



# Newsletter Seminar Christlicher Orient & Byzanz

Ausgabe: 2/April 2018

- Mit Beiträgen zu:
- *Interreligiösen Beziehungen zu Ostern*
  - *Historischem und Aktuellem zur Datierung des Osterfestes*
  - *Justinians Kirchenpolitik und versteckter Kaiserkritik*
  - und
  - *Impressionen einer Armenienreise*

Redaktion: Florian Leubner und Prof. Dr. Cornelia Horn  
Layout und Gestaltung: Florian Leubner  
Konzeption: Seminar Christlicher Orient und Byzanz,  
Orientalisches Institut, Martin-Luther-Universität Halle-  
Wittenberg  
Website: <http://www.orientphil.uni-halle.de/scob/>  
Inhaltliche Verantwortung: Autoren/innen  
Kontakt: [christlicherorient.mlu.halle@gmail.com](mailto:christlicherorient.mlu.halle@gmail.com) und  
[cornelia.horn@orientphil.uni-halle.de](mailto:cornelia.horn@orientphil.uni-halle.de)



*Ein blutiges Opfer als Zeichen der Erlösung?*

In der letzten Ausgabe unseres Newsletters nahmen wir Bezug auf eines der wichtigsten Feste der Christen, das Weihnachtsfest, und beleuchteten einige Punkte, die uns für das Fach der Wissenschaft des Christlichen Orients spannend und relevant erschienen. In dieser Ausgabe ist ein nicht minder wichtiges Datum für das Christentum der Gegenstand, den sich der folgende Beitrag zum Thema nimmt. Kreuzigung und Tod Jesus und seine Auferstehung nach drei Tagen sind bis heute die prägenden Parameter für das Christentum, welcher alljährlich mit Ostern gedacht und gedankt wird. Christen glauben, dass Jesus für unsere Sünden litt und starb. Nach drei Tagen kehrte er von den Toten zurück und rechtfertigte somit seinen messianischen Anspruch.

Dies ist keinesfalls eine exklusiv christliche Vorstellung, noch tritt sie darin zum ersten Mal auf. Mit Pessach, dem „Fest der ungesäuerten Brote“, feiern Juden jährlich den Auszug ihrer Vorfahren aus Ägypten und somit aus der Versklavung. Angesichts des herannahenden Auszugs, der schnell und plötzlich geschehen musste, blieb nicht genügend Zeit, die Speisen, die man auf die Flucht mitnehmen wollte, zu säuern. Daher verzichteten Juden noch heute zu Pessach auf jegliches Gesäuertes. Außerdem opferten die Israeliten ein makelloses Lamm, um mit dessen Blut ein Zeichen vor Gott zu setzen, dass ihre Häuser und damit auch ihre Erstgeborenen vor der Heimsuchung durch den Todesengel verschont bleiben mögen. Dies war die zehnte Plage, mit der Gott die Ägypter schlug und die letztlich dazu führte, dass der Pharao die Israeliten ziehen ließ.

*Jesus, das Pessach-Lamm?*

Bis zur blutigen Niederschlagung des jüdischen Aufstands und der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Römer war es zentraler Bestandteil des jüdischen Festrituals, an Pessach zum Gedenken ein makelloses Lamm zu schlachten und dies bei einem gemeinsamen Mahl zu verzehren. Diese Tradition setzte sich wohl auch, wenn auch eher im übertragenen Sinn, im Neuen Testament fort, wenn das Johannesevangelium (Joh. 1,36) als Worte des Täufers formuliert: „Siehe, das Lamm Gottes“ (Joh. 1,36). Eine ähnliche Interpretation der Kreuzigung Jesu liefert auch

Paulus in seinem Brief an die Korinther: „Denn auch unser Passa(-Lamm), Christus, ist geschlachtet“ (1.Kor. 5,7).

Auch das Datum der Kreuzigung, wie es die Synoptiker angeben, spricht für eine Übertragung der alten israelitischen Pessach-Symbolik auf die Passionsgeschichte. Das berühmte letzte Abendmahl soll demnach ein Pessach-Mahl gewesen sein, was bedeuten würde, dass Jesus am Tag der Pessachfeier gekreuzigt wurde. Dem widerspricht der Evangelist Johannes, der das letzte Abendmahl auf den Tag vor dem Rüsttag legt, was bedeuten würde, dass die Kreuzigung an diesem Rüsttag stattfand. Die Johanneische Lesung bietet somit der theologischen Interpretation des

Todes Jesu' im Sinne der Schlachtung des Passa-Lammes, eine Grundlage. Der Rüsttag dient zur Vorbereitung jüdischer Feste, wie dem Schabbat oder eben Pessach. Nach Johannes wurde Jesus gekreuzigt, während im Tempel die Passa-Lämmer geschlachtet wurden. Eine enge Verbindung von jüdischem Pessach und christlichem Ostern kann also kaum bestritten werden, v.a. wenn man bedenkt, dass die Bedeutung der Schlachtung des Lamms an Pessach auch innerhalb des Judentums eine Veränderung erfuhr. In der Exilszeit erfolgte eine Verschiebung der Bedeutung der Tierschlachtung von einem Ritus mit reinem Gedenkcharakter hin zu einem Sühneopfer (Ez. 45,21f) mit apotropäischer Wirkung (Jub. 49,15), was im Grunde ja auch dem Ursprungsereignis entspricht.



## *Pessach als ein Zeugnis für die jüdischen Wurzeln des Christentums?*

Auch die theologische Ausdeutung, die die Passionsgeschichte in den ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderten erfuhr, legt ein solches Verständnis nahe. Hier möchte ich jedoch auf einige Punkte aufmerksam machen, die Israel Yuval in einem kleinen Heft mit dem Titel *Pessach und Ostern: Dialog und Polemik in Spätantike und Mittelalter* hervorhob, um eine noch stärkere Wechselwirkung der beiden Religionen zu postulieren. Oft führen die klar jüdischen Wurzeln des Christentums dazu, alle gemeinsamen Traditionen im Sinne einer Einbahnstraße zu erklären, an deren Anfang das Judentum und erst danach das Christentum steht.

*„Die jüdische, weitgehend auch die christliche, Forschung tendiert dazu, das Judentum als die "Mutterreligion" des frühen Christentums zu betrachten. Zwischen dem rabbinischen Judentum, wie es sich uns im talmudischen Schrifttum darstellt, und dem Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels, vor der Entstehung des Christentums, wird eine natürliche Kontinuität angenommen; sobald also eine gedankliche Analogie zwischen dem Talmud und dem Neuen Testament auftaucht, geht die Tendenz dahin, einen jüdischen Einfluß auf das Christentum anzunehmen, nicht etwa umgekehrt.“*

Dies liegt v.a. an der Vorstellung, dass lange vor der Aufzeichnung des Gesetzes in der rabbinischen Literatur, die darin enthaltenen Traditionen bereits in mündlicher Form vorlagen. So wird der Widerspruch ausgeräumt, der entsteht, wenn man die Entstehung des Neuen Testaments mit der Niederschrift der talmudischen Literatur zeitlich vergleicht.

Die These Yuvals könnte man in Bezug auf die beiden großen Feste vielleicht folgendermaßen zusammenfassen: So wie das Pessachfest die theologische Interpretation der Passion Christi beeinflusste, so wurde die Pessachfeier, nach der Zerstörung des Tempels und der Zerstreuung unter die Völker, in ihrer Ausformung stark durch die christliche Ostertradition beeinflusst.



