

Der Bote

DER DEUTSCHEN DIÖZESE DER RUSSISCHEN ORTHODOXEN KIRCHE IM AUSLAND

45. JAHRGANG

Nº 4 | 2025



Zum 20-jährigen
Jubiläum der
Gründung
des Klosters der
hl. Großfürstin
Elisabeth
Buchendorf

Das Symbolon
als Mystagogie

Nizäa – Ökumenisches
Zeugnis der Kirche

Christliche Ehe
Mysterium der Liebe

Das Archiv der Diözese
Schlüssel zur Geschichte

МАРК,
Митрополит Берлинский и Германский

D-91-8489-25-MM-na.



МАРК,
Metropolit von Berlin und Deutschland

München, 20 August / 2 September 2025

„Maria hat das gute Teil erwählt“

Zum 20-jährigen Bestehen des Klosters

Mit Freude können wir das 20-jährige Bestehen des Frauenklosters in Deutschland feiern, das dem Gedenken an die heilige Märtyreronne Elisabeth gewidmet ist.

Unter der Leitung von Äbtissin Maria haben sich Frauen versammelt, die bereit sind, ihr Leben dem Dienst für Gott zu widmen und das Joch Christi auf sich genommen haben. In unserer Diözese ist ein neues Zentrum des Gebetes entstanden, das zu einem Mittelpunkt für viele Pilger geworden ist, die von hier aus das Licht Christi in die Welt tragen.

Von besonderer Bedeutung in diesem Sinne sind auch die Lager für Mädchen. Viele Mädchen aus verschiedenen Gemeinden tragen die Wärme der Liebe Christi von hier aus nach Hause und in ihre Kirchen. Der Aufenthalt im Kloster stärkt sie in der Orthodoxie. Das Wissen und die Erfahrung des Lebens im Glauben geben ihnen Kraft, ihr Herz inmitten der nicht einfachen Welt, die sie umgibt, rein zu halten.

Wir gratulieren den Schwestern dieses Klosters und wünschen ihnen geistige Kraft für ihre Gebetsanstrengungen!

+ Metropolit Mark

+ Mark, Metropolit von Berlin und Deutschland



WEIHNACHTSBOTSCHAFT

AN DIE GOTTBEHÜTETE HERDE DER DEUTSCHEN DIÖZESE

Christus wird geboren, preiset ihn!

Die christliche Welt feierte in diesem Jahr das 1700-jährige Jubiläum des Ersten Ökumenischen Konzils. Dieses Konzil verurteilte die arianische Häresie, definierte die Natur Christi als des mit Gott-Vater Wesenseinen wahren Gott, als Gottessohn und Gottmenschen – und offenbarte damit den Sinn und die Bedeutung der Fleischwerdung Gottes. Im Nicänischen Glaubensbekenntnis heißt es von Ihm: *„Der für uns Menschen und wegen unseres Heils herabgestiegen und Fleisch geworden ist, Mensch geworden ist, gelitten hat und am dritten Tage auferstanden ist, aufgestiegen ist zum Himmel, kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten.“*

Der Herr kam auf die Erde, um uns das ewige Leben im Guten zu schenken. Und Er sagte: *„Niemand ist gut außer Gott allein“* (Mt 19,17). In seiner Menschwerdung ist sein Geheimnis verborgen, für diejenigen aber, die es sehen wollen und an Ihn glauben, ist es offenbar — das Geheimnis seiner Liebe. Vor Ihm und nach Ihm erschienen mannigfaltige Weise, Denker und Philosophen, Könige und Führer, Reformatoren und Revolutionäre, die allerlei unterschiedliche Wohltaten versprochen... Das jedoch, was uns der Sohn Gottes, Christus gab, konnte niemand und wird auch niemand je geben können. Mensch geworden, hat der Menschenliebende uns auf Seine göttliche Höhe erhoben, göttliches Leben geschenkt – durch Gnade vergöttlicht.

Wir können nur dann als Christen leben, wenn wir selbst spüren, dass Er, nur Er und niemand sonst, uns das Gute, Unsterblichkeit und ewiges Leben schenkt. So lebten die Apostel, Märtyrer, Asketen – die Christen aller Zeiten.

Was einen Christen von allen anderen Menschen unterscheidet, ist das Gefühl der Ewigkeit in Christus. In Christus sind wir ewig, unsterblich, durch nichts und niemanden begrenzt. Die heiligen Väter haben uns diese ihre Erfahrung offenbart und im Glaubensbekenntnis klar dargelegt, dass jeder Mensch nur dann gemäß seiner Bestimmung leben kann, wenn er sich bewusst mit Christus und seiner Ewigkeit erfüllt. Jedes Gebet macht den Menschen voll dieser Ewigkeit und zugleich mit göttlichen Kräf-

ten. Mit ihnen erfüllen uns umso mehr die heiligen Mysterien der Kirche Christi.

Das Glaubensbekenntnis, das vor 1700 Jahren angenommen und später ergänzt und bestätigt wurde auf einem anderen Ökumenischen Konzil, zeigt uns den Weg zum Leben. Diejenigen, die nicht glauben und sich nicht taufen lassen, bleiben in den Fängen des Todes: *Wer nicht glaubt, wird verurteilt werden; wer aber an Christus glaubt, wird gerettet werden* (Mk 16,16; Joh 5,17-47), denn der Glaube an Ihn ist Leben. Leben in Ihm und durch Ihn. Durch die Taufe werden wir von Ihm erfüllt, von all seinen Kräften. Das ist der Kerngedanke der Väter des Ersten Konzils: Christus ist Gottmensch. Wer in Christus bleibt, empfängt immer seine göttlichen Kräfte.

Unsere Aufgabe ist es, die bei der Taufe empfangene Gabe zu bewahren, sie aufwachsen zu lassen, den heiligen Vätern sich mühend nachzueifern, bis *wir zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zum vollkommenen Menschen, zum vollen Maß des Christusalters* (Eph 4,13).

Geistiger Reichtum lässt sich nicht messen. Deshalb betrachten sich die Streiter nicht als endgültig im Königtum Gottes angekommen, sondern – je mehr sie dessen Größe erkennen – eher als unzuverlässig, unerfahren und unwürdig, manchmal sogar als unglücklich und von Gott verlassen. Aber in Wirklichkeit werden sie immer vollkommener, denn *„wer an mich glaubt, der wird die Werke auch tun, die ich tue, und er wird noch größere Werke tun“* (Joh 14,12). Durch die Tugenden lässt der Glaube den ganzen Gottmenschen Christus in den Menschen einwohnen, und alle göttlichen Kräfte. Wir haben mit Ihm ein gemeinsames Leben, eine gemeinsame Unsterblichkeit, die Quelle dieses Lebens aber ist die alles überragende Liebe, die ganze, eine Heilige Dreieit.

Und siehe, nun wird unser Leben in Bethlehem geboren, das ewige Leben! Wir preisen es. Wir danken dem gütigen Gott für Seine großen, unermesslichen Wohltaten, dafür, dass Er unter uns geboren wurde und uns den Weg zur wahren Geburt eröffnet hat!

+ metropolit mark

München-Berlin 2025

BISCHOF VON STUTTGART HIOB (BANDMANN)

DAS GLAUBENSBEKENNTNIS ALS MYSTAGOGIE

EINLEITUNG

Sowohl im kirchlichen synodalen Betrieb als auch im ökumenischen Dialog kommen immer wieder theologische Dokumente zustande. Ihr Wert bzw. ihre Reichweite ist meist sehr begrenzt. Selten erfahren sie eine breite Rezeption über den überschaubaren Kreis der akademischen Theologie hinaus und nach kurzer Zeit verstauben sie in den Archiven der Kirchengeschichte. Das Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel ist nicht so ein Konsens-Dokument. Sowohl sein Ursprung als auch seine breite Verwendung zeugen davon, dass es über Jahrhunderte hinweg ein lebendiges Zeugnis des Glaubens und ein feierliches Gebet der Kirche geblieben ist. Es wird angenommen, dass als Grundlage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa frühchristliche Taufbekenntnisse dienten^[1], Texte aus dem liturgischen Leben der Kirche. Das Formular des Konzils wurde dann auch weiter bei der Taufe verwendet. Seinen sichtbarsten und ehrenvollsten Platz jedoch hat das Glaubensbekenntnis in der Göttlichen Liturgie der orthodoxen Kirche eingenommen. Um seine Funktion gerade in diesem für die Kirche konstitutivem Sakrament zu verstehen, müssen wir den *mystagogischen* Charakter der Liturgie würdigen.

Es kann als Verdienst der neueren liturgischen Theologie^[2] angesehen werden, das mystagogische Verständnis der Liturgie wieder in den Fokus gebracht zu haben, welches danach fragt, was mit den Teilnehmern der Liturgie *geschieht*, wie sie in das Sakrament, anders: Mysterium „eingeführt“ werden (Myst-agogie, gr. Ago = führen). Insbesondere Protopresbyter Alexander Schmemmann hat die mystagogische Deutung von der allegorisch-heilsgeschichtlichen unterschieden und als ursprünglichere und authentischere dargestellt. Letztere hielt er für eine Fehlentwicklung, die Deutung der einzelnen liturgischen Handlungen und Gegenstände als Symbole und Allegorien der heilsgeschichtlichen Ereignisse aus dem irdischen Leben Christi „zu ihrem

Gedächtnis“ – für den Ausdruck einer falschen Frömmigkeit.

Wir möchten ihm so weit nicht folgen. Auch die Deutung bspw. des kleinen Einzugs mit dem Evangelium auf die Predigt Christi oder des großen Einzugs auf die Kreuzigung und Grablegung des Herrn sind weder als sekundär anzusehen, noch stehen sie im Widerspruch zur mystagogisch-eklesiologischen Deutung der Liturgie als Sakrament des Himmelreiches.^[3] Die lebendige Erinnerung des Lebens und des Erlösungswerkes Jesu Christi gehört seit der ersten Stunde zu den grundlegendsten Elementen des Christentums.

DIE LITURGISCHE EINBETTUNG DES GLAUBENSBEKENNTNISSES

Zunächst möchten wir den heutigen Stand des Liturgieformulars vor, während und nach dem Credo untersuchen. Das Nizäno-Konstantinopolitanum hält einen gebührenden Platz in der Chrysostomos-Liturgie, unmittelbar vor dem Eucharistischen Kanon, also dem zentralen und ältesten Teil der Eucharistiefeier. Es wird eingeleitet durch den Ausruf des Diakons: „Lasst uns einander lieben, damit wir einmütig bekennen.“ Der Diakon ruft so in einem Atemzug zum Friedenskuss und zum Glaubensbekenntnis auf. Die Liebe und Einmütigkeit im Glauben sind zugleich Voraussetzung und Folge des Credo. Die Priester verneigen sich dreimal vor den mit dem Aer (gr. *Ἄρπ* – *die dritte Abdeckung, die beides, Diskos und Kelch gemeinsam bedeckt*), bedeckten Gaben (Brot und Wein), wobei sie den Psalmvers beten (Psalm 17, 2-3a) „Ich will dich lieben, Herr, meine Stärke. Der Herr ist meine Feste, meine Zuflucht und mein Erlöser.“ Damit wird die eingeforderte Liebe untereinander wieder zu Gott erhoben und auch das Fundament des Glaubens – das Credo – zugleich zur „Feste“, die der Herr selbst ist, erklärt. Die Priester küssen einzeln Diskos, Kelch (durch den Aer hindurch) sowie den Rand des Antimens, bevor sie sich gegenseitig zum Friedenskuss mit den Worten begegnen: „Christus ist mitten unter uns“ – „Er ist es und wird es sein“. Der Friedens-

[1] Vgl. Ernst Dassmann, Kirchengeschichte Bd. 2 (Kohlhammer Studienbücher Theologie; Bd. 11,2), Stuttgart-Berlin-Köln 1999, S. 39.

[2] Vgl. Karl Christian Felmy, Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart, Berlin-Münster 2014, S. 198f.

[3] Vgl. Alexander Schmemmann, Eucharistie. Sakrament des Gottesreiches (orig. The Eucharist), Einsiedeln 2005.

kuss wird heute nur noch von den zelebrierenden Priestern vollzogen.^[4]

Der Chor antwortet derweil: „Den Vater und den Sohn und des Heiligen Geist, die wesenseine und untrennbare Dreiheit.“ – gewissermaßen eine Zusammenfassung des Glaubensbekenntnisses. Seine Quintessenz – das Bekenntnis zur Heiligen Dreiheit – sowie seine zentrale theologische Errungenschaft – das homoousios („eines Wesens“ – ὁμοούσιος) – werden hier vorausgeschickt und als Hymnus gesungen. Der darauf folgende Ausruf des Diakons „Die Türen, die Türen, in Weisheit lasst uns aufmerken“ bezieht sich auf den heute nicht mehr beobachteten Brauch, zum Ende der Liturgie der Katechumenen, welche früher den öffentlichen Teil des Gottesdienstes darstellte, alle Nichtgetauften hinauszuschicken („Ihr Katechumenen geht hinaus, alle Katechumenen geht hinaus, auf dass keiner der Katechumenen bleibe, ihr Gläubigen lasst uns in Frieden beten zum Herrn.“) und vor dem Eucharistischen Kanon die Türen zu verschließen.

Diese Praxis entstand im Kontext der *disciplina arcani* des 4. und 5. Jahrhunderts und zählte somit auch das Glaubensbekenntnis, die genaue Glaubenslehre, zu den Dingen, die vor den Ungetauften geheim zu halten waren. Damit stellt das Credo an dieser liturgischen Stelle, an der Schwelle zwischen Liturgie der Katechumenen und Liturgie der Gläubigen, auch eine Verbindung zwischen Taufe und Eucharistie dar, zwischen dem Bekenntnis des rechten Glaubens vor dem Eintritt in die Realität des Leibes Christi der Kirche, des „Anziehens Christi“ (Gal 3, 27 – „Einkleidung in Christus“) bei der Taufe, und dem Empfang des Leibes und Blutes Christi im Sakrament der Liebe, aus dem einmütigen Bekenntnis zu Ihm heraus. Hier wie dort ist das Bekenntnis wie auch das ganze Sakrament keine Sache des Einzelnen, sondern der Gemeinde. Der Täufling tritt durch das Bekenntnis des Glaubens in die Gemeinschaft der Gläubigen ein und auch das Sakrament der Eucharistie ist nur als Gemeinde und in Gemeinschaft des Glaubens denkbar.

In der griechischen Tradition wird das Glaubensbekenntnis von einem Leser vorgetragen, in der slawischen wird es vom gesamten Volk gesungen.^[5] Währenddessen hält der Priester (oder alle anwesenden Priester zusammen) den großen Aer über oder vor den Heiligen Gaben und bewegt ihn auf

und ab oder schüttelt ihn und rezitiert seinerseits das Glaubensbekenntnis.

Im Pontifikalamt stellt sich der Bischof nach dem Friedenskuss vor den Altar, neigt sich nach unten und hält sein Haupt – oft gestützt auf die auf dem Altartisch zusammengelegten Hände – unterhalb des von den Priestern gehaltenen Aer, während er das Credo spricht.

Erst wenn er fertig ist, wird der Aer beiseitegelegt und der Diakon ruft alle zur höchsten Konzentration und Aufmerksamkeit vor dem Eucharistischen Kanon mit dem Ausruf aus: „Lasst uns achtsam stehen, lasst uns stehen mit Ehrfurcht, lasst uns aufmerken, die heilige Opfergabe in Frieden darzubringen.“ Es folgt der Eucharistische Kanon und die Anaphora.

LITURGIEGESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG IM WECHSELSPIEL MIT IHRER DEUTUNG

Die Einführung des Glaubenssymbols in die Liturgie geht allen Anschein nach auf die Auseinandersetzungen mit den Monophysiten Ende des 5. Jahrhunderts zurück.^[6] Laut der Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes (Lector) führte Patriarch Timotheos von Konstantinopel das „Symbolon der 318 Väter“^[7] bei jeder „Synaxis“ (liturgischen „Zusammenkunft“) ein, kurz nachdem er 511 n.Chr. von Kaiser Anastasios I. als Nachfolger von Patriarch Makedonios II. eingesetzt wurde.

Ironischerweise geht diese Praxis mutmaßlich auf die Monophysiten zurück, die ihren Protest gegen das Konzil von Chalkedon damit zum Ausdruck bringen wollten, dass sie das Nizänische Glaubensbekenntnis prominent vorlasen. Patriarch Timotheos griff diese Praxis nun auf, angeblich um dem eher monophysitisch eingestellten Kaiser zu gefallen. Aber auch die Befürworter des Konzils von Chalkedon hielten Nizäa in Ehren und beließen das Glaubensbekenntnis in der Liturgie, nachdem mit Patriarch Johannes wieder ein Vertreter der Orthodoxen auf dem Patriarchen-Thron von Konstantinopel saß.

Wie wir aus einem Fragment der Akten eines Konstantinopler Konzils von 518 erfahren, hielt am 16. Juli 518 eine Volksmenge das neue Oberhaupt

[6] Vgl. Robert F. Taft, *The Great Entrance*, Rom 1978, S. 398.

[7] Gemeint war wohl trotzdem der Text des Nizäo-Konstantinopolitanum, der jedoch eigentlich aus den Konzilsakten von Chalkedon bekannt ist, vgl. *a.a.O.*, S. 400f.

[4] Vgl. Robert F. Taft, *The Great Entrance*, Rom 1978, S. 395.

[5] Zur Entwicklung der Frage siehe *ibid.*, S. 416f.

der Kirche von Konstantinopel davon ab, morgens die Kathedrale zu betreten, bis er sich ausdrücklich zum Konzil von Chalkedon bekannte. Daraufhin begann die Liturgie mit dem Trishagion und „als die Pforten geschlossen wurden und das Glaubensbekenntnis wie üblich gesprochen wurde, drängte sich während der Diptychen die Menge der Gläubigen am Altar, um zuzuhören,“ wie feierlich die vier Ökumenischen Konzile und die Diptychen kommemoriert wurden.^[8] Damit ist die Praxis als in Konstantinopel etabliert anzusehen.

Die prominente Einfügung des Glaubensbekenntnisses im Gottesdienst scheint also zunächst Ausdruck dogmatischer Auseinandersetzungen gewesen zu sein, es wurde zu einem Symbol kirchenpolitischen Protests, wenn nicht sogar häretischer Versteifung, dann wiederum zum Ausweis rechten Glaubens. Wie kann aus so einem Hintergrund, möchte man fragen, eine positive Rolle des Symbols für das Mysterium der Eucharistie erwachsen?

Eine Deutung der liturgischen Entwicklung nur aus dem historischen und politischen Kontext geht m.E. jedoch am Geist der Alten Kirche vorbei. Keine liturgische Innovation kann als rein intellektuelle Botschaft oder politische Ansage verstanden werden. Jeder „erfolgreiche“ Eingriff in die liturgische Tradition geschieht meistens aus einem lebendigen liturgischen Bewusstsein und Verständnis heraus, welches zwar nicht unbedingt seinen „Ursinn“ bewahren muss, also ein Gedächtnis an Zeitpunkt und Motiv seines Entstehens; er setzt m.E. jedoch sowohl einen bewussten und gekonnten Umgang mit den liturgischen Formen voraus, als auch eine über die historische Bedingtheit erhabene liturgische Intention. Zumindest sollte man so eine Intention stets vermuten und suchen – besonders dort, wo ein gottesdienstliches Element sich breit etabliert und über Jahrhunderte hinweg gehalten hat.

Die liturgische Intention für die Einfügung des Symbols vor den Eucharistischen Kanon ist m.E. gut zu erkennen. Der orthodoxe Glaube ist ein kostbares und schützenswertes Gut der Gemeinschaft der Gläubigen. Das Bekenntnis kann als Unterscheidungsmerkmal dienen und stiftet eine tiefgreifende Identität. Die drei Grundvollzüge des Mysteriums der Eucharistie – Gedenken, Danksagung und Teilhabe – beziehen sich auf die zentralen Inhalte des Glaubensbekenntnisses: Schöpfung, Menschwerdung, Leiden, Tod und Auferstehung Christi, Offen-

barung des Heiligen Geistes in der Kirche und die Hoffnung auf die Parousie, die Wiederkehr Christi. Das Anaphoragebet greift in seinem Kontext der umfassenden Danksagung dieselben Themen wieder auf: „Würdig ist es und recht, Dich zu preisen, Dich zu segnen, Dich zu loben, Dir Dank zu sagen ...“. Besonders das Heilswerk des Gottessohnes wird in der Liturgie sowohl allegorisch abgebildet, kommemorativ als Grund der Danksagung genannt, als auch mystisch-mystagogisch in Teilhabe erlebt – wir trinken im wahrsten Sinne des Wortes Sein Blut, das für uns vergossen wurde. Das Glaubensbekenntnis steht daher genau an der richtigen Stelle, um die Gläubigen im Bekenntnis und im Gedenken zu einen und sie auf das Mysterium der Liebe Christi vorzubereiten.

DER AER

Der (große) Aer wurde nach ältesten Quellen^[9] nach dem Glaubensbekenntnis und zu Beginn des Eucharistischen Kanons von den Heiligen Gaben abgenommen und weggelegt. Severos von Antiochia († 538) beschreibt in einem Sendschreiben die antiochenische Tradition bezüglich des Aer und bietet auch gleich eine Deutung an:

„In Palästina und Jerusalem heben die Diakone, während der Priester das obige Gebet spricht, häufig und fortwährend [den Schleier] und senken ihn wieder bis zum Ende des Gebetes, wonach der Priester mit der Bitte über das dargebrachte Opfer beginnt. Was auf diese Weise geschieht, erinnert uns an die Bedeckung oder den Schleier, der vom Himmel auf Petrus herabkam... Das auf den Altar gelegte Tuch zeigt also, dass es, indem es sich hebt und senkt, die reiche und schöne Gabe des göttlichen Geistes darstellt, der in einer Vision auf Petrus herabkam.“

De Meester vermutet, dass das Glaubensbekenntnis bei seiner Einfügung ein aus der oben beschriebenen antiochenischen Tradition bekanntes „Gebet über den Aer“ (*oratio veli*) ersetzt haben könnte, währenddessen ursprünglich das Tuch auf- und abbewegt wurde. Dieses dürfte jedoch nichts anderes als das Proskomediegebet gewesen sein, welches in der byzantinischen Tradition während der Annäherung an den Altar am Ende des Großen Einzugs gebetet wurde.^[10] In der byzantinischen Liturgie ist dieser Ritus des Wehens mit dem Aer erst im

[9] Vgl. Robert F. Taft, *The Great Entrance*, Rom 1978, S.

418.

[10] Ibid., S. 419.

[8] Schwartz, *Acta Conc. Oec. III*, p. 76 (= Mansi 8, 1066); vgl. Robert F. Taft, a.a.O., S. 401.



Bischof Hiob (Bandmann)

10. Jahrhundert eindeutig belegt. Es wird dann zu- meist von einem dreimaligen Heben und Senken gesprochen und synchron zum dreigliedrigen Aus- ruf „Lasst uns achtsam stehen, lasst uns stehen mit Ehrfurcht, lasst uns aufmerken ...“ gedacht. Die Dreizahl zog später die leise Rezitation des Trisha- gion auf die Bewegung des Aer nach sich. Erst in der „Erklärung des göttlichen Tempels“ des hl. Simeon von Thessaloniki († 1429) und im Codex Sinaiticus 986 lernen wir, dass der Ritus des Haltens bzw. des Hebens und Senkens des Aer über den Heiligen Gaben nun während des Glaubensbekenntnisses praktiziert wurde und er mit Beginn des „Lasst und achtsam stehen ...“ beiseitegelegt wurde:

„Warum bleiben die göttlichen Gaben bedeckt, bis das Glaubensbekenntnis beendet ist? Sie hal- ten (κρατοῦσι) den heiligen Schleier über den Gaben, bis das Glaubensbekenntnis beendet ist, denn es ist notwendig, dass alles, was sich auf Jesus bezieht, deutlich verkündet wird.“^[11]

Neben dieser Deutung gibt es noch andere Inter- pretationen des Aer in der Liturgie der Gläubigen. Im 8. Jahrhundert deutet eine byzantinische Quelle, verfasst von Pseudo-Germanus von Konstantinopel, den Aer als Vorhang des himmlischen Tempels (Hebr. 10:20) und als Stein, der das Grab Christi ver- siegelte.^[12] Andere Interpretationen, die wiederum Severus von Antiochien erwähnt, sind die Auffas- sung des Aer als Leichentuch Christi und des Ritus

[11] Simeon von Thessaloniki, Expositio de divino templo, PG 155, 732.

[12] Vgl. М. В. Вилкова, Михаил Желтов, «Воздух», Пра- вославная Энциклопедия Bd. 9, Moskau 2010, 184f.

des großen Einzugs, bei dem der Aer hinausgetra- gen wird, wird als Begräbnisprozession. Schließlich konnte der Aer symbolisch mit der himmlischen Feste (Firmament – Gen 1,8) gleichgesetzt werden.

Erst im 19. oder 20. Jahrhundert begann sich in der griechischen und melkitischen Tradition die Praxis durchzusetzen, bei welcher der Aer zu Beginn des Glaubensbekenntnisses von den Gaben genommen und senkrecht vor oder um die Heiligen Gaben gehalten bzw. gewedelt wird, womit z.T. die Symbolik und die damit verbundene Deutung kaum noch wiederzuerkennen ist.

Die heutige Praxis in der Bischofsliturgie, den Aer über dem Haupt des Bischofs auf- und abzu- bewegen, lässt sich schwer historisch nachzeichnen. Die Rubriken der russischen Liturgiereform unter Patriarch Nikon 1666-1667 erwähnen immerhin, dass der Aer über dem Haupt des Bischofs aufge- hoben und hinter seinem Rücken zusammengelegt wird.^[13] Alle diese Praktiken bezeugen den Ver- such, das Wehen bzw. die Anwesenheit des Heiligen Geistes auf den Hl. Gaben (und auf dem Vorsteher der Liturgie) auszudrücken. Dass dieser Ritus sich mit der Zeit mit dem Bekenntnis des Nizäno-Kon- stantinopolitanums verbunden hat, ist wohl kein Zufall. Der „Geist der Wahrheit“^[14] erweist seine Anwesenheit im Bekenntnis des wahren Glaubens, was liturgisch vielleicht mehr Sinn ergibt, als eine Vorwegnahme der Herabrufung (Epiklese) des Hei- ligen Geistes auf die Heiligen Gaben, die ja erst nach

[13] Robert Taft, a.a.O., S. 423.

[14] Joh 15,26. Gebet an den Heiligen Geist „Himmlischer König“.

der Anaphora erfolgt. Sehr eindrucksvoll zeigt sich diese Interpretation in der heutigen Bischofsliturgie, wenn der Aer durch die Priester über dem Haupt des Bischofs auf- und abbewegt wird, während dieser im Altar hörbar das Symbolon rezitiert.

FAZIT

Erst die mystagogische Deutung der Liturgie eröffnet den gesamten Reichtum des sakramentalen Erlebens. Man wird A. Schmemmann insoweit recht geben müssen, als die rein allegorisch-heilsgeschichtliche Deutung ohne ein Bewusstsein für den eigentlichen Sinn und den Geist dahinter der Liturgie nicht selten Gewalt antut. So wird z.B. in der im Russland des 19. Jahrhunderts sehr populären „Kurzen Erläuterung zur Göttlichen Liturgie in Fragen und Antworten“ von Priester Nikifor Vostokov (erschienen 1864) jedes Element des Gottesdienstes als Darstellung eines heilsgeschichtlichen Moments festgesetzt. Zu dem uns interessierenden Abschnitt der Liturgie schreibt er folgendes:

An welches Ereignis erinnern sich der Priester und der Diakon vor dem Gesang des Glaubensbekenntnisses?

► Vor dem Gesang des Glaubensbekenntnisses erinnern sie sich an die Auferstehung unseres Herrn und Gottes Jesus Christus am dritten Tag nach seinem Tod.

