

Die Kanonisierung der Zarenfamilie durch die Auslandskirche im Jahre 1981 nimmt Bremer als Beweis für den »konservativ-nationalen« Charakter der Auslandskirche (S. 82). Die Heiligsprechung der Zarenfamilie durch das Moskauer Konzil im Jahre 2000 wird hingegen ohne Bewertung als Fakt erwähnt (S. 109, 194). Gehört Moskau nun auch zum »national-konservativen« Lager? Die Auslandskirche kanonisierte 1981 mehr als 8000 Märtyrer, darunter auch die Zarenfamilie. Das Moskauer Patriarchat kanonisierte im Jahre 2000 nur 800 Märtyrer, darunter die Zarenfamilie. Zwar wird die Liste der Neumärtyrer in Moskau ständig erweitert, doch die besondere Rolle der Zarenfamilie stand von Anfang an auch in Moskau fest.

Nachdem die Heiligsprechung der Neumärtyrer durch die Auslandskirche bei den Gläubigen in Russland großen Zuspruch fand, entstand für die Patriarchatskirche Handlungszwang. Die Zustimmung der Gläubigen in Russland (nicht der Kirchenleitung) zur Kanonisierung durch die Auslandskirche wurde vor allem dadurch unterstrichen, dass in Russland Ikonen von den Neumärtyrern und der Zarenfamilie in den 80 und 90er Jahren weit verbreitet waren. Es waren aber Ikonen der Auslandskirche. In der Patriarchatskirche gab es keine Neumärtyrer Ikonen, da solche erst nach der Kanonisierung gemalt werden können (S. 193f.). Dass die Patriarchatskirche an der Umbettung und Beisetzung der sterblichen Überreste von Ekaterinburg nicht offiziell teilnahm hat einen einfachen Grund: Nur ein Priester der Patriarchatskirche war anwesend und las eine Panichida (Totengedenken) *ohne* Namensnennung, weil man in der Patriarchatskirche (und der Auslandskirche) bis heute Zweifel hatte und hat, dass es sich hier um die sterblichen Überreste der Zarenfamilie handelte (S. 194).

Etwas ausführlicher hätte der Vernichtungsfeldzug gegen Religion und Kirche in der gesamten Sowjetzeit (besonders der 60er und 70er Jahre), sowie die Kollaboration der Kirchenführer mit dem atheistischen Staat behandelt werden können. Die Unterwanderung der Kirche durch den Geheimdienst betraf nicht nur einige »aktive« Priester und Bischöfe (S. 133), sondern die große Mehrzahl der Geistlichen. Die Feststellung Bremers, dass die Patriarchatskirche »ihre Strukturen seit der Sowjetzeit kaum verändert hat« (S. 107) gewinnt eine andere Bedeutung, wenn man weiß, dass auch Patriarch Aleksij II. beim KGB mit Decknamen Drozdov als Informant geführt wurde und Träger des Rotbannerordens – der höchsten Auszeichnung der kommunistischen Partei – war. Aleksij II. war keine Ausnahme, sondern nur die Spitze.

Doch sollen diese kritischen Anmerkungen nicht den Wert des Buches vermindern. Bei dem umfangreichen Stoff kann vieles nur angesprochen werden, Neugierde geweckt werden. Wer das »Phänomen« Religion und Kirche in Russland von heute verstehen will, findet in Bremers Darstellung viele Anregungen und eine interessante Einführung.

Georg Seide, Ottobrunn

Athanasios Papathanassiou, Κανόνες και ελευθερία. Οί μεταμορφώσεις του 108^{ου} κανόνα της τοπικής Συνόδου της Καρθαγένης και οί περιπέτειες της ελεύθερης αποδοχής του Χριστιανισμού, [Νομοκανονική Βιβλιοθήκη 15], Katerini: Epektasi Verlag 2005 (dreisprachige Ausgabe: griechisch, englisch [übers. von Dr. Elizabeth Theokritoff] und französisch [übers. von Jean-Louis Paliérne]), 188 S.

Die Antwort der Theologie auf die hermeneutische Frage bestimmt zugleich die Weise, in der sie die Voraussetzungen des Verhältnisses der Kirche mit ihrer eigenen Tradition versteht.

