

Holger Kuße

VERTEIDIGUNG DES RELIGIÖSEN: ZEICHEN UND ZEICHENGEBER IM LEBEN DES PROTOPOPEN AVVAKUM (PRAGMALINGUISTISCHE BEMERKUNGEN)

1. Gottes und der Menschen Zeichen

Die Lebensbeschreibung des Protopopen Avvakum (1620/21-1682) ist voll der Wunder und Zeichen;¹ Die Finger einer abgeschlagenen Hand legen sich zum

¹ Das 1861 erstmals veröffentlichte *Žitie Avvakuma, im samim napisannoe* liegt in vier Redaktionen vor, von denen drei (die Redaktionen A,B,C) 1927 im 39. Band der *Russkaja istoričeskaja biblioteka* publiziert wurden (s. zum Folgenden Hauptmann 1963; Demkova 1974; dies. 1975; Bubnov 1995, 231ff.; Scheidegger 1999). A galt als Autograph, B und C wurden dagegen als Abschriften zweier Überarbeitungen Avvakums eingeschätzt. A liegt auch der Ausgabe A.N. Robinsons zugrunde (Avvakum 1963), aus der ich im Folgenden zitiere. Die bekannte, von V.I. Malyšev besorgte Ausgabe in dem von N.K. Gudzij herausgegebenen Band *Žitie protopopa Avvakuma im samim napisannoe i drugie ego sočinenija* (Moskva 1960) gibt dagegen einen von Malyšev 1949 aufgefundenen Text wieder, der seitdem als vierte, nicht von Avvakum selbst durchgeführte Redaktion gilt (sog. *Prjaničnikovskij spisok* (P)). Nach Meinung Demkovas (1974), aber auch Scheideggers (1999, 185) enthält diese Redaktion eine um spätere Zusätze erweiterte, Urfassung⁴ des *Žitie*. Die in der jüngeren Forschung häufig zitierte Faksimileausgabe *Pustozerškij sbornik* (1975), der unter anderem auch die Publikationen in *Pustozerškaja proza* (1989), *Žitie Avvakuma i drugie ego sočinenija* (Moskva 1991) und *Žitie protopopa Avvakuma. Žitie inoka Epifanija. Žitie bojaryni Morozovoj* (Sankt Peterburg 1994) folgen, gibt die Redaktion C wieder, und zwar in einer 1968 aufgefundenen Handschrift, die in der russischen Forschung ebenfalls als Autograph bewertet wird (bes. Demkova 1974; dies. 1975; Bubnov 1995). Die Echtheit beider Autographen (A, C) ist mittlerweile allerdings von Scheidegger (1999) aus Materialgründen (Papiervergleich), aufgrund von Schriftvergleichen der (publizierten) Handschriften und aufgrund der Produktionsbedingungen der Texte (Lebensbedingungen Avvakums im Erdgefängnis) sowie schließlich auch aus inhaltlichen Gründen (textuelle Inkohärenzen, inhaltliche Widersprüche usw.) energisch bestritten worden. Statt mit originalen Autorenhandschriften wird man, so Scheidegger, beim altgläubigen Schrifttum des späten 17. Jahrhunderts „massenweise mit Fälschungen konfrontiert“ (ebd., 13). Auch wenn man ihrer Polemik im einzelnen nicht folgen will (besonders die inhaltlichen Argumente bleiben zu diskutieren), zwingt Scheideggers Argumentation zur Vorsicht gegenüber der selbstverständlichen Voraussetzung der autographen Originalität der Redaktionen. Mit diesem Vorbehalt stütze ich mich auf die im Original in der Forschungsgeschichte am längsten als Autograph angesehenen Fassung A. An der grundsätzlichen Tendenz meiner Argumentation im vorliegenden Beitrag ändert im übrigen wenig, ob es sich bei bestimmten Textpassagen um das ursprüngliche Wort Avvakums oder um eine

Zeichen des alten Ritus, zum Kreuzeszeichen mit fünf Fingern, zusammen: „исповедала, бедная, и по смерти знамение спасителя во неизменно,, (Avvakum 1963, 170). Die Zunge wird dem Bekenner aus dem Mund geschnitten, doch sie wächst nach: „и паки говорит, беспрестанно хвала Бога и отступников порицая“ (ebd.). Der Mönch und Beichtvater Avvakums, Epifanij, der zweimal seine Zunge gewaltsam verlor, bekommt in einer Vision beide Zungen gezeigt, und er erlangt, eine davon in den Mund gelegt, seine Sprechfähigkeit wieder: „а язык совершен обретется во рьте,, (ebd.). Dem altgläubigen Diakon Feodor werden die Kreuzeshand abgehackt und die Zunge herausgeschnitten, aber er wird geheilt und kann sogar deutlicher noch als vor der Verstümmelung sprechen: „И все, дал Бог, стало здорово, – и говорит ясно против прежнева и чисто,, (ebd.). Als wunderbar bezeichnet diese Ereignisse der, der sie berichtet, selbst. Zum Kreuzeszeichen der abgeschlagenen Hand schreibt Avvakum, die Leblose klagt die Lebenden an: „Мне-су и самому сие чудно: бездушная одушевленных обличает“ (ebd.).

Wunderbar sind die Zeichen und Heilungen für den Verteidiger des alten Glaubens also, weil sie ihm zeigen, daß auch „brachiale Redeverbote,, (Zachar' in 1998) die Sprech- und Zeichenfähigkeit der Bekenner nicht zerstören und damit die Öffentlichkeit ihres Bekenntnisses nicht verhindern konnten. Der Grund ist, daß die Sphäre des Göttlichen selbst sich in den Zeichen artikuliert und einen kommunikativen Raum schafft, in dem das kommunikative Handeln des Menschen Ablehnung oder Zustimmung gegenüber dem göttlichen Zeichen ist. Die Verteidiger des Glaubens sprechen nicht aus sich heraus. Sie übernehmen die Sprache Gottes. Sie sind nicht selbst Zeichengeber, sondern geben diejenigen Zeichen weiter, in denen Gott als das eigentliche kommunikative Subjekt den Raum des Heils vom Raum des Unheils scheidet. Denn daß Zungen nachwachsen oder wieder anwachsen, ist für Avvakum allein der Schöpferkraft Gottes zu danken, die er im expressiven Lobpreis rühmt: „Дивна дела Господня и неизреченно судьбы владычни! И казнить попускает, и паки целит и милует! Да что много говорить? Бог – старой чудотворец, от небытия в бытие приводит,, (Avvakum 1963, 170).

In sprechakttheoretischer Terminologie ist der Gebrauch der religiösen Zeichen, insofern er eine Handlung Gottes ist, *deklarativ* zu nennen. Als Übernahme und bekennnishafte Aneignung der Gottes-Zeichen durch den Menschen ist der Zeichengebrauch dagegen *kommissiv*. Deshalb wendet sich der Autobiograph Avvakum in seiner Rolle als Prediger zugleich mahnend und verheißend an die Gläubigen, sie sollten die Zeichen des Erlösers (das Fünffingerkreuz) mitten in Moskau auf sich nehmen und mit ihm das Reich Gottes empfangen – es werde ihnen im Segen Gottes geboren: „Ну-тко, правоверже нарцы имя Христова, стань среди Москвы,

spätere fremde redaktionelle Bearbeitung handelt (muß man deshalb schon von ‚Fälschung‘ sprechen?). Statt mit der individuellen Rede Avvakums haben wir es dann mit dem Ausdruck eines allgemeinen Denkens zu tun, was die Bedeutung des Textes als Ausdruck (Indikator) der allgemeinen Kultur-, Mentalitäts- und Kommunikationsgeschichte sogar heben kann.

прекрестися знаменіем Спасителя нашего Христа, пятью персты, яко же прияхом от святых отец: вог тебе царство небесное дома родилось! Бог благословит; мучься за сложение перьст, не разсуждай много!, (ebd., 171). Das Zeichenhandeln der Gegenseite geschieht in den Augen Avvakums dagegen in Gemeinschaft mit dem Satan (so дьяволом) oder ist sogar dessen eigenes Handeln. Er sei es z.B., der den Täufling gegen die Sonne, also für die Altgläubigen in verkehrter Richtung, um das Taufbecken *führt* „около купели против солнца лукаво-ет их водит“ (ebd.). Im Gegensatz zum deklarativen Handeln Gottes ist das Zeichenhandeln des Satans bzw. der ihm Verfallenen für Avvakum unselbständig. Es ist nicht bedeutungstragend und kann deshalb zwar deklarativ, nicht aber als Deklarativ sinnstiftend sein (s.u. Abschnitt 6). Es handelt sich vielmehr um eine Negation der Gottes-Zeichen durch das Mittel der Unterlassung, Umkehrung oder auch der nicht motivierten, also sinnlosen Veränderung. Die Aufhebung des Sinns aber führt in die absolute Negation des Todes: „[...] а в крещении и не отрицаются сатоны. Чему быть? – Дети ево: коли отца своево отрицаются захотят! [...] Вся горяняя долу была. Как говорил Никон, адов пес, так и зделал: Печатай, Арьсен, книги какнибудь ляпъ бы не по старому! Так-су и зделал. Да болши тово нечем переменить. Умереть сие всякому подобает,“ (ebd.).

Somit ist der Konflikt mit den ‚Nikonianern‘, d.h. mit der Reform in der offiziellen Kirche unter Patriarch Nikon (1652-1666) und seinen Nachfolgern, Ioasaf II (1667-1672), Pitirim (1673), Ioakim (1674-1690), für Avvakum ein Kampf zwischen dem (deklarativen) Zeichenhandeln Gottes und der Verpflichtung der Gläubigen auf dieses Zeichenhandeln einerseits und der Negation der Zeichen durch die widergöttliche Welt des Satans und seiner willfährigen Opfer andererseits.

2. Raskol und Kulturkonflikt

Es ist keine neue Erkenntnis, daß sich die russische Kirchenspaltung des 17. Jahrhunderts ursächlich nicht auf einen Dissens in äußeren Erscheinungsformen des Ritus und der Edition religiöser Schriften reduzieren läßt, sondern daß Streitpunkte wie die, ob das Kreuzeszeichen mit zwei bzw. fünf oder drei Fingern vollzogen, im Glaubensbekenntnis der Heilige Geist als „wahrhaftiger Herr,“ oder nur als „Herr,“ bekannt wird, die Prozessionsrichtung nach Westen oder Osten gerichtet ist, nur acht- oder auch vierendige Kreuze zu verehren, der Name Jesu *Isus* oder *Iisus* zu schreiben und das Halleluja zwei oder dreimal zu singen sind (vgl. u.a. Pleyer 1961, 41; Hollberg 1994/1, 42; Ključevskij 1993/2, 381; Lachmann 1994, 94), auf einen tieferliegenden kulturellen und, wie ich meine, religiösen Konflikt verweisen (zur religiösen Dimension siehe u.a. Florovskij 1937, 55f.; Pascal 1963; Hauptmann 1963; Scheidegger 1999). „Avvakum, a Moscow, se rendit compte du changement. Il y allait de la religion!“, schreibt Pascal (1963, 351) in seiner umfanglichen Avvakum-Biographie: In einer Welt, die sich fremden (westlichen) Einflüssen in

allen Lebensbereichen öffnete, stellte sich die Interpretationsfrage des Glaubens: „Faut-il entendre le christianisme dans toute sa rigueur?“ (ebd.). Aus historisch-kultursemiotischer Perspektive (Uspenskij 1987; ders. 1994a-b; Lachmann 1994) markiert der Raskol einen Epochenwechsel und Konflikt zwischen der Kultur des Mittelalters und der Neuzeit (resp. des Barock),² der in zwei grundlegend unterschiedenen, in beiden Fällen aber kulturkonstituierenden Zeichenverständnissen zum Ausdruck kommt (ich scheue mich, da die beteiligten Parteien ihre Semiotik zwar artikulieren, aber kaum auf einer weiteren Metaebene reflektieren konnten, von *Zeichenbegriff* zu sprechen).

Wenn die altgläubige Opposition die textuellen und rituellen Veränderungen in den Reformen der Russisch Orthodoxen Kirche des 17. Jahrhunderts als häretisch, als Abfall vom wahren christlichen Glauben, ablehnte und bekämpfte, so verteidigte sie nach Uspenskij (1994a, 333) die Weltanschauung des Mittelalters, die den Inhalt nicht von der Form der Zeichen trennte. Aus diesem Grund mußten Formveränderungen als Veränderungen des Inhalts und somit als echte Häresie aufgefaßt werden (vgl. auch Zen'kovskij 1970, 367f.). Wenn sich hingegen die Reformen auf den Zeichengebrauch in anderen orthodoxen Kirchen (insbes. der griechischen) beriefen, so knüpften sie die Frage nach der Richtigkeit von Zeichenformen an die Übereinstimmung der Zeichenbenutzer. Im Konflikt zwischen Alt- und Neugläubigen zeigen sich somit zwei unterschiedliche Beziehungen zum Zeichen: nicht-konventionell versus konventionell (Uspenskij 1994a, 336).³

Die gegensätzlichen Zeichenverständnisse sind nach Uspenskij eingebettet in differente symbolische Zugänge zur Welt, die einerseits in der Buchmetapher, andererseits in der Applikation von erlernbaren Regeln zur Weltbewältigung zum Ausdruck kommen. Während für die mittelalterliche Vorstellung die Welt ein Buch,

² Bereits Jagoditsch (1930, 2) spricht vom „Todeskampf der altrussischen Kultur“, der in Avvakums *Žitie* zum Ausdruck kommt, was die Autobiographie für ihn zu einem der „interessantesten und wichtigsten Dokumente der Kulturgeschichte“ macht.

