XV v., in: Oĉerki feodal'noj Rossii 15 (2012), S. 76–78.

2 G. M. Prochorov, Avtografy Nila Sorskogo, in: Pamjatniki kul'tury. Moskau 1975, S. 37–54; B. M. Kloss, Nil Sorskij i Nil Polev – „spisateli knig“, in: DRI, Bd. 2. Moskau 1974, S. 150–167; B. N. Morozov, Avtobiografija Iony Soloveckogo. 1561–1621 g., in: Archeografiĉeskij ežegodnik. Moskau 2001, S. 447–453; O. V. Panĉenko, Iz istorii kul'turnych svjazej Soloveckogo i Troice-Sergieva monastyrej v pervoj polovine XVII v. Troickij kelar' Aleksandr Bulatnikov, in: TODRL 55 (2004), S. 488–507; O. S. Sapožnikova, Russkij knižnik XVII v. Sergij Šelonin. Moskau/St. Petersburg 2010.

Das Problem der Verbindungen zwischen den altrussischen monastischen Buchproduktionszentren ist mit der Entstehungsgeschichte der mittelalterlichen russischen Bibliotheken gekoppelt. Wie im Westen, so ist auch in Altrussland die Entstehung von Schreiberwerkstätten größtenteils mit der Einrichtung neuer Klöster verknüpft. Bei ihrer Gründung war es erforderlich, die Kirche mit Ikonen und Büchern zu „schmücken“. Außerdem gilt es zu fragen, wo diese literarischen Denkmäler entstanden sind. In West- und Zentraleuropa griffen bekanntlich die Klostergründer, die Manuskripte mit sich brachten, in ihren neuen Klöstern im Allgemeinen auf die ihnen vertrauten Regeln für das Verfertigen von Büchern zurück, die ihnen in ihren bisherigen Klöstern anerzogen worden waren.³ Zu erkennen sind diese Regeln vor allem an der Verwendung bestimmter Schrifttypen, an der Zeichensetzung, am System der Abkürzungen und Bogennummern, an Winkeln und Elementen bei der Schreibung der Buchstaben, an der Liniiierung, an der Bearbeitung des Pergaments usw. – also an der Einhaltung der für jedes Kloster spezifischen kodikologischen Prinzipien für die Anfertigung von Manuskripten. Aufgrund der Varianten von Schrift und Ausschmückung der Manuskripte, offensichtlicher Beeinflussung und Abhängigkeiten hat man eine Reihe von Skriptorien festgestellt, die eine Affinität zu bestimmten Zentren aufweisen. In besonders hohem Maße gilt dies für die klösterlichen Schreibwerkstätten, die von irischen, auf den Kontinent übergesiedelten Mönchen organisiert wurden. Die von ihnen mitgebrachte Schreibweise erhielt den Namen „Inselschrift“.

In den altrussischen Klöstern lässt sich auf dem Gebiet der Buchproduktion nicht immer eine ausgeprägte Kontinuität zwischen den alten Klöstern und den Neugründungen durch Mönche aus Ersteren verfolgen. Beispiele aus dem Kirill-Kloster und aus dem Kloster auf Solovki, beide im 15. Jahrhundert errichtet, belegen, dass längst nicht alle frühen Manuskripte ihrer Bibliotheken in ihrer Schreibweise derjenigen der Heimatklöster ihrer Gründer entsprechen. Die Bibliothek im Kirill-Kloster wurde vom Hl. Kirill Belozerskij gegründet, der im Moskauer Simonov-Kloster eingekleidet worden war. Wahrscheinlich brachte er einige Handschriften mit, die als Ganzes in Moskau entstanden waren. Die Mehrzahl der Bücher aus dem Fundus des Hl. Kirill ist jedoch von ganz unterschiedlichen Händen abgefasst und es ist daher ausgeschlossen, gemeinsame graphische Merkmale der entsprechenden Sammelbände herauszuarbeiten. Unter den Büchern aus dem Besitz des Klostergründers befinden sich Hefte von Schreibern, die zuvor nicht nur in Moskauer Skriptorien gearbeitet hatten. Einer der Schreiber zum Beispiel, Serapion Maza, war zunächst im *Lisickij-Roždestvenskij monastyr*, im „Christi-Geburt-Kloster auf der Lis’ja gora“ bei Novgorod tätig, später im Troica-Sergij-Kloster, und erst dann begann er mit dem Kopieren von Manuskrip-

³ Die Angaben zur Handschriftenverbreitung in West- und Mitteleuropa nach: *L. I. Kiseleva, Pis'mo i kniga v Zapadnoj Evrope v Srednie veka. St. Petersburg 2003, S. 68 f., S. 110 f., S. 116 f., S. 120.*

ten im Kloster des ehrwürdigen Kirill.⁴ In Kirills Sammelhandschriften befinden sich Texte, deren Handschrift verlässlich Martinian, einem Schüler von ihm, zugeordnet werden können. Über ihn ist bekannt, dass Kirill ihn nicht persönlich „in den Büchern unterwies“, sondern den schon vor der Klostergründung⁵ ortsansässigen Diakon Oleška⁶ beauftragte, ihm die „Weisheiten des Büchermachens“ beizubringen.

Ein anderes Beispiel ist die Büchersammlung des nördlichsten altrussischen Klosters, des Klosters auf der Insel Solovki im Weißen Meer. Sein Gründer Savvatij († 1478) war im Kirill-Belozerskij-Kloster eingekleidet worden. Doch der Grundbestand der Bibliothek geht auf den Abt Dosifej⁷ († nach 1514) zurück, der die Bücher in Novgorod zu Zeiten des Erzbischofs Gennadij in Auftrag gegeben hatte.

Diese Beispiele zu den ersten Manuskripten der Klöster von Solovki und Kirillov gestatten es, schon für deren Anfangsphase Verbindungen zu klösterlichen Schreibzentren anzusetzen, die nicht mit der Entstehung dieser Klöster in Beziehung standen.

Einzigartig für die alte Rus' ist die Organisation der Buchproduktion im Nil-Sorskij-Skit, der Ende des 15. Jahrhunderts nicht weit vom Kirill-Belozerskij-Kloster gegründet wurde. Hier hatte der Klostergründer Nil selbst die Mönchsweihe empfangen. Die Besonderheit dieses *skit* am Sora-Fluss bestand darin, dass gemäß der Regel ihres Gründers, der über die Regel hinaus zahlreiche theologisch-philosophische Schriften hinterlassen hat, nur schreibkundige und erfahrene Mönche aufgenommen wurden, die in anderen Klöstern erprobt waren. Dieses Kloster wurde geradezu zu einem intellektuellen Zentrum im Moskauer Reich, ohne dabei eine eigene Schreibschule auszubilden. Die Ansiedler des *skit* kamen bereits als fertige Meister des Buchhandwerks dorthin und brachten auf diese Art die Schreibkultur derjenigen Sora-Klöster ein, in denen sie zuvor ihre Ausbildung erhalten hatten. Dies belegen die charakteristischen Merkmale der eindeutig aus dem Nil-Sorskij-Skit hervorgegangenen Handschriften, auch die mit konkreten Personen verbindbaren Namen der Schreiber zeugen davon: Gerasim Novgorodec, Pamva, Koz'ma Cholmogorec, Varlaam Makar'evskij und viele andere.⁸

Es ist allgemein bekannt, dass die klösterlichen Buchsammlungen auf traditionelle Art zustande kamen: durch Stiftungen, Ankäufe und durch das Kopieren von

⁴ M. A. Šibaev, *Piscy i knižniki Kirillo-Belozerskogo monastyrja XV v.*, in: *Meždunarodnaja naučnaja konferencija «Paleografija i kodikologija. 300 let posle Monfokona»*. Moskau 2008.

⁵ M. S. Serebrjakova, *Žitija prepodobnych Kirilla i Feraponta kak istoričeskij istočnik svedenij ob osnovanii belozerskich monastyrej*, in: *TODRL 57* (2006), S. 180–189, S. 183.

⁶ E. Ė. Ševčenko, *Knižnik XV v. Martinian (Kirillo-Belozerskij, Troice-Sergiev, Vožeozerkij i Ferapontov monastyri)*, in: *Knižnye centry Drevnej Rusi. XI–XVI vv.* St. Petersburg 1991, S. 286; vgl. auch die kommentierte Edition der Texte von Martinian in *Prepodobnyi Martinian, Belozerskii chudotvorec*. hrsg. v. E. Ė. Ševčenko. St. Peterburg 2014.

⁷ R. P. Dmitrieva, *Dosifej*, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, Bd. 2, Teil 1. Leningrad 1988, S. 199.

⁸ E. Ė. Ševčenko, *Skit prep. Nila Sorskogo v kontekste pis'mennoj kul'tury Drevnej Rusi*, in: *Russkaja literatura 52* (2010), № 1, S. 85–97.

Manuskripten. Wir möchten uns hier in erster Linie den Buchstiftungen zuwenden, vor allem, da in anderen Schreibwerkstätten entstandene Manuskripte gerade auf diesem Wege in die Klosterbibliotheken gelangten. Besonders nützlich können hier Informationen über die Biographie und die gesellschaftliche Stellung der Buchstifter sein, denn dieses Wissen kann dazu beitragen, die Herkunftsregion eines bestimmten Manuskripts zu ermitteln.

Eingegangen werden soll hier auf die Stiftung des Arsenios von Elassona (Thessalien). Bekanntlich kam Arsenios, auf Russisch Arsenij, 1588 im Gefolge des Patriarchen Elias II. in die Rus'. Er blieb in Moskau und wurde Ende 1596 zum Erzbischof der Moskauer Erzengel-Kathedrale ernannt, später zum Erzbischof von Tver' und Kašin, gegen Ende seines Lebens zum Erzbischof von Suzdal' und Tarusa.⁹ Die Rolle dieses griechischen Geistlichen im Leben des Moskauer Reiches ist gut bekannt. Informationen über ihn erhält man aus verschiedenen Schriftquellen, darunter auch aus seinen eigenen Werken, in denen zeitgenössische Ereignisse beschrieben werden, insbesondere die Errichtung des Patriarchats in der Rus', an der er unmittelbar beteiligt war¹⁰, und auch seine Sicht auf die Geschichte des Moskauer Reiches im Ganzen.

Arsenij von Elassion stiftete Bücher, darunter von ihm selbst geschriebene, für verschiedene Klöster und Gotteshäuser in der Rus' und auf dem Athos. Zweimal stiftete er *služebniki*¹¹: 1599 für die Erzengel-Kathedrale in Moskau die 1583 in Vilnius erschienene Ausgabe und 1607 eine Handschrift für den Nil-Sorskij-Skit.¹² Bei einem Vergleich dieser beiden Bücher hat sich jedoch herausgestellt, dass sie in ihrer Zusammenstellung nur teilweise übereinstimmen. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, sei hier nur allgemein gesagt, dass die *služebniki* um alte Texte sowohl altrussischer als auch südslavischer Herkunft erweitert wurden, teils in beiden Büchern dieselben, teils unterschiedliche. Warum Arsenij dem Nil-Sorskij-Skit eine Handschrift zusandte, die sich in der Zusammenstellung der Texte von dem gedruckten Exemplar aus Vilnius unterscheidet, ist noch zu klären. Eines ist offenkundig: Dank der Spende des „Griechen von der Erzengel-Kathedrale“ wurden die Bestände des Kirill-Klosters um relativ seltene liturgische Gesänge sowohl russischer als auch südslavischer Herkunft ergänzt.