## *Ostern, das christliche Pessach oder Pessach, das jüdische Ostern?*

So führt Yuval z.B. an, dass die Entstehung der Pessach-Haggada einen solchen Einfluss aufweist. Dieser sei hinter der Absicht, sich von der "Tochterreligion" abzugrenzen, greifbar. Die bekannte aramäische Eröffnungsformel der Pessach-Haggada - *הא להמא עניי* „das ist das Brot der Armut“ - ist nach Yuval möglicherweise in Reaktion auf die christliche Erzählung vom letzten Abendmahl und Verständnis vom Brot, als dem Leib Christi entstanden. „Und er nahm Brot dankte, brach und gab es ihnen und sprach: Dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Dies tut zu meinem Gedächtnis!“ (Lk. 22,19) Das Brot wird in der christlichen Deutung also zu einem Gegenstand des Gedenkens an das Opfer Jesu, während es in der jüdischen Tradition stets für die Knechtschaft im Land Ägypten stand. Um dieses Verständnis wieder klar herauszustellen und sich trotz des gemeinsamen Motivs des gemeinschaftlichen Mahls von der christlichen Tradition abzugrenzen, entstand diese Eröffnungsformel, die die Eucharistie klar vom Sedermahl trennt. Da diese Formulierung weder in der Mischna, noch im Talmud auftaucht, sondern erstmals in Haggadot aus dem 10. Jahrhundert nachgewiesen werden kann, ist es relativ unwahrscheinlich, dass hier ein Einfluss jüdischer auf die christliche Tradition vorliegt.

Ein weiteres Beispiel führt uns wieder zurück zu Jesus, dem Opferlamm. In der Pessach-Haggada steht eine Forderung Rabbi Gamliels, nach der es für Juden dringend notwendig sei, drei Dinge klar zu benennen, um den eigenen jüdischen Verpflichtungen genüge zu tun. Diese drei Dinge beziehen sich auf die jüdische Interpretation der drei zentralen Worte für Pessach - *מצה ומרור* - *פסח* - also Pessach(-lamm), Mazza und Maror. Auch dies lässt sich gut als eine Abgrenzungsstrategie gegenüber der christlichen

Tradition erklären. Wenn also gesagt werden soll: „*Das Pessachlamm, das unsere Väter aßen, als der Tempel noch stand, warum war es da? Weil Gott die Häuser unserer Väter in Ägypten übergangen* (hebr.: *passach*) *hat ...*“, und davon die rechtmäßige Erfüllung der Pflicht eines gläubigen Juden abhängig gemacht wird, dann ist das kaum anders zu verstehen denn als eine Abgrenzung zur christlichen Deutung des *Agnus Dei*.

Ein letztes, durchaus einleuchtendes Beispiel Yuvals sei hier noch erwähnt. Seit dem Mittelalter war es Brauch im jüdischen Sedermahl, eine Hälfte der drei *Mazzen*, die zu Pessach traditionell gegessen werden, von den anderen zu trennen und bis zum Ende des Mahls unter einem Tuch zu verstecken. Erst zum Ende des Mahls wird diese *Mazza*, die den Namen *Afikoman* trägt, wiedergefunden und als eine Art Nachtisch verspeist. Der Name kommt wohl vom griechischen „*Aphikomenos*“, was in etwa so viel bedeutet wie „der Kommende“ und demnach Bezug nehmen könnte auf den Messias. Nach jüdisch-apokalyptischer Vorstellung wird der Messias am 9. Av, also am Tag der Tempelzerstörung, auftreten, nachdem er zuvor verborgen unter den Armen vor den Toren Roms gelebt hat. Bei diesem Brauch tritt ganz klar der messianische Charakter, den das Pessachfest neben dem Gedenkcharakter besitzt, zutage. Interessant ist, dass dieser *Afikoman* erstmals in der Mischna (*Pesachim* 10,8) belegt ist, wo verboten wird, diese verborgene *Mazza* erst nach dem Verzehr des Opferlammes zu essen. Wirklich logisch ist dieses Verbot wieder nur mit einer Abgrenzung zum frühchristlichen Ritual zu verstehen. Auch die frühen Christen schlachteten noch das Passa-Lamm zu Ostern, womit sie alten und neuen Ritus gewissermaßen verbanden. Das

Ende eines Ostermahls wurde sodann mit dem Verzehr einer *Mazza* begangen, um des Erlösers Jesu Christi, den man in der *Mazza* symbolisiert sah, zu gedenken und den Glauben und die Hoffnung auf seine Wiederkehr zu nähren. Vor diesem Hintergrund lässt sich das Verbot der Mischna sehr gut einordnen. Indem man verbot das *Afikoman* am Ende des Sedermahls zu verspeisen, beseitigte man eine Parallele in der Mahl-Tradition von Ostern und Pessach, um eine klare Trennung möglich zu machen.

Wir müssen also konstatieren, dass die Pessach-Haggada nicht lediglich als Reaktion auf die Zerstörung des Tempels und als eine alternative Institution, die das Feiern des für das Judentum so wichtigen Fests weiterhin gewährleistete, sondern, zumindest in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, wohl auch als eine Art „Gegen-Evangelium“ entstanden ist. Wenn man sich einmal vor Augen hält, welche gefährliche Situation für das Judentum im ersten Jahrhundert vorherrschte, sieht man hier eine durchaus einleuchtende Entwicklung, die am Ende erfolgreich war und den inneren Zerfall des Judentums verhinderte.

Die Pessach-Ostern-Parallele stellt fast schon beispiellos das verwandtschaftliche Verhältnis von Judentum und Christentum heraus. Wie es unter Verwandten nun mal so ist, teilt man gemeinsame Vorstellungen und Traditionen. Dennoch ist man stets bemüht, seine Individualität hervorzuheben. Oft wird der Zusammenhang von jüdischem Pessach und christlichem Ostern gar nicht mehr wahrgenommen, auch weil sich das Christentum in den letzten 2000 Jahren emanzipierte und eine eigene Tradition herausgebildet hat, die nicht immer bzw. nicht immer offenkundig auf ihr jüdisches Erbgut verweist. Die diesjährige Osterzeit mag Anlass bieten, neu über das historisch gewachsene Verhältnis zwischen Judentum und Christentum nachzudenken, fallen doch Ostern und Pessach mal wieder zusammen. Auch wenn der christliche Messias bereits erschienen ist, auf die letztendliche Erlösung warten sowohl Juden, als auch Christen noch immer.



## Historisches und Aktuelles zur Datierung des Osterfestes

Grundsätzlich fallen die Traditionen, die das Datum der Feier des Osterfestes bestimmen, in zwei Gruppen, von denen die eine Seite auf dem Julianischen und die andere auf dem Gregorianischen Kalender aufbaut. Christen im Westen sowie einige Christen im Osten folgen dem Gregorianischen Kalender. Die meisten Christen im Osten halten sich jedoch an die Berechnung des Osterdatums nach dem Julianischen Kalender. Bis zum zehnten Jahrhundert gab es mehrere Methoden der Kalkulation des Osterfestdatums, die in unterschiedlichen Daten für lokale Kirchengemeinden resultierten. Doch sind das Gregorianische und das Julianische System die beiden letzten, die bis auf die Moderne überdauert haben.

Das Osterfest als Feier von Tod und Auferstehung Jesu Christi war nicht schon vom ersten Jahrhundert an feste Praxis der christlichen Kirche. Auch seine genauere Datierung im Festkalender entwickelte sich erst langsam. Schon früh im zweiten Jahrhundert gab es einige Konflikte hierzu. Unsere wichtigsten Quellen in der Angelegenheit sind die *Kirchengeschichte* des Eusebius von Caesarea aus dem vierten Jahrhundert sowie Angaben im Vorwort des *Chronicon paschale*. Auch Aussagen zu den Quartadezimanern, die einige, gegen Häretiker gerichtete frühkirchliche Schriften enthalten, lassen sich heranziehen, wenn man dort auch dogmatische Anliegen vermutet hatte, wo es sich einfach um Unterschiede in den Traditionen gehandelt haben könnte. Was genau Inhalt des Streitigen war wird in der Forschung unterschiedlich erklärt. Manche sehen in der Angelegenheit eine wichtige Stufe im Abgrenzungsprozess des Christentums vom Judentum. Für andere lassen sich die anfänglichen Divergenzen ausreichend als Nachwirkung der Missions- und Ausbreitungsgeschichte des Christentums mit regionalen Betonungen unterschiedlicher apostolischer Traditionen erklären.

