

Jüdische Elemente in der Tradition der Orthodoxen Kirche¹. Ein Beitrag im Zeichen des Dialogs

IOAN MOGA^{*}

Jewish Elements in the Tradition of the Orthodox Church.
A Contribution to Dialogue

The present article deals with the question of Jewish and Christian-Orthodox dialogue. The author focuses on the ambivalences regarding the relation to Jewish heritage in the liturgical tradition of the Orthodox Church: on the one hand, an un-reflected anti-Judaism of the old byzantine texts (especially in the “Holy and Great Week”), on the other hand a distinctive, hagiographical appreciation of the personalities of the Old Testament. The main challenge remains the development in the Orthodox collective mentality of a new sensibility (in sense of a metanoia) regarding this matter.

Keywords: *Jewish and Christian Orthodox Dialogue, liturgical tradition, anti-Judaism*

1. Ambivalentes in der Liturgischen Tradition: Jüdisches und Anti-Jüdisches

Über jüdische Elemente in der Tradition der Orthodoxen Kirche zu sprechen ist kein einfaches Unterfangen, vor allem, wenn die Zuhörer in keiner dieser beiden religiösen Traditionen zu Hause sind. Ich werde versuchen, einige Elemente hervorzuheben, die auch einem/einer, der/die mit der liturgischen oder theologischen Tradition der Orthodoxen Kirche weniger vertraut ist, leichter vermittelbar sind.

Die Studien, die sich mit dieser Fragestellung beschäftigen, zeigen viel Expertenwissen, dieses lässt sich aber wiederum angesichts der Komplexität der untersuchten Problematik nur schwer einem breiteren Publikum vermitteln. Sie sprechen u.a. über die vielen jüdischen Elemente, die bei der Entstehung der Tagzeitgottesdienste von der frühen Kirche übernommen worden sind. Das jüdische Morgen- und Abendgebet wurden zum Morgen-

¹ Der vorliegende Text ist die leicht bearbeitete Version eines Vortrags, den der Verfasser am 13.05.2016 in Wien gehalten hat.

^{*} Dr. Theol. Ioan Moga, Ass.-Prof. für Orthodoxe Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Adresse: Institut für Historische Theologie, Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstr. 8-10, 1010 Wien, e-mail: ioan.moga@univie.ac.at

gottesdienst und zum Abendgottesdienst der Christen.² Noch immer spielen in der Orthodoxen Kirche Orthros und Vesper eine wichtige Rolle, auch im Gemeindeleben: jeden Samstagabend wird in der Kirche die Vesper gefeiert, am Sonntagmorgen vor der Sonntagsmesse der Orthros, d. h. der Morgen-gottesdienst. Vom Inhalt her sind diese zwei Gottesdienste (wie auch die anderen Tagzeitgottesdienste) von alttestamentlichen Texten (Psalmen, Lesungen) oder Paraphrasen stark geprägt. – Es ist also spannend, auf die Anfänge der christlichen Liturgie zu schauen und zu erkennen, wie viele jüdische Elemente übernommen und in welcher Form diese in der byzantinischen Tradition bewahrt worden sind. Diese Suche verliert sich aber oft so sehr im Detail, dass dies eher nur für Liturgiewissenschaftler von Interesse ist.³

Was hat aber die frühchristliche Liturgie mit der orthodoxen Liturgie zu tun? Eine Menge, denn in der Orthodoxen Kirche ist vieles von dieser früh- und altkirchlichen liturgischen Tradition in ihrer byzantinischen Prägung erhalten geblieben. Die Orthodoxe Kirche hat keine Liturgiereform erlebt, wie sie in der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanum vollzogen wurde. Die Form und die Inhalte der verschiedenen liturgischen Feiern (Sakramente, Tagzeitgottesdienste, Weihehandlungen) stammen in überwältigender Mehrheit aus dem ersten Jahrtausend. Die Hymnographie ist immer noch die alte, byzantinische: ihr theologischer Schwerpunkt (Christologie und Trinitätslehre), aber auch die verwendete biblische Hermeneutik (vor allem Typologie und Allegorie) entsprechen voll und ganz der der altkirchlichen Welt.