Gut bekannt ist, dass die klösterlichen Buchbestände im Wesentlichen auf Handschriften basierten, die als Schreiber tätige Mönche aus dem Kloster selbst gestiftet

⁹ A. V. Maštafarov/B. N. Florja, Arsenij Ęlassonskij, in: Pravoslavnaja ěnciklopedija, Bd. 3. Moskau 2001, S. 442–446.

¹⁰ Zur Errichtung des Patriarchates vgl. Wolfram von Scheliha, Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriarchatsperiode 1589–1712. Wiesbaden 2004.

¹¹ *Služebnik*: Enthält die vom Priester und Diakon verwalteten Teile der täglichen Gottesdienste.

¹² St. Petersburg, Otdel rukopisej RNB. Sobranie Biblioteki Kirillo-Belozerskogo monastyrja, № 816/1073 (im Folgenden: KB); E. Ę. Ševčenko, Stroitel' Nilo-Sorskoj pustyni Trifon Grečanin, archiepiskop Ęlassonskij Arsenij i «stranstvujuščij klišanin» Iona Soloveckij, in: Rossija i Christianskij Vostok, Bd. 4–5. Moskau 2015, S. 163–179.

hatten. Diese Exemplare waren allerdings nicht immer von ihnen selbst angefertigt worden.

Betrachten wir die Buchspenden eines Buchgelehrten aus dem Kirill-Belozerskij-Kloster vom Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts, des Ältesten Evstafij Grigor'ev.¹³ Die Untersuchung der ihm seinerzeit gehörenden Manuskripte ergab, dass Evstafij bereits fertiggestellte, von anderen Schreibern geschriebene Hefte nahm oder Texte bei den Kopisten des Klosters in Auftrag gab, sie vereinigte und in diese Konvolute noch seine eigenen Texte und Erläuterungen einfügte. Seine Bücher belegen ein Interesse an Werken höchst unterschiedlichen Inhalts. Man kann hier Auszüge aus Chroniken finden, zum Beispiel über das Wunderzeichen und den Einsturz der Kirche der Gottesmutter in Suzdal' 1447, wobei den Exzerpten des Evstafij die *Voznesenskaja letopis'*, die Chronik aus der Auferstehungskirche des Neu-Jerusalemklosters, besonders nahe steht. In Evstafij's Sammelhandschriften finden sich auch Berichte über Reisen auf den Sinai und nach Konstantinopel, Anmerkungen über wunderbare Vögel, Auszüge aus Paterika und Rezepte zur Tintenherstellung und Ratschläge für die Restaurierung alter Bücher und Ikonen.

Eines der von Evstafij geschriebenen Manuskripte, ein Psalter, ist von besonderer Bedeutung für die Kulturgeschichte Altrusslands: Seine Einbandblätter sind ein Palimpsest aus dem 13. Jahrhundert. Heute ist eine nur geringe Anzahl von Palimpsesten slavischer Herkunft erhalten, insgesamt kennt man 23.¹⁴ Nur auf sechs von ihnen findet sich ein gelöschter Ursprungstext in altrussischer Sprache¹⁵, eines davon ist der Psalter von Evstafij: Das Textfragment gehört zu einer Hymne an die Gottesmutter, erkennbar sind von ihm allerdings nur einzelne Wörter und Buchstaben (KB 78/335).

Auf welchen Wegen ist nun in das zu Beginn des 15. Jahrhunderts gegründete Kirill-Belozerskij-Kloster ein Palimpsest des 13. Jahrhundert gelangt? Zur Bestimmung der Region, in der es geschrieben wurde, können vielleicht einige Informationen über die Umstände dienen, unter denen der betreffende Sammelband entstanden ist.

In dem Manuskript gibt es einen Hinweis darauf, dass es 1587 von dem Mönch Evstafij mit dem Segen Varlaams, des Erzbischofs von Rostov Velikij, angefertigt wurde, wobei der Psalter in Rostov begonnen, jedoch im Kirill-Belozerskij-Kloster

13 Ausführlicher zu diesem Schreiber vgl.: E. Ė. Ševčenko, Russkij palimpsest XIII v. v rukopisi Kirillo-Belozerskogo knigopisca rubeža XVI–XVII vv. Evstafija Grigor'eva, in: Monfokon, № 2. Moskau (im Druck).

14 E. Ė. Granstrem, Slavjano-russkie palimpsesty, in: Archeografičeskij ežegodnik 8 (1964), S. 218–222.

15 Drei Fragmente sind bei E. Ė. Granstrem berücksichtigt (siehe Anm. 12). V. M. Zabelin und kurz darauf A. A. Turilov haben noch drei weitere Fragmente mit abgewaschenen Texten altrussischer Herkunft nachgewiesen, sie alle bildeten ursprünglich zusammen eine Sammelhandschrift. Siehe V. M. Zagrebin, Issledovanija pamjatnikov južnoslavjanskoj i drevnerusskoj pis'mennosti. Moskau/St. Petersburg 2006, S. 217, S. 219; Svodnyj katalog Slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjaščichsja v SSSR, XI–XIII vv. Ispravlenija i utočnenija, in: Svodnyj katalog Slavjano-russkich rukopisnych knig, chranjaščichsja v Rossii, stranach SNG i Baltii. Moskau 2002, S. 567.

vollendet wurde. Gemeint ist mit Sicherheit Erzbischof Varlaam Rogov von Rostov, der den Sitz von 1587 bis 1603 innehatte.¹⁶ Die Angabe, dass Evstafij sein Schüler war, wird auch durch andere Quellen bestätigt. In ihnen werden Buchstiftungen Evstafijs aufgezählt, unter ihnen auch Manuskripte, die Varlaam Rogov gehört hatten.

Varlaam hatte seine Ausbildung in Novgorod in der von seinem Bruder Savva geleiteten Sängerschule erhalten, wurde dann im Kirill-Belozerskij-Kloster zum Mönch geweiht und war in der Folgezeit mehrmals dessen Abt. Er leitete zeitweise auch das Kloster auf Solovki, das Zosima-Vorbozomskij-Kloster¹⁷ und das *Bogorodice-Roždestvenskij monastyr'*, das „Geburt-der-Gottesmutter-Kloster“ in Vladimir.¹⁸ Varlaam wurde auch als Prätendent auf den Patriarchenthron bekannt und nahm 1589 an der Wahl des ersten Patriarchen Iov in Moskau teil.

Der ursprüngliche Text des Palimpsests mit der Hymne auf die Gottesmutter könnte demnach am ehesten aus Novgorod, aus Rostov oder Moskau stammen. Varlaam gab die Blätter an seinen Schüler Evstafij Grigor'ev, durch den sie ins Kirill-Belozerskij-Kloster gelangten.

Nicht weniger wichtig für unser Thema ist die Bestimmung des sozialen Status der Mönche, die am Abschreiben von Büchern beteiligt waren.

M. V. Kukuškina hat schon 1977 darauf hingewiesen, dass es in der Rus' Buchschreiber gab, die nur vorübergehend an einem Ort tätig waren und von einem Kloster zum anderen zogen.¹⁹ In den letzten Jahren hat man sich näher mit dem Buchschreiber Iona Soloveckij befasst, der seine Wanderungen von Kloster zu Kloster genau beschrieben hat, und zwar mit Hinweisen auf die von ihm kopierten Werke.²⁰ Zweifellos brachten solche Schreiber, die von einem Buchzentrum zum anderen zogen, frische Impulse von außen, wobei sie gleichzeitig auch lokale Anregungen aufnahmen, die für sie neu waren. Auf diese Art kam es zu einem Austausch auf dem Gebiet der Schreibtätigkeit.

Eine wesentliche Rolle für das Schreiben von Büchern in den Klöstern spielten auch ehemals großfürstliche *d'jaki*, Kanzleibeamte, die sich vor ihrer Einkleidung zum Mönch mit Gesandtschaftsangelegenheiten befasst hatten. Die Ablegung des Mönchsgelübdes durch hochgestellte Beamte ist eine markante Besonderheit der Moskauer Rus', die für Westeuropa durchaus nicht charakteristisch ist. Die konkrete Rolle der ehemaligen großfürstlichen Sekretäre im kulturellen Leben der Klöster bedarf natürlich noch einer detaillierteren Untersuchung. Aber schon jetzt lässt sich

¹⁶ N. P. Parfent'ev/N. V. Parfent'eva, Varlaam (Rogov), in: Pravoslavnaja ěnciklopedija, Bd. 6. Moskau 2003, S. 597 f.

¹⁷ Auf einer Insel im See *Vorbozomskoe ozero* ca. 25 km westlich vom Kirill-Kloster entfernt, benannt nach seinem Gründer Zosima († 1550).

¹⁸ Der Wechsel von der Leitungsaufgabe in einem Kloster zu der in einem anderen und dann der Weg ins Bischofsamt war im Moskauer Reich durchaus üblich.

¹⁹ M. V. Kukuškina, *Monastyrskie biblioteki Russkogo Severa*. Leningrad 1977, S. 49–51, S. 63 f.

²⁰ Bibliographie zu ihm bei V. K. Ziborov/A. A. Romanova, Iona Soloveckij, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Bd. 3, 2. St. Petersburg 1993, S. 89–92.

sagen, dass diese Personen, die über Kenntnisse und Erfahrung mit der Schreibkultur der Hauptstadt verfügten, als spätere Mönche in den Klöstern der Region um den Weißen See, russisch *Beloe ozero*, selbstverständlich einen großen Einfluss auf das geistige Leben der Klöster ausübten. Der Einfluss ist jedenfalls in der Graphie zu erkennen, in der Veränderung der Handschrift, vom *beglyj poluustav* zur *skoropis'*, von der „flüchtigen Halb-Ustavschrift“ zur „Kursive“.

Gut bekannt ist eine Sammelhandschrift in der Sammlung der Bibliothek der Novgoroder Sophienkathedrale, die aus der Sammlung der Bibliothek des Kirill-Bezozerskij-Klosters dorthin gelangte.²¹ In ihr ist die früheste und vollständigste Abschrift eines Denkmals russischer Herkunft erhalten, die im Umfeld des Gesandtschaftsamtes entstandene *Reč' tonkoslovija grečeskogo*, eine Art Sprachlehrbuch des Griechischen für Russen mit vorgegebenen Phrasen.²² Derselbe Sammelband enthält auch andere Werke, darunter Fragmente des *Letopisec ot 72-ch jazyk*, der „Chronik der 72 Sprachen“, die, wie O. L. Novikova gezeigt hat, in Moskau entstanden ist.²³ Aus einer Aufschrift geht hervor, dass die Sammelhandschrift dem Einsiedler Gennadij gehörte. Wie T. V. Anisimova ohne Begründung anführt, sei sie im *Roždestvenskij-Bogorodicko-Prečistenskij monastyr'*, dem „Kloster der Geburt der Hochreinen Gottesmutter“ in Ustjužna (ca. 130 km südöstlich vom Kirill-Kloster) entstanden und dann in die *Novaja Kornilieva pustyn'*, die „Neue Kornilij-Einsiedelei“²⁴, verbracht worden.²⁵ Diese war ihrerseits die Gründung des Mönches Gennadij, eines Schülers des bekannteren Hl. Kornilij Komel'skij († 1537), der 1497 sein Kloster ungefähr 60 km südöstlich von Vologda gegründet hatte.²⁶

Ich habe Grund zu der Annahme, dass der Sammelband genau diesem Gennadij gehörte, dem Schüler von Kornilij Komel'skij und entgegen der Ansicht von T. V. Anisimova in keiner Beziehung zu Ustjužna stand. Meine Annahme gründet sich auf folgende Umstände: Zum einen enthält diese Handschrift auch Autographen eines anderen Schülers von Kornilij, nämlich des bekannten Buchschreibers Isaak Birev (Sobaka)²⁷ vom Beginn des 16. Jahrhunderts. Zum anderen bezeichnete sich Gennadij explizit als *pustynnik*, „Einsiedler“, so wie er Gründer einer *pustynja*, „Einsiedelei“, war, die sich erst später zum Kloster entwickelte und seinen Namen

21 St. Petersburg, RNB, Otdel rukopisej, Sofijskoe sobranie (wie Anm. 12), № 1447.

22 N. K. Nikol'skij, *Reč' tonkoslovija grečeskogo*. St. Petersburg 1896, S. V–VIII.

23 O. L. Novikova, Lichačevskij «*Letopisec ot 72-X jazyk*»: k istorii sozdanija i bytovanija, in: *Letopisi i chroniki. Novye issledovanija 2009–2010*. Moskau/St. Petersburg 2010, S. 272.