Bereits für das zweite Jahrhundert deuten die Quellen auf einen christlichen Brauch hin, jüdischer Praxis folgend ein christliches Paschafest am 14. Nisan zu feiern, dem Monat also, der das jüdische Jahr eröffnete und der in etwa mit dem Monat April übereinstimmt. Dabei war es gleich, ob der 14. Nisan auf einen Sonntag oder einen anderen Tag der Woche fiel. Diese liturgische Tradition ist besonders für den kleinasiatischen Raum, das heißt die heutige Türkei, belegt. Ihre Bezeichnung als „quartadezimanisch“ oder „quartodezimanisch“ beruht auf dem lateinischen Wort für die Ordinalzahl „vierzehnter“ („quartus decimus“), beziehungsweise genauer auf der Wendung „am vierzehnten Tag“ („quartadecima die“) in Leviticus 23:5 nach dem Text der Vulgata. Man schien bei dieser kalendarischen Festlegung des Osterfesttermins durch die Apostel Johannes und Philippus, oder den Diakon Philippus, inspiriert gewesen zu sein (so Polykrates von Ephesus). Neben dem Einfluss jüdischer Paschafestkalkulationen wird eben auch die chronologische Darstellung der Leidensgeschichte Jesu im Johannesevangelium im kleinasiatischen Raum traditionsbildende Auswirkungen gehabt haben. Kirchliche Lehrer im Kleinasien des zweiten Jahrhunderts wie Melito von Sardis und der

Apologet Apollinarius von Hierapolis bekräftigten diesen Brauch. Außerhalb des kleinasiatischen Raumes, nicht nur im Westen, feierte man jedoch das Fest der Auferstehung Jesu regelmäßig am Sonntag nach dem 14. Nisan und brach erst dann das vorösterliche Fasten. Dort gingen die Traditionen eher auf den Einfluss der Apostel Petrus und Paulus zurück. Im Jahr 155 n. Chr. besuchte Bischof Polykarp von Smyrna seinen Amtskollegen Anicet von Rom und bemühte sich um die Übernahme des quartadezimanischen Gebrauchs auch im Westen. Doch man einigte sich vorläufig darauf, dass weiterhin unterschiedliche Praktiken in verschiedenen Regionen gepflegt werden konnten. Im letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts wandte sich das Blatt dann entscheidend. Bischof Victor von Rom ging nun systematisch gegen die Anhänger des quartadezimanischen Brauches vor und verlangte eine Regelung der Frage vor Ort durch Synodalentscheidung. Der kleinasiatische Bischof Polykrates von Ephesus konnte sich jedoch inhaltlich gegen Victors Forderung einsetzen, woraufhin dieser ihm die Kirchengemeinschaft aufkündigte. Der bedeutende kleinasiatische Theologe Irenäus von Lyon kritisierte Victor scharf hierfür. In der Tat war Victors Vorgehen als Schritt auf dem Weg zur Aneignung römischer Oberaufsicht in kirchlichen Angelegenheiten zu verstehen. In der kleinasiatischen Kirche folgte man eine Zeitlang weiterhin der alten Praxis, trotz des römischen Drucks. Doch im Laufe der Zeit passte man sich zunehmend dem weithin verbreiteten und von Rom unterstützten Brauch an. Die Quartadezimaner etablierten sich ihrerseits als eigenständige Kirche, die bis ins 5. Jahrhundert andauerte.



Die Praxis, Ostern nicht an einem beliebigen Wochentag, sondern an einem Sonntag zu feiern, war damit global durchgesetzt. Die Frage des genaueren Datums für das Fest war jedoch noch nicht geklärt. Obwohl das erste ökumenische Konzil von Nizäa im Jahr 325 n. Chr. festlegte, dass alle Christen an einem einzigen, gemeinsamen Sonntag Ostern feiern sollten, ist diese Vorgabe bislang nur partiell verwirklicht. Weshalb dies so ist, und wohl auch noch lange so bleiben wird, gilt es im Folgenden ein wenig genauer zu beleuchten.

Die Berechnung des Osterfesttermins wird durch das Datum des Vollmonds im Frühling bestimmt. Dessen frühestes Eintreffen ist der 21. März, nach astronomischem und westlichem Kalender. Sein spätestes Erscheinen fällt auf den 25. April. Anfänglich gab es zwei verschiedene Methoden zu bestimmen, auf welchen Vollmond man sich beziehen sollte. Die antiochenische Methode folgte voraufgehenden jüdischen Kalkulationen. In Alexandrien jedoch, das Heimstätte eines wissenschaftlichen Zentrums mit Interessen auch im astronomischen Bereich war, wurden eigenständige Berechnungen durchgeführt. Nach diesen war der relevante Vollmond zur Bestimmung des Osterfestes immer der erste Vollmond zur oder nach der Tag-und-Nacht-Gleiche im Frühling. Das erste Konzil von Nizäa hatte sich für diese alexandrinische Methode entschieden, der man auch fast überall folgte. Ostern sollte also am ersten Sonntag nach diesem Vollmond gefeiert werden. Lediglich die Gruppe der Audianer und die der Protopaschiten, derjenigen, die weiterhin der Kalkulation im Gleichklang mit der jüdischen Praxis folgen wollten, schlossen sich nicht an. Doch auch im Westen gab es bis ins Jahr 931 noch eigenständige Berechnungsweisen für das Osterfestdatum in einigen Klöstern in England!

Im Oktober 1582 reformierte Papst Gregor XIII. den bis dahin gültigen Julianischen Kalender. Der aus der Reform resultierende Gregorianische Kalender wurde nun im

Westen gültig. In den Kirchen des Ostens blieb weitgehend der Julianische Kalender im Gebrauch. Dieser unterscheidet sich um 13 Tage vom Gregorianischen Kalender. Doch diese Differenz allein erklärt nicht hinlänglich, weshalb sich die Termine für die Feier des Osterfestes zwischen Kirchen im Osten und im Westen bis auf wenige Ausnahmen unterscheiden, manchmal nur um eine Woche, in manchen Jahren bis zu vier oder fünf Wochen. In der überaus komplizierten Gemengelage spielen viele Faktoren eine Rolle.

Ein Nachteil, der bei der Frage nach der Vorteilhaftigkeit der Aufrechterhaltung des Julianischen Kalenders in den Kirchen des Ostens zu berücksichtigen ist, besteht darin, dass dieser im Vergleich zum viel genaueren und aktualisierbaren Gregorianischen Kalender jedes Jahr einen Tag verliert. Auf eine lange Zukunft hin betrachtet, beispielsweise eine Situation, bei der in hundert Jahrhunderten Christen noch Ostern feiern wollen, und unter der Annahme, dass jegliche weitere Veränderung ausgeschlossen wird, durch die der Julianische Kalender ansonsten mit astronomischen Ungenauigkeiten umgehen könnte, wäre es möglich, dass nach Julianischem Kalender Ostern in den Ostkirchen auf ein Datum um die Wintersonnenwende herum fiel, durchaus auch auf den Termin des westlichen Weihnachtsens am 25. Dezember. Weihnachten selbst wäre dann ein Fest, das um den 25. September gefeiert würde.

