

Tradition und Moderne vor dem Hintergrund religiöser Konflikte in der griechischen Gesellschaft

von Angelos Giannakopoulos, Konstanz

Einleitung

Die im Rahmen dieses Beitrags angesprochene Thematik läßt sich zunächst einmal in den breiteren Rahmen des griechischen Nationsbildungsprozesses und der nationalen Konsolidierung im Verlauf des 19. Jahrhunderts einordnen. Streng genommen handelt es sich hierbei vor allem um die Beschreibung und nähere Bestimmung der nationalen Identität der verspäteten griechischen Nation. Es ist genau die inhaltliche Bestimmung der nationalen Identität, die ein geradezu diachrones Phänomen geistiger und sozialer Entwicklung in der griechischen Gesellschaft nach der Gründung des neugriechischen Staates 1832 bis zu unseren Tagen darstellt. Die Intensität dieser Anstrengung erfuhr zwar je nach soziopolitischer und historischer Konstellation eine entsprechende Abstufung und Auffächerung, Faktum bleibt jedoch, dass sich die meisten soziopolitischen Konflikte in der griechischen Gesellschaft aus dem kulturellen Reservoir identitätsbezogener Fragestellungen speisen. Diese Konflikte lassen sich gemäß des deutschen Paradigmas *mutatis mutandis* durchaus als „Kulturkämpfe“ zusammenfassen, da sie hauptsächlich zwischen staatlicher und kirchlicher Macht bzw. vor dem Hintergrund religiöser Geisteshaltungen ausgetragen wurden und die jeweils eigene vor allem ideologische Vormachtstellung innerhalb der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts zu sichern versuchten. Diese Konflikte lassen sich anhand konkreter historischer Sachverhalte und Entwicklungen festmachen. Aus dem historischen Kontinuum dieser Entwicklungen insbesondere im Verlauf des 19. Jahrhunderts werden im Rahmen dieses Beitrags zwei relevante Konflikte hervorgehoben und analysiert: Zum einen der Konflikt um die Übertragung der Bibel ins Neugriechische als erster Ansatz eines Kulturkampfes innerhalb der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts und zum anderen kirchenpolitische Entwicklungen ab dem Jahre 1833 mit weitreichenden Folgen für den griechischen Konsolidierungsprozess. Angesichts dieser Aufgabenstellung untergliedert sich der vorliegende Beitrag in folgende Abschnitte: da der erste anzusprechende Konflikt die sprachliche Komponente der nationalen Identität unweigerlich in den Vordergrund schiebt, gilt es eine allgemeine Diskussion über die Beziehungen zwischen *lingua* und *natio* voranzustellen, anhand deren sich die Besonderheiten des griechischen Paradigmas am effizientesten beleuch-

ten lassen. Im zweiten Teil werden sodann die Bemühungen um eine Übertragung der Bibel ins Neugriechische als ersten Ansatz eines Kulturkampfes beschrieben, wobei die gegensätzlichen Positionierungen vor dem Hintergrund damaliger soziopolitischer Entwicklungen gestellt werden. Im dritten Teil wird es schließlich darum gehen die Ereignisse von 1833, die eine zunächst einmal neue kirchenpolitische Konstellation bedeuteten, zu erfassen und ihre Auswirkungen insbesondere hinsichtlich der Bestimmung einer nationalen Identität aufzuzeigen. Als unabdingbare Voraussetzung dieser Beschreibung und Analyse gilt hierbei, die Konflikte nicht isoliert von der übrigen Entwicklung innerhalb der griechischen Gesellschaft zu betrachten, sondern sie in den griechischen Nationsbildungsprozess einzubetten und sie als untrennbaren Teil dieses Prozesses aufzufassen. Nur unter dieser Voraussetzung kann denn auch die wahre Qualität dieser Konflikte zum Vorschein gebracht werden: der grundsätzliche Konflikt zwischen Tradition und Moderne, der freilich über die historischen Erfahrungen der griechischen Gesellschaft weit hinausgeht und in gewisser Hinsicht die Institutionen moderner Gesellschaften letztendlich entstehen ließ.

Nation und Sprache: Grundannahmen

Es ist nicht zu bestreiten, dass das interaktive Verhalten von *lingua* und *natio* bereits seit dem europäischen Mittelalter ansatzweise bekannt ist. Vor allem innerhalb des europäischen Nationsbildungsprozesses spielen die Begriffe Nation und Sprache eine herausragende Rolle.¹ Um dieses Verhältnis zu veranschaulichen wird es im Rahmen dieses Beitrags auf die Entwicklung zweier europäischer Nationen, Englands auf der einen und Deutschlands auf der anderen Seite kurz eingegangen. In England ist bereits seit dem 14. Jahrhundert ein Vereinheitlichungsprozess zu beobachten, der hauptsächlich durch die „uniformity“ von Religion und Sprache (John Wielifs Bibelübersetzung) eingeleitet wurde. Parallel dazu sorgte der englische Puritanismus auf der anderen Seite zur scharfen Kontur eines englischen Nationalbewusstseins, das durch ein gemeinsames volkstümliches Geschichts- und Herkunftsbild gestärkt wurde. Charakteristisch für das englische Paradigma ist jedoch der Sachverhalt, dass die kulturelle Integration mit der staatlichen einher ging. Der Höhepunkt dieser Entwicklung kann darin gesehen werden, dass „die politischen Institutionen Krone und Parlament die englische Staatsnation (schufen), Rahmen und Voraussetzung der Kulturnation. Die patriotischen Empfindungen der Engländer mussten sich nicht an Mythen halten und die nationale Einheit in der Imagination entwerfen, sondern sie konnten sich in der gelassenen Darstellung der politischen Institutionen äußern“².

Demgegenüber fehlten im Rahmen des deutschen Paradigmas eindeutig diejenigen staatlichen Institutionen, an denen sich eine Kulturnation anlehnen konnte. Es fehlten die notwendigen Institutionen, die in der Lage wären, die Nation als politische Gemeinschaft zu konstituieren. Die Herstellung einer gewissen Einheit von Staat und Nation war für den deutschen Fall geradezu undenkbar. Denn während der Renaissance und des Humanismus war der deutsche Raum nicht nur territorial, sondern

¹ Über die Gleichförmigkeiten im Entwicklungsprozess der Nation unabhängig von der „Art“ der hervorgebrachten Nation siehe Karl W. Deutsch, *Nationenbildung, Nationalstaat, Integration*, Düsseldorf 1972, S. 29.

² Vgl. Hagen Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1994, S. 138.

auch sprachlich zersplittert. Da in Deutschland eine rein politische Bindung als Träger der Nation nicht in Frage kam, wurde sie durch gemeinsame Sprache und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ersetzt. Sprache und Poesie sollten nun als Grundlagen von Volk und Nation gelten. Die Nation nahm dadurch deutlich mythologische Züge an, da sie nicht etwa das Produkt des bewußten Willens des Einzelnen darstellen konnte, sondern sich unabhängig davon verhielt: die sprachliche Zugehörigkeit des Einzelnen entschied auch seine nationale Zugehörigkeit. Es ist somit nicht zu bestreiten, dass erst durch die theoretischen Ansätze des deutschen Idealismus und der deutschen Romantik die Sprache zum maßgebenden Unterscheidungsmerkmal einer Nation avancieren konnte. Die Ansicht, dass die Welt in verschiedene sprachliche Gemeinschaften geteilt ist, die bestimmten nationalen Einheiten entsprechen, ist beispielsweise bei Fichte anzutreffen, der ebenfalls Nation als eine natürliche sprachliche Gemeinschaft definiert.³ Ein weiterer wichtiger Bestandteil dieser Entwicklung bestand darin, dass die Konstituierung der Nation eng mit einem eindimensionalen Geschichtsverständnis verbunden war, so dass ihre „Inszenierung“ stets, sowohl vom zu erzählenden Objekt, als auch vom erzählenden Subjekt abhängig war. Es ist daher hinsichtlich verschiedener Nationsbildungsprozesse innerhalb Europas nicht abzustreiten, dass die Nation allzu oft ihre Konstituierung einem weitgehend willkürlichen Interpretationskonzept von Historie verdankt, in dem die Instrumentalisierung kultureller Modi der jeweiligen Beliebigkeit zum Opfer fiel.⁴

Die sprachliche Komponente als wichtiger Bestandteil nationaler Ideologie genoß nicht nur im Rahmen der Nationsbildung einen hohen Stellenwert. Im Rahmen des Nationalstaates wurde sie um so intensiver zu einem nationalbindenden Element par excellence und zum wichtigsten Faktor eines sich formierenden Nationalbewußtseins. Denn der Nationalstaat stand vor Kommunikationsaufgaben soziopolitischer, ökonomischer und anderer Natur, die zu ihrer Bewältigung den Einsatz einer kompensierten Sprache erforderten, die zum Kommunikationsinstrumentarium der ganzen Nationalgemeinschaft werden sollte. Die Eingriffe des Nationalstaates hinsichtlich der Konstituierung eines gemeinsamen Kommunikationskodexes, die je nach Interessenlage und verfolgtem Ziel vielfältiger Natur sein konnten, wurden zudem von einer bestimmten Symbolik zur Akzentuierung der eigenen nationalen Identität und Selbständigkeit begleitet.⁵ Es leuchtet ein, dass die sprachliche Komponente im Rahmen der nationalistischen Ideologie um so mehr an Bedeutsamkeit gewinnt, je schwächer das Zusammengehörigkeitsgefühl oder die kulturelle Prägung einer ethnischen Gruppe ausfällt oder außenpolitische Gefahren den Zusammenhalt der Nationalgruppe zu gefährden scheinen. Der gezielte Einsatz und die sorgfältige Pflege einer Nationalsprache stehen daher im Dienste politischer Ziele. Dass die Sprachpolitik des Na-

³ Vgl. *Eric Hobsbawm, Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge 1990, S. 21.