24 Dieser Name bis 1787, danach *Spaso-preobraženskij-Gennadiev monastyr'*, „Gennadij-Kloster der Verklärung des Erlösers“, ca. 150 km südöstlich von Vologda, 30 km nördlich von Kostroma.

25 T. V. Anisimova, *Chronika Georgija Amartola v drevnerusskich spiskach XIV–XVII vv.* Moskau 2009, S. 144 f.

26 V. V. Zverinskij, *Materialy dlja istoriko-topografičeskogo issledovanija o pravoslavnyh monastyrjach v Rossijskoj imperii*, Bd. 2. St. Petersburg 2005, S. 114.

27 E. Ė. Ševčenko, *Neizvestnye avtografy Isaaka Sobaki*, in: TODRL (im Druck).

erhielt.²⁸ Bekannt ist schließlich auch, dass Kornelij sich gemeinsam mit seinen Schülern im Kirill-Belozerskij-Kloster mit dem Schreiben von Büchern beschäftigte. Die Feststellung, dass die Handschrift einem der Schüler von Kornilij Komel'skij zuzuordnen ist, hat eine wichtige und grundsätzliche Bedeutung. Denn es ist bekannt, dass Kornilij vor seiner Einkleidung zum Mönch als *d'jak* der Großfürstin Marija Jaroslavna, der Frau des Moskauer Großfürsten Vasilij II. Temnyj, mit Unterbrechungen 1425–1462, tätig war.²⁹ Es ist also nicht ausgeschlossen, sondern sogar wahrscheinlich, dass in der Hauptstadt entstandene seltene Teilstücke aus dem genannten Sammelband dank des ehemaligen großfürstlichen Moskauer *d'jak*, der bei seiner Einkleidung den Namen Kornilij (Komel'skij) erhielt, in die Region um den Weißen See gelangten.

Es gibt eine Reihe von Beispielen für die Einkleidung großfürstlicher *d'jaki* aus dem Gesandtschaftsdienst im Kirill-Belozerskij-Kloster. Informationen über sie finden sich in den Stiftungs- und Speisungsbüchern, in den *sinodiki*³⁰ sowie in Beischriften in Handschriften aus dem Kloster. Beschränken wir uns hier auf die Erwähnung zweier Mönche, die beide bei der Mönchsweihe den Namen Arsenij angenommen hatten.³¹ Der eine war der Bruder des schon erwähnten Nil Sorskij aus der Familie Majkov. In einem *sinodik* des Kirill-Belozerskij-Klosters aus dem 17. Jahrhundert wird unter den Verstorbenen der Klosterbruderschaft des Weiteren Arsenij Odinec genannt.³² Beide Mönche, Majkov und Odinec, hatten als Laien den Namen Andrej getragen, beide hatten in Gesandtschaftsangelegenheiten im Dienst des Großfürsten gestanden. Andrej Fedoroviĉ Majkov war Sekretär der Großfürsten Vasilij II. Temnyj und Ivan III., empfang von 1494 bis 1501 Gesandte, wurde im Mai 1494 gemeinsam mit Boris Vasil'evič Kutuzov zu Großfürst Aleksandr von Litauen zu Verhandlungen über dessen Eheschließung mit Elena, der Tochter Ivans III., entsandt und ließ sich 1501 im Kirill-Belozerskij-Kloster einkleiden, wo er kurze Zeit später starb.³³ – Andrej Odinec³⁴ war großfürstlicher *d'jak* von 1480 bis 1485 und ist 1487/1488 bis in die 1490er Jahre als *d'jak* beim Empfang von Gesandten erwähnt.³⁵ N. K. Nikol'skij hat fünf Handschrif-

²⁸ N. A. Zontikov, Gennadijev v ĉest' Preobraženija gospodnja mužskoj monastyr'. Gennadij, in: Pravoslavnaja ěnciklopedija, Bd. 10. Moskau 2005, S. 581 f., S. 599.

²⁹ N. V. Ponyrko, Kornilij Komel'skij, in: Slovar' knižnikov, Bd. 2, 1. Leningrad 1988, S. 485, S. 487.

³⁰ Zu den Quellentypen im Zusammenhang von Stiftungswesen und liturgischer Kommemoration vgl. den Beitrag von Ludwig Steindorff.

³¹ S. P. Veselovskij, D'jaki i pod'jaĉie XV–XVI v. Moskau 1975, S. 311.

³² KB (wie Anm. 12), № 759/1016.

³³ Veselovskij, D'jaki i pod'jaĉie (wie Anm. 31), S. 311; N. P. Lichaĉev, Razrjadnye d'jaki XVI v. Moskau/St. Petersburg 1888, S. 67 f.

³⁴ Lichaĉev, Razrjadnye d'jaki (wie Anm. 33), S. 162, primeĉ. 7, S. 386 f.

³⁵ Veselovskij, D'jaki i pod'jaĉie (wie Anm. 31), S. 382; N. K. Nikol'skij, Rukopisnaja knižnost' drevnerusskich bibliotek. Materialy dlja Slovarja knižnikov, piscov, perevodĉikov i knigočranitelej (XI–XVII vv.), Bd. 1: A–B. St. Petersburg 1881, S. 84 a; N. P. Lichaĉev, Biblioteka i archiv moskovskich gosudarej v XVI v. St. Petersburg 1894, S. 88.

ten nachgewiesen, die Arsenij Odinec an verschiedene Klöster gestiftet hat.³⁶ Aber der Eintrag im *sinodik* des Kirillo-Belozersk-Klosters spricht dafür, dass Arsenij sein Leben in eben diesem Kloster vollendete.

Mit dem Namen von Arsenij (Majkov) ist möglicherweise die Entstehung des ersten uns bekannten original russischen belletristischen Denkmals gerade im Kirill-Belozerskij-Kloster verbunden, nämlich der Anekdoten über den grausamen „üblen Wojewoden“ Drakula, wie der walachische Fürst Vlad III. Țepeș genannt wurde. Dieses Werk wurde auf der Grundlage von Erzählungen eines Teilnehmers an der russischen Gesandtschaft für den ungarischen König zusammengestellt, wahrscheinlich von Fedor Kuricyn, der die Gesandtschaft nach Ungarn und Moldawien leitete.³⁷ Die Gesandtschaft kehrte im September 1485 nach Moskau zurück und schon im Februar 1486 wurde die Erzählung von Evfrosin, einem Buchschreiber des Kirill-Belozerskij-Klosters, abgeschrieben. Wenn man die Teilnahme Arsenijs an Gesandtschaften und am Empfang von Gesandten gemeinsam mit Fedor Kuricyn³⁸ in Betracht zieht, erscheint es durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die *Povest' o Drakule*, die „Erzählung von Drakula“, im Belozerskij-Kloster unter Beteiligung von Arsenij (Majkov) erschienen ist.³⁹

Am Ende des 16. Jahrhunderts wurden auch Aleksej Ivanovič Vorotynskij und Fedor Adašev⁴⁰ unter dem Namen Arsenij zum Mönch geschoren.

Die Reihe der Mönche namens Arsenij wollen wir noch durch einen weiteren ehemaligen *d'jak* ergänzen. Eine Notiz in einem Sammelband des Kirill-Belozerskij-Klosters hält fest, dass „dieses Buch [...] der Mönch Arsenij, mit weltlichem Namen Aleksandr, Boris und Volodimer, die Kinder des Jakov [...] Semenevič Golochvastov [gestiftet haben].“⁴¹ Ohne Zweifel sind die drei Stifter Nachkommen jenes Jakov Semenovič Golochvastov, dessen Vorfahren aus dem litauischen Fürstentum in die Rus' gekommen waren.⁴² Beide in der Stiftungsnotiz erwähnten Brüder Aleksandr und Boris dienten an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert am Hofe des Großfürsten und waren mit Gesandtschaftsangelegenheiten befasst. Boris begleitete 1495 Elena, die Tochter des Großfürsten Ivan III., nach Litauen zur Eheschließung mit dem litauischen Großfürsten Aleksandr – einige Zeit zuvor hatte, wie oben erwähnt, Andrej

36 *Nikol'skij*, Rukopisnaja knižnost' (wie Anm. 35), S. 84 a.

37 I. V. Fedorova, „Ot Strannika“. Putevoditel' po Svjatoj zemle i Afonu v sbornike knigopisca Efrosina, in: *Knižnye centry Drevnej Rusi. Kirillo-Belozerskij monastyr'*. St. Petersburg 2008, S. 189 f.

38 *Lichačev*, *Razrjadnye d'jaki* (wie Anm. 33), S. 68.

39 A. I. Alekseev, *Drevnejšaja Kormovaja kniga Kirillo-Belozerskogo monastyrja*, in: G. P. Enin (Hrsg.), *Istorija v rukopisjach i rukopisi v istorii*. St. Petersburg 2006, S. 363–378, hier S. 376.

40 I. B. Michajlova, *Služilye ljudi severo-vostočnoj Rusi v XIV–pervoj polovine XVI veka*. St. Petersburg 2003, S. 233.

41 KB (wie Anm. 12), № 99/1176, Bl. 175 v.

42 Akty, odnosjaščiesja do roda dvorjan Golochvastovyč sobrannye, hrsg. v. D. P. Golochvastovym. Moskau 1848, S. 104 f.; *Michajlova*, *Služilye ljudi* (wie Anm. 40), S. 233 f.

Majkov, später als Mönch Arsenij bekannt, an den Vorverhandlungen teilgenommen. Im Zeitraum von 1509 bis 1530 nahm Boris an Gesandtschaften nach Polen und ins Osmanische Reich teil und begleitete einen polnischen Gesandten aus Polen. Sein jüngerer Bruder Aleksandr (Oleša) leitete im Sommer 1498 eine Gesandtschaft nach Litauen und hielt sich 1499 und 1502 als Gesandter in Kaffa auf der Krim und in Konstantinopel auf. Aleksandr Golochvastov und ein späterer Bruder im Kirill-Kloster, Fürst Vasilij Ivanoviĉ Patrikeev⁴³, von 1499 bis 1509 dort als Mönch Vassian⁴⁴, hatten beide 1494 an einer Gesandtschaft nach Polen teilgenommen.⁴⁵ Im Kirill-Kloster machte Vassian Bekanntschaft mit den „*starcy* von jenseits der Wolga“ im Umfeld von Nil Sorskij. Unter dessen Einfluss⁴⁶ verfasste er eine Reihe von Werken im Sinne der *nestjažateli*, der „Nicht-Eigennutzigen“, die den Landerwerb durch Klöster ablehnten.