Obwohl sich die orthodoxen Kirchen oft als Kirchen der Tradition *par excellence* definieren, wird man vergeblich in der zeitgenössischen orthodoxen Literatur nach systematisch-theologischen Studien suchen, die sich kreativ mit der Problematik der Hermeneutik befassen, obwohl sie einen zentralen Bereich der Philosophie des 20. Jahrhunderts darstellt, dessen theologische Folgen sich selbstverständlich nicht nur auf das Feld der biblischen Forschung beziehen. Aber auch wenn sich die theoretische Grundlage als mangelhaft erweist, sind die durch die Auseinandersetzung mit der Tradition entstehenden Herausforderungen nicht zu ignorieren, in dem Maße, dass dieser Tradition eine für das Leben der Kirche normative Bedeutung, wenn auch auf verschiedenen Ebenen, zugeschrieben wird.

Das Kanonische Recht bildet ein privilegiertes Feld für die Ermittlung solcher Herausforderungen. Und da es so eine bestimmende Rolle für das kirchliche Leben spielt, ist die Verlegenheit der systematischen (nicht nur orthodoxen) Theologie ihm gegenüber erstaunlich. Die Russen der Diaspora und die griechische theologische Generation der 60er Jahre, die die wichtigsten Erneuerungsströmungen im orthodoxen Raum des 20. Jahrhunderts sind, haben sich mit dem Kanonischen Recht nur gelegentlich beschäftigt, entweder kritisch oder in einer zur Gesamtheit des geistigen Lebens der Kirche harmonisierenden Absicht. Als Gründe dieses systematischen Defizits seien zwischen anderen erwähnt: a) die Abneigung gegen jedes juristische Verständnis des Christentums, das, vom Westen eingeführt, jahrhundertlang einen problematischen Einfluss auf das Leben der Orthodoxie ausübte und b) die Tatsache, dass die theologische Perspektive des Kanonischen Rechts nicht in die Schemata vieler Theologen passt, die die mystische Seite der orthodoxen Theologie überbetonen.

Athanasios Papathanassiou, der über Missionswissenschaft promoviert hat und seit mehr als einem Jahrzehnt als Chefredakteur der griechischen theologischen Zeitschrift »Synaxis« tätig ist, gibt mit seiner Studie einen sehr hervorragenden Anlass, nicht nur über die Probleme des Kanonischen Rechts, sondern auch über die kirchliche Tradition und ihre hermeneutischen Voraussetzungen im Allgemeinen nachzudenken.

Sein Ausgangspunkt ist der 108. Kanon des Konzils von Karthago von 419. Dieser Kanon, der im »Pidalion« – eine Sammlung der Kanones, die im Jahr 1800 der Priestermonch Agapios und der später heiliggesprochene Mönch Nikodimos Agioreitis herausgegeben haben – unter Nummer 119 zitiert ist, wurde vom oben genannten Konzil nur ratifiziert, verfasst hat man ihn aber bereits 410 auf einem anderen Regionalkonzil, ebenfalls in Karthago. Sowohl für die byzantinischen, als auch für die postbyzantinischen Kommentatoren gilt dieser Kanon als eine klare kirchliche Anerkennung der Toleranz gegenüber anderen Religionen, als kanonische Begründung des Kriteriums der freien Annahme des Christentums und als indirekte Verurteilung des »missionarischen« Zwangs jeder Form. Dieser Interpretation nach besteht der Haupttext des Kanons in seinem letzten Satz, während alles andere bloß für eine historische Einführungsnotiz gehalten wird (S. 19–28).

Papathanassiou, der sorgfältig den geschichtlichen Rahmen der Entstehung des Kanons untersuchte, zeigt, dass diese Interpretation falsch ist: Das Konzil hat in einer Zeit stattgefunden, als die Kirche Nordafrikas vom Problem des Donatismus erschüttert wurde: Da die Donatisten die Gültigkeit der Sakramente von der moralischen Integrität der Kleriker abhängig machten und zugleich der Kirche das Recht verweigerten, die sog. Todsünden (darunter auch die Verleugnung des Glaubens) zu vergeben, konstruierten sie eigene Kongregationen, die den Strukturen der katholischen Kirche auf fanatische Weise feindlich gegenüberstanden. Papathanassiou beschreibt detailliert die Phasen der donatistischen

Frage (S. 28–45), und nimmt Stellung zu offenen Problemen der Forschung. Schließlich kommt er zu dem Schluss, dass der 108. Kanon von Karthago keine theologische Ablehnung des »missionarischen« Zwangs ist, sondern eine Beschreibung der kirchlichen Reaktion gegen den Versuch des Kaisers des weströmischen Reiches, Honorius, das donatistische Problem durch die Anerkennung der Glaubensfreiheit zu lösen.