⁴ Vgl. *Ernest Gellner, Nations and Nationalism*, London 1983.

⁵ Dass diese Eingriffe jedoch in vielen Fällen mehr Probleme schufen, als sie womöglich lösten, gehört ebenfalls zu diesem Prozess. Eine Reihe von Beispielen können diesen Prozess illustrieren. Die Versuche des Staates Israel, das allgemeinverständlichere „Yiddish“ durch das „Iwrit“ zu ersetzen, gehören ebenso dazu, wie das Projekt des irischen Nationalismus das „Gaelic“ als Nationalsprache durchzusetzen, obwohl es von niemanden mehr gesprochen wird. Schließlich sei auch auf den Versuch hinzuweisen, in Griechenland die sogenannte „Reinsprache“ zu etablieren. Dass dieses Vorhaben nicht ohne Gegenwehr hingenommen wurde, beweisen die ein ganzes Jahrhundert währenden soziopolitischen Kontroversen, die es auslöste, nicht zuletzt in Form der Demotizismusbewegung.

tionalstaates einen totalitären Charakter aufweist, benötigt daher keiner besonderen Erwähnung. Die Eliminierung von Dialekten und Anderssprachigkeit beispielsweise gehört zum Hauptziel der nationalistischen Ideologie.⁶ Wollten wir ein Fazit ziehen, so ist unweigerlich festzustellen, dass es die über Jahrzehnte hinweg verfolgte Sprachpolitik des Nationalstaates gewesen ist, die die Sprachkomponente zu einer mittlerweile selbstverständlichen Eigenschaft nationaler Identität werden ließ.

Der Streit um die Übertragung der Bibel ins Neugriechische als erster Ansatz des „Kulturkampfes“ in der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts

Bevor die Problematik der Übersetzung der Bibel ins Neugriechische nach der Gründung des griechischen Staates ab dem Jahre 1832 und die damit verbundenen soziokulturellen und kirchenpolitischen Komplikationen innerhalb dieses Abschnitts eingehender diskutiert werden, soll eingangs erwähnt werden, dass diese Problematik nicht ausschließlich auf den neugriechischen Staat beschränkt werden darf. Versuche einer Übersetzung der Bibel ins Neugriechische stellen ein diachrones Phänomen dar, das sich hauptsächlich vom 11. bis zum 17. Jahrhundert erstreckt. Wird zwar die im Jahre 1638 vom Patriarchen Kyrillos Loukaris in Auftrag gegebene Übersetzung des Neuen Testaments durch den Mönch Maximos Kallipolitis als Ausgangspunkt neuerer Übersetzungen angesehen, so ist demgegenüber zu konstatieren, dass bereits seit spätbyzantinischer Zeit Übersetzungsversuche durchaus vorhanden sind. Es handelt sich hier allerdings hauptsächlich um Übersetzungen bestimmter Bücher des Alten Testaments, wie beispielsweise der Psalmen Davids oder des Pentateuch und nicht um einheitliche Übersetzungen der ganzen Bibel.⁷ Vorweggenommen werden soll der Sachverhalt, dass all diese Übersetzungen eindeutig nicht mit Komplikationen soziokultureller oder politisch-kirchlicher Natur verbunden werden können, wie dies der Fall am Beispiel von Übersetzungen nach dem 17. Jahrhundert und vor allem im Rahmen des neugriechischen Staates im 19. Jahrhundert war. Just dieser Aspekt betrifft die erste im offiziellen Auftrag der Orthodoxen Kirche von Maximos Kallipolitis im Jahre 1638 durchgeführte Übersetzung, die auf die Initiative des Patriarchats von Konstantinopel in der Person des reformfreudigen Patriarchen Kyrillos Loukaris zurückgeht. Sie wurde allerdings von den Nachfolgern Loukaris' als Unterwanderungsversuch seitens der insbesondere protestantischen aber auch päpstlichen Missionierung des orthodoxen Glaubens innerhalb der orthodoxen Bevölkerung des damaligen osma-

⁶ Einen bekannten Höhepunkt dieser Einstellung stellt beispielsweise der türkische Nationalismus ab dem Jahre 1924 dar. Die Gefahr, die für die nationalistische Ideologie dabei besteht und schwerwiegende Folgen für den nationalen Zusammenhalt nach sich ziehen kann, ist, dass sie gezwungen wird, Bevölkerungsgruppen zu isolieren, die sich dem sprachlichen Vereinheitlichungsprinzip nicht beugen wollen. Auf diese Weise wird die jeweilige nationalistische Ideologie gezwungen, Rumänen, die ungarisch, Griechen, die slavisch, Albaner, die griechisch, Bulgaren, die türkisch, Türken, die kurdisch usw. sprechen, mit Argwohn zu betrachten oder gar aus dem Nationalkörper auszuschließen.

⁷ Vgl. Emmanouil Konstantinidis, *Τὰ Εὐαγγελικά. Τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἀγ. Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν καὶ τὰ αἰματηρὰ γεγονότα τοῦ 1901*, Athen 1976, S. 12. Es ist nicht verwunderlich, dass ausschließlich Bücher des Alten Testaments übersetzt wurden, denn diese Übersetzungen wurden von griechischen Juden unternommen und von griechischsprachigen Juden in den damaligen jüdischen Gemeinden in Anspruch genommen.

nischen Reichs angesehen.⁸ Daraufhin wurde jegliche Übersetzungstätigkeit vom Patriarchat von Konstantinopel strengstens unterbunden. Gab es dennoch bis zum Jahre 1810 Veröffentlichungen von weiteren Übersetzungen, die vom Patriarchat erwartungsgemäß verboten wurden, so blieb der darauf bezogene Konflikt eine lediglich innerkirchliche Angelegenheit.⁹

Im Verlauf des dritten bis zum fünften Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts, also unmittelbar nach der Gründung des neugriechischen Staates trat der Konflikt anlässlich der Übertragung der Bibel ins Neugriechische deutlicher zutage, da er weit über sprachliche oder innerkirchlichen Querelen hinaus ging. Befürworter und Gegner dieses Vorhabens organisierten sich zunächst einmal in zwei feindlichen Lagern.¹⁰ Die Gegner der Übersetzungen der Heiligen Schrift ins Neugriechische verschanzten sich unter der Führung des griechischen Gelehrten Konstantinos Oikonomos¹¹ vor allem hinter den Zeitschriften „Evangeliki Salpynx“, „Sotir“ und „Aion“. Die Befürworter der Übersetzungen der Heiligen Schrift dagegen bildeten einen Kreis um die Zeitschrift „Athēna“ unter der Führung zweier wichtiger griechischer Gelehrter, Neophytos Vamvas¹² und Theoklytos Pharmakides.¹³ Vom Konflikt anlässlich der Übertragung der Heiligen Schrift ins Neugriechische abgesehen, ergab sich gleichzeitig eine weitere Front, die von der königlichen Verordnung des Jahres 1833 ausging, der zufolge die Kirche des jungen griechischen Königreichs gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel als autonom (autokephal) erklärt wurde, was weiter unten behandelt wird. Unmittelbare Auswirkung vor allem der zweiten Front dieses Konflikts war die Bil-

⁸ Zu den bekanntesten Polemikern dieser Übersetzung gehört der Geistliche Meletios Syrigos (1585-1663) aus Kreta. Vgl. *E. Konstantinidis*, a. a. O., S. 25.

⁹ Weitere Übersetzungen vor allem des Neuen Testaments, die trotz Verbots veröffentlicht wurden, ist die Übersetzung von Seraphim Mytilinaios vom Jahre 1703, von Anastasios Michail vom Jahre 1710, eine Neuauflage der gleichen Übersetzung aus dem Jahre 1810, die auf die Initiative der Englischen Biblischen Gesellschaft zurückgeht und letztlich die Übersetzung von Ilarion Synaitis, die im Auftrag der selben Gesellschaft erstellt und im Jahre 1828 veröffentlicht wurde. *E. Konstantinidis*, a. a. O., S. 29.

¹⁰ Die Einteilung in zwei Lager anlässlich der Anstrengungen zur Übersetzung der Heiligen Schrift ins Neugriechische soll als Teil der allgemeinen Polarisierung innerhalb der griechischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts verstanden werden, die zwei entgegengesetzte geistige Ausrichtungen hervorgebracht hat: eine prowestliche auf der einen und eine traditionsgebundene, antiwestliche auf der anderen Seite. Es wäre allerdings ein bis dato öfters begangener Irrtum die zwei Lager deutlich in ein säkulares und ein kirchliches zu unterscheiden. Es verhält sich eher so, dass diese Unterscheidungslinie durch alle Gesellschaftsschichten hindurch gezogen werden muss.

¹¹ Zur Person von Konstantinos Oikonomos siehe *Charles Frazee*, Ὁρθόδοξη ἐκκλησία καὶ ἐλληνικὴ ἀνεξαρτησία 1821-1852, Athen 1987. *Nomikos Michael Vapori*, Post-Byzantine ecclesiastical personalities, Brookline 1978. *D. Balanos*, Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος, Athen 1932. *M. Siotis*, Ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος καὶ οἱ μεταφράσεις τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὰ νεοελληνικά, Thessaloniki 1959. *A. G. Geromichalos*, Ὁ Κωνσταντῖνος Οἰκονόμος καὶ ἡ ἐποχὴ του, Thessaloniki 1964 und *Nikolaos Tzirakis*, Οἰκονόμος Κωνσ., ThEE, Bd. 9, Athen 1963, S. 681 mit ausführlicher Literatur.

¹² Zu Neophytos Vamvas siehe *C. Frazee*, a. a. O., S. 174. *N. M. Vapori*, a. a. O. und *N. Tomadakis*, Βάμβας Νεόφυτος, ThEE, Bd. 3, Athen 1963, S. 577 mit Bibliographieangaben.