Zu welcher Zeit genau wird an die Auferstehung Jesu Christi erinnert?

► Die Auferstehung Jesu Christi wird genau in dem Moment in Erinnerung gerufen, wenn der kirchliche Vorhang zurückgezogen wird und der Diakon ruft: „Die Türen, die Türen! – In Weisheit lasst uns aufmerken!“ Der Priester hebt den Aer vom Altar und schwingt ihn über den Gaben, während er leise das Glaubensbekenntnis spricht... Dasselbe wird zu dieser Zeit auch im Chor gesungen.

Was bedeutet der Ruf des Diakons: Die Türen, die Türen?

► Der Diakon erinnert an die Auferstehung des Herrn und sagt damit sozusagen: „Die Türen, die Jesus Christus verschlossen hielten, haben sich geöffnet: Er ist von den Toten auferstanden, Stein und Siegel konnten ihn nicht halten, und die Wachen sind alle vor Angst geflohen!“

Woran erinnert uns in diesem Moment das Öffnen des Vorhangs und das Abnehmen des Aer von den Heiligen Gaben?

► Da der Aer und der Tempel-Vorhang mit dem Ende des Großen Einzugs bis zu diesem Zeitpunkt

den Stein symbolisierten, der vor dem Grab des Herrn lag, erinnern uns das Öffnen des Vorhangs und das Abnehmen der Decke an den Moment, als der Engel des Herrn den Stein vom Grab wegrollte.

Woran erinnert uns in diesem Moment das Schwenken des Aer?

► Das Schwenken des Aer erinnert uns an das Erdbeben, das bei der Auferstehung Jesu Christi stattfand. Das Schwenken des Aer bedeutet auch das Wehen des Heiligen Geistes über den Gaben.

Warum wird bei der Erinnerung an die Auferstehung des Herrn das Credo gesungen?

► Weil Jesus Christus durch seine Auferstehung unseren Glauben an Ihn als den Sohn Gottes und auch den Glauben an seine Sakramente, ohne die der Mensch nicht gerettet werden kann, vollständig bestätigt hat. Die Auferstehung Jesu Christi ist der stärkste Beweis unseres Glaubens.

Angesichts unserer historischen Einordnung dieser liturgischen Handlungen erscheint diese Deutung z.T. verfehlt oder beliebig. Es ist hauptsächlich der krampfhafte Versuch, jedes Element streng chronologisch in die biblische Geschichte einzupressen, der die in jener Epoche vorherrschende liturgische Frömmigkeit einseitig und verkürzt erscheinen lässt.

Das Glaubensbekenntnis (Credo) von Nizäa und Konstantinopel hat seit seinem Einzug in die Liturgie trotz der Vielzahl von Deutungen und auf es bezogener Symbole seine wesentliche und grundlegende Funktion als Bekenntnis und Hymnus des einenden Glaubens stets bewahrt, der zugleich als mystagogisches Gebet die Gläubigen zum Mysterium der Teilhabe am Erlösungswerk Christi hinführt.

Gerade die dynamische und wechselhafte liturgische Entwicklung um das Credo herum einschließlich des Friedenskusses und des Hebens des Aer, die auch bis heute nicht zum Stehen gekommen ist, zeigt, dass sein liturgischer Vollzug durch alle Zeiten hinweg ein bewusster und integraler war. Das Credo kann definitiv als lebendige Überlieferung bezeichnet werden und ist aus der Eucharistie nicht mehr wegzudenken – auch heute, wenn die orthodoxen Kirchen im Kontext der ökumenischen Bewegung immer wieder erklären müssen, dass für sie die eucharistische Gemeinschaft am Kelch Christi untrennbar verbunden ist mit der Gemeinschaft des Glaubens. Denn ohne diese Einheit, welche die Konzilsväter von Nizäa unter dem Beistand des Heiligen Geistes erfochten haben, kann der Heilige Geist auch nicht in den Sakramenten der Kirche anwesend sein.

HL. JUSTIN VON ĆELIJE

KOMMENTAR ZUM HEILIGEN EVANGELIUM NACH JOHANNES

IN FORTSETZUNG. ANFANG SIEHE BOTE 3/2023

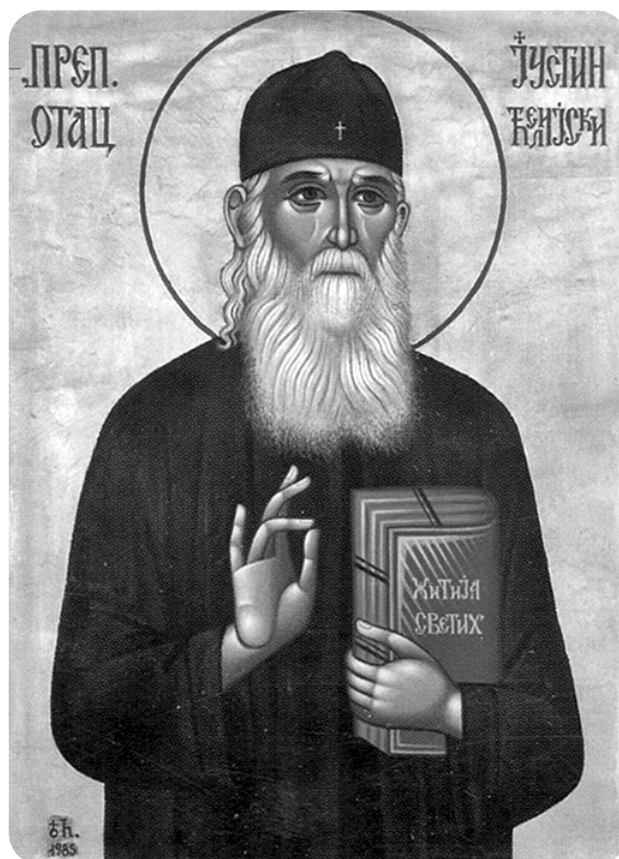
4 **DIE HEILUNG DES KÖNIGSDIENERS**, 43-54 Zweifellos ging es bei diesem königlichen Beamten um eine Qual, die ihn zu Jesus trieb, und nicht ein besonderer Glaube an Jesus als den Heiland der Welt. Der Glaube entstand in ihm erst nachdem der Heiland ein Wunder vollbracht hatte. Der Evangelist verkündet: „Und er glaubte, er und sein ganzes Haus“ (V. 53). Und noch das: der Heiland wirft ihm vor: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so werdet ihr nicht glauben“ (V. 48). Und noch ein Drittes, welches beweist, dass der Beamte nicht glaubte, dass Jesus der Retter vom Tod ist: „Herr, komm herab, ehe mein Kind stirbt“ (V. 49). Doch wenn es stirbt, dann ist Jesus nicht nötig, denn Er wäre ja nicht imstande, aus dem Tod aufzurichten. Und auf diesen Halbgleuben und anfänglichen Gleuben antwortet der menschenliebende Herr: „Gehe hin, dein Sohn lebt“ (V. 50). Die Samariter überzeugten sich auf Grund des Gesprächs mit Jesus, dass Jesus der „Retter der Welt“, der Messias, ist; sie glaubten an Ihn als solchen, doch die Juden verlangen Zeichen. Daher tadelt sie der Heiland.

KAPITEL 5

DER HERR JESUS UND DAS WUNDER IM BAD VON BETHESDA

5, 1-9 *Bethesda* – Krankenhaus; „ein Engel des Herrn“ heilt mit Hilfe des bewegten Wassers, und zwar nur einen Kranken zeitweise. Im Maß die Heilung und unter dem Maß die Geheilten. Das bewegte Wasser – ein Symbol des Taufwassers; „der Engel des Herrn“ – ein Vorbote des Heiligen Geistes. Im weiteren Sinn: *Bethesda* = die ganze Welt, in der „viel Kranke, Blinde, Lahme, Dürre liegen. Sünden haben das ganze Menschengeschlecht in unheilbare Krankheiten gewälzt und niedergeworfen; für nur einen Moment – die unmittelbare Verbindung zu Gott, und das über den Engel und das Wasser; die ganze übrige Zeit aber ist getaucht in Finsternis, in Tod, in Gottlosigkeit. Und jener Moment, jener Weg zwischen Himmel und Erde, Gott und

Menschheit – ist nach der Barmherzigkeit Gottes, nicht nach menschlichem Verdienst. Das Erscheinen des Gottmenschen in der Welt, diesem riesigen Bethesda, verändert alles von Grund auf: allen und jedem wird die Möglichkeit der Heilung, der Gesundung von Sünde und Tod angeboten. Und zwar durch die heilige Taufe durch Wasser und Geist. Beispiel: der geheilte *achtunddreißigjährige Kranke*. Der Heiland fragt gleichsam jeden Kranken, – das aber ist jeder Mensch: „Willst du gesund werden?“. Und wer antwortet: „Ja, Herr“; wird sofort von Sünde und Tod geheilt. Denn nicht mehr ist der Engel des Herrn Vermittler zwischen Gott und den Menschen, sondern Gott selbst ist herabgekommen unter die Menschen mit all seinen Kräften und verweilt ununterbrochen unter den Menschen als Kirche, wobei er von jeder Krankheit und Schwäche heilt, nachdem er zunächst von jeder Sünde, die die einige Quelle menschlicher Krankheiten und menschlichen



Todes ist. „*Aber, ich habe keinen Menschen*“. Ja, aber du hast Gott. Ein Mensch kann ja auch nicht retten. Und wenn er rettet, dann rettet er gewöhnlich durch einen Menschen. – Außerdem: *Bethesda* – das ist jede menschliche Seele, denn in jeder gibt es „*viel Kranke, Blinde, Lahme, Dürre*“ – Gedanken, Gefühle, Wünsche. Tritt in sie der Herr Christus mit Hilfe eines heiligen Mysteriums oder einer heiligen Tugend ein, so wird sie sofort geheilt, von allen Krankheiten geheilt.

5,10–15 Woher kommen Krankheiten im Menschengeschlecht? – Von der Sünde. Das ist eine Wahrheit, die uns der Gottmensch, der Herr Christus eröffnet, da er dem von seiner achtunddreißigjährigen Krankheit Geheilten sagt: *Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, auf dass dir nichts Schlimmeres widerfahre* (V. 14). Also: von der Sünde kommt die schwerste Krankheit; von der Sünde auch das, was „*schlimmer*“ ist als diese. Und das ist? – Das Verderben der Seele, der Tod der Seele = Hölle. So sagt der Heiland auch jedem nach der Taufe: „*Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nichts Schlimmeres widerfahre*“. – Und wirklich, dem Getauften widerfährt Schlimmeres, wenn er sich der Sünde und Lastern hingibt, und so die Perlen vor die Säue wirft. Das bezeugt der heilige Apostel Paulus klar: Hebr 6,4–6. Und solche sind gewöhnlich Gotteslästerer und Geisteslästerer. Sie bleiben hartnäckig, bewußt und „rational“ bei ihren Sünden und Unflätigkeiten.

DER HERR JESUS ÜBER SICH ALS MESSIAS

5, 16–17 Das Problem des *Sabbats*. Der *Sabbat* ist der Tag der Ruhe und des Feierns. Wenn der Mensch alles Gott widmet, durch Gott prüft und durch Gott heiligt. Alles was dem dient – ist von Gott; alles Gegenteilige dient nicht Gott und somit nicht dem Menschen. Das gesetzliche Ziel des Sabbats – die Heiligung des Menschen durch Gott, Heilung, Gesundung von allen geistlichen Krankheiten. Also „*der Sabbat um des Menschen willen*“. Ist er das nicht, dann wird er zum Götzen des Menschen, gefährlich und seelenverderbend wie jeder geistliche Götze. Der Heiland heilt auch am *Sabbat* Menschen, macht sie gesund mit dieser Zielsetzung: Denn der Mensch braucht doch das Gute Gottes, stets und immer durch alle Zeiten und durch alle Veränderungen bei Tage und bei Nacht. Die Juden wollen Jesus töten, weil er am *Sabbat* Menschen heilt. Und Er? Er antwortet ihnen: „*Mein Vater wirkt bis jetzt, und ich wirke*“ – *καὶ ὁ ἐργάζομαι* (V. 17). Wer wirkt durch

die Sonne auch am Sonabend, wer wärmt alles und belebt euch und eure Erde, wenn nicht Er – Gott, und Ich mit Ihm? Wer *wirkt* auch am *Sabbat* durch eure Erde, ihre Aussaat, ihr Pflanzen ihre Tiere, und all das existiert und lebt, wenn nicht Gott mit Seiner göttlichen Kraft? Wer wirkt auch am *Sabbat* durch eure Erde, durch ihre Aussaaten, durch ihre Pflanzen, ihre Tiere, und all das besteht und lebt, wenn nicht Gott mit seiner göttlichen Kraft? Wer hält die Sterne, die Himmel, alle Wesen und Geschöpfe, un-
aufhörlich, ja auch am *Sabbat*, wenn nicht Gott mit seiner vorsehenden und alles haltenden Kraft? Gott wirkt ständig durch alle Wesen und alle Geschöpfe. Wer gibt Kraft unserem Herzen – und es arbeitet ununterbrochen, Tag und Nacht, und auch am *Sabbat*, und jeden anderen Tag, wenn nicht Gott? Wer gibt ebensolche Kraft unseren übrigen inneren Organen, so dass sie auch ohne unser Bewusstsein und ohne unseren Willen auch am *Sabbat* arbeiten und jeden anderen Tag, wenn nicht Gott? Gott hört nie auf, den Menschen seine göttlichen guten Werke zu tun, ja auch am Sonabend. Gott Logos = der Herr Jesus Christus *wirkt* ununterbrochen durch seine ganze Schöpfung, *wirkt* auf sichtbare und unsichtbare Weise, mehr auf unsichtbare als auch sichtbare. Daher erklärt er entschieden: „*auch ich wirke*“ (V. 17): auch am *Sabbat* *wirke* ich, indem ich göttliches Gutes tue. Es gibt kein Ausruhen, keinen „*Sabbat*“, für Gottes Güte; sie arbeitet immer, wirkt immer, funktioniert immer.

5, 18 Ja, aufgedeckt ist die Haupt-„Sünde“: Jesus *macht sich selbst Gott gleich*. Das können die Juden nicht vergeben. Aber wie erklären sie die Werke Jesu: sind sie denen Gottes „*gleich*“? Da, Sein allerneustes Werk: die Heilung des Kranken in Bethesda. Wer kann das tun, etwa ein Mensch? Einen solchen Menschen gibt es nicht. Kein Zweifel, dieses Werk gehört zu den göttlichen Werken. Und der es getan hat, ist er nicht „*Gott gleich*“? Erinnern wir uns an die messianische Prophezeiungen: „mit uns ist Gott=Emmanuel“ (Mt 1, 23). Das heißt: ihr habt die messianischen Prophezeiungen verworfen und verteidigt eure Erfindungen, eure „Bräuche“, eure Sünden. Wenn ihr auch nur im Geringsten unparteiisch über die *Werke* Jesu urteilt, werdet ihr sehen, dass sie alle messianisch sind. Wenn ihr aufmerksam die schöpferischen Kräfte untersucht, welche diese *Werke* vollbringen, werdet ihr auf dem Grund eines jeden finden: die Gottheit, und zwar von *Vater und Sohn*. All diese *Werke* zeigen, dass sowohl die Kraft in ihnen als auch die Art, in der sie vollbracht sind,

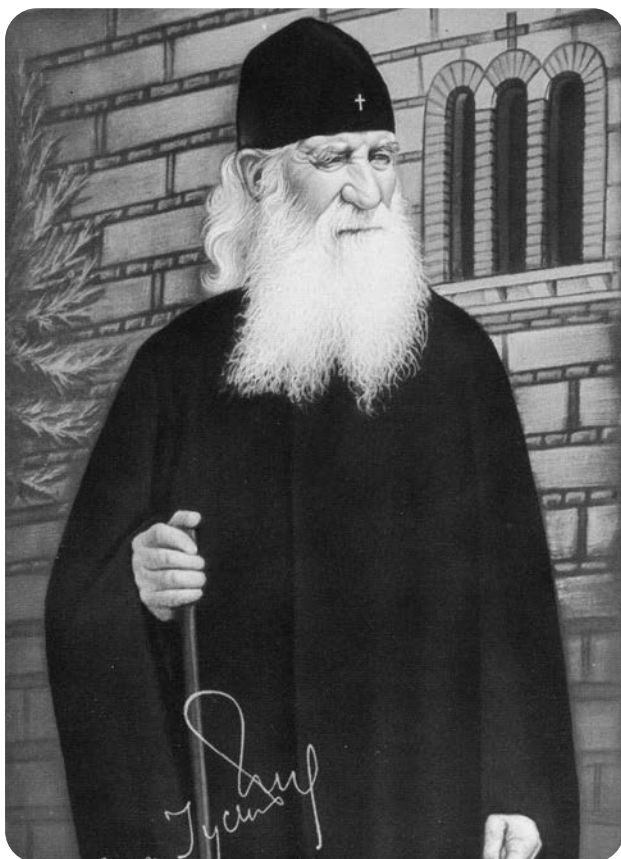
– göttlich sind. Wollt ihr unvoreingenommen darauf schauen, so werdet ihr in ihnen den himmlischen Vater sehen, und in Ihm – seinen Sohn, der alles mit dem Vater und im Namen des Vaters tut. In Hinsicht auf ihre Tätigkeit gibt es zwischen ihnen keinerlei Unterschied, denn auch in Hinsicht auf ihre Substanz und ihr Wesen gibt es die nicht. Sie sind einwesentlich unter einander, so sind auch ihre Werke einwesentlich. Jedes Werk des Sohnes weist auf den Vater hin, und jedes Werk des Vaters zeigt auf den Sohn: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Der Sohn vermag von sich aus nichts tun, außer was er den Vater tun sieht; denn was jener tut, das tut auch der Sohn gleicherweise“ (V. 19).

Wofür ist das ein Zeichen? – Der unendlichen göttlichen Liebe, denn die Liebe ist die Kraft, die die Wesenseinheit ihrer Natur und ihrer Tätigkeit herstellt. Diese Liebe weiß alles, offenbart alles vom Vater dem Sohn, dem Sohn, der Mensch wurde, aber der menschlichen Natur ist es zu eigen, nicht alles zu wissen: ihr wird von Gott offenbart, was Gottes ist. Und das wird durch besondere Werke offenbart; und durch „größere Werke als diese“, dass sich das menschliche Bewusstsein wundern muss. Worüber? Über die Göttlichkeit dieser Werke. Denn sie können in keiner Weise auf den Menschen zurückgeführt werden, auf menschliche schöpferische Kräfte; alles weist auf Gott hin, zeugt von Gott. Wenn dies nicht so wäre, könnten die Christusgegner sie leicht verwerfen und leugnen, so bleibt ihnen eines: dass sie sich wundern. Ihr habt die Heilung des Kranken in Bethesda gesehen. Das ist ein kleines Werk.

5, 21-23 Hier sind auch größere Werke: die Auferstehung der Toten, das Gericht über alle. Sicher sind das Werke Gottes, nicht menschliche. Aber sie sind gleichermaßen Väterliche und dem Sohn eigene. Denn ein und derselbe göttliche Wille richtet Tote auf und durch den Vater so auch durch den Sohn. Denn auch ihre Willen sind einwesentlich. Der Sohn, wenn auch im Leibe, wenn auch Mensch, hat den allmächtigen Willen, durch den Er auch „lebendig macht, welche er will“ (V. 21). Und sein menschlicher Wille unterstützt seinen göttlichen Willen, und nimmt mit seinem ganzen Wesen an seinen Werken teil. Da er Mensch wurde, „entäußerte sich“ Gott Logos gewissermaßen – ἐαυτὸν ἐκένωσεν (Phil 2, 7), erniedrigte sich aus seiner unendlichen Menschenliebe. Daher hat Gott Vater „das ganze Gericht dem Sohne gegeben“ (V. 22). Ihm gegeben, der als Mensch durch das Martyrium und Leiden des menschlichen Lebens ging. Denn dadurch gewann er das Recht, mit Recht die Menschen zu richten. Er lebte mit uns unter gleichen Bedingungen, aber sündigte nicht. Dadurch erlangte er das Recht zu richten auch vor dem auferstandenen Menschengeschlecht, wegen der Sünde. Denn Ihm kann beim Letzten Gericht niemand sagen und vorwerfen: Wenn Du ein Mensch gewesen wärest in den Bedingungen, in denen die Menschen auf Erden lebten, hättest du auch gesündigt, daher hast du kein Recht, über uns zu urteilen, denn du hast nicht als Mensch auf der Erde gelebt, in diesem Sündenpfuhl und auf diesem Marterplatz. Hättest du hier gelebt, so hättest auch du gesündigt.



Die Heilung des Lahmen. Fresko des Dionisij,



Aber gerade damit, eben durch diese seine menschliche Sündlosigkeit auf der Erde, zeigt der Menschensohn, dass er „gleich Gott“ ist (V. 18), dass Er Gottmensch ist und göttliche Gottesverehrung wie auch der Vater verdient. Das zu leugnen, bedeutet Gottesfeind und Heide zu sein. Denn entschieden und klar ist das Wort des Heilands: „Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt den Vater nicht, der ihn gesandt hat“ (V. 23). Das ganze Alte Testament ist voll von Werken, die auf offenbarste Weise Gott Vater vollbracht hat; das Neue aber – ist voll von Werken, die auf offenbarste Weise Gott Sohn vollbracht hat, deshalb müssen die Menschen ihn auch wie den Vater ehren. Seine Werke aber, sind sie nicht gleich den Werken des Vaters, ja sogar *größer als sie*?

5, 24 Der Glaube an den Messias? – Das ist der Gewinn des ewigen Lebens. „Wer ... glaubt, hat ewiges Leben“ (V. 24), hat noch jetzt auf der Erde. Denn er hat Vater und Sohn – und in ihnen ist ewiges Leben. Durch den Glauben öffnet der Mensch sein ganzes Wesen Gott gegenüber, ruft Ihn zu sich: und Er tritt ein, wohnt in ihn durch den „Glauben“ ein (Eph 3, 17), baut in ihm seine Wohnstatt, und die heilige Dreieinheit siedelt sich in ihm an (Jo 14, 23). Doch da, wo die Heilige Dreieinheit ist, da ist kein Platz für den Tod, sondern überall und in allem ewiges Leben. Wer auf das Evangelium des Gottmenschen hört und es in seine Seele aufnimmt, und durch dessen göttliche

Kräfte lebt, der verdrängt auf diese Weise aus sich alles Sündige und Tödlische, geht mit seinem ganzen Wesen aus dem Tod in die Unsterblichkeit über, *aus dem Tod ins Leben*, und „hat ewiges Leben“ (V. 24), d.h. *Leben*, jenseits dessen und in dem kein Tod ist. Der Glaube an das Evangelium des Gottmenschen, ist der Glaube an Gott Vater selbst, der seinen Sohn mit diesem Evangelium in unsere Erdenwelt geschickt hat. Das sagt die Frohbotschaft der Heilands: „Amen, Amen, ich sage euch: Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben und er kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen“ (V. 24). – „Er kommt nicht ins Gericht“, denn er hat selbst für sich den Tod durch die Buße und evangelienmäßige Tugenden zum Tod verurteilt, die selbst an sich heilige göttliche unsterbliche Kräfte sind und alle Tode und ihre Vorläufer und Zubringer töten: die Sünden. Es gibt zwei Tode: den Tod der Seele und den Tod des Körpers, daher gibt es auch zwei Auferstehungen: die Auferstehung der Seele und die Auferstehung des Körpers. Die Auferstehung des Körpers geschieht durch den Glauben und die übrigen Tugenden, die von ihm sind; die Auferstehung des Körpers – durch die unmittelbare Wirkung der Kraft Gottes.

5, 25 Die Auferstehung der Seele ist ein Vorbote und Verkünder der Auferstehung des Körpers. Und ihr Beweis. Die Auferstehung von Seelen geschah auf der Erde schon um den Gottmenschen, den Herrn Christus: mit der Seele auferstanden seine Jünger, und Nikodemus, und Nathanael, und die Samariterin, und all die, die an Ihn glaubten als den Sohn Gottes und Gott.

„Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, dass die Stunde kommt und jetzt ist sie da, wo die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie gehört haben, werden leben“ (V. 25). – „und jetzt ist sie da“: denn Tote der Seele nach auferstehen bereits, und hier sind auch Tote im Körper: Lazarus, der Sohn der Witwe von Nain, die Tochter des Jairus. „Wenn die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören werden, und die sie gehört haben, werden leben“, die Toten an der Seele als erste, und sie hören seine Stimme, wenn sie zur Buße aufwachen und sich zu evangelien-gemäßer Askese nötigen; sie leben auch im ewigen Leben; das sagen die Worte: „die sie gehört haben, werden leben“. Sobald der Mensch „die Stimme des Gottessohnes hört“, und er hört sie sobald er anfängt, Seine Gebote zu befolgen, so steht er aus dem Tod auf, und gibt sich neuem Leben hin.

Fortsetzung folgt...

ERZPRIESTER NIKOLAI ARTEMOFF

WAHRER GOTT VOM WAHREN GOTT

NIZÄA: ÖKUMENISCHES ZEUGNIS DER KIRCHE

Es finden sich über die Jahrhunderte – stets aufs Neue – Interpretationen des Christentums, ähnlich der, welche zum 1. Ökumenischen Konzil führte. Christus wird gern eingereiht in die Schar von Propheten, von Weisheitslehrern, sogar von höchsten Yogis. Selbst auf die höchste Ebene gesetzt, bleibt Er so dennoch einer von Vielen. Es bietet sich an, klingt logisch: «Er war doch so ein einfacher Mensch; wie kann man ihn Gottessohn, ja Gott nennen? Das ist doch absurd!»

Der Einwand ist elementar. Aber da steht plötzlich Jesu Anspruch im Raum. Gehen wir an diesem Anspruch vorbei, verpassen wir das Phänomen Christus. Schließlich wurde Er für diesen Anspruch gekreuzigt (Joh 8, 55). Ja, die «Menschwerdung»! Der Kontrast könnte nicht größer sein – Gott und irdischer Mensch zugleich? Nehmen wir **Seinen Anspruch** ernst...

Er stellte den Aposteln die Frage, was die Menschen von Ihm dächten, wer Er sei, und dann, was die Apostel meinen. Die Antwort des Apostels Petrus –

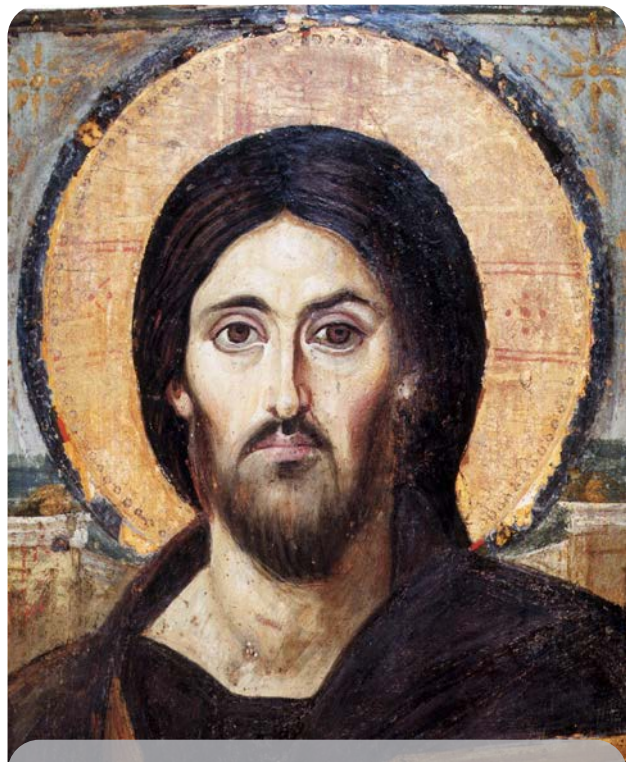
«Du bist **der** Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» – erhält vom Herrn die Seligpreisung mit Hinweis auf den Unterschied von fleischlichem, irdischen Denken und der Offenbarung vom himmlischen Vater. Danach spricht hier der Herr von **Seiner** Kirche. Umgehend aber zeigt sich, dass solche Erfahrung nicht leicht zu bewahren ist: Wenig später nennt Jesus denselben Apostel Petrus «Satan» – aufgrund derselben Unterscheidung von Fleisch und Geist (Mt 16, 13-23).