Wir kennen noch ein weiteres Manuskript mit analoger Stifternotiz der Brüder Golochvastov, es befindet sich in der Rumjancev-Sammlung der Russischen Staatsbibliothek in Moskau.⁴⁷ Das vom Schreiber genannte Entstehungsdatum des Manuskripts erlaubt nur die Feststellung, dass Aleksandr Golochvastov im Jahr 1521 bereits eingekleidet war. über den Ort der Einkleidung von Aleksandr Golochvastov zum Mönch Arsenij ist bisher nichts bekannt.

Die thematische Auswahl der Artikel im Sammelband von Arsenij Golochvastov aus dem Kirillo-Bezozerskij-Kloster spiegelt eher die Interessen einer monastischen als einer weltlichen Umgebung wider. Dies belegen Artikel wie: *Predanie starĉeskoje knovonaĉal'nym inokom*, das „Vermächtnis eines *starec* für neubeginnende Mönche“ vom Ende des 15. Jahrhunderts aus dem Umfeld des Kirill-Klosters, die Klosterregel des Kirill Bezozerskij, die vom Athos stammende Regel über das Gottesmutterbrot⁴⁸,

43 Akty, odnosjaščiesja do roda dvorjan Golochvastovyĉ (wie Anm. 42), S. 1; *Michajlova*, Služilye ljudi (wie Anm. 40), S. 233 f.

44 Fürst Vasilij Ivanoviĉ Patrikeev, eine im Vergleich zu den anderen hier genannten Personen in der Historiographie viel bekanntere Gestalt, war 1499 in Ungnade gefallen und hatte, zum Eintritt ins Kirill-Kloster gezwungen, den Monchsnamen Vassian angenommen. Hier wurde er in der damaligen Polemik zur Frage des Nutzens kirchlichen Landbesitzes zu einem Vertreter der *nestjažateli*, der „Nicht-Eigennutzigen“. 1509 begnadigt, kehrte er nach Moskau zurück. 1531 verurteilte ihn der Metropolit Daniil unter dem Vorwurf der Heresie zur Klosterhaft im Iosif-Kloster bei Volokolamsk, wo er noch im selben Jahr verstarb.

45 N. A. *Kazakova*, Vassian Patrikeev, in: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*, Bd. 2, ĉ. 1 (wie Anm. 29), S. 120 f.

46 Mutmaßlich lernte Nil Sorskij Vassian Patrikeev schon viel früher kennen. Nil war bis zu seiner Monchwerdung *knigĉij sudijam*, „Buchfuhrer bei den Richtern“ in Moskau, wo der Vater von Vasilij-Vassian, Ivan Jur'eviĉ Patrikeev als Richter tätig war (Siehe K. V. *Petrov*, *Prikaznaja sistema upravlenija v Rossii v konce XV–XVII vv. i normativno-pravovoe obespeĉenie ee dejatel'nosti*. Moskau/St. Petersburg 2005, S. 38). Diesen kannte auch Nils Bruder Andrej: Er unterschrieb für ihn 1490/1491, vgl. S. P. *Veselovskij*, *D'jaki i pod'jaĉie* (wie Anm. 31), S. 311).

47 Akty, odnosjaščiesja do roda dvorjan Golochvastovyĉ (wie Anm. 42), S. 3 f., 79–96.

48 Gemeint: Ritus der Erhebung der Panhagia nach der Hauptmahlzeit: Danach werden die Brocken der Prosphore, die bei der Eucharistie der Gottesmutter geweiht und in die *trapeza*, das Refektorium,

Auszüge aus dem Typikon des Heiligen Bergs, die Zellenregel des Maximos Homologites für die Schweigemönche, die Predigt des Basileios' des Großen: „Wie es sich geziemt, ein uneigennütziger Mönch zu sein“, das Typikon der Sketis und weitere Texte. Man kann daher mit Sicherheit davon ausgehen, dass Arsenij Golochvastov diesen Sammelband erst besaß, als er bereits Mönch war. Dass in dem Manuskript auch eine Aufzählung der Äbte des Kirill-Belozerskij-Klosters vorhanden ist, spricht höchstwahrscheinlich für eine Verbindung ihres Besitzers zu diesem Kloster. Zur Zeit lässt sich noch nicht mit Bestimmtheit sagen, ob Arsenij Golochvastov selbst der Abschreiber des Manuskripts war und welche Rolle der ehemalige *d'jak* im geistlichen Leben des Klosters spielte. Offenkundig ist jedoch, dass die Bekanntschaft mit einem so entschiedenen Vertreter der Partei der „Uneigennützigern“ wie Vassian Patrikeev nicht spurlos an Arsenij vorübergegangen ist. Die inhaltliche Zusammensetzung des Sammelbands und besonders das Vorhandensein der selten anzutreffenden Kurzfassung der Vita des Kirill Belozerskij, die im Umfeld von Nil Sorskij verfasst wurde, belegen Arsenijs Interesse an den Ansichten der „Mönche von jenseits der Wolga“, der „Uneigennützigern“ um Nil Sorskij.⁴⁹

Um die Bedeutung, die das Verfertigen von Büchern durch ehemalige *d'jaki* für das geistige Leben des Klosters besaß, einschätzen zu können, ist eine eingehendere Untersuchung der Überlieferung ihres Schaffens erforderlich. Das Auftauchen von für diese oder jene Region Altrusslands neuen Büchern oder häufig auch neuen Textwerken, die in Sammelhandschriften aufgenommen werden, geht Hand in Hand mit der Herausbildung von Bibliotheken, die durch die besondere soziale Herkunft ihrer Stifter und Abschreiber gekennzeichnet ist. Eine große Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Zuordnung der individuellen Handschriften zu bestimmten Schreibern zu, also dem Aufbau einer Handschriften-Datenbank für die erhaltenen Manuskripte aus Altrussland.

mitgeführt worden sind, an die Anwesenden verteilt, vgl. z. B. Ludwig Steindorff, Memoria in Altrussland. Studien zu den Formen christlicher Totensorge. Stuttgart 1994, S. 124.

⁴⁹ T. B. Karbasova/E. Ė. Ševčenko, Kratkoe Žitie Kirilla Belozerskogo, in: Knižnye centry Drevnej Rusi: Knižniki i rukopisi Kirillo-Belozerskogo monastyrja (wie Anm. 6).

Sergej P. Gordeev

Die Bibliothek des Evfimij-Erlöser-Klosters in Suzdal' und ihr Schicksal

Die ersten russischen Bibliotheken entstanden in Klöstern, und bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts konzentrierte sich in ihnen ein Großteil des Buchbestandes im Lande. Die größten Büchersammlungen befanden sich im Troica-Sergij-Kloster (742 Bücher), im Kirill-Belozerskij-Kloster (1304 Bücher) und im Kloster von Solovki (1478 Bücher).¹ Das *Spaso-Evfimiev monastyr'*, „Evfimij-Erlöser-Kloster“, in Suzdal' besaß dem Inventar von 1660 zufolge eine vergleichsweise kleine Bibliothek – 302 Bände, darunter 170 Handschriften.² Der Bestand seiner Bibliothek umfasste Bücher, die für das alltägliche Klosterleben notwendig waren, Werke der Kirchenväter und -lehrer sowie Literatur für die Lektüre in der Zelle.

In den Klosterbibliotheken befanden sich altrussische Chroniken und Chronographen, die altrussischen Übersetzungen des Johannes Malalas und des Georgios Hamartolos, die „Geschichte des jüdischen Krieges“ von Flavius Josephus, der Alexanderroman, Pilgerliteratur, Erzählungen, Grammatiken, Bücher über Geographie und Medizin. Der Anteil weltlicher Literatur betrug dabei im Durchschnitt 5–6 % der Gesamtzahl der Bücher. Handschriften wurden zum Lesen ausgeliehen, zum Kopieren, und sie wurden vom *pečatnyj dvor*, dem „Druckereihof“ in Moskau, zum Abgleich und zur Korrektur von im Druck befindlichen Büchern angefordert. 1834 wurde aus der Bibliothek ein Foliant der *Tolkovaja Psaltir'*, des „Kommentierten Psalters“ des Euthymios Zigabenos in der Übersetzung von Maksim Grek, zusammen mit einer Reihe anderer Bücher auf Anforderung des Erzbischofs Arkadij von Perm' für kirchliche Zwecke befristet in die Eparchie Perm' ausgeliehen und dann nach Suzdal' zurückgegeben.³

Als grundlegende Quellen für die Erforschung der Geschichte von Klosterbibliotheken dienen die Inventare des Klosterbesitzes, die auch Aufzählungen der Bücher enthalten. Die ersten Inventare des Evfimij-Erlöser-Klosters stammen aus den 1630er-Jahren. Diesen Inventaren zufolge befanden sich damals 82 Bücher im Kloster, unter ihnen zwei Handschriften aus dem 15. Jahrhundert, nämlich der *Paterik Azbučno-Ierusalimskij*, die Übersetzung der griechischen *Apophthegmata patrum* in Anordnung der Textanfänge nach dem kyrillischen Alphabet, und eine Handschrift mit *Slova*, „Predigten“, des Johannes Chrysostomos.

Sieben handschriftliche Bücher stammen aus dem 16. Jahrhundert, nämlich eine *Kormčaja*, „Nomokanon“, von 1517, die *Slova* des Gregorios von Nazianz in zwei Teilen,

1 S. P. Luppov, *Kniga v Rossii v XVII veke*. Leningrad 1970, S. 156.

2 Publikation: *Opisnaja kniga Suzdal'skogo Spaso-Evfimieva monastyrja 1660 goda*, hrsg. v. K. N. Tichonravov in: *Ežegodnik Vladimirskogo gubernskogo statističeskogo komiteta*, Bd. 2. Vladimir 1878.

3 A. V. Maštafarov, *Izučenie drevnostej Spaso-Evfimieva monastyrja v XVII–pervoj polovine XIX v.*, in: *Suzdal'skij Spaso-Evfimiev monastyr' v istorii i kul'ture Rossii*. Vladimir/Suzdal' 2003, S. 123.

die Viten von Zosima und Savvatij von Solovki, die Vita des Dmitrij Priluckij (heute im RGADA, im „Russischen Staatsarchiv alter Akten“ in Moskau, hier aufgefunden von A. V. Maštafarov) und ein Evangeliar, das der Überlieferung nach dem ersten Abt des Klosters, Evfimij von Suzdal', gehörte; außerdem zwei Frühdrucke: der Pentateuch in der Ausgabe des Franziskus Skorina (Prag 1519); ferner die berühmte Ostrog-Bibel von 1581, das Hauptwerk des Druckers Ivan Fedorov.

Berücksichtigt man, dass die *smuta*, die „Zeit der Wirren“ am Beginn des 17. Jahrhunderts, dem Gedeihen des Klosters nicht günstig war, während im Gegensatz dazu das 16. Jahrhundert von intensiver Bautätigkeit und reichen Stiftungen der Moskauer Herrscher und des lokalen Adels gekennzeichnet war, so darf man annehmen, dass das Kloster schon zu dieser Zeit über etwa den gleichen Buchbestand verfügte wie in den 1630er-Jahren.