¹³ Sein wichtigstes Werk dürfte ein Planentwurf für die Autonomie der orthodoxen Kirche des griechischen Königreichs vom Patriarchat von Konstantinopel sein, den er nach einem Auftrag des königlichen Regenten Georg Ludwig von Maurer (1790-1872) fertiggestellt hat. Siehe dazu *C. Frazee*, a. a. O., S. 135. *D. Balanos*, Θεόκλητος Φαρμακίδης, Athen 1933 und *Nik. Tzirakis*, Φαρμακίδης Θεόκλητος, ThEE Bd. 11, Athen 1967, S. 999, wo sich auch die entsprechende Bibliographie befindet. Seine Ansichten und Tätigkeiten im Rahmen einer Autokephalie der Kirche Griechenlands verteidigte er übrigens in seinen Schriften: Ὁ ψευδώνυμος Γερμανός, Athen 1838, Ἀπολογία, Athen 1840, und Ὁ συνοδικὸς τόμος ἢ περὶ τῆς ἀληθείας, Athen 1852.

dung verschiedener Gruppierungen nicht unbedingt religiöser, sondern vielmehr politischer Prägung, sowie Aktionen einzelner Akteure, die als Volksprediger das Land durchliefen und das Volk gegen die Kirchenpolitik der bayerischen Regentschaft und gegen König Otto I. anstachelten. Ihr missionarischer Eifer brachte sie und ihre Anhängererschaft des öfteren in gewalttätige Auseinandersetzungen mit den Ordnungshütern des Regimes.¹⁴ Dem Konflikt ist somit nicht nur eine kirchlich-theologische, sondern auch eine politische Seite zuzuschreiben.¹⁵ Der Konflikt anlässlich der Übersetzung der Heiligen Schrift sollte also in unmittelbarer Beziehung zu den parallel laufenden Bestrebungen gesehen werden, die griechische Kirche aus der Verwaltungsaufsicht des Patriarchats von Konstantinopel zu entkoppeln. Neophytos Vamvas wurde nach einem Gespräch mit den englischen Missionaren H. D. Leeves und J. Lowndes 1831 mit der Übersetzung der Heiligen Schrift beauftragt. Der Auftrag konnte nach zwanzigjähriger intensiver Arbeit in Erfüllung gehen. 1840 wurde die Übersetzung des Alten Testaments fertiggestellt und von der Bible Society veröffentlicht. 1844 war das Erscheinungsjahr der Übersetzung des Neuen Testaments; 1850/51 schließlich wurden beide Bücher in einem Band von der Bible Society in Oxford herausgebracht.

Die ersten Auseinandersetzungen zwischen den Befürwortern und Gegnern der Übersetzung der Heiligen Schrift begannen im Jahr 1834 mit dem Artikel eines gewissen Predigers Germanos in der Zeitschrift „Sotir“ und danach mit einer Artikelreihe in der Zeitschrift „Evangeliki Salpynx“, die von ihm gegründet wurde. 1834 ist außerdem das Jahr der Ankunft in Griechenland des wohl kompromisslosesten Gegners der Übersetzungsarbeit von Neophytos Vamvas, nämlich des Geistlichen Konstantinos Oikonomos. Um Oikonomos versammelten sich alle Gegner der Reformen, die von der Gruppe um Vamvas und Pharmakides in der griechischen Kirche angestrebt wurden. In einer Reihe von Streitschriften, die von Vamvas einerseits und Oikonomos andererseits veröffentlicht wurden, versuchten die jeweiligen Parteien ihre Thesen und Ansichten zu begründen. Die Diskussion wurde jedoch zunehmend durch eine undifferenzierte Polemik ersetzt, die z. T. üble Anschuldigungen an den jeweiligen Gegner enthielt. Nichtsdestotrotz wurden schließlich auch sachliche Argumente in die Diskussion eingebracht. Vamvas vertrat die Ansicht, dass die Übersetzung der Heiligen Schrift in die Volkssprache notwendig sei, weil die göttliche Wahrheit und die Offenbarung Gottes in der Sprache dargelegt werden müsse, die ein Volk spricht und schreibt. Oikonomos dagegen erwiderte, dass dies nichts anderes sei als der Versuch der protestantischen Kirchen, Einfluss in der griechischen Kirche zu gewinnen, und beschuldigte Vamvas und Pharmakides, sie seien von „lutherokalvinistischen“ Ansichten heimgesucht.¹⁶

¹⁴ Kennzeichnend für diesen Fall ist die Person des Mönchen Papoulakos (zu deutsch: Großväterchen, sein bürgerlicher Name war Christophoros Panagiotopoulos), der große Scharen um sich sammelte und gegen das Regime predigte. Siehe hierzu vor allem *Konstantinos Bastias*, *Ὁ Παπουλάκος*, New York 1952 und *Babis Anninos*, *Ὁ Παπουλάκης*, Athen 1995.

¹⁵ Hierzu gehört vor allem die sogenannte Proorthodoxe Vereinigung, die während dieser Periode als Geheimbund gegen das Regime agierte und sich dem traditionellen Lager zuschrieb. Vgl. hierzu C. Frazee, *Ὁρθόδοξη ἐκκλησία καὶ ἐλληνικὴ ἀνεξαρτησία 1821-1852*, Athen 1987, S. 126 f und *Gunnar Hering*, *Die politischen Parteien in Griechenland 1821-1936*, München 1992, S. 258.

¹⁶ Vgl. E. *Konstantinidis*, *Τὰ Εὐαγγελικά. Τὸ πρόβλημα τῆς μεταφράσεως τῆς Ἀγ. Γραφῆς εἰς τὴν νεοελληνικὴν καὶ τὰ αἵματηρά γεγονότα τοῦ 1901*, Athen 1976, S. 76.

In den Konflikt schaltete sich auch die Synode der Kirche Griechenlands mit ihrem Schreiben an das für kirchliche Angelegenheiten zuständige Ministerium im Jahre 1834 ein, worin sie gegen die von der Bible Society in Umlauf gebrachten Übersetzung Stellung nahm. Die Argumentationsweise der Synode, auch nach der Erlangung der Autokephalie und der Abspaltung vom Patriarchat von Konstantinopel, blieb dessen Positionierung Übersetzungsversuchen gegenüber, treu: es wurde darin vor allem die Gefahr einer Entfremdung orthodoxer Gläubiger durch die von einer protestantischen Gesellschaft finanzierte Übersetzung zum Ausdruck gebracht. Die Synode verfasste nach einer Aufforderung des Ministeriums einen Katalog mit ihrer Ansicht nach „häretischen“ Büchern und überhäufte das Ministerium in der darauf folgenden Zeit und bis zum Jahre 1939 mit weiteren Stellungnahmen. Die Reaktion der politischen Führung darauf ließ die kirchliche Führung unzufrieden. Es wurde den jeweiligen Schul- und Diözeseleitungen überlassen, je nach Fall solche Schriften zu verbieten.¹⁷

Eine rege Auseinandersetzung fand ferner im selben Zeitabschnitt, also zwischen den Jahren 1836 und 1838 zwischen der Synode der Kirche Griechenlands und dem an den Übersetzungen der Bible Society maßgeblich beteiligten Neophytos Vamvas statt. Die Synode bescheinigt zwar darin Vamvas eine bedeutende Stellung zwischen den Gelehrten des griechischen Klerus, beschuldigt ihn dennoch ohne ihre Erlaubnis die Initiative der Übersetzung in Angriff genommen zu haben und durch seine Zusammenarbeit mit der Bible Society die östliche Orthodoxie ernsthaften Gefahren ausgesetzt zu haben. Vamvas seinerseits verteidigte seine Übersetzungsarbeit mit dem Hauptargument, für die Aufklärung der orthodoxen Gläubigen gearbeitet zu haben. Bereits im Jahre 1834 schaltete sich auch das Patriarchat von Konstantinopel in diesem Streit ein mit einer Stellungnahme in der Zeitung „Ethniki“. Auch hierin ist die Übersetzungsarbeit von Vamvas Zentrum der Kritik. Darauf folgten zwei Enzyklika des Patriarchats vom Jahre 1836 und 1839, die einer Übersetzungstätigkeit gegenüber ablehnend standen.¹⁸

Die Gründe aber, die in dieser Phase sowohl das Patriarchat von Konstantinopel als auch die griechische Kirche dazu bewegten, eine negative Einstellung gegenüber der Übersetzung der Heiligen Schrift ins Neugriechische einzunehmen, waren zweifelsohne nicht nur theologischer Natur. Denn man kann insgesamt davon ausgehen, dass das, „was als Sprachproblem oder als Sprachkonflikt erscheint, grundsätzlich ein Machtkampf um andere Quellen sozialer Macht (ist)“.¹⁹ In Bezug zunächst einmal auf die Beziehung zwischen Orthodoxie und Archaismus macht Papaderos eine relevante Bemerkung, indem er die allgemeine Problematik und die daraus entstandenen Konflikte in die Perspektive der sogenannten „Metakenosis“ stellt.²⁰ Der kirchliche sprachliche Konservatismus, der bei der Ablehnung der Übersetzung der Heiligen Schrift

¹⁷ E. Konstantinidis, a. a. O., S. 65.

¹⁸ E. Konstantinidis, a. a. O., S. 78.

¹⁹ Vgl. Werner Kummer, Sprache und nationale Identität, in: E. J. Dittrich / F.-O. Radtke (Hgg.), Ethnizität, Wissenschaft und Minderheiten, Opladen 1990, S. 261-272, S. 269.

