

Gerhard Podskalsky SJ

Zwischen Erbe und Auftrag

Die Tausendjahrfeier der „Taufe der Rus“ (988–1988)

Viele werden sich noch an die Millenniumsfeier der Christianisierung Polens im Jahr 1966 erinnern, deren kraftvoller Auftakt im Heimatland, dem „antimurale christianitatis“, auch ein großes Echo im westlichen Ausland fand – nicht zuletzt durch die während der Endphase des Zweiten Vatikanischen Konzils vorangegangenen, echt christlichen Versöhnungsgesten zwischen dem polnischen und dem deutschen Episkopat. Ein knappes Vierteljahrhundert später schickt sich Polens östliches Nachbarland an, soweit es sich jedenfalls einer der christlichen Kirchen verpflichtet fühlt, ebenfalls eine Millenniumsfeier zur Erinnerung an die Taufe der Kiewer Rus im Jahr 988 auszurichten; auch im Westen gab es seit dem vergangenen Jahr (1986) schon vorbereitende Symposien verschiedener Kirchen und Volksgruppen, deren Zahl sich in diesem und dem nächsten Jahr noch erheblich steigern wird. Zwei slawische Staaten, zwei (fast) parallele Ereignisse in kurzem Abstand hintereinander – und doch welche Unterschiede: Polen, der kleinere Bündnispartner, der sich traditionell stärker der westlichen Kultur und Kirche verbunden weiß, gegenüber der Sowjetunion als Weltmacht, die sich in ihrem Moskauer Kernland, aber auch in ihren westlichen Bundesstaaten (Ukraine/Weißruthenien) ebenso traditionell der östlichen Kultursphäre (und damit auch der östlich-byzantinischen Kirche) zugewandt bzw. vom Westen abgegrenzt hat. Werden die Feiern rund um das Jubiläumsjahr 1988 an diesem Spannungsverhältnis von nationaler Selbstgenügsamkeit und internationaler Öffnung etwas ändern, werden die slawischen Christen der verschiedenen Konfessionen die Chance erhalten, näher zusammenzurücken und damit auch ihren Völkern untereinander einen Vermittlungsdienst erweisen zu können?

Wie kam es zur „Taufe der Rus“?

Betrachten wir zunächst die historischen Fakten: Wodurch wurde die Christianisierung veranlaßt? Wie hat man sich ihren Verlauf vorzustellen? Fest steht, daß es schon vor der Einführung des Christentums als Staatsreligion durch Großfürst Vladimir I. von Kiew (988) einzelne Christen und Kirchen auf seinem Herrschaftsgebiet gegeben hat, vor allem unter der Oberschicht. (Die Anfänge reichen wohl

zurück bis in die Zeit des byzantinischen Patriarchen Photios, der 867 in einem Rundschreiben von der Entsendung eines Bischofs in die Rus berichtet.) Neben zwei warägischen Märtyrern (983)¹ ist hier vor allem auf die vorausliegende Taufe von Vladimirs Großmutter, Olga, zu verweisen, auch wenn deren nähere Umstände (Jahr, Ort) durch die schwierige Quellenlage kaum jemals einvernehmlich zu klären sein werden². Die Bekehrung Vladimirs war in gewisser Weise nur der organische Schlußpunkt einer inneren Entwicklung des Landes, zugleich aber auch gefördert durch eine besondere politische Konstellation.

Nach A. Poppe³ verliefen die der Taufe unmittelbar vorausliegenden Ereignisse etwa so: Der junge byzantinische Kaiser Basileios II. rief im Mai/Juni 987 Vladimir dringend um die notwendige Hilfe gegen den Usurpator Bardas Phokas an (schon Vladimirs Vater, Svjatoslav, war 967 einem byzantinischen Hilferuf gegen die Bulgaren gefolgt). In den Kiewer Verhandlungen (September 987) versprach Vladimir, sich und sein Volk taufen zu lassen; eine von Konstantinopel abhängige Metropole sollte den Aufbau der russischen Kirche gewährleisten. Die kaiserliche Schwester Anna würde daraufhin Gemahlin Vladimirs werden, der seinerseits umgehend eine Armee gegen die Aufständischen sowie zur Niederwerfung der mit ihnen verbündeten Halbinsel Krim ausschicken wollte. Tatsächlich errangen die russischen Truppen den Sieg für den Kaiser bei Chrysopolis (Sommer 988); auch Cherson fiel zwischen April und Juli 989. Zuvor war in Kiew die Taufe Vladimirs durch byzantinische Geistliche in die Wege geleitet und, aller Wahrscheinlichkeit nach, am 6. Januar (Epiphanie) 988 vollzogen worden; an Ostern oder Pfingsten desselben Jahres empfang dann auch das ganze Kiewer Volk das Sakrament der christlichen Initiation, und im Sommer des Jahres fand schließlich die Hochzeit mit der „purpurborenen“ Prinzessin Anna statt.

War die Taufe Vladimirs und seines Anhangs also nur ein „politisches“ Ereignis? Die gleichzeitige Zerstörung der Götterbilder des bisherigen Staatskults und die forcierte Errichtung von Hof- und Metropolitankirchen wäre allein noch kein Gegenbeweis. Die Nestorchronik berichtet zwar von der Anordnung christlichen Unterrichts für die neuen Gemeinden, verschweigt aber auch nicht den zumindest passiven Widerstand weiter Kreise (Heiden und Neubekehrte) gegen die Schleifung der heidnischen Standbilder. Tatsächlich haben erst das mit Igumen Feodosij (Kiewer Höhlenkloster) erstarkende Mönchtum und der pastorale Einsatz des einheimischen, weißen (d. h. Welt-)Klerus allmählich eine innere Verchristlichung herbeigeführt, die sich dann auch in der aufkommenden theologischen Originalliteratur (Homiletik, Hagiographie, Asketik, Kanonistik und Liturgik) niederschlug. Die Christianisierung der Rus war kein punktuell Geschehen wie der Taufakt, sondern ein jahrhundertelanger Prozeß mit dem stetigen Wechsel von Rückschlag und Neubeginn in jeder Generation (insofern ist die Frage nach dem politischen Moment gegenstandslos). In diesem Prozeß war die Kirche der Rus möglicherweise sogar freier und aktiver als ihre Mutterkirche Byzanz⁴.