Da die Überwindung des Problems durch friedlich-dialogische Mittel scheiterte, während äußerst gewaltsame Konflikte zwischen den Mitgliedern der Regionalkirche und der Donatisten die Ruhe und Einheit des Reichs in Afrika bedrohten, erließ Honorius im Jahr 409 ein Edikt, demzufolge beide Gruppen ohne Hindernisse ihren Glauben leben konnten. Im Jahr darauf traf dann ein Konzil in Karthago die Entscheidung, dass die Kirche gegen den Beschluss des Kaisers reagieren sollte, und deshalb entsandte sie eine Kommission von drei Bischöfen, die jenen überzeugen sollten, das Edikt zurückzunehmen, was auch geschah.

Davon ausgehend folgert Papathanassiou, dass die sog. historische Einführungsnotiz eigentlich der Hauptteil des Kanons ist, während im letzten Satz der kaiserliche Vorschlag der Religionsfreiheit indirekt missbilligt wird, indem dort der Grund der Entsendung der Bischöfe dargestellt wird.

Nachdem Papathanassiou an diesem Beispiel gezeigt hat, dass die Unterschätzung des historischen Kontextes eines Kanons unvermeidlich zu falschen Schlussfolgerungen führt, erläutert er die hermeneutischen Fragen, die sich aus der Interpretation dieses Kanons ergeben (bes. S. 46–49, 63–69).

Was bringt mehr das Bewusstsein der Kirche zum Ausdruck: der Text des Kanons, in dem die Religionsfreiheit missbilligt wird, oder die falsche, aber jahrhundertlang akzeptierte Interpretation, in ihm die kanonische Basis der freien und nicht zwanghaften Annahme des Glaubens zu sehen? Mit Recht bemerkt der Verfasser, dass die Entfernung des Kanons aus dem Corpus der Kanones von Karthago und seine Einordnung in die Akten des Konzils nicht das dahinter steckende theologische Problem löst, auch wenn dies juristisch korrekt wäre; zudem ist ein solches Verfahren nicht in jedem Fall eines ähnlichen Irrtums möglich.

Die theologischen Fragen, die der Text dieses Kanons provoziert, gehen weit über den konkreten Fall hinaus. Ist die Verabsolutierung des kanonischen Buchstabens theologisch zu rechtfertigen, oder ist es eher die Interpretation, die seinen normativen Inhalt bestimmt? Was heißt letztendlich »Heiliger Kanon«? Wer schreibt ihm diese Heiligkeit zu, das Konzil, das ihn verfasste, oder das kirchliche Bewusstsein, das ihn interpretiert? Und was passiert, wenn die Absicht des Konzils diametral anders ist als die Interpretation des von ihm verfassten Kanons, oder wenn sich die Auslegungen im Laufe der Jahrhunderte ändern? Was hat die 2. Trullanische (die sog. Penthekti), für ökumenisch gehaltene Synode von 691 ratifiziert, den Kanon, wie ihn das Konzil verstand oder wie ihn das kirchliche Bewusstsein interpretierte?

Eine solche Diskussion würde sicherlich über die Grenzen der hier besprochenen Arbeit hinaus gehen. Der Autor betont allerdings, dass die Interpreten des Kanons von dem für die Kirche normativen Kriterium des Respekts der Freiheit des Einzelnen geleitet waren; sie konnten nicht annehmen, dass eine Missbilligung der Religionsfreiheit kanonisiert werden konnte, zumal es andere Kanones gab, die ebenfalls Toleranz diktierten. Diese Dimension wird von Papathanassiou insbesondere mit Bezug auf das »Pidalion« betont (S. 49–62). Die hermeneutischen Kommentare zu Kanon 108 sind Ausdruck einer offenen Haltung, die mit Recht vom Verfasser gelobt wird. Einerseits sind solche Äußerungen zu finden, aber auf der anderen Seite sind lange Abschnitte von einer sehr intoleranten Haltung geprägt und