³ Axiologisch wird der Konflikt auf ganze Sprachsysteme übertragen, wenn etwa Latein, weil es die Sprache der römisch-katholischen, d.h. aus orthodoxer Sicht häretischen, Kirche ist, in der altgläubigen Opposition als häretisch bewertet wird, um damit auch gegen die mit der liturgischen Reform verbundene Bildungsinitiative unter westlichem (insbes. polnischem) Einfluß zu protestieren (s. Uspenskij 1987, 250ff.; ders. 1994a, 340ff.; Lachmann 1994; vgl. auch Ključevskij 1993/2, 405f.), während das Kirchenslavische eine Sakralisierung erfährt (vgl. Živov 1996a, 50f.; ders. 1996b, 465f.; Faryno 1999; Eismann 2000, 71). Daraus wiederum folgt, daß, so Steinke (1988b, 558), vom Altgläubigen die „Auseinandersetzung zwischen pro- und antiwestlich gesinnten Kräften in der russischen Geistesgeschichte eingeleitet“ wird. Es „erweist sich in der besonderen historischen Situation des 17. Jahrhunderts, als das Fenster zum Westen aufgestoßen wird, nicht als eine rein kirchlich-religiöse Bewegung, sondern gleichzeitig als Verteidiger des ‚heiligen‘, des orthodoxen Rußlands, das seine Kräfte zur Errichtung eines Bollwerks gegen den Westen mobilisiert“ (ebd.; vgl. auch Jagoditsch 1930, 63; Lotman/Uspenskij 1994, 232; Nikonenko 1996, 28f.).

d.h. ein Text göttlichen Sinns sei, werde sie in der neuzeitlichen (barocken) Vorstellung zu einem System von Regeln, das es zu beherrschen gelte, um die Welt zu erkennen und zu gestalten (s. Uspenskij 1994b, 346; Lachmann 1994). Die mit der Ausrichtung auf Regelkompetenz einhergehende grammatische und rhetorische Bildung (Gründung der griechisch-lateinischen Akademien in Kiev und Moskau (1632, 1687) erschien den Vertretern des traditionellen Offenbarungsglaubens dagegen als Angriff auf die göttliche Wahrheit. Bei Avvakum stehen sie im Paganismusverdacht (s. Uspenskij 1994b, 347; ders. 1994c, 10; Lotman/Uspenskij 1994, 232; Živov 1996a, 50). Auch Lachmann (1994) geht von einem im Zeichenmodell fundierten Kulturkonflikt aus, macht besonders aber auch, Lotman/Uspenskij (1977; hier dies. 1994) Begriffe des ‚dualen Modells‘ (‚дуальная модель‘) und der ‚Doppelkultur‘ (‚двойная культура‘) als Charakteristika der russischen Nationalkultur aufgreifend, auf eine Reihe von Wertbelegungen aufmerksam, die mit der semiotischen Opposition von Text- und Regelkultur einhergehen. Für das Avvakum-Modell der gottgegebenen und unwandelbaren Kultur gelten „die Oppositionen richtig/falsch, wahr/unwahr, Rußland/Europa, Christentum/Heidentum, wahrer Glaube/falscher Glaube (bzw. alter/neuer).“ Dagegen begreift das offizielle Modell „die Extrakultur als Unkultur und damit als einen Bereich, der keinen Zeichencharakter besitzt, also nicht strukturiert, sondern chaotisch ist. Es gelten die Oppositionen Geordnetheit/Nichtgeordnetheit, Sinn/Unsinn., (Lachmann 1994, 26).

Diesen Oppositionen müssen m.E. zwei wesentliche geschichtstheologische hinzugefügt werden, die an die von Lachmann genannten anschließen: die Oppositionen von ‚Bewahrung der Wahrheit‘ versus ‚Abfall von der offenbarten Wahrheit‘ einerseits und ‚Überwindung‘ versus ‚Nichtüberwindung‘ von Rezeptionsfehlern im Offenbarungsempfang. Lachmann spricht diese Opposition selbst an, wenn sie Akte der Zeichenzerstörung auf beiden Seiten interpretiert: „die Reformer sehen darin eine Vernichtung von Zeichen der Unwissenheit, die Altgläubigen dagegen die Zerstörung von Zeichen der Lüge und des Teufels., (Lachmann 1994, 29). Während für die Altgläubigen orthographische Veränderungen in den heiligen Texten eine Häresie im Vollsinn des Wortes waren (Zen’kovskij 1970, 367f.), gehörte die Behauptung der Unbildung der vorhergehenden Generationen in Rußland (insbes. der Vertreter des *Stoglavnyj Sobor* (1551)) zu den wichtigsten Argumenten, die seitens der Reformer für die Text- und Liturgierevision ins Feld geführt wurden (s. Ključevskij 1993/2, 400, 404; Uspenskij 1987, 287). Vom Protagonisten des Altgläubigentums, von Avvakum selbst, wird dieser Konflikt im *Žitie* geschildert. Dem Traditionsargument für die Beibehaltung des alten Ritus konnten zwar die ausländischen Patriarchen folgen, nicht jedoch die eigenen Kirchenoberen, die den russischen ‚Vätern‘ Unbildung und somit Inkompetenz in Sachen des Glaubens vorwarfen.⁴ „И

⁴ Die Unbildung, die es aus Sicht der Reformer zu überwinden galt, blieb über Jahrhunderte hinweg ein Motiv der Altgläubigenmission. Sie wurde in der Raskolforschung zum wiederholten Charakteristikum der *Staroobryjady* (vgl. Pleyer 1961, 13ff.; Heller 1988; Robson 1995,

патриархъси задумалися; а наши, что волчьонки, вскоча, завьли и блевать стали на отцев своих, говоря: „Глупы-де были и не смыслили наши русские святыя, не учоные-де люди были, – чему им верить? Оне-де грамоте не умели!, (Avvakum 1963, 168). Avvakum dagegen beharrt auf der Wahrheit der Überlieferung, auch wenn sie mit Ungelehrtheit einhergeht (Tradition ist ein Wert, Bildung ist kein Wert⁵): „Аще я и несмыслен гораздо, неуча человек, да то знаю, что вся в церкви, от святых отец преданная, свята и непорочна суть,, (ebd., 171).

Die Rückführung des Raskol auf den Kulturkonflikt zwischen traditionaler (mittelalterlicher) und neuzeitlicher (barocker) Zeichenauffassung ist der Tendenz nach evident. Dennoch scheinen mir Zweifel an einer allzu schematischen, eindeutigen Zuordnung beider Parteien zu zwei klar umrissenen Kulturmodellen angebracht. Zu bedenken ist, daß ein konventionelles Zeichenverständnis nicht notwendig auch Arbitrarität impliziert, wenn es auf religiöse (heilige) Texte appliziert wird. Auch die Nikonianische Reform beanspruchte bekanntlich unveräußerliche ‚Richtigkeit‘ für ihre Zeichenformen. In seiner Untersuchung zum gegenwärtigen Altgläubigentum meint Robson (1998) zu den Ritualverständnissen: „Perhaps the difference was not so much in kind as in degree,, (Robson 1998, 9). Schließlich wurde ja die Verweigerung des vermeintlich ursprünglichen Dreifingerkreuzes ebenfalls als Häresie bezeichnet, und die Gegner der Reform wurden mit dem Anathema belegt (Avvakum 1963, 158f., 165; vgl. Kartašev 1959/2, 159). Die geringe Historizität der ortholinguistischen Textrevisionen des 17. Jahrhunderts ist bekannt (siehe z.B. Kapterev 1909-1912/1, Iff., 151ff., 227ff.; Družinin 1913, 283; Kartašev 1959/2, 154, 163 u.ö.; Zen’kovskij 1970, 205f.). Auch die Reformpartei verstand die textuellen und liturgischen Streitpunkte „nicht genetisch, sondern dogmatisch“ (Giterman 1965, 305). Andererseits finden sich bei Avvakum Äußerungen, die Korrekturen von Texten nicht grundsätzlich semiotisch, sondern nur geschichtstheologisch ausschließen. In seinem fünften Sendschreiben an Aleksej Michajlovič (*1629; 1645-1676) argumentiert er, in der Endzeit gebe es keine Berichtigungen und neue Erkenntnisse, sondern nur den Abfall vom Glauben und Verdrehungen der Schrift:⁶ „Испытай,

4, 8). Indirekt findet sich das z.B. auch noch bei Zen’kovskij (1970, 356f.), wenn er zur Person Avvakums bemerkt, seine Unbildung („недостаток богословского образования отсутствие методологических навыков“) habe ihn daran gehindert, in Rußland die Rolle eines Luthers oder Calvins einzunehmen.

⁵ Zur kulturgeschichtlichen Verankerung dieser Figur vgl. Uspenskij (1994c).

⁶ In der Bittschrift wird die eschatologische Dimension des Raskol besonders deutlich. Bereits Florovskij (1937, 67f.) war der Meinung, daß nicht das Ritual (обряд), sondern der Antichrist das eigentliche Thema der Kirchenspaltung sei: das Altgläubigentum als zutiefst apokalyptische Bewegung. In jüngster Zeit hat Scheidegger (1999) diesem Aspekt des Schismas eine eigene, mentalitätsgeschichtlich ausgerichtete Monographie gewidmet, in der sie die Reform und den Widerstand gegen sie als unmittelbares eschatologisches Erleben der Betroffenen deutet: „Meines Erachtens geht es nicht um irgendwelche abstrakten ‚Symbole‘, sondern um den handfest und konkret erlebten ‚Leibhaftigen‘ [...] Die Neuerungen Nikons müssen vor diesem Hintergrund

царю христианский, писание я виждь, яко в последняя времена исправления веры и обретения истинны нигде же несть и не будет; но везде писано есть, что в последняя времена отступят веры, а не исправят ю, и исказят писания и превратят, и не внесут ереси погибельныя и многих прельстят (Pustozerskaja proza 1989, 128). Natürlich ist in dieser eschatologischen Begründung ein Zirkelschluß enthalten, denn die Nikonianischen Textrevisionen sind implizit das Zeichen für den Anbruch der Endzeit, in der rechtgläubige Korrekturen unmöglich sein sollen. Argumentativ akzeptabel ist der Zirkel jedoch insofern, als Avvakum ja auch unabhängig von ihm Gründe für die Fehlerhaftigkeit der bekämpften Änderungen vorbringt.

Daß sowohl die Alt- wie die Neugläubigen nicht nur bei den Inhalten, sondern auch bei den Formen von Texten und Riten ‚richtig‘ und ‚falsch‘ unterschieden und keine grundsätzliche Differenzierung zwischen Dogma und Bekenntnisform vornahmen (Robson 1998, 9), d.h. die Formen selbst zum Gegenstand des Bekenntnisses machten, ist besonders in der älteren Forschung als Gemeinsamkeit betont worden. Tschizewskij (1959, 134) nennt sie „rituelle Frömmigkeit“. Hollberg (1994/1, 150) stellt fest, daß man in der offiziellen Kirche „über die Bedeutung der kultischen Formen als Ausdruck des wahren Glaubens ähnlicher Überzeugung“ wie die Altgläubigen war. In der westlichen konfessionellen Polemik insbes. des 19. Jahrhunderts wurde der ‚Ritualismus‘ sogar zum negativen Stereotyp der Orthodoxie insgesamt (vgl. Benz 1952, 191ff.; Hauptmann 1963, 95).⁷ Aber auch im internen orthodoxen Diskurs ist die Bedeutung der liturgischen Form z.B. von Kireevskij in seinen Überlegungen zum *Charakter der Aufklärung in Europa und seine Beziehung zur Aufklärung in Rußland* aus dem Jahr 1852 als Ursache des Raskols identifiziert worden (hier: Kireevskij 1911). In der russischen Orthodoxie habe, so Kireevskij (1911, 218), der Ausdruck des christlichen Glaubens zwar seine reinste Form behalten; es sei jedoch negativ zur Verwechslung von Geist und Form und deshalb zur falschen Verehrung der äußeren Formen des religiösen Lebens gekommen, die schließlich zur Kirchenspaltung führte.

Wird jedoch ‚Ritualismus‘ für beide religiöse Lager vorausgesetzt, so ist ihr Dissens weniger auf die jeweilige Einstellung zum Zeichen als vielmehr auf die Frage nach den Autoritäten zurückzuführen, die die ‚Richtigkeit‘ der Zeichen gewährleisten sollten. Bei Avvakum ist diese Autorität der *consensus patrum*, d.h. die Sakrosanz der Überlieferung der ‚russischen Väter‘, die von Patriarch Nikon – und das war Hollberg (1994/1, 119) zufolge dessen eigentliche ‚Revolution‘ – verneint wurde.

gesehen werden. Sie werden als Zeichen der Zeit – der Endzeit gedeutet“ (ebd., 16; vgl. auch Podskalsky 1988; Pljuchanova 1993; dies. 1996; Živov 1996b, 469; s.u.).

⁷ Besonders scharf Adolf von Harnack in *Das Wesen des Christentums* (1. Aufl. 1900): „Nichts ist trauriger zu sehen als diese Umwandlung der christlichen Religion aus einem Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit zu einem Gottesdienst der Zeichen, Formeln und Idole“ (Harnack 1999, 208).

Während Avvakum „gerne mit den Vätern unter Steinen begraben“ werden wollte: „Хотя на меня камня накладывают, я со отеческим преданием и под камнем лежу“ (Avvakum 1963, 155), entsprach Nikons ‚Griechentum‘ panorthodoxen Bestrebungen (Kartašev 1959/148; Zen'kovskij 1970, 101), aber auch den expansionistischen Interessen des Zaren, der die Sonderrolle Moskaus (in der Ideologie vom ‚dritten Rom‘) nicht mehr isolationistisch, sondern imperial (als Erbe von Byzanz) beanspruchte (Uspenskij 1987, 277f.).

3. Semiotik und Pragmatik: Hinweise zur Interpretation

Ungeachtet der genannten Einschränkungen (in Abschnitt 2) enthält die „Orientierung an der Kultur“, wie Uspenskij (1994b, 334f.) die offizielle Hinwendung zu äußeren Traditionen interpretiert, ein semiotisches Potential, das bei den Reformern den Arbitraritätsgedanken leichter zuließ als bei den Altgläubigen (vgl. auch die neuesten Untersuchungen von Michels 1999, insbes. 21ff.). Nach Uspenskij belegen die Quellen, daß es für die *Novoobrjadcy* möglich war, den Ritus als kontingent und konventionell aufzufassen, während die *Starobrjadcy* immer davon ausgingen, daß ‚ihre‘ Formen unbedingt richtig seien. Der Streit lief demnach auf eine unterschiedliche Beziehung zum *sakralen Zeichen* hinaus: „Итак, семиотический конфликт проявляется в различном отношении к сакральному знаку“ (Uspenskij 1994b, 335).