Wissenschaftler und Führer orthodoxer und orientalisch-christlicher Kirchen sind sich dieser Ungenauigkeiten natürlich völlig bewusst und wissen auch, dass irgendwann eine Anpassung stattfinden sollte. Warum aber bestehen diese Kirchen darauf, den Julianischen Kalender für

Ostern beizubehalten, wo er doch ungenau ist? Eine vielleicht bessere Frage, die gestellt werden sollte, ist, welche Hindernisse denn einer Änderung des Kirchenkalenders in den Ostkirchen entgegenstehen. Hier gibt es gleich mehrere Hindernisse, die zu diskutieren sind. Manche sehen überhaupt keinen Grund dafür, etwas zu ändern, da der bestehende Gebrauch genau die Tradition abbildet, die bereits über Generationen hinweg weitergegeben wurde. Für sie spielt es keine Rolle, dass Ostern zu einem künftigen Zeitpunkt im Dezember gefeiert wird. Für andere ist nicht die Genauigkeit des Datums der Feier wichtig, sondern eher die Symbolik des gesamten Kalenders. Doch wenn man diejenigen Hindernisse bei Seite lässt, die dogmatischer Natur sind oder die sich auf Fragen der Identität der eigenen Kirche im Gegenüber zu einer anderen christlichen Tradition beziehen, bleibt als weitere Schwierigkeit das Problem des Zusammenspiels zwischen im Datum fest verankerten Festen und den beweglichen Festen des Osterzyklus bestehen. Unter den im Datum festgelegten Festen, die im unmittelbaren Zeitraum vor oder nach Ostern liegen, finden sich das Fest der Darstellung des Herrn im Tempel am 2. Februar, das Fest der Verkündigung der Geburt Jesu an Maria am 25. März, wie auch Feste verschiedener Heiliger, beispielsweise das des Heiligen Georg am 24. April. Alle diese Feste sind im kulturellen Leben vieler ostchristlicher Gemeinschaften von großer Bedeutung. Die Regeln, die bestimmen, wie der Osterzyklus mit diesen vom Datum her festgelegten Festen zusammenspielt, variieren von Kirche zu Kirche. Sie sind in den Kirchen byzantinischer Tradition wohl von größter Komplexität. Die römisch-katholische Kirche folgt einer relativ einfachen Rangordnung der Feste, die beim Zweiten Vatikanischen Konzil noch stärker vereinfacht wurde. Diesem System folgen auch im



Großen und Ganzen viele der katholischen Ostkirchen. Auf die Gefahr hin, die Problematik hier zu stark zu vereinfachen, lässt sich dennoch sagen, dass während die römisch-katholische Kirche Feste einer niederen Rangordnung völlig übergeht, wenn diese mit Festen einer höheren Rangordnung zusammenfallen, manche Ostkirchen eher dazu neigen, die Einhaltung eines Festes von niedrigerem Rang mit der Einhaltung eines großen Festes zu integrieren und somit beide gleichzeitig zu feiern.

Im Allgemeinen setzen diese liturgischen Regeln der östlichen Kirchen die Berechnung des Osterfesttermins nach dem Julianischen Kalender voraus. Hierbei ist der zu beachtende Hauptpunkt, dass der Julianische Kalender, trotz seiner astronomischen Ungenauigkeit, und der Art und Weise, Ostern nach dem Julianischen Kalender zu berechnen, miteinander vereinbar sind und dass dies auf Dauer so bleiben wird. Somit sind die Regeln, die die Kirchen des Ostens für den Umgang mit den Schnittstellen der im Datum festgelegten Feste und des Osterzyklus‘ erstellt haben, ewig gültig.

Wenn man entweder die Art und Weise, nach welcher Ostern berechnet wird, oder den Kalender der im Datum festgelegten Feste, oder gar beide ändern würde, müssten neue Regeln erstellt werden. Sicher stellt sich die Frage, warum man nicht in der Tat einfach neue Regeln verfassen könnte, wie das auch die katholische Kirche getan hat. Die weitere Betrachtung dieser Frage mag manchem als geringfügiger und vielleicht gar seltsamer Punkt erscheinen, der wenig mit dem lebendigen Glaubensleben zu tun hat. Doch es gibt zwei Hauptgründe, die zu bedenken sind und die objektiv formuliert werden können, ohne gleichzeitig einen konfessionellen Standpunkt zu verteidigen.

Der erste Grund hat mit der Rolle der Liturgie im religiösen System der orthodoxen und orientalisch-christlichen Kirchen zu tun. Man muss sich dessen bewusst werden, dass die Liturgie der östlichen Kirchen das wichtigste Medium darstellt, durch welches die komplexe Glaubenslehre dieser Kirchen zum Ausdruck kommt und den Gläubigen zugänglich wird. Die Christenheit im Westen legt großes Gewicht auf die Herausarbeitung schriftlicher Formulierungen dessen, was Christen glauben sollen, beispielsweise in der Form des detaillierten und komplexen Katechismus der römisch-katholischen Kirche. Dieses Herangehen an die Glaubensvermittlung hatte seine Höhepunkte in den Werken mittelalterlicher Theologen und später in den Glaubensbekenntnissen protestantischer Christen. Der für die meisten protestantischen Bekenntnisse charakteristische Gedanke, dass die Bibel die einzige Grundlage christlicher Lehre ist, mag als eine weitere Entwicklung dieser spezifisch westlichen Idee angesehen werden, der Idee, dass der christliche Glaube in irgendeiner Weise in einem Dokument kodifiziert sein muss.

Die Kirchen im Osten, die durchaus auch solche Glaubensaussagen schaffen können, haben es dagegen im Allgemeinen vorgezogen, den öffentlich zugänglichen Gottesdienst zum Eckpfeiler für die Bewahrung und Weitergabe des Ausdrucks ihrer religiösen Überzeugung zu machen. Die westliche Liturgie ist katechetisch. Sie enthält Symbole, nicht um den Glauben zu verhüllen, sondern um ihn allen sichtbar zu machen. Auch sie beinhaltet Texte und liturgische Choreographien, Kleidungsstücke und Farben und eine Fülle anderer Details. Es ist nur so, dass die Ostkirchen diese Katechese der Liturgie objektiv noch genauer und tiefer entwickelt haben, wobei sie in diesem Zusammenhang auf schriftliche Aussagen zur Lehre eher verzichten, die sonst später als häretisch beurteilt

werden könnten, was ja im Verlauf der Kirchengeschichte oft genug vorgekommen ist.

Die bestehenden Regeln und Vorschriften zur Einhaltung von Festen verstehen sich als eine Verkörperung von Entscheidungen, die die Gesamtheit der Kirchenlehre widerspiegeln. Sie dienen nicht nur einer guten Ordnung. Sie stellen auch nicht eine Reihe von Vorschriften dar, die die Zelebranten einfach befolgen können, ohne allzu viel Zeit damit verbringen zu müssen, Dinge zu durchdenken, und die wenigstens theoretisch eine universal gültige, liturgische Praxis garantieren. Für manche wenigstens ist dies wichtig.

Vielleicht nur als Nebenbemerkung könnte man hier anfügen, dass in einem jeden menschlichen Umfeld ein durch die Gemeinschaft verantwortetes Ritual es dem Einzelnen erlaubt, sich selbst aktiv und unmittelbar in das dahinterliegende Glaubens- oder Überzeugungssystem einzubinden. Die Grundidee dessen, was geglaubt werden soll, ist im gemeinschaftlichen Gottesdienst der Kirche verkörpert. Hierbei impliziert das Prinzip des *Lex orandi, lex credendi*, der Regelung, dass das Gesetz des Betens das Gesetz des Glaubens vorgibt, auch, dass ein Mensch, der sich in seiner Gottesverehrung in einer Art und Weise betätigt, die nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche steht, in falscher Weise Gott verehrt und damit an einem falschen Glauben teilhat. Dies hat ganz besonders im christlichen Osten Gültigkeit, wo es seit dem Beginn des Christentums eine große Vielfalt von Praktiken und Meinungen dazu gab, was es bedeutete, den Gott Jesu Christi anzubeten. Die Kunst der Liturgie entwickelte sich zum Teil aus einem Spektrum miteinander konkurrierender Wahrheitsansprüche heraus, sowie aus der



Notwendigkeit, Bestätigung dafür zu finden, dass man an die „richtige“ Interpretation glaubte und Teil der „richtigen“ Gemeinschaft der Glaubenden war.