²⁰ Vgl. Alexandros Papaderos, Metakenosis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos, Meisenheim am Glan 1970. Mit dem von Adamantios Korais, einer der bedeutendsten griechischen Gelehrten des 19. Jahrhunderts geprägten Begriff der „Metakenosis“, wird die Übernahme und fruchtbare Umsetzung aufklärerischen Gedankengutes in die griechische Gesellschaft gemeint, was aus der Sicht Korais' nichts anderes als die Rückkehr des Neugriechentums zu den Wurzeln seiner mittlerweile abhanden gekommenen klassischen, altgriechischen Tradition bedeutet.

zum Ausdruck kam, ist unter anderem dadurch zu verstehen, dass aufgrund der jahrhundertalten kirchlichen Tradition, die unter anderem auch archaisch geprägt war, indem sie kirchliche Dogmen, Literatur und Dichtung in einem Sprachstil fixiert hat, das die Kirche mit der Antike unmittelbar (bis heute) verbindet, jede Übersetzungstätigkeit zwangsläufig nicht nur rein sprachliche, sondern darüber hinaus auch ekklesiologische, ja theologische Fragen berührte. Andererseits verbietet es sich Kirche und Archaismus tautologisch zu verstehen. Indem Archaismus die Wiederbelebung bereits toter Einrichtungen und Vorstellungen anstrebt, ist es verständlich, dass die Kirche keinerlei Interesse daran hatte.

Von diesem kulturellen Moment der weiter oben skizzierten Auseinandersetzung soll an dieser Stelle ein weitere, soziopolitische Dimension unentwegt eingeführt werden. Es ist anzunehmen, dass diese Konflikte direkt auf dem Versuch des Patriarchats beruhten, seine Vormachtstellung innerhalb des östlichen Christentums zu festigen. Das orthodoxe Patriarchat von Konstantinopel stellte für das östliche Christentum nach der Eroberung Konstantinopels durch die Osmanen eine Institution multinationaler Prägung dar. Im Zuge der griechischen Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts versuchte die griechische Intelligenz mit der Durchsetzung der Volkssprache, insbesondere im Hinblick auf die Gründung eines Nationalstaates eben diese zum eigentlichen nationalbindenden Element innerhalb des Griechentums hervorzuheben.²¹ Das Patriarchat erkannte zurecht in diesem Trend den Versuch einer Destabilisierung seiner Vormachtstellung und kämpfte sowohl gegen die Abspaltung der naturwissenschaftlichen und philosophischen Bildung von der Obhut der Theologie²² wie auch gegen die Einführung der Volkssprache als Schriftsprache, die automatisch die Emanzipation der Griechischsprechenden vom Körper seiner multinationalen Gewalt bedeuten würde.²³ Mit anderen Worten: „es ist offensichtlich, dass die Versammlung der Griechen um den nationalen Pol antagonistisch zur traditionellen Funktion des religiösen multinationalen Pols des Patriarchats geworden ist.“²⁴ Das selbe gilt mutatis mutandis für die lokale Kirche des griechischen Königreichs angesichts ihrer ablehnenden Stellung gegenüber Übersetzungen der Heiligen Schrift, da sie verständlicherweise darin eine Gefährdung ihrer bis dahin unhinterfragbaren geistigen Autorität sah. Diese Haltung sollte durch weitere Entwicklungen im Verlauf des 19. Jahrhunderts weiter gestärkt werden.

²¹ Es ist hinreichend bekannt, welchen Einfluß in dieser Hinsicht die Schriften von Dante Alighieri und Martin Luther für das nationale Selbstverständnis des italienischen bzw. deutschen Volkes ausübten.

²² Diese Haltung des Patriarchats von Konstantinopel entspricht der Ansicht, die im ganzen Mittelalter vorherrschte, und im Satz Petrus Damianus' ihren Niederschlag gefunden hat: „Philosophia ancilla theologiae“, *Petri Damiani*, *De divina omnipotentia* 5, 621: PL 145, 603.

²³ Vgl. dazu *Kostas Vergopoulos*, *Η δυναμική του 1821, Θεωρία και Κοινωνία* 2 (1990) 75-99. Das gleiche vertritt auch Kondylis, wenn er meint, dass „die Kirche eine zur Nation fremde Institution, eine multinationale, nicht-nationale Institution (war)“. Siehe *Panajotis Kondylis*, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Athen 1991, S. 29.

²⁴ Vgl. *K. Vergopoulos*, a. a. O., S. 87.

Die Ereignisse von 1833 und ihre Auswirkungen

Eine deutliche Zuspitzung erfuhr der Konflikt durch die Ereignisse von 1833, die ihm überdies eine weitere Dimension und Qualität verliehen. Mit den Verträgen von London (7. Mai 1832), die die Unabhängigkeit Griechenlands festschrieben, wurde das Land zur königlichen Monarchie. Nach langen Unterredungen unter der Führung der damaligen Großmächte Großbritannien, Frankreich und Russland wurde schließlich der junge Sohn des Königs von Bayern Ludwig I. Otto Wittelsbach von Bayern zum König von Griechenland ernannt. Den jungen König begleiteten nach Griechenland drei Regenten, die bis zur Volljährigkeit Ottos die eigentliche Regierungsgewalt innehatten: Georg von Maurer, Graf Joseph von Armandsberg und Generalmajor Karl Wilhelm von Heideck. Der Jurist Georg von Maurer war zuständig für die Organisation der staatlichen Verwaltung, wobei auch die kirchlichen Angelegenheiten unter seiner Verantwortung standen. Ohne Zögern begann Maurer die griechische Kirche nach seinen Vorstellungen umzugestalten. Als Vorbild dafür diente das schon 1818 in Bayern erfolgte Constitorium, das die Beziehungen der bayerischen evangelischen Kirche zum Staat regelte.²⁵ Maurer beauftragte Theoklitos Pharmakides mit der Erstellung eines allgemeinen Planes zur Grundordnung der Kirche Griechenlands. Nach diesem Plan von Pharmakides verfasste dann Maurer seine eigene Grundordnung der Kirche Griechenlands, in der per königlicher Verordnung die Unabhängigkeit der Kirche Griechenlands vom Patriarchat von Konstantinopel erklärt wurde. Von nun an war die Kirche Griechenlands autokephal.²⁶ Als 1835 die Regentschaft zu Ende ging und Otto als absoluter Monarch regieren konnte, hatte Georg von Maurer bereits die juristischen Grundsteine des neugriechischen Staates gelegt.²⁷

Wie erwartet rief diese Entwicklung neue Konflikte hervor und fachte bereits bestehende Konflikte zumal anlässlich der Übersetzung der Bibel ins Neugriechische neu an. Als unerbittlicher Gegner dieser Entwicklung erwies sich wieder einmal Konstantinos Oikonomos, der die allgemeine Meinung vertrat, dass das Gesetz Maurers die Kirche zu einer Behörde des Staates herab degradierte und sie dem Staat unterordnete. Verantwortlich für diese Entwicklung machte Oikonomos ausschließlich Maurer. Für ihn entsprach das Gesetz ganz dem protestantischen Denken Maurers. Vor allem aber

²⁵ Chrysostomos Papadopoulos unternimmt eine Gegenüberstellung der Artikel 10, 14, und 18 des königlichen Dekrets über die Autokephalie der griechischen Kirche, mit den entsprechenden Artikeln des bayerischen Constitoriums. Die nahezu wortwörtliche Übereinstimmung ist verblüffend. Vgl. *Chrysostomos Papadopoulos*, *Ιστορία της Έκκλησίας της Ελλάδος*, Bd. 1, Athen 1920, S. 105. Vgl. ferner *Hans Rall*, *Russische und bayerische Einflüsse auf das neugriechische Staatskirchenrecht von 1833*, *Saeculum* 20 (1969) 93-109.

²⁶ „Autokephalie bedeutet die juristische Selbständigkeit einer orthodoxen Kirche“, vgl. *Panajotis Poulitsas*, *Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland*, in: *Panajotis Bratsiotis* (Hg.), *Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht*, 2. Aufl., Stuttgart, S. 244-254, S. 245. Über die Autokephalie der griechisch-orthodoxen Kirche siehe auch *Ioannis Konidaris*, *Η γένεση του πολιτεύματος της αυτοκεφαλίας της εκκλησίας της Ελλάδος*, in: *Evangelos Chryssos* (Hg.), *Ένας νέος κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στη γερμανική επιστήμη κατά τον 19ο αιώνα*, Athen 1995, S. 207-222. Für die allgemeinen Rechtsbedingungen zur Autokephalie siehe *Chariklia Dimakopoulou*, *Νέα στοιχεία για την ανακήρυξη του αυτοκέφαλου της ελληνικής εκκλησίας το έτος 1833*, *Μνημοσύνη* 12 (1991-1993) 207-246 und *Stephanos Sachpelidis*, *Τò αυτοκέφαλο της Έκκλησίας της Ελλάδος καί ο Κωνσταντίνος Οικονόμος*, Thessaloniki 1972.