Um ‚Schubladendenken‘ in der Konstruktion von Kulturmodellen zu vermeiden, ist jedoch über die jeweiligen Prinzipien von Konservativen, Archaisten und Erneuerern hinaus auch nach ihrer Partizipation an den Merkmalen des jeweils gegnerischen Modells zu fragen.⁸ In meinen folgenden Bemerkungen zur Semiotik und Pragmatik des Raskols, wie sie sich im *Žitie* Avvakums darstellen, knüpfe ich an Uspenskij's zuletzt zitierte Feststellung an. Ich werde mich also auf das (eigentlich) Naheliegende konzentrieren: auf die religiöse Seite dieses auch (aber nicht nur) kulturellen, politischen, gesellschaftlichen und semiotischen Konflikts, die die rein zeichen- und kulturtheoretische Betrachtungsweise ausblendet, die aber aus kommunikativ-pragmatischer Sicht den Konflikt bestimmt. Denn das Religiöse erschöpft

⁸ Beobachtungen in dieser Richtung sind nicht neu. Im Falle Avvakums ist der Gegensatz von Archaismus und Erneuerung fast schon topisch; besonders ausgeprägt bei Stender-Peterson (1986/1, 248): Mit dem Gebrauch der Umgangssprache, „gar oft grob und hart wie das Geschimpf eines Fleischergesellen“, demonstrierte der Verfechter der „moskovitischen Geistesform“ tatsächlich ihre Unzulänglichkeit, und kämpfte – auch er – für die Erneuerung.“ Aber z. B. auch Pančenko (1996, 55): „Столкновение культур всегда приводит к диффузии идей, ибо противники хотя и по-разному решают выдвигаемые эпохой проблемы, но это одни и те же проблемы. В некоторых аспектах Аввакум оказался большим новатором, нежели латинствующий“.

sich nicht in einem bestimmten Zeichenverständnis auf der Ebene von Referenz. Es manifestiert sich in kommunikativen Ereignissen zwischen göttlicher und menschlicher sowie innerhalb der menschlichen (geschöpflichen) Welt. Methodisch folgt daraus ein pragmatolinguistischer Zugang zu den Quellen, insbesondere zu narrativen Formen wie dem *Žitie* Avvakums. Die Spezifik des berichteten (religiösen) kommunikativen Handelns steht im Zentrum der Untersuchung. Die Relation von Zeichenform und Referenz (arbiträr oder nicht arbiträr), wie sie sich im Bewußtsein und in der Rede der Zeichenbenutzer ausdrückt, ist dann als Merkmal dieses Handelns von Interesse (s. Abschnitt 7).

Im Anschluß an einige grundsätzliche Bemerkungen zum religiösen Zeichen und Zeichenhandeln, die vor allem den Übergang vom Mythos zur Religion in der Darstellung Ernst Cassirers (1994) nachzeichnen (Abschnitt 4), frage ich nach der Zuordnung der Zeichen zu ihren Zeichengebern und Zeichenempfängern in den religiösen Kommunikationssituationen des *Žitie* (Abschnitt 5). Die darauf folgende Charakterisierung der Merkmale von religiösen Zeichen in Avvakums Darstellungen und Polemiken (Abschnitt 6) führt hin zur Deutung seines Widerstands (und Widerstandsberichts) als *Verteidigung des Religiösen*, d.h. als Verteidigung des besonderen religiösen kommunikativen Handelns und der merkmalshaft hervorgehobenen Bedeutungsfülle religiös bestimmter Zeichen, deren Bedingungen er durch die Reform (in ihrer unausgesprochenen Tendenz zur Vereinheitlichung von Kommunikationsbereichen) zerstört sieht (Abschnitt 7).

4. Mythos und Religion

Avvakum beginnt seine Lebensbeschreibung mit der Diskussion einer der Nikonianischen Textrevisionen. In der alten Form des Glaubensbekenntnisses wurde der Heilige Geist als *wahrhaftiger Herr* (*Истинный Господь*) angeredet, die Reform strich jedoch den Ausdruck *wahrhaftiger*, der gegenüber dem Griechischen als Dopplung zu *Herr* (*κυριος* als Substantiv und als Adjektiv) und damit als (falscher) Zusatz in den russischen Texten erkannt wurde (Robinson 1963, 210; Lachmann 1994, 29; Hollberg 1994/1, 182). Avvakum argumentiert dagegen mit dem Traktat des (Pseudo-)Dionysios Areopagita *Über die göttlichen Namen*, daß die Attribution der Wahrhaftigkeit zu den *Namen* Gottes gehöre, die *Gottes Wesen* zum Ausdruck brächten (Avvakum 1963, 139). Die Streichung käme somit einer Leugnung Gottes als der Wahrheit gleich und sei deshalb häretischer noch, als es die Streichung der Anrede *Herr* gewesen wäre (denn *Herr* gilt nur als angemessener, nicht aber als wesenhafter Name): „Лучше бы им в символе веры не глаголати Г о с п о д а , виновнаго имени, а нежели И с т и н н а г о отсекасти, в нем же существо Божие содержится“ (Avvakum 1963, 139). Diese Überlagerung von Signifikation, Denotation und Bezeichnetem, die, vom hesychastischen Mönchtum des Athos-Berges inspiriert, in Gestalt der ‚Namensverehrung‘ (*имяславие*) in der russischen

Geistes- und Kulturgeschichte noch im frühen 20. Jahrhundert religiös wirksam und eines der fundamentalen Theoreme der symbolistischen Sprachtheorie (Andrej Belyj, Pavel Florenskij, Aleksej Losev) werden sollte, impliziert mehr als ein nicht arbiträres und ikonisches Zeichenverständnis. Im Rahmen von Ernst Cassirers *Theorie der symbolischen Formen* handelt es sich um einen Ausdruck *mythischen Bewußtseins* (Cassirer 1994). Die areopagitische Verknüpfung von Attribut, Wesen und Namen ist gewissermaßen die geistlich reflektierte Erscheinungsform mythischer Weiterfahrung, in deren sprachlicher Symbolisierung Dinge und Bedeutungen ‚konkreszieren‘, d.h. ineinander aufgehen. Das „Wort und der Name [besitzen] keine bloße Darstellungsfunktion [...], sondern [...] in beiden [sind] der Gegenstand selbst und seine realen Kräfte enthalten [...]. [Das] Wort und der Name bezeichnen und bedeuten nicht, sondern sie sind und wirken“ (Cassirer 1994, 53). Von *Zeichen* im Sinne von Bedeutungsträgern zur symbolischen Repräsentation von Gegenständen und Sachverhalten kann beim Mythos im Grunde gar nicht gesprochen werden, da die mythische Symbolisierung das Symbolisierte *ist*. Während das sprachliche Zeichen in die „Sphäre der Bedeutung“ gehört, verharrt, so Cassirer, das mythische Bewußtsein „in der Sphäre der Wirksamkeit“ (ebd., 34; vgl. auch Hübner 1985, 111ff., 124f.; Jamme 1991, 127). Der Mythos ist Denk-, Anschauungs- und Lebensform. Sein Ausdruck wird nicht nur als Realität postuliert, sondern auch erfahren. Das *Žitie* zeugt davon, daß und wie Avvakum den religiösen Ritus als Realität seines Inhalts wahrnahm. Wenn er etwa beschreibt, wie in einer vom Patriarchen Nikon zelebrierten Liturgie Brot und Wein fälschlich getrennt wurden – ein Teil befand sich noch vor, der andere aber bereits hinter der symbolischen Raumgrenze der Ikonostase –, erscheint die symbolische Teilung *sinnlich*: Sie wird von Avvakum als *physische* Zerteilung und Schändung des Leibes Christi wahrgenommen. „Во время переноса снял патриарх со главы у архиѣдыкона дискос и поставил на престол с телом Христовым; а с чашею архимандрит чодовской Ферапонт вне олгтаря, при дверех царских стоял. Увы, разсечения тела Христова, пущи жидовскаго действия!“ (Avvakum 1963, 147). Und die rituelle Handlung ist nicht nur religiöse Realität, sondern die dargestellten Mächte wirken und handeln selbst.⁹ In der von Avvakum dargestellten Liturgie kommt es zur Schändung der Elemente, als der Altgläubige Loggin rituell aus der Kirche ausgeschlossen wird. Dessen Reaktion – er schleudert dem Patriarchen sein abgestreiftes Hemd entgegen – wird durch die Wirksamkeit der präsenten Macht des Geistes zur Korrektur der liturgischen Blasphemie: Mit dem Hemd bedecken sich die eucharisti-

⁹ Das gottesdienstliche Geschehen wird als Handeln und Wirken des Göttlichen, aber auch als Kampf mit widergöttlichen Kräften erfahren. Fehler im Ritual können die guten Kräfte veranlassen, die Kirche zu verlassen, worauf darn die dämonischen Mächte Raum gewinnen und im äußersten Fall den Gottesdienst in sein Gegenteil verwandeln (s. Hollberg 1994/1, 101f.). Für Avvakum ist die Nikonianische Liturgie deshalb kein Gottes-, sondern ein Teufelsdienst (ebd.).

stischen Gaben: „Остригше, содрали с него однарятку и кафтан. Логин же разжегся ревностью Божественного огня, Никона порицая, и чрез порог в олтарь в глаза Никону плевал; распоясався, схвати с себя рубашку, в олтарь в глаза Никону бросил; и чудно! растопоряся рубашка и покрыла на престоле дискос, быгто воздух“ (ebd.).

Mit dem Erlebnis mythischer Realpräsenz im sakralen Wort und Ritus kontrastiert jedoch zum einen die zeitweilige Gewöhnung an die falschen Zeichen in der Nikonianischen Liturgie, die Avvakum an einer Stelle des *Žitie* an sich selbst beobachtet: „с приезде смотрил у них просвиромисания дважды или трижды, в олтыаре у жертвенника стоя, а сам им ругался; а как привык ходить, так и ругатця не стал, – что жалом, духом антихристовым и ужалило было“ (ebd., 162). Erst der direktivische Eingriff Christi in der *Mahnung*, die erlittenen Leiden sollten nicht umsonst gewesen sein, und sogar der *Drohung* (nach Math. 24,51), Avvakum werde von Christus selbst vernichtet werden, beenden den Gewöhnungsprozeß: „Так меня Христос-свет попужал и рече ми: „По толиком страдания погибнуть хочеш? Блудися, да не польма расеку ты!“ (ebd.).

Zum anderen steht Avvakums Unterscheidung von *menschlicher Sprache* und *Sprache der Engel* in Spannung zur realen Wirksamkeit der mythischen Zeichen. Daß der Abstand zur unmittelbar wahren Sprache der Engel menschlich unüberbrückbar bleibe (vgl. Uspenskij 1994b, 345), rechtfertigt den Gebrauch des Russischen/Kirchenslavischen¹⁰ und ist ein Argument gegen die besondere Sakralität des Griechischen. So richtet Avvakum an Aleksej Michajlovič die Mahnung, von seiner Muttersprache (*природный язык*) nicht abzulassen, denn in ihr habe sich Christus den Russen offenbart, und in ihr gebiete er auch zu sprechen. Die Sprache der Engel aber werde dem Menschen vor der Auferstehung nicht gegeben: „Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай его и в церкви, и в дому, и в пословицах. Как нас Христос научил, так и подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чево же нам еще хочется лутче тово? Разве языка ангельска? Да нет, ныне не дадут, до общаго воскресения“ (*Pustozerskaja proza* 1989, 122).

In der (wenn auch vorübergehenden) Gewöhnung an das Falsche wird negativ und in der Unterscheidung von himmlischer und irdischer Sprache positiv die Unmittelbarkeit der sakralen Symbolisierung zurückgenommen. Die Zeichen werden (ob gewollt oder nicht) als *Repräsentation* und d.h. als Zeichen bewußt. Auch im *Žitie*, schon an seinem Beginn, zeichnet sich dieser Prozeß ab, wenn Avvakum das zweimalige *Halleluja* im alten Ritus gegen die neu eingeführte dreifache Wiederholung verteidigt. Da auf das *Halleluja* noch der Ruf *Lob sei dir, o Gott (слава Тебе, Боже!)* folge, werde mit seiner dreimaligen Wiederholung die Dreifaltigkeit tatsächlich

¹⁰ Die hier beide unter dem Begriff der Muttersprache (*природный язык*) subsumiert werden (Gudzij 1959, 574; Steinke 1988a, 301ff. u.a.).

im viergliedrigen Lobpreis, und d.h. im Widerspruch zum trinitarischen Dogma, angerufen. Denn wie, Basilius der Große sage, gehöre der Ruf *Halleluja* in die Sprache der Engel und bedeute eben dies: *Lob sei dir, o Gott (слава Тебе, Боже!)* (Avvakum 1963, 141f.).

Die Argumentation impliziert, daß die menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten keine vom Irdischen gelöste religiöse Unmittelbarkeit, sondern bestenfalls wörtliche *Übersetzungen* der himmlischen Sprache (sprachliche *Abbilder der Urbilder*) erlauben. So gesehen sind die Zeichen des Ritus *mittelbare* Zeichen der Zeichen, deren Richtigkeit die Überlieferung gewährleistet, die in jene (vor Basilius lokalisierte) Zeit zurückführt, in der es in der Kirche nur die Sprache der Engel gegeben habe (Avvakum 1963, 141).