Es würde zu weit führen, hier auf die Besonderheiten des Kiewer Christentums (bzw. seiner Theologie) im Detail einzugehen. Auffallend ist zum Beispiel die häufige Bezugnahme auf die Passion Christi im Sinn einer persönlichen Nachfolge (Erzählungen über die heiligen Fürstmartyrer Boris und Gleb, Chronistik der Martyrien der heiligen Boris und Gleb, der Fürsten Igor Olgovič und Andrej Bogoljubskij, drei Mönchsgleichnisse des Kirill von Turov, liturgische Dichtung). Auch die von Byzanz nach dem Sieg über den Ikonoklasmus übernommene Freude an den heilsgeschichtlichen Bilderzyklen der Kirchen schlägt immer wieder in der weitgehend narrativen Theologie durch⁵; manche Autoren halten deshalb die darstellende Kunst der Kiewer Epoche für deren wertvollsten und einzig bleibenden Beitrag zur russischen Kultur⁶. Doch eine allzu enge Verkettung der Kiewer Literatur mit der Kunst wie auch die These von der angeblich singulären Eigenart dieser Literatur gegenüber Byzanz und dem Westen, wie sie von G. Fedotov vertreten wurde, führten letztlich zu einer Isolierung und schaden dem möglichen Interesse und Verständnis bei Nichtslawen.

Erwähnt sei auch ein eher negatives Merkmal des Kiewer Christentums, nämlich die Notwendigkeit des fortgesetzten Kampfes gegen das „dvoeverie“ (Doppelglauben; gemeint ist die Vermischung von christlichem Kult und heidnischem Brauchtum; gelegentlich auch – sekundär – als Bezeichnung für die Verquickung von lateinischem und griechischem Ritus gebraucht, z. B. in der relativ weltoffenen Hansestadt Novgorod). In den Warnungen der Geistlichkeit vor diesem Übel fehlt meist das Element der Aufklärung (als logische Folge des fehlenden Erbes antiker, rational schlußfolgernder Philosophie); statt dessen stehen Verbot und Strafe im Vordergrund der pastoralen Bemühungen der Hierarchie⁷. Auch in diesem Ansatz liegt ein bemerkenswerter Unterschied zur byzantinischen Mutterkirche.

Nach diesem sehr summarischen Rückblick auf die Kiewer Rus kommen wir zu der heute vielleicht am meisten interessierenden Frage: Wie wird die Kiewer Epoche (988–1237/40), das heißt die Zeit von der Taufe Vladimirs bis zur Zerstörung des Kiewer Reichs durchs die Mongoleninvasion, in der zeitgenössischen Geschichtsschreibung der Sowjetunion gesehen und beurteilt?

Die Beurteilung der Christianisierung der Rus vor der Oktoberrevolution (1917) und in der russischen Emigration

Zum besseren Verständnis unserer differenzierenden Antwort scheint ein kurzer Rückblick ins vorige Jahrhundert angebracht, als man mit großem Aufwand das 900jährige Jubiläum desselben Ereignisses feierte. Der bekannte russische Kirchenhistoriker V. O. Ključevskij hielt am 1. Oktober 1888 vor der Moskauer Geistlichen Akademie einen Vortrag mit dem Titel: „Die Mitwirkung der Kirche an den Erfolgen des russischen Bürgerrechts und der bürgerlichen Ordnung“⁸. Er

begann seinen sicher auch auf die Krisen und Umbrüche seiner Zeit bezogenen Rechenschaftsbericht mit folgendem Satz: „Woran erinnern wir uns, wenn wir den Jahrestag dieses Ereignisses (d. h. der Taufe der Rus) feiern? Daran, wie der hl. Vladimir, der Hüter der bürgerlichen Ordnung in der ‚Russkaja zemlja‘ (Land der Rus), in ihr die Grundlagen der kirchlichen Ordnung legte.“ Der Redner hob dann die Bedeutung der kirchlichen Erziehungsarbeit für die Erneuerung des bürgerlichen Gemeinwesens hervor, zum Beispiel durch die Abmilderung des byzantinischen Rechts, das für den Rückfall ins Heidentum die Todesstrafe vorsah, während der Kiewer Metropolit Ioann II. dieses Vergehen nur mit Exkommunikation bzw. Körperstrafen geahndet wissen wollte; vor allem die russische Frau verdanke ihre bürgerliche Rechtsfähigkeit und mütterliche Autorität der Kirche, das heißt ihren ganzen juristischen und moralischen Besitzstand als Frau, Mutter und Bürgerin. In dieser Akzentuierung des Festredners schimmert einerseits zwar die tragende Werthierarchie des zaristischen Ordnungsdenkens durch, doch gleichzeitig wird ein spezifisch christliches Element – Milde bzw. sittliches Höherstreben – deutlich abgehoben.

Die 950-Jahr-Feier 1938 fand aus naheliegenden Gründen ihren Widerhall fast ausschließlich in der russischen Emigration Westeuropas. Für die völlig andersartige Haltung dieser neuen Generation mag die Stimme des russischen Kulturhistorikers P. Miljukov⁹ Zeugnis ablegen. Vor einer eigenen Stellungnahme lehnt er zunächst zwei vorgefundene, konträre Wertungen als verfehlt ab. Einmal tadelt er die russische Slawophilie wegen ihrer Meinung, daß der vorherrschende Einfluß der Kirche (vor dem Staat) eine nationale Besonderheit des russischen Volkes sei bzw. daß sich aus dieser „Grundtatsache“ die Vorzüge – Gottergebenheit, Liebe, Geduld usw. – wie auch die Mängel des russischen Charakters ergäben. Dieser Ansicht habe schon der Schriftsteller Petr J. Čadaev widersprochen. Wenn Rußland zurückgeblieben sei, wenn seine Vergangenheit bedauerlich und seine Zukunft dunkel erscheine, wenn es Gefahr laufe, für immer in seiner dienerischen Unbeweglichkeit zu erstarren, dann sei dies die Schuld seines geistigen Mentors, des degenerierten Byzanz. Auf der anderen Seite aber konzidiere einer der intelligentesten Vertreter der Slawophilie, Aleksej Chomjakov, daß die Vorstellung einer wahrhaft christlichen Rus nur einer Idealisierung der russischen Vergangenheit entspringen konnte; die alte Rus habe seiner Meinung nach zwar die äußere Form, die Gottesdienstordnung, übernommen, aber nicht den Geist und das Wesen des Christentums. Miljukov, der sich diese Ansicht weitgehend zu eigen macht, erläutert dann anhand des Kiewer Paterik den Abstand der Realität von der im asketischen Ideal geforderten Aufwärtsentwicklung auch in Relation zum Standard der Religiosität in Byzanz, zum Beispiel der auch in Kiew übernommenen Studitenregel; er stimmt sogar der Meinung E. E. Golubinskijs zu, daß sich die breite Volksmasse in der Kiewer Rus weder die äußeren Formen noch den inneren Sinn des Gottesdienstes wirklich in persönlicher Weise aneignen konnte.



Die „Taufe der Rus“ in der sowjetischen Geschichtsschreibung

Lassen wir einstweilen offen, inwieweit diese nicht exakt belegte und auch nicht exakt belegbare Position einfach das Spiegelbild zeitbedingter Klischeevorstellungen darstellt. Sie trug jedenfalls dazu bei, daß die nach der Oktoberrevolution einsetzende marxistische Interpretation der Christianisierung nicht in allen Komponenten und Schlußfolgerungen als völlig neu oder umstürzlerisch erscheinen mußte. Die „klassische“, das heißt nach den Prinzipien des historischen und dialektischen Materialismus einzig konsequente Deutung der Taufe für die Kiewer Rus lieferte ein Artikel von S. V. Bachrušyn im Vorfeld der 950-Jahr-Feier¹⁰. Der Autor definiert das Ereignis auf dem Hintergrund der heidnischen, noch schriftumslosen Gesellschaftsordnung als Fortschritt für die Zivilisation und Bildung des russischen Volkes – selbstverständlich nur für die damalige, inzwischen grundlegend überwundene historische Situation. Diese Bewertung wurde generell in die Lehr- und Handbücher der russischen Geschichte bzw. der Geschichte der Sowjetunion übernommen.

Als Beleg sei die von der Akademie der Wissenschaften herausgegebene 12bändige Geschichte der Sowjetunion „von den ältesten Zeiten bis in unsere Tage“ angeführt; das entsprechende Kapitel („Christentum und Heidentum“) des ersten Bandes stammt von dem in seiner Heimat vielfach ausgezeichneten Akademiehistoriker B. A. Rybakov¹¹. Er beginnt seine Darstellung folgendermaßen: „Die klerikalen Historiker stellen das Christentum in schroffer Weise dem Heidentum gegenüber und teilen gewöhnlich die Geschichte jedes Volkes in zwei Perioden ein, indem sie die Annahme des Christentums als Grenze auffassen; die vorchristliche Zeit nennen sie die Jahrhunderte der Finsternis, in deren Verlauf die Völker in Unwissenheit dahinlebten, während das Christentum Licht in ihr Leben gebracht habe.“ Natürlich bedeute die Annahme des Christentums für die spät in die Geschichte eingetretenen Völker die Teilhabe an der alten und hohen Kultur von Byzanz und stütze insofern die These kirchlicher Kreise über Licht und Dunkel. „Aber wir – das versteht sich – sollten natürlich eine klare Trennungslinie ziehen zwischen der Kultur (die – nebenbei gesagt – sich schon in der ‚heidnischen‘ Periode herausbildet) und der religiösen Ideologie. Der Vorrang von Byzanz bestand nicht darin, daß es ein christliches Land war, sondern darin, daß es Erbe des antiken Griechenland war und einen bedeutenden Teil dessen kulturellen Reichtums bewahrte. Das Christentum darf man nicht dem Heidentum entgegenstellen, da es sich nur um zwei Formen, zwei äußerlich verschiedene Erscheinungsbilder ein und derselben urgesellschaftlichen (übertragen: unkultivierten) Ideologie handelt.“ Heidentum und Christentum seien in gleichem Maß auf den Glauben an übernatürliche Kräfte, „die die Welt lenken“, gegründet.

Die weiteren Schlußfolgerungen aus dieser grundlegenden Beurteilung sind wohl hinreichend bekannt bzw. vorauszuahnen, so daß wir sie hier übergehen

können. Rybakov anerkennt zwar die positive Rolle der Kirche bei der Ausbreitung und Aneignung der byzantinischen Kultur unter den Ostslawen; doch das russische Volk habe dafür letztlich einen hohen Preis bezahlt: Das Gift der religiösen Ideologie sei – tiefer als in der heidnischen Epoche – in alle Bereiche des Volkslebens eingedrungen und habe für lange Zeit im Bewußtsein der Menschen die Ideen einer jenseitigen Welt, des göttlichen Ursprungs der Macht und des Vorsehungsglaubens befestigt. Die russischen Menschen seien nicht so religiös gewesen, wie es die kirchlichen Historiker darzustellen versuchten, doch die religiöse Ideologie mit ihrer Vollgewalt über die mittelalterliche Kunst habe sich als Hindernis auf dem Weg zu einem freien Weltverständnis erwiesen.

In dieser Konzeption der Kiewer Geschichtsepoche finden sich zwar Berührungspunkte zur nichtmarxistischen Interpretation in bezug auf den Grad der christlichen Religiosität der Kiewer Rus; doch in der Frage nach dem Wesen und der Rolle des Christentums zeigt sich ein absoluter Bruch, insofern diese rein gesellschafts- bzw. machtpolitisch, das heißt klassenmäßig gedeutet werden. Rybakov war jedoch von der unübertrefflichen „Wissenschaftlichkeit“ (das heißt Parteilichkeit) seiner durch keine Quellen- oder Literaturangaben belegten Ausführungen offenbar so überzeugt, daß er sie sechzehn Jahre später unverändert und wörtlich in ein eigenes Buch über die Kiewer Rus mitübernahm¹². In diesem Buch stellt er zuvor schon bei der Taufe Olgas¹³ den Widerspruch zwischen der Annahme des Christentums als Staatsreligion und der daraus abgeleiteten Vasallität der jungen Nation gegenüber dem „Stellvertreter Gottes“ in Byzanz heraus die Kiewer Rus habe jedoch gleichberechtigte Beziehungen mit Byzanz und das Gleichgewicht der Kräfte vorgezogen.

Derselbe Historiker versuchte aber zusätzlich, mit dem genannten Buch, das dem „1500jährigen Kiew“ gewidmet ist, und einem vorausgeschickten programmatischen Zeitschriftenartikel¹⁴ die Taufe der Rus dadurch in ihrer einzigartigen Bedeutung abzuwerten, daß er die Anfänge des ostslawischen Staates und seiner „materiellen“ Kultur um ein halbes Jahrtausend in die Epoche des Heidentums vorverlegte. Diese Idee war nicht ganz neu, sondern berief sich auf die Konzeption des Historikers B. D. Grekov († 1953)¹⁵, wurde aber von Rybakov erstmals einer großen Öffentlichkeit durch die 1500-Jahr-Feier der heidnischen Gründung Kiews 1983 eingeprägt und in seinem umfangreichen, eher vulgarisierenden Schrifttum weiter entfaltet. Rybakov stützt sich in seinen Untersuchungen, die wir hier nicht im einzelnen darlegen können, vorrangig auf archäologisches Material, das nach seiner Einschätzung besonders durch seine Vollständigkeit, ununterbrochene Bezeugung und Objektivität (!) wertvoll sei im Unterschied zur unausweichlichen Subjektivität der alten Geographen; weitere Ergebnisse erwartet er von der sich eher reserviert zeigenden Linguistik und Ethnographie. Schlüsselfigur in seiner Geschichtsrekonstruktion ist Fürst Kij, der legendäre Gründer Kiews nach der Nestorchronik, der aller Wahrscheinlichkeit nach Ende des 5./1. Hälfte des 6.

Jahrhunderts gewirkt habe. Nach anfänglicher Residenz auf dem Berg Zamkov (an der Kianka) sei er später auf das Hochufer am Dnepr, an die Stelle der späteren Burg Vladimirs, übersiedelt. Der byzantinische Kaiser (vermutlich Justinian oder einer seiner Vorgänger) habe Kij nach Konstantinopel eingeladen, ihm „große Ehre“ erwiesen und ihn und seine Družina mit der Bewachung der Reichsgrenze an der Donau beauftragt. Später sei Kij nach Kiew zurückgekehrt, so daß die „Erzählung von den vergangenen Jahren“ (Nestorchronik) ihren Bericht über die Anfänge der Kiewer Rus zu Recht mit dieser Fürstensage beginne.

Rybakov steht, wie gesagt, mit dieser Forschungsrichtung, die zum Teil auf recht abenteuerlichen Hypothesen beruht, schon auf den Schultern Grekovs, der sich seinerseits zu Recht gegen verallgemeinernde und despektierliche Wertungen, wie zum Beispiel die des ansonsten bedeutenden Historikers A. L. Schlözer († 1809), wendet; Grekov hatte immerhin noch eingeräumt, daß es in der Epoche vor Vladimir kein eigenes Schrifttum auf russischem Boden gegeben habe. Auch die spätere Beziehung zu Byzanz sah er in einem anderen Licht als Rybakov: „Hat sie (die alte Rus) dabei verloren? Für die russischen Geschichtsforscher ist diese Frage nicht neu, sie ist eine der sogenannten ‚ewigen‘ Fragen. Abgesehen von allen Erörterungen über diesen Gegenstand, will ich nur *eine* Seite dieser Frage hervorheben. Die byzantinische Kirche war zweifellos toleranter als die römische; im Gegensatz zur letzteren duldete sie das Bestreben nationaler Kirchen und gab ihnen die Möglichkeit zur selbständigen Existenz. Dieser Umstand zögerte nicht, sich auf die Kultur jener Länder auszuwirken, die dem nivellierenden Einfluß des Vatikans (!) entgangen waren.“¹⁶ Grekov vertritt weiterhin die These einer angeblich sehr frühen Russifizierung der christlichen Glaubenslehre und Kirche; andererseits behauptet er dann wieder recht willkürlich, daß die Kiewer Metropolitbibliothek wegen der überwiegend griechischen Abstammung der dortigen Metropoliten auch „griechische Klassiker“ enthalten habe; dasselbe ließe sich auch von den übrigen bischöflichen Bibliotheken behaupten.

Christentum in der Sicht der atheistischen Propaganda der UdSSR

Damit kommen wir zu einem weiteren und letzten Genus der sowjetischen „Geschichtsschreibung“, nämlich der betont atheistischen Volkspropaganda, die sich allerdings einen wissenschaftlichen Anstrich gibt, um ihre Mischung aus einseitig ausgewählten Fakten und Interpretationen an den Leser zu bringen. In diesem Sinn schaltete sich in die seit mehreren Jahren (ab 1980) laufenden Vorbereitungen zur Millenniumsfeier innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche auch die von der Partei gelenkte Volksaufklärung mit einem speziell polemischen Traktat ein¹⁷. Hauptzielscheibe der Polemik sind zunächst die politisch „reaktionären“ Kreise der russischen Auslandskirche, die sich durch einen pathologischen

Antikommunismus und Monarchismus auszeichneten. Die KP der UdSSR habe 1983 deren Haltung als Idealisierung und Verfälschung der historischen Wahrheit bezeichnet; gegen diese Phänomene richte sich auch das vorliegende Buch, das sich an Atheisten und (orthodoxe) Gläubige wende.

Anstoß beim Verfasser erregt dann aber auch die Tatsache, daß die russisch-orthodoxe Kirche die bevorstehende Feier als Sache des ganzen Volkes ausrichten wolle, gleichsam als Monopolkraft des geistigen Lebens und Fortschritts der ganzen Nation. Dies geschehe unter anderem durch die Herabsetzung der vorchristlichen Rus, während sich der Autor im Anschluß an B. A. Rybakov um eine Gegendarstellung unter Hinweis auf die hohe Kultur und die fortgeschrittene Staatsbildung vor der Taufe bemüht.

Die weitere Polemik bekämpft die providentielle Sicht des Taufgeschehens, wie sie vor allem von der Auslandskirche verbreitet werde. Getadelt wird auch die Leichtgläubigkeit orthodoxer Gelehrter gegenüber der Andreaslegende, die damit nur die Autorität des Christentums zu erhöhen trachteten. Andererseits hätten auch orthodoxe Kirchenhistoriker wie E. E. Golubinskij, Makarij (= M. P. Bulgakov) oder Filaret (Drozdov) zugestanden, daß am Anfang viele Neophyten die Taufe nur mit Widerwillen und auf Druck von oben hin empfangen hätten. Die Christianisierung habe man sich als einen langsamen Prozeß vorzustellen; wer einen gegenteiligen Eindruck vermittele, huldige einem falschen Patriotismus.

Kritisiert wird ferner die Idee einer besonderen Aufgeschlossenheit der „slawischen Seele“ für das Christentum bzw. die Vorstellung, daß Rußland das Wesen des Christentums besonders tief und rein erfaßt habe. Dagegen stehe das Faktum des „dvoeverie“ (Doppelglauben); denn bis in die Gegenwart erstreckten sich die kirchlichen Versuche zu dessen Überwindung bzw. zur Christianisierung aller Stämme der heutigen UdSSR. Zu den Negativa zähle ferner die Anpassung der Heiligen an die altslawischen Gottheiten, die Unkenntnis der Dogmen (so rangiere Nikolaos beim einfachen Volk zum Teil vor Gott), die fehlende Unterscheidung von Wichtigem und Nebensächlichem in der Lehre, das heißt die mangelnde Unterscheidung von Dogma und Brauchtum. Statt der aktuellen Predigt sei oft nur das Vorlesen patristischer Homilien praktiziert worden; im Vollzug der Liturgie gebe es immer noch viel Formalismus und rein mechanisches Geschehen. Auch im Volksepos bzw. in der Legende spiegle sich vielfach ein primitives bzw. skeptisches Verhältnis zum Christentum wider. Der daraus entwickelte Antiklerikalismus und das Freidenkertum (Lomonosov, Radiščev, Belinskij, Herzen, Černyševskij u. a.) seien dann folgerichtig beim historischen und dialektischen Materialismus geendet; Indifferentismus habe man im 19. Jahrhundert selbst in den geistlichen Seminarien angetroffen.

Auf der anderen Seite hätten auch sowjetische Historiker durchaus anerkannt, daß die Christianisierung *damals*, bis zur Einigung Rußlands unter der Herrschaft Moskaus, einen Kulturfortschritt für Rußland bedeutet habe, aber gleichzeitig

eben auch das – anders als im Westen von der Orthodoxie ausgehende – Verbot von Skulpturen, Instrumentalmusik und Volkstheater. Positiv sei das Christentum nur für die Epoche der Feudalkulturen zu bewerten; danach habe es sich als fortschrittschemmende und antinationale Ideologie erwiesen. Kirchliche Autoren sprächen aber weiterhin vom absoluten Monopol der kirchlich-christlichen Kultur; im übrigen verteidigten sie die soziale Ungleichheit als gottgewollt und verurteilten die Gleichheit als verderblich („sozialistisch“), verherrlichten ferner das Privateigentum als „heilig“ und „göttlich“. Für Ungerechtigkeiten verweise man auf die Sünde bzw. auf die Vergeltung im Jenseits. Insbesondere für die russische Auslandskirche blieben der Zar der von Gott eingesetzte Herrscher und die Monarchie in ihrer Absolutheit und unbegrenzten Dauer das Spiegelbild der Herrschaft Gottes, auch nachdem sie sich längst als Hindernis für neue Strömungen erwiesen hätten. Erwähnt wird in diesem Zusammenhang die Kanonisation des letzten Zaren Nikolaus II. durch die Auslandskirche (1981), zusammen mit den „Millionen“ von Märtyrern der Oktoberrevolution.

Die Kritik des Propaganda-Pamphlets an den Metropoliten und Bischöfen der Kiewer Rus bemängelt deren mangelhafte Erfüllung der vaterländischen Pflichten, indem sie als „Griechen“ beim Einfall der Tataren geflohen seien (was in dieser Verallgemeinerung nicht stimmt: mehrere Hierarchen sind nach Auskunft der Quellen bei den Stadteroberungen mit ihren Gläubigen umgekommen); der Kirche seien von den Tataren sogar Privilegien gewährt worden mit der Auflage, für die neuen Herren zu beten. Auch im 14. und 15. Jahrhundert sei die Haltung der Kirche zur staatlichen Einheit widersprüchlich geblieben; erst unter Peter d. Gr. habe man die Höchstform der „Symphonie“ zwischen Staat und Kirche erreicht. Zeugnis dafür sei das Bestätigungsschreiben der östlichen Patriarchen (1723) für die Einführung des Hl. Synod (statt des als politisch unzuverlässig betrachteten Patriarchats) auf der Grundlage des „Geistlichen Reglements“ (1721).

Die Orthodoxie überbewerte auch die Rolle der Klöster als Kulturzentren, die faktisch aber nur große Reichtümer aufgehäuft hätten, ohne sie wohltätigen Einrichtungen wie Schulen, Krankenhäusern usw. zuzuführen. Der Propagandist erinnert an die ungünstigen Urteile über das Mönchtum aus dem Mund Ivans IV. und Maksim Greks (sittlich-geistiger Tiefstand, Trunksucht, Besitzgier). In den Klostergefängnissen habe man Altgläubige und antizaristische Elemente festgehalten. Schließlich hätten die Klöster in unserem Jahrhundert in der Zeit der Hungersnot (1920/22) eine antirevolutionäre Einstellung gezeigt.

Die ausführlich wiedergegebene kritische „Bilanz“ ist natürlich eine bewußte Negativauslegung von „Fakten“ und deren (einseitigen) Bewertungen; zwar wird eine positive Rolle der russischen Orthodoxie – zumindest unter Teilaspekten und für die Vergangenheit – verbal nicht ausgeschlossen, aber wie sich aus dem Vergleich ähnlicher Agitationsschriften¹⁸ ergibt, geht es der Parteipropaganda unter dem Vorwand, überhöhte Ansprüche der Orthodoxie in die Schranken zu

weisen, letztlich darum, diese als lebendige und respektierte gesellschaftliche Kraft mit dem Hinweis auf die – tendenziös ausgewählte – Last der Vergangenheit zu diskreditieren. Ähnliche Intentionen bei der Behandlung der Kiewer Literatur verrät die betonte Überbewertung des in seiner Authentizität immer noch umstrittenen „Igorlieds“ als der wertvollsten, weil angeblich einzig profanen Dichtung dieser Epoche, während die überwiegend theologische Literatur oft nur in der Verfremdung einer „Publizistik“ zur Sprache kommen darf. Gleichzeitig berichten aber andere Aufklärungsschriften, die von den sowjetischen Behörden selbst in Fremdsprachen für ausländische Touristen in den internationalen Zügen ausgelegt werden, von ihrer Ratlosigkeit bei der Bewältigung großer Probleme, wie der enormen Zahl der Ehescheidungen, der weitverbreiteten Trunksucht und Jugendkriminalität. Könnte auf diesen Feldern die Hilfe der Kirche nicht nützlich, ja notwendig sein? Wirksam würde sie allerdings nur dann werden, wenn der Kirche ein wirklicher Freiraum zur kritischen Begleitung der gesellschaftlichen Entwicklung eingeräumt würde.

Was sagen die russisch-orthodoxe und andere Kirchen in der UdSSR?

Werfen wir abschließend noch einen Blick auf die relativ wenigen Äußerungen von kirchlicher Seite zu unserem Thema. Schon am 16. Februar 1960 hielt der damalige Moskauer Patriarch Aleksej (Simanskij) eine Rede vor der sowjetischen Gesellschaft für Abrüstung, in der er unter anderem ausführte: „Durch meinen Mund spricht zu Ihnen die Russisch-Orthodoxe Kirche, die Millionen orthodoxer christlicher Bürger umfaßt. Wie die Geschichte bezeugt, ist das dieselbe Kirche, die am Beginn der Organisation eines russischen Staates mithalf, eine staatsbürgerliche Ordnung aufzubauen; die durch die christliche Lehre die rechtlichen Grundlagen der Familie stärkte; die die bürgerliche Rechtsfähigkeit der Frau festlegte; die den Wucher und die Sklaverei verurteilte; die den Menschen das Gefühl für Verantwortung und Pflicht anerkannte und durch ihre Gesetzgebung nicht selten die Lücken des staatlichen Gesetzes ausfüllte. Das ist dieselbe Kirche, die berühmte Denkmäler schuf, die die russische Kultur bereicherten und bis heute einen Stolz unseres Volkes darstellen.“¹⁹

Seit 1982 bringt das „Journal des Moskauer Patriarchats“, das einzige Presseorgan der russischen Orthodoxie (mit einer Sonderausgabe in ukrainischer Sprache), eine Reihe von Beiträgen, die in ähnlicher, zum Teil abgeschwächter Form auf die kommende Jubiläumsfeier vorbereiten sollen. Als Beispiel sei hier eine Rede des Metropoliten Filaret von Minsk und Weißrußland erwähnt, dessen Gestalt als Leiter des kirchlichen Außenamts der russischen Orthodoxie wohl als besonders repräsentativ gelten kann²⁰. Filaret übernimmt darin kritiklos die These Rybakovs von der slawischen Besiedlung Kiews im 1. Jahrhundert n. Chr. und stellt

seinerseits eine Beziehung zur Andreaspredigt (nach der Chronik: in Kiew und Nowgorod) her, des weiteren auch die These vom Zusammenschluß der slawischen Stämme Ende des 5./Anfang des 6. Jahrhunderts sowie von der politischen Union des Fürsten Kij mit dem byzantinischen Kaiser; er plädiert ferner für eine sehr frühe Verbreitung eines Schriftalphabets. Andererseits zitiert er den gegenwärtigen Patriarchen von Moskau, Pimen, mit einer Rede bei der ersten Vorbereitungssitzung des Hl. Synod zur Millenniumsfeier (1980): „Die höchste und heiligste Bedeutung dieses Ereignisses (der Taufe der Rus) liegt darin, daß sie den Anfang für die offizielle Existenz der Russisch-Orthodoxen Kirche darstellt; daß sie den Völkern, die den altrussischen Staat bildeten, die Möglichkeit offenbarte, an die Tür der Kirche Christi zu kommen, wo für jedes Glied der Weg aufgezeigt wird, der zum Heil führt. Die Taufe der Rus bewirkte die gründliche Umwandlung der bürgerlichen Ordnung aufgrund christlicher Prinzipien, sie führte die Kiewer Rus in den Kreis der großen christlichen Staaten der mittelalterlichen Welt und gewährleistete die Annahme der großen Kultur von Byzanz.“

Die Stimmen der orthodoxen Metropoliten und Theologen sind aber nicht die einzigen, die sich zu dem anstehenden Jubiläum äußern. Schon über zehn Jahre zurück liegt ein Text „Dem Millennium der Taufe der Rus entgegen“ (1975), den eine Gruppe von ökumenisch gesinnten Christen aus der ganzen UdSSR (Orthodoxe, Katholiken, Protestanten) verfaßt hat²¹, der aber erst 1985 in den Westen gelangte. Die nicht genannten Autoren üben nicht nur Kritik an der staatlichen Verfolgung, sondern auch an der kirchenpolitischen Ausrichtung des Moskauer Patriarchats, von dem man sich keine Erneuerung mehr erhofft. Die im Geist V. S. Solov'evs lebende Gruppe praktiziert eine Art von Interkommunion bzw. gegenseitiger Achtung und Anerkennung aller beteiligten Konfessionen mit ihren jeweiligen Gottesdienstformen, will aber keine neue Kirche sein.

Soviel zur bisherigen bzw. voraussehbaren Rezeption der Millenniumsfeier in der UdSSR; die wichtigeren Gedenkfeiern der verschiedenen Nationalitäten und Konfessionen bzw. Jurisdiktionen im Westen stehen noch aus; hier dürften insgesamt sehr verschiedene Stimmen zum Tragen kommen, die aber sicher alle die besondere Situation im Ursprungsland in dienender Funktion berücksichtigen werden. Nicht nur die Deutung des historischen Erbes, sondern auch die Frage nach dem missionarischen Auftrag für die Zukunft wird hier wie dort verschiedene Antworten finden. Vor allem die Diskussion um das Verhältnis Ukraine/Weißrußland – Großrußland²², die in den Jahrzehnten seit der Oktoberrevolution aus verschiedenen Gründen gestoppt wurde, wird vermutlich neu aufbrechen, mit all ihren konfessionellen Implikationen. Auf die Dauer müssen hier Fehler der Vergangenheit korrigiert werden im Sinn der Achtung von Gewissensfreiheit und Gerechtigkeit für jedermann, wie sie in den Verfassungen im Prinzip garantiert sind. Aber auch die seit dem Aufkommen der Theorie von „Moskau, dem dritten Rom“ (16. Jahrhundert) gestörten Beziehungen zu Konstantinopel bzw. zur

Gesamtorthodoxie werden sich – angesichts neuer Bemühungen um ein panorthodoxes Konzil und eine Neudefinition des ökumenischen Selbstverständnisses – nicht ausklammern lassen. Andere innerrussische Störungen, wie das jahrhundertlang getrübt Verhältnis zu den Altgläubigen (Raskolniki), sind schon in den 60er Jahren in christlichem Geist der Versöhnung und gegenseitiger Achtung – zumindest in einem ersten Schritt – behoben worden.

Darf man hoffen, daß auch die Millenniumsfeiern, wo immer sie stattfinden werden, dazu beitragen, Brücken zu schlagen zwischen Völkern, Kirchen und Menschen, die letztlich doch *einer* europäischen Kultur angehören? Aus dem Abstand zweier Jahrzehnte betrachtet haben die polnischen Millenniumsfeiern jedenfalls gezeigt, daß die Kirchen in Ost und West, wenn sie ihre internationale Verantwortung ernst nehmen, einen echten, wenn auch scheinbar bescheidenen Beitrag zur Aussöhnung der europäischen Völker leisten können.