²⁷ Siehe dazu die Ausführungen Maurers selbst, in: *Georg von Maurer*, *Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe*, 3 Bände, Heidelberg 1835.

verurteilte Oikonomos die Art und Weise, mit der die Kirche Griechenlands als autokephal erklärt wurde, nämlich ohne die vorherige Zustimmung und Beteiligung des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel. Darin sah Oikonomos eine unzumutbare Verletzung der bestehenden Kirchenordnung. Die Befürworter der neuen Situation, vor allem Theoklitos Pharmakides, legten als Hauptargument dar, dass die Kirche eines unabhängigen Staates nicht unter der Obrigkeit eines Patriarchats stehen könne, das unter fremder Herrschaft stand. Pharmakides griff weit in die Geschichte zurück, um zu beweisen, dass die Zuordnung der Kirche Griechenlands zum Patriarchat von Konstantinopel unter der Herrschaft des byzantinischen Kaisers Leon unkanonisch war.²⁸ Es wurde des weiteren argumentiert, dass die Autokephalisierung der griechischen Kirche die Folge der seit dem Aufbruch der Revolte gegen die osmanische Herrschaft eingetretenen Situation gewesen ist, wobei man vor allem auf die Exkommunikation der Revolutionsführer durch den Patriarchen Gregorios V. und auf die tiefe psychologische Spaltung zwischen dem lokalen griechischen Klerus und dem Patriarchat von Konstantinopel anspielte. Nach langen Querelen zwischen den verfeindeten Parteien, der Athener Regierung und dem Patriarchat von Konstantinopel, konnte schließlich der Konflikt nach fast zwei Jahrzehnten beigelegt werden, indem das Patriarchat die Autokephalie der Kirche Griechenlands mit dem Patriarchaltomos von 1850 anerkannte.²⁹

Es sei hier bemerkt, dass unabhängig davon, welche Formen der Konflikt jeweils angenommen hatte, die verschiedenen Formen des Konflikts in einen allgemeinen Rahmen eingebettet werden müssen, der charakteristisch für die herrschenden Verhältnisse innerhalb des neugriechischen Staates ist. Der allgemeine Trend bestand darin, dass die Kirche allgemein aber insbesondere das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel allmählich ihre führende Position in der griechischen Gesellschaft einbüßen mussten. Die Lossagung der Kirche des neu gegründeten freien griechischen Staates von der Obrigkeit des Patriarchats und ihre Erklärung zu einer autokephalen Kirche, und zwar ohne die vorherige Beteiligung und Zustimmung des Patriarchats, kommt einem bedeutenden Bruch gleich. Das Patriarchat verlor dadurch jeglichen kirchenpolitischen Einfluss im Gebiet des neugriechischen Staates. Die Bildung von gegnerischen Lagern im griechischen Gebiet scheint daher verständlich. Die konservativen Kräfte des Landes konnten und wollten sich mit der neuen Situation nicht abfinden, zumal diese Entwicklung von den Mentoren der bayerischen Regentschaft König Ottos auf den Plan gerufen wurde. In den Versuchen der für sie fremden Herrschaft um eine neue Staats- und Kirchenordnung sahen sie die Gefahr einer Entfernung der griechischen Gesellschaft von der Bahn der bisherigen Werte und Traditio-

²⁸ Vgl. *Andreas Michael Wittig*, Die orthodoxe Kirche Griechenlands, Würzburg 1987, S. 80.

²⁹ Es ist an dieser Stelle wichtig festzustellen, dass die bulgarische Kirche ein paar Jahrzehnte später, nämlich in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts, den gleichen Weg gegenüber dem Patriarchat von Konstantinopel eingeschlagen hat. Als Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge des auf dem Balkan herrschenden Nationalismus auch die Stimme des bulgarischen Volkes nach Unabhängigkeit laut wurde, gelang den Bulgaren unter dem Schutz Russlands die Abspaltung ihrer Kirche vom Patriarchat von Konstantinopel und die Gründung eines autokephalen Exarchats, das schließlich eine bedeutende Rolle für die Stärkung des bulgarischen Selbstbewusstseins und für die endgültige Unabhängigkeit der Bulgaren vom Osmanischen Reich und die spätere Gründung des bulgarischen Staates spielte. Vgl. dazu *Evangelos Kophos*, 'Ο ελληνισμός στην περίοδο 1869-1881, Athen 1981, S. 10. *Emmanouil Roukounas*, Διπλωματική Ιστορία τοῦ 19ου αἰώνα, Athen 1975, S. 130 und *Wolfgang Libal*, Mazedonien, zwischen den Fronten, Wien 1993, S. 38.

nen, die größtenteils von der Kirche und ihren Vertretern bestimmt wurden. In dieser Hinsicht ist auf den Sachverhalt aufmerksam zu machen, dass die konservativen Kreise sowohl die Abspaltung der Kirche des jungen Königreichs vom Patriarchat als auch den Import aufklärerischen Gedankengutes nach Griechenland entschieden und mit allen Mitteln bekämpft haben, weil sie in diesem Prozess, der übrigens nicht nur bei den Griechen, sondern bei allen Völkern auf dem Balkan im Gange war, die Gefahr der Zerstörung ihrer bisherigen geistigen Vormachtstellung sahen, soweit diese Vormachtstellung allerdings mit dem Status des Patriarchats von Konstantinopel innerhalb des osmanischen Reiches identisch war. Der Gesamtanspruch dieser Kreise auf das geistige, kulturelle und kirchliche Monopol unter den Balkanvölkern beruhte auf der fortgeschrittenen Gräzisierung dieser Völker. „Die Gräzisierung war in kirchlicher, kultureller und sprachlicher Hinsicht so breit und so tief, dass man geradezu von einem Zeitalter nachbyzantinischer Kultur sprechen kann“.³⁰ Um nahe am deutschen Paradigma zu bleiben wäre es nicht verfehlt diese Haltungen als „griechischen Ultramontanismus“ zu bezeichnen.³¹ Die Parallelen, die mutatis mutandis bei der Betrachtung des Phänomens des Ultramontanismus innerhalb der römisch-katholischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert und der geistigen Haltung der konservativen kirchlichen Kreise in Griechenland augenfällig werden, erlauben durchaus eine solche Annahme. Bei einer solchen Gegenüberstellung sind zwei Charakteristika hervorzuheben. Erstens die feindliche Haltung, wenn auch aus anderen Gründen, der römisch-katholischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert gegenüber der Aufklärung und zweitens

³⁰ Vgl. Georg Stadtmüller, Aufklärung und Europäisierung als Entwicklungsbruch bei den Völkern Südosteuropas, (Neues Abendland 7), S. 434-439, S. 434. Vgl. ausserdem Paschalis Kitromilidis, Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία, Athen 1992, S. 17.

³¹ Über den Begriff des Ultramontanismus siehe vor allem Georg Denzler / Carl Andresen, Wörterbuch der Kirchengeschichte, Ultramontanismus, München 1982, S. 596 und Thomas Nipperdey, Religion im Umbruch, Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 9. In bezug auf die im Zuge des Ultramontanismus später vollzogene Gründung politischer Parteien im deutschen Raum, wie beispielsweise der Zentrumspartei 1859, sind folgende Ausführungen notwendig: Es ist zunächst festzustellen, dass die geistige Haltung der konservativen Kräfte in Griechenland und die von ihnen gestellten Forderungen kirchenpolitischer sowie sozialer Art keinen Niederschlag in der Gründung einer christlichen Partei fanden. Die Gründe dafür sind mannigfaltiger Natur. Es soll in dieser Hinsicht zunächst auf den Sachverhalt aufmerksam gemacht werden, dass die griechische Gesellschaft des gesamten 19. Jahrhunderts eine Gesellschaft ohne klare Strukturierung blieb. Die gesellschaftlichen Gegensätzlichkeiten, die diese Gesellschaft produziert hat, konnten keine deutlich erkennbare Struktur annehmen, die es den Interessenten ermöglicht hätte, Gruppierungen zu bilden, die in der Lage wären, ihre Interessen in einem einheitlichen Programm zu artikulieren. Siehe hierzu Alexis Politis, Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830-1880, Athen 1993, S. 144. Verantwortlich soll des weiteren das politische System selbst gemacht werden. Trotz der relativen politischen Stabilität, die die politischen Zustände des letzten Viertels des 19. Jahrhunderts besonders kennzeichnet, ist doch eine Polarisierung des Parteiensystems zu beobachten, die die Gründung einer Partei im oben genannten Sinne unmöglich machte. Als weiterer bedeutender Faktor in dieser Beziehung kann das Klientelsystem, auf dem die politischen Parteien ihr Wirken und ihre Macht aufbauten, verantwortlich gemacht werden. Über die Problematik des Klientelsystems in Griechenland siehe Dimitris Charalambis, Πελατειακές σχέσεις και λαϊκισμός, Athen 1989, S. 19 ff. Die Struktur des politischen Systems war demzufolge nicht in der Lage, die allgemeinen Klassenunterschiede innerhalb der griechischen Gesellschaft aufzuzeigen, wodurch die Gründung von Parteien besonderer Gruppeninteressen erschwert wurde. Es ist ferner auf den Geist der Ostkirche hinzuweisen, der, nach Demosthenes Savramis, vor allem aufgrund seiner Anthropologie eine „außerweltliche Askese“ hervorbrachte, im Gegensatz zum Westen, wo „ein aktives und soziales Christentum“ erzeugt wurde. Siehe hierzu Demosthenes Savramis, Max Webers Beitrag zum besseren Verständnis der ostkirchlichen „Außerweltlichen Askese“, in: Rene König / J. Winkelmann (Hgg.), Max Weber zum Gedächtnis, KZSS 15, (Sonderheft 7), Köln 1963, S. 334.

die Einstellung der selben Kirche gegenüber der Freiheit von Lehre und Forschung in der Theologie und Philosophie im Verlauf des 19. Jahrhunderts. Diese Haltung fand ihren Niederschlag in den zahlreichen Denunziationen und Indizierungen jener Zeit. Des weiteren ist die Haltung der griechischen konservativen Intelligenz mit dem europäischen Traditionalismus, und zwar in seiner fideistischen Variation, in Verbindung zu setzen, wenn man davon ausgeht, dass der Traditionalismus als „eine Reaktion auf den individualistischen Rationalismus und den aufklärerischen Anthropozentrismus“³² aufzufassen ist.