Im 16. Jahrhundert lebte im Evfimij-Erlöser-Kloster der Mönch Grigorij, ein bekannter Hagiograph, der die Viten des Klostergründers Evfimij, der Evfrosinija von Suzdal' und des Koz'ma Jachromskij, des Gründers des *Uspenskij Koz'mo-Jachromskij monastyr'*, des „Koz'ma-Klosters des Entschlafens der Gottesmutter an der Jachroma“⁴, aufgezeichnete. Diese und andere von ihm verfasste Lebensbeschreibungen waren, so ist anzunehmen, einst in der Klosterbibliothek vorhanden.

Den vollständigsten Überblick über die Klosterbibliothek vermittelt das Inventar von 1660. Die hier aufgeführten 302 Bücher lassen sich in mehrere Gruppen unterteilen: Gottesdienstliche Literatur, Kirchenväter und -lehrer, Heiligenviten und Bücher weltlichen Inhalts. Zur gottesdienstlichen Literatur gehörten zwölf Notenhandschriften, drei von ihnen auf Pergament. Das Inventar enthält keine Hinweise auf ihre Datierung, aber da Pergament in der Rus' während des 15. Jahrhunderts weitgehend außer Gebrauch kam, ist anzunehmen, dass die drei erwähnten Handschriften dem 14. Jahrhundert zuzuordnen sind. Hagiographie war in der Bibliothek breit vertreten, vor allem Viten russischer Heiliger, darunter Sergij von Radonež, Antipij von Rostov⁵, Aleksandr Svirskij, Dmitrij Priluckij, und auch die der Lokalheiligen der Landschaft von Suzdal': Ioann, Evfimij und Evfrosinija. Vom Paterikon des Kiever Höhlenklosters gab es drei Handschrift-Exemplare. Unter den weltlichen Büchern verdienen zwei Chroniken besondere Aufmerksamkeit. Eine von ihnen wurde 1792 von dem Universalgelehrten Nikolaj Aleksandrovič L'vov herausgegeben und ist in der Fachliteratur als *L'vovskaja letopis'*, „L'vov-Chronik“, bekannt. In ihr sind insbesondere Nachrichten über die Gründung der Stadt Vladimir enthalten.⁶ Erwähnt seien auch der im Inven-

⁴ Das Kloster, 40 km nordwestlich von Vladimir gelegen, wurde wahrscheinlich um 1482 gegründet. Als Gründer gilt der Mönch Koz'ma, dem der Legende nach an dieser Stelle die Gottesmutter erschienen war.

⁵ Dieser Name steht im Inventar von 1660. Es könnte sich, da ein Heiliger unter diesem Namen anderweitig nicht bekannt ist, um eine Verschreibung anstelle von Avramij oder Dmitrij handeln.

⁶ Heute maßgebliche Ausgabe: Polnoe sobranie russkich letopisej, Bd. 20. Teilbände 1–2. St. Petersburg 1910 und 1914.

tar genannte *Granograf*, ferner eine „Grammatik“, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach die des Meletij Smotrickij, und die schon erwähnten Kommentierten Psalter in der Übersetzung von Maksim Grek. Das Manuskript enthält nicht nur Deutungen der Psalmen, sondern auch ein großes Vorwort von Maksim Grek selbst. Es gilt als eines der ersten Werke in der Geschichte der russischen Literaturkritik.

Über die Herkunftsquellen der Bücher, aus denen die Bibliothek entstanden ist, besitzen wir nur bruchstückhafte Kenntnisse. Ein Teil der für den Gottesdienst erforderlichen Bücher wurde aus Mitteln des Klosters gekauft. Eine weitere Quelle sind Geschenke seitens verschiedener Personen. In einer Reihe von Büchern finden sich Vermerke, die es gestatten, die Spender zu ermitteln – darunter den Fürsten Dmitrij Michajlovič Požarskij, den Zarensohn Ivan Ivanovič († 1581), den Mönch Tichon Turgenev, den Archimandriten des Erlöser-Klosters (1572–1587) und späteren Erzbischof Iov von Suzdal' (1587–1592, † 1594), den Erzbischof Iosif von Suzdal' (1655–1656, † 1657) und den Adligen Diomid Čeremisinov, der sich am Ende des 16. Jahrhunderts auch als Baustifter des Klosters hervortat. Auf dem erwähnten Band mit den Predigten des Gregorios von Nazianz findet sich der Vermerk eines Stefanec aus dem Jahre 1551, er habe diese Handschrift kopiert. Wie der Vermerk belegt, wurden im Kloster, wenn auch nicht in großem Umfange, Abschriften angefertigt.

Die Überwindung der zerstörerischen Folgen der Zeit der Wirren am Anfang des 17. Jahrhunderts mit ihrer inneren politischen Instabilität und der ausländischen Intervention, die Wiedererstehung von Handels- und Handwerkszentren sowie das Anwachsen der Bevölkerung der Stadt förderten die Entstehung einer neuzeitlichen Kultur mit eher weltlichen Elementen. Nun begannen weltliche Personen mit dem Aufbau großer Büchersammlungen, und dies brachte für die Klosterbibliotheken den allmählichen Verlust ihrer dominanten Position mit sich. Dies gilt in vollem Maße auch für die Bibliothek des Evfimij-Erlöser-Klosters, dessen Bücherbestand sich stetig zu verringern begann. Schon das Inventar von 1660 belegt den Beginn der Verluste, denn einige Bücher, die aus der *Opis' stepennyč monastyrej*, dem „Inventar der hochrangigen Klöster“, von 1635/1636 bekannt sind⁷, werden nicht mehr aufgelistet. Hierzu gehören je ein Exemplar der *Pčela*, „Biene“⁸, und der Übersetzung der „Christlichen Topographie“ des Kosmas Indikopleustes. Signifikant ist vor allem das Inventar des Evfimij-Klosters von 1758, in dem nur 88 Bücher registriert sind – gegenüber 302 im Inventar von 1660. Im Vorwort zu seiner Beschreibung der Handschriften des Evfimij-Erlöser-Klosters von 1881 schreibt Il'ja Šljapkin über die früheren Schätze der Bibliothek: „Weiß Gott, wohin dies alles geraten ist, aber schon

7 Publiziert von V. M. Undol'skij: *Opis' knigam, v stepennyč monastyrjach nachodivšimsja, sostavlenaja v XVII veke*, in: ČOIDR (1848), 6, S. 1–44.

8 Sammlung von Lehrsprüchen und Aphorismen aus der Hl. Schrift, aus Werken der Kirchenväter und antiker Autoren, aus einer Redaktion des griechischen Florilegiums „Melissa“ im 12. Jahrhundert ins Altrussische übersetzt.

in den Inventaren des 18. Jahrhunderts sehen wir, dass der größere Teil der Handschriften fehlt.“⁹

Den Insassen des 1776 im Kloster eingerichteten Gefängnisses stand die Klosterbibliothek nicht zur Verfügung. Erst achtzig Jahre später wurde eine spezielle Bibliothek für die Gefangenen geschaffen. Die Initiative dazu ging jedoch nicht von der Klosterleitung, sondern von Ivan Kuruta, dem damaligen Gouverneur von Vladimir, aus.

Die Verminderung der Klosterbibliothek setzte sich im 19. Jahrhundert fort. Ein Teil der Bücher wurde „wegen ihres Alters“ ausgesondert, andere wurden zur Bestreitung von Ausgaben des Klosters verkauft. Geldnöte waren auch der Anlass, den Band *Krug velikij mirotvornyj*, wörtlich „Großer Weltschöpfungskreis“, die wohl bedeutendsten Ostertafeln, die in der Moskauer Rus' je entstanden, am Ende des 19. Jahrhunderts zum äußerst geringen Preis von zwanzig Rubel zu verkaufen. Leider ist über das spätere Schicksal des Bandes nichts bekannt.¹⁰

Im Jahr 1886 wurde in Vladimir in den Räumen der Aleksandr-Nevskij-Bruderschaft ein spezielles Repositorium für alte Bücher eingerichtet, hierher gelangte aus Kirchen und Klöstern der Eparchie Vladimir eine bedeutende Anzahl von handschriftlichen Büchern und Frühdrucken, die im kirchlichen Alltag inzwischen ohne Nutzen war, doch als wertvolle Denkmäler der alten Zeit dienten. Aus der Bibliothek des Evfimij-Erlöser-Klosters wurden dorthin mehr als zwanzig Handschriften und Drucke übergeben, darunter die *Psaltir' tolkovaja* in der Übersetzung von Maksim Grek, *Kormčaja* von 1517, der *Paterik Ierusalimskij*, die Ostrog-Bibel von 1581 und ein *Služebnik*, „Rituale“, in der Moskauer Ausgabe von 1655, mit dem die Bücherkorrektur unter Patriarch Nikon beginnt.

Reste der Klosterbibliothek – 19 Handschriften und 24 Druckausgaben des 16.–18. Jahrhunderts, darunter Bücher, die seinerzeit der Aleksandr-Nevskij-Bruderschaft übergeben worden waren – befinden sich heute im Bestand des Staatlichen Museumskomplexes Vladimir-Suzdal'.

⁹ I. A. Šljapkin, *Opisanie rukopisej Spaso-Evfimieva monastyrja*. St. Petersburg 1881, S. 3.

¹⁰ Das Buch wurde seinerzeit beschrieben: *na bol'šoj bumage v vosem' tysjač listov*, „auf großem Papier auf 8000 Blatt“, vgl. *Trudy učenoj archivnoj vladimirskoj komissii*, Bd. 14. Moskau 1912, S. 54.

Marina A. Bykova

Die Ikone der „Spanischen Gottesmutter“ aus dem Kloster des Schutzmantels der Gottesmutter in Suzdal'

In der Sammlung des Museums Vladimir-Suzdal' befindet sich ein ungewöhnliches Denkmal der Ikonenmalerei aus dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts, die Ikone der „Spanischen Gottesmutter“¹ (Abbildung 1), die eng mit der Geschichte des *Pokrovskij monastyr'*, des „Klosters des Schutzmantels der Gottesmutter“, in Suzdal' verbunden ist und auch als anschaulicher Beleg für ikonographische Innovationen der russischen Kunst der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von großem Interesse ist. Entstanden ist sie als Ergebnis der in dieser Periode sich intensivierenden Kontakte mit der westlichen Welt.



Abb. 1 Ikone mit Beschlag. „Spanische Gottesmutter“, 1686. Beschlag 1686–1689, Perlen an den Schuhen 1736

1 Ikone *Bogomater' Ispanskaja*, „Spanische Gottesmutter“, 1686. Beschlag Ende 17. Jahrhundert, 1736. Maler Artemij Katunec, Ivan Refusickij, Flor Lučovljanin. Holz, Tempera; Beschlag aus Silber – Silber, Basma-Farbpulver, Gravur, Vergoldung. 180 × 140. Inv. № V–6300/179. – Publikation: *Ikony Vladimira i Suzdalja*. Moskau 2006, Kat. 93, S. 410–413 (Beschreibung durch M. A. Bykova und A. S. Preobraženskij).