Das zweite Hindernis, das Veränderungen in den Ostkirchen entgegensteht, liegt in ihrer Organisation und ihrer Geschichte begründet. Von einigen Ausnahmen abgesehen führt liturgische Reform meist zu einem Schisma oder einer Spaltung. Dies geschah auch in der römisch-katholischen Kirche als Folge der Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Während diese Spaltungen in der Regel kleinere Gruppen betreffen, ist doch zu beachten, dass die östlichen Kirchen selbst kleinere, unabhängige Kirchen sind, von denen einige in Gebieten ansässig sind, deren Politik oder soziales und kulturelles Klima Christen oder dem Christentum gegenüber nicht wohlwollend gesonnen sind. Die sich ergebende Konsequenz ist, dass ein Schisma in einer Ostkirche wahrlich verheerende Auswirkungen haben kann. Die Spaltungen, die im Zusammenhang mit der Nikonianischen Reform im Jahre 1666 in der russisch-orthodoxen Kirche entstanden sind, dienen als ein Beispiel; ein weiteres Beispiel sind die Alt-Kalendaristen, die sich von der orthodoxen Kirche Griechenlands trennten, nachdem diese beschlossen hatte, den Gregorianischen Kalender für im Datum festgelegte Feste zu übernehmen. Die gleiche Situation entstand in den 1960er Jahren in der Assyrischen Kirche des Ostens, einer Kirche, deren Wurzeln bis weit zurück in die Anfangszeit des Christentums im Irak und Iran reichen.

Entscheidungen zu treffen, die mehrere Kirchen miteinbeziehen, ist besonders schwierig. Unter den orthodoxen Kirchen byzantinischer Tradition, die im Westen zumeist als „die“ orthodoxe Kirche verstanden werden, ist es schon eine beinahe unmögliche Aufgabe, Treffen aller Kirchenoberhäupter einzuberufen. Zum letzten Mal geschah dies zu Pfingsten, natürlich nach dem Julianischen Kalender, im Jahr 2016 auf Kreta. Das diesem Treffen vorausgehende letzte Treffen eines Konzils der orthodoxen Kirchen vor dem Jahr 2016 ist vom Datum her ungewiss. Das genauere Datum hängt davon ab, was man als Konzil der universalen Kirche gelten lässt. Doch es ist sicher, dass kein solches Treffen nach dem zehnten Jahrhundert erfolgt war. Doch auch im Jahr 2016 und noch in letzter Minute entschied sich die größte orthodoxe Kirche, die russisch-orthodoxe Kirche, zusammen mit einigen anderen eng mit ihr verbundenen Kirchen, nicht am Treffen auf Kreta teilzunehmen. Die Reform des Kalenders oder sonst eine inhaltlich gewichtigere Angelegenheit, standen nicht auf der Tagesordnung des Treffens. Eine Kirche dieser Kommuniongemeinschaft christlicher Kirchen, die orthodoxe Kirche Finnlands, folgt ganz der Gregorianischen Tradition. Doch bislang scheint keiner etwas gegen diesen Gebrauch einzuwenden zu haben.

Unter manchen Kirchen im Osten, die Teil anderer Kommuniongemeinschaften sind, ist die Frage des Kalenders eigentlich ohne Bedeutung. Die armenische Kirche neigt dazu, unter Einschluss des Berechnungssystems für das Osterfest denjenigen Kalender zu benutzen, den die Mehrheit der Christen in der Region gebraucht, in der man sich gerade aufhält. Die syrisch-orthodoxe Kirche experimentierte gleichfalls mit einem solchen Umgang mit der Kalenderfrage, doch dies führte zu größeren Verwirrungen. Gläubige in den USA, die zu Ostern ihre Verwandten in der Türkei anriefen, um Frohe Ostern zu wünschen, sprachen mit ihren Lieben, die noch mitten in der Fastenzeit waren, was zu Bestürzungen und Unsicherheiten führte. Daher ließ man diesen Versuch zugunsten des Beibehaltens des Julianischen Kalenders wieder sein.

Es ist äußerst unwahrscheinlich, dass sich die christlichen Kirchen auf absehbare Zeit über gewichtige Inhalte einig werden können, abgesehen vom grundlegenden Glauben daran, dass Jesus Christus gekreuzigt wurde, starb und von den Toten wieder auferstand. Diese kurze Einführung in unterschiedliche Vorstellungen und Vorgehensweisen, auch ohne eine genauere Erklärung der technischen Einzelheiten der Berechnung des Osterdatums, mag ein Licht auf wenigstens einige relevante Aspekte geworfen haben, die das Verständnis dafür befördern mögen, warum man innerhalb des Christentums auch weiterhin in den einzelnen Kirchen Ostern an unterschiedlichen Sonntagen feiern wird.



## Justinians Kirchenpolitik und versteckte Kaiserkritik

Kaiser Justinian verband seinen Namen mit dem in der byzantinischen Geschichte einzigen realitätstauglichen Versuch, das Römische Reich zu der Größe wiederherzustellen, die es zur Zeit seiner maximalen Ausdehnung gehabt hatte. Doch zeitgleich zu den beispiellosen Siegeszügen seiner kaiserlichen Armeen, die eine solche Wiederherstellung wenigstens zeitweilig möglich schienen ließen, sollte es zu einer Kette innenpolitischer Misserfolge kommen. Wie kaum ein zweiter Kaiser vor ihm nahm Justinian kirchenpolitische Fragen als seine eigenen Angelegenheiten wahr. Deshalb wog es für ihn besonders schwer, dass alle seine Versuche zur Überwindung der bereits angebahnten Abspaltung der miaphysitischen Kirchen Syriens, Armeniens und Ägyptens von der dyophysitischen („chalkedonischen“) byzantinischen Reichskirche scheiterten. Statt die Einheit zu fördern, schienen die ständigen Bemühungen des Kaisers eher den Prozess der Abspaltung zu beschleunigen: Während seiner langen Herrschaft (527-565) baute die syrische miaphysitische Bewegung erstmals ein eigenes Episkopat auf und erreichte damit die volle institutionelle Selbstständigkeit von der Reichskirche.

Zur damaligen Zeit war die Kirchenpolitik das bevorzugte Schlachtfeld innenpolitischer Machtkonflikte. Justinians Scheitern in der Kirchenpolitik scheint eine solche Welle an Kritik an ihm hervorgerufen zu haben, die weit über die gewohnten Grenzen hinausreichte. Zwar war bereits seit der römischen Kaiserzeit ein gewisses Maß an recht zahmer Kaiserkritik fast schon zu einem Muss für einen jeden Historiker oder Literaten geworden, der noch wenigstens den Schein einer „republikanischen“ intellektuellen Redlichkeit wahren wollte. Doch mit dieser literarischen Konvention hatte eine derart aggressive Verunglimpfung des Kaisers wie die Prokop zugeschriebene *Geheime Geschichte* mit ihrer

regelrechten Dämonisierung Justinians nichts mehr zu tun. Die *Geheime Geschichte* blieb ein Extremfall. Solange Justinian lebte, konnte sie keinesfalls in der Öffentlichkeit erscheinen. Doch gab es auch manch andere Zeitgenossen, zumeist aus Syro-Mesopotamien, die sogar in sehr weit verbreiteten, populären Schriften eine an den Kaiser adressierte Kritik verstecken konnten, die weit über das Erlaubte hinausging. Dabei gelang es diesen, ohne einen literarischen Frontalangriff auf den Kaiser auszukommen, wodurch sie die mit einem solchen Schritt verbundenen Gefahren vermeiden konnten. Wie konnte dies gelingen?