In den Kategorien der Symboltheorie Cassirers bedeutet die Entdeckung der Zeichenhaftigkeit der Zeichen den Übergang vom mythischen zum *religiösen* Bewußtsein. „Die Religion vollzieht den Schritt, der dem Mythos als solchem fremd ist: indem sie sich der sinnlichen Bilder und Zeichen bedient, weiß sie sie zugleich als solche, – als Ausdrucksmittel, die, wenn sie einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben, die auf diesen Sinn ‚hinweisen‘, ohne ihn jemals vollständig zu erfassen und auszuschöpfen. Jede Religion sieht sich in ihrer Entwicklung an einen Punkt geführt, an welchem sie diese ‚Krisis‘ bestehen, an dem sie sich von ihrem mythischen Grund und Boden lösen muß“ (Cassirer 1994, 186). Cassirer verbindet damit einen chronologisch abbildbaren Fortschrittsprozeß in der menschheitsgeschichtlichen Bewußtseinsbildung, der sich vom religiösen Bewußtsein weitergehend bis hin zum wissenschaftlichen Denken fortsetze. Dieses Modell ist m.E. aber nicht zwingend, vielmehr läßt sich die Grenze von Mythos und Religion in der symboltheoretischen Einordnung Cassirers auch rein typologisch denken, dergestalt daß mythische und religiöse Bewußtseinsformen grundsätzlich zu jedem Zeitpunkt in der Geschichte positiver Religionen unterschieden werden können/müssen (in diese Richtung zielt z.B. auch Aleksej Losevs (1994) Auseinandersetzung mit Cassirers Mythosbegriff). Entsprechend ist die Krise, in der der Mythos die Selbstverständlichkeit seiner Unmittelbarkeit verliert, kein singuläres Ereignis, sondern kann in der Geschichte einer Religion wiederholt auftreten. Eine solche Krise ist auch der Raskol. Denn mit der Reform ist die Selbstverständlichkeit des religiösen Zeichenhandelns, aufgrund derer sich die Teilnehmer am Ritus in der mythischen Unmittelbarkeit des Göttlichen erfahren konnten, aufgehoben. Die verlorene Selbstverständlichkeit wird zwar von den Altgläubigen (mit Avvakum an der Spitze) verteidigt, doch der Akt der Opposition selbst zwingt ihnen einen Begründungsdiskurs auf, der – mal mehr, mal weniger explizit angenommen – schon aufgrund der bloßen Tatsache seiner Metadiskursivität symbolische Selbstverständlichkeit und mythische Unmittelbarkeit ausschließt.¹¹ In dieser Krise entwickeln sich

¹¹ Als Verteidigung der Selbstverständlichkeit und mit ihr Unmittelbarkeit des religiösen Diskurses kann m.E. auch Avvakums und der Altgläubigen Opposition gegen den Einfluß welt-

Avvakums Zeichenkonzeption und sein Verständnis religiöser Kommunikation, die er in Beschreibungen und Rechtfertigungen des rituellen Handelns, aber auch religiöser Erfahrungen allgemein zum Ausdruck bringt. Die (aufgezwungene) Rationalisierung von Zeichen und Zeichenhandeln, wie sie sich im *Žitie* abzeichnet, schließt notwendig die Frage ein, wie Richtigkeit und Wahrheit jenseits der himmlischen Sprache der Engel gewährleistet werden. Zum einen gewährleistet sie der *consensus patrum* (s.o.), doch er ist es in gewissem Sinne vordergründig: grundsätzlicher geht es um die Person und die Rolle der Zeichengeber und Zeichenempfänger in den religiösen Kommunikationssituationen.

5. Zeichengeber und Zeichenempfänger

Das Argument der Reformer, sie korrigierten Fehler in der Rezeption der durch Byzanz vermittelten Offenbarung (s.o. Abschnitt 2), setzt ein bestimmtes Verständnis von Offenbarung voraus: Es macht ihren Empfang vom bildungsbedingten Rezeptionsvermögen abhängig (vgl. Živov 1996b, 477). Avvakums Offenbarungsverständnis folgt dagegen dem biblischen, in der russischen Tradition perpetuierten Topos vom unkundigen (oder sogar unwürdigen) Propheten, aus dem die Wahrheit Gottes gerade deshalb unverfälscht spricht, weil er unwissend und redeunbegabt ist (z.B. Exodus 4, 10; Jeremia 1, 6; vgl. auch Uspenskij 1994c). Der Mangel an äußerer Gabe und Bildung läßt den Propheten zum Medium werden, in dem das göttliche Wort sich nicht mit dem eigenen menschlichen Wort vermischt. In seinem fünften Bittschreiben an Zar Aleksej Michajlovič schildert Avvakum eine Vision, in der er selbst mit der Schöpfung vereint, ja zum mystischen Sprechorgan Gottes wird: Seine Zähne, die Zunge, Hände, die Füße und schließlich der ganze Körper breiten sich über die Erde aus, bis Gott die Schöpfung in ihn hinein gibt, während er, mystisch von Gott erfüllt, seine Gebete spricht: „[...] Божиим благоволением в нощи вторья недели, против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки и ноги велики, потом и весь широк и пространен, под небесем по всей земли распространился, а потом Бог вместил в меня небо и землю, и всю тварь. Мне же молитвы безпрестанно творящу и лествищу перебирающу в то время, и бысть того времени на полчаса и больши

lichen Wissens und westlicher Bildung (vgl. Lachmann 1994) verstanden werden. Die göttliche Offenbarung ist als solche schon eine Übersetzung aus der himmlischen in die irdische Sprache (vgl. die oben bereits zitierte Mahnung Avvakums an Aleksej Michajlovič: „Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чего же нам еще хочется лутче тово? Разве языка ангельска?“ (*Pustozerskaja proza* 1989, 122)). Bei Textrevisionen nach griechischem Vorbild und überhaupt bei der Übernahme fremder Wissensbestände und Bildungsformen mußte es sich somit in den Augen der Bewahrer des Alten um eine (falsche) Übersetzung der Übersetzung handeln, die den Kontakt zur göttlichen Sphäre unterbricht.

[...], (*Pustozerskaja proza* 1989, 131). Die Gefangenschaft wird im Kontrast zur Macht des Zaren zum Theologumenon. Denn während der Zar der Kontingenz des Irdischen unterworfen bleibt – er gebietet nur über das russische Land –, wird in religiös-paradoxe Umkehr das Gefängnis zum Ort der Gottesoffenbarung; und mehr noch: zum Ort, an dem nicht der Offenbarungsempfänger der Welt, sondern die Welt ihm unterworfen ist:¹² „Видишь ли, самодержавне? Ты владеешь на свободе одною Русскою землею, а мне Сын Божий покорил за темничное сидение и небо, и землю,, (ebd.).

Weil der Mensch die unmittelbare Sprache der Wahrheit, die Sprache der Engel, nicht spricht, kann die Anrede Gottes nur dann vernommen werden, wenn ihr menschlicher Übermittler der irdischen Mittelbarkeit weniger unterworfen ist als ihre Empfänger (ihn selbst in der Rolle des Zeichenempfängers eingeschlossen). Wie Gottesdienste im Namen des trinitarischen Gottes beginnen, so stellt Avvakum seine Lebensbeschreibung deshalb unter die Anrufung Gottes: „Всесвятая Троице Боже и содетелью всего мира! Поспеши и направи сердце мое начати с разумом и кончати дела благими, яже ныне хощу глаголати аз недостойный“ (Avvakum 1963, 139).

Die gegensätzlichen Implikationen in den Offenbarungsverständnissen der Neu- und Altgläubigen lassen sich in der Opposition von arbiträrer und nicht arbiträrer Zeichenkonzeption interpretieren. Wie Uspenskij (1994b, 336f.) feststellt, ist das

¹² Hunt (1993) betont die politische Dimension der Vision, die eine Umkehrung der Legitimation der Macht enthalte: „Avvakum presents this vision as evidence that he has taken the tsar's place and is an inversion of Aleksei Mikhailovich. It verifies that the tsar represents a profane and false king, whereas Avvakum is a true and sacred one“ (ebd., 286). Noch weitergehender und grundsätzlicher ist die Interpretation von Pljuchanova (1993; dies. 1996) und Živov (1996b), die besonders hier eine *individualistische* Transformation der Eschatologie zu erkennen glauben: „In Avvakum the eschatological nationalism of the Third Rome evolved into eschatological individualism“ (Pljuchanova 1993, 327); „эсхатология превращается [...] экзистенциальную проблему“ (Živov 1996b, 469). Diese Deutungen und Terminologie entsprechen zum einen der besonders von Lichačev (1987c, 149f.) behaupteten literarischen Individualisierung (des Genres der Heiligenvita zentral) zur Zeit Avvakums – immerhin kann das *Žitie* als Beginn (oder frühe Form) der Autobiographie in Rußland gesehen werden (Lichačev 1987a, 174, 188; Schmid 2000). Zum anderen ermöglicht die Betonung des ‚individuellen Moments‘ bei Avvakum auch seine Einordnung in das – oder besser: seine Zuordnung zum allgemeinen Phänomen der ‚Privatisierung der Frömmigkeit‘ in der frühen Neuzeit, die unlängst wieder von Greyerz (2000, 285ff.) für den westeuropäischen Raum (insbes. Frankreich) beschrieben worden ist. Dennoch hafte ich die Deutung von Avvakums Lebensbeschreibung und Sendschreiben als Zeugnissen einer Individualisierung des Religiösen und einer Umwendung der Eschatologie ins Existentielle für zu weitgehend. Tatsächlich findet eine ‚Prophetisierung‘ der Eschatologie statt, doch diese ist nur vordergründig und aus heutiger Sicht als eine ‚Individualisierung‘ oder auch als ‚existentiell‘ zu bezeichnen. Aus der Selbsterfahrung und dem Selbstverständnis des Betroffenen (in diesem Falle Avvakums) ist das Geschehen, Erleben und auch Erleiden ja gerade nicht ein individuelles, sondern ein zeichenhaft exemplarisches, und jede Form von Selbstbezug wird als unangemessen erfahren (sie muß gebeichtet werden; s.u.).

nichtkonventionelle und nichtarbiträre Zeichenmodell sendeorientiert. Ausschließlich der Textproduzent (im Falle der Offenbarung also Gott) gilt als berechtigt, über die Zeichen der Kommunikation kreativ zu verfügen. Das konventionelle Zeichenmodell orientiert sich dagegen an der aktiven kommunikativen Rolle des Empfängers. Es geht hier nicht um die Wahrheit der Zeichen und ihrer Botschaft an sich, sondern um die Bedingungen ihrer adäquaten Aufnahme. Es geht nicht um die richtige Wiedergabe von Botschaften als solchen, sondern um ihr richtiges Verstehen. Bei Avvakum ist Gott (in der Kommunikation von Gott und Mensch) jedenfalls der unbestrittene Zeichengeber, dem gegenüber sich der Mensch empfangend und nicht interpretierend verhält (s.o. Abschnitt 1). Gott offenbart sich jedoch in Avvakums Lebensbeschreibung nicht nur in symbolischen Zeichen und Offenbarungstexten, sondern vor allem in kommunikativ erfahrenen Handlungen, auf die die Empfänger reagieren müssen.

Der Reichtum der Natur,¹³ der dem Prediger am Baikalsee begegnet, gilt Avvakum als von Christus *gemacht*. Er offenbart dem Geschöpf seinen Schöpfer, um den Empfänger dieser Botschaft zum kommunikativen Handeln gegenüber Gott zu veranlassen. Auf den Direktiv Gottes durch die Schöpfung soll das Expressivum des *Lobpreises* folgen: „А рыбы зело густо в нем; осетры и таймени жирны гораздо – нельзя жарить на сковороде: жир все будет. А все то у Христа-того-света наделано для человеков, чтоб, упокоясь, хвалу Богу воздал“ (Avvakum 1963, 159). Ereignisse sind Handlungen Gottes. Daran besteht für Avvakum kein Zweifel. Die Henne, die die Verbannten mit Eiern versorgt, ist von Gott geschickt, um ihre Not zu lindern: „Курочка у нас черненька была; по два яичка на день приносила робяти на пищу Божиим повелением; нужде нашей помогаая; Бог так строил“ (Avvakum 1963, 155). Den Totschlagversuch des Voevoden Paškov, der im Zorn seinen eigenen Sohn erschießen will, verhindert Gott. Durch seine Fügung versagt die Flinte: „Пашков же, ухватя у малова колешчатую пицаль, – никогда не лжет, – приложая на сына, курок спустил, и Божию волею осеклася пицаль“ (ebd., 157). Wenn Avvakum Kranke mit Öl salbt und Gebete über sie spricht, so heilt nicht er, sondern Gott (als Reaktion auf den Glauben): „Слезамии водою покроплю и маслом помажу молебная певше во имя Христово, и сила Божия отгоняше от человек бесы и здрави бываху, не по достоинству моему, – ни никако же, – но по вере приходящих (ebd., 152); [...] я помазалих во имя Христово маслом; так опять, дал Бог, стали здоровы и опять домой пошли“ (ebd., 154).

Diese Handlungen Gottes sind zugleich direktive und/oder reaktive kommunikative Akte. Gott *belehrt*. „Чюдо, как-то Бог безумных тех учит!“ (ebd., 156). Er *straf*t: „[...] взяла силу вода, паче же рещи – Бог наказал!“ (ebd., 156). Aber er reagiert auch auf die kommissiven Akte von Menschen, Verhalten zu bereuen und Verhalten ändern zu wollen. Die Reue der Mutter läßt ein Kind gesund werden: „Помоля Бога и покадя, младенца помазал маслом и крестом благословил.

¹³ Zur Landschaft in Avvakums *Žitie* s. auch Demin (1998); Schmid (2000, 65f.).

Робенок, дал Бог, и опять здоров стал – с рукою и с ногою. Водю святою ево напоил и к матери послал. Виждь, слышателью, покаяние матери колику силу сотвори: душу свою изврачевала и сына исцелила!“ (ebd., 155f.). Aufgrund von Reue kommt ein Boot aus gefährlicher Strömung frei: „[...] дощеник сам, покаяния ради, слыль с камени и стал носом против воды“ (ebd., 157). In dieser Weise erfährt Avvakum sein und seiner Hörer Leben und Schicksal in der Interaktion mit Gottes Handeln. Gottes Handlungen, seien sie nun Heilung, Rettung oder auch Leid, werden als kommunikative Handlungen erfahren, d.h. als Handlungen, die sowohl moralisch wie auch heilsgeschichtlich direktiv sind: Sie rufen die Empfänger der Botschaft auf, Verhalten, Denken und Handeln in einer bestimmten, von Gott gewollten Weise auszurichten, und bestärken positive Reaktionen in Akten der Zuwendung (Heilung oder Rettung). Sie fordern aber auch eine bestimmte heilsgeschichtlichen Positionierung, d.h. die affirmative Haltung gegenüber dem eigenen Schicksal als einem notwendigen Geschehen im göttlichen Heilsplan. Die Endzeit sei herangekommen, argumentiert Avvakum mit Matthäus 18,7 und Lukas 17, 1, in der die Leiden der Gläubigen ihrer Läuterung dienen. Sie *müssen* deshalb angenommen werden; sie werden zum Merkmal der Auserwählten: „[...] писанное время пришло по Евангелию: нужда соблазнам прийти. А другой глаголет евангелист: невозможно соблазнам не прийти, но горе тому имъ же приходит соблазн. Виждь, слышателью: необходимая наша беда, невозможно миновать! Сего ради соблазны попускает Бог, да же избрани будут, да же разжегутся, да же убелятся, да же искнени явлению будут в вас“ (ebd., 165).