Die Ikone zeigt eine ganzfigurige Frontaldarstellung der auf einem goldenen Thron mit hoher Lehne und Sockel sitzenden Gottesmutter. Mit beiden Händen hält Maria auf ihren Knien das Kind, das in der einen Hand eine Pergamentrolle hält und die andere zum Segen erhoben hat. Die Gottesmutter trägt rote Fußbekleidung, daneben sind von ihren Füßen herabgleitende silbergeschmückte Schühchen dargestellt. Rechts vom Sockel des Throns ist die Gestalt eines knienden Mannes in schlichter dunkler Kleidung zu sehen, der die silbernen Schuhe der Gottesmutter andächtig in Empfang nimmt. In der gegenüberliegenden Ecke ist eine Kartusche mit einer ausführlichen Inschrift eingefügt, die die Darstellung erläutert:

In einer Kirche im spanischen Kantabrien befand sich eine ihrer Wunder wegen berühmte Ikone der allerheiligsten Gottesmutter, sehr reich an kostbaren Steinen, mit einem Überfluss an Gold geschmückt, und neben dem anderen Gold hatte sie goldene Stiefel. Vor ihr nun bekannte ein armer Mann unter Tränen sein Elend. Da warf die Ikone ihm einen goldenen Stiefel herab und hieß ihn, diesen um seines Elendes willen anzunehmen. Er nahm ihn voller Freude und Dankbarkeit an. Er ging mit diesem Stiefel zu einem Goldschmied. Der erkannte den Gegenstand aus der Kirche und erzählte davon dem Richter. Dieser verurteilte nun den Armen zum Tode. Und der Unschuldige wurde an jener Kirche vorbeigeführt, in der das wundertätige Bild war. Da nun begann er unter Tränen zu beten: „O Gottesmutter, du selbst hast mir deinen goldenen Stiefel gegeben, ich aber sterbe nun seinetwegen.“ Und etwas Wunderbares geschah: Die gnädige Herrin offenbarte seine Unschuld, indem sie ihm auch den zweiten goldenen Stiefel von ihrem Fuß herabwarf.

Der Text berichtet also von einem Wunder, das in einer der Kirchen im „spanischen Kantabrien“ geschah; hierauf komme ich später zurück.

Felder und Hintergrund der Ikone sind mit einem vergoldeten Silberbeschlag mit einfachem geometrischem Muster an den Rändern geschmückt. Auch die „Stiefel“, die von den Füßen der Gottesmutter herabgelassen werden, sind mit Silber eingefasst – auf der Ikone sind sie als leichte Schuhe dargestellt, in späteren Klosterinventaren werden sie als „Sandalen“ bezeichnet.

In der Sammlung des Museums sind noch einige Schmuckteile erhalten, die mit Sicherheit mit der Ikone der Spanischen Gottesmutter in Verbindung zu bringen sind. Hierzu gehören mit Ziselierungen und Schmuckperlen verzierte vergoldete Silberkränze für Maria und das Kind², ein mit Perlen gesäumtes Tuch, ein Halsschmuck sowie Überärmel für die Gottesmutter³, alle mit Perlen bestickt, außerdem zwei kleinere runde Medaillons⁴ aus dünnem Metall, die die Lehne des gemalten Throns

² Kränze, Ende 17. Jahrhundert, Silber, Perlen, Prägung, Vergoldung. 44 × 54; 20 × 22 Inv. № V-1213/1-2. – Publikation: *M. A. Bykova*, Atribucija šesti proizvedenij prikladnogo iskusstva iz êkspozicii «Zolotaja kladovaja», in: *Materialy issledovanij*, Bd. 15. Vladimir 2009, S. 71 f.

³ Tuch und Halskette, Ende 17. Jahrhundert, Samt, Perlen, Silber, Edelsteine, Glas, 20,0 × 19,5; 7ch17,3 Inv. № V-6300/1537-1-2. Publikation: *M. A. Bykova*, Atribucija šesti proizvedenij (wie Anm. 2), S. 73.

⁴ Medaillons, Ende 17. Jahrhundert, Silber, Perlen, Basma-Farbpulver, Vergoldung. N-0,6; d- 6. Inv. № V-6300/2725-1-2.

schmückten. Auf diese Weise lässt sich der komplizierte wertvolle Schmuck der Ikone rekonstruieren, der das Bildnis nicht nur schmücken, sondern auch dessen repräsentativen Charakter betonen sollte.

Ihrer Herkunft nach ist die Ikone der Spanischen Gottesmutter mit einem der bekanntesten Klöster des Territoriums von Vladimir verbunden, mit dem *Pokrovskij monastyr'*, dem Nonnenkloster des Schutzmantels der Gottesmutter in Suzdal', das um die Mitte des 14. Jahrhunderts von Fürst Andrej Konstantinovič von Suzdal' und Nižnij Novgorod († 1365) gegründet wurde. Bis zum 17. Jahrhundert hin hatte sich die wirtschaftliche und politische Stellung des Klosters außerordentlich gefestigt, denn es war als „aristokratisches“ Kloster bekannt geworden. Hier wurden Vertreterinnen vornehmer russischer Familien zu Nonnen eingekleidet, unter ihnen Großfürstinnen und Zarrinnen. Sie brachten wertvolle Gegenstände aus dem Familienbesitz ins Kloster mit und ihre Verwandten machten reiche Stiftungen. Das Kloster verwandelte sich mit der Zeit geradezu in eine Schatzkammer, in der höchst wertvolle Arbeiten der Ikonenmalerei und des Kunsthandwerks zu finden waren. Eine Besonderheit der Klostersammlung war, wie in der Forschung bereits früher festgestellt⁵, die große Anzahl der Muttergottes-Ikonen. Neben alten Kirchen-Ikonen der Schutzmantel-Gottesmutter⁶ aus dem 14.⁷ und 15. Jahrhundert⁸ befand sich im Kloster auch eine verehrte wundertätige Ikone vom Ende des 14. Jahrhunderts, die „Georgische Gottesmutter“ vom Typ der Hodegitria, der „Wegbegleiterin“⁹, die den nach vorne blickenden Christus auf dem rechten Arm hält. Auf der Rückseite ist eine Erlöser-Ikone gemalt. Besondere Wertschätzung genossen auch Abbilder der berühmten „Gottesmutter von Vladimir“.

Für die Ortsikone¹⁰ der Gottesmutter wurde jedoch 1683–1686 bei der Errichtung der neuen Ikonostase für die Hauptkirche des Schutzmantel-Klosters keines der genannten Motive ausgewählt, stattdessen wurde links neben der Königstür in der unteren, der „Ortsreihe“, eine neue Ikone eingesetzt, die ein Klosterinventar vom Ende des 17. Jahrhunderts als „Bildnis zum Fest der Erscheinung der Allerheiligsten

5 L. A. Ščennikova, *Ikony Bogomateri «Vladimirskoj» v monastyrjach goroda Suzdalja*, in: *Iskusstvo Christianskogo Mira. Sbornik statej*, Bd. 7. Moskau 2003, S. 158.

6 Die stehende Gottesmutter hält das über die vorgestreckten beiden Unterarme gelegte Gewand.

7 Ikone *Pokrov Bogomateri*, „Schutzmantel der Gottesmutter“, 60er-Jahre des 14. Jahrhunderts, Holz, Tempera. 60 × 44. *Sobranie GTG [Gosudarstvennoj Tret'jakovskoj galerei]*, Inv. 12755. – Publikation: *Gosudarstvennaja Tret'jakovskaja galerija. Katalog sobranija*, Bd. 1. *Drevnerusskoe iskusstvo X-načala XV veka*. Moskau 1995, Kat. 48, S. 121 (Beschreibung durch N. V. Rozanova).

8 Ikone *Pokrov Bogomateri*, letztes Viertel des 15. Jahrhunderts, Holz, Tempera. 141,0 × 105. Inv. № V-6300/55. – Publikation: *Ikony Vladimira i Suzdalja* (wie Anm. 1), Kat. 13. S. 102–107 (Beschreibung durch L. V. Nersesjan).

9 Ikone *Bogomater' Odigitrija*, auf der Rückseite *Spas-Svederžitel'*, „Erlöser-Allmächtiger“, 60er-Jahre des 14. Jahrhunderts, Holz, Tempera. 60 × 46. *Sobranie GTG*, Inv. 12767. Publikation: *GTG* (wie Anm. 7), S. 119 f.

10 Die das Patronat der Kirche anzeigende Ikone, in der Ikonostase in der unteren, der „Ortsreihe“, rechts neben der Mitteltür der Ikonostase.

Gottesmutter mit dem ewigen Kinde, auf dem Thron sitzend“¹¹ beschreibt. Unmittelbar nach der Anfertigung des Bildes wurde es mit einem Silberbeschlag, mit Kränzen, Perlenstickerei und Edelsteinen geschmückt. Um die Wende zum 18. Jahrhundert wurde die Ikone mit weiterem Schmuck versehen: mit „Anhängern“, nämlich silbernen Ohrringen und Perlen-Halsschmuck, und auch mit den aufgesetzten silbernen „Stiefelchen“, die aufgrund des Stempels des Suzdaler Edelmetall-Probiermeisters und Ahnherrn einer dortigen Goldschmied-Dynastie, Dmitrij Nevzorov¹², auf das Jahr 1736 datiert sind. Viele Schmuckelemente wurden später von der Ikone entfernt und sind teils verloren.

Die Ikonographie des Bildes ist etwas ungewöhnlich für die russische Ikonenmalerei. Darstellungen der thronenden Gottesmutter finden sich im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts in der Ortsreihe der Ikonostase relativ häufig, in der Regel zusammen mit einem Bild des Erlösers auf dem Thron. Die Ikone aus der Schutzmantel-Kirche jedoch hat eine einmalige Besonderheit, nämlich die in die Komposition einbezogene Darstellung des armen Bettlers, der die ihm wundersam „heruntergeworfenen“ „goldenen Stiefel“ empfängt. Bemerkenswert ist auch, dass er hier nicht vor der Ikone der Gottesmutter, sondern unmittelbar vor der Gottesmutter selbst dargestellt wird.

Die üblich gewordene Bezeichnung dieser Ikone als „Spanische Gottesmutter“ entspricht gleichfalls nicht völlig diesem ikonographischen Typ. Die traditionelle Ausführung der Spanischen Muttergottes zeigt eine thronende Maria nur mit dem Kind, ohne weitere Personen. Diese Darstellung ist aus einem Stich des Grigorij Tepčerskij (1713/1714) in Semen Mochovikovs handschriftlichem Sammelband *Solnce Presvetloe*, „Strahlend helle Sonne“ (1715/1716) und aus einigen Zeugnissen des 18. und 19. Jahrhunderts bekannt. Verherrlicht werden in dieser Darstellung die Siege des Westgotenkönigs Pelagius und des Kaisers Leon III. von Byzanz (des Isauriers) über die Sarazenen im 8. Jahrhundert.

Offensichtlich liegt der Darstellung unserer Ikone eine literarische Quelle zugrunde, die in der Inschrift der Kartusche zitiert wird. Schriftzeugnisse von Wundern, die durch Ikonen der Gottesmutter bewirkt wurden, haben auf die Ikonographie der einen oder anderen Ikone eingewirkt. In der Regel wurden derartige Sujets aus der westlichen literarischen Tradition entlehnt. Der direkte Hinweis auf den Ort des Geschehens in Spanien lässt auch hier keinen Zweifel an der westlichen Überlieferung zu.

Die direkte Vorlage habe ich bisher nicht ermitteln können, aber eine sehr ähnliche Erzählung findet sich der Predigtsammlung des an der Kathedrale von Bologna tätigen Geistlichen Giovanni Battista Guidi. In der Sammlung, die erstmals 1757 in

¹¹ GAVO [Gosudarstvennyj archiv Vladimirskoj oblasti], F. 575, op. 1, d. 1271, Bl. 44 f.