Diese Bewahrung altkirchlicher liturgischer Formen und Inhalte in der Orthodoxen Kirche hat für den jüdisch-christlichen Dialog *eine ambivalente Dimension*: Einerseits entdecken wir – wie in einer Schatzkammer und mit aller Selbstverständlichkeit – judenchristliche Elemente, die von dieser tiefen Verwurzelung christlicher Liturgie im Gottesdienst des jüdischen Tempels und in dem der Synagoge Zeugnis ablegen. So stehen zum Beispiel das liturgische Priesteramt, vor allem die Reinheitsvorschriften, die mit dem Kult in Verbindung gebracht werden (z. B. die Enthaltensamkeit für die Priester am Vorabend der Messe) mit den Reinheitsvorschriften im 3. Buch Mose (Levitikus) in Verbindung.⁴ Dies und vieles andere stammt aus

² Vgl. Sandrine Caneri, „Les sources juives de la liturgie byzantine“, in: *Contacts* 58 (216/2006), S. 403-404.

³ Vgl. Paul Bradshaw, „Jewish Influence on Early Christian Liturgy. A Reappraisal“, in: Hans-Jürgen Feulner (Hrg.), *Liturgies in East and West. Ecumenical Relevance of Early Liturgical Development*, Berlin, LIT Verlag 2013, S. 47-59.

⁴ Vgl. Eva Maria Synek, „Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins orthodoxe Kirchenrecht“, in: Carl G. Fürst, Richard Potz (Hrg.), *Mutter–Nonne - Diakonin. Frauenbilder im Recht der Ostkirchen*, Kanon XVI, Egling, Roman Kovar Verlag 2000, S. 25-70.

dem Priesterverständnis des Alten Testaments und blieb in der Praxis der Orthodoxen Kirche erhalten.

Aber auch der „Sitz im Leben“ des Priestertums, d. h. die Tatsache, dass trotz dieses hohen Heiligkeits- und Reinheitsanspruchs die Priester Familie haben, hat sicherlich mit der jüdischen Tradition zu tun. Nur die tiefe Verbundenheit mit der jüdischen Tradition kann diese Bodenständigkeit der byzantinischen Tradition bezüglich des Priesteramtes erklären, denn die starke Betonung der Askese ab dem 4. Jh. und der damit verbundene starke Einfluss des Mönchtums auf das Kirchenleben hätten sehr wahrscheinlich ohne eine solche starke Verwurzelung genauso wie im Westen zum Pflichtzölibat geführt.

Der Priester hat aber nicht nur Reinheitsvorschriften zu erfüllen, sondern es wird ihm auch eine „reinigende“ Funktion zugesprochen. Nicht nur die Beichte ist damit gemeint, sondern eine ganze Fülle von Gebeten und Weihehandlungen, die in der Orthodoxen Kirche nur vom Priester (oder natürlich vom Bischof) vollzogen werden können: Sie alle tragen diesen reinigenden Charakter in sich. Die Materie ist natürlich nicht mehr das Opferblut, sondern Weihwasser oder Öl; hinzu kommt der pneumatologische (epikletische) Aspekt, der eine genuin christliche Dimension hat. Dennoch geht es letztendlich im Wesentlichen um die Reinigung des Alltags. – Diese Sakralisierung des Alltags durch das priesterliche Wirken (und umgekehrt: die Übernahme des Alltäglichen ins Sakrale) stellt natürlich kein Spezifikum der Orthodoxen Kirche dar. Durch die stärkere Orientierung der Orthodoxen Kirche an die Vorgaben der kanonischen und liturgischen Tradition spielt sie jedoch in der Frömmigkeitspraxis des christlichen Ostens eine viel größere Rolle als im Westen.

Andererseits entdecken wir in der liturgischen Tradition der Orthodoxen Kirche auch antijüdische Aussagen, die eine verhängnisvolle Kollektivbeschuldigung nahelegen.⁵ Vor allem in manchen Hymnen des Lazarus-Samstags (ein Tag vor dem Palmsonntag) und der Karwoche finden sich Aussagen, die das jüdische Volk für die Kreuzigung Christi anklagen: das „Mörder-Motiv“ taucht immer wieder auf.⁶ Weitere Attribute („eifersüchtig“, „ignorant“, „undankbar“ usw.) ergänzen das negative Bild des jüdischen Volkes.⁷ Ich kann auf die hymnographischen und philologischen Details dieser Problematik nicht eingehen. Fest steht: diese alten byzantinischen Hymnen werden nach wie vor aus Treue zur Tradition weitergelesen oder gesungen, ohne dass man ihren Widerspruchscharakter zum heutigen

⁵ Vgl. Bert Groen, „Anti-Judaism in the present-day Byzantine liturgy“, in: *Journal of Eastern Christian Studies* 60 (1-4/2008), S. 369-387.