Ein charakteristischer Fall, der sich durch sein unauffälliges und doch sehr effektives Vorgehen auszeichnet, ist die Lebensgeschichte, die Vita, Ephraems (gest. 373), des berühmtesten der syrischen Kirchenväter. Sie entstand im zweiten Viertel des 6. Jahrhunderts, etwa anderthalb Jahrhunderte nach Ephraems Tod, im nord-mesopotamischen Edessa, der Kulturhauptstadt der syrischen Welt, und sollte fast so beliebt wie ihr Protagonist werden. In dieser syrischen Vita Ephraems lesen wir, wie der „häretische“ Kaiser Valens (r. 364-378) auf Edessa zog. Er hatte seinerzeit das Dogma von der „bloßen“ Wesensähnlichkeit des Logos mit Gott dem Vater gegen den, auf dem ersten ökumenischen Konzil von Nizäa promulgierten, Glauben an die Wesensgleichheit von Gott dem Sohn und Gott dem Vater durchzusetzen versucht, und hatte tatsächlich auch Edessa besucht, wohl mit der Absicht, seiner kirchenpolitischen Linie dort Geltung zu verschaffen. Doch nach der Darstellung der syrischen Ephraemvita scheiterte Valens kläglich an der Entschlossenheit der Stadt des berühmten Heiligen. Von Ephraem hatten die

Einwohner Edessas bereits den rechten Glauben an die Wesensgleichheit von Vater und Sohn gelernt. Sie waren bereit, eher zu sterben als sich vom Kaiser zum Übertritt zu seinem „häretischen“ Dogma zwingen zu lassen: Valens schlug sein Lager vor der Stadt auf „und sandte [Leute] zu den Bürgern der Stadt, [mit dem Befehl], sie sollten zu ihm hinausziehen, damit er erfahre, was sie wollten“. Sie weigerten sich jedoch, um so ihren Widerstand gegenüber der kaiserlichen Häresie zum Ausdruck zu bringen. In Erwartung seiner gewaltsamen Reaktion versammelten sie sich in der großen Thomaskirche. „Und als er [sc. Valens] lange abwartete und sie [sc. die Edessener] nicht auszogen, so befahl er einem seiner Generäle, einzumarschieren und sie zu töten“. Doch die Edessener beharrten auf ihrer Weigerung, auch nachdem der mitleidige Heerführer ihnen eine zweite und eine dritte Chance gewährt hatte. Als ihm keine andere Wahl blieb, als den kaiserlichen Befehl auszuführen und mit seiner Truppe durch die Stadt zur Thomaskirche zu marschieren, sah der General, wie eine Frau mit zwei Knaben an ihrer Hand zur Kirche eilte. Auf seine bestürzten Fragen hin erklärte sie ihm, sie habe vom drohenden Massaker gehört und laufe deswegen mit ihren beiden Söhnen zur Kirche, um gemeinsam mit ihren Kindern den Märtyrertod zu sterben. Erschüttert von dieser Begegnung kehrte der General unverrichteter Dinge zu Valens zurück. Selbst der „häretische“ Kaiser war derart von der Martyriumsbereitschaft der Edessener erschreckt, dass er sich geschlagen gab, das Lager abbrach und wegzog. So jedenfalls schilderte die in ihrem Blick auf historische Ereignisse eher fragwürdige Ephraemvita die Geschehnisse. Ephraem jedoch komponierte ein Loblied auf seine Stadt und ihren unerschütterlichen Heldenmut.



Gefeiert wurde mit diesem Text allerdings nicht nur Edessa, sondern indirekt auch Ephraem selbst, der Lehrer der Stadt, der den Edessenern den rechten Glauben eingeprägt hatte. Im Kontext der Heiligenvita Ephraems wäre die ganze Episode durchaus nicht auffällig, wenn nicht Ephraem de facto bereits verstorben gewesen wäre, als Kaiser Valens nach Edessa zog. Warum entschied sich aber der Hagiograph der syrischen Ephraemvita dazu, diese Episode fälschlicherweise mit Ephraem in Verbindung zu bringen?

Mit seiner Aufnahme der Valens-Anekdote wollte der Autor der Ephraemvita ein bestimmtes Selbstverständnis der miaphysitischen Partei in Edessa zum Ausdruck bringen: Unter Justinian, wie zuvor schon unter Valens, sahen sich die Edessener, aus Sicht der miaphysitischen Partei, mit einer tödlichen Bedrohung durch häretische Kaiser konfrontiert; selbst bewaffnete Konflikte wie die „Belagerung“ durch Valens hatte die Stadt im Konfessionskampf des 6. Jahrhunderts gekannt. Was damals der Arianer Valens gewesen war, war heute der Chalkedonier Justinian. Mit dieser Bedrohung konfrontiert schien es fuer die Ephraemvita nur eine Haltung zu geben: Genauso wie die Edessener von damals bereit gewesen waren, ihren rechten Glauben auch unter Einsatz ihres Lebens gegen Valens zu verteidigen, so waren auch die Edessener von heute gehalten, gegen die Gewalt Justinians um jeden Preis zu ihrem orthodoxen, d.h. miaphysitischen, Glauben zu stehen.

Könnte aber der Vita-Autor erwartet haben, dass sein Zielpublikum hinter Valens ohne Schwierigkeiten Kaiser Justinian wiedererkannte? War die Figur des Valens als literarische Gestalt auf Justinian hin durchsichtig genug?

In der syrischen Literatur war es zur üblichen Vorgehensweise geworden, „schwierige“ zeitgenössische politische Zustände, Ereignisse oder Personen versteckt zu kritisieren, indem man über vergleichbare Ereignisse oder Personen der Vergangenheit schrieb. Insbesondere Justinian wurde in mehreren weiteren syrischen miaphysitischen Texten jener Zeit hinter ähnlichen literarischen „Decknamen“ scharf kritisiert. So etwa im sogenannten Julianroman, in dem diesmal Justinian hinter der Gestalt des Julian Apostata stand, des großen Christenfeindes und Wiederherstellers des Heidentums, der dem syrischen Julianroman zufolge vor dem geschlossenen Widerstand der Christen von Edessa nahezu kapitulieren musste. In einer weiteren syrischen Schrift des 6. Jh.s, dem von Daniel von Salah verfassten, allerersten miaphysitischen Psalmenkommentar, wurde Kaiser Justinian wiederum unter dem Decknamen des „bösen“ biblischen Königs Saul kritisiert, der den von Gott geliebten David, die Identifikationsgestalt

des miaphysitischen Autors und seines Kreises, verfolgte. Doch auch Johannes Malalas, ein griechisch schreibender Syrer, dürfte in seiner Darstellung Kaisers Traians, insbesondere dessen Christenverfolgungen, die Brutalität des Vorgehens Kaiser Justinians gegen „Häretiker“ implizit gebrandmarkt haben. Eine solche Kaiserkritik unter Decknamen war keine Erfindung der justinianischen Zeit. In der syrischen Literatur hatte sie damals bereits eine lange Geschichte. Das prominenteste ältere Beispiel ist Ephraem der Syrer selbst, der in einem seiner überaus beliebten Weihnachtshymnen hinter „harmlosen“ Angriffen auf König Herodes eine Polemik gegen den damaligen Kaiser Julian Apostata mit dessen christenfeindlichen Maßnahmen verborgen hatte. Die versteckte Herrscherkritik hatte also Tradition. So war das primär syrische, miaphysitische Zielpublikum der Ephraemvita gut darauf vorbereitet, die „politische Allegorie“ des Vita-Autors nachvollziehen zu können. Der Valens der Ephraemvita, der das rechtgläubige Edessa und den Heiligen Ephraem selbst bedrohte, war nicht nur jener alte „häretische“ Kaiser des 4. Jahrhunderts, sondern auch der gegenwärtig auf dem Kaiserthron sitzende „Häretiker“: Justinian, eine der bedeutendsten Gestalten des sechsten christlichen Jahrhunderts.