Die Väter des Konzils waren gerufen, Antwort zu geben auf die Frage: **Wer ist dieser...?** (Mt 8, 27) Antwort auf die lebensentscheidende Glaubensfrage nach Gott und Gotteseckennntnis, nach dem Sinn der Gottessohnschaft auf dem Hintergrund der Menschwerdung.

Die Konzilsväter bewahrten und erschlossen die Logik des Glaubens: Zentral für die Offenbarung ist Christus, erkannt als Gottessohn, als Logos der Schöpfung, als der Schöpfer selbst. Der himmlische Sohn ist in jeder Hinsicht einzigartig: «Niemand kennt den Sohn als nur der Vater; und den Vater kennt niemand als nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will» (Mt 11, 27 vgl. Joh 1, 18; 3, 11-13; 6, 44.65; 10, 15; 12, 45 etc.). Er ist nicht einer von Vielen.

Der Auferstandene hat den Jüngern geboten, die Ganzheitlichkeit zu bewahren, nämlich «alles zu glauben, was bei Moses, den Propheten und in den Psalmen» von Ihm gesagt sei (Lk 24:25-27; 24:44). Dies, nichts anderes, vollbringt das Konzil von Nizäa und zeigt die Ganzheit und Gesamtheit der inneren Einheit der Verkündigung auf, wider alle Zweifel und Doppeldeutigkeiten in einem Wurf des Bekenntnisses, die Überlieferung und Praxis der Kirche bestätigend und von ihr bestätigt.

Was die Trinität betrifft, ist die Taufpraxis «im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes» (Mt 28, 19) bestimmt vom Wort Jesu Christi. Wenn der Apostel Petrus von der Taufe «auf den Namen Jesu Christi» (Apg 2, 38) spricht, ist das keine Abänderung: Es geht es um die vom Gottessohn Jesus Christus befohlene eine Taufe im Namen Gottes des Dreieinigen.



Christus Pantokrator, Sinai, 6. Jh.

Der Sohn Gottes, Gottes Wort und Weisheit (Sophia), der Fleisch und Mensch wird, «war» (gemäß Joh 1, 1) «im Anfang», «hatte die Herrlichkeit» beim Vater «ehe die Welt war» (Joh 17, 5), also vor dem Anfang, und ist daher in jeder Hinsicht «der Anfang» (Kol 1, 18), «das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende» (Offb 22, 13, vgl. 21, 6; 1, 8; und Jes 44, 6). «Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung» (Kol 1, 15) – daher im nizänischen Bekenntnis: «wahrer Gott, vom wahren Gott».

Aber noch vor dem Bekenntnis zu Gott als dem Allmächtigen und dem Schöpfer steht noch vor Erwähnung seiner Beziehung zur Schöpfung, steht diese Erweiterung: Er ist «Vater», d.h. eben nicht nur «der eine Gott», sondern «der Vater». Dieser Name setzt unbedingt bereits «den Sohn» voraus: Die Bezeichnung «Vater» impliziert ja «den Sohn» personal. So wird Vater und Sohn vereint und zugleich unterschieden gesehen, auch später in dem einen Schöpfungshandeln, welches im Alten Testament auf die Weisheit «Sophia» (Spr 8, 22) bezogen ist, und im Neuen Testament so zum Ausdruck kommt: «Mein Vater wirkt bis jetzt, und Ich wirke.» (Joh 5, 17).

Die Herausforderung des Arianismus betraf die Einheit von Sohn und Vater, den «einen Gott», den Monotheismus, mithin das Verständnis vom personalen Gott: Ist ausschließlich der vom Sohn genannte Vater im Vollsinn Gott? Sind somit «zweit-rangig» der Sohn und der vom Sohn genannte Heilige Geist? Oder wie ist die Dreiheit in Einheit – der vollkommene Gott? In der Auseinandersetzung mit den Arianern wurde die vorewige Natur aller drei Personen gemäß der Offenbarung geklärt, indem jegliche Reduzierung der Stellung von Sohn und Geist zurückgewiesen wurde.

Der menschliche Verstand gleitet leicht aus, ist versucht, geschöpfliche Kategorien in die Gottheit einzuführen, während es gilt «Geschaffenes» und «Ungeschaffenes» zu unterscheiden. Als Menschenwerk stützen sich Häresien stets auf das Herausgreifen von Einzelaussagen. Vereinfachung, Teilaspekte der Heiligen Schrift fügen sich zur Bereitschaft, die Person Christi nach eigenem Geschmack zu reduzieren. Menschliche Hybris, Einbildung tut das ihre.

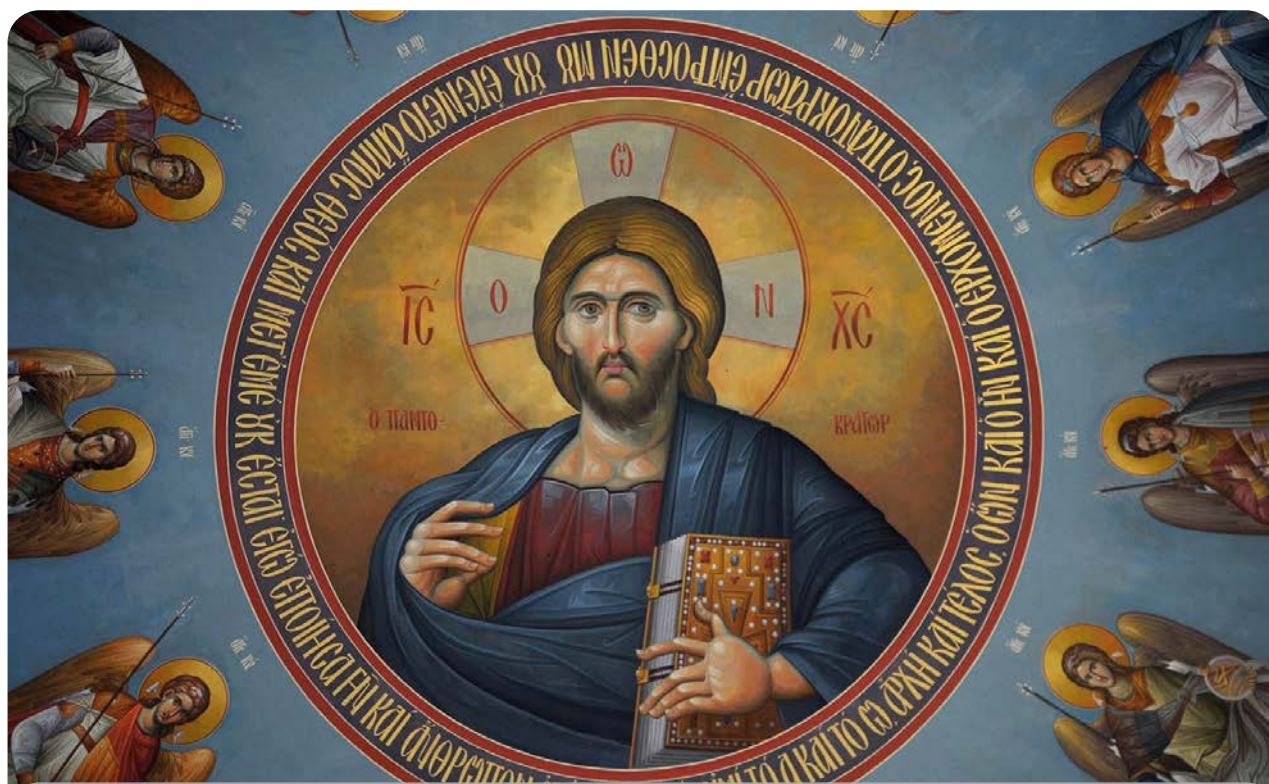
Um dem Verstand genüge zu tun, beschränkte der Arianismus (um des Monotheismus willen, vergleichbar dem später entstandenen Islam) die Fülle der Gottheit einseitig auf den Vater. Arius ging so weit zu behaupten, dass es einen Zustand gab, da es den Sohn nicht gab. Der Sohn sei aus dem Willen

und der Absicht des Vaters entstanden. Somit wäre der Sohn nicht im Vollsinn des Wortes Vor-Ewiger. Obgleich Arius zeitweise feinsinnig zur Frage von Zeit und Ewigkeit argumentierte, bedeutete das, dass Gott-Vater einst nicht Vater war.

Als zwischen Gott und Welt vermittelnder – sogar notwendiger – Mit-Schöpfer wurde der Sohn von den Arianern gleichwohl als «Höchstes» gedacht, aber eben als vom Vater «geschaffen» (wie es heute die Zeugen Jehovas lehren). Der Sohn, Wort und Weisheit Gottes (Logos und Sophia) wurde so letztlich doch ins Reich des Geschöpflichen verwiesen, und somit doch der Welt und sei es einer Über-Welt. Dieser mißratene Versuch einer «Rettung des Monotheismus» verwirft die Offenbarung vom dreieinigen Gott. Mochte die gewohnte christliche Terminologie beibehalten bleiben – durch abgewandelten Kontext entstand eine grundsätzlich andere Interpretation.

Auch wider die zahllosen heutigen systemischen Verschiebungen ist die Antwort des Konzils von Nizäa ein Heilmittel. Nachfolgende Konzilien entfalten in der Trinitätslehre und Christologie diese klare Antwort der Gesamtkirche angesichts neuer Herausforderungen. Im gleichen Atemzug sind zu nennen: Die spätere Behauptung vom vorewigen «Ausgang» des Heiligen Geistes «auch vom Sohn» (filioque), und die noch spätere Nicht-Unterscheidung der Energien – der «geschaffenen» und «ungeschaffenen» Wirkungen Gottes. Stets geht es hierbei nicht um Worte und Begriffe, sondern um dialogische, personale Gebetserfahrung und um konkrete, konziliare Gotteserfahrung der kirchlichen Gemeinschaft.

Wie das Sendschreiben Alexanders, des Bischofs von Alexandrien, an den anderen Alexander, Bischof von Konstantinopel, bereits im Vorfeld des Konzils zeigt, waren sich die Väter der offenbarten Ordnung in der Dreiheit bewusst. Dies erweist der Kontext des Wortes vom «Einziggezeugten». Die Arianer gingen von «Zeugung» als einer *Entstehung* aus und unterstellten, hier wären zwei ungezeugte Vollkommenheiten nebeneinander – ein Unding. Die Zurückweisung durch die Orthodoxie lautete, ein Unding sei, die Seinsweise der göttlichen Personen der geschöpflichen Denkweise unterzuordnen. Der menschliche Verstand sollte sich bescheiden angesichts der Unergründlichkeit Gottes, worauf Gott Selbst ihn hingewiesen hat, da er weder die Sterne am Himmel (Gen 15, 5) noch die Sandkörner am Meer oder die Regentropfen zählen kann (Sir 1, 2). Gottgemäß hat die Rede von Gott zu sein. Jegliche Perspektive von Entstehung, jegliche Unterordnung



Griechischer Schriftzug um das Fresko: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende ...“

unter einen Zeitbegriff ist weggenommen, wenn der Glaube verkündet wird an «den einen Sohn Gottes, den Einziggezeugten von seinem Vater, vom Wesen des Vaters» und Dieser ist «gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens (homousion) mit dem Vater». Nichts darf die Göttlichkeit des Sohnes reduzieren.

Im Resultat ist das «Gezeugtsein» des Sohnes lediglich ein vom Sohn selbst offenkundiger Hinweis auf seine personale Beziehung zum Vater, auf die Abhängigkeit vom Vater. Auf diese weist das Wort des Mit-Anfanglosen Sohnes vom Anfanglosen Vater: «Der Vater ist größer als ich» (Joh 14, 28). Größer? In Zentimetern? Älter vielleicht? Nein! Nicht in Zeit und Raum, sondern: Ursache für die personale Seinsweise von Sohn und Geist ist der Vater. Das hat keinerlei Folgen etwa für Anfanglosigkeit, Macht, Ehre – wie die Arianer fälschlicherweise annahmen –, denn hier, wie in allen anderen göttlichen Eigenschaften, ist die Natur der drei Personen vollkommen gleich, identisch. So gründet die Einheit des dreieinigen Gottes in des Vaters *Person*, keineswegs und keinesfalls in der *allgemeinen* Gottes-Natur. Diese Sicht von den drei Personen (jede mit dieser *einmaligen* personalen Eigenschaft, bzw. hypostatischer Eigenschaft), einerseits, und den allen dreien eignenden *allgemeinen* Eigenschaften, andererseits, schließt Vermischung ebenso wie Trennung aus. Die Beziehungseigenschaft (personal) – das «Gezeugt-

sein» – ist als Einzigartigkeit streng zu unterscheiden von allen Eigenschaften der *allgemeinen* Natur.

So wird ein tiefes personales Verständnis von Gott erschlossen, das aus der Offenbarung kommt, und festgelegt, ohne Anspruch, Gott erschöpfend dargestellt zu haben: Die Unergründlichkeit und Freiheit Gottes, der drei göttlichen Personen wird in dieser Sichtweise nicht eingeschränkt, sondern offengehalten.

Die Worte «Licht vom Licht» im Glaubensbekenntnis sprechen über diese Beziehungsweise in Anlehnung an Hebr 1, 3: «Er, der da Abglanz Seiner [des Vaters] Herrlichkeit und Ausprägung Seines [des Vaters] Wesens ist»[1], und 2 Kor 4, 4: «das helle Licht des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der da ist das Bild Gottes» (vgl. 2 Kor 3, 17 f), «damit erstrahle die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, die auf dem Antlitz Christi ist» (2 Kor 4, 6). Und in Psalm 36 (35), 10: «Denn bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Lichte schauen sie das Licht» (vgl. Doxologie).

Dieses Person-Prinzip wird vom wahren Gottessohn offenbart. Es gründet real in Christus. Ist uns

[1] Der hl. Apostel Paulus verwendet hier das Wort «Hypostase» noch im damaligen Sinne von Wesen, Substanz. Die Kappadokischen Väter des 4. Jh's definierten auf dem Hintergrund von Nizäa die *Person* als das Wesentliche, Grundlegende, Fundament, Substanz.

durch ein Leben in Ihm erfahrbar. Die Folgen: Von einem solchen unwandelbaren und daher sündenlosen Gottessohn her ergibt sich die menschliche Sohnschaft zu Gott. Letztere aber ist unterschieden von ihrer Quelle. Der Auferstandene unterscheidet so: «Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, meinem Gott und eurem Gott» (Joh 20, 17).

Die Vaterschaft ist so göttlich ewig, wie die Sohnschaft göttlich ewig ist. Der Sohn ist heilig und gewährt Heiligung durch den Heiligen Geist, weil er im Vollsinn des Wortes ewiger und unwandelbarer Gottessohn dieses göttlichen Vaters ist – «vom Wesen des Vaters». Die Arianer dachten demgegenüber – Christus reduzierend – an eine dynamische Vervollkommnung des Sohnes, analog menschlicher Verbesserung (ein Thema, das im 5. Jahrhundert im Nestorianismus aktualisiert wird).

Und der Heilige Geist? *In gleicher Weise* gilt die personale Abhängigkeit des Heiligen Geistes vom Vater, die mit dem Wort «Ausgehen» bezeichnet ist, aber doch keinesfalls in räumlichem Sinne. Einzigartig ist die personale Beziehung des «Geistes der Wahrheit» zum Vater. Christus spricht von «dem Anderen», nennt die Person des Geistes «der Andere» (Jo 14, 17), «der vom Vater ausgeht» (Jo 15, 26). Bischof Alexander von Alexandrien bringt dies im Vorfeld des Konzils so zur Sprache: *«Indem wir diese fromme Lehre vom Vater und Sohn annehmen, wie es uns die Schriften lehren, bekennen wir in gleicher*

Weise den einen Heiligen Geist». In engster Verbindung und unmittelbar darauf heißt es bei ihm: *«Wir bekennen zugleich die eine und einzige, katholische, apostolische Kirche»* (Sendschreiben).

Ohne auf den Heiligen Geist näher einzugehen – das Glaubensbekenntnis des Konzils endet ja mit den Worten: «Und an den Heiligen Geist» – konzentrierte das Konzil seine Antwort wider den Arianismus in dem Wort, das einzig nicht der Heiligen Schrift entstammt: Als «homousios», d.h. dem Vater wesens-identisch, also von uneingeschränkt derselben Natur, wird der Sohn bezeichnet. Der Vater ist als Gott all-mächtig, all-wissend, all-gegenwärtig, all-gut und all-liebend – aber dieselben Eigenschaften hat der Sohn. Dies wird im Glaubensbekenntnis von Nizäa in zwei Dreischritten festgemacht: der Sohn ist «Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott» und im zweiten Passus: «gezeugt, nicht geschaffen, wesenseins mit dem Vater».

Nur die Erscheinung dieses und eines solchen Gottessohnes vermag jene Offenbarungsperspektive in diese Welt hineinzubringen, die herausreißt aus der gefallenen geschöpflichen Welt. Der Sohn vollbringt diese Befreiung aus eigener Vollmacht als der Fleischgewordene, nicht ohne Vater und Geist. Gegründet auf das Evangelium Christi widerstand das Konzil jeglicher Reduzierung des Sohnes. Erlösung, Errettung, Heil ist im wahren Gottessohn, mit Vater und Geist.

Vereint haben sich hierbei alle drei entscheidenden Sichtweisen, die dem Wort Gottes und mithin der Heiligen Schrift eignen: Schöpfung, Offenbarung, Erlösung.

Die Erlösung kommt durch die Offenbarung des von den Himmeln «Herabgestiegenen», des «Fleischgewordenen und Mensch gewordenen», mit dem einen Ziel: «für uns Menschen und zu unserer Errettung» Mensch gewordenen. Wiederum um unsretwillen, «für uns», wird Er über im Credo genanntes «Leiden» zum «Auferstandenen».

Dieser «Herabgestiegene» ist der Schöpfer selbst. Der so Geglaubte hat in Seiner ewigen Person das Göttliche mit dem Menschlichen vereint. Hat den Tod in Seiner Menschennatur vernichtet durch Seine Auferstehung. Im Weiteren erhöht Er zur Erfüllung der einen wahren Offenbarung Gottes die in Ihm erlöste Menschennatur in die Himmel, führt sie ein in die Herrlichkeit der Dreieinigkeit.

Er ist, an Dem die Welt mit ihrer Geschichte Gericht erfahren wird – nämlich Gott der wahre Richter. Und dies nur deshalb, weil Er der einzige



"Was ist Wahrheit? Christus und Pilatus", 19. Jh., heute in der Tretjakow-Galerie

Schöpfer, Offenbarer und Erretter ist. Durch Ihn und in Ihm wird die Freiheit des Menschen in Einordnung verwirklicht.

Besiegelt wird diese Gottesverkündigung von Nizäa – das Ende ohne Ende – kurz und prägnant mit den Worten der Gegenwart des Heiligen Geistes: «Und an den Heiligen Geist».

Die Beendigung entspricht in gewisser Weise dem ersten Konzil in Jerusalem, dem Apostelkonzil, das mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist seine Arbeit beschloss: «Der Heilige Geist und wir haben beschlossen...» (Apg 15, 28).

In Nizäa wurde die kirchliche Lehre vom Heiligen Geist nicht präzisiert, weshalb später neue Zweifel und Streitigkeiten folgten. Es war weiteren Jahrzehnten vorbehalten, Angriffe zurückzuweisen und aus der kirchlichen Überlieferung Antworten auf Streitfragen zu geben. Die Ergänzungen, die hier heranwuchsen, bestätigten, was im Wirken des ersten Ökumenischen Konzils angelegt war. Abschließend soll es hier zur Sprache gebracht werden.

Schon die frühen Glaubensbekenntnisse beinhalteten den Glauben an die Kirche, eine starke Verwirklichung dieses Glaubens erfolgt in Nizäa. Natürlich lebt die Kirche durch den Heiligen Geist, wie schon die Tauffrage des hl. Hippolyt (+ 235) deutlich macht: **«Glaubst du an den Heiligen Geist in der heiligen Kirche und an die Auferstehung des Fleisches?»** Das Bekenntnis zu der «einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche» ist Praxis. Die kirchliche Praxis gibt die zeitlose Antwort der Kirche (Leib Christi) von ihrem Haupt Christus her (1 Kor 12, 27; Eph 4, 15). Der Glaube an die eine Kirche Christi bestimmt die Einberufung und Durchführung des Konzils. In der späteren Ergänzung zum Glaubensbekenntnis wird der Heilige Geist als Gott und Schöpfer, als dritte Person der göttlichen Trias erwiesen: «Herr und Lebensschaffender» in einzigartiger Beziehung zum Vater stehend und von derselben Gottes-Herrlichkeit – der so Mit-Angebetete und Mit-Verherrlichte. Anbetung, Offenbarung der Propheten, Taufe, Auferstehung, Endgericht und neue Weltzeit werden in der Ergänzung nochmals, nun explizit, zu einer Einheit verbunden. Aber all dies ist in der Überlieferung schon vor Nizäa enthalten. Schließlich wird der Gesamttext des Nizäno-Constantinopolitanum im 3. Ökumenischen Konzil (431, Kanon 7) festgelegt und im 4. Ökumenischen Konzil (451) bestätigt, das Christus als «vollkommen in Gottheit, vollkommen in Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch» in *einer* Person. Ein klares

Zeugnis wird geleistet von dem Organismus, der «Leib Christi – Kirche» heißt. Dafür, dass dies kein einfacher Prozess ist, legt die Kirchengeschichte be-
redtes Zeugnis ab.

Die Welt ist wegen ihrer inneren Unordnung geneigt, mit den ihr eigenen – äußeren, weltlichen – Kategorien die von Gott in Wahrheit zur Erlösung offenbarte Ordnung zu verkehren. Durch Akzentverschiebungen und winzige, scheinbar unerhebliche Veränderungen wird die Entfernung vom ganzheitlichen Glauben schmackhaft gemacht.

Dort wo die vom nizänischen Konzil im Vollsinn des Wortes behauptete Göttlichkeit des Sohnes Gottes in Abrede gestellt wird, greift Verweltlichung um sich, damals in Angleichung an das heidnische römisch-griechische Element, heute an das neu-heidnische, gottferne Denken des Relativismus. Manchmal sogar durch Anzweifeln dessen, ob es überhaupt eine Wahrheit gebe.

Das Bekenntnis zum Logos Gottes als Ursprung und Grundlage dieses Kosmos (gr. Ordnung) sieht eine Logik im gesamten Weltgeschehen, einen Sinn im menschlichen Dasein, entwickelt ein Wachstum in der geistlichen Erkenntnis. Dies widerspricht keineswegs der modernen Wissenschaft (ein Zeuge unserer Zeit ist der Oxforder Mathematikprofessor John Lennox, aber auch viele andere Wissenschaftler). Dem steht die Behauptung entgegen, die Welt sei zufällig, die evolutionäre Entwicklung sei ohne jede innere Intention, bar geistlicher Dimension – das ist Neu-heidnisch, Neu-Atheistisch.

Zeitlos, und daher auch hochmodern, ist das im Gottessohn-Christus offenbarte und in Nizäa verteidigte personale Prinzip. Es begründet letztlich in unergründlicher Tiefe die Einzigartigkeit und Freiheit einer jeden Person, wider jeglichen – sei es altrömischen, oder neuzeitlichen – Kollektivismus bzw. Totalitarismus.

All diesen Versuchungen setzt die Kirche aus ihrer Erfahrung die Liebe des Schöpfers und die Liebe zum Schöpfer entgegen: Das Konzil von Nizäa trägt das Feuer in sich, welches Christus selbst auf die Erde geworfen hat (Lk 12, 49; Apg 2, 3). In gleicher Weise, durchaus streitbar, wurde und wird dieser Glaube an den einen Schöpfer, Offenbarer und Erlöser weitergegeben in der Überlieferung der einen Kirche, welche die Heiligung, ihr liturgisches Leben, das Zeugnis im Geiste Christi täglich lebt, mit Seiner Überwindung der Welt (Joh 16, 33). Und von da her auch das konziliare Erbe trägt – und von diesem Erbe getragen wird.

ERZPRIESTER VALENTIN ASMUS

METROPOLIT ANTONIJ (CHRAPOVICKIJ) UND DIE PANORTHODOXE EINHEIT

*Hochwürdigster Vater, lieber, im Herrn,
Erzpriester Nikolaj!*

*Unsere Bekanntschaft dauert nun schon 35 Jahre,
und ich habe jederzeit beobachten können, dass
Sie den Blick Ihrer Seele auf das Wesentliche, das
wahrlich Wichtige und Grundlegende richten.
Ihr Interesse und Ihre Verehrung für den großen
Hierarchen, Metropolit Antonij, sind für Sie ganz
natürlich. In Erinnerung an unsere Gespräche und
gelegentlichen Streitgespräche, möchte ich Ihnen zu
Ihrem Jubiläum eine kleine Notiz über den Hoch-
seligen Metropoliten widmen.*

Die Sorge und Aufmerksamkeit (2 Kor 11,28), die Metropolit Antonij der Beziehung zwischen der Russischen Kirche und den anderen orthodoxen Lokalkirchen widmete, ist ein äußerst großes Thema, das eine umfassende Untersuchung verdient. Hier soll nur anhand dreier Beispiele aus ganz unterschiedlichen Bereichen des kirchlichen Lebens gezeigt werden, welche Bedeutung seine einflußreichen Stellungnahmen für die Herausforderungen des kirchlichen Lebens hatten.

Im Jahr 1915 erreichte die russische Diplomatie, dass die Entente Russland Konstantinopel versprach. Dass dies eine Falle war, konnte man damals nur ahnen. In Russland nahm man dies als bare Münze. Die Mehrheit des Heiligen Synods vertrat die typische Ekklesiologie des 19.-20. Jahrhunderts: ein Land, eine Nation, eine autokephale Kirche. Diese Autokephalie stieß nun auf ein unlösbares Problem: Was tun, wenn sich der Ökumenische Patriarch plötzlich auf russischem Territorium befindet? Sollte man ihn dem St. Petersburger Synod unterstellen? Oder sollte man ihn nach Kleinasien zurückschicken, wo er damals – vor dem Völkermord 1922–1923 – noch anderthalb Millionen Gläubige hatte?

Metropolit Antonij trat im Synod für den Patriarchen von Konstantinopel ein. In erhabenen Bildern beschrieb er die große Bedeutung des Konstantinopler Thrones in verschiedenen Epochen der Kirchen- und Weltgeschichte. Sein Fazit: Dieser hochverdiente Thron müsse an seinem Platz bleiben und seine



Erzpriester Valentin Asmus

Selbständigkeit bewahren. Die Mehrheit im Synod (und nicht nur dort) hatte da bereits vergessen, wie beispielsweise Kaiser Justinian seine Erlasse an alle fünf Patriarchen richten konnte.

Dank der Rede Metropolit Antonijs wurde die Frage im Synod „auf Eis gelegt“, und es wurde keine Entscheidung getroffen, die das Gewissen belastet hätte – unabhängig davon, ob sie überhaupt umsetzbar gewesen wäre.