⁶ Vgl. *Ibidem*, S. 372.

⁷ Vgl. *Ibidem*, S. 373-376.

theologischen Verständnis reflektiert. Für den aktuellen Dialog zwischen Judentum und christlicher Orthodoxie stellen diese Texte nach wie vor eine Herausforderung dar: dadurch, dass eine Änderung im liturgischen Text eine panorthodoxe Entscheidung voraussetzen würde, die wiederum sehr schwer zustande kommt, ist diese Problematik nicht kleinzureden. Wäre das ein Anlass, dass diejenigen autokephalen Kirchen, die die Stringenz dieser gravierenden Problematik erkennen, im „Alleingang“ diese antijüdischen Texte streichen, oder würde dadurch die vielbetonte „liturgische Einheit“ der Orthodoxen Kirchen großen Schaden erleiden⁸? Kann aber das Argument der liturgischen panorthodoxen Einheit für Hymnen geltend gemacht werden, die allen zeitgenössischen offiziellen Erklärungen der Orthodoxen Kirche(n) *für* den interreligiösen Dialog und *gegen* Antisemitismus letztendlich widersprechen? Eine Korrektur dieser Texte würde nur das Gleichgewicht zwischen *lex credendi* und *lex orandi* wiederherstellen.

Dieses Problem beschreibt jedoch nicht einen unterschwelligen Antisemitismus in der Orthodoxen Kirche,⁹ sondern die Tatsache, dass man innerhalb der Orthodoxen Kirche noch nicht bereit ist, die byzantinische liturgische Texttradition historisch-kritisch zu betrachten, damit die Kontextualität solcher Aussagen klarer vermittelt wird.¹⁰ Dieselbe Schwierigkeit hat man auch bei einer kritischen Lektüre der Kirchenväter: denn auch dort begegnen uns antijüdische Elemente, die mit dem Wesen der christlichen Soteriologie nichts zu tun haben. Nichts von der heiligen und tiefen Mystik der Karwoche und deren wunderschönen Hymnen würde der Orthodoxen Kirche verloren gehen, wenn man diese Klagerufe gegen die Juden streichen würde. Im Gegenteil. Das ist meine persönliche Meinung.¹¹ Und es hilft auch nicht, den Verbleib dieser Hymnen in dieser Form aufgrund ihres „pä-

⁸ Eine liturgische Diversität gibt es sowieso in den unterschiedlichen Lokaltraditionen der Orthodoxen Kirche. Vgl. Dom Colin Battell, „The Orthodox Church and the Need for Liturgical Reform“, in: *The Downside Review* 125 (439/2007) S. 90. Speziell über die liturgischen Texte der Karwoche siehe: Alexandru Ioniță, „Old Wine in New Wineskins: Romans 9-11 as a Possible Biblical Source for a New Hymnography of the Holy Week“, in: Ivan Moody, Maria Takala-Roszczenko (Hrg.), *Creating Liturgically: Hymnography and Music. Proceedings of the Sixth International Conference on Orthodox Church Music, University of Eastern Finland, Joensuu 8–14 June 2015*, Joensuu, The International Society for Orthodox Church Music 2017, S. 228-243.

⁹ Eine Debatte über die Frage eines latenten Antisemitismus in der Orthodoxen Kirchen siehe bei: Stavros Zouboulakis, „Existe-t-il un antisémitisme dans l’Eglise orthodoxe? Discutons-en!“, in: *Contacts* 58 (216/2006), S. 471-475 und Thanassis Papathanassiou, „L’anti-antisémitisme dans l’Eglise orthodoxe. Etre des repentants et non des Lotophages“, in: *Contacts* 58 (216/2006), S. 475-484.

¹⁰ Vgl. B. Groen, „Anti-Judaism“, S. 383.

¹¹ Vgl. auch: A. Ioniță, „Byzantine Liturgical Texts and Modern Israelogy: Opportunities for Liturgical Renewal in the Orthodox Church“, in: *Studia Liturgica* 44 (1-2/2014), S.

dagogischen und nicht polemischen Charakters¹² zu verteidigen, wie die orthodoxen Teilnehmer bei der vierten Konsultation des Dialogs zwischen Judentum und Orthodoxer Kirche betonten.