¹² G. B. Šlionskij, Neizvestnye klejmy vladimirskich zolotyč i serebrjanyč del masterov XVIII–XIX vv., in: Suzdalju–950 let (po materialam jubilejnoj naučnoj konferencii, posvjaščennoj 950–letiju goroda Suzdalja). Jaroslavl' 1977, S. 111.

Venedig erschien und 1778 in deutscher Übersetzung, steht unter den Predigten zur Vorweihnachtszeit eine Erzählung über einen verarmten Adligen, der die Gottesmutter vor ihrem Bild in *Biscaja* um Hilfe bittet, damit er die Mitgift für seine Töchter aufbringen kann. Dann entwickelt sich die Erzählung wie in dem Text für die Ikone aus Suzdal'.¹³ Guidi muss natürlich über eine sehr viel ältere Vorlage verfügt haben, da die Ikone selbst ja schon am Ende des 17. Jahrhunderts entstanden ist.

Es gilt hier anzumerken, dass ein ähnliches Motiv in Russland im 17. Jahrhundert bekannt war, die „Erzählung von einem Kaufmann“: Ein verarmter Kaufmann betet in einer Kirche vor der Ikone der Gottesmutter, sie möge ihm ihre kostbare Ausstattung – welche, wird nicht genauer gesagt – geben, er werde ihr den Wert später verdoppelt zurückgeben.¹⁴

Der Text auf der „Spanischen Ikone“ dürfte der russisch-kirchenslavischen Übersetzung einer westeuropäischen Sammlung von Erbauungserzählungen oder Marienwundern entnommen sein. Allerdings war diese Überlieferung in der Rus' dann wenig oder gar nicht bekannt, und so ist sie auch nicht in den Sammelbänden von Erzählungen zur Feier der Gottesmutter, darunter *Zvezda presvetlaja*, „Der strahlend helle Stern“, oder *Nebo novoe*, „Der neue Himmel“ zu finden. Die Neuheit und das für die russische Ikonenmalerei Ungewöhnliche zeigt sich auch darin, dass die Madonna auf der Ikone erst seit dem 18. Jahrhundert „die spanische“ genannt wird, ihr ursprünglicher Name war *Bogomater' Znamenie*, „Gottesmutter-Vorzeichen“.

Man kann annehmen, dass die Auswahl des Sujets durch einen konkreten Auftrag zustande kam. Auftraggeber der Ikone war der erste Metropolit von Suzdal', Ilarion (1632–1707/1708).

Dieser aufgeklärte und energische Kirchenmann hatte die *Floriščeva Pustyn'*, das „Einödkloster bei Florišči“, in der Nähe von Nižnij Novgorod erbaut und war dessen Vorsteher gewesen, bevor er 1681 zum Erzbischof ernannt und 1682 in den Rang eines Metropoliten von Suzdal' und Jur'ev erhoben wurde. Er war auch Beichtvater des Zaren Fedor Alekseevič.

Ilarions Tätigkeit in Suzdal' konzentrierte sich auf den Bau und die Ausschmückung der städtischen Gotteshäuser und auf die Hebung des Prestiges der lokalen Heiligtümer. Einer seiner ersten Schritte war die Renovierung des Inneren der drei Hauptkirchen der Stadt: des *Roždestvenskij sobor*, der „Christi-Geburt-Kirche“ im

¹³ *Giovanni Battista Guidi*, Duplicato Annuale. Parrocchiali discorsi per tutte le feste della Beatissima Vergine e dei Santi ad vso massime. Edizione novissima. Venedig 1757; hier genutzt die Ausgabe Venedig 1804, S. 243 f. unter http://books.google.de/books?id=SFxSLadgZh4C&pg=PR1&hl=de&source=gbs_selected_pages&cad=2#v=onepage&q&f=false; deutsche Übersetzung: *Johann Baptist Guidi*, Kurze Predigten auf alle Feste der Mutter Gottes und jener Heiligen, deren Gedächtnis feyerlich begangen wird. Aus dem Wälschen übersetzt, Zweyter Teil. Augsburg 1778, S. 225–227. – Ich danke Ludwig Steindorff für den Hinweis auf diesen Text.

¹⁴ Pamjatniki starinnoj russkoj literatury, hrsg. v. Grigorij Kuševlev-Bezborodko, Bd. 1. St. Petersburg 1860, S. 133.



Abb. 2 Ilarion, Metropolit von Suzdal'; Unbekannter Künstler, Ende 18. Jahrhundert.

Kreml', des *Pokrovskij sobor*, der „Schutzmantel-Kirche“ im Nonnenkloster und des *Spaso-Preobraženskij sobor*, der „Christi-Verklärungskirche“ im Evfimij-Männerkloster. Der Metropolit entwarf dabei persönlich die Programme für die Ausschmückung, wobei er Bestand und inhaltlichen Aufbau der Ikonostase teilweise veränderte.

Aller Wahrscheinlichkeit nach hat Ilarion persönlich das in der russischen Kunst bis dahin unbekanntes Sujet vom rettenden Schuh der Gottesmutter ausgewählt. In der Gestalt des Armen, der die Gottesmutter um Gnade anfleht, kann man den Auftraggeber der Ikone sehen. Als Ilarion seine Tätigkeit in der Eparchie Suzdal' begann, suchte er Schutz bei der Gottesmutter und ihren wundertätigen Ikonen.

Die farbenfrohe und lebensnahe Gestaltung des Bildes der „Spanischen Gottesmutter“ entspricht Werken aus der Moskauer Rüstkammer. Die Innovationen in der Ikonenmalerei der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren häufig mit der Tätigkeit der dort beschäftigten Meister verbunden. Simon Ušakov¹⁵, der bedeutendste russische Ikonenmaler des 17. Jahrhunderts, war ein Verwandter des Metropoliten Ilarion und malte für ihn fünf Ikonen in der *Floriščeva Pustyn'*.

Die Meister, die im Auftrag Ilarions an der Ikonostase der Schutzmantel-Kirche arbeiteten, hatten zuvor schon für ihn entsprechende Arbeiten in der *Floriščeva Pustyn'* ausgeführt.¹⁶ Geleitet wurden die Arbeiten von einem Künstler der Rüstkammer, von Ivan Petrov Refusickij¹⁷, einem gebürtigen Polen, in dessen Werk seine Bekanntschaft mit der westeuropäischen Kunst deutlichen Widerhall findet, und vielleicht hat gerade er Ilarion auf das ungewöhnliche Motiv hingewiesen. Neben der Ikonenmalerei beschäftigte Refusickij sich auch mit Porträts. Wahrscheinlich hat er auch die Ausführung der Gestalt des Armen übernommen, die sich durch ausgesprochen individuelle Züge auszeichnet.

Es bleibt Aufgabe der Forschung, die unmittelbare literarische Quelle, die dem Sujet der Ikone zugrunde liegt, zu ermitteln und zu prüfen, und ob es für die Ikone schon eine gemalte Vorlage gibt. Vielleicht ist die Text- oder Bildvorlage tatsächlich mit der nordspanischen Provinz Kantabrien verknüpft, und man findet dort eine bildliche oder plastische Darstellung der Gottesmutter mit den unserem Bild beigelegten „Schühchen“.

¹⁵ Ušakov Simon (Pimen) Fedorov (1626–1686) – hervorragender Ikonenmaler und -theoretiker, Leiter der Ikonenwerkstatt in der Moskauer Rüstkammer und Lehrer einer Reihe begabter Maler, vgl. *Slovar' russkich ikonopiscev XI–XVII vekov*. Moskau 2003, S. 684–707.

¹⁶ M. S. *Gladkaja*, *Ikonostas sobora Roždestva Bogorodicy v gorode Suzdale*. Vladimir 2002, S. 17.

¹⁷ Ivan Petrov Refusickij, Maler und Emailleur, arbeitete in Moskau am Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts, vgl. *Slovar' russkich ikonopiscev XI–XVII vekov* (wie Anm. 15), S. 527–530.

Abkürzungen in den aus dem Russischen übersetzten Beiträgen

AI	<i>Akty istoričeskie sobrannye i izdannye Archeografičeskoj komissiej</i>
ČOIDR	<i>Čtenija v obščestve istorii i drevnostej rossijskich</i>
D.	<i>Delo, „Akte“</i>
F.	<i>Fond, „Bestand“</i>
GIM	<i>Gosudarstvennyj istoričeskij muzej (Moskau)</i>
L.	<i>List, „Blatt“</i>
Ob.	<i>Obratno, „verso“</i>
Op.	<i>Opis', „Findbuch“</i>
PSRL	<i>Polnoe sobranie russkich letopisej</i>
PSZ	<i>Polnyj svod zakonov</i>
RGB	<i>Rossijskaja gosudarstvennaja biblioteka (Moskau)</i>
RGADA	<i>Rossijskij gosudarstvennyj archiv drevnich aktov (Moskau)</i>
RGIA	<i>Rossijskij gosudarstvennyj istoričeskij archiv (St. Petersburg)</i>
RIB	<i>Russkaja istoričeskaja biblioteka</i>
RNB	<i>Rossijskaja nacional'naja biblioteka (St. Petersburg)</i>
TODRL	<i>Trudy otdela drevnerusskoj literatury</i>

Alle anderen Abkürzungen sind jeweils bei der Ersterwähnung in einem Beitrag aufgelöst.

Abbildungsverzeichnis

Günter Prinzing

- Abb. 1 Die Reiserouten der russischen Pilger Ignatij und Zosima, aus *Majeska*, Russian Travelers, S. II.
- Abb. 2 Das östliche Europa um 1350, aus *Obolensky*, The Byzantine Commonwealth, S. 238.
- Abb. 3 Konstantinopel im 14. und 15. Jahrhundert, aus *Majeska*, Russian Travelers, S. 466 f.
- Abb. 4 Die Prozession mit der Hodegetria-Ikone in Konstantinopel. Skizze eines Freskos in der Blachernen-Kirche zu Arta, aus Vassilaki (Hrsg.), Mother of God, S. 377, Abb. 211.
- Abb. 5 Die Klöster im Athos-Gebiet, aus *Müller*, Berg Athos, Einband-Innenseite (mit freundlicher Genehmigung des C. H. Beck-Verlags).

Tat'jana P. Timofeeva

- Abb. 1 Die Stadt Vladimir im 12. Jahrhundert, Vorlage bei *N. N. Voronin*, Zодčestvo Severo-Vostočnoj Rusi XII–XV vekov, Bd. 1. Moskau 1961, S. 129. – Beschriftung: T. P. Timofeeva.
- Abb. 2 Das Geburt-der-Gottesmutter-Kloster auf dem Stadtplan von 1715, Sobranie Gosudarstvennogo Vladimiro-Suzdal'skogo muzeja-zapovednika, Inv. № NV–2076 (Fotokopie; Original in der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg).
- Abb. 3 Klosterkirche und Glockenturm (12. und 17. Jahrhundert) auf der Lithographie von E. F. Lil'e nach F. D. Dmitriev, Sobranie Gosudarstvennogo Vladimiro-Suzdal'skogo muzeja-zapovednika, Inv. № V-10412.
Aufriss der West- und Ostfassade von N. A. Artleben, aus: *N. N. Voronin*, Zодčestvo Severo-Vostočnoj Rusi XII–XV vekov, Bd. 1, Moskau 1961, S. 390, S. 392.