Der zweite Fall betrifft die Frage des Kirchenkalenders. Auf dem „Panorthodoxen Kongress von Konstantinopel“ im Jahr 1923 wurde die Russische Kirche durch zwei Hierarchen vertreten: Erzbischof Alexander (Nemolovskij) und Erzbischof Anastasij (Gribanovskij). Erzbischof Alexander unterstützte – wie auch die serbische Delegation unter Metropolit Gavriilo, dem späteren Patriarchen – begeistert alle Vorhaben der Leitung des Kongresses, einschließlich der Kalenderreform. Erzbischof Anastasij hingegen war über die vorgeschlagene Reform klar unzufrieden, verhielt sich aber sehr zurückhaltend; sein Schlüsselwort war: „Ich habe keine Vollmachten.“ Nachdem er den Kongress frühzeitig verlassen und Metropolit Antonij über alles informiert hatte, blieb

dieser frei von lautstarken Anklagen oder Verurteilungen.

Metropolit Antonij wirkte lieber durch stille persönliche Ermahnungen – und diese waren erfolgreich: Die Serbische Kirche nahm den neujulianischen bzw. korrigierten julianischen Kalender (entwickelt von einem der serbischen Vertreter auf dem „Panorthodoxen Kongress“, dem Astronomen M. Milanković) nicht an. Metropolit Antonij war und blieb Gegner des neuen Kalenders. Er war jedoch nicht der Ansicht, dass die Einführung des neuen Stils für unbewegliche Feste ein hinreichender Grund für einen Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft sei, da die Kalenderfrage nicht von dogmatischer Natur war.

Wachsam beobachtete er das Wirken neukalendarischer Ersthierarchen und beurteilte jeden von ihnen konkret nach der Gesamtheit seiner Taten. „Nicht als Anweisung, sondern aus Überzeugung“, riet Metropolit Antonij:

„Man muss den Übergang zum neuen Stil – der zwar zu missbilligen ist, aber weder eine Häresie noch eine Spaltung bedeutet (und der die Gläubigen nicht vom Besuch dieser Kirchen abhalten sollte) – unterscheiden von der Veränderung des Ostertermins und des Triodions. Für diese Übertretung ist ein Anathema ausgesprochen. [...] In eine Kirche, die den neuen Stil angenommen hat, kann man zum Gebet gehen; aber eine Kirche, die den Tag des heiligen Osterfestes geändert hat, sollte man nicht aufsuchen. [...] Ebenso ist über den Empfang der Sakramente und kirchlichen Segenshandlungen zu urteilen.“^[1]

Auffällig ist, dass die Position Metropoliten Antonijs in der Kalenderfrage nicht vollkommen mit der des heiligen Patriarchen Tichon übereinstimmt. Dieser schrieb bereits am 21. Januar 1919 an den Konstantinopler Patriarchen Germanos V. (der schon am 12. Oktober 1918 aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand versetzt worden war) und teilte mit, dass der Heilige Synod Russlands bereits 1917 den orthodoxen Gläubigen Finnlands erlaubt hatte, alle Feste nach dem westlichen Kalender zu feiern. Zugleich bat er den Patriarchen, eine panorthodoxe Beratung über die Kalenderfrage einzuleiten, und schlug vier mögliche Lösungen vor:

1. panorthodoxe Beibehaltung des julianischen Kalenders in seiner Gesamtheit, was nach Meinung des hl. Tichon vorzuziehen wäre;

[1] Briefe des Hochseligen Metropoliten Antonij (Chrapowizkij), Jordanville 1988, S. 168; vgl. dort auch S. 195, 201.



Metropolit Antonij (Chrapovickij)

2. panorthodoxe Annahme des neuen Stils;
3. Annahme des neuen Stils für unbewegliche Feste bei gleichzeitiger Beibehaltung der alten Osterrechnung;
4. freie Annahme eines der drei genannten Modelle durch jede Lokalkirche unter der Bedingung, dass brüderliche Gemeinschaft und Liebe bewahrt bleiben.^[2]

Auch die Frage des alttestamentlichen Kanons gehört zu den panorthodoxen Themen, da sie in der Russischen Kirche anders geregelt ist als in den übrigen Kirchen. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts wurde die Russische Kirche durch die theologischen Werke von Erzbischof Feofan Prokopovič protestantisch beeinflusst. In seiner auf Latein verfassten Dogmatik zählt er in spöttischen Hexametern die „Apokryphen“ des Alten Testaments auf und zieht den Schluss, dass sie „zu Recht nicht als göttliche Schriften bezeichnet werden können“.

Nicht nur der Kanon des Alten Testaments, sondern, was noch erstaunlicher ist, auch der Kanon des Neuen Testaments kristallisierte sich erst nach sehr langer Zeit heraus. Im 8. Jahrhundert nimmt Johannes von Damaskus, auf den sich der Ausführliche Christliche Katechismus (des hl. Filaret von Moskau) in der Frage des Kanons der Heiligen Schrift bezieht, die Regeln der Heiligen Apostel in den Kanon des Neuen Testaments auf. Er stützt sich dabei offenbar

[2] Das Ermittlungsverfahren gegen Patriarch Tichon, Moskau 2000, S. 663–668.

nicht auf eine bestimmte Tradition, sondern auf seine eigene Schlussfolgerung – aus ihrem apostolischen Ursprung auf ihre Zugehörigkeit zum Kanon. Im Allgemeinen gibt es unter den wenigen Konzils- und Kirchenväterurteilen und Meinungen des 4. bis 8. Jahrhunderts über den Kanon, auf die man sich gewöhnlich bezieht, nicht einmal zwei, die in allen Punkten übereinstimmen. Im 12. Jahrhundert bemerkt Johannes Zonaras in seinem Kommentar zum 85. Apostolischen Kanon, dass „einige andere Zählungen es erlauben [im Gottesdienst – ein Zeichen der Kanonizität] auch die Bücher Weisheit Salomos und Judas und Tobit und die Apokalypse zu lesen“. Dabei erwähnt er nicht, dass wiederum andere die in dieser Apostolischen Regel genannten Makkabäerbücher nicht in den Kanon aufnehmen. Man tendierte offensichtlich dazu, positive Meinungen über die Kanonizität des einen oder anderen Buches zu übernehmen und negative zu ignorieren.

Die Protestanten, die sich auf die hebräische Bibel stützten, stellten das Problem des Kanons scharf, während sich die Orthodoxen auf die Septuaginta (und die Katholiken auf die Vulgata, die auf dieselbe Septuaginta zurückgeht) stützten. Die Frage avancierte zu einem internen orthodoxen Problem, als der Patriarch von Konstantinopel, Cyril Lukaris, sein protestantisch geprägtes Bekenntnis des Glaubens der Ostkirche veröffentlichte, in dem auch ein protestantischer Kanon der Heiligen Schrift vorgeschlagen wurde. Das „Orientalische Bekenntnis des christlichen Glaubens“ von C. Lukaris, erstmals 1629 in Genf veröffentlicht, wurde von der Orthodoxen Kirche mehrfach verurteilt. Patriarch Dositheos II. von Jerusalem (1669-1707) verfasste eine ausführliche Widerlegung von Lukaris' „Bekenntnis“. Diese Widerlegung wurde als „Glaubensbekenntnis der Orthodoxen Kirche“ vom Lokalkonzil von Jerusalem 1672 verabschiedet. 1723 fand in Konstantinopel ein Konzil unter der Leitung der Patriarchen von Konstantinopel, und dem Patriarchen von Antiochien und Jerusalem statt, welches auf Bitten des russischen Zaren auf die Frage oppositioneller Anglikaner nach der Möglichkeit ihrer Vereinigung mit der Orthodoxen Kirche einging. Als Grundlage für die Vereinigung schlug ihnen das Konzil das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Dositheos vor. In seiner Antwort zählt Dositheos zu den kanonischen Büchern des Alten Testaments auch jene Bücher, die Lukaris

„unvernünftig und unwissend, ja sogar böswillig als Apokryphen bezeichnet hat, einfach und beliebig, nämlich Tobit, Judas, Esra sechs weitere

Kapitel, das zweite Buch Esra, Baruch, das dritte Kapitel Daniels mit dem Lied der drei Jünglinge, die Geschichte Susannas, die Geschichte Bel und des Drachens, die Weisheit Salomos, die Weisheit Sirachs und die drei Bücher der Makkabäer“.

Der Heilige Synod Russlands hat dieses Bekenntnis nie in Frage gestellt. Bis in die 1870er Jahre erschien dieses im Druck jedoch unter Auslassung der zitierten Frage und Antwort. Auch bei der Veröffentlichung des griechischen Textes wurde es einer solchen Kürzung unterzogen. Erst nach dem Tod des hl. Filaret (+ 1867) wurde die Veröffentlichung der vollständigen Fassung der Enzyklika von 1723 und ihres griechischen Originals möglich. Der Ausführliche Katechismus („des Filaret“) blieb jedoch unverändert mit seiner Lehre über den Kanon als Liste von „22 Büchern“ entsprechend der Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets. Dies entspricht der Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts und entspricht nicht der Bibelwissenschaft des 21. Jahrhunderts. Dies entspricht dem protestantischen Kanon und entspricht nicht der orthodoxen Tradition. In der Kirche lesen wir häufig aus der Weisheit Salomos, doch laut den Kanones dürfen nichtkanonische Bücher in der Kirche nicht verlesen werden. Alle russischen bibelwissenschaftlichen Lehrbücher vermitteln nach wie vor die Lehre über den Kanon gemäß dem Ausführlichen Katechismus. Und selbst in der russischen Übersetzung des alttestamentlichen Lehrbuchs von F. Viguro hat der Übersetzer den Autor, einen waschechten Katholiken, dazu gebracht, die protestantische Lehre über den Kanon zu vermitteln.

Im Zuge seiner Überarbeitung des Katechismus gab Metropolit Antonij eine eigene Formel vor, die zwar die alte Schulerminologie beibehielt, deren Bedeutung jedoch radikal veränderte: Die heiligen Bücher des Alten Testaments werden unterteilt in „kanonische, die sowohl von Christen als auch von Juden anerkannt werden, und nichtkanonische, die nur von Christen anerkannt werden, während die Juden sie verloren haben“^[3]. In Bezug auf Juden und (unabhängig von ihrer Konfession) Christen dachte Metropolit Antonij sicherlich nicht an jüdisch-christliche oder interkonfessionelle christliche Beziehungen, sondern an eine panorthodoxe Vereinbarung über die Einheit in der Lehre über den Kanon der Heiligen Schrift.

[3] Erzbischof Nikon (Rklitskij), Lebensbeschreibung des seligen Antonij, Metropolit von Kiew und Galizien, Band VIII, 1961 New York, S. 21.

KINSTLER ANATOLIJ VLADIMIROVICH

DAS ARCHIV DER BERLINER UND DEUTSCHEN DIÖZESE DER RUSSISCHEN AUSLANDSKIRCHE

EIN SCHLÜSSEL ZUR GESCHICHTE DER RUSSISCHEN ORTHODOXIE IN DEUTSCHLAND

Wenn ein Forscher sich an den Archivbestand der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche wendet, steht er vor einer einzigartigen historischen Situation. Auf dem Gebiet Deutschlands existieren zwei russisch-orthodoxe Berliner und Deutsche Diözesen – und dementsprechend auch zwei getrennte Diözesanarchive, von denen jedes über eine eigene, einzigartige Dokumentensammlung verfügt.

Das eine Archiv befindet sich in Berlin und gehört zur Berliner und Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (MP). Das andere Archiv wird in München aufbewahrt und ist Eigentum der Berliner und Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA). Das Vorhandensein zweier Diözesen ist eine Folge der revolutionären Ereignisse von 1917 – des Zusammenbruchs des Russischen Kaiserreichs, der Massenemigration und der darauffolgenden kirchlichen Trennung. Die Dokumente des Archivs der Deutschen Diözese der ROKA stellen eine einzigartige Quelle zur Geschichte der russischen Emigration und des Lebens der orthodoxen Diaspora auf dem europäischen Kontinent dar; ihnen ist dieser Artikel gewidmet.

Die Deutsche Diözese der ROKA wurde 1926 gegründet, doch das älteste Dokument ihres Archivs stammt aus dem Jahr 1824. Dieser hundertjährige Abstand wirft berechnete Fragen auf: Warum besteht ein so großer Unterschied zwischen dem Alter der Diözese und ihren ältesten Archivakten? Wem gehörten diese Dokumente, und wo wurden sie aufbewahrt, bevor sie in das Diözesanarchiv gelangten?

Die Antworten auf diese Fragen liegen in der mehr als 300-jährigen Geschichte der russischen orthodoxen Präsenz auf deutschem Boden. Die Erforschung dieser Geschichte kann Aufschluss über die Entstehung der Dokumentensammlung des Archivs der Deutschen Diözese der ROCOR geben, da ihre ältesten Dokumente Fragmente von Archiven sind, die bereits vor der Bildung der diözesanen Struktur existierten.

Der vorliegende Artikel basiert auf Materialien der Forschungsarbeit des Autors, die in der deutschsprachigen Publikation „Archiv der Deutschen Diözese im Kontext der Geschichte“ in der Zeitschrift des Landesarchivs Nordrhein-Westfalen „Archivar“ veröffentlicht wurde^[1].

Eine weitere Grundlage bildete der Vortrag über das Archiv der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, den der Autor am 25. November 2024 im Rahmen des Kurses „Quellen zur Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts“ für Masterstudenten des Sankt-Philaret-Instituts (Moskau) hielt. Obwohl die Geschichte des Archivs der Deutschen Diözese bisher noch nicht Gegenstand einer eigenständigen monographischen Untersuchung war, wurden einzelne Dokumentenkomplexe bereits erforscht. Als Beispiel kann der 2015 veröffentlichte Artikel „Das baltische orthodoxe Thema im Archiv der Deutschen Diözese“ genannt werden, der Quellen zur Geschichte der Orthodoxen Kirche in Estland, Lettland und Litauen, die in diesem Archiv aufbewahrt werden, in den wissenschaftlichen Umlauf eingeführt hat.^[2] Dies unterstreicht das bedeutende wissenschaftliche Potenzial des Bestands und die Möglichkeiten seiner weiteren Erforschung.

DER BEGINN DER RUSSISCHEN ORTHODOXIE IN DEUTSCHLAND: DYNASTISCHE VERBINDUNGEN UND DIE ERSTEN KIRCHEN

Die Geschichte der russischen orthodoxen Präsenz in Deutschland reicht über drei Jahrhunderte zurück und begann durch dynastische Verbindun-

[1] Kinstler, Anatolij. Archiv der Deutschen Diözese der ROKA [Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland] im Kontext der Geschichte. In: *Archivar*, Band 75, Heft 4 (2022), S. 332–337.

[2] Kinstler, A. W. Das baltische orthodoxe Thema im Archiv der deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland. // *Wissenschaftlich-analytische Zeitschrift Orthodoxie im Baltikum*, Nr. 3 (12). Riga, 2015, S. 11–48.

gen. Bereits im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts, als Ehen zwischen Vertretern deutscher Fürstenhäuser und der russischen Zarenfamilie geschlossen wurden, entstanden die ersten orthodoxen Kirchen und Kapellen für russische Bräute.

So wurde im Jahr 1716 in der Residenz des Herzogs Karl Leopold von Mecklenburg-Schwerin (1678–1747) eine Kirche für seine Gemahlin, die Zarentochter Katharina Ioannowna (1691–1733), Nichte des Zaren Peter I., errichtet.

Es gab Fälle, dass deutsche Könige und Herzöge prachtvolle Kirchen zum ewigen Gedenken an ihre russischen Ehefrauen errichteten – als Ausdruck tiefer Zuneigung. Ein Beispiel dafür ist die majestätische Grabeskirche der heiligen Großmartyrerin Katharina in Stuttgart-Rotenberg, die König Friedrich Wilhelm I. von Württemberg (1781–1864) in den Jahren 1820–1824 zum Gedenken an seine Gemahlin Katharina Pawlowna (1788–1818), Tochter des russischen Kaisers Paul I., erbauen ließ.

In den Jahren 1847–1855 ließ Herzog Adolf Wilhelm von Nassau (1817–1905) in Wiesbaden zum Gedenken an seine verstorbene Gemahlin Elisabeth Michailowna (1826–1845) die Kirche der heiligen rechtschaffenen Elisabeth errichten. Diese Kirche zählt zu den architektonischen Juwelen und Sehenswürdigkeiten Wiesbadens.

GESANDTSCHAFTS- UND KURKIRCHEN: DIE AUSWEITUNG DER RUSSISCHEN ORTHODOXEN PRÄSENZ IM 19. JAHRHUNDERT

Die dynastischen Verbindungen ebneten den Weg für die Festigung diplomatischer Beziehungen. Für die seelsorgerischen Bedürfnisse russischer Diplomaten und Botschaftsangehöriger entstanden in den Hauptstädten der deutschen Fürstentümer sogenannte „Gesandtschaftskirchen“. Diese Kirchen, die dem Außenministerium des Russischen Kaiserreichs und dem Heiligen Synod unterstanden, wurden zu kleinen Inseln der russischen Orthodoxie.

Im 19. Jahrhundert gewann die russische Präsenz jedoch eine neue Dimension: Für Mitglieder der kaiserlichen Familie, für die russische Aristokratie sowie für die kulturelle und wissenschaftliche Elite Russlands wurde es zur Tradition, deutsche Kurorte zur Heilung und Erholung zu besuchen. Solche Aufenthalte dauerten oft mehrere Monate. In einem Kurort konnten sich gleichzeitig mehrere

Hundert bis mehrere Tausend Russen aufhalten. So kamen beispielsweise im Jahr 1906 allein nach Wiesbaden 7 500 Besucher aus Russland.

In Deutschland wurden Russen geboren, getauft, getraut und beerdigt. Zwar konnten die „Gesandtschaftskirchen“ die Registrierung dieser Ereignisse übernehmen und die Sakramente der Taufe und Trauung spenden, doch konnten sie die tiefe Religiosität der russischen Gesellschaft nicht vollständig befriedigen. Zum einen befanden sich die Gesandtschaftskirchen meist in den Räumen der Botschaften und waren ursprünglich nicht für größere öffentliche Gottesdienste vorgesehen. Zum anderen lagen die Botschaften in den Hauptstädten der deutschen Fürstentümer, was es für russische Reisende erschwerte, orthodoxe Gottesdienste dort zu besuchen. Dieses Problem wurde durch den Bau russischer orthodoxer Kirchen in deutschen Kurorten gelöst. Zu den bekanntesten gehören: Die Kirche der heiligen Märtyrerin und Kaiserin Alexandra, in Bad Ems (1876), die Verklärungskirche in Baden-Baden (1882), die Kirche des heiligen Sergius von Radonesch in Bad Kissingen (1901). Mit dem Bau dieser Kirchen erhielt die russische Kultur in Deutschland einen neuen Entwicklungsschub.

DAS DOKUMENTARISCHE VORREVOLUTIONÄRE ERBE

Die weitere Entwicklung der russisch-deutschen Beziehungen wurde durch den Ausbruch des Ersten Weltkriegs im Jahr 1914 unterbrochen. Der Zustrom russischer Touristen nach Deutschland kam nahezu vollständig zum Erliegen. Russische Kirchen wurden geschlossen und geplündert. Der Klerus war gezwungen, das Land zu verlassen und die Kirchen samt ihrem Besitz dem Schicksal zu überlassen. Eines der tragischsten Beispiele für den Verlust kulturellen Erbes war die Plünderung des Hauses des Kaisers Alexander III. in Tegel im Jahr 1914^[3].

[3] Thon, Nikolaus. [russ.:] Ton, Nikolaj, Hypodiakon. Erzpriester Alexij Maltzew – Theologe, Kirchenhistoriker, Übersetzer, Missionar. Zum 100. Jahrestag seines Heimgangs. Vortrag auf der gemeinsamen Pastoralkonferenz der Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und der Berliner Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (15.–17. Dezember 2015). Online verfügbar unter: <http://rokmp.de/wp-content/uploads/2016/02/maltcev.pdf> (Zugriff am 29.08.2025).



Kirche der hl. Märtyr. Zinaida, Bad Ems

Dieses Kulturzentrum, das durch die Bemühungen von Erzpriester Alexei Malzew gegründet worden war, beherbergte die umfangreiche Bibliothek der Bruderschaft des Heiligen Fürsten Wladimir sowie die einzigartigen Sammlungen des Museums der Russischen Geschichte und der Russischen Kirche in Deutschland. Der Verlust dieser unschätzbaren Bestände wurde zu einer der ersten und bittersten Folgen des Krieges für die russisch-orthodoxe Präsenz auf deutschem Boden. Auch das Gebäude der russischen Botschaft in Berlin wurde verwüstet, wobei wahrscheinlich auch Archivdokumente der Botschaft, darunter kirchliche Unterlagen, vernichtet wurden.

Die Hauptdokumentation der sogenannten „Gesandtschaftskirchen“ bis 1917 blieb dennoch erhalten, da sie sowohl im Archiv des Außenministeriums des Russischen Kaiserreichs als auch im Synodalarhiv der Russischen Orthodoxen Kirche in Sankt Petersburg aufbewahrt wurde. Heute befindet sich der Großteil dieser Dokumente, die das Leben der Gesandtschaftskirchen betreffen, im Archiv der Außenpolitik des Russischen Kaiserreichs (AVPRI) des Außenministeriums der Russischen Föderation in Moskau, während die Bestände des Synodalarchivs im Russischen Staatlichen Historischen Archiv (RGIA) in Sankt Petersburg lagern. Leider haben sich die Unterlagen der vorrevolutionären Kirchen, die in Deutschland verblieben, nur fragmentarisch erhalten, da viele von ihnen im Strudel von Krieg und Revolution verloren gingen. Dies verleiht den russischen Archiven umso größeren Wert für die Erforschung dieser Epoche.



Allerheiligenkirche, Bad Homburg

DAS KIRCHLICHE LEBEN DER RUSSISCHEN EMIGRATION: VOM „RUSSISCHEN BERLIN“ BIS ZUR MACHTÜBERNAHME DER NATIONALSOZIALISTEN

Die Situation änderte sich nach der Revolution in Russland im Jahr 1917. Millionen von Russen waren gezwungen, ihre Heimat zu verlassen. In Deutschland befanden sich etwa 1.250.000 ehemalige russische Staatsbürger. An die Stelle des vorrevolutionären „russischen Wiesbaden“ trat in den 1920er Jahren das Phänomen des „russischen Berlin“, wo sich das kulturelle und wissenschaftlich-akademische Leben aktiv entwickelte. Berlin wurde zum Anziehungspunkt der Emigration: „Auf dem Höhepunkt des „russischen Berlin“ im Jahr 1923 könnten sich in der deutschen Hauptstadt mehr als 350.000 ehemalige Untertanen des Zaren befunden haben.“^[4]

Diese Ereignisse mussten sich auf das kirchliche Leben der russischen Emigration auswirken. Trotz der schwierigen Bedingungen der Nachkriegs- und Nachrevolutionenkrise in Deutschland begann das kirchliche Leben wieder aufzublühen – allerdings unter völlig neuen Umständen, da die finanzielle Unterstützung aus Russland vollständig aufhörte. Bis 1917 erhielten die orthodoxen Kirchen in Deutschland staatliche oder private finanzielle Mittel. Nach

[4] Weiss, Stefan. Begegnung in Charlottengrad: Die Berliner Musikwelt empfängt das russische Exil. In: *Macht Musik: Kultur und Gesellschaft in Russland*. Herausgegeben vom Berliner Wissenschafts-Verlag. Bd. 59, Nr. 4, April 2009, S. 61.

dem Sturz der Monarchie und der Machtübernahme durch die Bolschewiki versiegten diese Geldquellen. Die bolschewistische Regierung nahm von Beginn an eine feindliche Haltung gegenüber der Religion und der Russisch-Orthodoxen Kirche ein. Durch ein Regierungsdekret wurde im Januar 1918 die Kirche vom Staat getrennt. Kirchen und Klöster in Sowjetrussland wurden geplündert und zerstört, Geistliche und Gläubige verfolgt. Mehrfach wurde das Oberhaupt der Russischen Kirche, Patriarch Tichon (Bellavin), verhaftet. Der Metropolit von Sankt Petersburg, in dessen Zuständigkeit sich vor der Revolution alle kirchlichen Auslandsinstitutionen befanden, hatte keine Möglichkeit mehr, die orthodoxen Gemeinden außerhalb Russlands zu leiten.

Im Jahr 1919, während des Bürgerkriegs, bei fehlender Verbindung mit dem kirchlichen Zentrum in Moskau, entstand im Südosten Russlands, der noch nicht von den Bolschewiki kontrolliert wurde, eine Provisorische Oberste Kirchenverwaltung. Diese Verwaltung übernahm die Verantwortung nicht nur für innerkirchliche Fragen des Südostens Russlands, sondern auch für Angelegenheiten der kirchlichen Diaspora außerhalb Russlands. Nach der Evakuierung von der Krim nach Konstantinopel im Jahr 1920 hielt die Provisorische Oberste Kirchenverwaltung am 6. November 1920 eine Sitzung ab, die den Beginn der russischen Auslandskirchenverwaltung markierte.^[5]

Am 23. Oktober 1920 beschloss die Verwaltung, dass alle russischen Kirchen im Ausland ihrer Leitung unterstellt seien, bis eine Verbindung mit dem Moskauer Patriarchen wiederhergestellt werden könne. Bereits am 1. Oktober 1920 hatte sie Erzbischof Jewlogij (Georgijewski) zum Leiter der Kirchen in Westeuropa ernannt – eine Ernennung, die Patriarch Tichon am 8. April 1921 bestätigte. Zu Jewlogijs Zuständigkeitsbereich gehörten auch die Kirchen in Deutschland. In den Jahren 1921–1922 lebte er in Berlin, bevor er Ende 1922 seinen Verwaltungssitz nach Paris verlegte. 1924 wurde innerhalb der Russischen Auslandskirche (ROKA) ein deutsches Vikariat gegründet, das Metropolit Jewlogij unterstellt war und vom Berliner Bischof Tichon (Laschtschenko) geleitet wurde. Die Beziehungen zwischen Metropolit Jewlogij und der

Bischofssynode der ROKA verschärften sich allmählich aufgrund der Ansprüche Jewlogijs auf die volle kirchliche Autorität in Westeuropa. Im Juni 1926 wandelte die Bischofssynode das deutsche Vikariat in eine selbständige Diözese um – einer der Gründe für den Bruch zwischen Jewlogij und der Synode. Bischof Tichon und ein Teil des Klerus blieben der ROKA treu, während in Jewlogijs Obhut einige orthodoxe Gemeinden in Deutschland verblieben. Metropolit Jewlogij blieb eine Zeit lang in der Jurisdiktion der Moskauer Kirchenleitung, akzeptierte deren Politik der Loyalität gegenüber der sowjetischen Regierung mit Vorbehalten. 1931 wechselte er in die Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und kehrte 1945, kurz vor seinem Tod, wieder in die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats zurück.

Die ROKA verstand sich als freier Teil der Russischen Landeskirche, unterstand der Kirche in Moskau nur de jure. 1927, nach der Veröffentlichung der berühmten Loyalitätserklärung der Moskauer Kirchenleitung gegenüber der Sowjetregierung, löste sich die ROKA endgültig aus der administrativen Unterordnung unter Moskau, da sie diese Haltung als unannehmbar betrachtete und betonte, dass die Moskauer Patriarchie unter sowjetischen Bedingungen nicht frei handeln könne.

DIE LAGE DER ORTHODOXEN GEMEINDEN IN DEUTSCHLAND IN DEN 1930ER–1940ER JAHREN

Die Haltung der 1933 in Deutschland an die Macht gekommenen Nationalsozialisten gegenüber den russisch-orthodoxen Gemeinden war widersprüchlich. Das lag an den unterschiedlichen Auffassungen der verschiedenen Behörden des NS-Regimes. Das 1935 gegründete Reichskirchenministerium verfolgte gegenüber der Kirche eine eher gemäßigte Politik. Die NSDAP und die Gestapo hingegen befürworteten die Abschaffung der Kirche und neigten, entsprechend ihren antichristlichen Grundsätzen, zu radikalen, repressiven Maßnahmen. Das Reichskirchenministerium hatte eine positivere und zugleich qualifiziertere Vorstellung von der Orthodoxie, führte hierbei auch ins Feld, dass man die Kirche als mögliches Instrument politischer und propagandistischer Zwecke nutzen könne. Man ging hier ähnlich wie im Außenministerium davon aus, dass eine Unterstützung der Kirche die Beziehungen zu Ländern mit starker orthodoxer

[5] *Kostrjukov, A. A.* Die provisorische höchste kirchliche Verwaltung im Südosten Russlands als Beginn der kirchlichen Autorität im Ausland. // *Bote der Orthodoxen Universität St. Tichon*. Reihe 2: Geschichte. Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche. – 2008. – Nr. 28. – S. 59. [russ.]