Die Welt ist für Avvakum nicht so sehr *Buch* (so die oben erwähnte Metapher bei Uspenskij; s. Abschnitt 2), als vielmehr *Predigt* des Schöpfers. Und seine eigene Aufgabe sieht Avvakum darin, auf diese Predigt zu antworten oder sie weiter zu geben.¹⁴ Die Antwort ist als kommunikative Handlung das Expressivum *Preisen*

¹⁴ Die Opposition von Offenbarung, also, Predigt' Gottes, und menschlicher Rede schlägt sich auch in dem bekannten Nebeneinander (oder auch der Mischung) von Kirchenslavisch und Russisch nieder (vgl. u.a. Sørensen 1957; Gudzij 1959, 573f.; Vinogradov 1980; Steinke 1988a, 302ff.; Pančenko 1996, 56f. und in negativer Polemik gegen den „ausgesprochenen Dunkelmann“; Isačenko 1980, 327ff.). Lachmann (1994, 47) bezeichnet diese Erscheinung als *Kreolisierung*. Uspenskij (1987; 1994a-b) bewertet sie im Rahmen seines Diglossiemodells als Übergangerscheinung von der Diglossie zum Bilingualismus (двуязычие) (zur Problematik von Diglossie und Bilingualismus siehe Keipert 1999; insbes. 739ff.). Der grundsätzlich schon früher, in den alt-russischen Chroniken, nachweisbare Wechsel von kirchenslavischen und russischen Elementen (vgl. Hüttl-Folter 1978; 1980; 1983) bekommt im *Žitie* Avvakums vor allem epistemischen Charakter. Vinogradov (1980) sieht den Sprachwechsel durch die Überlagerung von zwei Erfahrungsebenen motiviert (es handelt sich für ihn um einen ‚psychologischen Parallelismus‘): das ‚Leben‘ (жизнь) wird im Übergang zur kirchenslavischen Sprachschicht als religiös bedeutungsvoll erkannt, es wird zum ‚Buch des ewigen Lebens‘ (книга живота вечного) (ebd., 9). Nach den Untersuchungen Uspenskis signalisiert das Kirchenslavische (objektive) göttliche Wahrheiten, während mit dem Russischen (subjektive) menschliche Meinungen oder Erlebnisse zum Ausdruck kommen. Deswegen wechselt Avvakum in der Exegese von kirchenslavisch zitierten

oder *Rühmen*: „Бог бо то есть: новое творит и старое поновляет. Слава ему о всем!“ (ebd., 170).

So haben wir auf der göttlichen Seite vor allem deklarative und direktive Handlungen, auf der menschlichen hingegen expressive und kommissive. Assertive und direktive Sprechhandlungen auf Seiten des Menschen bedürfen dagegen der Rechtfertigung. Die autobiographische Rede von sich selbst wird durch den darin vollzogenen Akt des *Gotteslobs* gerechtfertigt: „Посем у всякого правовернаго прощения прошу; иное было, кажется, про житие-то мне и не надобно говорить, да прочтох Деяния апостольская и Послания павлова, – апостоли о себе возвещали же, егда что Бог соделает в них: не нам, Богу нашему слава. А я ничтож есм“ (ebd., 171).

Das *Gotteslob* kann jedoch ein sekundärer Sprechakt im Sprechakt *Mahnung* sein oder eine *Mahnung* einleiten. In beiden Fällen ist der Sprechakt dann primär nicht an Gott, sondern an die Zuhörer Avvakums gerichtet. So folgt auf den oben zitierten *Lobpreis des Schöpfers* im Angesicht der Naturfülle am Baikasee unvermittelt eine Assertion der menschlichen Niedrigkeit, die im Kontext primär *Mahnung zur Demut* vor Gott ist: „А человек, суете которой уподобится, дние его, яко, сень,¹⁵ переходят; скачет, яко козел; раздувается, яко пузырь; гневается, яко рысь; съестъ хоцет, яко змия; ржет, зря на чужую красоту, яко жребя; лукавует, яко бес; насыщаяся доволно, без правила спит; Бога не молит; отлагает покаяние на старость и потом исчезает, и не вем, камо отходит: или во свет ли, или во тму, – день судный коегождо явит“ (ebd., 159).

oder paraphrasierten biblischen Episoden zum Russischen. Uspenskij (1994a, 46; ders. 1987, 61; s. auch ebd., 319) zitiert zur Illustration Avvakums Deutung des Sündenfalls: „Адам же и Ева сшита себе листие смоковичное от древа, от него же вкусиста, и прикрыста срамоту свою и скрыстася под древо возлегоста. Проспались, бедные, с похмелья, ано и самим себя сором: борода и ус в блевотине, а от гузна весь и до ног в говнех, голова кругом идет со здоровных чаш“ (*Pustozerskij sbornik* 1975, 104). Die Differenz zeigt sich z.B. auch im Gebrauch der *verba dicendi* russ. *говорить/сказать* und *кслв глаголати/речици*. Ersteres leitet menschliches, kontingentes Sprechen ein, letzteres Sprechen im Bereich der Wahrheit, d.h. liturgisches, rituelles Sprechen oder die objektiv wahre, z.B. durch den Mund des Evangelisten, Propheten usw. vermittelte Stimme Gottes (wobei besonders *речици* den Zitatcharakter der anschließenden Rede markiert); vgl. „Говори своим природным языком“ (*Pustozerskaja proza* 1989, 122); „[...] говорят: „Матушка, опочивай ты [...]“ А я [...] глал в те поры и сказывал „Нет сво у меня!““ (Avvakum 1963, 158); „[...] а наши, что вольчонки, вскоча, завыли и блевать стали на отцев своих, говоря: „Глупы-де были [...] русские святые!““ (ebd., 168); „Да что много говорить? Бог – старой чудотворец!“ (ebd., 170); „А еще сказать ли тебе, старец, повесть?“ (ebd., 176); „Всесвятая Троице Боже и соделтелю всего мира! Послещи и направи сердце мое начати с разумом и кончати дель благими, яже ныне хошу глаголати аз недостойный!“ (ebd., 139); „Лучше бы им в символе веры не глаголати Г о с п о д а“ (ebd.); „Так меня Христос-свет попужал и рече ми“ (ebd., 162); „А другой глаголет евангелист (ebd., 165).

¹⁵ Psalm 144, 4.

Auch die assertiven *Beschreibungen, Darstellungen und Erklärungen* von Gottes Handeln stellen primär *Mahnungen* dar; so wenn es heißt, Gott sei ein Gott derer, die Reue üben: „Чему быть? Не сегодня кающихся есть Бог!“ (ebd., 156). Oder wenn Avvakum feststellt, Gott sei langsam im Zorn, aber schnell in der Erhörung: „По писанию: яко косен Бог во гнев, а скор на послушание“ (ebd., 157).

Überhaupt von sich zu sprechen, bedarf für Avvakum der Rechtfertigung durch das höhere Ziel des *Gotteslobs*.¹⁶ Die *Mahnung* aber, die er formuliert, schließt ihn in die Zuhörerschaft seines Textes mit ein, woraus dann zwangsläufig die Berechtigung zu diesem kommunikativen Akt in Frage gestellt ist. Das Dilemma führt in den von Robinson (1974, 376ff.) bereits als Dualismus in der Erzählperspektive des *Žitie* hervorgehobenen und von Lachmann (1994, 47f.) als Ausdruck von Dialogizität bewerteten auffälligen Wechsel von *Mahnung* und *Beichte, Predigt* und *Buße* oder auch der ‚Propheten- und der ‚Sünderrolle‘ in Avvakums Lebensbeschreibung (vgl. auch Lichačev 1987b, 404f.). *Mahnungen* gehen in die *Beichte* über; so wie in der zitierten Rede über die Niedrigkeit des Menschen, deren Schlußsatz eine an die Hörer gerichtete *Bitte um Vergebung* und ein *Bekennnis* eigener Niedrigkeit (Sündhaftigkeit) ist.¹⁷ „Простите мя, аз согрешил паче всех человек“ (Avvakum 1963, 159). Wiederholt unterbrechen *Schuldbekennnisse* bis hin zur expressiven, fast grotesken *Selbstanklage* den Erzählfluß, in denen sich Avvakum zuweilen direkt an die Leserschaft oder auch an seinen Beichtvater wendet: „Простите, – еще вам про невежество свое побеседую. Ей, зглупил, отца своего заповедь преступил, и сего ради дом мой наказан быть“ (ebd., 172); „Слабоумием объят и лицемерием, и лжею покрыт есм, братоненавидением и самолюбием одеян, во осуждении всех человек погибаю, и мняся нечто быти, а кал и гной есм, окаянной, – прямое го.но! Отвсюду воняю – душою и телом. Хорошо мне жить с собаками да со свиньями в конурах: так же и оне воняют, что и моя душа, злосмрадною вонкою. Да свиньи и псы по естеству, а я от грехов воняю, яко пес мертвый, повержен на улице града“ (ebd., 173f.); „А еще сказать ли тебе, старец, повесть? Благовато, кажется, да было так“ (Avvakum 1963, 176).

Das positive ‚Gegenstück‘ zur *Selbstanklage* und *Beichte* stellt die *Fürbitte* für andere dar, also ein Direktiv, den Avvakum jedoch nicht in direkter Anrede, sondern optativisch (als Expressiv) oder als Kommissiv formuliert: „Бог их простит в сий век и в будущий“ (ebd., 147); „Я своево мучения на них не спрашиваю, ни в

¹⁶ Avvakum folgt damit dem Rechtfertigungszwang für die „Erste Person Singular“, wie er in der memoiristischen bis autobiographischen Literatur der frühen Neuzeit zu beobachten ist (s. Braunstein 1990, 502ff.); vgl. aber auch Schmid (2000, 43ff.), der Avvakums Autobiographie in der Funktion des „Ich als Text Gottes“ deutet.

¹⁷ Das Element der *Beichte* ist im *Žitie* so ausgeprägt, daß z.B. Uvarov (1998, 81) in ihm (neben dem *Žitie Epifanija*) den Beginn einer Beicht- bzw. Bekenntnikultur (исповедальная культура) sieht, die (kulturologisch) bis heute ein Charakteristikum der russischen Kultur und Mentalität insgesamt darstelle.

будущий век. Молится мне подобаето них, о живых и о преставльшихся' (ebd., 165).

Nun sind die Wechsel von *Mahnung* und *Buße*, *Bitte* und *Erhörung*, *Strafe* und *Rettung*, von *Lobpreis* und *Exegese* des göttlichen Handelns nichts Ungewöhnliches in Texten der jüdisch-christlichen Tradition. In ihnen zeigt sich religiöses als kommunikatives Geschehen: als „Rede des Schöpfers an die Kreatur durch die Kreatur“, wie Cassirer (1994, 302) mit den Worten Johann Georg Hamanns die jüdisch-christliche Religionsgeschichte bilanziert, und, weitergehend noch, als ein Dialog von Gott und Mensch, wie es in der Religionsphänomenologie (Gustav Mensching, Friedrich Heiler u.a.) und z.T. auch in der analytischen Religionsphilosophie gesehen wird. Mensching (1983, 10) bezeichnet Religion als „erlebnishaftes *Begegnung* mit heiligen Mächten einerseits und *antwortendes Handeln* des Menschen andererseits.“ Dalferth (1981, 385) kommt in Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie und Religionsphilosophie zur Unterscheidung von rezeptiven (Erfahrung), responsiven (Gebet, Bekenntnis) und reaktiven (Bekenntnis, Verkündigung) Grundsituationen christlicher Rede, die auf eine vorhergehende Anrede Gottes folgen (vgl. auch Kuße 1998a, 53ff.).

In der Darstellung des Religiösen nimmt Avvakum, sofern es sich um den Bereich der Rechtgläubigkeit handelt, eine Haltung ein, die der Tendenz nach als dialogisch oder zumindest kommunikativ zu bezeichnen ist. Wie sieht für ihn dagegen die Welt des falschen Glaubens, der Häresie, des Heidentums und der Dämonen aus? Auch der Teufel tritt im *Žitie* immer wieder als Handelnder auf, wo dem Schein nach Menschen handeln. Zugefügtes Leid bewertet Avvakum an verschiedenen Stellen als Tat des Teufels und nicht seiner Peiniger: „[...] не их то дело, но сатаны лукаваго“ (Avvakum 1963, 147). Menschen seien gut, nur der Teufel sei schlecht: „[...] дьявол лих до меня, а человеки все до меня добры“ (ebd., 161); „Дьявол между нами разсечение положил, а оне всегда добры до меня“ (ebd., 165); „И все бояря-те до нас добры, один дьявол лих“ (ebd., 165); Wenn es zu einem Zerwürfnis kommt, so hat der Widersacher den Streit gesät: „Кормилца моя была Евдокея Кириловна, а и с нею дьявол ссорил“ (ebd., 155). Und die Nikonianer seien in ihren Kirchenreformenvom Teufel verwirrt. Man könne ihnen eigentlich nicht zürnen: „Сами видят, что дуруют, а отстать от дурна не хотят: омрачили дьявол, – что на них и пенять!“ (ebd., 165).

Die Beispiele zeigen, daß für Avvakum die widergöttliche Kraft nicht nur ausschließlich destruktiv handelt, sondern auch, daß sie im Gegensatz zu Gott nicht kommunikativ handelt. Die betroffenen Menschen werden nicht durch Handlungen angesprochen, sondern benutzt, ohne daß sie sich selbst der Einwirkung des Bösen bewußt wären. Avvakum verwendet dafür an einer Stelle die Metapher der *Verstockung* und *Verhärtung* der Herzen als einen vom Teufel bewirkten Zustand, den allein Gott beenden kann: „Вижу, яко ожесточил дьявол сердце ея; припал ко

владыке, чтоб образумил ея. Господь же, премилостивый Бог, умяхчил ниву сердца ея“ (ebd., 155).