Dr. Nestor Kavvadas



## Von Berlin nach Armenien: Impressionen einer Reise

**Nach der Reise** machten wir diese verwunderliche Erfahrung: Wir hatten eine Anzahl von Ansichtskarten als Gruß an Freunde in Deutschland geschickt. Doch keiner hat sich bedankt—denn keiner hatte eine Karte erhalten, obwohl wir vorschriftsmäßig adressiert, frankiert, und die Post auch noch sicherheitshalber an der Hotelrezeption abgegeben hatten. Unsere Emails kamen dagegen problemlos an, dank eines überall verfügbaren Wlans, unsere analogen Grüße leider nicht. „Diskontinuität der Entwicklung“? Die ist uns noch öfter begegnet.

**Die Reise selbst** war sehr schön, aber auch anstrengend. Ein großer Bus mit 52 Menschen, organisiert von einer katholischen Berliner Gemeinde, „gebrieft“ mit Konzilsdaten und apostolischen Missionsgeschichten. Er kutscherte uns samt armenischer Reiseleitung über große Straßen und um enge Kurven, durch sagenhaft schöne Gebirgslandschaften, zu uralten Kirchen und Tempeln, zu alten uneinnehmbar wirkenden Festungen und zu neueren Museen: Überall Zeugen einer großen Vergangenheit. Aber auch das war nicht zu übersehen: Armut, marode Straßen, zerfallende Dörfer und Städte: Zeugen einer schwierigen Gegenwart.

**Jerewan**, die Hauptstadt und einzige Millionenstadt, in der ca 30% der Einwohner des Landes leben; großstädtisch, neben maroden Hochhäusern auch gut erhaltene Wohnviertel, von denen die Mehrzahl wohl noch aus der Sowjetzeit stammt, auch einige ganz neue, fast futuristische Bauten; phantasievolle, frech-witzige Skulpturen, die einen wohlthuenden Gegensatz zu den sonstigen Heroen im Stadtbild schaffen; großstädtischer Verkehr mit U-Bahn (!), alten und auch neueren Bussen und Omnibussen, mit modernen PKWs, von normalen Limousinen bis zu hochbeinigen SUVs und sonstigen „Protz“-Autos. Überraschend und beängstigend wirkte dieser Gegensatz von deutlich sichtbarem Wohlstand in der Hauptstadt und beklemmender Armut auf dem Land und in den kleineren Städten.

**Politisch und ökonomisch** fühlt sich das Land offensichtlich von allen Seiten von Feinden (Muslimen, Türken und Russen) und Ausbeutern („Oligarchen“) umgeben. Russland genießt einen zwiespältigen Ruf: Offiziell wird die Loslösung aus der einstigen Sowjetunion als Befreiung gefeiert, doch andererseits trauert man auch der näheren, relativ sicheren sowjetischen Vergangenheit nach, was ostdeutschen Besuchern bekannt vorkommen mag. Man sieht hier vielleicht auch Russland als die einzige Schutzmacht des christlichen Landes vor türkisch/muslimischen Nachbarstaaten

**Und die Religion, die Kirchen— „die Kirche“?** Wir sahen viele Kirchen, oft alt, sehr alt; manchmal gut, manchmal nur notdürftig restauriert oder erhalten, in Einöden, auf steinigen Bergen, an unbegehbaren Schluchten; meist massiv gebaut—trutzig, fest, Glaubensburgen: Zeugen einer großen christlichen Vergangenheit.



## „Armenien - erster Staat mit Christentum als Staatsreligion“.

„Der christliche Glaube hat die armenische Kultur derart geformt, dass er die gesamte Struktur des Landes so gut wie in jede Ecke durchdringt.“ So heißt es in einem Reiseführer aus dem Jahr 2017. Ähnlich glaubensstark bezeugt auch das Honorarkonsulat von Armenien, in Texten zur armenisch-apostolischen Kirche heute, die offensichtlich ungebrochene Gläubigkeit des armenischen Volkes, scheinbar unangefochten durch die glaubensfeindliche Propaganda in der sowjetischen Vergangenheit, unangefochten auch durch mögliche Gegenwartsprobleme . . .

In einer „Gemeinsamen Erklärung von Papst Franziskus und dem armenisch-apostolischen Katholikos . . . vom 26. Juni 2016“ anlässlich des Papstbesuches in Armenien heißt es schon etwas vorsichtiger: „Wir preisen den Herrn, dass der christliche Glaube heute wieder eine pulsierende Realität in Armenien ist.“ In derselben Erklärung weiter unten: „Die Säkularisierung weiter Kreise der Gesellschaft, ihre Distanzierung vom Spirituellen und Göttlichen führt unvermeidlich zu einer entsakralisierten und materialistischen Sicht des Menschen und der Menschheitsfamilie.“ Auch die armenische Kirche wird davon nicht ausgenommen sein. Eine 10-tägige Touristenreise reicht selbstverständlich nicht aus, um Verhältnisse, Strukturen und Strömungen in einem Land und seiner Kirche wirklich sachgerecht beurteilen zu können.

Deshalb hier nur einige unserer (Nicht-)Erfahrungen zu diesen Themen: Die politische, die ökonomische, die gesellschaftliche Situation der christlichen Kirche(n) im heutigen Armenien, die Verankerung des christlichen Glaubens in der Gesellschaft, all dies blieb für uns im Dunkeln. Die Rolle der Religion, der Kirche(n) im offensichtlich unzureichenden Gesundheits- und

Sozialsystem? Ihre Rolle im ansonsten wohl recht gut funktionierenden Bildungssystem? Ihre Reformbereitschaft? Ihr Einfluss auf die Gesellschaft? Überall nur sehr wenig belastbare Informationen.

Die Aussage, dass die gesamte Struktur des Landes auch heute vom christlichen Glauben durchdrungen ist: Ist dies Hoffnung? Verborgene Realität? Politisches Motiv? Einfach ein frommer Wunsch?

### Gottesdienst

Wir feierten „unsere“ Gottesdienste in alten Kirchen, an Wallfahrtsstätten, in Ruinen ehemaliger Heiligtümer; wobei oft unklar blieb, ob diese Stätten sonst noch als Kirchen genutzt werden oder „nur“ mehr Museen waren. Problematisch/bürokratisch war oft schon allein der Weg, die Erlaubnis zum Gottesdienst-Feiern oder auch nur zum Singen zu erhalten.

Wir sahen und besuchten auch den armenischen Gottesdienst in einigen Kirchen, so in der imposanten Hauptkathedrale von Etschmiadzin, und auch in einer kleinen Kirche direkt hinter unserem Hotel, verborgen hinter Wohnhochhäusern, inmitten von Lagerhallen, Handwerks- und anderen Betrieben. Hier wie dort—viel Stein, massive Mauern, wenig Fenster, durch die Licht von außen hätte eindringen können—aber erleuchtet durch die Lichter der Gläubigen, die Leuchter und Farben der Ikonen und Ikonostasen.

**Die Liturgie im armenischen Ritus:** „Göttliches Schauspiel“, mit Lichtern, Farben, Weihrauch und Gesängen.

In der Kathedrale zelebriert von einem

wohlgebauten Priester, vielen jungen Diakonen und vollstimmigen Chören.

In der kleinen „Kirche im Kiez“ zelebriert von einem alten Priester mit einem Diakon und drei oder vier Chorsängerinnen—aber auch in der Ärmlichkeit der kleinen Kirche war die Liturgie ebenso ergreifend wie in der erhabenen Feierlichkeit der Kathedrale.

Ob in der großen Kathedrale oder in der kleinen Kirche im Kiez—die Rolle des Kirchenvolkes bei diesem „Göttlichen Schauspiel“ war jeweils die gleiche: Teilnahme (oft auch nur „beiläufig, besuchsweise, im Vorübergehen“) durch Zuschauen, Entzünden von Kerzen, Ehrfurchtsbezeugungen und gelegentliche Akklamationen.