Sergej Z. Černov

- Abb. 1 Plan des Nikolaus-Ugreša-Klosters in Moskau nach der Beschreibung von 1763, erstellt von O. B. Morozov für diesen Beitrag.
- Abb. 2 Der ältere Friedhof des Nikolaus-Ugreša-Klosters aus dem 15. Jahrhundert, erstellt von S. V. Černov für diesen Beitrag.
- Abb. 3 Nekropole des Iosif-Volockij-Klosters aus dem 16. Jahrhundert, nach den Ausgrabungen des Institutes für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften 2001, 2009 und 2013 und nach den Angaben im Speisungsbuch des Klosters von 1581/1582, erstellt von S. V. Černov; Zeichnung S. A. Smirnov.
- Abb. 4 Nekropole des Troica-Sergij-Klosters, Areal der Grabung 2 des Institutes für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften im Jahr 2003, erstellt von S. V. Černov; Zeichnung: V. V. Petrov.
- Abb. 5 Nekropole des Troica-Sergij-Klosters. Detailplan der Grabung 2 (Abschnitt 1), erstellt von S. V. Černov; Zeichnung: V. V. Petrov.

Leonid A. Beljaev

- Abb. 1 Die Auferstehungskirche von Osten, Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN, „Neues- Jerusalem-Kloster-Expedition des Instituts für Archäologie der Russischen Akademie der Wissenschaften“.
- Abb. 2 Aufmauerung aus Findlingen, Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.
- Abb. 3 Sondierung von Boden und Fundament der *aedicula* des Herrengrabes, Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.
- Abb. 4 Komplex der Glockengießerei aus der Zeit des Patriarchen Nikon, Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.
- Abb. 5 Stützmauer für den Klosterhügel (18. Jahrhundert), Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.
- Abb. 6 Grabplatte des Archimandriten Akakij (1670), Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.
- Abb. 7 Polychrome Reliefkachel, Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.
- Abb. 8 Reliefkachel vor der Glasierung (Fragment), Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.
- Abb. 9 Ofen zum Kachelbrennen (Ende 17. Jahrhundert), Novo-Ierusalimskaja èkspedicija Instituta archeologii RAN.

Nikita V. Bašin

- Abb. 1 Sinodik von 1640 aus dem Glušica-Kloster, Bl. 14. Sinodik Glušickogo monastyrja 1640-ch gg. – Sektor pis'mennyh istočnikov Vologodskogo gosudarstvennogo istoriko-architekturnogo i chudožestvennogo muzeja-zapovednika (im Folgenden: SPI VGIACHMZ) № 213. L. 14.
- Abb. 2 Sinodik vom Anfang des 18. Jahrhunderts aus dem Glušica-Kloster, Bl. 264v–265, Sinodik Glušickogo monastyrja načala XVIII v. – SPI VGIACHMZ. № 2139. L. 264 ob. –265.
- Abb. 3 Sinodik vom Anfang des 18. Jahrhunderts aus dem Glušica-Kloster, Bl. 1., Sinodik Glušickogo monastyrja načala XVIII v. – SPI VGIACHMZ. № 2014. L. 1
- Abb. 4 Sinodik von 1580–1650 aus Staraja Ladoga, Bl. 55v, Sinodik Nikol'skogo Starolad. monastyrja 1580-ch-1650-ch gg. – Otdel rukopisej Rossijskoj Nacional'noj bibliotek. F. 905. Op. 2. Q. № 199. L. 55 ob.
- Abb. 5 Sinodik von 1680–1850 aus Staraja Ladoga, Bl. 25v, Sinodik Nikol'skogo Starolad. monastyrja 1680-ch - 1850-ch gg. – OR RNB. F. 905. Op. 1. F. № 209. L. 25 ob.

Ludwig Steindorff

- Abb. 1 Die Sicherung des individuellen Gedenkens, erstellt von Ludwig Steindorff.

Oliver Auge

- Abb. 1 Lage der Klöster und Stifte in Schleswig und Holstein vor der Reformation, Schleswig-Holsteinisches und Hamburger Klosterprojekt, erstellt von Oliver Auge.

Abb. 2 Steinplatte zum Grab Graf Adolfs IV. im ehemaligen Kieler Franziskanerkloster (oberer Teil), Foto Ludwig Steindorff.

Abb. 3 Graf Adolf IV. als gewappneter Ritter stehend und im Grabe als Franziskanermönch liegend auf den zwei Hamburger Holztafeln, Bibliothek des Museums für Hamburgische Geschichte.

Stefanie Rüther

Abb. 1 Gedenkbild der Familie Crispin in der Katharinenkirche Lübeck, Museum für Kunst- und Kulturgeschichte der Hansestadt Lübeck.

Winfried Schich

Abb. 1 Kloster Leubus mit engerer Umgebung, Ausschnitt aus: Topographie Karte 1:25.000 (Messtischblatt), Bl. 2763 Parchwitz, Preuß. Landesaufnahme 1889, berichtigt 1927 (neu: Bl. 4764).

Abb. 2 Kerngebiet des Klosters Doberan westlich von Rostock, Ausschnitt aus: Karte des Deutschen Reiches 1:100.000, Bl. 86, Rostock, Preuß. Landesaufnahme 1880, berichtigt 1927, einzelne Nachtr. 1930.

Kerstin Schnabel

Abb. 1 Schema über die Erwerbsformen von Schriftgut für geistliche Gemeinschaften mit abnehmender Einflussnahme auf Textgestalt und Inhalt, erstellt von K. Schnabel.

Marina A. Bykova

Abb. 1 Ikone mit Beschlag. „Spanische Gottesmutter“, 1686. Beschlag 1686–1689, Perlen an den Schuhen 1736, Sobranie Gosudarstvennogo Vladimiro-Suzdal'skogo muzeja-zapovednika.

Abb. 2 Ilarion, Metropolit von Suzdal', unbekannter Künstler. Porträt, Ende 18. Jahrhundert, Sobranie Gosudarstvennogo Vladimiro-Suzdal'skogo muzeja-zapovednika.

Autorenverzeichnis

Aleksej I. Alekseev

Dr. habil. Aleksej Ivanovič Alekseev, Russische Nationalbibliothek St. Petersburg, Handschriftenabteilung.

Christina Andenna

Dr. Christina Andenna, Technische Universität Dresden, Forschungsstelle für vergleichende Ordensgeschichte.

Oliver Auge

Prof. Dr. Oliver Auge, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Historisches Seminar, Regionalgeschichte mit Schwerpunkt Schleswig-Holstein.

Nikita V. Bašnin

Dr. Nikita Viktorovič Bašnin, Russische Akademie der Wissenschaften, St. Petersburger Institut für Geschichte.

Elena V. Beljakova

Dr. Elena Vladimirovna Beljakova
Moskauer Staatliche Lomonosov-Universität, Historische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte.

Leonid A. Beljaev

Dr. Leonid Andreevič Beljaev, Russische Akademie der Wissenschaften, Archäologisches Institut, Abteilung für Archäologie der Moskauer Rus', Moskau

Marina A. Bykova

Marina Alekseevna Bykova, Staatlicher Museumskomplex Vladimir-Suzdal', Abteilung für altrussische Malerei.

Marina S. Čerkasova

Prof. Dr. Marina Sergeevna Čerkasova, Staatliche Universität Vologda, Abteilung für Kulturwissenschaften.

Sergej Z. Černov

Dr. Sergej Zaremovič Černov, Russische Akademie der Wissenschaften, Archäologisches Institut Moskau.

Andrej V. Doronin

Dr. Andrej Vladimirovič Doronin, Deutsches Historisches Institut Moskau.

Elena B. Emčenko

Dr. Elena Borisovna Emčenko, Staatliche Universität für Geodäsie und Kartographie, Moskau.

Sergej P. Gordeev

Dr. Sergej Petrovič Gordeev, Staatlicher Museumskomplex Vladimir-Suzdal' Bibliothek.

Vladimir I. Ivanov

Prof. Dr. Vladimir Ivanovič Ivanov, Staatliche Universität für Kultur und Kunst Krasnodarsk, Lehrstuhl für Geschichte und Museologie.

Vasilij V. Ivanov

Dr. Vasilij Vasil'evič Ivanov, Udmurtische staatliche Universität Iževsk, Historische Fakultät.

Ulrich Köpf

Prof. Dr. Ulrich Köpf, Eberhard Karls Universität Tübingen, Evangelisch-theologische Fakultät, Lehrstuhl Kirchengeschichte mit Schwerpunkt Reformationsgeschichte und Mittelalter.

Marija V. Korogodina

Dr. Marija Vladimirovna Korogodina, Russische Akademie der Wissenschaften, Bibliothek in St. Petersburg, Handschriftenabteilung.

Ulrich Kuder

Prof. Dr. Ulrich Kuder, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Kunsthistorisches Institut.

Aleksandr Lavrov

Prof. Dr. Aleksandr Lavrov, Université de Paris-Sorbonne, Études slaves.

Andreas Müller

Prof. Dr. Andreas Müller, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Institut für Kirchengeschichte, Ältere und Mittlere Kirchengeschichte.

Vladislav D. Nazarov

Dr. Vladislav Dmitrievič Nazarov, Russische Akademie der Wissenschaften, Institut für Universalgeschichte in Moskau.

Svetlana V. Nikolaeva

Dr. Svetlana Viktorovna Nikolaeva, Staatlicher kunsthistorischer Museumskomplex Sergiev-Posad.

Aleksej M. Pentkovskij

Prof. Dr. Aleksej Mstislavovič Pentkovskij, Moskauer Geistliche Akademie.

Günter Prinzing

Prof. Dr. Günter Prinzing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar, Byzantinistik.

Elena V. Romanenko

Dr. Elena Vladimirovna Romanenko, Kirchliches Wissenschaftszentrum „Orthodoxe Enzyklopädie“, Moskau.

Johannes Rosenplänter

Dr. Johannes Rosenplänter, Stadtarchiv der Landeshauptstadt Kiel.

Stefanie Rüter

Dr. Stefanie Rüter, Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Frankfurt am Main.

Winfried Schich

Prof. Dr. Winfried Schich, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Geschichtswissenschaften.

Kerstin Schnabel

Kerstin Schnabel, M. A., Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel.

Eva Schlotheuber

Prof. Dr. Eva Schlotheuber, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Institut für Geschichtswissenschaften.

Markus Schürer

PD Dr. Markus Schürer, Technische Universität Dresden, Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte.

Svetlana A. Semjačko

Dr. Svetlana Alekseevna Semjačko, Russische Akademie der Wissenschaften, Institut für russische Literatur (Puškin-Haus) in St. Petersburg, Abteilung für altrussische Literatur.

Elena Ė. Ševčenko

Dr. Elena Ėrikovna Ševčenko, Russische Nationalbibliothek St. Petersburg, Handschriftenabteilung.

Ludwig Steindorff

Prof. Dr. Ludwig Steindorff, Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, Historisches Seminar, Geschichte Ost- und Südosteuropas.

Isolde Thyrêt

Prof. Isolde Thyrêt, Ph. D., Kent State University, Ohio, History Department.

Tat'jana P. Timofeeva

Tat'jana Petrovna Timofeeva, Staatlicher Museumskomplex Vladimir-Suzdal', Abteilung für die Erforschung von Architekturdenkmälern und monumentaler Malerei.

Matthias Untermann

Prof. Dr. Matthias Untermann, Universität Heidelberg, Institut für Europäische Kunstgeschichte.

Gleb M. Zapal'skij

Dr. Gleb Michailovič Zapal'skij, Staatliche Lomonosov-Universität Moskau Historische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte.