

## SAKRAMENTE UND SAKRAMENTENTHEOLOGIE IN DER KIEVER RUS'

Von Gerhard Podskalsky

### A. Einleitung

Wohl nicht zufällig wird in einer neueren Arbeit über russische Liturgiekommentare<sup>1</sup> die Kiever Epoche gleichsam mit einer Leertaste »behandelt«; dies entspricht der weitverbreiteten Meinung, daß die erste russische Kulturepoche uns heute nur noch durch Zeugnisse der darstellenden Kunst, d. h. Bilder (Ikonen, Mosaiken), sowie profane und geistlich-erbauliche Erzählungen zugänglich bleibe. Ursache dafür sei nicht zuletzt die durch den Mongolensturm unterbrochene geistige Entwicklung der Rus', die zu einem unnatürlichen, aber verständlichen Ausfall der Reflexion über die eigenen Lebensvollzüge geführt habe. Daran ist soviel richtig, daß die Kiever Rus' – bedingt durch die Unkenntnis der klassischen Philosophie und ihres begrifflichen Rüstzeugs – zwar eine spekulative Theologie im eigentlichen Sinne nicht kennt, wohl aber eine spirituell-meditative Aufarbeitung ihres christlichen Tuns in Kirche und Leben. Stellvertretend für andere Autoren sei dazu als Beispiel nur der wohl nach Umfang und Gewicht seines Werkes bedeutendste, Bischof Kirill von Turov (2. Hälfte des 12. Jahrhunderts), genannt.

Wenn im folgenden von den sieben Sakramenten der Kirche die Rede sein soll, so geht es dabei nicht um einen kontroverstheologischen Beitrag zu der bekanntlich bislang zwischen den abendländischen Konfessionen umstrittenen Zählung und Bewertung der altchristlichen (Gnaden-)Zeichen und Riten.<sup>1a</sup> Denn anders als etwa bei der von Byzanz übernommenen Festlegung der christlichen Tradition auf die sieben (ersten) ökumenischen Konzilien, wie wir sie schon bei den Metropoliten Ioann II. und Klim Smoljatič<sup>2</sup> bezeugt finden, ist in der byzantinisch-slavisches Kirche die

<sup>1</sup> K. Chr. Felmy, Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russ. Theologie. Wege und Wandlungen russ. Liturgie-Auslegung, Berlin/N. Y. 1984 (= Arb. z. Kirchengesch., 54); vgl. dazu meine Rez.: Byz. Ztschr. 79 (1986), 362–364.

<sup>1a</sup> Vgl. dazu jüngst die Vorschläge von G. Kraus: Siebenzahl und Einsetzung der Sakramente. Perspektiven zur Lösung einer katholisch-lutherischen Differenz, in: Catholica 41 (1987), 214–234.

<sup>2</sup> G. Podskalsky, Christentum u. theol. Literatur in der Kiever Rus' (988–1237), München 1982, 95, Anm. 441 (im folgenden: Christentum).

Fixierung auf die Siebenzahl der Sakramente erst allmählich nach dem zweiten (Unions-)Konzil von Lyon (1274) und besonders nach 1453 (Gabriel Severos)<sup>3</sup> durch Anlehnung an die Entwicklung im Abendland eingetreten. Wenn de facto von denselben sieben Sakramenten die Rede sein wird, die auch in der katholischen Kirche gespendet werden – wobei Taufe und Eucharistie als die besonderen Symbole von Tod und Auferstehung Christi bzw. von Initiation und Gemeinschaft der Christen deutlich herausgehoben sind –, so soll damit nur ein Beispiel der Wechselwirkung zwischen gelebtem und reflektiertem Glauben anhand jener prägenden Lebensvollzüge dem Leser vor Augen gestellt werden.

Noch eine Vorbemerkung: Fast alle Sakramente werden in der Kiever Literatur in zwei verschiedenen Zusammenhängen erwähnt und gewertet: einmal im polemisch-antilateinischen bzw. kirchenrechtlichen Kontext, wobei die Frage der erlaubten bzw. gültigen Spendung im Mittelpunkt steht, und dann wieder im Kontext von Predigten, hagiographischen oder asketischen Werken, wenn es eben darum geht, ihren geistlichen Nutzen lobend zu beschreiben und abzuwägen.

### *B. Hauptteil: Die sieben Sakramente*

#### a) Die Taufe

Es versteht sich von selbst, daß im Ablauf des Jahres, in dem das Millennium der Taufe der Rus' zur Feier ansteht, gerade dieser Akt und die dahinterstehende Wirklichkeit besondere Aufmerksamkeit finden. Ein 1984 zu diesem Anlaß in der UdSSR erschienenes Werk der vulgärwissenschaftlichen, antireligiösen Propaganda wählte darum den die historischen Fundamente angreifenden Titel: »Die Taufe der Rus'«. Fakten gegen Legenden und Mythen. Polemische Anmerkungen.<sup>4</sup> Das Buch greift zum einen die seit Mitte des 19. Jahrhunderts auch in gläubigen Kreisen Rußlands diskutierte Frage nach dem Tiefgang der Christianisierung der Rus' auf und vertritt dabei die nicht gerade revolutionäre Meinung, die Christianisierung sei kein punktuelles Faktum, sondern ein jahrhundertelanger Prozeß gewesen; sein eigentliches Anliegen aber ist der Kampf gegen den angeblichen Monopolanspruch der russischen Kirche auf kulturell-geistigem Gebiet in Vergangenheit und Gegenwart (besonders in Kreisen der russischen Aus-

<sup>3</sup> Ders., *Griech. Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821)*, München 1988, 120, Anm. 503a.

<sup>4</sup> Originaltitel: N. S. Gordienko, »Kreščenie Rusi«. Fakty protiv legend i mifov. Polemičeskie zametki, Leningrad 1984. – Vgl. dazu wie auch zu den folgenden Ausführungen: G. Podskalsky, Zwischen Erbe u. Auftrag. Die Tausendjahrfeier der »Taufe der Rus'« (988–1988), in: *Stimmen d. Zeit* 205 (1987), 409–421.

landskirche) bzw. die unverblümete Negation der Kirche als lebendige Kraft für die gesamte Gesellschaft (was diese »offizielle Meinung« für die tagtägliche, administrative Auseinandersetzung der Kirche mit den staatlichen Stellen bedeutet, wird man sich leicht ausdenken können). – Doch gehen wir zu den Originalzeugnissen der Kiever Rus' zum Thema Taufe: Nach dem Zeitpunkt des Geschehens (nicht dessen Niederschrift) steht an erster Stelle der Bericht über die Taufe der Kiever Fürstin Olga, der Großmutter des »Täufer«-Fürsten Vladimir, welche vermutlich in den Jahren 946 bzw. 957 in Konstantinopel vom Patriarchen (unter Mitwirkung des Kaisers Konstantin VII. Porphyrogenetos) gespendet wurde.<sup>5</sup> Das eindrucksvolle Ereignis wird in verschiedenen Quellen geistlich gedeutet: Der Mönchspriester an der Apostelkirche in der Fürstenresidenz Berestovo (bei Kiev), der spätere Metropolit Ilarion, verherrlicht in seinem bekannten »Slovo« über Gesetz und Gnade (ca. 1049/50) Vladimir und Olga für ihre Großtat der Bekehrung Rußlands u. a. mit dem an Kaiser Konstantin d. Gr. und dessen Mutter Helena (Kreuzauffindung bzw. -erhöhung/335) erinnernden Satz: »Du hast mit deiner Großmutter Olga das Kreuz aus dem neuen Jerusalem, aus der Stadt Konstantins, gebracht, es über dein ganzes Land hin aufgerichtet und den Glauben befestigt.«<sup>6</sup> Diese bildliche Redeweise vom »Aufrichten« des Kreuzes knüpft an den römischen Brauch der militärischen Aufpflanzung der kaiserlichen Standarte auf neu erobertem Gebiet zum Zeichen der offiziellen Besitznahme an (vgl. die Stauropelialrechte des Patriarchats). Der wahrscheinlich jüngere Bericht in der Nestorchronik (zum Jahre 955) läßt dagegen den Ökumenischen Patriarchen Olga nach der Taufe mit den Worten des Erzengels Gabriel an Maria begrüßen: »Gesegnet bist du unter den russischen Frauen«;<sup>7</sup> er preist ihre Taufe ferner als Erleuchtung (φωτισμός) aus der Finsternis und verheißt eine Segenswirkung bis in die fernsten Geschlechter (Magnificat!). Nach einer Unterweisung über die christlichen Pflichten vor Gott und der Kirche läßt der Chronist Olga sogleich ihre erste Probe als Neuchristin bestehen, indem sie ein

<sup>5</sup> Zur Diskussion um Ort und Zeit dieser Taufe (Kiev od. Konstantinopel, zwischen 946 und 960): vgl. 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. Ukr. Stud.* 9 (1985), 5–21; L. Müller, *Die Taufe Rußlands*, München 1987, 72–86.

<sup>6</sup> L. Müller, *Des Metr. Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, Wiesbaden 1962, 118f (= *Slavist. Studienbücher*, II); dt. Übers.: ders., *Die Werke des Metr. Ilarion*, München 1971, 48 (= *Forum slav.*, 37).

<sup>7</sup> PSRL I, vyp. 1: *Povest' vremennyh let*, Leningrad <sup>2</sup>1926 (Nachdr.: *Handbuch z. Nestorchronik*, hg. v. L. Müller, I, München 1977 [= *Forum slav.*, 48]), 61; dt. Übers.: L. Müller, *Helden u. Heilige aus russ. Frühzeit*, München 1984, 20. – Vgl. einen ähnlichen Gruß für die Stadt Kiev bei Ilarion: Müller, a.a.O., 124 (bzw. Übers.: 50).

(ansonsten nicht belegtes) Heiratsangebot des Kaisers wegen des Eehindernisses der geistlichen Verwandtschaft (das Kaiserehepaar war zuvor das Taufpatenpaar!) abweisen läßt. Ihre Ängste um die Bewahrung der Taufgnade in der noch heidnischen Umgebung der Rus' besänftigt der Patriarch mit dem Hinweis auf die rettende Kraft des mit der Taufe angezogenen Christus, die sich schon in vielen (aufgezählten) Notfällen des Alten Testaments bewährt habe. Nach Kiev zurückgekehrt, versucht Olga, ihren Sohn Svjatoslav zur Taufe zu überreden; doch dieser lehnt ab aus Furcht vor dem Spott, der die wenigen Einzelkonversionen damals noch begleitete. Auch im Todesjahr Olgas (969) wird noch einmal ihrer Taufe gedacht; ihr ganzes Leben nach dem Empfang des Sakramentes gleiche einem Morgenstern oder der Morgenröte vor dem anbrechenden Tage oder dem Monde in der Nacht; in ihrem Leben sei durch das Bad der Taufe und das Anlegen des neuen Gewandes (Christus) die Erkenntnis und Versöhnung Gottes nach Rußland gekommen, nach ihrem Tode leiste sie (als Heilige!) Fürbitte für die Söhne der Rus' bei Gott. In diesem Sinne bleibe ihr Gedächtnis unsterblich.<sup>8</sup> Nach der Chronik wurde die Taufe Olgas dann noch in dem nicht sicher zu datierenden »Gedächtnis und Preiswort« (Pamjat' i pochvala) auf den Sakramentenempfang Vladimirs und Olgas sowie in deren Prologviten gewürdigt.<sup>9</sup> Olga, die mit ihrer Bereitschaft zur Taufe auch Vladimir diesen Gedanken ins Herz gelegt habe (wie seinerzeit Helena ihrem Sohne, Kaiser Konstantin), weise durch ihre nur den Gläubigen erkennbare Unversehrtheit im Grabe (Zehntkirche) ein Zeichen der Heiligkeit auf. Die Prologvita Olgas beginnt mit einem Wortspiel: die selige Fürstin wandte sich ab von der Verführung der Hellenen (= Heiden) und empfing dafür die Weisheit Helenas (der Mutter Konstantins). Deren Namen trage sie zu Recht, weil sie das aus Konstantinopel stammende, jetzt im rechten Altarraum der Kiever Sophienkathedrale aufgepflanzte Kreuz mitgebracht habe; eine spätere Redaktion nennt – sicher fälschlich – noch Patriarch Photios als ihren Taufspender. Schließlich bezeichnet noch ein liturgischer Kanon auf Olga<sup>10</sup> diese als »Mutter aller russischen Fürsten«, die ein neues Paradies in der Kirche geschaffen und darin das Kreuz als Lebensbaum eingepflanzt habe. Olga habe den Teufel aus der Rus' vertrieben, die Götzenbilder zerstört und ihrem Sohn das Gesetz Christi gelehrt; wie eine »verständige Biene« habe sie die Blüte des Glaubens in der Ferne gesucht und ihren Fund dem Volke weitergegeben. Die mit göttlichem Tau benetzte Olga wird dann auch mit den jüdischen Heldinnen, Esther und Judith, verglichen, weil auch sie Verderben von ihrem Volke

<sup>8</sup> PSRL I, 69f; dt. Übers.: Müller, a.a.O., 24f.

<sup>9</sup> Zu den Edd. der versch. Redaktionen u. ihrem Inhalt: vgl. Christentum, 117–121.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 235f.

abgewendet habe; ferner mit der keuschen Silbertaube, die himmlische Speise herbeitrage, oder einem fruchtbaren Baume, der Oliven und Trauben für die Rus' reifen lasse. – An all diesen literarischen Dokumenten, die ja nicht derselben Hand entstammen, läßt sich ablesen, welch nachhaltige, mit keinem anderen Ereignis in der Geschichte der Rus' vergleichbare Nachwirkung schon der Taufe Olgas zugeschrieben wurde.

Noch augenfälliger tritt dies natürlich bei der Taufe Vladimirs (wahrscheinlich: 6. Januar 988)<sup>11</sup> und seines Volkes zutage, die sich als erster, wie schon gesagt, Ilarion zum Anlaß seiner (vielleicht am Ostertag gehaltenen) Lobrede nimmt. Darin wird die Taufe allgemein als die Wiedergeburt zum ewigen Leben bezeichnet bzw. mit dem Abwaschen eines schmutzigen Gefäßes durch Gesetz und Beschneidung und dem anschließenden Auffüllen mit Milch (Gnade) verglichen; als Bilder der Taufe werden ferner das Wasser in der ausgedörrten Wüste (= Rus') bzw. das Licht in der Finsternis der Blindheit genannt. Durch die Taufe habe das Volk der Rus' den Weg und die Gebote, die zum ewigen Leben leiteten, gefunden, sei von Fremdlingen zu Söhnen Gottes aufgestiegen. Angewandt auf Vladimir, führen diese Präliminarien zu der stark biblisch gefärbten Aussage: »So entkleidete sich denn unser Kagan (Khan) und mit den Kleidern legte er ab das Verderben des alten Menschen, schüttelte ab den Staub der Ungläubigkeit, stieg ein in das heilige Bad und wurde wiedergeboren von Geist und von Wasser. Auf Christus getauft, zog er Christus an und stieg heraus aus dem Bade in weißer Gestalt – ein Sohn der Unvergänglichkeit, ein Sohn der Auferstehung war er geworden und hatte einen Namen empfangen, der ewig ist und namhaft von Geschlecht zu Geschlecht: Vasilij, mit dem er eingeschrieben ist in die Bücher des Lebens, in der oberen Stadt, dem unvergänglichen Jerusalem.« Vladimir habe sich aber nicht mit seiner eigenen Taufe begnügt, sondern gedrängt (mit welchem Nachdruck, ist heute nicht mehr exakt nachzuvollziehen) auf die Taufe des ganzen Volkes; jedenfalls habe auch die Furcht vor der Macht des Fürsten bei der Entscheidung des einzelnen mitgespielt. Der durch die Christianisierung weiter Teile des Volkes erzielte Wandel wird dann durch Antithesen verdeutlicht: Wie die »Morgenröte der Frömmigkeit« das »Dunkel der Götzenverehrung« abgelöst habe, so die »Sonne des Evangeliums« die »Finsternis des Dämonendienstes« bzw. die »Kirchen« die »Götzentempel«, die »Ikonen« die »Idole«, das »Kreuz« die »Dämonen« usw. Die Bekehrung Vladimirs ist nach Ilarion um so höher einzuschätzen, als jener niemals weder Christus selbst noch die Predigt, das Beispiel und die Wundertaten der Apostel hatte erleben

<sup>11</sup> Zu ihrer geschichtlichen Einbettung vgl. den ziemlich erschöpfenden Artikel von A. Poppe, *The Political Background of the Baptism of Rus'*. *Byzantine-Russian Relations between 986–989*, in: *Dumb. Oaks Pap.* 30 (1976), 195–244.

dürfen, sondern allein mit »seinem guten Verstand und Scharfsinn« die Wahrheit der christlichen Botschaft begriffen hatte: »Und was anderen eine ‚Torheit‘ scheint, das erschien dir als eine ‚Kraft Gottes‘.« Wenn aber schon derjenige gerettet werde, der einen einzigen Sünder bekehrt habe (Jak 5,20), um wieviel mehr dann Vladimir–Vasilij, der das »ganze Reich« bekehrt habe!<sup>12</sup>

Nicht genug mit dieser schon unter mehrfachem Aspekt sehr eingehenden Würdigung der Taufe Vladimirs, kommt auch die Nestorchronik noch einmal ausführlich auf die Fakten und deren Deutung zurück. Während die der Taufe vorangehende Erkundung der verschiedenen Religionen (bzw. Riten) wie auch die »Rede des Philosophen« (mit Ausnahme ihres letzten Abschnitts, der dem Fürsten auf dessen Frage nach dem Sinn der Taufe Jesu das Sakrament als Zeichen der Erneuerung und Reinigung erklärt) keinen unmittelbaren Bezug zur Taufe (wohl aber zur Bekehrung als Gesamtprozeß) haben, erscheint diese selbst zunächst nur als Vorbedingung bzw. Einsatz in einem Tauschgeschäft, um nach der Hilfeleistung für die Byzantiner in Cherson die Hand der Prinzessin Anna zu gewinnen; auch die Verknüpfung mit der Heilung von einer Augenkrankheit (vgl. Apg 9,8–18) zeugt eher von einem noch magischen Sakramentsverständnis bei Vladimir. Nachdem dann die altslavischen Götterbilder Peruns und der übrigen Idole gestürzt und die Einwohner Kievs ebenfalls getauft sind, folgt die geistliche Auslegung dieses Geschehens: Der Teufel fühlt sich besiegt »von Toren, nicht von Aposteln und Märtyrern«;<sup>13</sup> dennoch bittet Vladimir um Festigung des Glaubens für die Neubekehrten. Die Erneuerung durch das Bad der Wiedergeburt sei Ausdruck des göttlichen Erbarmens, nicht Verdienst des menschlichen Tuns; das Ausmaß des göttlichen Geschenks – nicht einer oder zwei, sondern eine unzählige Menge wurde durch die Taufe erleuchtet – übertrifft nach den Worten des Chronisten, der seine Sprachlosigkeit nur durch zahlreiche Anleihen aus der Hl. Schrift überwinden kann, schlechthin die Möglichkeiten menschlicher Dankbarkeit. Den Abschluß der Würdigung bilden wiederum paulinische Antithesen: Alt – Neu, Nacht – Tag, Tod – Leben, Sünde – Reinheit, Gefangenschaft – Freiheit.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Müller, Des Metr. Ilarion (s. Anm. 6), 58f, 61, 90–94, 103f (1. Zitat), 104–106, 109f (2. Zitat), 115f; dt. Übers.: ders., Die Werke (s. ebd.), 23f, 37f, 42f (1. Zitat), 45 (2. Zitat), 47.

<sup>13</sup> In der patristischen Literatur werden allerdings gerade die Apostel selbst als Fischer und Ungebildete (ἀγράμματοι) den (angeblich) Weisen der Welt gegenübergestellt, woraus sich das von Gregorios von Nazianz geprägte, später oft wiederholte Adagium der christl. Verkündigung (ἀλιευτικῶς, οὐκ ἀριστοτελικῶς) ergab: vgl. G. Podskalsky, Theologie u. Philosophie in Byzanz, München 1977, 24f (= Byz. Archiv, 15).

<sup>14</sup> PSRL I (s. Anm. 7), 109–121 (zu 988), bes. 110f, 117–121.

Die Großtat (Gottes und) Vladimirs ist endlich auch der Hauptgegenstand in dem schon erwähnten »Gedächtnis und Preiswort« sowie sonstigen biographischen Darstellungen des Fürsten.<sup>15</sup> Nach dem Mönch Jakov, der das epochale Geschehen gebührend ins Bewußtsein heben will, ist die Taufe des Fürsten und des ganzen russischen Landes ein prophetisches Tun, das den Vergleich (σύγκρισις) mit David und Habakuk zulasse: durch die Zerstörung der Götzenbilder und den forcierten Bau von Kirchen (besonders der Hof- oder Zehntkirche) habe das Licht die Finsternis besiegt bzw. Gott den Teufel; ein weiterer Vergleich verleiht Vladimir den Rang eines Apostels unter den Fürsten (der Titel des »dreizehnten« Apostels wurde in der byzantinischen Hagiographie erstmals an Konstantin d. Gr. verliehen): damit wird Vladimir dem ersten christlichen Weltkaiser gleichgestellt. Die Pochvala sieht ferner die frühere Begierde und Zügellosigkeit Vladimirs durch die Taufe in missionarischen Eifer und Freigebigkeit gegenüber den Armen verwandelt; in diesen Taten, nicht in Wundern sei der Ruf seiner Heiligkeit begründet. Ein anonymes »Žitie« (längere Redaktion) erzählt nochmals den Hergang der Taufe Vladimirs in Cherson (nach vorheriger Heilung) bzw. des Volkes am Fließchen Počaja (Kiev); eine abschließende Pochvala preist Kiev als zweites Jerusalem und Vladimir als zweiten Mose bzw. zweiten Konstantin; damit tritt die Rus' als ebenbürtiges Mitglied in den Kreis der christlichen Völker. Eine kürzere Redaktion (Obyčnoe žitie) bezeichnet die Krankheit Vladimirs vor der Taufe präziser als Blindheit; die Pochvala stellt dort eine sich steigernde Reihe von Städten und Ländern zusammen (nach dem biblischen Axiom: Die letzten werden die ersten sein): Rom preist Petrus und Paulus, Ephesos Johannes den Theologen (Evangelisten), Ägypten den Markos, Antiocheia den Lukas, Griechenland den Andreas – das russische Land aber besinge den apostelgleichen Vladimir. Die wesentlich später (nach 1240) verfaßte »Služba« (15. Juli) auf Vladimir–Vasilij<sup>16</sup> bezieht sich schon auf die Situation der Rus' zur Zeit der Mongolenherrschaft: Die Versammlung der russischen Fürsten bittet den Apostelgleichen um die Befreiung vom Feinde und den Sieg über die Heiden; wie Mose Israel einst aus der Knechtschaft herausgeführt habe, so möge Vladimir als Vorkämpfer und Schützer der Rechtgläubigkeit sein Volk vom Götzendienst erlösen; wie er einst als Nachahmer Konstantins d. Gr. und Vater der ganzen Rus' die heidnischen Idole zerstört und die Gebote Gottes gelehrt habe, so möge er jetzt den Christen gegen die Verhöhnung ihres Glaubens beistehen. In Verkehrung der historischen Wahrheit wird dort Vladimir sogar die Bekehrung seiner Großmutter Olga zugeschrieben; einige Verse scheinen der Služba Konstantins d. Gr. (21.

<sup>15</sup> Zu deren Edd. bzw. Inhalt: vgl. oben Anm. 9!

<sup>16</sup> Zu Ed. und Inhalt: Christentum, 235f.

Mai) entnommen zu sein. Der gute Baum (Vladimir) habe inzwischen Blüten und Äste voller Früchte hervorgebracht, besonders die beiden »Trauben«: Roman (Boris) und David (Gleb), die hl. Fürstmärtyrer.

Für diese erste Gruppe von Zeugnissen fällt bei näherem Zusehen auf, daß sie im wesentlichen von drei Elementen geprägt sind: dem reichlichen Ausschöpfen der in Byzanz vorgebildeten, theologischen und kirchlichen Tradition,<sup>17</sup> der Anlehnung an den byzantinischen Herrscherkult und der Betonung der Ebenbürtigkeit der Rus'. Was uns noch zu besprechen bleibt, nämlich der Beitrag der polemisch-kanonistischen Literatur, betrifft hingegen ausschließlich den kirchlichen Bereich, und zwar vorwiegend in apologetischer Absetzung der byzantinischen Taufordnung von der lateinischen.

Beginnen wir mit den polemischen Dokumenten: Als erster tadelt der griechischstämmige<sup>18</sup> Metropolit Georgij (ca. 1065 bis ca. 1076) in seiner Streitschrift (Stjazanie, nr. 21–22) die lateinischen Abweichungen im Taufritus: das nur einmalige Untertauchen, die (aktive) Taufformel, das Streuen von Salz (gegen die Fäulnis der Sünde) und die Namengebung durch die Eltern – Bräuche, die alle auf jüdische, arianische und sabellianische Irrlehren hindeuteten.<sup>19</sup> In dieselbe Kerbe treffen auch die Ausstellungen des gleichfalls von Byzanz entsandten Metropoliten Nikifor I. (1104–1121) in seinen beiden Traktaten gegen die Lateiner;<sup>20</sup> in dem ersten, auf Bitten Vladimirs II. Monomach verfaßten Schreiben wird der lateinische Taufritus wiederum in die Nähe des Sabellianismus gerückt, während im zweiten detaillierter – wie schon bei Georgij – das nur einmalige Untertauchen, die Riten des Salzstreuens und Berührens mit Speichel sowie die (übrigens auch im Osten übliche) Verwendung von Tiernamen (z. B. Leo = Löwe) bemängelt werden. Ein letztes Mal schließlich werden die gleichen Vorwürfe in Feodosij Greks »Sendschreiben über den Glauben der Varäger (= Lateiner)« wiederholt.<sup>21</sup> Natürlich spiegelt sich diese Einschätzung der Lateiner auch im Kirchenrecht wider: In den Fragen des (Diakons) Kirik an Bischof Nifont (von Novgorod: 1131–1156)<sup>22</sup> wird die Aufnahme eines getauften Lateiners (Kirik, § 10) in die Orthodoxie in der Weise vollzogen,

<sup>17</sup> Vgl. dazu: B. Neunheuser, *Taufe u. Firmung*, Freiburg <sup>2</sup>1983, 86–94 (= Hdb. d. Dogmengesch., IV,2).

<sup>18</sup> Zur Eigenart der Kiever Polemik: vgl. G. Podskalsky, *Der Beitrag der griechischstämmigen Metropoliten (Kiev), Bischöfe und Mönche zur altruss. Originalliteratur (Theologie)*. 988–1237, in: *Cahiers du monde russe et soviét.* 24 (1983), 498–515.

<sup>19</sup> Zu Ed./Inhalt: *Christentum*, 173f, bzw. Ja N. Ščapov, *Drevneslavjanskaja Kormčaja XIV titulov bez tolkovanj*, Sofia 1987, 278f (Ed.).

<sup>20</sup> Zu Ed./Inhalt: *Christentum*, 177–179.

<sup>21</sup> Zu Ed./Inhalt: ebd., 181.183.

<sup>22</sup> L. K. Goetz, *Kirchenrechtl. u. kulturgesch. Denkmäler Altrußlands*, Stuttgart 1905, 223f, 252f (= *Kirchenrechtl. Abh.*, 19).



daß er nach einer Zeit des Fastens und der Buße in der Kirche (erneut) das Taufkleid angelegt bekommt, um dann aber nur noch die Salbung mit Myron (Chrisam) und die hl. Kommunion zu empfangen (der Verweis auf die entsprechenden Gebräuche in Konstantinopel will auch bewußt die Wiedertaufe<sup>23</sup> ausschließen); bei der Vorbereitung der Taufe von Heiden (§ 40f) ist die Bußzeit – je nach Alter und Volkszugehörigkeit (Slave–Nicht-slave) – gestaffelt, doch der Ritus des dreimaligen Untertauchens sowie der fünffachen (Firm-)Myronsalbung (5 Sinne!) – wiederum mit dem Hinweis auf das Zeugnis eines byzantinischen Klerikers – obligatorisch. Von einer fehlerhaften Taufordnung ist dann nochmals die Rede im »Pravilo« des Metropoliten Kirill II. (1242/47–1281);<sup>24</sup> mancherorts würden die Täuflinge am ganzen Leibe gesalbt, was einer Profanierung des hl. Myron gleichkäme, denn nach der traditionellen Sakramentenlehre (Kyrillos von Jerusalem) sollten nur die fünf Sinne gesalbt werden. Ferner sei darauf zu achten, daß der Täufling nicht nur übergossen (so der lateinische Ritus – Verf.), sondern wirklich untergetaucht werde; auch der Empfang der Kommunion im Anschluß an die Taufe sei verbindlich vorgeschrieben.

In dieser polemisch-kanonistischen Betrachtungsweise der Taufe fehlt der nationale Aspekt vollständig; es geht allein um die nahtlose Übereinstimmung mit der byzantinischen Mutterkirche (gegen den Westen) – ein Anliegen, das ausschließlich auf den von Byzanz importierten, höheren Klerus zurückging und übrigens im Widerspruch zu der relativ ökumenischen Weite des Kiever Christentums (im Unterschied zur griechischen Kirche) stand.<sup>25</sup> Theologisch gesehen, besteht also ein eindeutiges Gefälle von der pastoral-hagiographischen (bzw. asketischen) zur polemisch-kanonistischen Sichtweise und Wertung der Taufe.

#### b) Die Firmung

Bekanntlich werden in der Ostkirche die drei Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie zusammen gespendet, auch bei Kleinkindern; vor allem das reinigende Bad (Taufe) und die geistmitteilende Handauflegung (Firmung) gelten durch ihre zeitliche Nähe als quasi zwei Phasen eines

<sup>23</sup> Die Wiedertaufe (Il'ja § 28) ist nur für den Fall gestattet, daß eine Rechtsunsicherheit über den Taufakt (Fehlen eines Augenzeugen) besteht: ebd., 341f; zum Taufritus von Kleinkindern (in mehreren Etappen, innerhalb von 40 Tagen nach der Geburt): Il'ja, Poučenie § 10: ebd., 365f; die Nottaufe kranker Kinder war regulär vorgesehen, während ihr normales Taufalter zwischen ein und drei Jahren lag: Ioann II., Pravilo § 1: ebd., 115f.

<sup>24</sup> Zu Ed. /Inhalt: Christentum, 268–270, bzw. Ščapov, Drevneslavj. Kormč. (s. Anm. 19), 182f (Nr. 1/Fd.).

<sup>25</sup> Vgl. dazu meine kurze Skizze: Zum geistigen Erbe der cyrillo-methodian. Tradition in der theol. Literatur der Kiever Rus' (988–1237), in: Byz.-Slav. 46 (1985), 131–135.

einzigem Initiationssakramentes.<sup>26</sup> Entsprechend wenig ist in den ostkirchlichen Quellentexten (bis zur Neuzeit) von der Firmung als eigenständigem Sakrament die Rede. Auch die theologischen Schriften der Kiever Rus' bilden von dieser Regel keine Ausnahme. Als erster protestiert Metropolit Ioann II. (1076/77 bis nach 1089) in seinem Antwortbrief an Clemens III. (Gegenpapst), dem einzig erhaltenen Schriftstück Kievs nach Rom, gegen eine zweite Salbung (ἀναμυρισμός) der schon einmal in der Taufe mit Myron Gesalbten; es sei ein Verstoß gegen den Glaubensartikel des Symbolons von der »einen Taufe zur Vergebung der Sünden«; man dürfe die Salbung mit dem hl. Myron nicht auf zwei Zeitpunkte »zerreißen«, sondern sie gleichzeitig mit der Taufe vollziehen lassen, und zwar sowohl von Priestern wie Bischöfen.<sup>27</sup> Ioann II. ist in dem Brief generell bemüht, die Zahl der Lehrdifferenzen zwischen Ost und West eher klein zu halten; wenn er das Problem der verschiedenen Firmung dennoch anführt, so muß es ihm als besonders dringlich erschienen sein. Wieweit die alleinige Myronsalbung bei der Konversion von Heterodoxen (Lateinern) als Firmung verstanden werden kann, bleibt offen: der Ritus entspricht jedenfalls dem nach der Taufe üblichen (Salbung an den fünf Sinnen).<sup>28</sup> So zeigt sich an diesen wenigen Zeugnissen, daß für die Firmung die Abgrenzung gegenüber den Lateinern den Metropoliten in Kiev wichtiger erschien als die interne Klärung des Firmsakraments, das im übrigen ganz im Schatten der übermächtigen Taufe stand.

#### c) Die Buße (Beichte)

Auch die Ausführungen zum Bußsakrament sind in der Kiever Rus' reichlich lückenhaft; wir finden in den theologischen Schriften weder eine Anspielung auf die im Byzanz der Jahrtausendwende und darnach so nachdrücklich vertretene wie auch abgelehnte (Laien-)Mönchsbeichte, noch auf die im Osten immerhin in Spuren bis ins 15. Jahrhundert fortlebende öffentliche Buße.<sup>29</sup> Dagegen ist in den kirchenrechtlichen Disziplinarverord-

<sup>26</sup> Vgl. dazu: F. J. Dölger, Die Firmung in den Denkmälern des christl. Altertums, in: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde u. Kirchengesch. 19 (1905), 1–41, bes. 2–7; M. Lot-Borodine, La grâce déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas. L'onction chrismale, in: Rev. Sc. phil. et théol. 26 (1937), 693–712; L. Ligier, La confirmation. Sens et conjuncture oecuménique hier et aujourd'hui, Paris 1973, 51–204 (= Théol. hist., 23).

<sup>27</sup> Zu Ed./Inhalt: Christentum, 175f bzw. S. K. Oikonomos, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου, μητρ. Ῥωσσίας, ἐπιστολὴ πρὸς Κλήμεντα, πάπαν Ῥώμης, Athen 1868, 8 (griech. Text).

<sup>28</sup> Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 223f (Kirik § 10), 253 (Kirik § 41), 318 (Sava § 18).

<sup>29</sup> Vgl. zu beiden Punkten: H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung, Freiburg <sup>2</sup>1978, 86–89 (= Hdb. d. Dogmengesch., IV,3); ferner: A. I. Almazov, Tajnaja ispoved v Pravoslavnoj Vostočnoj Cerkvi, in: Zap. Imp. Novorossijsk. univ. 63–65 (1894–1896); E. Herman, Il più antico penitenziale greco, in: Or. Christ. Per. 19 (1953), 71–127; F. van de Paverd, La pénitence

nungen häufig die Rede von meist milden, im Zusammenhang einer Beichte (öffentlich?) verhängten Kirchenbußen (bzw. -strafen: Epitimien), z. B. in Gestalt eines besonderen Fastens oder des zeitweiligen Ausschlusses von der Kommunion (vgl. Fragen Kiriks an Nifont: §§ 1, 67f, 71f, 74–76, 84, 92, 95–97; Fragen Il'jas §§ 8–10, 14–16, 18f, 22, 24). Die hier relevante Polemik gegen die Lateiner reduziert sich auf den einen Vorwurf der mangelnden Verpflichtung der Erwachsenen zu Reue und Beichte; statt dessen erlangten sie Vergebung durch eine Salbung<sup>30</sup> bzw. für Geld(geschenke).<sup>31</sup> Umgekehrt schärft ein anonymes »Poučenie« über den wahren Glauben<sup>32</sup> die Beichtpflicht für Männer ab dem neunten, für Frauen ab dem siebten Lebensjahr ein; im übrigen sollten die Erwachsenen die Kinder und Knechte zum Empfang des Bußsakramentes in der Kirche anleiten. – Viele Ermahnungen der Bischöfe richteten sich auch an die Beichtväter, seien sie nun neugeweihte oder schon langgediente Priester; man hat sie sich als feste, geistliche Berater vorzustellen, die das Beichtkind nicht leichtfertig auswechseln sollte.<sup>33</sup> Oberster Grundsatz müßte jeweils der größere geistliche Nutzen des Beichtenden sein; deshalb sollte man weder leichtfertig einen Bußwilligen abweisen noch auch dessen eventuell häufigen Wechsel der Beichtväter unterstützen.<sup>34</sup> Generell sollte der Beichtvater eher milde gestimmt sein (z. B. im Falle triebhafter Unzucht);<sup>35</sup> er wird ferner als Schriftkundiger (Lk 15,7: Freude herrscht über einen Sünder, der Buße tut; Mt 11,30: [Das Joch Christi] ist leicht) z. B. nicht die Frauen nach einzelnen Sünden ausfragen, weil ihnen das peinlich ist, noch durchgängig schwere Bußen auferlegen, weil der Gang zur Beichte ohnehin schon schwer genug ist, besonders nicht den schwer arbeitenden, leibeigenen Knechten.<sup>36</sup> Auf der anderen Seite besteht eine anonyme Mahnrede eines Bischofs an einen

dans le rite byzantin, in: *Questions liturg.* 54 (1973), 191–203; J. N. Bakhuizen van den Brink, *Reconciliation in the Early Fathers*, in: *Stud. Patr.* XIII, Berlin 1975, 90–106 (= TU 116).

<sup>30</sup> So im zweiten, polemischen Schreiben des Metr. Nikifor I.; zu Ed./Inhalt: *Christentum*, 177–179. – Bei der Salbung handelt es sich um ein pflanzliches Öl (Oliven?); daher bleibt unklar, ob dabei die Firmung oder die Rekonziliation gemeint ist. – Vgl. auch: Ioann II., *Pravilo* § 27; Goetz, *Kirchenrechtl. . . . Denkmäler* (s. Anm. 22), 159.

<sup>31</sup> Gemeint ist damit die westliche Ablasspraxis (nicht Simonie): so in der Nestorchronik (PSRL I [s. Anm. 7], 116 [zu 988]); Feodosij Grek, *Poslanie* üb. den Glauben der Varäger (Ed./Inhalt: *Christentum*, 181.183).

<sup>32</sup> Ed.: A. I. Ponomarev, *Pamjatniki drevnerusskoj cerkovno-učitel'noj literatury*, vyp. 3, St. Petersburg 1897, 23–28, hier: 25; vgl. *Christentum*, 258. – Der Unterschied in der Beurteilung der Geschlechter ergibt sich aus der auch bei Kirik ausgesprochenen Annahme, daß Mädchen früher zur schweren Sünde (z. B. Abtreibung) fähig seien als Jungen: vgl. Goetz, *Kirchenrechtl. . . . Denkmäler* (s. Anm. 22), 261 (Kirik § 49); 330f (Il'ja § 8).

<sup>33</sup> Vgl. z. B. den Priester Vasilij, den Beichtvater des geblendeten Fürsten Vasil'ko, dessen Leidensgeschichte er aufgezeichnet hat: PSRL I (s. Anm. 7), 256–273 (zu 1097–1100).

<sup>34</sup> Goetz, *Kirchenrechtl. . . . Denkmäler* (s. Anm. 22), 320f (Kirik § 18), 338 (Il'ja § 20).

<sup>35</sup> Ebd., 333 (Il'ja § 13).

<sup>36</sup> Ebd., 360 (Il'ja, *Poučenie* § 3), 363 (ebd., § 7).

neugeweihten Priester mit Nachdruck darauf: Wer dem geistlichen Vater nicht gehorcht, muß bis zur reuemütigen Umkehr von der Gemeinschaft ausgeschlossen bleiben; allerdings trage der Priester seinerseits auch die volle Verantwortung für das Seelenheil der ihm anheimgestellten Christen, was seine (Tag und Nacht) dauernde Bereitschaft zur Sakramentenspendung und Vergebung voraussetze.<sup>37</sup> Auch Metropolit Kirill II. unterstreicht in seinem »Poučenie« an die Priester neben der Binde- und Lösegewalt deren Vorbildfunktion: ein sündiger Priester werde zusätzlich für die Seelen verurteilt werden, denen er Ärger gegeben habe (Mt 18,6).<sup>38</sup> Die Rolle des geistlichen Vaters und Seelenführers, vor allem in Gestalt des »schwarzen« Mönchsklerus (oder einfachhin: Mönchtums) gegenüber dem »weißen« Weltklerus, kann kaum hoch genug eingeschätzt werden.<sup>39</sup>

#### d) Die Eucharistie

Nächst der Taufe liegt, wie schon bemerkt, der zweite Schwerpunkt im sakramentalen Bereich auf der Eucharistie; zeigte sich dort die Diskrepanz zu den Lateinern im verschiedenen Taufritus bzw. den begleitenden Zeremonien, so entwickelte sich die gravierende Kontroverse hinsichtlich der Eucharistie in Byzanz (ab dem 9. Jahrhundert) bei der Materie des Sakramentes: dem gesäuerten bzw. ungesäuerten Brot (Azyma). Doch beginnen wir zunächst bei der Eucharistie als Einheit; wiederum ist es Ilarion, der als erster in seinem »Slovo« den Kontrast zum überwundenen, heidnischen Opferkult ins Bewußtsein hebt: »(Wir) schlachten nicht mehr einander den Dämonen, sondern Christus wird für uns geschlachtet und gebrochen zum Opfer für Gott und den Vater. Und nicht mehr gehen wir, Opferblut trinkend, zugrunde, sondern das ganze reine Blut Christi trinkend werden wir gerettet.«<sup>40</sup> Wenig später betont er ein zweites Mal, daß die Bischöfe am hl. Altar ein »unblutiges Opfer« darbrächten.<sup>41</sup> Nichts ist jedoch so hehr und heilig, daß es nicht auch wieder gefährdet und herabgesetzt werden könnte; in der Kiever Rus' war es vornehmlich das aus dem Heidentum überkommene, inzwischen aber jeweils in der Kirche eingeseignete Totenmahl (kut'ja), das in der Wertschätzung durch die Gläubigen der Eucharistie den Rang abzulaufen drohte. Nur so läßt sich die mehrfache Mahnung verstehen, den hl. Altarraum auf alle Fälle für die

<sup>37</sup> Zu Ed./Inhalt: Christentum, 267.

<sup>38</sup> Ed.: Ponomarëv, Pamjatniki (s. Anm. 32), 111–114, hier: 112.

<sup>39</sup> Vgl. die bislang nicht überholte Studie (mit Editionen): S. Smirnov, Drevnerusskij duchovnik, Moskau 1914 (Nachdr.: England 1970).

<sup>40</sup> Müller, Des Metr. Ilarion (s. Anm. 6), 90; dt. Übers.: ders., Die Werke (s. ebd.), 37.

<sup>41</sup> Ebd., 106 (bzw. Übers.: 44).

Eucharistie freizuhalten.<sup>42</sup> Wenn den Lateinern vorgehalten wird, daß dort alle – ob Mann, Frau oder Kind – den dem Klerus reservierten Altarraum betreten dürften,<sup>43</sup> so war doch offenbar, wie die synodalen Verbote zeigen, auch das Kiever Christentum von diesem Mißstand betroffen.<sup>44</sup> Im übrigen regeln die kirchenrechtlichen Vorschriften die verschiedensten Dinge: angefangen von der notwendigen Erlaubnis des zuständigen Bischofs für jede Zelebration eines Priesters oder Mönches,<sup>45</sup> über die Anordnungen zu den vierzig Gottesdiensten für das Seelenheil der Verstorbenen (und Lebenden),<sup>46</sup> über die Aufbewahrung der Eucharistie (Prosporen) für die Krankenkommunion von einem Gründonnerstag bis zum nächsten,<sup>47</sup> über die Herrichtung der Prosporen und die Reinheit/Ehrbarkeit der Prosporenbäckerinnen,<sup>48</sup> über die Notwendigkeit des Eucharistieempfangs unter beiden Gestalten und die Modalitäten der Krankenkommunion,<sup>49</sup> über die Austeilung der Kommunion an Kleinkinder (nach der Taufe),<sup>50</sup> ferner die verschiedenen Fasten- und (geschlechtliche) Enthaltensvorschriften für Priester und Laien vor der Zelebration bzw. Kommunion,<sup>51</sup> bis hin zu fast kasuistisch anmutenden Einzelfällen<sup>52</sup> – alles und jedes scheint angesprochen zu sein, wenngleich uns der kryptische Sinn mancher Formulierungen heute nicht mehr genau erkennbar bzw. nachvollziehbar erscheint. – Vom geistlichen Sinn der Eucharistie spricht Kirill von Turov in seiner zweiten Mönchsrede, deren Sinnspitze (Begegnung des Kaisers [= Christus] mit dem fröhlichen Armen [= Mönch] in der Höhle) Christus darstellt, der uns mit seinem Leibe und Blute speist; sie endet mit dem Aufruf zur Gewissensforschung, ob die Mönche nicht durch unwürdigen Empfang der Euchari-

<sup>42</sup> So im anonymen »Poučenie sv. Pankratija«, das fälschlich Fcodosij Pečerskij zugeschrieben wurde; zu Edd./Inhalt: Christentum, 92f; ferner in der Mahnrede (§ 23) des Novgoroder Erzbischofs Il'ja (1165–1186): Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 381; schließlich nochmals in der anonymen Mahnrede an einen neugeweihten Priester: Christentum, 267. – Vgl. auch die Fragen Kiriks (§ 38): Goetz, a.a.O., 249f, sowie das »Pravilo« des Metr. Kirill II. (1273): Christentum, 270.

<sup>43</sup> So Metr. Nikifor I. in seinem zweiten Schreiben gegen die Lateiner: Christentum, 177–179.

<sup>44</sup> Vgl. das »Pravilo« Kirills II.: ebd., 270, bzw. Ščapov, Drevneslavj. Koršč. (s. Anm. 19), 184 (Nr. 4).

<sup>45</sup> Ioann II., Pravilo § 18: Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 146.

<sup>46</sup> Fragen Kiriks §§ 3, 101; Sava § 19: Goetz, a.a.O., 213f, 304f, 322.

<sup>47</sup> Fragen Kiriks § 13: ebd., 227f.

<sup>48</sup> Fragen Kiriks §§ 98–100; Sava § 12; Il'ja § 12: ebd., 302f, 314f, 333.

<sup>49</sup> Fragen Kiriks §§ 14–18, 61–63; Sava § 14: ebd., 229–232, 273f, 317.

<sup>50</sup> Fragen Kiriks §§ 31, 48, 58f: ebd., 242, 259f, 270f.

<sup>51</sup> Fragen Kiriks §§ 27–30, 32, 57, 59, 68, 71–77; Sava §§ 9, 17; Il'ja § 6: ebd., 239–243, 268f, 271, 277, 279–287, 312, 319, 329.

<sup>52</sup> Sava §§ 8 (Stundengebet), 10 (Nachtschlaf); Il'ja § 6 (Kommunion für öffentl. bzw. geheime Sünder), usw.: ebd., 312f, 329. – Hierher gehört auch ein spezielles Eucharistiedekret Erzb. Il'jas von Novgorod: zu Ed./Inhalt: Christentum, 190f.

stie Christus mitgekreuzigt hätten.<sup>53</sup> Das schon mehrfach genannte, anonyme »Poučenie« an einen neugeweihten Priester setzt diesen Gedanken fort mit der Mahnung zur Andacht und Ehrfurcht beim Gottesdienst sowie der Anweisung, keine Opfertgaben von Ungläubigen, Häretikern und öffentlichen Sündern darzubringen, sondern nur von solchen Menschen, deren gute Lebensführung bekannt sei.<sup>54</sup> So schließt sich der theologische Kreis von Ilarion zu Kirill, ohne daß der Eucharistie der Überschwang des Lobes zuteil würde, wie er für die Taufe charakteristisch war.

Die polemische Auseinandersetzung mit den Lateinern beschränkt sich fast ganz auf die Frage der Azyma (Epiklese bzw. Wandlungszeitpunkt [Einsetzungsworte] kommen erst später als Differenzpunkte ins Spiel). Der erste Traktat zu diesem Thema verrät seine Herkunft schon durch die Tatsache, daß er nur im griechischen Original überliefert ist; Leon von Perejaslavl' (60er Jahre des 11. Jahrhunderts), dessen byzantinische Quellen leicht auszumachen sind, stellt dem ungesäuerten, toten Brot der Juden (d. h. Lateiner) das gesäuerte, lebendige und geistige Brot Christi (d. h. auch der Griechen und Slaven) gegenüber; wer ungesäuertes Brot in der Eucharistie zu sich nehme, bekenne Christus nicht als wahren Gott und Menschen (Nr. 13).<sup>55</sup> Als nächster greift Metropolit Georgij das Gravamen auf in seinem „Stjazanie“ (Streitgespräch mit einem Lateiner): Christus habe beim Abendmahl kein ungesäuertes Brot verwendet; auch Paulus habe verschiedentlich die Bedeutung des Sauerteigs (kvas) hervor (1 Kor 5,6; Gal 5,9), und schließlich habe schon der Priesterkönig Melchisedek als Vorbild Christi richtiges Brot und Wein dargebracht.<sup>56</sup> Auch Metropolit Ioann II. betrachtet die Azyma als einen wichtigen Hinderungsgrund zur Einheit mit den Lateinern; in seinem Brief an Clemens III. nennt er das ungesäuerte Brot ein Relikt aus dem jüdischen Gottesdienst (bzw. Glauben), einen Anachronismus also, in dem viele andere Häresien ihre Wurzel hätten, und auf den er in einem anderen Zusammenhang (gemeint ist wohl ein eigener, heute verlorener [?] Traktat über die Azyma) zurückkommen wolle; wer bei diesem Brauche verharre, sei auf dem besten Wege zu vielerlei Häresien, wie z. B. denen des Valentinos, Mani, Apollinaris, Paulos von Samosata, Eutyches, Dioskoros, Severos usw., die alle die volle Menschheit und personelle Einheit Christi geleugnet hätten.<sup>57</sup> Metropolit Nikifor I. greift das

<sup>53</sup> Zu Ed./Inhalt: Christentum, 149, 151–154, hier: 153f.

<sup>54</sup> Zu Ed./Inhalt: ebd., 267.

<sup>55</sup> Zu Ed./Inhalt: ebd., 171f.

<sup>56</sup> Zu Ed./Inhalt: ebd., 173f, bzw. Ščapov, Drevneslavj. Kormč. (s. Anm. 19), 276–279 (Nr. 1, 3, 7, 26).

<sup>57</sup> Oikonomos, Τοῦ ... Ἰωάννου (s. Anm. 27), 5, 8–10; vgl. Christentum, 175f. – Der angesprochene, eigene Traktat über die Azyma, wie ihn Oikonomos (a.a.O., 13–18) ediert hat, wäre noch näher auf seine Herkunft zu untersuchen (Plagiat?).

Thema in seinen beiden polemischen Schreiben erneut auf, ohne dabei neue Argumente zu entwickeln;<sup>58</sup> seine Wichtigkeit wird nur dadurch unterstrichen, daß am Ende des zweiten Schreibens nach der Liste der (19) Lehrdifferenzen noch eine längere, biblisch begründete Darlegung über das mit Sauerteig gebackene Brot als allein rechtmäßige Materie der Eucharistie folgt; dabei werden u. a. auch die Einsetzungsberichte der Evangelien und bei Paulus, die Vater-unser-Bitte um das tägliche Brot sowie die Zeitberechnung des Abendmahles, das kein jüdisches Paschamahl gewesen sei, zum Beweis herangezogen; abschließend wird an die apostolische Überlieferung erinnert, die sich in der Basileios- und Chrysostomosliturgie erhalten habe. Die einzig neue Nuance in diesen Ausführungen liegt in der Bezeichnung der Darbringung von unvermischem Wein (d. h. Wein ohne Wasser bzw. Zeon)<sup>59</sup> als Häresie der Armenier. Ähnlich wie Leon von Perejaslavl' stellt dann nochmals Feodosij Grek gegen Ende seines »Poslanie« über den Glauben der Varäger<sup>60</sup> fest, daß dem lebendigen Glauben der Ostkirche der tote Dienst der Lateiner gegenüberstehe. Selbst der im allgemeinen sehr irenisch gesinnte Iumen Daniil vergißt bei einem Besuch der Höhle des Melchisedek auf dem Berge Tabor nicht anzumerken, daß dieser sein Opfer nicht mit ungesäuertem Brote dargebracht habe.<sup>61</sup> Ein letztes Mal fand die Verquickung der Azyma mit der Inkarnation Eingang in zwei anonyme Schriften: die »Epistel an die Römer (= Lateiner)«, die auch gegen Platon und Aristoteles polemisiert, sowie in ein Slovo über den »Abfall der Lateiner«,<sup>62</sup> das wiederum den Konnex mit dem Apollinarismus herstellt.

So läßt sich am Beispiel der Eucharistie gut nachempfinden, wie sich die zunächst fremde, von Byzanz importierte Polemik durch hinreichenden Nachdruck und Wiederholung auch im russischen Milieu allmählich einpflanzt.

#### e) Die Priesterweihe

Über das Sakrament der Priesterweihe (einschließlich der Konsekration eines Diakons oder Bischofs) liegen wiederum nur spärliche Angaben vor – kaum mehr, als über die zeitweilig (z. B. Job Jasites [13. Jahrhundert], dessen Sakramentenlehre [ἑξηγητικὴ θεωρία] erst von Patriarch Chrysanthos von Jerusalem [Συνταγματάριον, 1715] veröffentlicht wurde) ebenfalls als Sakrament betrachtete Mönchsweihe (τὸ ἅγιον σχῆμα) bekannt ist.<sup>63</sup> Die

<sup>58</sup> Zu Ed./Inhalt: Christentum, 177–179.

<sup>59</sup> Auch in diesem Parallellfall (zu den Azyma) lag ein zeitweiliger Streitpunkt mit den Lateinern: vgl. Podskalsky, Griech. Theologie (s. Anm. 3), 173, Anm. 715.

<sup>60</sup> Zu Ed./Inhalt: vgl. oben Anm. 21, sowie: PSRL I (s. Anm. 7), 86 (zu 986).

<sup>61</sup> Zu Ed./Inhalt: Christentum, 197.199.

<sup>62</sup> Zu Ed./Inhalt: Ebd., 259f.

<sup>63</sup> Vgl. J. Finkenzeller, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Scholastik, Freiburg 1980, 167–169 (= Hdb. d. Dogmengesch., IV, 1a). – Zur Deutung der

kirchenrechtlichen Zeugnisse (vom 11.–13. Jahrhundert) sprechen von den Zulassungskriterien zur Weihe bzw. deren Konsequenzen für den Lebenswandel der Priester. So fordert Metropolit Ioann II., der Tradition der Mutterkirche entsprechend, die Verheiratung der Subdiakone vor ihrer Weihe;<sup>64</sup> andererseits läßt er aber die Scheidung und Weihe eines zum Eintritt in den Mönchsstand (Mönchspriester) entschlossenen Ehemannes durchaus zu.<sup>65</sup> Außerehelicher Geschlechtsverkehr (vor und in der Ehe) eines Weiekandidaten (zum Diakon) war wohl ein Grund zum Ausschluß von der Ordination, aber die Verurteilung klingt nicht sonderlich streng;<sup>66</sup> wurde dieses Vergehen dagegen bei einer Klerikerfrau festgestellt, sollte normalerweise die Trennung (Scheidung) erfolgen.<sup>67</sup> Bei trunksüchtigen und unzüchtigen Priestern oder Diakonen hing die Schwere der Strafe (Suspension) offenbar davon ab, ob diese noch verheiratet oder schon verwitwet waren; am glimpflichsten kamen in solchen Fällen die Subdiakone davon.<sup>68</sup> Auch einen Dieb, der in einer schweren Sache nicht zur (heimlichen) Restitution bereit war, sollte man nicht zum Diakon weihen.<sup>69</sup> Erzbischof Il'ja von Novgorod hat später in seinem »Poučenie« eindringliche Mahnworte gefunden, um schuldbeladenen Priestern den Weg zum Amtsverzicht zu ebnen (ohne sie damit der Existenznot für ihre Familien auszusetzen!).<sup>70</sup> Schon Metropolit Kirill I. (1224/25–1233) hatte auf Geheiß des Ökumenischen Patriarchen (Germanos) darauf zu achten, daß nicht Sklaven ohne Freilassungsurkunde zu Priestern geweiht würden.<sup>71</sup> Sein Nachfolger, Kirill II., hat diese Bestimmung erneut eingeschärft, aber dazu noch den Verkauf von Weihen und Ämtern (Simonie) als schweres Vergehen angeprangert. Er fordert ferner die genaue Prüfung der Priesterkandidaten, legt die Einzelheiten des Zulassungsverfahrens fest sowie die Abfolge der Weihen (einzige Beschreibung!).<sup>72</sup> Das schon in der Alten Kirche oft hochgespielte Problem der Anerkennung von Weihen, die von Häretikern bzw. Schismatikern gespendet waren,<sup>73</sup> lebte in der Rus' im Falle des als schismatisch betrachteten Klim Smoljatič auf.<sup>74</sup>

Mönchsweihe (Großes Schema) in der Kiever Rus': vgl. Kirill von Turov (3. Mönchsrede): Christentum, 157 (bzw. im Paterik: ebd., 169). – Zum Ritus selbst: Fragen Kiriks §§ 5, 8: Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 218, 220f.

<sup>64</sup> Pravilo, § 10: Goetz, a.a.O., 133.

<sup>65</sup> Ebd., § 12: Goetz, a.a.O., 137.

<sup>66</sup> Fragen Kiriks §§ 79f: Goetz, a.a.O., 289.

<sup>67</sup> Ebd. §§ 81f: Goetz, a.a.O., 290.

<sup>68</sup> Ebd. § 84: Goetz, a.a.O., 291f.

<sup>69</sup> Ebd. § 83: Goetz, a.a.O., 290f.

<sup>70</sup> Poučenie §§ 14f: Goetz, a.a.O., 369–372.

<sup>71</sup> Christentum, 297.

<sup>72</sup> Ebd., 269.

<sup>73</sup> Vgl. L. Ott, Das Weihesakrament, Freiburg 1969, 36–39 (= Hdb. d. Dogmengesch., IV, 5).

<sup>74</sup> Christentum, 290.



Es fällt auf, daß das eigentliche Weihesakrament, sowohl in seiner liturgischen Ausgestaltung wie auch in seiner theologischen Deutung, in all diesen Bestimmungen kaum zur Geltung kommt; vielmehr muß es in seinem Gehalt (Christusförmigkeit) eher indirekt erspürt werden aus all den Schutzmaßnahmen, die es umgeben. Nur das schon mehrfach bemühte, anonyme Mahnwort an einen Neupriester<sup>75</sup> zeichnet ein Idealbild des Priesters: Er soll wachsam sein, Tag und Nacht bereit zur Spendung von Taufe, Vergebung und Kommunion; er trägt die volle Verantwortung für das Seelenheil der ihm anvertrauten Christen. Er soll sein: das Licht der Welt, das Salz der Erde, der Führer der Blinden, der Lehrer, Hirte und Engel Gottes, der Baumeister, der Steuermann, der Weg und die Quelle, die himmlische Posaune, Nachahmer Christi usw. Er soll auf die Beobachtung der apostolischen Satzungen achten, wofür er am »Tag der Prüfung« (Jüngster Tag) Lohn oder Strafe erhalten werde.<sup>76</sup>

#### f) Die Ehe

Bei der Ehe überlagern die kirchenrechtlichen Bestimmungen und pastoralen Mahnungen noch stärker die sakramentaltheologischen Aussagen als bei der Weihe. Offenbar muß man davon ausgehen – Metropolit Ioann II. spricht die Situation direkt an<sup>77</sup> –, daß in den ersten Jahrhunderten nach der Christianisierung die meisten Ehen im einfachen Volk ohne priesterlichen Beistand und Segen gespendet wurden, um dann bestenfalls nachträglich die kirchlich mögliche Sanierung zu erfahren.<sup>78</sup> Das christliche Ehesakrament mußte sich also in der Masse der Bevölkerung (im Unterschied zur Oberschicht) erst allmählich gegen die heidnischen Bräuche durchsetzen (wofür auch die im Volk bis in die Neuzeit fortlebenden, heidnischen Überbleibsel rund um die Hochzeit sprechen).

In der polemischen Literatur erscheinen Ehefragen erstmals bei Metropolit Georgij; er hält den Lateinern vor, daß sie einerseits – gegen das Zeugnis der Hl. Schrift (z. B. Hebr 13,4) – den Diakonen und Priestern die Ehe verböten, andererseits aber duldeten, daß Bischöfe und Priester im Konkubinat lebten und Kinder zeugten.<sup>79</sup> Es verstoße ferner gegen den Katalog der kirchlichen Eehindernisse, wenn zwei Schwestern hintereinander

<sup>75</sup> Ebd., 267 (Fd./Inhalt).

<sup>76</sup> Eine besondere Verantwortung tragen die Priester auch füreinander (Mahnung der Unwürdigen): Fragen Kiriks § 66: Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 276.

<sup>77</sup> Pravilo §§ 15, 30: Goetz, a.a.O., 141f, 163f.

<sup>78</sup> Il'ja, Poučenie § 19: Goetz, a.a.O., 376. – Eine ähnliche Praxis galt auch im katholischen Polen (bis zum 12. Jh.).

<sup>79</sup> Christentum, 173, bzw. Ščapov, Drevneslavj. Kormč. (s. Anm. 19), 277f (Nr. 8; 12).

denselben Mann heirateten.<sup>80</sup> Feodosij Grek<sup>81</sup> spricht sich, wie zuvor schon Metropolit Ioann II.,<sup>82</sup> grundsätzlich gegen (Fürsten-)Ehen mit Lateinern aus (die Praxis sah allerdings anders aus!). Weitere Verbote, eher für den internen Bereich, betreffen die Bigamie,<sup>83</sup> die dritte (kirchliche) Heirat<sup>84</sup> sowie die Ehescheidung (Strafe der Exkommunikation).<sup>85</sup> Während der Konkubinat wie auch die Unzucht vor der Ehe eindeutig verworfen werden,<sup>86</sup> wird den Priestern nachdrücklich geraten, ihre eventuell in der Gefangenschaft (äußerer Feinde) vergewaltigten Frauen nicht zu verstoßen (um sie nicht durch solches Vorgehen erst recht zu Ehebrecherinnen zu machen).<sup>87</sup> – Die einzige positive Anleitung zu einem christlichen Ehe- und Familienleben verdanken wir erst Metropolit Kirill II. am Ende der Kiever Epoche; er betont die Vorbildfunktion der Priesterfamilie für die Gläubigen. Die Priester sollten auf ihre Kinder aufpassen, daß sie sich vor der Ehe ihre Unversehrtheit bewahrten; der Hohepriester Eli (1 Kön 2–4) sei nur wegen der unterlassenen Zurechtweisung seiner Söhne verurteilt worden. Das gute Beispiel der Priesterfamilie werde auch die übrigen Christen zur Gottesfurcht und Beobachtung der Gebote anleiten.<sup>88</sup>

#### g) Die Krankensalbung

Das letzte Sakrament, die Krankensalbung oder -ölung<sup>89</sup> – Patriarch Johannes XI. Bekkos spricht in seinem Glaubensbekenntnis (April 1277) auch vom »επταπαπάδον« (wegen der vorgeschriebenen Spendung durch sieben Priester, zumindest im Idealfall) –, ist am spärlichsten bezeugt und erklärt. Was an Hinweisen bleibt, ist immerhin eindeutig genug, um uns auch von der Verwaltung dieses Sakramentes in der Rus' ein Bild zu machen. Während im Kirchenrecht mehrfach von der zweifellos oft mit der Salbung

<sup>80</sup> Ebd., bzw. Ščapov, a.a.O., 278 (Nr. 9); vgl. zum ganzen Fragekreis: Metr. Ioann II., Pravilo § 23; Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 154f. K. G. Pitsakes, Τὸ κώλυμα γάμου λόγω συγγενείας ἐβδόμου βαθμοῦ ἐξ αἵματος στὸ βυζαντινὸ δικαίον, Athen 1985 (= Θρακικὲς νομικὲς μελέτες, 8). – Den gleichen Vorwurf gegen den Westen erheben auch Nikifor I. (1. Schreiben, Nr. 11); Christentum, 178; (2. Schreiben, Nr. 14): ebd., 179, sowie Feodosij Grek: ebd., 183.

<sup>81</sup> Christentum, 182.

<sup>82</sup> Pravilo, § 13; Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 138f.

<sup>83</sup> Ebd., § 6; Goetz, a.a.O., 125.

<sup>84</sup> Ebd., § 17; Goetz, a.a.O., 145.

<sup>85</sup> Ebd., § 21; Goetz, a.a.O., 149. – Eine differenziertere Betrachtungsweise findet sich bei Kirik (§§ 92–94), d. h. je nach Situation abgestufte Strafen: Goetz, a.a.O., 296–298.

<sup>86</sup> Fragen Kiriks §§ 69f; Sava § 22; Goetz, a.a.O., 278f, 323f.

<sup>87</sup> Ioann II., Pravilo § 26; Goetz, a.a.O., 157f.

<sup>88</sup> Poučenic k popom; Fd.: Ponomarëv, Pamjatniki (s. Anm. 32), 111–114, hier: 114.

<sup>89</sup> Zur Krankensalbung in der griech.-orth. Kirche: G. Jacquemier, L'extrême-onction chez les Grecs, in: Ech. d'Or. 2 (1898/99), 193–203; K. Lübeck, Die hl. Ölung in der orth. griech. Kirche, in: Theol. u. Glaube 8 (1916), 318–341; P. Hofmeister, Die hl. Öle der morgen- und abendländ. Kirche, Würzburg 1948.

verbundenen Krankenkommunion (und ihren Erfordernissen) die Rede ist,<sup>90</sup> kommt die Krankenölung als eigenes Sakrament dort nur ein einziges Mal zur Sprache,<sup>91</sup> indem die dabei zu verrichtenden Gebete festgelegt werden (mit einer Alternative für den Fall, daß nur in der Kirche, d. h. aus der Ferne, für den Kranken gebetet wird). Ein anonymes »Slovo« über die Heilung von Krankheiten mit Myron<sup>92</sup> beschreibt eine paraliturgische (Myron-)Salbung im Anschluß an eine »Liturgie« zu Ehren der Gottesmutter bzw. des hl. Demetrios (μυροβλύτης), während ein anderes »Slovo« für die Kranken deren christliche Haltung auf dem Krankenlager zum Inhalt hat, wobei auch die Pflichten des Priesters gegenüber den Bettlägerigen samt einiger Gebete für entsprechende Notfälle beigegeben sind.<sup>93</sup> In den beiden letzten Fällen wird nicht recht klar, ob dabei auch das Sakrament der Krankenölung angesprochen ist.

### C. Schluß

Damit haben wir unseren Rundgang durch die verschiedenen Gattungen der Homiletik, Hagiographie, Asketik, Polemik und Kanonistik, der Wallfahrtsliteratur, Chronistik und liturgischen Dichtung beendet, der nicht nur theologisch-praktisches Material zu den sieben Sakramenten zutage gefördert hat, sondern auch etwas von ihrem Sitz im Leben und ihrer Wertschätzung verraten hat. Man könnte sicher noch manches Detail anfügen, aber kaum eine wesentlich neue Erkenntnis über das Gesagte hinaus finden. – Wenn die Theologie der Rus' auch keine Systematik in unserem heutigen Sinne kennt, so bedeutet das doch keineswegs, daß sie an gedanklicher Armut oder durchgängiger Bruchstückhaftigkeit leide. Freilich gibt es in unserem Falle ein geistiges Gefälle vom Sakrament der Taufe bis zur Krankensalbung, aber insgesamt fehlt es weder an fast schon spekulativen Ansätzen einer Sakramententheologie noch an pastoralen Anweisungen zum gültigen und fruchtbaren Sakramentenempfang. Der hier vorgelegte Durchblick ist nur ein erster Schritt; die kritische Sichtung und theologische Auswertung des Gesamtbestandes an literarischen Zeugnissen der Kiever Rus' steht erst in ihren Anfängen.

<sup>90</sup> Fragen Kiriks §§ 16–18, 56; Goetz, Kirchenrechtl. . . . Denkmäler (s. Anm. 22), 230–232, 267; Il'ja, Poučenie § 6: ebd. 363, 378.

<sup>91</sup> Fragen Kiriks § 44; Goetz, a.a.O., 255.

<sup>92</sup> G. Kušev-Bezborodko, Pamjatniki starinnoj russkoj literatury, IV, St. Petersburg 1862 (Nachdr.: The Hague-Paris 1970), 216.

<sup>93</sup> Zu Ed./Inhalt: Christentum, 261f.