In dieser Hinsicht muss jedoch einschränkend hinzugefügt werden, dass die Einstellung der Kirche gegenüber der Aufklärung nicht von Anfang an negativ ausfiel. Kitromolidis bemerkt zurecht zu dieser Streitfrage, dass die Kirche und die Klasse der Phanarioten durch ihr Engagement anfangs Wesentliches zur Ausbreitung und Festigung des aufklärerischen Denkens beigetragen haben. Die traditionell überlieferte Sorge der orthodoxen Kirche um die Bildung ihrer Gläubigen - etwas, das die Kirche übrigens als eine der vordringlichsten Aufgaben der von ihr organisierten Seelsorge verstanden hat - führte zu Initiativen, die mit der Aufklärung durchaus konform gingen. Die spätere negative Einstellung der Kirche gegenüber der Aufklärung lässt sich ausschließlich auf besondere politische Probleme und Entwicklungen zurückführen, unter welchen der Ausbruch der Französischen Revolution als der entscheidende Faktor gesehen werden kann.³³ In bezug auf die besondere Stellung des Patriarchats innerhalb der osmanischen Ordnung ist es des weiteren notwendig, die Rolle der Kirche einer besonderen historischen Bewertung zu unterziehen. Analog zu der privilegierten Stellung, die die Kirche innerhalb des osmanischen Reichs als ideologische Legitimationsinstanz für die orthodoxen Gemeinden besaß, entwickelte sich auch eine eigene Geschichtslogik. So ging es ihr nur darum, im Rahmen der Privilegien, die ihr vom osmanischen Staat eingeräumt wurden und im Hinblick auf die Festigung des orthodoxen Glaubens ihrer seelsorgerischen Arbeit nachgehen zu können. Es ist daher allzu verständlich, dass dem Ruf nach Freiheit oder gar nach einem bewaffneten Aufstand von ihr eher mit Misstrauen begegnet wurde. Diese Reaktion gewinnt noch zusätzlich an Plausibilität, berücksichtigt man den allgemeinen Ausgangspunkt der orthodoxen Ideologie; der entsprechend der ostchristlichen Tradition auf der Annahme eines gemeinsamen Schicksals aller Bevölkerungsgruppen orthodoxen Glaubens beruhte. Demzufolge musste die orthodoxe Ideologie geradezu zwangsläufig der sich später durchsetzenden nationalen Denkweise gegenüber fremd bleiben.³⁴

Die Vertreter und Befürworter der von der bayerischen Regentschaft angebahnten Entwicklung sahen ihrerseits in dieser Entwicklung die nach einem langjährigen Befreiungskampf angebotene Chance, einen modernen Staat nach europäischem Vorbild aufzubauen. Die Vertreter dieser Tendenz waren Griechen, die entweder langjährige Studienaufenthalte im europäischem Ausland hinter sich hatten oder Angehörige griechischer Gemeinden in verschiedenen europäischen Städten waren, die durch Handels- und Finanzgeschäfte kontinuierlich an Reichtum und Ansehen gewannen. In ihnen muss man übrigens die einzigen Vertreter der griechischen bürgerlichen Klasse

³² Siehe G. Denzler / C. Andresen, a. a. O., S. 588.

³³ Vgl. P. Kitromilidis, *Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία*, Athen 1992.

³⁴ Vgl. P. Kitromilidis, „Νοερός κοινότητα“ και οι αρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια, in: Thanos Veremis (Hg.), *Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα*, Athen 1997, S. 53-131.

sehen, die nicht nur eine nationale Revolution befürworteten (was sich nicht zuletzt in ihrer beachtlichen finanziellen Unterstützung zeigte), sondern sich überdies für einen Staat einsetzten, der sich an europäischen aufklärerischen Vorbildern zu orientieren hatte.³⁵ Über die wichtige Funktion der griechischen Kaufleute bezüglich der Einführung aufklärerischen Gedankengutes nach Griechenland, bemerkt Kitromilidis: „Als dann die politischen Querelen der französischen Revolution die Kirche dazu bewegen, sich aktiv gegen die Aufklärung zu wenden und einen wichtigen Teil des offiziellen Phanariotentums ihr gegenüber behutsamer macht, werden die Kaufleute zur bedeutendsten Stütze der kulturellen Orientierung, die die neuen, insbesondere französischen Ideen mit sich bringt“.³⁶ Hier muss allerdings relativierend hinzugefügt werden, dass die Ansprüche dieser Klassen meist nicht mit einer vorangehenden fruchtbaren Auseinandersetzung und Diskussion über die sozialen, politischen und geistigen Verhältnisse der griechischen Bevölkerung verbunden wurden. Vielmehr wurden die damals im europäischen Raum herrschenden Ideen der Aufklärung, die Produkte also einer bestimmten historischen und sozialen Entwicklung, die eng mit dem west- und mitteleuropäischen Raum in Verbindung standen, a priori auch für den griechischen Raum als einsetzbar empfunden. Darin sahen die Verfechter einer neuen griechischen sozialen Ordnung den *deus ex machina*, der dafür sorgen würde, dass aus einem unterentwickelten Land, dessen Strukturen fast noch feudal waren, ein liberaler Staat heranwachsen würde, ganz getreu den damals herrschenden fortschrittlichen Ideen.³⁷ Folgende Ausführungen Stadtmüllers beleuchten diesen Sachverhalt: „Die rationalistischen Gedanken der Aufklärung sind nur verspätet und in ihren auf das Schlagworthafte vergrößerten Spätformen zu den balkanischen Völkern gelangt“.³⁸ Die europäische Tradition und Kultur wurde ferner als etwas statisches angesehen, und die Forderung nach Europäisierung glich dementsprechend einem unbeweglichen Ziel.³⁹

³⁵ Siehe hierzu Traian Stoianovich, *Conquering Balkan Orthodox Merchant*, *Journal of Economic History* 20 (1960) 234-313. Vgl. außerdem Aikaterini Koumariou, *Ο ελληνικός προεπαναστατικός τύπος*, Athen 1995.

³⁶ Vgl. P. Kitromilidis, *Το όραμα της ελευθερίας στην ελληνική κοινωνία*, Athen 1992, S. 31.

³⁷ Vgl. hierzu Roxani Argyropoulou, *Ἡ γαλλική ἐπανάσταση καὶ ἡ ἐλληνική διανόηση τοῦ 19ου αἰώνα*, *Τὰ Ἱστορικά* 5 (1988) 327-388 und Paschalis Kitromilidis, *Η επιρροή της ευρωπαϊκής πολιτικής σκέψης στην ανάπτυξη του Φιλελευθερισμού στην Ελλάδα*, in: *Ο Φιλελευθερισμός στην Ελλάδα. Φιλελεύθερη θεωρία και πρακτική στην πολιτική και στην κοινωνία της Ελλάδος*, Sammelband, Athen 1991, S. 49-78. Die Kanäle, über die die europäische Aufklärung in den Balkanraum floß, liefen hauptsächlich über Venedig, wo zu jener Zeit eine blühende griechische Gemeinde lebte, und über die Donaufürstentümer, die fest in griechischer Hand waren. Die zwei wichtigsten Kreise der sogenannten griechischen Aufklärung (1791-1821) sind die Kreise von Dimitrios Katartzis (1720/25-1807), der in den damaligen Donaufürstentümern Moldawien und Walachei tätig war, einerseits, und von Adamantios Korais (1743-1833) andererseits, der den Kreis von Paris repräsentierte. Unentbehrlich für das Studium der neugriechischen Aufklärung bleiben die Werke von Panajotis Kondylis, *Νεοελληνικός διαφωτισμός*, Athen 1988 und von Paschalis Kitromilidis, *Νεοελληνικός διαφωτισμός*, Athen 1996.

³⁸ Vgl. G. Stadtmüller, *Aufklärung und Europäisierung als Entwicklungsbruch bei den Völkern Südosteuropas*, (Neues Abendland 7), S. 435.

³⁹ Zu diesem Sachverhalt meint Kondylis: „Es war nicht die gesellschaftliche Interaktion selbst, die die verschiedenartigen theoretischen oder ideologischen Formen schuf, sondern diese Formen wurden von Außen, wie fertiggestellte Behälter, importiert, worin die lokalen Probleme eingegossen wurden, um das entsprechende theoretische oder ideologische Schema anzunehmen“, vgl. P. Kondylis, *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή και από το φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Athen 1991, S. 15.

Von besonderer Bedeutung dürfte des weiteren die Tatsache sein, dass offensichtlich den jeweiligen gegnerischen Lagern eine völlig unterschiedliche Auffassung des Begriffs der Nation zugrunde lag. Genauer gesagt fehlte dem Lager um das Patriarchat jener moderne Begriff von Nation, wie er im Zuge der Aufklärung konzipiert wurde. Den Konservativen lag eine religiöse, in ihren Umrissen antiaufklärerische Auffassung der Nation zugrunde, die die Byzantiner hauptsächlich nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer 1204 und der allmählichen Hellenisierung der östlichen Kirche entwickelten.⁴⁰ Die Intensivierung, die diese Auffassung während der Türkenherrschaft erlebte, da sich das griechische Volk hauptsächlich in der Orthodoxie zur Einheit zusammenfand, erlaubte Konstantinos Oikonomos zu behaupten: „Die Kirche ist die Nation“.⁴¹ Die westlich orientierten Kräfte dagegen adoptierten diejenige Auffassung von Nation, die von der Französischen Revolution und der europäischen Aufklärung, und nach der Gründung des neugriechischen Staates auch von der Romantik geprägt wurde.⁴² Der eigentliche Grund des Konflikts im griechischen Raum ist also in der Änderung zu vermuten, die die Aufklärung bezüglich der Festlegung des Begriffs Nation herbeigeführt hat. Während für die europäischen Völker im Mittelalter und in der Zeit nach den Kreuzzügen das Religiöse die ausschließliche Hauptgrundlage ihrer völkischen Einheit darstellte (dies war für das griechische Volk während der Osmanenherrschaft in verstärktem Maße maßgebend), versuchte man jetzt diese Einheit nach aufklärerischen Geboten auf das Fundament des gemeinsamen historischen und kulturellen Bewußtseins zu begründen. Recht unterschiedlich wurde zudem der Inhalt der nationalen Identität innerhalb des aufklärerischen Lagers selbst bestimmt. Es gab einerseits eine „heterochtone“ Auffassung vom „Griechentum“, die alle Griechischsprechenden auch außerhalb der Grenzen des neugriechischen Staates in sich einschloß und andererseits eine „autochtone“ Auffassung, die im neuen Staat den Erben der klassischen Epoche ansah.⁴³

Eine weitere ideologisch-geistige Haltung, die das griechische Credo jener Epoche entscheidend prägte und beim Versuch der äußeren wie inneren Gestaltung des neugriechischen Staates die maßgebende theoretische Grundlage bot, war zweifelsohne die Romantik.⁴⁴ Die griechische Romantik verschrieb sich hauptsächlich der Aufgabe, das Neugriechentum mit der Antike in Verbindung zu setzen und eine dementsprechende Kontinuität zu unterstellen. Eine dermaßen verstandene neue nationale Identität bedurfte, um maßgebend zu sein, der Unterstützung zweier wissenschaftlicher

⁴⁰ Vgl. dazu Alexander Schmemmann, 'Ο σκοτεινός αιώνας, *Σύναξη* 48 (1993) 9-16. Diese Auffassung kam am deutlichsten im Satz des byzantinischen Gelehrten Joseph Vryennios zum Ausdruck: „Τοῦτο ἐστὶ μόνον τὸ εἶναι ἡμῖν, ἡ ὁρθόδοξος πίστις ἡμῶν, αὕτη πλοῦτος ἡμῶν, αὕτη δόξα, αὕτη γένος“, aus: *Alexandros Papaderos*, Ἀδαμάντιος Κοραΐς, ThEE, Bd. 7, Athen 1965, S. 817-825, S. 823.