Mangelnde Kommunikativität wird auch heidnischen Handlungen zugeschrieben. Avvakum schildert ausführlich das Ritual eines sibirischen Schamanen, dem Dämonen nach der Tötung eines Hammels, Gesängen und Tänzen den erfolgreichen Ausgang eines geplanten Kriegszugs prophezeien (womit sie ihn oder besser: seinen Auftraggeber betrügen): „[...] и заставил иноземца шаманить, сиречь гадать: удасться им и с победою ли будут домой? Волхв же той мужик, близ моего зимовья привел барана живова в вечер, и учал над ним волхвовать, вертя ево много, и голову прочь отвертел и прочь отбросил. И начал скакать, и плясать, и бесов призывать и, много кричав, с землею ударился, и пена изо рта пошла. Беси давили ево, а он српашивал их: Удасться ли поход? И беси сказали: С победою великою и з богатством большим будете назад“ (ebd., 156). Den eindeutig abwertend beschriebenen Handlungen des Schamanen mangelt die Kommunikativität. Schon ihr Beginn ist davon gekennzeichnet, denn während Avvakum immer wieder die Freiwilligkeit seiner Salbungen und Gebete für andere betont, wird der Schamane in seiner Darstellung zum Ritual *gezwungen*. Die Handlungen selbst sind vom Leben auf den Tod gerichtet und haben keine kommunikativ vermittelbare Bedeutung: An dem Tier wird *herumgezerrt*, der Kopf abgedreht und schließlich *fortgeschmissen*. Die Tänze und Gesänge gelten als sinnlose Kinetik: als *Sprünge* und *Geschrei*.

Somit macht das Beispiel noch einmal deutlich: Während der Raum der rechtgläubigen Religiosität bei Avvakum durch Kommunikativität und z.T. Dialogizität unter Menschen und zwischen Gott und Mensch gekennzeichnet ist, ist der Raum des Häretischen und Heidnischen nicht kommunikativ; ja sogar eine Zerstörung von Kommunikation.

6. Zeichen und ihre Bedeutung

Wie sind in der Opposition von ‚kommunikativ‘ versus ‚nicht kommunikativ‘ die Änderungen von Zeichen, also die eigentlichen Gegenstände des Dissenses zwischen Alt- und Neugläubigen, zu bewerten?

Zur altgläubigen Konfrontation von Fünf- und Dreifingerkreuz bemerkt Lachmann (1994, 29), daß „das Gegenzeichen nicht nur zum falschen Zeichen, sondern auch zum Zeichen der Zerstörung von echten Zeichen erklärt“ wird. Diese Beobachtung muß in der Formulierung noch zugespitzt werden: Die Nikonianischen Veränderungen werden als Zerstörung von Zeichenhaftigkeit überhaupt wahrgenommen, zumindest insofern Zeichen als kommunikative Mittel in interpersonalen Beziehungen (zwischen Menschen oder zwischen Gott und Mensch) aufgefaßt werden. In diese Richtung zielt besonders Avvakums direkte Auseinandersetzung mit den Änderungen im Glaubensbekenntnis und der Hinzufügung eines *Halleluja* in der

Liturgie, die er an den Anfang des *Žitie* stellt. Die Streichung des Attributs *wahrhaftiger* (*истиннаго*) in der Anrede des Heiligen Geistes, die Avvakum als Leugnung eines wesenhaften Gottesnamens verurteilt (s.o. Abschnitt 4), erscheint in seiner Argumentation nicht nur als mißglückte Benennung oder Anrede des Schöpfergeistes durch defekte Attribution. In Abschnitt 4 wurde seine Kritik an der neuen und die Begründung der alten Formel bereits als Ausdruck des im Sinne Cassirers mythischen Bewußtseins gedeutet, in dem Signifikation und bezeichneter Gegenstand zusammenfallen. Für den kommunikativen Wert der neuen Formel hat das jedoch fatale Folgen: Da die Attribution nicht nur Bezeichnung, sondern auch Benennung, deutlicher noch: Eigenname ist (s. Lachmann 1994, 26, 28), wird ohne sie das göttliche Gegenüber nicht mehr angeredet. Mit dieser, wie Avvakum es sieht, Verweigerung der Anrede und überhaupt der Bezugnahme auf Gott leugnen die Reformer das Sein Gottes und stellen sich damit außerhalb seines, denn Gott selbst könne ja von seinem Sein nicht abfallen: „Мы же речем: потеряли новолюбцы существо Божие испадением от Истиннаго Господа, Святаго и Животворящаго Духа. По Дионисию: коли уж истины испали, тут и суцаго отверглись. Бог же от существа своего испастн не может, а еже не быти, несть того в нем“ (Avvakum 1963, 139). Es handelt sich für Avvakum bei der Reform also um einen Akt der Verweigerung von *Kommunikation mit* – und der *Beziehung zu* Gott.

Avvakum beruft sich in seiner Argumentation auf Dionysios Areopagita (s.o.), den er mit dem von Paulus bekehrten Dionysios aus der Apostelgeschichte (Apg. 17, 34) identifiziert. Und implizit ist die Opposition, *kommunikativ/nichtkommunikativ* auch in der legendarischen Vorgeschichte des Dionysios enthalten, mit der Avvakum fortfährt. Die Abwertung der Sternenkunde, mit der sich der später Bekehrte befaßt haben soll, ist ein Lesen (falscher) indexalischer Zeichen („Lauf der Gestirne“), stellt also keine Kommunikation zwischen göttlicher und menschlicher Sphäre her. Es ist (in Anlehnung an Philipper 3, 8) „Dreck“: „Сей Дионисий [...] прежде, даже не приити в веру Христову, хитрость имьль ищитати беги небесныя; егда ж верова Христови, вся сия вмених быти яко уметь“ (Avvakum 1963, 140).

Zu dieser Abwertung der Sternendeutung steht allerdings Avvakums anschließende Aufzählung himmlischer Zeichen, die von Jesu Kreuzigung bis zur Gegenwart des Autors Zeitenwenden und schließlich das Weltende ankündigen, in Widerspruch. Dieser Widerspruch wird erst dadurch gelöst, daß die von Avvakum aufgezählten Himmelszeichen direkte Ankündigungen von Gottes Willen und Handeln (Ankündigungen oder Ausdruck seines „Zorns“ oder seiner „Gnade“) und d.h. keine himmlischen Indizes, sondern symbolische Zeichen von Gott selbst sind: „Дионисий пишет о солнечнем знамени, когда затмится: есть на небеси пять звезд заблудных, еже именуются луны. Сии луны Бог положил не в пределех, яко ж и прочии звезды, но обтекают по всему небу, знамение творя или во гнев, или в милость, по обычаю текуще. Егда заблудная звезда, еже есть луна, подтечет

под солнце от запада и закроеет свет солнечный, то солнечное затмение за гнев Божий к людям бывает“ (ebd., 140). Zweitens werden die Himmelskörper – wenn auch lose – in Verbindung mit den himmlischen Kräften (Engeln) gebracht, die als kommunikative Subjekte auftreten: Sie preisen Gott: „Он же Дионисий пишет о небесных силах, росписует, возводя, како хвалу приносят Бору [...]“ (ebd., 141).

M.E. spricht einiges dafür, daß Zeichen für Avvakum nicht erst dadurch, daß sie aufgrund ihrer falschen Formen falsche Inhalte transportieren, häretisch, heidnisch oder dämonisch sind, sondern daß für ihn, im religiösen Bereich zumindest, bereits das Merkmal der reinen Indexalität eine Abweichung vom wahren Glauben darstellt; m.a.W., daß Zeichen, die nicht der kommunikativen Beziehung zwischen Subjekten dienen und nur referentiell fungieren, also semantisch nicht auflösbar sind, in die Sphäre des Widergöttlichen gehören.

Tatsächlich gibt es für Avvakum im Religiösen keine Zeichen mit ausschließlicher Ausdrucks- oder Appellfunktion ohne darstellenden Inhalt. Mit dem zweifachen *Halleluja* (*Аллилуйя*) (s.o. Abschnitt 4) wird z.B. Gott nicht nur gepriesen und angerufen, sondern auch semantisch signifiziert. Es handelt sich für Avvakum um ein komplexes Zeichen mit Aussagefunktion, in dem *Hall* (*Аль*) den Vater, *-el* (*уль*) den Sohn und *-ija* (*уйя*) den Heiligen Geist bedeutet (s. Avvakum 1963, 141). Die falschen Zeichen dagegen erscheinen asemantisch; sie werden – so z.B. in der *Kniga besed* – als *Siegel des Antichristen* (*антихристова печать*) bezeichnet (Pustozerskaja proza 1989, 104; vgl. Hollberg 1994/1, 173), also als indexalische Zeichen charakterisiert, die nichts anderes als die Zugehörigkeit des Zeichenträgers zum Bereich des Widergöttlichen markieren. Der Teufel will in Avvakums Wahrnehmung mit diesen Zeichen nichts ausdrücken, sondern nur seinen Herrschaftsbereich deklarieren und die wahren Zeichen zerstören. Z.B.: Da er in der Kraft Gottes brenne und vor dem wirklichen (achtendigen) Kreuz fliehe, habe der Teufel die Nikonianer gelehrt, das lateinische Kreuz zu benutzen: „Дьявола-тово палит сила Божия [...] А-то су крест Христов где увидит, бежит отголе и зрети не может. Того ради научил никониян извреци Христов крест триоставный, а кржъ латынской вместо ево вчинил“ (Pustozerskaja proza 1989, 101). Dieses Kreuz ist für Avvakum kein Kreuz (im Sinne des christlichen Symbols): „Ни креста Христова в руках нет [...]“ (Pustozerskaja proza 1989, 112).

Die Aufhebung der symbolischen und kommunikativen Zeichenhaftigkeit von Zeichen setzt sich in Avvakums Erinnerungen an seine Auseinandersetzung mit der Reformpartei fort. Ihr korrespondiert in der öffentlichen Diskussion der Abbruch von Kommunikation und Argumentation seitens der Nikonianer, die schließlich zu brachialen Redeverboten, d.h. zur physischen Zerstörung von Zeichenfähigkeit durch Ausreißen der Zunge oder Abschlagen der Hände (und am Ende zur Hinrichtung) führt (s.o. Abschnitt 1).

Avvakums Erinnerungen an Konzilsdebatten stellen aus sprechakttheoretischer Sicht Berichte von *Illokutionsblockaden* (Freidhof 1992) dar. Der Begriff meint,

„daß ein Sprechpartner einen bestimmten Sprechakt in seiner Berechtigung, Form, Angemessenheit usw. nicht akzeptiert“ (ebd., 226). Bei Avvakum handelt es sich um den Typ der *objektsprachlichen Blockade*, die „den Dialog durch Beurteilung oder Kommentierung ablehnender Art“ beendet (ebd., 227): Auf Avvakums Polemik fangen die Gegner an zu schreien. Seine Rede habe sie verhöhnt. Man ergreift den Redner und schlägt ihn: „Побранилих, побранил их, колко мог [...] Так на меня и дуци закричали: Возми, возми его! Всех нас обезчестили! Да толкать и бить меня стали“ (ebd., 168). In der *Kniga besed* wird der Erfahrungszusammenhang von eigener Polemik und brachialem Kommunikationsabbruch durch die Gegner wiederholt. Dort schreibt Avvakum: „Помните, чаю, не забыли – как я бранить стал, а вы меня бить стали“ (*Pustozerskaja proza* 1989, 106).

In der Darstellung Avvakums erscheint der religiöse und kulturelle Konflikt zwischen Reformern und Opposition somit als Konflikt zwischen Kommunikation und Kommunikationszerstörung. Im Bereich der religiösen Zeichen zerstören die Neugläubigen oder vielmehr der Teufel durch die Neugläubigen („Не ваше то дело, но бесовское научение“ (*Pustozerskaja proza* 1989, 105)) die Kommunikation von Gott und Mensch, indem sie die Zeichen dieser Kommunikation so weit semantisch destruieren, daß sie nicht nur falsch, sondern überhaupt aussagelos, letztlich keine Zeichen mehr sind. In der zwischenmenschlichen Kommunikation setzt sich diese Tendenz zum Kommunikationsabbau fort: von der Illokutionsblockade bis hin zum brachialen Redeverbot.

7. Die Verteidigung des Religiösen

Die Untersuchung hat im Anschluß an die Oppositionen von arbiträrem und nicht arbiträrem Zeichenverständnis, Orientierung an der Kultur und an der Tradition, Regel und Text usw., wie sie von Uspenskij (1987; 1994b-b) und Lachmann (1994) aufgezeigt worden sind (s.o. Abschnitt 2), weitere spezifisch religiöse Oppositionen ergeben, in denen sich Alt- und Neugläubige im Dissens befanden: Dazu gehört erstens die Opposition zwischen dem Fortschrittsmodell ‚Wiederherstellung des ursprünglichen Zustands der Offenbarung‘ und dem Verfallsmodell ‚Abfall von – versus Bewahrung der Offenbarung‘ (vgl. auch Pančenko 1996, 51). Hinzu kommt zweitens ein entgegengesetztes Offenbarungsverständnis: ‚Offenbarung‘ als Rezeptionsvorgang, der von bestimmten Bildungs- und Wissensvoraussetzungen abhängig ist, und ‚Offenbarung‘ als unmittelbarer (prophetischer) Empfang. Es lassen sich also ein ‚mittelbares‘ und ein ‚unmittelbares‘ Offenbarungsverständnis unterscheiden, wobei beiden Verständnissen von der jeweils gegnerischen Seite der Offenbarungscharakter abgesprochen wird. Bei Avvakum erscheint die Opposition von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit als axiologische Opposition von ‚falsch‘ und ‚wahr‘ oder auch ‚nicht authentisch‘ versus ‚authentisch‘, die sowohl in der weltlichen wie in der religiösen Kommunikation zum Tragen kommt. In beiden Kommunikationsbereichen

erklären sich aus dem Wert der Authentizität Avvakums Bewertung der Muttersprache (природный язык) als einzigem adäquaten Ausdrucksmittel, das Wahrheit gewährleisten kann, und seine grundsätzliche Skepsis gegenüber Fremdsprachen (s.o.). Im Rahmen der innerweltlichen Kommunikation folgt aus dem unbedingten Wert der Authentizität aber auch ein besonderes Pathos der Wahrheit („Правда от Бога, а ложь от дьявола“ (*Pustozerskaja proza* 1989, 115)), das in der sozialen und kommunikativen Realität des Protopopen zwangsläufig zu unauflösbaren Konflikten führen mußte, die entsprechend ausführlich im *Žitie* dargelegt und erörtert werden. Daß selbst der prophetische Priester perlokutionären Akten wie der *Verstellung* oder gar der *Lüge* nicht entgehen kann, wird als innerweltlicher Antagonismus durchlitten, der der seelsorgerischen Verarbeitung bedarf. Von *Verstellung* berichtet Avvakum bei der Begegnung mit sibirischen Ureinwohnern. Die von ihm begonnene, dann jedoch besonders von seiner Frau betriebene Schmeichelei gegenüber den Sibirer/inn/en wird grundsätzlich negativ (und stereotyp als negativ ‚weiblich‘) beurteilt, ist aktuell jedoch ein Akt der Rettung vor den ‚Wilden‘. „И не до меня и добры стали, и жены своя к жене моей привели. Жена моя также с ними лицемеритца, как в мире лезть совершается; и бабы удобрилися. И мы то уже знаем: как бабы бывают добры, так и все о Христе бывает добро. Спрятали мужики луки и стралы своя, торьговать со мною стали, – медведен я у них накупил, – да и отпустили меня“ (Avvakum 1963, 160).