Die Diskussion darüber gibt es – vor allem in der griechisch-sprachigen Theologie – bereits seit den 1970er Jahren. Doch was helfen theologische Debatten, wenn davon in der Praxis nichts umgesetzt werden kann? Hinzu kommt, dass in den meisten Orthodoxen Kirchen die liturgische Sprache nicht die Volkssprache ist: also gerade bei Texten, die nur einmal im Jahr vorkommen und die in einer alten Sprache nur von Kantoren gesungen werden, verstehen die meisten Gläubigen eher wenig vom Inhalt. So lässt sich vielleicht erklären, dass die meisten Orthodoxen diese Hymnen nicht als Problem wahrnehmen, obwohl sie vom Inhalt her ein Problem sind.

Das Behalten von Hymnen mit antijüdischen Akzenten in orthodoxen Gottesdiensten (vor allem in der Karwoche) ist auf das tief verankerte Bewusstsein vom sakrosankten Charakter der Tradition zurückzuführen, aber auch auf eine geringe Reflexion über den Zusammenhang zwischen jüngster Geschichte (Holocaust) und eigener Gebetstradition. Das sind sicherlich nur Erklärungsversuche, keine Lösungsansätze. Der erste Schritt zum Korrigieren bzw. Eliminieren dieser Texte wäre das Sensibilisieren des Kirchenvolkes für diese Problematik: wir können nicht ruhigen Gewissens Karfreitag und Ostern feiern, wenn wir dabei (auch wenn nur unterschwellig) Schuldzuweisungen an die „Juden“ zulassen.

Man kann jedoch – außer diesen Klageliedern – keine antijüdische Ausrichtung der liturgischen Tradition der Ostkirche festmachen. Wenn man die liturgische Tradition umfassender versteht und darin auch die byzantinische Ikonographie einbezieht (die Ikone ist ja Teil des liturgischen Geschehens), dann stellt sich Folgendes heraus: in der westkirchlichen Kunst gab es seit dem Mittelalter eine bestimmte allegorische, diffamierende Darstellung der Synagoge und des alten jüdischen Kultes, die zu einer Karikaturisierung der Juden führte. Eine solche Entwicklung kann in der byzantinischen Ikonographie nicht gefunden werden. Auch in der Darstellung der Passionsgeschichte werden die Figuren der jüdischen Kontrahenten Jesu neutral dargestellt: Judas bekommt keine bösen Züge, auch die Hohepriester nicht. Das hat vielleicht damit zu tun, dass in Byzanz – mit einigen bekannten Ausnahmen – Juden einen festen sozialen Status hatten. In Byzanz hat vermutlich deshalb eine solche diffamierende Identifizierung des Juden mit

151-162. Bogdan Bucur, „Anti-Jewish Rhetoric in Byzantine Hymnography: Exegetical and Theological Contextualisation“, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 61 (1/2017), S. 39-60.

¹² Die „Semiologie“ sei „nur scheinbar anti-jüdisch“, doch der Inhalt und die Perspektive zielten auf eine „spirituelle Erbauung der Gläubigen“. Vgl. Gary Vachicouras, „Le dialogue de l'Église orthodoxe avec la Tradition juive“, in: *Contacts* 58 (216/2006), S. 523.

dem Bösen in der kirchlichen Kunst keinen Eingang finden können. In der byzantinischen Ikonographie werden Juden mit den sogenannten Tefillin dargestellt, als Zeichen der Zugehörigkeit zum Judentum. Es wird also eine religiöse Identifizierung vorgenommen, keine diffamierende oder karikierende. Die jüdische Andersheit wird nicht als Problem vermittelt, sondern eben *als Andersheit*.

Es gibt aber hier auch Ausnahmen aus einer späteren Zeit, die die Regel bestätigen. Im 18.-19. Jh. sprechen wir im Allgemeinen von einer dekadenten Phase in der postbyzantinischen Ikonographie. Aus dieser Zeit stammt die Ikonenmalerei im Kloster Rila in Bulgarien. Dort, in der Darstellung des Jüngsten Gerichtes, werden die Juden als Gruppe dargestellt, die – umschlungen von einem Seil – von den Dämonen ins Feuer der Hölle gezogen werden. Eine solche Darstellung ist den früheren byzantinischen Darstellungen des Jüngsten Gerichtes fremd. Sie zeigt aber, dass spätestens im 19. Jh. in der osteuropäischen Volksmentalität die kirchliche Tradition von Toleranz und Neutralität gegenüber anderen Religionen verloren ging und die Juden als Volksgruppe dämonisiert wurden. Diese Darstellung bleibt eine Ausnahme, zeigt aber, dass antisemitische Vorstellungen in der Neuzeit auch den kirchlichen Bereich berührten.