Feierlichkeiten

anlässlich des 20-jährigen Jubiläums der
Gründung des Klosters der heiligen
Märtyrernonne Großfürstin Elisabeth

Photograph: Daniel Diewald

Die Miniatur auf dem Umschlag wurde
von Tamara Sikova angefertigt





Patronatsfest

im Kloster des hl. Hiob von Počaeu

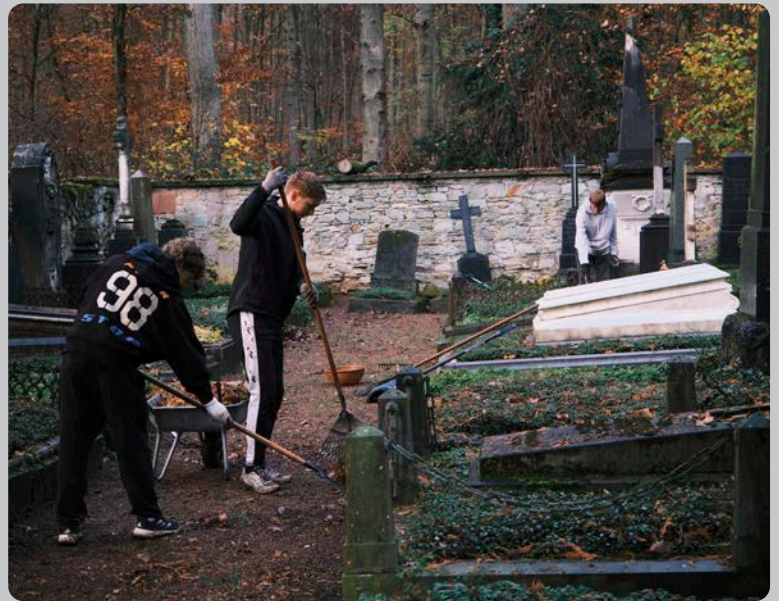
Photograph: Daniel Diewald





Pflege des Friedhofs in Wiesbaden durch
die orthodoxe Jugend der Diözese
15. November 2025

Photograph: Mikolaj Dadela





*Jesu-Auferstehung-Kathedrale in Berlin.
Erste Kathedrale, die 1928 eröffnet wurde.*



*Jesu-Auferstehung-Kathedrale in Berlin.
Zweite Kathedrale, die 1938 eingeweiht wurde.*

Prägung (z. B. Bulgarien, Rumänien) verbessern und sie in den antibolschewistischen Block einbeziehen könnte. Außerdem erhoffte man sich, dass die Unterstützung orthodoxer Gemeinden in Deutschland künftig die Stimmung der sowjetischen Bevölkerung beeinflussen könnte, die in der UdSSR unter Religionsverfolgung litt. Zu diesem Zweck betrieb das Ministerium eine Politik der Vereinheitlichung der russisch-orthodoxen Gemeinden in Deutschland. Ziel war die Vereinigung aller orthodoxen Gemeinden in einer Struktur, deren organisatorisches Zentrum die deutsche Diözese der ROKA sein sollte – die konservativste, zahlreichste und entschieden antikommunistische Gruppierung.^[6] Nach mehreren Jahren der Verhandlungen und des Drucks auf die Gemeinden Metropolit Jewlogijs konnte kein Resultat erzielt werden. Später kam ein begrenzter Kompromiss zustande: Diese Gemeinden wurden der deutschen Diözese der ROKA administrativ unterstellt, behielten jedoch ihre Selbstständigkeit und ihre Verbindung zum kirchlichen Zentrum in Paris. Im Rahmen der angestrebten politischen Instrumentalisierung der Russischen Kirche gewährten die Nationalsozialisten 1936 der deutschen Diözese der ROKA den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, unterstützten 1936–1938 den Bau der Kathedrale der Auferstehung Christi in Berlin und erarbeiteten 1938 das Gesetz „Über den Grundbesitz der Russisch-Orthodoxen Kirche in Deutschland“. Die Russische Kirche sah natürlich die antichristliche Natur des Nationalsozialismus und

[6] Shkarovskij, M. V. Das nationalsozialistische Deutschland und die Orthodoxe Kirche. – Moskau 2002. – S. 88.

ließ sich von diesen Privilegien nicht täuschen. Für die Kirche war es wichtig, zu überleben und unter den Bedingungen der Diktatur des NS-Regimes weiterhin Zeugnis von Christus abzulegen.

Mit Beginn des Krieges zwischen Deutschland und der UdSSR 1941 verschlechterte sich die Lage der deutschen Diözese der ROKA erheblich. Zwar versuchte die Reichskirchenministerium, die widersprüchlichen Positionen innerhalb des Regimes abzumildern, doch setzten sich zunehmend die restriktiven Haltungen der NSDAP und des Reichssicherheitshauptamts (RSHA) durch. Der Diözese wurde verboten, ein theologisches Institut zu eröffnen oder sowjetischen Kriegsgefangenen und ehemaligen Landsleuten in den besetzten Gebieten Hilfe zu leisten. Einige Priester riskierten ihr Leben, indem sie illegal Kriegsgefangenenlager besuchten und dort materielle und seelsorgerische Hilfe leisteten. Geistliche, die aktiv helfen wollten, wurden von der Gestapo verhört. Ab 1942 wurden zahlreiche Zivilisten aus den besetzten sowjetischen Gebieten als sogenannte „Ostarbeiter“ nach Deutschland gebracht. Für sie wurden separate Lager eingerichtet, in die der Zugang einfacher war. Die Betreuung dieser Ostarbeiter wurde zu einer wichtigen Aufgabe der deutschen Diözese. Ihre Gemeindezahl wuchs stark an. Im selben Jahr wurde die deutsche Diözese in den mitteleuropäischen Metropolitankreis umgewandelt, der von Metropolit Serafim (Lade), einem Deutschen, geleitet wurde. Der Metropolitankreis umfasste russisch-orthodoxe Gemeinden in Deutschland, im Protektorat Böhmen und Mähren, in Belgien, der Slowakei und Luxemburg.

In den tragischen Kriegsjahren leistete die deutsche Diözese vielfältige Hilfe für ihre Landsleute – Kriegsgefangene, Ostarbeiter und Flüchtlinge aus der UdSSR. Laut dem russischen Historiker M. V. Shkarovskij wurde diese Hilfe von vielen Gläubigen und Kirchenvertretern als Form des Widerstands gegen das NS-Regime betrachtet.^[7]

Mehrere Geistliche und Laien der deutschen Diözese wurden während des Krieges von den Nationalsozialisten hingerichtet, darunter die bekannten Antinazisten Liana Berkovets (1923–1943) aus der Gruppe „Rote Kapelle“ und Alexander Schmorell (1917–1943) aus der Gruppe „Weiße Rose“.^[8] Sie verfassten und verbreiteten Flugblätter gegen die Nazis. Alexander Schmorell war Mitglied der Münchener orthodoxen Gemeinde des hl. Nikolaus der deutschen Diözese der ROKA. 2012 wurde er von der Russisch-Orthodoxen Kirche als Heiliger Märtyrer kanonisiert. Im Protektorat Böhmen und Mähren wurden der Prager Bischof Gorazd (Pavlik) und mehrere orthodoxe Priester hingerichtet, weil sie den Attentätern auf den SS-Obergruppenführer Reinhard Heydrich, Chef des RSHA Unterschlupf gewährt haben.

DIE DEUTSCHE DIÖZESE – VON DER EMIGRATION ZUR NEUEN DIASPORA

Nach der Niederlage im Krieg wurde Deutschland in vier Besatzungszonen aufgeteilt – eine sowjetische mit Zentrum in Berlin sowie eine amerikanische, britische und französische Zone. Die deutsche Diözese schrumpfte auf das Gebiet Westdeutschlands und verlor fast alle Kirchen, darunter auch die Berliner Kathedrale, die sich in der sowjetischen Zone befand. In den Jahren 1945–1950 wurde München zum Ort des provisorischen Verwaltungszentrums der gesamten Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA), nachdem der Bischofssynod aus Jugoslawien dorthin evakuiert worden war. Seit 1950 befindet sich der Synod in New York. 1946 schlossen sich der ROKA die während des Krieges nach Deutschland evakuierten Bischöfe und Geistlichen der Weißrussischen Kirche und der Ukrainischen Kirche an. Einige weißrussische und ukrainische Bischöfe übernahmen die Leitung von Vikariaten innerhalb der deutschen Diözese.

[7] Ebenda, S. 276.

[8] <https://kulturstiftung.org/biographien/schmorell-alexander> (Zugriff am 29.08.2025).

Neben der Aufgabe, das kirchliche Leben im Nachkriegsdeutschland wiederaufzubauen und die durch Bombenangriffe beschädigten Kirchen zu reparieren, widmete die deutsche Diözese ihre Hauptaufmerksamkeit den Bedürfnissen der sogenannten „displaced persons“ (DP -Heimatvertriebene). Tausende dieser Menschen wurden dank des Einsatzes orthodoxer Priester vor der Auslieferung an die sowjetischen Behörden gerettet. In den DP-Lagern gründete die Diözese zahlreiche Kirchengemeinden, eröffnete Schulen und Gymnasien für Kinder und bildete Hilfskomitees für besonders Bedürftige. Die russischen Schulen und Gymnasien wurden deutschen Bildungseinrichtungen gleichgestellt. Gegen Ende der 1940er Jahre begann die Zahl der Vertriebenen in Deutschland zu sinken. Die deutsche Diözese unterstützte die Auswanderer bei der Wiederbeschaffung und Ausstellung von Dokumenten und organisierte Umsiedlungskomitees. Mit der Emigration der Vertriebenen aus Deutschland verringerte sich die Zahl der Gläubigen in der Diözese erheblich – eine Tendenz, die auch in den folgenden Jahrzehnten anhielt.

Eine Veränderung trat Ende der 1980er Jahre ein, als sogenannte „Russlanddeutsche“ – Nachkommen deutscher Siedler, die im 18.–19. Jahrhundert aus Deutschland nach Russland ausgewandert waren – nach Deutschland zurückkehrten. Einige von ihnen stammten aus gemischten Familien und waren bereits orthodox, viele aber fanden ihren Weg zum Glauben erst in Deutschland. Siebzig Jahre antireligiöser Propaganda in der Sowjetunion hatten deutliche Spuren hinterlassen, sodass die deutsche Diözese die Aufgabe hatte, die neuen Gläubigen im Geiste der christlichen Tradition neu zu unterweisen, welchen die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland bewahrte.

Seit 1946 existiert neben der deutschen Diözese der ROKA auch die deutsche Diözese des Moskauer Patriarchats. Ihre Struktur und Bezeichnung änderten sich im Laufe der Geschichte mehrfach. Wie bereits erwähnt, hatte die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland 1927 die kirchliche Gemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat abgebrochen. 1993 wurden Vertreter beider deutschen Diözesen zu Initiatoren eines Dialogs, der von 1993 bis 1997 in Form von Begegnungen der Kleriker beider Diözesen in Deutschland stattfand. Dieser Dialog war ein wichtiger Schritt im Prozess der Überwindung der kirchlichen Spaltung und der Wiederherstellung der Einheit der Russischen Kirche. Im Jahr



Kirche des hl. Erzengel Michael in München-Schleißheim Ende der 1940er und Anfang der 1950er Jahre als Kathedralkirche der Deutschen Diözese. Bildmaterial aus dem Archiv der DD.

2007 unterzeichneten die Vorsteher der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in Moskau den „Akt der kanonischen Gemeinschaft“. Die ROKA ist eine selbstverwaltete Kirche und befindet sich in kanonischer Einheit mit dem Moskauer Patriarchat.

Die Geschichte des Archivs ist untrennbar mit den neuen Zentren des kirchlichen Lebens verbunden, die nach dem Krieg entstanden. Seit 1982 wird die deutsche Diözese der ROKA von Metropolit Mark (Arndt) geleitet, dessen Residenz sich im Männerkloster des heiligen Hiob von Počaev in München befindet (gegründet 1945). In diesem Kloster – ebenso wie im Frauenkloster der h. Neumärtyrerin Elisabeth (gegründet 2005 in Buchendorf) – wird heute ein bedeutender Teil der Archivbestände aufbewahrt. Diese Klöster sorgen zusammen mit der Diözesanverwaltung für die Bewahrung des historischen Erbes, das bis heute weiterwächst.

Die Diözese umfasst etwa achtzig orthodoxe Gemeinden, in denen mehr als achtzig Priester und Diakone tätig sind. Sie engagiert sich aktiv in der Verlagsarbeit sowie in der Übersetzung orthodoxer Literatur und liturgischer Texte ins Deutsche.

DIÖZESANARCHIV: ENTSTEHUNG, HISTORISCHE HERAUSFORDERUNGEN UND VERLUSTE

Der Archivbestand der Deutschen Diözese der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA) stellt eine umfassende Sammlung von Dokumenten

dar, die alle Aspekte ihrer Tätigkeit widerspiegelt. Er umfasst die Materialien der Kanzlei des leitenden Bischofs der Berliner Deutschen Diözese, die Archive der Vikariate und der Weihbischöfe, die Unterlagen aller Gemeinden und Klöster der Diözese sowie die Archive orthodoxer Bruderschaften, Schwesternschaften und anderer orthodoxer Vereinigungen innerhalb der Diözese. Ein zentraler Bestandteil des Archivbestands der Deutschen Diözese ist das Diözesanarchiv, das die wichtigsten historischen Dokumente der Diözese sammelt. Die Deutsche Diözese besitzt Autonomie in Fragen der Organisation der Aufbewahrung, Erfassung und Nutzung ihres Archivbestandes. Dies ermöglicht ihr, eine eigene Archivpolitik festzulegen, und überträgt ihr zugleich die Verantwortung für die Bewahrung und Zugänglichkeit dieses wertvollen historischen Erbes.

In der Regel entstehen Diözesanarchive aus den Unterlagen der Kanzlei des leitenden Bischofs, die mit der Zeit ihre unmittelbare Aktualität verlieren. Jegliche Erinnerung – auch die kirchliche – entsteht aus dem alltäglichen Handeln. Berichte, Gesuche, Meldungen und Erlasse, die im Rahmen der administrativen Leitung der Diözese erstellt werden, dienen zunächst einem konkreten, praktischen Zweck. Sobald dieses Ziel erreicht ist – zum Beispiel, wenn ein Antrag bewilligt oder ein Bericht abgeliefert wurde – hört das Dokument auf, Teil der laufenden Verwaltung zu sein. Mit der Zeit verändert sich die Relevanz der Dokumente allmählich: Über einen gewissen Zeitraum hinweg können sie weiterhin einen Referenz- oder Hilfwert behalten. Erst wenn diese Dokumente nicht mehr Teil der aktuellen Arbeit



*Trocknung der Archivdokumente im Kloster des hl. Hiob von Počaev. 2009, München.
Bildmaterial aus dem Archiv des Autors.*

sind, erhalten sie eine neue Existenz, indem sie zu Quellen für historische Forschung werden.

So ist die Diözesankanzlei auch ein Ort, an dem die Umwandlung des Wertes von Dokumenten stattfindet. Dies gilt in vollem Maße für die Kanzlei des Bischofs der Deutschen Diözese, deren eigener Schriftverkehr mit der Gründung der Diözese im Jahr 1926 begann. Es ist wichtig zu beachten, dass die Dokumente des Deutschen Vikariats (1924–1926) überwiegend im Zentrum des westeuropäischen Metropolitankreises in Paris gesammelt wurden, der von Metropolit Jewlogij (Georgijewskij) geleitet wurde. Das Archiv dieses Metropolitankreises wird derzeit an das Nationalarchiv Frankreichs übergeben. Gleichzeitig wurden Fragmente des vorrevolutionären Erbes weiterhin direkt in den Gemeinden in Deutschland aufbewahrt. Von 1926 bis 1945 befanden sich die Residenz des regierenden Bischofs von Berlin und Deutschland sowie das Kanzleiamt des Oberhauptes der Diözese in Berlin. Genau hier entstand im Zuge der täglichen Arbeit das Diözesanarchiv. Eine frühe Erwähnung des Archivs der Deutschen Diözese der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland und seines Zustands stammt aus dem Jahr 1942. Als der Sekretär der Diözese, P. S. Sadowskij, am 27. September 1942 im Auftrag von Metropolit Seraphim (Lade) die Kellerräume der Berliner Auferstehungskathedrale in Ordnung brachte, berichtete er dem Bischof, dass sich das Archiv in einem „schrecklichen Zustand“^[9] befinde. Dies war durch

[9] Russisches Staatliches Militärarchiv (RGVA), Fonds 500, Inventar 3, Akte 455, Blatt 171.

die äußerst ungünstigen Lagerungsbedingungen der wertvollen Dokumente bedingt. Er stellte fest, dass die Archivmaterialien in den Kellerräumen der Kathedrale, die erst 1938 errichtet worden war, schädlichen Einflüssen wie Feuchtigkeit und Schädlingen – insbesondere Mäusen – ausgesetzt waren. Ein ähnliches Schicksal ereilte auch die Diözesanbibliothek, die im selben Raum aufbewahrt wurde.

Der Sekretär schlug dem Bischof vor, den Zustand des Archivs durch eine Prüfungskommission kontrollieren und dokumentieren zu lassen. Dieser Umstand ist ein wichtiges Zeugnis für die Existenzbedingungen des Archivs der Deutschen Diözese während des Zweiten Weltkriegs und weist auf die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit Quellen aus dieser Zeit hin. Ebenso verweist er auf mögliche Lücken in den Archivbeständen, die durch den schlechten Zustand der Dokumente verursacht wurden.

Die letzten Apriltage des Jahres 1945 brachten eine neue Bedrohung für die Bewahrung des historischen Gedächtnisses der Deutschen Diözese. Am 23. April, nur zwei Tage bevor die Rote Armee mit dem entscheidenden Sturm auf die Hauptstadt des nationalsozialistischen Deutschlands begann, sahen sich Archimandrit Nathaniel (Lwow), der Vorsteher der Berliner Kathedrale, und der Hieromönch Vitalij (Ustinow) gezwungen, die Stadt eilig zu verlassen. Unter den Bedingungen des herannahenden Chaos und der Kampfhandlungen war ein Abtransport der Dokumente des Diözesanarchivs unmöglich.

Einer der Sekretäre der Deutschen Diözese, Igu-
men Georgij (Sokolow), bezeugte 1955:

„Erstens hat der verstorbene Bischof Seraphim keinerlei Diözesanarchiv ausgeführt, und er hatte auch gar keine Möglichkeit dazu, denn gemäß den damaligen Ausreisebestimmungen konnte er nur eine sehr bescheidene Menge seiner persönlichen Dinge mitnehmen.“^[10]

Die in dem vom Krieg erschütterten Berlin ihrem Schicksal überlassenen wertvollsten Materialien gerieten so in Gefahr, vollständig vernichtet oder verloren zu werden – was ein weiteres tragisches Kapitel ihrer Erhaltung darstellt.

Nach dem Krieg gelangten die Kirchen der Deutschen Diözese der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland in Potsdam, Dresden und Leipzig sowie die Berliner Kathedralkirche und ein Teil ihres Klerus in die Zuständigkeit des Moskauer Patriarchats. Dementsprechend wurde auch das zuvor in Berlin aufbewahrte Archiv der ROKA Teil der Bestände der Deutschen Diözese des Moskauer Patriarchats. Das Verwaltungszentrum der Deutschen Diözese der ROKA wurde nach München verlegt.

Von diesem Zeitpunkt an wurde der Schriftverkehr der Diözese nahezu vollständig dokumentiert und ist mit nur minimalen Verlusten bis in unsere Zeit erhalten geblieben. Dies war das Ergebnis der Wiederbelebung der Archivarbeit in der Diözese, worauf auch der Vermerk „ins Archiv“ auf Dokumenten aus der zweiten Hälfte der 1940er Jahre hinweist.

Eine Erwähnung des Archivs des Vikarbischofs des Norddeutschen Vikariats mit Sitz in Hamburg, Afanasij (Martos), stammt aus dem Jahr 1950. Das Norddeutsche Vikariat war 1946 vom Bischofssynod der Russisch-Orthodoxen Kirche im Ausland eingerichtet worden. Bei seiner Abreise zum neuen Dienort in Australien schrieb Bischof Afanasij am 2. Mai 1950 an Metropolit Seraphim (Lade):

„In dem erwähnten Bericht habe ich vergessen, Ihnen bezüglich des Archivs und der Finanzunterlagen zu schreiben. ... Ich fragte Sie, wie ich mit dem Archiv und dem Einnahme-Ausgabebuch verfahren solle, und Sie rieten mir, dies zu vernichten, falls es keinen besonderen Wert darstellt. Eigentlich habe ich es auch so gemacht. ... Mein Archiv bestand aus laufender, wenig bedeutender und bereits nicht mehr aktueller

[10] Archiv der Russischen Auslandskirche (AGE ROKA),

Nachlass N. N. Stulow. Brief des Igu-
men Georgij (Sokolov) an
N. N. Stulov vom 29.07.1955.

Korrespondenz mit Priestern und verschiedenen Personen. Diese Korrespondenz hatte einen halb privaten Charakter. Vor meiner Abreise aus Hamburg habe ich sie vernichtet, da sie keinerlei Bedeutung hatte. Nur wichtigere Briefe und Kopien aktueller Ernennungsdekrete habe ich zurückgelassen. Die Personalunterlagen der Priester und die Weiheakten habe ich anvertraut, Ihnen zu übergeben. Diese Dokumente sollen im Diözesanarchiv aufbewahrt werden.“^[11]

Die von Bischof Afanasij erwähnten Personalunterlagen der Priester und die Weiheakten fehlen im Diözesanarchiv. Dieser Abschnitt ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie reale historische Umstände (Nachkriegszeit, fehlende Archivrichtlinien, „Pragmatismus“ des Klerus) die Bildung und den Erhalt kirchlicher Archive beeinflussten. Er zeigt den dezentralisierten Umgang mit Dokumentation auf der Ebene der Vikariate, der zu unwiederbringlichen Verlusten eines Teils des historischen Erbes führte – insbesondere jener Teile, die aus Sicht der aktuellen Kirchenverwaltung nicht als „wichtig“ galten. Gleichzeitig wird das Bewusstsein für die Notwendigkeit betont, die wertvollsten Materialien zur langfristigen Aufbewahrung dem Diözesanarchiv zu übergeben.

Praktisch während der gesamten Geschichte der Deutschen Diözese wurden die Aufgaben der Archivmitarbeiter von den Diözesansekretären übernommen, deren Hauptaufgabe in der Unterstützung der laufenden administrativen Tätigkeit der Diözese bestand. Für den Sekretär war das Archiv nicht die wichtigste Aufgabe, sondern eher eine nebengeordnete, die jedoch Aufmerksamkeit erforderte. Unter den Bedingungen des Nachkriegschaos, fehlender Finanzierung und mangelnder Fachkenntnisse hing die Bewahrung der Dokumente von der persönlichen Initiative, der Verantwortlichkeit und zu einem gewissen Grad auch der Intuition dieser Menschen ab.

Diese Situation macht das Archiv nicht nur zu einem Aufbewahrungsort, sondern zu einem Spiegel der Schicksale und Bemühungen konkreter Personen. Jedes Dokument, das bis in unsere Zeit erhalten blieb, ist ein Zeugnis ihres selbstlosen Einsatzes. Sie erkannten den Wert dieser Unterlagen, bewahrten sie vor Feuchtigkeit und Schädlingen, vor Vernichtung und Vergessen, weil sie in ihnen nicht einfach „alte Papiere“, sondern die lebendige Geschichte der Kirche und der Menschen sahen, die sie prägten.

[11] AGE, Fonds 3, Inventar 5, Kiste 55, Akte 3, Blatt 14.

Somit ist die Erhaltung des Archivs der Deutschen Diözese nicht das Ergebnis einer planmäßigen und systematischen Arbeit, sondern vielmehr eine Geschichte darüber, wie der menschliche Faktor und persönliche Hingabe es ermöglichten, Schwierigkeiten zu überwinden und ein unschätzbares Erbe für zukünftige Generationen zu bewahren.

Der langwierige und mühevollste Prozess der Systematisierung des Archivs der Deutschen Diözese wurde im Jahr 2009 begonnen und dauert bis heute an. Derzeit wird an der Inventarisierung, Katalogisierung und wissenschaftlichen Erschließung der Dokumente gearbeitet, um sie für Forschende zugänglich zu machen.

Damit stellt die Geschichte des Archivbestands der Deutschen Diözese der ROKA einen komplexen und vielschichtigen Prozess dar, der die entscheidenden Entwicklungsphasen der Diözese selbst widerspiegelt. Ursprünglich bildete sich das Archiv auf der Grundlage der Unterlagen der Kanzlei des regierenden Bischofs und umfasste Materialien aller diözesanen Strukturen. Unter dem Einfluss sowohl äußerer Faktoren (Weltkriege, geopolitische Veränderungen, die Teilung Deutschlands) als auch innerer Faktoren (dezentrale Entscheidungen im Dokumentenmanagement, Fehlen von Archivfachkräften) war es erheblichen Veränderungen und Verlusten ausgesetzt. Die Kriegsbedingungen und das Zurücklassen des Archivbestands in Berlin führten zum unwiederbringlichen Verlust eines Teils der Dokumente, während andere Bestände des Archivguts an das Moskauer Patriarchat übergingen. Die Verlegung des Zentrums der Diözese nach dem Krieg nach München markierte eine neue Phase, die von einer vollständigeren Erhaltung der Dokumentation geprägt war. Dennoch weisen Beispiele lokaler Vernichtung von Unterlagen auf Ebene einzelner Vikariate auf den fragmentarischen Charakter der Bestandsbildung hin. Trotz aller Herausforderungen und des Fehlens einer systematisierten Archivarbeit während des größten Teils des 20. Jahrhunderts spielten die selbstlosen Bemühungen der Diözesansekretäre eine entscheidende Rolle bei der Bewahrung des Hauptteils des Bestands. Dies verleiht dem Archiv einen einzigartigen Charakter als Quelle, die einer kritischen Analyse bedarf – unter Berücksichtigung seiner komplexen Entstehungsgeschichte, der Verluste und der Besonderheiten seiner Erhaltung – und zugleich von außergewöhnlichem Wert für die Erforschung der Geschichte der russischen Orthodoxie und der Emigration in Deutschland ist.

DIE HAUPTBESTÄNDE DES ARCHIVS DER DEUTSCHEN DIÖZESE DER RUSSISCHEN AUSLANDSKIRCHE

Das Archiv der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland stellt eine einzigartige Sammlung von Dokumenten dar, die nach mehreren Schlüsselbeständen systematisiert ist und die vielfältigen Tätigkeitsbereiche der Diözese widerspiegelt.

BESTAND DER KIRCHENGEMEINDEN: VON DEN ANFÄNGEN BIS ZUR GEGENWART

Einer der größten und meistgenutzten Bestände des Archivs ist der Bestand der Kirchengemeinden. Er umfasst Unterlagen sowohl bestehender als auch aufgelöster russisch-orthodoxer Gemeinden und Vikariate auf dem Gebiet Deutschlands. Zu den ältesten und wertvollsten Materialien gehören die Dokumente zur Organisation des kirchlichen Lebens in Stuttgart ab 1824, in Bad Ems ab 1874 sowie in Wiesbaden seit den 1860-er Jahren. Von besonderem historischem Wert sind die Akten zur Gründung der Gemeinde des hl. Nikolaus in München im Jahr 1922 sowie die Unterlagen der Kirchengemeinden, die in Lagern für Displaced Persons bestanden.