Die Notwendigkeit zur unwahrhaftigen Rede wird von Avvakum als ‚Sein der Welt‘ rationalisiert, das selbst der ‚Antirhetoriker‘ nur in topischen Formeln ausdrücken kann: Es sei das Schmeicheln in dieser Welt so üblich, und man wisse ja längst, daß mit Christi Hilfe alles zum Besten stehe, wenn die Frauen miteinander verträglich seien... Schlimmer und d.h. im individuellen Sinne sündhafter ist dagegen die *Lüge*, zu der sich Avvakum auf seinen Fahrten ebenfalls gezwungen sieht: z.B. um einen flüchtigen Dieb vor Verfolgern zu verbergen, die ihm nach dem Leben trachteten: „Да и другова такова же увез замотая. Сего не хотели мне выдать; и он ушел в лес от смерти и, дождався меня на пути, плачючи, кинулься мне в карбас. Ано за ним погоня! Деть стало негде. Я-су, – простите! – соровал: яко Раав блудная во Ерихоне Исуса Наввина людей,¹⁸ спрятал ево, положи на дно в судне, и постелею накиннул, и велел протоплицеи дочери лечи на нево. Везде искали, а жены моей с места не тронули, – лишько говорят: ‚Матушка, опочивай ты, и так ты, государыня, горя натерпелась!‘ А я, – простите Бога ради! – лгал в те поры и сказывал: ‚Нет ево у меня!‘ – не хотя ево на смерть выдать. Поискав, да и поехали ни с чем; а я ево на Русь вывез“ (ebd., 158). Die Rettung des Verfolgten ist als solche gut, das Mittel der Lüge jedoch sündhaft. Dieses Dilemma kann nicht im Rahmen der unüberwindbaren Sündhaftigkeit der Welt aufgelöst werden, sondern bedarf der persönlichen Absolution durch seinen Beichtvater, der

¹⁸ Josua 2.

deshalb aus dem Text heraus direkt angesprochen wird. Avvakum läßt ihm, wie er wörtlich schreibt, einige Zeilen Platz, in die der angesprochene Starez (es ist der Mitgefangene und Mönch Epifanij) seinen Zuspruch einträgt. Der Text wird an dieser Stelle zur dialogischen Oberfläche in der Funktion eines *Beichtgesprächs*¹⁹: „Старец да и раб Христов, простите же меня, что я лггал тогда. Каково вам кажется? Не велико ли мое согрешение? При Рааве блуднице, она, кажется, так же сделала, ди писание ея похваляет за то. И вы, бога ради, поразсудите: буде грехотворно я учинил, и вы меня простите; а буде церковному преданию не противно, ино и так ладно. Вот вам и место оставил: припишите своею рукою мне, и жене моей, и дочери или прощение, или епитимию, понеже мы за одно воровали – от смерти человека ухоронили, ища ево покаяния к Богу. Судите же так, чтоб нас Христос не стал судить на страшном суде сего дела. Припишите же что-нибудь, старец. // Бог да простит тя и благословит в сем веце и в будущем, и подружью твою Анастасию, и дщерь вашу, и весь дом ваш. Добро сотворили есте и праведно. Аминь. // Добро, старец, спаси Бог на милостыни! Полно тово“ (ebd., 158).

In der spezifisch religiösen Kommunikation erscheint die Opposition von ‚authentisch‘ und ‚nicht authentisch‘ in dem weiteren Gegensatz von ‚kommunikativer‘ und ‚nicht kommunikativer‘ Beziehung zu Gott oder seinem Widersacher. Der Mangel an Kommunikativität oder ihre Zerstörung sind Merkmale des Dämonischen, d.h. dämonisches Handeln ist im Gegensatz zum göttlichen Handeln nicht kommunikativ (s.o. Abschnitt 5). Als nicht kommunikativ gelten im religiösen Bereich Zeichen, die nur indexalisch sind, während religiös kommunikative Zeichen implizite Nominationen und Prädikationen enthalten, also immer auch Darstellungsfunktionen erfüllen, einen Sinngehalt haben (s.o. Abschnitt 6). Erst in diesem Gegensatz von ‚kommunikativ‘ und ‚nichtkommunikativ‘ kommt die Opposition von arbiträrem und nichtarbiträren Zeichenverständnis zum Tragen, denn die Austauschbarkeit der Zeichen(formen) mußte in den Augen der Altgläubigen die besondere Kommunikation zwischen Gott (als dem kreativen Zeichengeber) und Mensch (als dem Zeichenempfänger) zerstören und die religiöse Kommunikationssituation aufheben. Auf der Ebene der Kommunikation zwischen Menschen setzt sich die Zerstörung der Kommunikation zwischen Gott und Mensch in Gestalt von Illokutionsblockaden und brachialen Redeverboten fort. Diese sind für Avvakum zugleich ein Beweis der Häresie seiner Gegner, denn ihre Aggression stehe eindeutig im Widerspruch zur Lehre Jesu, sie sei vielmehr ein Gebot des ‚Tatargottes‘ Mohammed: „Смотри, слышателю, волею зовет Христос, а не приказал апостолом непокоряющихся огнем жечь и на виселицах вешать. Татарский бог Магмет написал во своих книгах сице: ‚Непокоряющихся нашему преданию и закону повелеваем главы их мечем

¹⁹ Vgl. dazu auch Schmid (2000, 57f.) und die dort genannte Literatur.

подклонити'.²⁰ А наш Христос ученикам своим никогда так не повелед. И те учителя явны, яко шиши антихристовы, которые, приводя в веру, губят и смерти предают; по вере своей и дела творят таковы же" (ebd., 171).

Živov (1996b, 465, 475) stellt für den Beginn des 17. Jahrhunderts die Entstehung der bewußten Opposition von weltlicher und sakraler Kultur fest. Mit der besonderen Kommunikativität des (rechtgläubigen) religiösen Handelns und Redens wird im Raskol dann intuitiv der besondere Raum des Religiösen, d.h. das Recht eines spezifisch religiösen Diskurses (der freilich alle anderen Diskurse dominieren soll) gegen die im Barock – nun von weltlicher Seite – wieder einsetzende Vereinheitlichung von Diskursbereichen verteidigt (vgl. ebd., 477f.). Lachmann (1994, 31) faßt diese Vereinheitlichungstendenzen unter dem Begriff der ‚Entekklasiastisierung‘ zusammen, in der die religiöse Differenzierung der Kommunikationsbereiche durch höfische Ordnung (politisch: Absolutismus) und diskursübergreifende Poetik und Rhetorik ersetzt wurde, die sukzessive alle Lebensbereiche erfassen sollte (s. ebd. 31f.; vgl. auch Eleonskaja 1990, 21ff., 86ff., 199ff.) und letztlich einen auf die Petrinischen Reformen zulaufenden Prozeß der Säkularisierung der Kultur einleitete (s. Živov 1996a, 59ff.; Pančenko 1996). Die Gegenkultur der Altgläubigen setzte dagegen ihre Bildungs- und Kulturverachtung, ihren radikalen Jenseitsglauben (ebd.) und vor allem den Wert der unmittelbaren Beziehung zu Gott (Živov 1996b, 477f.)²¹

Die Vereinheitlichung der Diskursbereiche, also jener diskursive Prozeß, gegen den der Radikalismus christlicher Authentizität gerichtet war, zeigte sich unter

²⁰ vgl. Sure 47, 4.

²¹ Die ‚Gegenkultur‘ und ihre kulturellen Erzeugnisse, allen voran Avvakums *Žitie*, sind auch als das zweite, autochthone (!), Barock in Rußland gedeutet worden (Mathauserová 1968; zur Diskussion: Lichačev 1987a, 251ff.; ablehnend: Isačenko 1980, 334), was insofern seine Berechtigung hat, als ja auch in Westeuropa in die universale Regelkultur des Barock die Regeldurchbrechung kulturell eingeschrieben war (z.B. Grimmselshausens *Simplicius Simplicissimus*). Die spezifische religiöse und damit besondere pragmatische Dimension des Raskol wird bei solchen Deutungen aber wiederum unzulässig übergangen. Die Spezifik des Religiösen und die Suche nach Authentizität zeigt sich dagegen besonders in Avvakums Nähe zum Christusnarrenium (городство) (und dessen ‚Gang aus der Kultur‘ (Lachmann 1994, 32)). Avvakum rühmt die besondere Frömmigkeit der Christsnarren (городовые), insbesondere seines Beichtkinds Fedor. In der Opposition von authentischem und nicht authentischem Ausdruck ist der Christsnarr ein Vertreter der vollkommenen Authentizität. Als ein „großer Glaubensheld“ habe Fedor gelebt, stellt Avvakum fest – und führt in der typischen Ambivalenz von Predigt und Beichte fort: anders als bei ihm selbst sei Fedors Glaube (bewiesen durch sein Martyrium) frei von „Geschwätz“ („басня“) (dem Gegenteil von Authentizität!) gewesen: „Зело у Федора тово крепок подвиг был: в день юродьствует [vgl. Arg. 16, 26b.; Н.К.], а ноц всю на молитве со слезами. Много добрых людей знаю, а не видал подвижника такова! [...] Зело у него во Христа горяча была вера! Да что много говорить? Как начал, так и скончал! Не на баснях проходил подвиг, не как я окаянной; того ради и скончался боленше“ (Avvakum 1963, 167).

anderem in der Einordnung von religiösen Rede- und Textgattungen in den rhetorischen Regelkanon, in dem eine Textsorte wie die *Predigt* zum Spezialfall der Epideiktik werden konnte. Im 18. Jahrhundert sahen sich etwa Stefan Javorskij oder Feofan Prokopovič mehr als Redner denn als Prediger in einem eng gefaßten religiösen Sinn (vgl. Lachmann 1982, LII; Smolitsch 1991, 37). Für Michail Lomonosov, um ein drittes Beispiel zu nennen, war die kirchliche Predigt eine Rede im allgemeinen Paradigma der Redegattungen (Lomonosov 1952) und noch am Ende des 18. Jahrhunderts unterschied sich etwa für den späteren Reformier unter Alexander I. und damaligen Lehrer am Alexander Nevskij-Seminar in Sankt Petersburg, Michail Speranskij, die Predigt nur durch ihre besondere Emotivität von anderen Redegenres (Speranskij 1844; s. Kuße 1994, XXIIIff.; ders. 1998b; vgl. auch Graudina/Mis'kevič 1989, 58). Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts wurde dann wieder, diesmal explizit und besonders auf dem Gebiet der Homiletik, die Frage nach der Spezifik des Religiösen als einer besonderen, allen weltlichen Diskursen entgegengesetzten Kommunikationsform gestellt (vgl. Kuße 1994; ders. 1995).²²

Die kommunikative Besonderheit des Religiösen: Im 17. Jahrhundert hat sie Avvakum, implizit und intuitiv, in seinem Kampf gegen vermeintliche Häresien verteidigt.

Quellen

- Avvakum 1963. „Žizneopisanie Avvakuma,, A.N. Robinson (Hrsg.), *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija. Issledovanie i teksty*, Moskva, 139-178.
 1989. *Pustozerskaja proza*, V.M. Živov (Hrsg.), Moskva.
 1975. *Pustozerskij sbornik. Avtografy sočinenij Avvakuma i Epifanija*, N.S. Demkova/N.F. Droblenkova/L.I. Sazonova (Hrsg.), Leningrad.

Literatur

- Barsov, N. 1893. „Art.: Gomiletika,, *Ėnciklopedičeskij slovar'*, Bd. 9, Sankt Petersburg, 161-164.
 Benz, E. 1959. *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, München.
 Braunstein, P. 1990. „Annäherungen an die Intimität: 14. und 15. Jahrhundert“, G. Duby (Hrsg.), *Geschichte des privaten Lebens*. Bd. 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, Frankfurt/M., 497-587.
 Bubnov, N.Ju. 1995. *Staroobrjadčeskaja kniga v Rossii vo vtoroj polovine XVII veka. Istočniki, tipy i evoljucija*, Sankt Petersburg.

²² Im russischen Brockhaus faßt der Homilet Barsov am Ende des 19. Jahrhunderts für die Homiletik die Diskussion in der Frage zusammen: „Одно ли и то же, по своей природе, проповедь церковная и ораторское искусство вообще, составляет ли церковная проповедь лишь вид ораторства вообще?“ (Barsov 1893, 161).