Die Verankerung antijüdischer Vorurteile in der orthodoxen Volksfrömmigkeit ist aber viel älter als diese neuzeitlichen ikonographischen Darstellungen. Einen Beweis dafür liefern die byzantinischen Legenden über den Juden als Ikonenschänder.¹³ Dieses narrative Motiv wird in Osteuropa auch in nachbyzantinischer Zeit fort dauern. Ein gutes Beispiel ist das einer wundertätigen Ikone, die im 16. Jh. vom rumänischen Fürsten (Neagoie Basarab) im Jahre 1515 von Konstantinopel in die Walachei gebracht wurde.¹⁴ Der besondere Charakter der Ikone hat mit ihrem „Überlebenswunder“ nach einem Angriff durch einen Juden zu tun: die Legende erzählt von einem Juden, der die Ikone mit einem Dolch profaniert hatte, woraufhin aus der Ikone Blut geflossen ist. Erschrocken warf der Jude die Ikone in einen Brunnen. Christus selbst begegnet dann diesem Juden, sieht das Blut auf seinen Kleidern und fragt ihn, was das sei. Bestürzt von dieser göttlichen Begegnung konvertiert der Jude zum Christentum. Die wundertätige Ikone wird zum Symbol der Wirkkraft der Gottesmutter.

Die Legende zeugt von antijüdischen Ressentiments in verschiedenen Gesellschaftsschichten des osteuropäischen Mittelalters. Dass solche antijü-

¹³ Das Motiv der Prophanisierung von Ikonen geht auf die byzantinische Zeit zurück und zeigt eine meistens verschwiegene Schattenseite der byzantinischen Frömmigkeit: vgl. Katherine Aron-Beller, „Byzantine tales of Jewish image desecration: tracing a narrative“, in: *Jewish Culture and History* (2017), S. 1-26.

¹⁴ Vgl. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, Iaşi, Polirom 2012.

dischen Ressentiments in der europäischen Gesellschaft nicht voll und ganz überwunden wurden, steht außer Frage. Wenn es aber auch heutzutage Antisemitismus in den Reihen der orthodoxen Christen gibt, dann nicht aufgrund der liturgischen Tradition, sondern aufgrund sozio-kulturell bedingter Ideologien, die in Europa leider noch immer präsent sind.¹⁵ Antisemitische Verschwörungstheorien machen noch immer die Runde – hauptsächlich unter den einfachen Schichten der (ost)europäischen Gesellschaft.

Zugleich darf nicht verschwiegen werden, dass antisemitische Parolen auch in Werken verschiedener orthodoxer geistlicher Persönlichkeiten der Neuzeit zu finden sind: durch den Einfluss ihrer geistlichen Schriften auf das Kirchenvolk kann die unreflektierte Übernahme dieser Rhetorik an Legitimität gewinnen.¹⁶

2. Die Verehrung der Heiligen des Alten Testaments: Teil einer Kultur der Anerkennung?

Ein Element aus der liturgischen Tradition der Ostkirche gilt es hervorzuheben, das die starke lebendige Verbundenheit der orthodoxen Glaubenspraxis mit der jüdischen Tradition zeigt: die Verehrung der alttestamentlichen Heiligen. Wiederum haben wir es auch hier nicht mit einem Spezifikum der Ostkirche zu tun; jedoch ging die Verehrung der alttestamentlichen Gestalten im westlichen Christentum so gut wie verloren, während sie im Osten immer noch einen wichtigen Bestandteil der Frömmigkeitspraxis darstellt.

Die Verehrung großer Erzväter und Mütter des jüdischen Volkes spielt in der orthodoxen Tradition eine wichtige Rolle. Es gibt sowohl einzelne Gedenktage wie auch kollektive Gedenktage, wo diese gemeinsam (von Adam, Eva, Abel, Set usw. bis hin zu Josef, dem Verlobten Marias) gefeiert werden. Ein solcher Gedenktag aller alttestamentlichen „Väter und Mütter“ ist der Sonntag vor der Geburt Jesu Christi.

In der orthodoxen Frömmigkeit spielt vor allem der Gedenktag des Hl. Propheten Elias am 20. Juli eine wichtige Rolle. Elias wird nicht nur als Vorläufer der Mönche, sondern auch als Personifizierung des Gerechten

¹⁵ Vgl. die Analyse dieser Problematik für den Bereich der russisch-orthodoxen Kirche bei: Yury Tabak, *Relations between the Russian Orthodox Church and Judaism: Past and Present*, http://www.jcrelations.net/Relations_between_the_Russian_Orthodox_Church_and_Judaism__Past_and_Present.2227.0.html?page=16 (abgerufen am: 27.05.019). Tabak spricht von einem „kleinen, auch wenn aktiven“ Kreis des Klerus und des Mönchtums, der eine „antijüdische und antiwestliche Ideologie“ vertritt und zugleich auch „anti-demokratische Tendenzen“ aufweist.