BESTAND DER PERSONENSTANDSUNTERLAGEN: EINE CHRONIK MENSCHLICHER LEBENSWEGE

Einen bedeutenden Teil des Archivs bilden die Kirchenbuchunterlagen, die besonders für genealogische Forschungen gefragt sind. Wie bereits erwähnt wurde, half die Deutsche Diözese in der Nachkriegszeit ehemaligen Landsleuten bei der Wiederbeschaffung ihrer Dokumente. Dabei handelte es sich um Bürger der UdSSR, Polens, Jugoslawiens und anderer Länder. Vertriebenen und Displaced Persons fehlten die Dokumente meist vollständig. Die Unterlagen gingen bei Bränden, Bombenangriffen oder in Lagern verloren. Um einen Kirchenbucheintrag für eine Person wiederherzustellen, mussten mehrere Zeugen gefunden werden, die den Geburts-, Tauf- oder Trauort dieser Person bestätigen konnten. Nach Abschluss des festgelegten Verfahrens erhielten die Displaced Persons Bescheinigungen, die mit der Unterschrift des Leiters der Deutschen Diözese beglaubigt wurden. Neben diesen Dokumenten enthalten auch die Kirchenbücher der Gemeinden, die sich in Lagern für Displaced Persons befanden, tausende Einträge. Doch dies ist nur ein Teil der Unterlagen im Bestand der Kirchenbücher. Einen großen Teil

dieses Bestands bilden die Kirchenbuchakten nahezu aller Gemeinden der Diözese – Tauf-, Trau- und Bestattungsregister. Diese Materialien sind sowohl für die Forschung als auch für die Nachkommen russischer Emigranten von großer Bedeutung.

BESTAND DER PERSONALAKTEN: PORTRÄTS DER GEISTLICHEN

Das Archiv enthält einen eigenen Bestand an Personalakten der Geistlichen und kirchlichen Mitarbeiter der Diözese. Im Verlauf der Geschichte der Deutschen Diözese wirkten in ihr Diözesan- und Weihbischöfe, Hunderte von Priestern, Diakonen und Mönchen sowie Tausende von kirchlichen Mitarbeitern. Die seit 1945 erhaltenen Dokumente dieses Bestands ermöglichen es, die Biografien und das Erbe vieler bekannter kirchlicher Persönlichkeiten zu erforschen, für die Deutschland häufig nur ein Transitland auf dem Weg zu ihrem Dienst in Amerika, Australien und anderen Regionen war.

BESTAND DER DIÖZESANKORRESPONDENZ: STIMMEN EINER EPOCHE

Außerordentlich aufschlussreich ist der Bestand der Diözesankorrespondenz aus den 1940er bis 1990er Jahren. Er umfasst Schreiben an staatliche und finanzielle Institutionen Deutschlands, an Vertreter anderer christlicher Konfessionen sowie an Kleriker und Laien. Von besonderem Wert sind die Briefe von Kriegsgefangenen und „Ostarbeitern“, die um geistliche und materielle Unterstützung baten. Die Korrespondenz der 1980er und 1990er Jahre zeugt vom geistlichen Wiederaufleben in der UdSSR: Tausende von Menschen wandten sich an die Diözese mit Bitten um geistliche Literatur, Ikonen und Bücher, die regelmäßig an Bedürftige versandt wurden.

FOTOKOLLEKTION: EINE VISUELLE CHRONIK DES DIÖZESANEN LEBENS

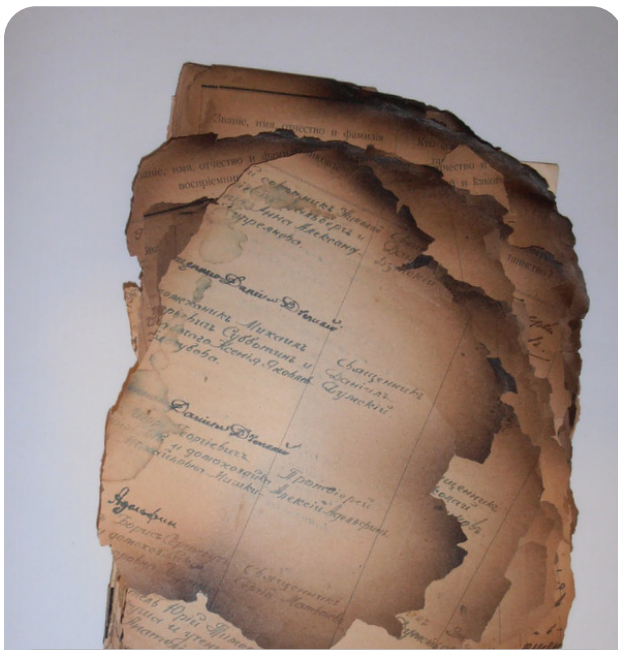
Das Fotoarchiv des Bestands umfasst eine Sammlung, die die wichtigsten Ereignisse im Leben der Diözese von den 1920er bis zu den 1990er Jahren festhält. Auf den Aufnahmen sind die Oberhäupter der Diözese, das geistliche Personal, Gemeindeglieder sowie Teilnehmer interkonfessioneller Begegnungen und Konferenzen zu sehen. Dadurch stellt diese Sammlung eine wertvolle Quelle für die visuelle Geschichte der Russischen Kirche im Ausland dar.

Diese Bestände bewahren nicht nur die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland, sondern dienen auch als wichtige Ressource für die Erforschung der russischen Emigration, der Genealogie und der kulturellen Verbindungen.

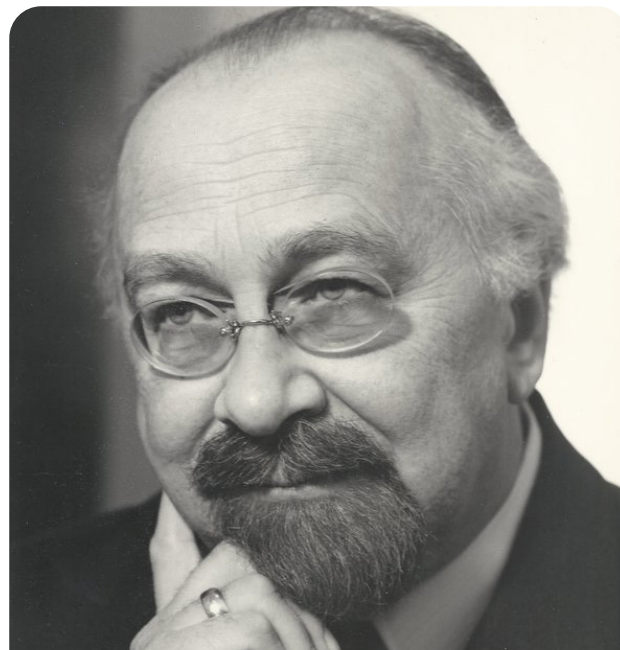
ARCHIVERGÄNZUNG: VON PERSÖNLICHER INITIATIVE ZUR ÖFFENTLICHEN GESCHICHTE

Die Kanzlei des Oberhauptes der Deutschen Diözese, die Vikariate, die Kirchengemeinden und Privatpersonen dienen als zentrale Quellen für die Ergänzung des Diözesanarchivs und sichern so die Bewahrung des historischen Erbes. Die Aufbewahrungsfristen für Dokumente in der Kanzlei und ihre Übergabe an das Archiv richten sich nach der Relevanz dieser Dokumente für das aktuelle kirchliche Leben. In jeder Gemeinde entsteht durch die alltägliche Tätigkeit ein eigenes Archiv. Die Lagerungsbedingungen ermöglichen es den Gemeinden häufig, Archivdokumente über lange Zeit aufzubewahren. So werden beispielsweise in der St.-Elisabeth-Kirche in Wiesbaden Dokumente seit 1847 aufbewahrt. Nach der Auflösung einer Kirchengemeinde oder einer anderen kirchlichen Struktur werden deren Unterlagen an das Diözesanarchiv übergeben. Die Übergabe neuer Dokumente an das Archiv ist ein vielschichtiger Prozess, in dem nicht festgelegte Verfahren, sondern persönliche Initiative und zufällige Umstände eine entscheidende Rolle spielen. So gelangen Dokumente auch von Privatpersonen, insbesondere aus der russischen Emigration, in das Archiv. Im Jahr 2021 wurde dem Archiv der Deutschen Diözese ein umfangreicher Bestand des Professors für Mathematikgeschichte an der Universität Mainz, des Nachkommen der Moskauer Kaufmannsfamilie erster Gilde, Nikolai Nikolajewitsch Stulow (1914–2006), übergeben.^[12] Seit seiner Jugend und bis zu seinem Lebensende leistete Nikolai Nikolajewitsch kirchlichen Dienst in der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland. Sein Dienst begann als Subdiakon unter dem leitenden Bischof Tichon (Ljatschenko), später wurde er Kirchvorsteher der Gemeinde in Wiesbaden.

[12] Biografie von N. N. Stuloff auf der offiziellen Website der Johannes Gutenberg-Universität Mainz: <https://www.gutenberg-biographics.ub.uni-mainz.de/personen/register/eintrag/nikolai-stuloff.html>



Aus den Flammen der Geschichte: die erhalten gebliebenen Dokumente des Archivs der Österreichischen Diözese. 2022. Bildmaterial aus dem Archiv des Autors.



Professor Nikolaj Nikolajewitsch Stulow (1914-2006). Bildmaterial aus dem Archiv der DD, Fond N.N. Stulow.

Im Jahr 2022 wurden Archivunterlagen der aufgelösten österreichischen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland in das Archiv übernommen. Die österreichische Diözese wurde in den 1930er-Jahren als Vikariat der deutschen Diözese gegründet und 1946 zu einer eigenständigen Diözese erhoben. 1988 wurde die Diözese aufgehoben, und im Jahr 2000 wurde die Verwaltung der österreichischen Gemeinden Erzbischof Mark (Arndt) von Berlin und Deutschland übertragen. Dabei muss jedoch berücksichtigt werden, dass die 2022 übergebenen Unterlagen keine vollständige Sammlung darstellen, da das Archiv der ersten beiden Jahrzehnte der Geschichte dieser Diözese 1950 bei einem Brand verloren ging.

DIE HELDENTAT DER BEWAHRUNG: DAS ARCHIV DER FAMILIE STULOW

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Geschichte der Übergabe des Bestandes von N. N. Stulow an das Archiv. Dieser Fall zeigt anschaulich, wie fragil das historische Gedächtnis ist und welche entscheidende Rolle eine einzelne Person bei seiner Bewahrung spielen kann. Nach dem Tod von Nikolai Nikolajewitsch Stulows Ehefrau, Maria Pawlowna (geb. Hertha Giani, 1924–2021), waren die in ihrer Wohnung aufbewahrten umfangreichen Familien- und Kirchendokumente vom vollständigen Verlust bedroht. Das langjährige Gemeindemitglied der

Kirchen in Wiesbaden und Frankfurt am Main, Maria Speranskaja, Nachfahrin der Emigranten der ersten Welle, rettete dieses Archiv buchstäblich vor der Entsorgung. Dank ihres Engagements konnten die unschätzbaren Materialien in das Archiv der deutschen Diözese überführt werden. Dieses persönliche Engagement führte zu einer wichtigen institutionellen Zusammenarbeit: Ein Teil des Stulow-Bestandes wurde auf Beschluss des Diözesanrates aus dem Archiv der deutschen Diözese an das Staatliche Museum der Bildenden Künste A. S. Puschkin in Moskau übergeben – ein bedeutender Beitrag zur Bewahrung des Erbes der russischen Emigration. Seit 1988 ist das Puschkin-Museum Eigentümer des Stulow'schen Zinshauses in Moskau, das 1913–1914 vom Vater und Onkel Nikolai Nikolajewitschs errichtet wurde. Zurzeit wird das Gebäude restauriert; nach Abschluss der Arbeiten wird es einen besonderen Platz im Museumsviertel einnehmen. Ein „Haus des Textes“ soll hier eingerichtet werden, das alle Museumsbibliotheken, Sammlungen seltener Bücher und Archive vereinen soll. Darüber hinaus werden dort Ausstellungsräume, eine wissenschaftliche Bibliothek, eine Druckerei und eine Buchbinderei untergebracht sein. Zudem wird eine Gedenkausstellung zur Geschichte der Familie Stulow eröffnet werden, deren bedeutender Teil aus den aus dem Archiv der deutschen Diözese übergebenen Materialien besteht. Damit wurden dank des rechtzeitigen Handelns von Maria

Wilhelmovna Speranskaja Dokumente, die hätten verloren gehen können, nicht nur Teil kirchlicher und musealer Sammlungen, sondern bilden auch die Grundlage einer öffentlichen Ausstellung, die künftigen Generationen zugänglich sein wird. Dieses Beispiel unterstreicht, dass die Bewahrung des Kulturerbes nicht nur Aufgabe der Archive ist, sondern auch Verantwortung eines jeden, der sich dessen Wertes bewusst ist.

WISSENSCHAFT, RECHT UND ERINNERUNG: DREI DIMENSIONEN DER ARBEIT MIT DEM KIRCHENARCHIV

Unter den Forschenden, die sich an das Archiv wenden, sind nicht nur Spezialisten für die Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche. Das Archiv erhält Anfragen aus den Bereichen Kirchenmusik, Emigrationsforschung und Genealogie. In den vergangenen zwei Jahrzehnten wurden auf Grundlage der Bestände des Archivs der deutschen Diözese mehrere Monografien^[13], zahlreiche Artikel, Konferenzvorträge und Dissertationen^[14] erarbeitet. Die Herkunft der Anfragen ist breit gefächert – aus Japan, den USA, Großbritannien, Polen, Spanien,

[13] Zum Beispiel: Kornilov, A. A. „Lasst uns hinüberfahren ans andere Ufer...“ Die Tätigkeit des orthodoxen Klerus im Lager der Displaced Persons in Schleißheim (1945–1951). Nishnij Novgorod – München: Fakultät für Internationale Beziehungen der Staatlichen Universität Nishnij Novgorod, Wissenschaftliches-Forschungszentrum „Russisches Ausland“, Kloster des hl. Hiob von Počaev in München, 2011. – 140 S. [russ.]

Gawrillin, A. W. Lettische orthodoxe Geistliche auf dem amerikanischen Kontinent. Moskau: Gesellschaft der Liebhaber der Kirchengeschichte, 2013. – 407 S. [russ.]

Antonij (Doronin), Erzbischof von Grodno und Wolkowysk. Erzbischof Benedikt (Bobkovskij) (1876–1951): Leben, kirchlicher Dienst und schriftliches Erbe. Minsk, 2024. – 140 S. [russ.]

[14] Zum Beispiel: Makovetskij, Arkadij, Erzpriester. Die Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland: Entstehung und organisatorische Entwicklung ihrer Gemeinden auf kanonischem Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche und ihre Vereinigung mit der Mutterkirche (1990–2007). [russ.]

Slesarev, A. V. Kirchliches Leben der weißrussischen Emigration 1944–1991: Probleme der Organisation, jurisdiktionelle Widersprüche und Spaltungen. [russ.]

Fastovskij, Dr. Andrej (München). Die kanonische Grundlage der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland und der pastorale Beitrag der Vertreter ihrer deutschen Diözese zum „Akt der kanonischen Gemeinschaft“ (1991–2002). Studien zur Auslandskirche (Band 3), München 2025.

Russland, Belarus, der Ukraine und weiteren Ländern. Wie alle Einrichtungen der Diözese untersteht auch das Archiv dem Vorsteher der Deutschen Diözese. Die Vielfalt der eingehenden Anfragen belegt seine vielschichtige Rolle, die weit über die Aufgaben rein historischer Forschung hinausgeht. Grundsätzlich lassen sich die Anfragen in drei Hauptkategorien einteilen.

THEMATISCHE ANFRAGEN

Thematische Anfragen stammen von Forschern, die an wissenschaftlichen Projekten, Monographien, Artikeln und Vorträgen arbeiten. Sie interessieren sich für bestimmte Aspekte des Lebens der Russischen Auslandskirche, die Geschichte der russischen Emigration sowie kulturelle und religiöse Prozesse. Solche Anfragen tragen zu einer vertieften Erforschung der Archivbestände und zur Einführung neuer Daten in den wissenschaftlichen Umlauf bei. Sie helfen, unser Verständnis historischer Ereignisse, der Rolle der Kirche und einzelner Persönlichkeiten in der komplexen Epoche des 20. Jahrhunderts zu erweitern.

SOZIAL- UND RECHTSANFRAGEN

Diese Kategorie umfasst Anfragen, die mit der Wiederherstellung von Dokumenten oder der Bestätigung von Geburts-, Ehe- oder Sterbefakten verbunden sind – besonders relevant für Nachkommen von Emigranten, displaced persons und diejenigen, die einen Nachweis über ihre Herkunft suchen. Für diese Menschen ist das Archiv nicht nur ein Aufbewahrungsort der Vergangenheit, sondern ein Instrument, um die Verbindung zu ihrem verlorenen Erbe wiederherzustellen und aktuelle rechtliche Fragen zu klären. Jeder wiederhergestellte Eintrag hilft einer Person, ihre Geschichte neu zu entdecken.

GENEALOGISCHE ANFRAGEN

Am persönlichsten und emotionalsten sind die genealogischen Anfragen. Menschen suchen Informationen über ihre Vorfahren – Priester, Gemeindeglieder, Flüchtlinge. Für sie wird das Archiv zu einem Ort, an dem man die fehlenden Glieder der Familiengeschichte finden, das Schicksal der Verwandten erfahren und eine persönliche Verbundenheit mit der Vergangenheit spüren kann. Jedes gefundene Dokument, jeder Eintrag über eine Taufe oder eine Ehe ist nicht nur eine Tatsache, sondern eine Entdeckung, die das familiäre Gedächtnis wiederherstellt und die Generationen verbindet.

SCHLUSSFOLGERUNG

Die Analyse des Archivs der Deutschen Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA) erlaubt eine Reihe von Schlussfolgerungen, die seine Einzigartigkeit und seine vielschichtige Bedeutung bestätigen. *Dieses Archiv ist nicht nur eine Sammlung von Dokumenten der Diözese, sondern eine wertvolle Chronik der russisch-orthodoxen Präsenz auf deutschem Boden, die bis ins 19. Jahrhundert zurückreicht.* Seine Geschichte ist untrennbar mit den kirchlichen Institutionen des kaiserzeitlichen Russlands verbunden, und der Wert dieses Erbes liegt vor allem in der geistlichen Dimension der russischen Orthodoxie. Die Entstehungsgeschichte seiner Bestände zeigt anschaulich, wie das institutionelle Gedächtnis der Kirche die Erschütterungen der Epochen überstanden hat. Beginnend mit Fragmenten der Archive von Botschafts- und Kurortkirchen, über die tragischen Verluste während des Ersten Weltkriegs, vereinte das Archiv ein dokumentarisches Erbe, welches das Schicksal der russischen Orthodoxie widerspiegelt. Im Unterschied zur vorrevolutionären Zeit, als ein Großteil der Dokumente über das Leben der Auslandsgemeinden nach Russland übermittelt wurde, wurden nach 1917 die russischen kirchlichen Institutionen im Ausland – darunter die Deutsche Diözese der ROKA – zu wichtigen Zentren der Bewahrung historischen Gedächtnisses.

Die bewegte Geschichte des Archivs, die von Verlusten während der Weltkriege und von unzureichenden Aufbewahrungsbedingungen geprägt ist, macht seine heutige Existenz umso wertvoller. Der Verlust eines Teils der Berliner Bestände im Jahr 1945 sowie die Entscheidung, auf der Ebene des Vikariats in der Nachkriegszeit Dokumente zu vernichten, zeugen von der Fragilität des historischen Erbes. Zugleich unterstreichen sie jedoch die außergewöhnliche Bedeutung des aufopferungsvollen Einsatzes der Diözesansekretäre, denen es gelang, den Grundbestand der Archivalien zu bewahren. Gerade ihr hingebungsvoller Dienst hat die Weitergabe unschätzbbarer Materialien an künftige Generationen ermöglicht.

Dank seiner Vielfalt stellt das Archiv eine unersetzliche Quelle für die Geschichte der russischen Emigration, das Leben der Diaspora und ihre Beziehungen zu den deutschen staatlichen und kirchlichen Institutionen dar. *In seinen Dokumenten spiegelt sich die Geschichte der besonderen Beziehungen zwischen Russland und Deutschland sowie die*



Metropolit Seraphim (Lade). Die Ablichtung hat der Metropolit seinem Hypodiakon N.N. Stulow geschenkt. Bildmaterial aus dem Archiv der DD, Fond N.N. Stulow.

tragischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts wider, die in den Schicksalen der drei Wellen russischer Emigration ihren Ausdruck fanden. Besonders wertvoll sind die Materialien, die die soziale Mission der Diözese dokumentieren: die Hilfe für displaced persons, Kriegsgefangene und „Ostarbeiter“ sowie die seelsorgerische Unterstützung orthodoxer Christen in der Sowjetunion.

Das Archiv dient nicht nur der wissenschaftlichen Forschung, sondern erfüllt auch eine wichtige sozial-rechtliche und genealogische Funktion, indem es Menschen hilft, verlorene Dokumente wiederherzustellen, ihre Wurzeln zu finden und die Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu erneuern. Seine fortlaufende Erweiterung – auch durch die Aufnahme privater Nachlässe – zeigt, dass das Archiv der Deutschen Diözese ein lebendiger, sich entwickelnder Organismus ist, ein Zentrum der Bewahrung historischen Gedächtnisses, kirchlicher Identität und geistlichen Erbes. Der Wert dieser Archivsammlung reicht weit über die Grenzen der Diözese hinaus, da sie einen der zentralen Bestandteile des gesamten Archivnachlasses der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA) darstellt.

„DAS MYSTERIUM DER LIEBE“

DIE CHRISTLICHE EHE BEI JOHANNES CHRYSOSTOMOS

PROLOG: EIN NOTWENDIGER WIDERSPRUCH

Es mag wie ein Paradoxon erscheinen: Ausgerechnet einer der größten Lobredner der jungfräulichen Askese in der Kirchengeschichte erweist sich als einer der tiefstinnigsten Verteidiger der christlichen Ehe. Dieser scheinbare Widerspruch im Werk des Heiligen Johannes Chrysostomos entpuppt sich bei näherer Betrachtung als zwei Seiten derselben Medaille: der Suche nach der vollkommenen Vereinigung des Menschen mit Christus.

I. ZWEI WÄCHTERINNEN DER CHRISTLICHEN HEILIGKEIT

In kaum einem Lebensbereich unterscheidet sich das christliche Menschenbild so fundamental vom modernen Zeitgeist wie in seiner Auffassung von Ehe und Familie. Für den orthodoxen Gläubigen ist die Ehe kein mehr oder weniger verbindlicher Vertrag, keine bloß weltliche Angelegenheit, sondern ein heiliges Mysterion, untrennbar mit seinem geistlichen Weg verbunden. Zwar erkennt auch die säkulare Gesetzgebung, wie etwa das deutsche Grundgesetz, Ehe und Familie als schützenswert an. Doch der aufmerksame Beobachter ist genötigt festzustellen, dass die tatsächlichen gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere im Westen, oft ehfeindlich sind. Ehen werden seltener geschlossen, bestehende Verbindungen leichtfertig gelöst, und selbst intakt scheinende Ehen sind keineswegs immer glücklich. Verschiedene Strömungen bestreiten den Wert der Ehe, leugnen ihre Heiligkeit und trachten danach, den Menschen fanatisch aus ihren „Fesseln“ zu „befreien“. Vor allem die für die christliche Ehe selbstverständliche exklusive Treue und Reinheit werden in der „aufgeklärten“ Welt zunehmend in Frage gestellt.

Dergleichen Tendenzen sind indes kein Novum. Bereits die Urkirche sah sich mit der Diffamierung der Ehe konfrontiert und suchte, sie gegen ihre Feinde zu verteidigen. Schon der Apostel Paulus warnte vor denen, die die Ehe ablehnten oder verbieten wollten. Unterschiedlichste Strömungen, deren Soziallehren von übersteigter Askese bis zur Zügellosigkeit reichten, lassen sich unter dem Oberbegriff

der *Gnosis* zusammenfassen. Der Kampf gegen diese Lehren war komplex, denn „Gewohnheiten rigoroser sexueller Abstinenz [...] [wurden] als selbstverständlich betrachtet“ und ihre radikalen Prediger oft von großen Teilen der Kirche geduldet.^[1] Die Grenze zwischen echter, gottliebender Askese und einem leibfeindlichen Menschenhass war nicht immer leicht zu ziehen.

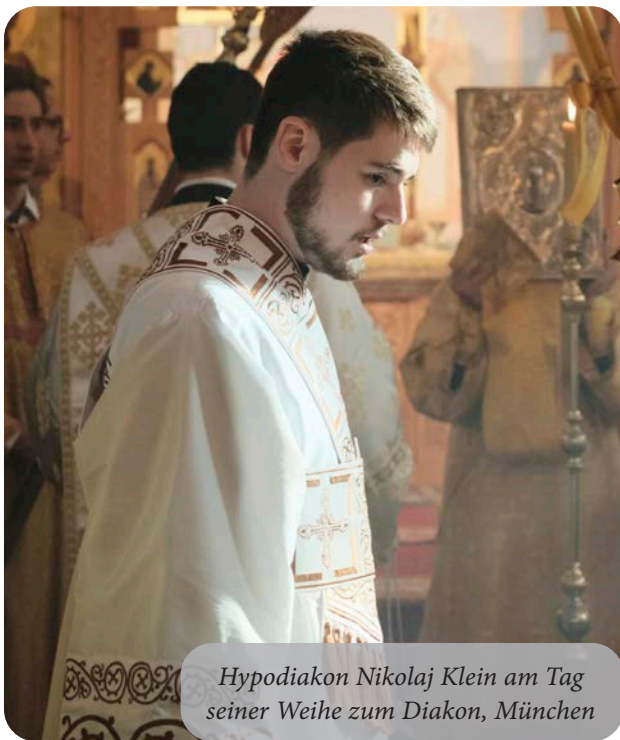
In der Auseinandersetzung mit Häresien und paganen Anfeindungen formulierten die frühen christlichen Apologeten Lehren über das christliche Leben und die Mysterien. Zunächst schenkten sie der Ehe vergleichsweise wenig Beachtung, ignorierten sie jedoch nicht gänzlich. Der hl. Irenäus von Lyon verurteilt die Lehre Markions, welcher die Ehe und Familie ablehnte und „Ehe wie Unzucht als gleich verderblich“ erachtete, als „Gotteslästerung“.^[2] Wegen der weiten Verbreitung solcher Irrlehren sah sich die Kirche auf mehreren Synoden zum Einschreiten gezwungen.^[3] Die Apologeten und Kirchenväter der frühen Kirche verteidigten die Ehe nicht nur als von Gott eingesetzt, sondern betonten ebenso den Wert freiwilliger Ehelosigkeit. Tertullian, der die Ehe schätzte und für göttlich eingesetzt hielt, bewunderte gleichzeitig die Jungfräulichkeit:

„Siehe, sogleich auf der Schwelle treten uns die beiden Wächterinnen der christlichen Hei-

[1] Vgl. P. Brown, *Die Keuschheit der Engel, Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, München/Wien 1991, S. 101.

[2] *Irinaios von Lyon, Adversus haereses*, 28, (deutsche Übersetzung aus der BKV).