in juristischer Sprache formuliert. Doch wird dieses Paradoxon des »Pidalion« und seiner Schriftsteller vom Autor nicht thematisiert, obwohl es von der theologischen Forschung mehrfach kommentiert wurde (zuletzt bei *Pantelis Kalaitzidis*, «Ὁρθοδοξία καὶ Διαφωτισμός. Τὸ ζήτημα τῆς ἀνεξίθρησκίας», in: *Pantelis Kalaitzidis, Nikos Ntontos* [Hgg.], Ὁρθοδοξία καὶ Νεωτερικότητα, Athen: Indiktos Verlag 2007, S. 79–165: bes. S. 153–164, wo auch die frühere Literatur darüber angeführt ist).

Die Problematik, die diese Studie zum Ausdruck bringt, zeigt darüber hinaus die Notwendigkeit einer neuen kritischen Ausgabe der Kanones der orthodoxen Kirche, da es – wie im gezeigten Fall – große Meinungsunterschiede nicht nur bezüglich der Zählung, Einordnung und Rekonstruktion, sondern auch hinsichtlich des Inhalts gibt (über solche Diskussionen schon in der Zeit der Türkenherrschaft Griechenlands siehe: bes. S. 49–55).

Wenn man versucht, die Beziehung der Kirche mit ihrer kanonischen Tradition zu definieren, muss man zunächst festlegen, was zu dieser Tradition gehört und was nicht. Papathanassiou lässt jedoch den Leser indirekt verstehen, dass dieser Bestimmungsprozess nicht nur Voraussetzung, sondern auch Teil und Ergebnis der jeweiligen hermeneutischen Methode ist.

Erfreulich ist, dass die Übersetzungen der Studie auf Englisch und Französisch durchweg gelungen sind. Die vom Verfasser angebotenen neuen Ansätze für die Kanonistik und die Hermeneutik der kirchlichen Tradition jenseits irgendwelcher Schematisierungen sollten nicht ungenutzt bleiben.

Georgios Vlantis, München

Klaus Kenneth (Hg.), Lebensbuch des Nil von Sora, Freiburg (Schweiz): Paulus Verlag 2007, 119 S., Euro 17,– (ISBN 3722807115)

Die heutige Gesellschaft bildet wahrhaftig eine Gesellschaft der Globalisierung, der schnellen Rhythmen und vor allem der materiellen Abhängigkeit dar. Obwohl sich viele Menschen in so einer Welt fremd und unwohl befinden, sehen es viele als Ausweg im Mystizismus der östlichen Religionen ihre innere Ruhe zu finden. Das Christentum kann in so einer Welt wie der Herausgeber des Buches Klaus Kenneth bemerkt, wo es oftmals nur um schnelle Befriedigung der Lüste geht, ein Kreuz anbieten (S. 10) und das ist dass was das Christentum für viele so abschreckend und fremd macht. Vielmals vergessen die Menschen die mystische Erfahrung des Christentum, die jedoch nicht als etwas Irreales angesehen werden darf, vielmehr als dasjenige Mysterium, das durch die lebendige Erfahrung der Väter und Mütter der Kirche aus der Geschichte hervorgegangen ist, die uns noch heute als guter Lehrmeister bzw. Lehrweg dienen kann. Die verschiedenen Schriften der Väter bilden so ein nicht veraltetes Erfahrungsgut, vielmehr ein ewiges und nützliches Gut für den Menschen als solchen und seiner Beziehung zu Gott, die durch das Gebet ausgedrückt wird.

»Das Lebensbuch des Nil von Sora« ist ein Buch aus den Schriften des hl. Nil von Sora (1433–1508), welches tatsächlich die gesamte hesychastische Tradition des orthodoxen Christentums synoptisch darstellt. Mönchsdiakon Prokopy aus dem Stavropygion Kloster des Hl. Johannes des Täuflers im englischen Essex hat hierbei eine deutsche Übersetzung aus dem russischen Originaltext der Öffentlichkeit geliefert, die das alte und eigentlich immerwährende christliche Gebet in seiner Substanz darstellt. Hierbei stand er, wie er selber sagt,: »vor der Wahl, entweder – nach dem Vorbild von Starez Paisy – der wörtli-