⁴¹ Vgl. A. Papaderos, *Metakenos*. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos, Meisenheim am Glan 1970, S. 65.

⁴² Charakteristisch für die aufklärerische Auffassung der griechischen Nation sind die Ausführungen des griechischen Gelehrten Adamantios Korais: „Ἡ γλῶσσα πρῶτον, ἔπειτα τὰ ἦθη καὶ ἔθη, χαρακτηρίζουν καὶ διακρίνουν ἔθνος ἀπὸ ἔθνος, ὡς τὸ μαρτυρεῖ καὶ τὸ ὄνομα ἔθνος (ἔθινός), ἦγουν λαὸς ἔχων ἴδια ἔθιμα καὶ ἦθη“. A. Papaderos, a.a.O., S. 65.

⁴³ Vgl. Thanos Veremis, Κράτος καὶ ἔθνος στὴν Ἑλλάδα, in: D. Tsaousis, Ἑλληνισμός, ἑλληνικότητα, Athen 1983, S. 59-67.

⁴⁴ Vgl. hierzu Anna Tambaki, Το πέρασμα ἀπὸ τὸν διαφωτισμὸ στὸν ρομαντισμὸ στὸν ἐλληνικὸ 19ο αἰῶνα. Ἡ περίπτωσις τοῦ Ἰωάννη καὶ Σπυρίδωνα Ζαμπέλιου, in: Πρωτόκολλα τοῦ Πανιόνιου Συνεδρίου, Bd. 4, Argostoli 1991, S. 199-211.

Disziplinen, die dabei vortreffliche Dienste leisteten: der Historiographie und der Volkskunde. Die Historiographie unternahm den Versuch, die brüchige geschichtliche Tradition zu einer Einheit zusammenzuschmieden und die griechische Geschichte in drei übereinander gelagerte, übersichtliche Geschichtsperioden zu unterscheiden: in die antike, die byzantinische und die neuere Geschichte. Zum „Propheten“ dieser Geschichtsauffassung wurde der Historiker Konstantinos Paparrigopoulos mit seinem mehrbändigen Werk „Geschichte der griechischen Nation“ (1853).⁴⁵ Die Volkskunde ihrerseits unternahm den Versuch, die kulturelle Kontinuität der griechischen Nation zu beweisen. In der ersten Periode, die mit dem Zeitraum dieser Periode zusammenfällt, wurde sie vom Anliegen geleitet, im Neugriechentum „lebendige Denkmäler“ der Antike zu entdecken.⁴⁶ Die griechische Volkskunde jener Periode vermochte, diejenigen Elemente ausfindig zu machen, die sich als „lebendige Denkmäler“ maßgebend für die Neubestimmung, ja Neuerschaffung einer einheitlichen und bindenden nationalen Identität erweisen könnten. Das Volk selbst als Träger dieser Elemente blieb bedeutungslos. Es stellte nur den Träger dieser Elemente dar, den unbewußten Überlieferer des Kulturgutes, dessen eigentliche Produzenten im antiken Griechenland zu finden waren.⁴⁷ „Diese Einheit, im Raum und in der Zeit, wird zum Haupthebel des neugriechischen nationalen Bewusstseins; sie wird zur Stütze, ja zum Beweis von Nationalrechten eingesetzt“.⁴⁸ Wenturis fasst diesen Tatbestand folgendermaßen zusammen:

⁴⁵ Siehe hierzu Alki Kyriakidou-Nestoros, *Λαογραφικά μελετήματα* II., Athen 1993, S. 41. Über die historiographische Leistung Paparrigopoulos' merkt Veremis: „K. Paparrigopoulos (stellt) Byzanz zum unzertrennlichen Teil der griechischen Geschichte her und sichert auf diese Weise die Kontinuität des Griechentums in der Zeit“, vgl. Th. Veremis, *Κράτος καὶ ἔθνος στὴν Ἑλλάδα*, in: D. Tsaousis, *Ἑλληνισμός, ἑλληνικότητα*, Athen 1983, S. 61. Das griechische Paradigma stellt in diesem Zusammenhang gewiss keinen Sonderfall dar. Neben Sprache und Kultur sollte auch die Geschichte die Volksnation legitimieren. „Im beginnenden Zeitalter der Industrialisierung wuchs das Bedürfnis nach Geschichte: alle Lebensbereiche wurden von einer romantischen Vergangenheitssehnsucht überwuchert, die Gegenwart musste scheinbar ausschließlich aus ihren geschichtlichen Wurzeln gerechtfertigt werden. Das 19. Jahrhundert sah deshalb überall in Europa einen Siegeszug der Geschichtswissenschaft, genauer gesagt: der Nationalgeschichtsschreibung, die, indem sie ihr wissenschaftliches Instrumentarium ständig zu verfeinern trachtete, den Nationen historische Kleider anmaßte“. Vgl. H. Schulze, *Staat und Nation in der europäischen Geschichte*, München 1994, S. 178. Für unseren Rahmen sind folgende Ausführung Schulzes von besonderer Bedeutung: „Die Geschichten der europäischen Nationen wurden eher konstruiert als rekonstruiert, und dies um so mehr, je zweifelhafter die tatsächliche historische Kontinuität der Volksnation war. Wie wirklich war denn der Zusammenhang zwischen den Hellenen der griechischen Antike und jenen Griechen, die 1822 zum Jubel der europäischen Öffentlichkeit ihre Unabhängigkeit vom türkischen Joch erklärten und die Anagnissis, die Wiedergeburt des alten Hellas feierten?“, H. Schulze, a.a.O., S. 188. Siehe noch hierzu Photis Dimitrakopoulos, *Βυζάντιο καὶ νεοελληνική διανόηση*, Athen 1996.

⁴⁶ Dieser Schlüsselbegriff der damaligen griechischen Volkskunde verweist auf einen bestimmten theoretischen Hintergrund, der auf den Einfluss sowohl der deutschen als auch der angelsächsischen Volkskunde zurückgeht. Von der angelsächsischen Volkskunde übernahm sie die Auffassung über die „survivals“, volkskulturelle Elemente also, die als Überbleibsel aus der dunklen, mittelalterlichen Epoche unter dem ungebildeten Volk zu finden waren und quer zum neuzeitlichen Rationalismus standen. Von der deutschen Volkskunde übernahm sie die romantische Auffassung, die im Volk nicht nur den Bewahrer des Nationalgutes sah, sondern es zum wahren und alleinigen Produzenten der authentischen nationalen Kultur hervorgehoben hat. Vgl. hierzu A. Kyriakidou-Nestoros, ebd.

⁴⁷ Zu dieser Problematik vgl. ferner den aufschlußreichen Beitrag von Walter Puchner, *Die ideologischen Grundlagen der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der griechischen Volkskultur im 19. Jahrhundert*, in: Evangelos Chrysos, *Ἐνας νέος κόσμος γεννιέται. Ἡ εἰκόνα τοῦ ἐλληνικοῦ πολιτισμοῦ στὴ γερμανικὴ ἐπιστὴμὴ κατὰ τὸν 19ο αἰώνα*, Athen 1995, S. 247-268.

⁴⁸ Vgl. A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια. Ἰδεολογίες καὶ νοοτροπίες στὴν Ἑλλάδα 1830-1880*, Athen 1993, S. 47. Wenturis bemerkt dazu, dass „mit der politischen Tradition auch die systematische Ausformung eines

„Auf der Suche nach Identitätsangeboten aus einem Zeitkontinuum, das als ‚griechische Geschichte‘ perzipiert und sodann apperzeptiv verarbeitet wurde, begegnet das moderne Griechenland großen Schwierigkeiten, zumal die kulturelle und soziopolitische Diskontinuität (klassische und alexandrinische Epoche, byzantinisches Reich und osmanische Herrschaft) nicht nur eine ‚verspätete Nation‘, sondern auch eine ‚brüchige politische Kultur‘ zur Folge hatte.“⁴⁹ Im ideologischen Bereich führte die Verschmelzung der vorrevolutionären, aufklärerischen Altertumsfixierung mit der späteren Aneignung christlich-orthodoxer Elemente durch die Einverleibung von Byzanz in die Nationalgeschichte zum ideologischen Konstrukt der sogenannten „gräco-christlichen Kultur“, das seine herrschende Stellung innerhalb der griechischen Gesellschaft bis heute behaupten konnte. Der unmittelbare Ausgangspunkt dieses Ideologems ist in einer Politisierung der orthodoxen Konfession zu sehen, die ihren Ausdruck darin fand, dass allein der griechisch-orthodoxe Glaube für die Loyalität des Einzelnen gegenüber der Nation entschied - ein Sachverhalt, der die Begriffe „Griechen“ und „orthodoxer Christ“ zu Synonymen werden ließ mit all den rechtsstaatlichen Komplikationen bis zur Gegenwart.⁵⁰