[3] Besonders hervorzuheben ist hier neben den Apostolischen Kanones, in denen der Ausschluss von Klerikern für das Verlassen ihrer Ehefrauen „unter dem Vorwand der Frömmigkeit“ festgelegt wird (c. 5), und ebenso die Lokalsynode von Gangra im Jahr 340, die die sog. Eustathianer verurteilte. Diese lehnten u.a. verheiratete Priester ab, riefen Laien dazu auf, ihre Ehen aufzulösen und trennten sich von der Reichskirche, die ihnen zu lax erschien. Die Regeln dieser Synode belegen all diese Meinungen mit dem großen Anathema. Vgl. A. Anapliotis, *Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel, St. Ottilien 2009*, S. 29; ders., *Ehe und Mönchtum im orthodoxen kanonischen Recht, Eine Kanonensammlung mit den Kanones der Lokalsynoden und der Kirchenväter*, Münster 2019, S. 80-83.



Hypodiakon Nikolaj Klein am Tag seiner Weihe zum Diakon, München

ligkeit, die Monogamie und die Enthaltsamkeit, entgegen, die eine in ihrer Ehrbarkeit in dem Priester Zacharias, die andere in ihrer Unversehrtheit in Johannes, dem Vorläufer; die eine versöhnt Gott, die andere verkündet Christum; die eine verkündet den vollkommenen Priester, die andere stellt mehr vor als einen Propheten.“[4]

Den ehelichen Geschlechtsverkehr betrachtete er zwar als ehrbar und sündlos, doch – wie viele Väter – als Folge des Sündenfalls, da der Mensch im Paradies jungfräulich gewesen sei. Diese Verbindung zwischen der Wertschätzung der Ehe und der Bewunderung der Jungfräulichkeit kann als exemplarisch für die meisten Kirchenväter gelten.

Eine weitere Herausforderung für den gläubigen Christen liegt darin, dass die überwiegende Mehrheit der Heiligen ehelos lebte oder als Märtyrer vor allem für ihren Tod verherrlicht wurde. Es fällt daher nicht immer leicht, ein Vorbild für die eigene Lebenssituation in der Welt zu finden. Insbesondere die asketische Literatur ist häufig direkt an Novizen und junge Mönche gerichtet und kann nicht immer fruchtbar für das Leben in der Welt angewandt werden. Da der Heilige Johannes Chrysostomos zu den Vätern gehört, die am ausführlichsten über die Ehe schrieben, lohnt es sich, seinen Gedanken über die Ehe, Ehelosigkeit und Familie nachzugehen.

[4] Tertullian, De monogamia, 8 (deutsche Übersetzung aus der BKV).

II. DIE EHE BEIM HEILIGEN JOHANNES CHRYSOSTOMOS

1. DAS IDEAL DER EHELOSIGKEIT

Um Chrysostomos' Eheverständnis zu begreifen, muss man zunächst sein Ideal der Ehelosigkeit verstehen. Wollte man seine Haltung in zwei Worten zusammenfassen, schiene „Lieber nicht...“ treffend. Wer seine Schriften zur Vorbereitung auf die Ehe liest, könnte ernüchtert feststellen, dass der Kirchenvater einen geradezu vor diesem „Fehler“ bewahren möchte. Doch dieser erste Eindruck trügt; in seinem Werk finden sich durchaus auch hoffnungsvolle Perspektiven für die Ehe.

Chrysostomos wirkte im 4. bis zum frühen 5. Jahrhundert, einer Blütezeit des Mönchtums. Enttäuscht von der Verwässerung der Kirche nach der konstantinischen Wende, zog es viele Christen in die Wüste, um ihrer Berufung als „Heilige“, d.h. als derjenigen, die „nicht von dieser Welt sind“ [5], gerecht zu werden. Auch Chrysostomos lebte Jahre in strenger Askese, bevor er zu predigen begann: zunächst war er etwa vier Jahre lang Schüler eines syrischen Mönches in der Nähe seiner Heimatstadt Antiochien, anschließend lebte er etwa zwei Jahre lang allein in einer Höhle und kehrte nur aufgrund einer durch seine strenge Askese bedingten Krankheit in die Stadt zurück. In seiner Zeit als Diakon (380-386) verfasste er fünf Werke, welche sich mit dem Ideal der Jungfräulichkeit auseinandersetzen und die Erhabenheit der Ehelosigkeit über die Ehe schildern. In der Schrift *Gegen die Feinde des Mönchtums* vertritt er sogar die radikale Ansicht, das Heil sei nur in der Einsamkeit (*monachos*, von *mono* – einer, allein) zu erlangen. Seine zurückhaltende, beinahe ablehnende Haltung gegen die Ehe in diesen Frühwerken erklärt sich aus seiner asketischen Prägung, die noch wenig Verständnis für den anderen Weg aufbringt. Um den Rahmen dieses Beitrags nicht zu sprengen, beschränken wir uns an dieser Stelle auf seine Schrift *Über die Jungfräulichkeit*.

Diese Schrift, ein Kommentar zu 1 Kor 7, entfaltet einerseits die Theologie der Ehelosigkeit, ist aber auch eine Apologie der Ehe, denn Chrysostomos grenzt sich entschieden von Gruppen ab, die die Ehe diffamieren. Er stellt fest, dass die Jungfräulichkeit ein Alleinstellungsmerkmal der Kirche sei:

[5] Das griechische Wort „αγιος, ha-gios“: bedeutet „heilig“, „geweiht“ oder „kultisch rein“ und hat seine Wurzeln im Proto-Indo-Europäischen im Stamm *h₁yag-: „opfern“ oder „verehen“.

„Das vortreffliche Gut des jungfräulichen Standes verabscheuen die Juden; es ist auch kein Wunder, da sie sogar den aus einer Jungfrau geborenen Christus verschmähten: die Heiden bewundern ihn und staunen darüber: Eifer dafür hat allein die Kirche Gottes.“^[6]

Die „Ketzer“, die jungfräulich leben, könne man nicht als Jungfrauen ansehen, da sie Christus, von dem die Reinheit ausgeht, nicht anverlobt seien und zugleich die Ehe verdammen. Wer die Ehe als Sünde ansieht, darf keinen Lohn für seine Enthaltsamkeit erwarten, sondern wird vielmehr für das Aufstellen eigener Gesetze bestraft. Im dritten Kapitel nennt er seine Gegner namentlich: Markion, Valentinus und Manes, deren Lehre er auf den „Menschenmörder und Vater der Lüge“ (Joh 8,44) zurückführt. Ein entscheidender Satz zeigt in diesem Zusammenhang den Sinn aller Askese – wörtlich Übung – auf und warnt davor, sie zum Selbstzweck zu machen:

„Denn weder das Fasten, noch die Jungfräulichkeit sind an sich gut oder böse, sondern sie werden das Eine und das Andere erst durch die Absicht derjenigen, welche sie üben.“^[7]

Da in diesen Ketzern „gottlose Gedanken herumtummeln“, sei ihre Askese nicht nur sinnlos, sondern „schlimmer als jede Wollust“^[8], indem sie ihre Jungfräulichkeit zum Götzen erheben. Chrysostomos wehrt sich auch dagegen, in seinem Streben nach Jungfräulichkeit selbst missverstanden zu werden:

„Du aber, sagt man, gibst du nicht dasselbe Verbot? Es sei ferne, daß ich in deinen Wahnsinn ver falle. Wie kommt es denn aber, sagt man, daß du ermahnest, ehelos zu bleiben? Weil ich überzeugt bin, daß der jungfräuliche Stand weit ehrwürdiger sei als die Ehe. Darum aber halte ich die Ehe noch nicht für böse, ja im Gegenteil, ich lobe sie sehr; denn sie ist für diejenigen, welche sich ihrer in rechter Weise bedienen wollen, ein Hafen der Enthaltsamkeit, indem sie die Ausschreitung der Natur verhindert.“^[9]

Hier betont der Heilige die Ehrbarkeit der Ehe, macht aber deutlich, dass die Ehelosigkeit für ihn über der Ehe steht, die eine „niedere Stufe der Tugend“ sei. Die Jungfräulichkeit überrage die Ehe wie „der Himmel die Erde“ und wie „die Engel die Menschen“. Nach dieser Ketzerpolemik, die noch als

Apologie der Ehe verstanden werden kann, wendet sich Chrysostomos den „Kindern der Kirche“ zu, um die Vorzüge der Ehelosigkeit zu erläutern. Demnach sei die Jungfräulichkeit als dauerhafter Zustand und Lebensweg erst im neuen Bund aufgrund des „Zuwachs[es] der Gnade“ möglich geworden. Im Alten Testament hätten sich „nicht bloß alle Übrigen, sondern auch Leviten und Priester, ja sogar Hohepriester, [...] die Ehe sehr angelegen sein“ lassen. Der Rat des Paulus, sich der Ehe zu enthalten (1 Kor 7,1), sei ein Gebot Gottes, nicht etwa nur die persönliche Meinung des Paulus. Doch liege die Vortrefflichkeit des Jungfrauenstandes in der Freiwilligkeit. Außerdem sei die Ehe, wie auch bei anderen Autoren vor ihm, eine Folge des Sündenfalls; Adam und Eva lebten ursprünglich jungfräulich, geschmückt mit dem „königliche[n] Gewand“ der Jungfräulichkeit, das nach dem Fall vom „sterbliche[n] und sklavisches[n] Kleid“ der Ehe ersetzt worden sei.^[10]

Den logischen Einwand der Fortpflanzung, zu der Gott den Menschen in Gen 1,28 beauftragt, entkräftet Chrysostomos als Ausrede derer, die „aus Schwäche des Willens die Mühen des jungfräulichen Standes verschmähen“. Erstaunlicherweise hält er die Ehe nicht für notwendig, da Gott weitere Menschen selbst hätte schaffen können. Fruchtbarkeit verwirkliche sich nicht in der Ehe, sondern vielmehr im Wort Gottes, denn auch Ehen bleiben kinderlos, wenn Gott dem Ehepaar kein Kind durch sein Wort schenkt, was er am Beispiel des Patriarchen Abraham belegt. Nicht die Jungfräulichkeit, sondern die Sünde führe zum Aussterben, wie die Sintflut zeige. „Wo der Tod, da ist die Ehe“^[11]. Im neuen Bund sei die Rückkehr zum ursprünglichen Zustand möglich. Gott habe die Jungfräulichkeit nur aus nachsichtiger Menschenliebe nicht früher geboten, um keinen „größeren Fall“ zu verursachen und keine „heftigere Flamme“ zu erzeugen.

Chrysostomos kennt die Schwierigkeiten der Jungfräulichkeit. Die Seele müsse unempfindlich sein gegen Schmerzen, denn „die Macht der Wollust ist ebenso groß, wie die des Feuers und Eisens“ (vgl. Spr 6,28); sie bedürfe der Hilfe Gottes. Die Jungfrau müsse ständig wachsam im Kampf gegen die Lust und gegen böse Geister sein. In diesem Kampf liege die Vorzüglichkeit der Enthaltsamkeit; mit den Worten: „Sage mir nun, sollte wohl Jemand es wagen, Ehe und Vergnügen zu vergleichen mit einer so erhabenen Sache?“ bringt er dies deutlich zum Ausdruck.

[10] Johannes Chrysostomos, De virg..., 14.

[11] Johannes Chrysostomos, De virg..., 14.

[6] Johannes Chrysostomos, De virginitate, 1 (deutsche Übersetzung aus der BKV).

[7] Johannes Chrysostomos, De virg..., 4.

[8] Johannes Chrysostomos, De virg..., 5.

[9] Johannes Chrysostomos, De virg..., 9.

Selbst Aussagen der Schrift, welche die Ehe zu bejahen scheinen, deutet Chrysostomos als versteckte Aufforderungen zum Verzicht auf die Ehe: Die Aussage des Paulus: „Die Frau verfügt nicht über ihren Leib, sondern der Mann. Ebenso verfügt der Mann nicht über seinen Leib, sondern die Frau“ (1 Kor 7,4), interpretiert Chrysostomos als „Köder“, mit dem der Apostel seine Schüler „der Ehe entfremden“^[12], und für die Jungfräulichkeit gewinnen möchte. Auch in der Reaktion der Jünger Christi auf das Scheidungsverbot (Mt 19,10) sieht er das bestätigt. Sogar in Paulus’ Aufruf „Entziehet euch einander nicht“ (1 Kor 7,3) sieht er eine Aufforderung zur Jungfräulichkeit, da hier die Unfreiheit der „Tyrannei der Ehe“ aufgezeigt werde.^[13] Enthaltensamkeit um des Gebets willen hielt er für dringend empfohlen, da eine „zerflossene und von der Begierde nach dem Weibe verweichlichte Seele“ nicht recht beten könne, auch wenn „die Ehe ehrbar, und das Ehebett unbefleckt“ (Hebr 13,4) ist^[14].

Sein Rat zur Ehelosigkeit entsprang nicht Leibfeindlichkeit, sondern asketischer Erfahrung: Für Johannes, als einem Mann Gottes, war es eine Selbstverständlichkeit alles zu opfern, was seiner vollkommenen Vereinigung mit Christus im Wege stand. Die Ehelosigkeit war für ihn Freiheit, denn ein Ehemann müsse sein Beten und Fasten opfern, um der „Geilheit [seiner Frau] zu dienen“^[15]. Doch auch in dieser – zugegeben enttäuschenden – Sicht schimmert eine Wertschätzung der Ehe durch: Chrysostomos betont die hohe Verpflichtung der Ehepartner zueinander, die sogar über das Gebet und Fasten gestellt wird. Und noch klarer wird dies in folgenden Worten, die dennoch seinen Gedanken der extremen Unfreiheit in der Ehe unterstreichen:

«Diejenige, welche Enthaltensamkeit übt wider den Willen ihres Mannes, geht nicht nur der Belohnung der Enthaltensamkeit verlustig, sondern wird zur Verantwortung gezogen für seinen Ehebruch, und zwar strenger als er selbst. Warum? Weil sie, da sie ihn der gesetzmäßigen Vereinigung beraubt, ihn in den Abgrund der Unzucht stößt. Wenn sie kein Recht hat, dies auch nur kurzzeitig ohne seine Einwilligung zu tun, welche Entschuldigung kann sie aufweisen, da sie ihn dauernd dieses Trostes beraubt.»^[16]

[12] Johannes Chrysostomos, De virg..., 28.

[13] Vgl. Johannes Chrysostomos, De virg..., 28.

[14] Johannes Chrysostomos, De virg..., 30.

[15] Ebd.

[16] Johannes Chrysostomos, De virg..., 48.

Der junge Chrysostomos tat sich mithin zunächst schwer dabei, die Ehe und die Enthaltensamkeit gleichermaßen als Gnadengaben anzuerkennen und neigte insbesondere nach seiner Rückkehr aus dem abgeschiedenen asketischen Leben in die Stadt und vor seiner Priesterweihe dazu, seine hohen monastischen Anforderungen auch in der Welt zu fordern. Die Ehe diene dazu, der Verurteilung zu entgehen, nicht aber, bewundert zu werden, denn „Letzteres kommt allein der Jungfräulichkeit zu; der Verheiratete hingegen muss sich begnügen zu hören, dass er nicht gesündigt habe.“^[17]

Er vertrat in dieser Zeit also eine „Wertepyramide, deren ‚hierarchische‘ Spitze die ‚Mönchstugenden‘ der freiwilligen Ehelosigkeit bilden.“^[18] Im Laufe seiner pastoralen Erfahrung als Priester und Bischof entwickelte er eine tolerantere Haltung. Er kam zu dem Schluss, dass die Ehelosigkeit zwar der sicherste Weg zur Vollkommenheit sei, aber nicht per se Vollkommenheit darstelle. Aus dem späteren Werk des Chrysostomos, der zeitlebens ein Bewunderer der Ehelosigkeit blieb, lässt sich nicht mehr die Idee eines „Zwei-Klassen-Christentums“, bestehend aus der niederen Schicht der Verheirateten und der höheren der Mönche, ableiten, was in De virginitate noch durchaus so gelesen werden kann.

2. DER SINN DER EHE

Die Ehe hat viele Funktionen. Während früher die soziale Absicherung im Vordergrund stand, erwarten heute viele emotionale Sicherheit von der Ehe. Die häufigste Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Ehe lautet wohl: „Ich möchte mein Leben mit der Person teilen, die ich liebe.“ Doch was unter dieser Liebe verstanden wird, unterscheidet sich fundamental. In der säkularen Welt ist sie oft ich-bezogen; im christlichen Verständnis ist sie du-bezogen, altruistisch und opferbereit. Im kirchlichen Milieu wird oft die Fortpflanzung als Hauptzweck verstanden, was dem Wesen des christlichen Eheverständnisses jedoch nicht gerecht wird, weshalb unser Kirchenvater dieser Ansicht viel entgegenzusetzen hat. Die Vorstellung, Sexualität werde nur um des Fortbestands der Menschheit willen „geduldet“, ist ein Missverständnis der christlichen Anthropologie und eine Fehlentwicklung der abendländischen Theologie. Diese beruht zu erheblichen Teilen auf der Erbsündenlehre des Augustinus, der die Erbsünde in einer engen Verbindung mit der menschlichen

[17] Ebd.

[18] A. M. Ritter, a.a.O., S. 68.



Hochzeit zu Kana. Fresko des Dionysios im Kloster „Feraonto“

Sexualität sah und daher eine Rückkehr zu Gott nur durch eine Flucht aus dem menschlichen Körper für möglich hielt.^[19]

Die Zeugung von Nachkommen war für Johannes durchaus eine wichtige, natürliche Aufgabe der Ehe. Ihm ging es jedoch weniger um den Fortbestand der Menschheit, da die Erde bereits hinreichend bevölkert sei.^[20] Gleichzeitig habe die Vermehrung durch die Geburt Christi teilweise ihren Sinn verloren, da der alttestamentliche Wunsch, den Messias hervorzubringen, erfüllt sei. Die vorrangige Aufgabe der Ehe sah er in der Regulierung der Lust und in der Vermeidung von Unzucht. Dennoch findet er großartige Worte für die Entstehung von Kindern:

*„Sie gehen hinein, um ein Leib zu werden. Sieh, abermals ein **Geheimnis der Liebe!** Wenn die zwei nicht eins werden, so bringen sie kein Mehr hervor, solange sie zu zweit bleiben; sobald sie sich aber zur Einheit verbinden, dann vermehren sie sich. Was lernen wir daraus? Dass in*

[19] Vgl. J. Chrysostomus, *Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage*, Brookline 1998, S. 5f; Anm. 9; zu Augustinus' Einfluss auf die Theologie und Ehelehre des Abendlandes s.: D. S. Bailey, *The Man-Woman Relationship in Christian Thought*, London 1959; P. Sherrard, *Christianity and Eros*, London 1976; E. A. Clark, *Women in the Early Church*, Collegeville 1983; zum Vergleich des Eheverständnisses von Chrysostomos und Augustinus vgl.: M. Grigorevskij, a.a.O., S. 270-286.

[20] Bemerkenswerterweise hielt auch Tertullian vor ihm die Welt für überbevölkert – erstaunlich angesichts der damaligen Bevölkerungsdichte. Die Weltbevölkerung zu Beginn des ersten Jahrtausends wird auf etwa 250 Mio geschätzt, was etwa 3% der heutigen Weltbevölkerung entspricht.

*der Vereinigung eine große Kraft liegt. Gottes schöpferischer Geist hat im Anfang den einen in zwei geteilt, und um zu zeigen, dass derselbe auch nach der Teilung noch eins bleibe, nicht zugelassen, dass einer zur Zeugung hinreiche. Denn der noch nicht (ehelich Verbundene) ist nicht einer, sondern nur die Hälfte von einem; und es leuchtet ein, dass er sich ebensowenig fortpflanzen kann, wie früher (vor der Teilung). Hast du gesehen, was für ein Geheimnis die Ehe ist? **Aus einem (Menschen) machte Gott noch einen, und indem er diese zwei wiederum eins machte, stellt er so den einen wieder her.**“^[21]*

Kinder zu gebären war nicht das einzige, aber ein sehr bedeutendes Ziel: „Das Kind lässt sich mit einer Brücke vergleichen.“ Die drei werden zu einem Fleisch, „indem das Kind die beiden Eltern innig miteinander verbindet.“ Die eheliche Verbindung ist nicht da, um Kinder hervorzubringen, sondern Kinder, die aus ihr als Frucht der innigen Verbindung hervorgehen, stärken und vertiefen diese Verbindung. Paul Evdokimov beschreibt dies im Geiste des Heiligen Johannes:

„Auch die eheliche Verbindung selbst ist Fülle. Sie kann aber auch aus ihrer eigenen Überfülle heraus eine neue Qualifikation erlangen: Vaterschaft oder Mutterschaft. Das Kind, das aus dieser ehelichen Gemeinschaft geboren wird, ver-

[21] Johannes Chrysostomos, In epistolam ad Colossenses commentarius, 12, 5 (deutsche Übersetzung aus der BKV).

längert sie und bekräftigt die bereits vollkommen verwirklichte Einheit^[22]

Der „Erfolg“ einer Ehe hängt zwar nicht von der Kinderzeugung ab, doch bewusster, egoistischer Verzicht darauf mindert ihren Wert. Wer freiwillig ablehnt, „was allen anderen das Süßeste und Liebste ist, nämlich Kinder zu haben“ [23], sagt uns Chrysostomos, der lehnt Gottes Segen ab. Wahre christliche Liebe weitet sich, breitet sich aus und ist schöpferisch. Zwei Liebende gründen keine „eigensüchtige Gemeinschaft“, sondern öffnen sich der Welt und werden zu „Mitschöpfer[n] Gottes“. „Insofern kann die Kinderzeugung nicht als Zweckbestimmung der Ehe angesehen werden, sondern als Ausfluss der Liebe, der zum Leben führt.“ Die Liebe ist keine Konstante, die, einmal an einem Ziel angekommen, sich nicht mehr fortbewegt. Sie ist vielmehr dynamisch und strebt in einem unaufhörlichen Prozess nach ihrer Vervollkommenung in Gott. Diese Vervollkommenung realisiert sich unter anderem darin, dass Mann und Frau das Ebenbild Gottes auf Erden vervielfältigen und ihre Liebe diesen neuen Geschöpfen entgegenbringen. Liebe kann ihrem Wesen nach nicht unfruchtbar sein, aber die Fruchtbarkeit kann sich auf verschiedenen Wegen realisieren, denn auch kinderlose Ehepaare können ihre Liebe verbreiten, beispielsweise durch die Aufnahme von Waisen. Wer den Wert einer Ehe von Kindern abhängig macht, degradiert sie. Eine kinderlose Ehe für gescheitert zu erklären, verstieße „gegen den Sinn ihrer personalen Gemeinschaft“^[24]

Einen anderen, höher geschätzten Zweck der Ehe sieht Chrysostomos in der Regulierung der Lust. Hierin liege eine heilsame Funktion für den schwachen Menschen, denn die Ehe sei vor allem dafür eingesetzt worden, den Unenthaltamen vor „Bosheit und Lüsterheit“ zu bewahren.^[25] Daher sei die Ehe keine rein irdische Institution, sondern wichtig für das Seelenheil.

„Denn denjenigen, die sich auch jetzt noch in diesen Lastern wälzen, oder ein Leben nach Art der Schweine führen, oder in den Hurenhäusern umkommen wollen, nützt die Ehe nicht wenig, weil sie dieselben von jenem Schmutze und jener

Noth befreit, und in der Heiligkeit und Keuschheit erhält.“^[26]

Selbst der strenge junge Johannes erkennt hier die „Heiligkeit und Keuschheit“ der Ehe an und unterscheidet sich darin von den leibfeindlichen Häretikern. Die monogame Ehe biete einen geordneten Rahmen, der den Menschen vor Ausschweifung bewahre und ihm so als Rettung diene. Für denjenigen, der dieser Hilfe nicht bedarf und ein jungfräuliches Leben führen kann, sei die Ehe jedoch überflüssig.

Ein besonderer Dienst der Ehepartner liege in der gegenseitigen Hilfe auf dem Weg zur Vergöttlichung. Mann und Frau sollen durch ihre Ehe zu ihrer persönlichen Vervollkommenung voranschreiten, indem sie sich gegenseitig zum Guten, zur Tugend und zur Liebe erziehen.^[27] Sogar Schwächen können dem anderen nutzen:

„Aber was wirst Du sagen, wenn die Frau streitsüchtig und sorglos ist und noch eine Vielzahl anderer Fehler hat? Dies alles ertrage in Ruhe und entlasse sie wegen ihrer Fehler nicht, sondern korrigiere sie. Um zu wissen, wie der Leib zu heilen ist, nimmst Du die Stelle des Hauptes ein[...] Eine fromme und verständige Frau muss in der Tat den Mann zuerst bilden und seine Seele nach ihrem Wunsch in Ordnung bringen; er wird weder auf seine Freunde noch Lehrer und auch nicht auf die Ältesten hören, wenn sie ihn belehrt und berät.“^[28]

3. DIE CHRISTLICHE GESTALTUNG DER EHE

Lange bevor verschiedene Gesellschaftstheorien über die Familie als „Keimzelle der Gesellschaft“ aufkamen, schrieb Chrysostomos der Ehe eine zentrale Rolle für das Funktionieren der Gesellschaft zu. Eine Krise der Familie ist zwangsläufig „immer auch der Ausgangspunkt für die geistig-spirituelle Krise der Gesellschaft“, während gesunde Familien „Grundlage für Wohlstand und Stabilität der Gesellschaft“ sind.^[29]

Chrysostomos hatte klare Präferenzen für den christlichen Lebensweg, einschließlich der Ehe. Er wandte sich entschieden gegen die Meinung, Tugend und Askese seien Sache der Mönche. Die Ausrede

[26] Ebd.

[27] Vgl. J. Purić, Die Philosophie der Pädagogik bei Johannes Chrysostomos, Belgrad 2012, S. 190.

[28] Johannes Chrysostomos, in Iohannem homiliae, 61; zitiert aus J. Purić, a.a.O., S. 190.

[29] So der serbische Bischof Jovan (Purić), J. Purić, a.a.O., S. 184.

[22] P. Evdokimov, The Sacrament of Love, Crestwood NY 1995, S. 121. Übersetzung der Redaktion.

[23] Johannes Chrysostomos, In Mattheum homiliae, 28, 5.

[24] A. Kallis, Brennender, nicht verbrennender Dornbusch..., S. 207.

[25] Johannes Chrysostomos, De virg..., 19.

„Ich bin doch kein Mönch...“ ließ er nicht gelten; denn die Heiligkeit gehöre nicht den Mönchen, sondern sei Berufung eines jeden Christenmenschen.

„Damit wir nun ihn [den Herrn] zu sehen gewürdigt werden, so lasset uns – wir mögen im jungfräulichen Stande oder in der ersten oder zweiten Ehe leben^[30] – nach der Heiligung trachten, auf daß wir des Himmelreiches teilhaftig werden.“^[31]

Die Mönche und Klöster hatten für Chrysostomos mitunter auch eine pädagogische Funktion, denn an diesen sollen sich die Familien orientieren, wenn sie sich ein „Familien-Typikon“ erstellen. Die Häuser der Familien sollen vor allem eines sein – bescheiden. Anstelle von luxuriösen Möbeln sollen die Häuser von Tugenden geschmückt werden. Auch im Gebet sollen die Familien den Mönchen nacheifern: Neben dem häufigen Kirchgang, hält er das gemeinsame Gebet der Ehepartner für sehr bedeutend und auch das nächtliche Gebet legt er den Familien nahe, auch den kleinen Kindern. Auch Pilgerfahrten zu Klöstern hält er für sehr nützlich.

„Ahmen wir darum das Leben der Mönche nach, damit wir auch die Früchte davon ernten, die uns allen zuteilwerden mögen durch die Gnade und Liebe unseres Herrn Jesus Christus, dem Ehre und Macht sei in alle Ewigkeit. Amen!“^[32]

Abrahams Gastfreundschaft nachahmend, sollten die Häuser offen für Arme Kranke und Reisende sein und neben der Gebetsecke solle eine Spendendose für Bedürftige angebracht werden.