Die Feier einer „orthodoxen“ Liturgie fasziniert uns „Gäste“ aus der westlichen, römischen Kirche immer wieder aufs Neue: ehrfürchtiges Staunen, Bewunderung des Fremden, des "Exotischen", der gleichzeitigen Verhüllung und Offenbarung des „Mysteriums.“ Da ist vieles, was wir bei uns manchmal sehnsüchtig vermissen, was dann aber auch wieder nicht zu unserer eigenen Kultur, zu unserer Denk- und Glaubensweise zu passen scheint. Vielleicht ist es normal, dem Unbekannteren gegenüber zuerst eine Position vorsichtiger Distanz einzunehmen.

Welch ein Unterschied: Hier die prächtige, farbenfrohe, an höfisch-herrschaftliche Zeremonielle erinnernde Liturgie—„zu Hause“ unsere nüchternen, rational durchgestylten Gottesdienste, gerade in und nach den Liturgiereformen der vergangenen Jahrzehnte. Auch im Westen "feiern" wir Gottesdienst, auch mit feierlichen Riten, Symbolen, mit Musik, mit



Farben und manchmal auch Weihrauch, aber weniger als Vorführung, als Schauspiel zum Zuschauen, sondern als „Versammlung des Volkes Gottes“, als aktiv teilnehmende Gemeinschaft um den Altar. Die Perspektive scheint eine andere.

Dieser Unterschied im Verständnis und in der Praxis der Liturgie, des Gottesdienstes zwischen den „östlichen“ und den „westlichen“ Kirchen mag groß sein—er mag oft Grund und Ausdruck für Kirchenspaltungen gewesen sein – ein unüberwindbares Hindernis für die Einheit der Kirchen ist er nicht. Die unierten orthodoxen Kirchen sind—bei aller Problematik, die ihrer Geschichte anhaftet—doch auch dafür ein klares Signal.

***„Das was uns eint, ist mehr als das, was uns trennt.“***

### **Und die armenisch-katholische Kirche?**

Mit ihren ca. 15.000 Mitgliedern in Armenien, im Verhältnis zu den ca. 2,8 Millionen (94%) Armeniern, die der armenisch-apostolischen Kirche angehören, hat die (unierte) armenisch-katholische Kirche sicherlich zunächst keinen großen Einfluss auf die Gesellschaft oder die Kirche insgesamt in Armenien.

Sie ist „mit Rom uniert“. Ob sie damit insgesamt eine Hilfe zu einer Wieder-Annäherung der Kirchen ist oder sein wird?

Was Hoffnung macht: Nach dem Zweiten Vatikanum kam es in Armenien zu einer Liturgiereform, die das Ziel verfolgte, armenisch-katholische Sonderentwicklungen zu beseitigen und Unterschiede zur armenisch-apostolischen Mutterkirche zu vermindern.

Auch in der genannten „Gemeinsamen Erklärung“ aus dem Jahr 2016 heißt es klar und zuversichtlich: „Das was uns eint, ist mehr als das, was uns trennt.“

Ob die ökumenische Frage nach der Einheit der christlichen Kirchen auch Einfluss auf die Fragen nach der Rolle der Religion und der Kirchen in Armenien hat? Ob eine „vereinte“ Kirche in Armenien mehr bewegen könnte oder würde? Die Fragen bleiben.

Zur Zukunft Armeniens und seiner Kirchen kann man vielleicht nur orakeln: Große christliche Vergangenheit—eine undurchsichtige Gegenwart—und eine ungewisse Zukunft. Doch dies wiederum könnte für fast alle Staaten und Kirchen gelten . . .

**Zum Schluss: Der Ararat!**—Heiliger Berg, Bestandteil des armenischen Staatswappens, Identifikationssubjekt der Armenier und auch gleichzeitig Symbol der armenischen Situation heute: Von Armenien aus ist der Berg nur in der Ferne zu sehen, über eine deutlich sichtbare, wenn auch sauber angelegte Grenze hinweg. Eine Grenze, die den aktuellen Endpunkt einer historischen Entwicklung markiert, von einem einstigen christlichen Großreich Armenien zu einem kleinen Staat, der heute um seine Selbständigkeit und territoriale Integrität kämpfen und fürchten muss; dessen Volk der totalen Vernichtung durch den versuchten Genozid im Jahr 1915 nur knapp entgangen ist.

Und oft ist der Berg unsichtbar, verhüllt in einer Nebelwolke. Offensichtlich liegt nicht nur die Zukunft Armeniens und seiner Kirche(n) im Nebel, sondern oft auch schon die Gegenwart.

Eveline und Arnold Janiszewski





## Einige Fachrelevante Termine im Jahr 2018

### **29. April – 04. Mai**

Ort: Jerewan, Armenien  
Arbeitsbesuch des Seminars Christlicher Orient und Byzanz bei den Partnerinstitutionen der Republik Armenien im Rahmen des Armenien-Besuchs des Rektors der MLU.

### **27. Mai 2018, 17 Uhr**

Ort: Leipzig, Nikolaikirche  
„Klangzauber Armenien“—Konzert anlässlich des 100. Jubiläums der Ersten Republik Armenien (1918-1920) mit Armenischen sakralen Gesängen und Volksliedern  
Aufführende: Araik Bartikian (Duduk), Anahit Abgarjan (Gesang) und Helen von Rechenberg (Orgel)

### **30. Mai-2. Juni (Mittwoch-Samstag) 2018**

Ort: Freie Universität Berlin  
„Überleben im Schatten: Geschichte, Sprache und Kultur des syrisch-aramäischen Christentums“: 10. Deutscher Syrologentag  
Deutscher Syrologentag  
Leitung Prof. Shabo Talay, Seminar für Semitistik und Arabistik, FU Berlin

### **2. Juni 2018**

Ort: Höxter  
Symposium zur Koptisch-Orthodoxen Kirche  
Organisator: Pfarrer Christian Hohmann  
(Christian.Hohmann@moewe-westfalen.de)

### **Dienstag abends, 17-18.30 Uhr, im Mai und am 5. Juni 2018**

Ort: The Allen und Overy Room, Pembroke College, Oxford  
“Eastern Christianity Lecture Seminar Series“  
Organisator: Dr. Hratch Tchilingirian  
(hratch.tchilingirian@orinst.ox.ac.uk); Prof. Dr. Theo M. Van Lint

### **8. und 9. Juni (Freitag/Samstag) 2018**

Ort: Kiel  
Veranstaltung: Jahrestagung der GSCO  
(Gesellschaft zum Studium des Christlichen Ostens)  
Thema: "Orthodoxie und Moderne"  
Gastgeber und Organisation: Prof. Dr. Andreas Müller, Christian-Albrechts-Universität (Kiel) und Prof. Dr. Karl Pinggera (GSCO, Marburg)

### **6. Juli 2018, 18-22 Uhr**

Ort: Lesesaal, Villa Kähne, Orientalisches Institut, Martin-Luther-Universität, Mühlweg 15, Halle (Saale)  
„Impressionen aus dem Südkaukasus—von der Antike bis zur Gegenwart“; Veranstaltung im Rahmen der „Langen Nacht der Wissenschaften“  
Organisator: Prof. Dr. Felix Blocher (Seminar für Orientalische Archäologie und Kunstgeschichte) und Prof. Dr. Cornelia Horn (Seminar für Christlichen Orient und Byzanz)

### **Juni-8. Juli 2018**

Ort: Halle (Saale)  
Gastprofessur am Seminar Christlicher Orient und Byzanz  
Herr Prof. Dr. Levon Chookaszian  
UNESCO-Lehrstuhl für Kunstgeschichte an der Staatlichen Universität Jerewan, Armenien

### **8.-16. September 2018**

Ort: Kottayam, Kerala (Indien)  
Veranstaltung: 9th International SEERI Conference of Syriac Studies  
Veranstalter: Saint Ephrem Ecumenical Research Institute  
Kontakt: Prof. Dr. Fr. Jacob Tekeparampil