Ein weiteres Ereignis von besonderer Bedeutung erfolgte mit der Gründung der Athener Universität durch Otto I. im Jahr 1837. Unter den vier ersten Fakultäten, die gegründet wurden, war auch die theologische Fakultät. Die Athener Universität und ihre theologische Fakultät wurden nach dem Vorbild der damaligen deutschen Universitäten organisiert. Die theologische Fakultät war fest in den Händen des aufklärerischen griechischen Klerus. Zu einem ihrer ersten Professoren wurde Theoklitos Pharmakides berufen. Als bedeutendste Auswirkung dieser Gründung sollte hier die Etablierung einer scholastischen Theologie festgestellt werden, wobei die Gründung der theologischen Fakultät als solche einen bis dahin in der theologischen Tradition der Ostkirche unbekannten Begriff von Ekklesiologie bedeutete.⁵¹ Es ist des weiteren festzustellen, dass die Welle der Neuerungen, die während jener Periode stattfanden, auch weitere kulturelle Gebiete mit sich riss, wie etwa die kirchliche Architektonik, die Ikonenmalerei und die byzantinisch-kirchliche Musik. 1843 hat man mit dem Bau der Kathedrale von Athen nach Bauplänen von deutschen und französischen Architekten begonnen, wobei man, um Material und Platz für den Bau zu gewinnen, 72 kleinere byzantinischen Kirchen dem Boden gleich machte. Die Kathedrale von Athen wurde im klassizistischen Baustil erbaut.⁵² „Alles malerische, die türkischen Bäder, die Brunnen, sogar die kleinen byzantinischen Kirchen, passten nicht zum Bild, das

Geschichtsbewußtseins (begann), dessen Wurzel wie ein Leitbild permanent im klassischen Hellas gesucht wurde“. Vgl. Nikolaus Wenturis, Griechenland und die Europäische Gemeinschaft. Die soziopolitischen Rahmenbedingungen griechischer Europapolitiken, Tübingen 1989, S. 20.

⁴⁹ Vgl. N. Wenturis, a.a.O., S. 21.

⁵⁰ Vgl. Angelos Giannakopoulos, Religiöse Erweckungsbewegung und das Konstrukt der „gräco-christlichen Kultur“ in Griechenland, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 55, 3 (2003) 253-271.

⁵¹ Vgl. hierzu vor allem Christos Yannaras, *Ὁρθοδοξία καὶ Δύση. Ἡ θεολογία στὴν Ἑλλάδα σήμερα*, Athen 1972. Außerdem Georgios Metallinos, Das Problem der deutschen Einflüsse auf die griechische akademische Theologie in der Gründungsphase der Athener Universität, *Orthodoxes Forum* 3 (1989) 83-91.

⁵² Die Baupläne wurden erstmals von dem deutschen Architekten Hansen entworfen, vom Griechen Zezos korrigiert und vom Franzosen Boulanger in die Praxis umgesetzt. Weitere Kirchenbauten im gleichen Baustil sind die Kirchen der Zoodochos Pege, die der Architekt Zezos im Jahr 1845 baute, und die Kirchen der Heiligen Irene (1846-1892) und der Heiligen Konstantin und Helena (1871-1893), die nach Plänen des Architekten Kaphtantzoglou gebaut wurden.

die Neugriechen für sich beanspruchten“.⁵³ Was die Architektonik der griechischen Hauptstadt überhaupt angeht, soll noch angeführt werden, dass die Auswahl Athens zur Hauptstadt des neugriechischen Staates wohl von vornherein auch ihren architektonischen Charakter bestimmte. Athen lag unter der Akropolis. Die Hauptstadt der neugriechischen Nation sollte den Bezug der Neugriechen zu ihrer glorreichen klassischen Vergangenheit versinnbildlichen. „Alle neueren Gebäude, vom Palast Ottos bis zur letzten Hütte, alles ist im neoklassizistischen Baustil gebaut“.⁵⁴ (Ebenda: 84).⁵⁵ „Das gleiche Prinzip, das Italien veranlasste, Rom zur Hauptstadt des neuen italienischen Nationalstaates zu machen, finden wir in Griechenland wieder: Athen sollte die Aspiration sein, die verlorene klassische Vergangenheit wiederzugewinnen. Athen und seine Universität wurden das kulturelle Zentrum des Hellenismus“.⁵⁶ Beim Versuch, dieses Anliegen zu realisieren, fanden zumindest in der ersten altertumsfixierten Phase des Hellenozentrismus byzantinische Elemente keinen Platz. Im Gebiet der Agiographie wurde auf die jahrhundertealte Tradition der byzantinischen Malerei verzichtet, um im Inneren der Kirchenbauten die abendländische Renaissancemalerei zu verwenden. Die Fresken der Athener Kathedrale wurden bezeichnenderweise vom deutschen Maler Seitz gefertigt. Die gleiche Entwicklung lässt sich auch im Gebiet der kirchlich-byzantinischen Musik erkennen. Der griechische Musiker Ioannis Sakellaris versuchte der ursprünglich monophonen byzantinischen Musik eine ganz neue Dimension zu verleihen, indem er sie der westlichen polyphonen Musik unterordnete, und sie dadurch von ihren eigenen Wurzeln löste.⁵⁷ Aber auch die öffentliche und private Sphäre blieben davon nicht unberührt. „Die Sprache, die Politik und insbesondere die Verwaltungsterminologie - Voule, Nomos, Psiphesma, Astinomos, Kosmitor, Prytanes - die alten Namen, die wiedergeboren werden. Die Münzen, die archaische Darstellungen und Buchstaben tragen, die Gebäude, die Titel der Zeitungen und der Zeitschriften - Athena, Euterpe, Pandora, Parthenon - die Benennung der Straßen, der Schiffe, sogar der industriellen Produkte, alles führt direkt zum alten Griechenland“.⁵⁸ Die Feststellung, dass in den religiösen Bräuchen des Volkes viele heidnische Elemente weiter lebten, wurde besonders geschätzt, ja bejubelt. Immer mehr Leute, anfangs nur aus der führenden Schicht, aber dann auch unter dem einfachen Volk, verzichteten auf ihre traditionelle Tracht und kleideten sich nach den eu-

⁵³ Vgl. A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830-1880*, Athen 1993, S. 78.

⁵⁴ A. Politis, a.a.O., S. 84.

⁵⁵ Vgl. noch hierzu Christos Iakovidis, *Νεοελληνική αρχιτεκτονική και αστική ιδεολογία*, Athen 1982, S. 28 und Alexandros Papageorgiou-Venetas, *Αρχιτεκτονική δημιουργία στην Αθήνα. Νέοι δρόμοι του κλασικισμού*, in: Evangelos Chrysos (Hg.), *Ένας νέος κόσμος γεννιέται. Η εικόνα του ελληνικού πολιτισμού στη γερμανική έπιστήμη κατά τον 19ο αιώνα*, Athen 1995, S. 277-314. Aus der Photosammlung seines Landsmannes Jean Francois Bonhomme inspiriert, schrieb Jacques Derrida: „Athen ist eine Stadt, die mehrmals in der Geschichte starb, eine Stadt, die behutsam ihre historischen Ungereimtheiten betrachtet“. Vgl. Jacques Derrida, *Demeure, Athènes*, in: Jean Francois Bonhomme, *Αθήνα. Κάτω από τη σκιά της Ακρόπολης*, Athen 1996.

⁵⁶ Vgl. N. Wenturis, *Griechenland und die Europäische Gemeinschaft. Die soziopolitischen Rahmenbedingungen griechischer Europapolitiken*, Tübingen 1989, S. 31.

⁵⁷ Vgl. Chr. Yannaras, *Ορθοδοξία και Δύση. Η θεολογία στην Ελλάδα σήμερα*, Athen 1972. Vgl. noch dazu Alexander Schmemmann, *The historical Road of Eastern Orthodoxy*, New York 1963.

⁵⁸ Vgl. A. Politis, *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα 1830-1880*, Athen 1993, S. 108. Krumbacher bemerkt seinerseits: „Man bemühte sich mit fieberhafter Eile, das neue Griechenland in ein altes Hellas umzubilden“. Vgl. Karl Krumbacher, *Das Problem der neugriechischen Schriftsprache*, München 1902, S. 52.

ropäischen Kleidungsgewohnheiten. „Es kam zur Inthronisation einer Ideologie, die das kleine, von kaum anderthalb Millionen verarmter Bauern bewohnte Land als Nachfolger des Staaten des klassischen Griechenland und des byzantinischen Reiches ansah. Wo immer möglich, wurde der Versuch unternommen, den Geist des alten Griechenland und von Byzanz wiederzubeleben: im Erziehungswesen, in der Gesetzgebung und vor allem in der Außenpolitik“. ⁵⁹ Dennoch: „entscheidend ist, was im kirchlich-religiösen Bereiche vor sich geht. Hier liegt der Schlüssel zum Verstehen der Gesamtsituation“. ⁶⁰ Just diesen Sachverhalt stellte dieser Beitrag unter Beweis. Es soll an dieser Stelle als Fazit festgehalten werden, dass der Auslöser dieser konfliktreichen Entwicklungen der Versuch der geistigen Eliten war, die neugriechische Nation neu zu definieren, und sie dementsprechend neu zu gestalten. Die Gegenreaktionen, die dieser Versuch hervorrief, waren insofern zu erwarten, als dass ein solches Vorhaben zwangsläufig eine Neuverteilung bisheriger Herrschaftshierarchien, Ideologien und Strukturen erforderte, die bis dahin größten Teils religiös bestimmt waren.

⁵⁹ Vgl. Bert Hoselitz, *Wirtschaftliches Wachstum und sozialer Wandel*, Berlin 1969, S. 136.

⁶⁰ Vgl. A. Papaderos, *Metakensis. Griechenlands kulturelle Herausforderung durch die Aufklärung in der Sicht des Korais und des Oikonomos*, Meisenheim am Glan 1970, S. 28.