Die Erziehung der Kinder sah Chrysostomos als zentrale Aufgabe der Ehe. Für ihn war das Elternhaus die „natürliche Schule“, in der die Kinder die wichtigsten Fähigkeiten für das Leben erlernen. Vor allem in der Liebe der Eltern zueinander liege eine pädagogische Dimension. Insbesondere heute ist dieser Wert in vielen Fällen in Vergessenheit geraten, denn ein großer Teil der Bildung und Erziehung geschieht außerhalb dieses Rahmens in Einrichtung wie Kindergärten und Schulen, während die Eltern arbeiten und danach oftmals kaum noch Energie für die Kindererziehung aufbringen können.

[30] Das Verhältnis des Hl. Johannes zur zweiten Ehe war äußerst negativ, insbesondere in seinen beiden Briefen an eine junge Witwe zeichnet er ein klares Bild von der zweiten Ehe und versucht, ihr mit allen Mitteln davon abzuraten; vgl. *Johannes Chrysostomos*, Ad viduam iuniorum.

[31] *Johannes Chrysostomos*, In epistulam ad Corinthios argumentum et homiliae, 19, 6 (deutsche Übersetzung aus der BKV).

[32] *Johannes Chrysostomos*, in Matth..., LXX, 5.

In seiner Schrift *Über die Hoffart und Kindererziehung* hinterlässt Chrysostomos sein pädagogisches Programm. Es legt den Fokus auf die Kultivierung der Tugenden und das Vermeiden von Leidenschaften. Die Eltern vergleicht er mit Künstlern, die ihre Kunstwerke mit viel Feingefühl zur Vollkommenheit führen, aber auch mit Königen, die ihre Städte vor Fremden verteidigen müssen. Das wichtigste Element der Erziehung sieht Chrysostomos in der Kenntnis und Vermittlung der Hl. Schrift:

„Und wenn du nur diese eine Regel in die Seele des Kindes einpflanzen kannst, wirst du keinen Erzieher brauchen.“^[33]

Die richtige Erziehung der Kinder ist in doppelter Weise wichtig für die christliche Ehe, denn nur durch sie könnten neue Generationen glücklicher Ehen entstehen. So wirke sich eine reine christliche Ehe fruchtbar auf die ganze Gesellschaft aus. Ehen, die die Tugend der Keuschheit kultivieren verspricht er:

„Reicher Segen wird auf ihren Kindern ruhen, und Friede und Eintracht wird in ihrem Hause wohnen.“^[34]

Anders als andere Väter erkennt Chrysostomos der ehelichen Sexualität einen eigenständigen Wert zu, der sich nicht nur von der Fortpflanzung ableitet, sondern die Einheit festigt.

„Wie werden sie aber auch zu einem Fleische? Als wenn man das lauterste Gold nimmt und mit anderem Golde zusammenschmilzt, gerade so verhält es sich auch hier: die Gattin hegt und nährt den befruchtenden Keim, den sie in der ehelichen Vereinigung mit Lust empfängt, und indem sie von dem Ihrigen dazu beiträgt, gibt sie dem Manne das erhaltene Kleinod wieder zurück.“^[35]

In diesem Abschnitt geht es zwar um ein in der Ehe entstehendes Kind, dennoch wird die Lust weder geleugnet noch verdammt, sondern als etwas Positives verstanden. Etwas später wird dieser Gedanke noch deutlicher.

„Wie nun, wenn sie kein Kind bekommen? Werden die zwei dann nicht (zu einem Fleische) werden? Doch; denn die eheliche Beiwohnung bringt diese Wirkung hervor, da sie die Leiber der Gatten zu einer unzertrennlichen Einheit

[33] *Johannes Chrysostomos*, О тщеславии и о том, как должно родителям воспитывать детей, 40.

[34] *Johannes Chrysostomos*, In epistulam ad Thessalonicenses homiliae, 5, 4 (deutsche Übersetzung aus der BKV).

[35] *Johannes Chrysostomos*, In Col..., 12, 5.

verbindet. Und gleichwie der, welcher wohlriechende Salbe in Öl mischt, daraus ein einziges Ganzes macht, geradeso verhält es sich auch hier.^[36]

Die „eheliche Beiwohnung“ ist es, die Mann und Frau zu einem Fleisch werden lässt. Diese tiefe Verbindung ist das Ziel der ehelichen Sexualität, die dem Menschen als natürliches Bedürfnis von Gott gegeben ist. Anders als lebensnotwendige Bedürfnisse wie Luft und Nahrung sei sie jedoch verzichtbar. Dennoch ist die reine eheliche Sexualität weder verwerflich noch unrein, sondern dient bei richtigem Gebrauch dem geistlichen Leben.

„Kommt dann der Jüngling zu einer keuschen Braut und sieht er nur ihre Reize, so wird seine Liebe zu ihr groß, die Furcht Gottes aber noch größer sein, und das wird dann eine herrliche Ehe sein, in welche sie reine und unbefleckte Körper mitbringen.“^[37]

Chrysostomos gesteht: „Ich weiß, daß viele bei diesen Worten verlegen werden“. Dies liege daran, dass manche die Ehe durch „Ausschweifung und Zuchtlosigkeit“ verunehrt hätten. Nicht die Sache an sich, sondern ihr falscher Gebrauch sei beschämend, denn wie alle natürlichen Leidenschaften, so kann natürlich auch diese pervertiert und verunstaltet werden. In diesem Fall wird sie zu Unzucht, die nichts mehr mit der Liebe zu tun hat, sondern zum Götzendienst wird und den Menschen unfrei macht, zu lieben.

Die wahre Liebe (einschließlich der erotischen) ist kein Grund zur Scham; mit dem Wort Eros beschrieben viele Väter die Liebe zwischen Gott und Mensch.^[38] Solche Gedanken bringen uns in Verlegenheit, weil die Vorstellung des modernen Menschen von Eros und Sexualität meist pervertiert und von Sünde getrübt ist. Die Erotik begreifen wir als einen Bereich der egoistischen Lustbefriedigung, die letztlich zu einer „Trivialisierung von Sex“ und damit zu einer „Entmenschlichung der Persönlichkeit“ führt.^[39] Der heilige Johannes unterscheidet jedoch zwischen natürlicher und unnatürlicher Begierde:

„Der Ehebruch ist nicht das Werk naturgemäßer Lust, sondern widernatürlichen Frevels; denn die

[36] Vgl. Ebd.; s. auch V. Fanaras, Die Stellung der orthodoxen Christen zu Themen der Sexualität und Kinderzeugung, Ethische Anmerkungen, ÖR 61 (3/2012), S. 288.

[37] Johannes Chrysostomos, In Thess..., V, 4.

[38] Vgl. J. Chrysostomos, a.a.O., S. 1f; zu nennen wären u.a. Dionysios und Maximus; Anm. 3 – 6.

[39] J. Chrysostomos, a.a.O., S. 3; ÜvV.

Begierde verlangt nur fleischliche Befriedigung überhaupt, nicht eine solche Art der Befriedigung.“^[40]

Die positive Bewertung der ehelichen Sexualität bedeutet nicht Zügellosigkeit. Askese, auch der temporäre Verzicht auf den Beischlaf, sei unerlässlich für Gebet und Fasten. Chrysostomos macht keine genauen Vorgaben, deutet aber an, dass die Fastentage auch Tage der Enthaltsamkeit sein sollten:

„Die Unenthaltbarkeit von der Frau während des Fastens [...] wird nicht bestraft, wird aber auch keines Lobes gewürdigt.“^[41]

Dabei steht das gegenseitige Einvernehmen über dem Verzicht, denn das Fasten auf Eigeninitiative, ohne Rücksicht auf die Bedürfnisse des anderen, rügt Chrysostomos scharf. Frauen, die aus „Liebe zur Enthaltsamkeit ihre Männer verlassen“, trieben diese zum Ehebruch^[42]: „Willst du dich dieser gebührenden Dienstbarkeit entziehen, so beleidigst du Gott.“^[43] Darin sieht er eine List des Teufels, der „der Sünde den Mantel der Frömmigkeit umhängt“^[44].

III. SCHLUSS

Vom Heiligen Johannes Chrysostomos können wir sehr viel über die christliche Ehe lernen. Dieser Beitrag konnte nur einen Bruchteil seiner Aussagen behandeln, es lohnt sich also, selbst zu seinen Schriften zu greifen. Jeder wird bei ihm etwas finden – Laien wie Priester, Bischöfe wie Mönche, Reiche wie Arme, Männer wie Frauen, Junge wie Alte. Wie wir sahen, schien der junge Chrysostomos auf die Ehe wie auf ein „notwendiges Übel“ herabzublicken, doch dieser Eindruck wurde widerlegt. Man kann ihn – dieses Leuchtfeuer der Jungfräulichkeit – durchaus auch als einen Schutzpatron der christlichen Ehe und Familie ansehen.

Möge der Heilige Johannes Chrysostomos uns allen beistehen, den Verheirateten ebenso wie den Unverheirateten, und uns zu dem einen Ziel des christlichen Lebens leiten: zu Christus, welcher ist „der Weg, die Auferstehung und das Leben“ (Joh 11,25-26).

[40] Johannes Chrysostomos, in epistulam ad Galatas commentarius, 5, 3 (deutsche Übersetzung aus der BKV).

[41] Johannes Chrysostomos, К молодой вдове, 2, 5 (https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/k-molodoj-vdove/#0_2), ÜvV.

[42] Johannes Chrysostomos, in Matth..., 86, 4.

[43] Johannes Chrysostomos, in Cor..., 19, 1.

[44] Johannes Chrysostomos, in Matth..., 86, 4.

AUS DEM LEBEN DER DIÖZESE

Oktober-Dezember



Teilnehmer der gemeinsamen Pastoralkonferenz der beiden deutschen Diözesen der Russischen Orthodoxen Kirche

OFFIZIELLES

PASTORALKONFERENZ

Am 19. September / 2. Oktober 2025 fand in der Kirche der heiligen Großmartyrerin Barbara in Krefeld die Gemeinsame Pastoralkonferenz der beiden deutschen Diözesen der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats und der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland statt.

Die Sitzung wurde eröffnet vom Diözesanbischof der Berliner Diözese des Moskauer Patriarchats, Erzbischof Tichon von Ruza, sowie Vikarbischof Hiob von Stuttgart (ROKA). Erzpriester Nikolai Artemoff verlas das Grußwort des Metropoliten Mark von Berlin und Deutschland.

Im Jahr 2025 begeht die Orthodoxe Kirche den 1700. Jahrestag des Ersten Ökumenischen Konzils von Nicäa. In diesem Zusammenhang referierten Erzpriester Evgeny Murzin (MP) zum Thema „Die Aktualität des Konzils von Nicäa“ sowie Erzpriester Professor Ioan Moga (Rumänische Orthodoxe Kirche, Wien) – „Die pastorale Bedeu-

tung des Ersten Ökumenischen Konzils“).

Der zweite Arbeitstag der Konferenz begann mit der Feier der Göttlichen Liturgie in derselben Kirche. Gemäß Beschluss des Heiligen Synods vom 1. Oktober 2023 wird jährlich am 3. Oktober die Synaxis der Heiligen des deutschen Landes begangen.

Im Anschluss an den Gottesdienst wurden die Sitzungen fortgesetzt. Priester Konstantin Anikin (MP) referierte über „Die Rechte der Eltern und Pflichten der Kinder in Deutschland“. Erzpriester Ilya Limberger (ROKA) hielt einen Vortrag zum Thema „Das Sakrament der Beichte – Probleme und Lösungsansätze in der heutigen Praxis“. Priester Alexej Veselov (MP) stellte das Referat „Ekklesiologie: die Grenzen der Kirche und ihre praktische Bedeutung“ vor. Den jeweiligen Vorträgen folgten lebhaft Diskussionen mit Beispielen aus der pastoralen Praxis.

ERNENNUNGEN UND AUSZEICHNUNGEN

Am 17./30. September wurde während der Liturgie des Patronatsfestes der heiligen Märtyre-

rinnen Fides, Spes, Caritas und ihrer Mutter Sophia in Ettringen der Vorsteher der Kirche, Erzpriester Georgij Kobro, mit dem Recht zum Tragen des mit Schmuck verzierten Kreuzes ausgezeichnet.

Am 1./14. Oktober 2025 wurde beim Gottesdienst zum Patronatsfest in der Kirche Maria Schutz in Berlin der Diakon der Gemeinde, Martin Valčanov, für seinen treuen und eifrigen Dienst an der Orthodoxen Kirche mit dem Recht zum Tragen des doppelten Orars geehrt.

Am 10./23. Oktober 2025 wurde Priester Andrej German von seinen Aufgaben als Kleriker der Kirche des heiligen Großmartyrers Panteleimon in Köln sowie von seinen Pflichten als Kleriker der Gemeinde der heiligen gerechten Anna in Düren entbunden und zum Kleriker der Kirche des seligen Prokopij in Hamburg ernannt.

Am 20. Oktober / 2. November 2025 wurde während der Göttlichen Liturgie zum Patronatsfest in der Kirche der heiligen Märtyrerin Zarin Alexandra in Siegen der Vorsteher, Priester Kirill Kreps, für seinen treuen und gewissenhaften Dienst an



Diakonweihe Nikolaj Klein

der Orthodoxen Kirche mit dem Recht zum Tragen der Skufia ausgezeichnet.

Am 24. Oktober / 6. November 2025 wurde der Vorsteher der Kirche der Gottesmutterikone „Freude aller Trauernden“ in Engen, Priester Michail Bondar, mit dem Recht zum Tragen der Skufia geehrt. Vor der Liturgie wurde Nikolai Lupanov zum Leser geweiht.

Am 27. Oktober / 9. November 2025 hat Bischof Hiob in der Kirche zu Ehren des heiligen Nikolaus in Stuttgart die Diakonweihe von Sebastian Schmitt vollzogen. Der neugeweihte Diakon wurde der Nikolauskirche in Frankfurt sowie der Kirche zu Ehren der heiligen gerechten Anna, der Mutter der Allerheiligsten Gottesgebärerin, in Düren als Kleriker zugewiesen.

Am 30. Oktober / 12. November 2025 wurde Erzpriester Vyacheslav Evsegavon seinem Dienst als Kleriker der Kirche des heiligen frommen Fürsten Alexander Newski in Mannheim entbunden und zum Kleriker der Kirche der heiligen Neumärtyrin, Großfürstin Elisaveta, in Alzey ernannt.

Am 10./23. November weihte Metropolit Mark in der Münchener Kathedrale der hll. Neumärtyrere und Bekenner Russlands Nikolaj Klein zum Diakon.



Bischof Hiob auf dem Patronatsfest in Siegen

VISITATIONEN

Metropolit Mark visitierte die Gemeinden der heiligen Märtyrerinnen Fides, Spes, Caritas und ihrer Mutter Sophia (17./30. September), die Gemeinde Maria Schutz in Berlin (1./14. Oktober), die Gemeinde der Gottesmutterikone „Freude aller Trauernden“ in Augsburg (24. Oktober / 6. November) sowie die Gemeinde des Erzengels Michael in Ludwigsfeld (8./21. November).

Bischof Hiob visitierte die Kirche des heiligen Sergij von Radonesch in Bad Kissingen (25. September / 8. Oktober), die Kirche der Gottesmutterikone „Freude aller Trauernden“ in Augsburg (29. September / 12. Oktober), die Kirche Maria Schutz in Regensburg (1./14. Oktober), die Kirche des heiligen Großmartyrers Panteleimon in Köln (13./26. Oktober, 3./16. November), die Kirche der Neumärtyrerin Zarin Alexandra in Siegen (20. Oktober / 2. November), die Kirche der Gottesmutterikone „von Kazan“ (22. Oktober / 4. November), die Kirche der Gottesmutterikone „Freude aller Trauernden“ in Engen (24. Oktober / 6. November), die Kirche des Erzengels Michael in Ludwigsfeld (8./21. November) sowie die Kirche des

heiligen Nikolaus in Salzgitter (10./23. November).

KIRCHE UND GESELLSCHAFT

Im Kloster des heiligen Hiob von Počaev fand ein Treffen der Hierarchen der Deutschen Diözese mit dem Generalkonsul der Republik Weißrussland statt. Der Generalkonsul besuchte außerdem das neue Gebäude des Klosters in Seyfriedsberg.

JUBILÄEN

Am 6./19. Oktober besuchte Metropolit Mark in Begleitung von Protodiakon Varfolomey Bazanov auf Einladung von Bischof Irenei die Zürcher Gemeinde Maria Schutz. Metropolit Mark leitete die Vigil am Samstag, dem 5./18. November, sowie die Sonntagsliturgie am 6./19. November. Im Anschluss an die Liturgie gratulierte Metropolit Mark dem Vorsteher der Gemeinde, Erzpriester Peter Sturm, zum 30. Jahrestag seiner Priesterweihe und überreichte ihm den Orden des Archimandriten Antonin Kapustin.

Am 24. Oktober / 6. November 2025 stand Metropolit Mark von Berlin und Deutschland der Göttlichen Liturgie zum Hauptpatrozinium der Kirche der Gottesmutterikone „Freude

aller Trauernden“ in Augsburg vor. Eine besondere geistliche Freude für die Gemeinde war die Übertragung der Reliquien der heiligen Märtyrerin Afra (+ 304) in die Kirche, die von der katholischen Schwester Katharina übergeben wurde. Am selben Tag gratulierten der Hierarch, der Klerus der Diözese sowie die Gemeinde von Augsburg Diakon Wladimir Wetzels herzlich zum 10-jährigen Jubiläum seiner Diakonweihe.

Am 8./21. November feierten die Hierarchen der Deutschen Diözese die Göttliche Liturgie in der Kirche des Erzengels Michael im nördlichen Münchner Stadtteil Ludwigsfeld. An diesem Tag beging die Gemeinde das 80-jährige Jubiläum ihrer Gründung, und zugleich das 60-jährige Jubiläum der Einweihung der aus Stein neu erbauten Kirche. Ursprünglich entstand die Gemeinde des hl. Erzengels Michael sofort nach Kriegsende im Mai 1945 in der Stadt Kempten. In einem Gymnasium, in dem sich damals ein Lager für Displaced Persons befand, wurde die erste Kirche eingerichtet. Dort kam es zu einer gewaltsamen Auslieferung der Flüchtlinge an die

Sowjets durch amerikanische Soldaten während des Gottesdienstes. Gläubige wurden verprügelt, die Soldaten stürmten in den Altarraum. Diejenigen, die sich retten konnten zogen um ins Lager für Displaced Persons (DP) in Schleißheim. In der dortigen Barackenkirche feierte im Februar 1952 anlässlich der Sitzung der europäischen Bischöfe der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland der hl. Erzbischof Johannes (Maximovič). Nach der Auflösung des Lagers wurde die Steinkirche erbaut in der Achatstraße 14 in Ludwigsfeld.

JUGENDARBEIT

Die Russisch-Orthodoxe Jugend Deutschlands hat eine neue Ausgabe des vierteljährlichen Newsletters „Blagovest – Botschaft der Jugend“ veröffentlicht. Der Newsletter lässt sich unter folgendem Link abonnieren: <https://roj-deutschland.de/newsletter>

KLÖSTER

Im Frauenkloster in Buchendorf wurde am 28. September / 11. Oktober feierlich das zwanzigjährige Jubiläum der Klos-

tergründung begangen. Die Göttliche Liturgie wurde von Metropolit Mark von Berlin und Deutschland zelebriert, gemeinsam mit Erzbischof Tichon von Ruza (Berliner Diözese des Moskauer Patriarchats), Bischof Irenei von London und Westeuropa sowie Bischof Hiob von Stuttgart.

Die Predigt hielt Bischof Irenei. Sein Thema war „das Predigen durch das Leben“ indem er an die Worte des Altvaters Emilianos aus dem Athoskloster Simonos Petras erinnerte über das Mönchsleben als „engelgleich und evangeliumsgemäß“. Bischof Irenei betonte, dass die wahre Predigt die Verwandlung des Lebens in Christus sei. Die heilige Neumärtyrerin Großfürstin Elisabeth, himmlische Schutzpatronin des Klosters, ist ein hervorragendes Beispiel eines solchen Dienstes an Gott und den Menschen, dem die Schwestern der Gemeinschaft nun seit zwanzig Jahren folgen.

Zum Abschluss sagte Bischof Irenei: „Möge das Leben der Schwestern selbst ein Zeugnis des lebendigen Evangeliums sein und eine Möglichkeit, Christus zu folgen bis zum Erbe des ewigen Lebens.“



Grabpflege in Wiesbaden



Buchendorf, 20-jähriges Jubiläum



Patronatsfest in Augsburg

VERLAGSTÄTIGKEIT

Auf der Internetseite der Deutschen Diözese (www.rocor.de) stehen nunmehr sämtliche Ausgaben der Diözesanzeitschrift „Kirchliche Nachrichten der Orthodoxen Kirche in Deutschland“ (Церковные Ведомости) zur Verfügung. Die Zeitschrift erschien von 1951 bis 1971 und war das offizielle Publikationsorgan der Deutschen Diözese der Russischen Auslandskirche.

Das Ende des Jahres 2025 war von einer neuen, fruchtbaren Zusammenarbeit für den Verlag unseres Klosters geprägt: Erstmals wurde eine russische Übersetzung der Werke des hl. Justin (Popović), angefertigt von Metropolit Mark, gemeinsam mit dem Verlag des Moskauer Patriarchats herausgegeben. Im Rahmen dieser Kooperation wurde in einer Druckerei von Kazan das „Kommentar zum Evangelium nach Matthäus“ – ein grundlegendes Werk von Vater Justin – gedruckt.

Die Redakteure des Verlags des Patriarchats leisteten umfangreiche Arbeit bei der Durchsicht und redaktionellen Bearbeitung, wodurch die Textqualität nochmals spürbar verbessert wurde. Mit Gottes Hilfe wird dieses Buch den Anfang einer ganzen Reihe von Ausgaben der Werke des hl. Justin bilden, in Zusammenarbeit mit dem Verlag des Patriarchats. Inzwischen hat auch die Arbeit an einer Neuauflage des Kommentars zu den Briefen des hl. Johannes des Theologen begonnen.

INHALT DIESER AUSGABE

- 1 *Metropolit Mark (Arndt)*
WEIHNACHTSBOTSCHAFT
- 2 *Bischof Hiob (Bandmann)*
DAS GLAUBENSBEKENNTNIS ALS MYSTAGOGIE
- 7 *Hl. Justin von Celije*
KOMMENTAR ZUM HEILIGEN EVANGELIUM
NACH JOHANNES
- 11 *Erzpriester Nikolai Artemoff*
WAHRER GOTT VOM WAHREN GOTT
- 16 *Erzpriester Valentin Asmus*
METROPOLIT ANTONIJ (CHRAPOVICKIJ)
UND DIE PANORTHODOXE EINHEIT
- 19 *Kinstler Anatolij Vladimirovich*
DAS ARCHIV DER BERLINER UND DEUTSCHEN
DIÖZESE DER RUSSISCHEN AUSLANDSKIRCHE
- 33 *Dipl. Theol., Diakon Nikolaj Klein, München*
„DAS MYSTERIUM DER LIEBE“
- 41 *Aus dem Leben der Diözese*
OKTOBER-DEZEMBER

Unser „Bote“ ist das offizielle Organ der Russischen Orthodoxen Diözese des Orthodoxen Bischofs von Berlin und Deutschland. Die Herausgeber und Redakteure sind gewissenhaft bestrebt, das Gedankengut wiederzugeben, das mit der Lehre der Orthodoxen Kirche und unseres Episkopates übereinstimmt. Bei allem Bemühen der Autoren können jedoch Fehler Einlass finden. Die Verantwortung für solche Fehler liegt allein bei den Autoren und Herausgebern der Zeitschrift. Weder die Bischofssynode noch die Diözesanverwaltung führt eine Vorzensur durch.

Der „Bote“ wird von der Bruderschaft des Klosters des Hl. Hiob von Počaev in München gedruckt und finanziert. Alle, die an seinem Erscheinen und seiner Verbreitung interessiert sind, bitten wir um Geldspenden auf das Konto des Klosters:

Freundeskreis Kloster des hl. Hiob e.V. (HypoVereinsbank)
IBAN: DE04 7002 0270 0038 9177 30 • BIC: HYVEDEMM
mit einem entsprechenden Vermerk auf der Überweisung.
Kleine Spenden sind in Form von Briefmarken möglich.

Anschrift der Redaktion: „BOTE“

Kloster des Hl. Hiob von Počaev

Hofbauernstr. 26 • 81247 München

Tel. (089) 20 31 90 85 Fax (089) 88 67 77

Internet: www.derbote.online // www.rocor.de



100 Jahre Deutsche Diözese der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland

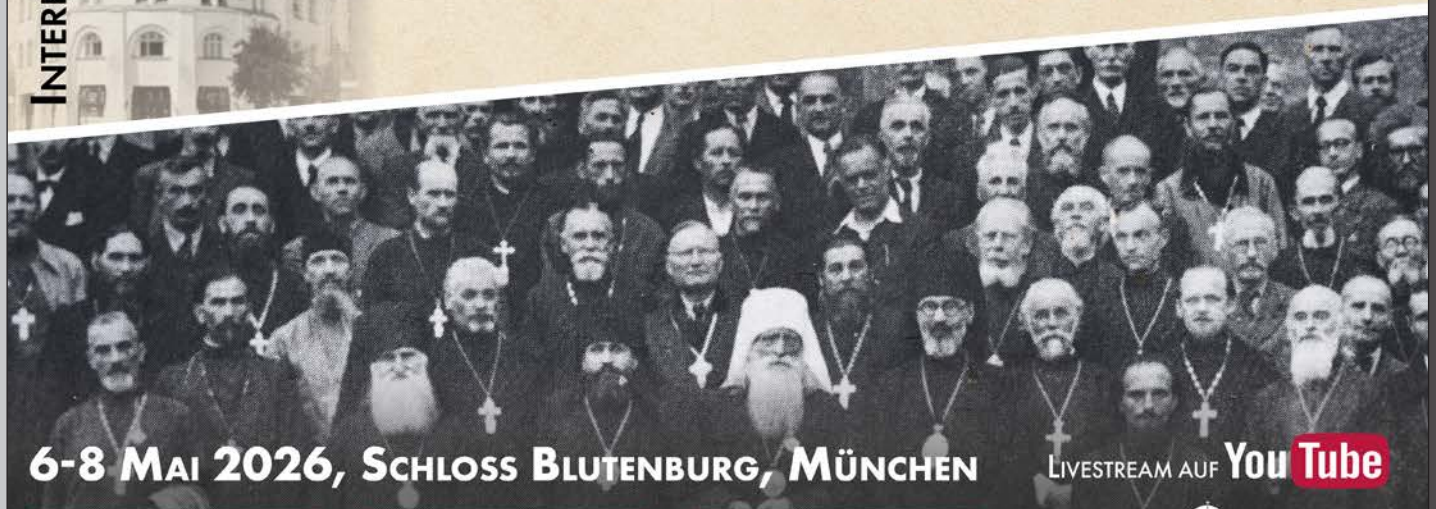
INTERNATIONALE HISTORISCHE KONFERENZ

ERBE UND BERUFUNG

20 WISSENSCHAFTLICHE VORTRÄGE
AUF RUSSISCH UND DEUTSCH, MIT SIMULTANÜBERSETZUNG

JUBILÄUMS-AUSSTELLUNG
ÜBER DIE DEUTSCHE DIÖZESE

CHORKONZERT
GEISTLICHER WERKE DER RUSSISCHEN EMIGRATION



6-8 MAI 2026, SCHLOSS BLUTENBURG, MÜNCHEN

LIVESTREAM AUF **YouTube**

MITTWOCH	DONNERSTAG	FREITAG
FESTAKT 15:00	VORTRÄGE 9:00	VORTRÄGE 9:00
AUSSTELLUNG 17:30	KONZERT 19:30	RUNDER TISCH 16:00

Anmeldung unter: www.rocor.de/de/konferenz

ROCOR STUDIES
Historical Studies of the Russian Church Abroad





ISSN 0930 - 9047