- Cassirer, E. 1994⁹. *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil: Das mythische Denken, Darmstadt.
- Dalferth, I.U. 1981. *Religiöse Rede von Gott*, München.
- Demin, A.S. 1998. „Žitie Avvakuma“, ders., *O chudožestvennosti drevnerusskoj literatury*, Moskva, 55-8.
- Demkova, N.S. 1974. *Žitie protopopa Avvakuma. Tvorčeskaja istorija proizvedenija*, Leningrad.
- 1975. „Istorija sozdanija Pustozerskogo Sbornika Zavolovko i tekstologičeskie problemy ego izučenija“ N.S. Demkova/N.F. Droblenkova/L.I. Sazonova (Hrsg.), *Pustozerskij sbornik. Avtografy sočinenij Avvakuma i Epifanij*, Leningrad, 162-210.
- Družinin, V. 1913. „Rezension: Prof. N.V. Kapterev. Patriarch Nikon i car' Aleksej Michajlovič. Dva toma. Sergiev Posad. 1909 i 1912 g.“, *Žurnal ministerstva narodnago prosvěščenija. Novaja serija, Čast' XLVI*. Avgust 1913, 278-313.
- Eisman, W. 2000. „Kultur und Sprache in Russland“, W. Eismann/P. Deutschmann (Hrsg.), *Kultur-wissenschaft-russland. Beiträge zum Verhältnis von Kultur und Wissenschaft aus slawistischer Sicht*, Frankfurt/M. u.a., 61-84.
- Eleonskaja, A.S. 1990. *Russkaja oratorskaja proza v literaturnom processe XVII veka*, Moskva.
- Faryno, J. 1999. „Jazyk russkij“; „Jazyk cerkovnoslavjanskij“, A. de Lazari (Hrsg.), *Idee w Rosij. Idei v Rossii. Ideas in Russia. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*. Bd. 2, Łódz, 446-452; 456-463.
- Florovskij, G. 1937. *Puti russkago bogoslovija*, Paris.
- Freidhof, G. 1992. „Typen dialogischer Kohärenz und Illokutions-Blockade.“, *Zeitschrift für Slawistik*, Bd. 37/2, 215-230.
- Gitermann, V. 1965. *Geschichte Rußlands*, Bd. 1, Frankfurt/M.
- Graudina, L.K./Mis'kevič, G.I. 1989. *Teorija i praktika russkogo krasnorečija*, Moskva.
- Greyerz von, K. 2000. *Religion und Kultur. Europa 1500-1800*, Göttingen.
- Gudzij, N.K. 1959. *Geschichte der russischen Literatur. 11.-17. Jahrhundert*, Halle (Saale).
- Harnack, A. von 1999. *Das Wesen des Christentums*, Hrsg. und kommentiert von T. Rendtorff, Gütersloh.
- Hauptmann, P. 1963. *Altrussischer Glaube: der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jahrhunderts*, Göttingen. (= Kirche im Osten. Monographienreihe Bd. 4)
- Heller, W. 1988. „Zum gegenwärtigen Stand der historischen Raskolforschung“, B. Panzer (Hrsg.), *Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen. Akten des Heidelberger Symposions vom 28. bis 30. April 1986*, Heidelberg, 81-99. (=Heidelberger slavistische Forschungen. Bd. 1.)
- Hollberg, W. 1994. *Das russische Altgläubigentum*, 2 Bde, Tartu/Dorpat.
- Hübner, K. 1985. *Die Wahrheit des Mythos*, München.
- Hüttl-Folter, G. [Chjutl'-Fol'ter, G.] 1978. „Diglossija v drevnej Rusi“, *Wiener slavistisches Jahrbuch*. Bd. 24, 108-123.
- 1980. „Zur Sprache der Nestorchronik: Russischkirchen-slawisch-alttrussische lexikalische Wechselbeziehungen“, *Zeitschrift für slavische Philologie*, Bd. 41/1, 34-57.

- Slaves*. Bd. 1: *Slavic Cultures in the Middle Ages*, Berkley/Los Angeles/Oxford, 276-296. (= California Slavic Studies. Bd. 16.)
- Isačenko, A. [Issatschenko] 1980. *Geschichte der russischen Sprache. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts*, Heidelberg.
- Jagoditsch, R. 1930. „Einleitung“, *Das Leben des Protopopen Awwakum von ihm selbst niedergeschrieben*. Übersetzung aus dem Altrussischen nebst Einleitung und Kommentar von R. Jagoditsch, Berlin/Königsberg, 1-63.
- Jamme, Ch. 1991. „Gott an hat ein Gewand“, *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt/M.
- Kapterev, N.F. 1909-1912. *Patriarch Nikon i car' Aleksej Michajlovič*, 2 Bde, Sergiev Posad.
- Kartašev, A.V. 1959. *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, 2 Bde, Paris. [Nachdruck: Moskva 1991.]
- Keipert, H. 1999. „Geschichte der russischen Literatursprache“, H. Jachnow unter Mitarbeit von S. Dönninghaus, K. Niehörster, K. Tafel und M. Wingender (Hrsg.), *Handbuch der sprachwissenschaftlichen Russistik und ihrer Grenzdisziplinen*, Wiesbaden, 726-779.
- Kireevskij, I.V. 1911. „O karaktere prosvješčenija Evropy i o ego otnošenii k prosvješčeniju Rossii“, M. Geršenzon (Hrsg.), *Polnoe sobranie sočinenij I.V. Kireevskago v dvuch tomach*, Bd. 1, Moskva, 174-222. [Nachdruck: Westmead u.a. (England) 1970.]
- Ključevskij, V.O. 1993. *Russkaja istorija. Polnyj kurs lekcij v trech knigach*, Moskva.
- Kuße, H. 1994. „Einleitung“, *Amyrosij, Archiepiskop. Živoje Slovo*, Char'kov 1903². Nachdruck und Einleitung von Holger Kuße, München, S. I-XLIV. (= *Specimina philologiae Slavicae*. Bd. 101.)
- 1995. „Istina i propovedovanie. „Živoje Slovo“ Archiepiskopa Amyrosija (Ključareva, 1820-1901) i sootnošenje meždu gomiletikoj i ritorikoj“, N.D. Arutjunova/N.K. Rjabceva (Hrsg.), *Istina i istinnost' v kul'ture i jazyke*, Moskva, 78-85. (= Logičeskij analiz jazyka.)
- 1998a. *Konjunktionale Koordination in Predigten und politischen Reden. Dargestellt an Belegen aus dem Russischen*, München. (= *Specimina philologiae Slavicae*, Supplementband 61.)
- 1998b. „Die Rhetorik der Leidenschaften: Speranskij's „Regeln der höheren Redekunst“ als Quelle einer historischen Pragmatik des Russischen“, *Zeitschrift für Slawistik*, Bd. 43/1, 62-80.
- Lachmann, R. 1982. „Vorbemerkung und Einleitende Untersuchungen“, R. Lachmann (Nachdruck hrsg.), *Feofan Prokopovič, Libri X. Kijoviae 1706*, Köln/Wien, VII-CII.
- 1994. „Die Problematisierung der Rhetorik. Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur des 17. Jahrhunderts“, *Die Zerstörung der schönen Rede. Rhetorische Tradition und Konzepte des Poetischen*, München, 21-50.
- Lichačev, D.S. 1987a. „Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov. Ėpochi i stili“, *Izbrannye raboty v trech tomach*, Bd. 1, Leningrad, 24-260.
- 1987b. *Smech v drevnej Rusi*, ders., *Izbrannye raboty v trech tomach*, Bd. 2, Leningrad, 343-417.
- 1987c. „Celovek v literature drevnej Rusi“, *Izbrannye raboty v trech tomach*, Bd. 3, Leningrad, 3-164.

- Lomonosov, M.V. 1952. „Kratkoe rukovodstvo k ritorike na pol' zu ljubitelej sladkorečija“, *Polnoe sobranie sočinenij*, Bd.7: Trudy po filologii, 1739-1758 gg. Moskva/Leningrad, 19-97.
- Losev, A.F. 1994. „Dialektika mifa“, *Mif, čislo, suščnost'*, Hrsg. von A.A. Tachogodi/I.I. Machan'kova, Moskva, 5-232. [dt.: Die Dialektik des Mythos, Hrsg. von A. Haardt, Hamburg 1994.]
- Lotman, Ju. 1996. „Očerki po istorii ruskoj kul'tury XVIII – načala XIX veka“, A.D. Košelev (Hrsg.), *Iz istorii ruskoj kul'tury*, Bd. 4: XVIII – načalo XIX veka, Moskva, 13-346.
- Lotman, Ju./Uspenskij, B.A. 1994. „Rol' dual'nych modelej v dinamike ruskoj kul'tury (do konca XVIII veka)“, B.A. Uspenskij, *Izbrannye trudy*, Bd. 1: Semiotika istorii. Semiotika kul'tury, Moskva, 219-253. [Orig.: Tartu 1977.]
- Mathauserová, S. 1968. „Baroko v ruské literatuře XVII století“, *Československé přednášky pro VI Mezinárodní sjezd slavistů*, Praha.
- Mensching, G. 1983. „Sprache und Religion“, M. Kaempfert (Hrsg.), *Probleme der religiösen Sprache*, Darmstadt, 9-33.
- Michels, G.B. 1999. *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*, Stanford, California.
- Nikonenko, V.S. 1996. *Russkaja filosofija nakanune petrovskich preobrazovanij*, Sankt Peterburg.
- Pančenko, A.M. 1996. „Russkaja kul'tura v kanun petrovskich reform“, A.D. Košelev (Hrsg.), *Iz istorii ruskoj kul'tury*, Bd. 3: XVII-načalo XVIII veka, Moskva, 9-261.
- Pascal, P. 1963. *Avvakum et les débuts du raskol*, Paris/La Haye.
- Pleyer, V. 1961. *Das russische Altgläubigentum. Geschichte. Darstellung in der Literatur*, München. (= Slavistische Beiträge, Bd. 4.)
- Pljuchanova, M.B. [Pliukhanova] 1993. „Tradicionnost' i unikal'nost' sočinenij protopopa Avvakuma v svete tradicii Tret'ego Rima“, B. Gasparov/O. Raevsky-Hughes (Hrsg.), *Christianity and the Eastern Slaves*, Bd. 1: Slavic Cultures in the Middle Ages, Berkley/Los Angeles/Oxford, 297-327. (= California Slavic Studies. Bd. 16.)
- 1996. „O nacional'nych sredstvach samoopredelenija ličnosti: samosakralizacija, samosožženie, plavanje na korable“, A.D. Košelev (Hrsg.), *Iz istorii ruskoj kul'tury*, Bd. 3: XVII-načalo XVIII veka, Moskva, 380-459.
- Podskalsky, G. 1988. „Rolle und Bedeutung endzeitlicher Vorstellungen (Antichrist) im Schrifttum der Altgläubigen“, B. Panzer (Hrsg.), *Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen. Akten des Heidelberger Symposions vom 28. bis 30. April 1986*, Heidelberg, 203-223. (=Heidelberger slavistische Forschungen, Bd. 1.)
- Robinson, A.N. 1963. „Tvorčestvo Avvakuma i Epifanija, russkich pisatelej XVII veka“, A.N. Robinson (Hrsg.), *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija. Issledovanie i teksty*, Moskva, 3-135.
- 1974. *Bor'ba idej v ruskoj literature XVII veka*, Moskva.
- Robson, R.R. 1995. *Old Believers in Modern Russia*, De Kalb.
- Scheidegger, G. 1999. *Endzeit. Russland am Ende des 17. Jhdts*, Frankfurt/M. (= Slavica Helvetica Bd. 63.)

- Schmid, U. 2000. *Ichenwürfe. Russische Autobiographien zwischen Avvakum und Gercen*, Zürich/Freiburg. (= Baseler Studien zur Kulturgeschichte Osteuropas, Bd.1.)
- Smolitsch, I. 1991. *Geschichte der russischen Kirche*, Bd. 2, Berlin.
- Sørensen, H.Chr. 1957. „Die stilistische Verwendung kirchenslavischer Sprachelemente in der Autobiographie Avvakums“, *Scando-Slavica*, Nr. 3, 154-175.
- Speranskij, M.M. 1844. *Pravila vyšago krasnorečija*, Sankt Peterburg.
- Steinke, K. 1988a. „Die Altgläubigen und ihre Sprache“, B. Panzer (Hrsg.), *Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen. Akten des Heidelberger Symposiums vom 28. bis 30. April 1986*, Heidelberg, 293-312. (= Heidelberger slavistische Forschungen, Bd. 1.)
- 1988b. „Avvakum und die Erneuerung Rußlands“, K.C. Felmy/G. Kretschmar/F. von Lilienfeld/C.J. Roepke (Hrsg.), *Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millenium der Kiever Rus'*, Göttingen, 549-558.
- Stender-Petersen, A. 1986^f. *Geschichte der russischen Literatur*, 2 Teile, München.
- Tschizewskij, D. 1959. *Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte*, Bd. 1: 10.-17. Jahrhundert, Hamburg.
- Uspenskij, B.A. 1987. *Istorija russkogo literaturnogo jazyka (XI-XVII vv.)*. München. (= Sagners Slavistische Sammlung. Bd. 12.)
- 1994a. *Kratkij očerk istorii russkogo jazyka (XI-XIX vv.)*, Moskva.
- 1994b. „Raskol i kul'turnyj konflikt XVII veka“, *Izbrannye trudy*, Bd. 1: Semiotika istorii. Semiotika kul'tury, Moskva, 333-367.
- 1994c. „Otnošenje k grammatike i ritorike v Drevnej Rusi (XVI-XVIIvv.)“, *Izbrannye trudy*, Bd. 2: Jazyk i kul'tura, Moskva, 7-25.
- Uvarov, M. 1998. *Architektonika ispovedal'nogo slova*, Sankt-Peterburg.
- Vinogradov, V.V. 1980. „O zadačach stilistiki. Nabljudenija nad stilem žitija protopopa Avvakuma“, *O jazyke chudožestvennoj prozy*, Moskva, 3-41.
- Zachar'in, D. 1998. „Illokutions-Blockade und brachiale Redeverbote. Konversation und Körperaktion“, *Wiener Slavistischer Almanach*. Bd. 42, 5-41.
- Zen'kovskij, S. 1970. *Russkoe Staroobrjadčestva. Duchovnyje dviženija semnadcatogo veka*, München. (= Forum Slavicum. Bd. 21.)
- Živov, V.M. 1996a. *Jazyk i kul'tura v Rossii XVIII veka*, Moskva.
- 1996b. „Religioznaja reforma i individual'noe načalo v russkoj literature XVII veka“, A.D. Košelev (Hrsg.), *Iz istorii russkoj kul'tury*, Bd. 3: XVII-načalo XVIII veka, Moskva, 460-485.