ANMERKUNGEN

¹ B. G. Poutsko, Les martyrs varègues de Kiev (983), in: Anal. Boll. 101 (1983) 363–385.

² Zur Problematik der auch neuerdings wieder reichhaltigen Literatur zum Thema: D. Obolensky, Russia and Byzantium in the Mid-Tenth Century. The Problem of the Baptism of Princess Olga, in: Greek Orth. Theol. Rev. 28 (1983) 2, 157–171; ders., The Baptism of Princess Olga of Kiev: The Problem of the Sources, in: Philadelphie et autres sources (Paris 1984) 159–176; O. Pritsak, When and Where was Ol'ga Baptized?, in: Harv. Ukrain. Stud. 9 (1985) 5–21.

³ The Political Background of the Baptism of Rus'. Byzantine-Russian Relations between 986–989, in: Dumb. Oaks Pap. 30 (1976) 195–244.

⁴ Vgl. dazu: G. Podskalsky, Christentum und theol. Literatur in der Kiever Rus' (988–1237) (München 1982) 273, Anm. 1201; F. Jockwig, Kirche und Laiengewalt in der Kiever Periode 988–1240, in: Der christl. Osten 38 (1983) 133–143.

⁵ Vgl. Podskalsky, Christentum 228, Anm. 1037.

⁶ Vgl. G. Florovsky, The Problem of Old Russian Culture, in: Slav. Rev. 21 (1962) 1–15; ähnliche Ansichten wurden aber seit längerem vertreten: J. Jagoditsch, Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst niedergeschrieben (Berlin 1930) 9–20.

⁷ In diesem Sinn bildet das Ende der Kiever Epoche (1240) keinen historischen Einschnitt, worüber heute allgemeine Übereinstimmung herrscht: W. Philipp, Entwurf einer religionsbezogenen Epochengliederung der russ. Geschichte, in: Partisan der Hoffnung. Festschrift P. Schütz (Moers 1981) 180–194; O. V. Tvorogov, K voprosu o periodizacii literaturny Kievskoj Rusi, in: Russk. lit. (1983) 4, 118–127. Zu den fortdauernden heidn. Bräuchen vgl. noch: M. Espéronnier, L'évolution culturelle des Slaves du VIIe au XIIe s. suivant les textes arabes médiévaux. Croyances et rites, in: Cah. de civil. médiév. 27 (1984) 319–327.

⁸ Sodejstvie cerkvi uspecham russkogo graždanskago prava i porjadka, in: Očerki i reči. Vtoroj abornik statej (Petrograd 1918) 88–114.

⁹ Očerki po istorii ruskoj kul'tury, II (Paris 1931) 10–18.

¹⁰ K voprosu o kreščenii Kievskoj Rusi, in: Istorik Marksist (1937) 2, 40–77.

¹¹ Istorija SSSR drevnejšich vremen do našich dnei v dvuch serijach v dvenadcati tomach, 1 (bis zum 13. Jh.) (Moskau 1966) 500–511.

¹² Kievskaja Rus' i russkie knjažestva XII–XIII vv. (Moskau 1982) 389–402 (mit Bildbeigaben).

¹³ Datum und Ort blieben bisher umstritten (zwischen ca. 954–960; Konstantinopel oder Kiev): vgl. Anm. 2.

¹⁴ Novaja koncepcija predistorii Kievskoj Rusi (Tezisy), in: Istorija SSSR (1981) 1, 55–75; 2, 40–59 (reicht bis zum 10. Jh., vor der Taufe).

¹⁵ Vgl. z. B.: Die russische Kultur der Kiever Periode (Moskau 1947). Grekovs Leistung und deren wachsende Anerkennung im Westen betont auch V. T. Pašuto, Stand, Perspektiven und Wege der Erforschung der Geschichte der Kiever Rus', in: E. Donnert, Gesellschaft und Kultur Rußlands im frühen Mittelalter (Halle 1981) 42–47, hier 45.

¹⁶ Die Vorgänge um Maksim Grek (zwei Prozesse 1525 und 1531), der sich scharf gegen die Autonomiebestrebungen der russischen Kirche gewandt hatte, sowie die russischen Bestrebungen rund um die Errichtung des Moskauer Patriarchats (1589) u. v. a. sprechen freilich eine andere Sprache: vgl. Ch. Graves, The Ecumenical Significance of the Role of Meletios Pegas in the Erection of the Moscow Patriarchate, in: Aksum–Thyateira, hrsg. v. G. D. Dragas (London 1985) 409–422.

¹⁷ N. S. Gordienko, „Kreščenie Rusi“. Fakty protiv legend i mifov. Plemiěskie zametki (Leningrad 1984).

¹⁸ Vgl. z. B.: A. S. Chorošev, Političeskaja istorija ruskoj kanonizacii (XI–XVI vv.) (Moskau 1986) 3 (Vorwort). Andere Publikationen dieser Art verweisen ebenso unverhüllt auf ihre wahren Absichten.

¹⁹ Žurnal Mosk. Patr. (1960) 3, 33–35, hier 33.

²⁰ Ustanovlenie christianstva na Rusi, in: ebd. (1986) 5, 64–68 (Rede bei der Überreichung des Ehrendoktorats der Evang.-theol. Fakultät Bratislava, CSSR). Vgl. auch die deutschsprachigen Beiträge der in Ostberlin erscheinenden „Stimme der Orthodoxie“.

²¹ Vgl. dazu P. Roth, Ökumenische Gruppen in der Sowjetunion, in dieser Zschr. 204 (1986) 568–570 (mit Textauszügen).

²² Vgl. Podskalsky, Christentum 76f.