¹⁶ Vgl. etwa die Fallstudie zu den antisemitischen Aussagen des Bischofs Nikolaj Velimirovic (1880-1956) und zu der Art und Weise, wie diese im Umfeld seiner Heiligsprechung (2003) in der serbischen Gesellschaft diskutiert wurden: Jovan Byford, „Distinguishing «anti-Judaism» from «anti-Semitism»«. Recent championing of Serbian Bishop Nikolaj Velimirovic“, in: *Sociologija* 48 (2/2006), S. 163-192.

schlechthin angesehen. Seine Kraft über die Naturelemente bleibt sein Charakteristikum. In Zeiten der Dürre beten orthodoxe Gläubige zum Hl. Elias, damit er bei Gott für Regen eintrete. Elias steht für die kosmische Dimension des Glaubens, für die Verbindung zwischen dem gerechten Gott und der Natur. Unzählige Kirchen, die den Hl. Elias als Schutzpatron haben, zeigen, wie stark diese Gestalt in der orthodoxen Glaubenspraxis verehrt wurde und immer noch wird. Weitere Einzelgedenkstage sind: der Hl. Prophet Moses am 4. September, der Hl. Prophet Daniel am 17. Dezember; der Hl. Hiob am 6. Mai; die Hl. Makkabäer am 1. August usw. – Auch in der Ikonenverehrung spielen natürlich die Ikonen dieser Heiligen eine große Rolle in der gelebten Glaubenspraxis.

Eindrucksvoll sind zum Beispiel die liturgischen Hymnen (im Abendgottesdienst oder beim Orthros) zum „Gedächtnis der sieben Makkabäischen Märtyrer, ihres Lehrers Eleazar und ihrer Mutter Solomoni“¹⁷:

O der frommen Wurzel, welcher ihr seid entsprossen, ihr Makkabäer! O der heiligen Mutter, die geboren eine Zahl von Söhnen, gleich der Zahl der Wochentage! So bitten wir euch, ihr Makkabäer [...] leistet inständig Fürbitte für die Menschheit!¹⁸

Das Troparion, d. h. der Festhymnus zum Hl. Propheten Mose lautet:

Du bist hinaufgestiegen zu den Höhen der Tugenden; deshalb wurdest du gewürdigt, die Herrlichkeit Gottes zu schauen. Du hast die gnaderfüllten Gesetzestafeln bekommen und indem du die Gnade des Geschriebenen in dir selbst getragen hast, bist du die Ehre der Propheten und ein großes Mysterium und Vorbild der Gottesverehrung.¹⁹

Moses ist also in guter patristischer Tradition in erster Linie ein Vorbild für das spirituelle Leben. Er ist einer, der die Herrlichkeit Gottes geschaut hat. Seine Rolle für die Thora wird aber nicht verschwiegen: noch mehr, die Thora wird als gnadenerfüllt bezeichnet, was ihre Aktualität betont. Ja, die Thora ist eine Folge der mystischen Erfahrung, der Moses teilhaftig wird: „Gottähnlich aber geworden durch die größere Herrlichkeit, hast du als Gesetzgeber gewirkt...“²⁰

Das sind nur einige hymnographische Beispiele. Es beweist jedoch – wie der ehemalige griechisch-orthodoxe Metropolit Michael Staikos einmal sagte – dass die Verehrung so vieler Heiliger aus der alttestamentlichen Zeit

¹⁷ Vgl. Peter Plank (Hrg.), *Minäen. Sämtliche Vespertexte aus den griechischen Minäen in deutscher Sprache*, Bd. III, Aschaffenburg, Pfeifer 2010, S. 261-264.

¹⁸ *Ibidem*, S. 264.

¹⁹ Vgl. auch andere Hymnen zum Propheten Moses: idem, *Minäen*. Bd. I., S. 22-23.

²⁰ *Ibidem*, S. 22.

als Vorbilder für die Christen die „Zugehörigkeit zur gleichen Heilsgemeinschaft“²¹ betonen soll.

Genauso stark präsent sind alttestamentliche Gestalten in den Sakramenten der Orthodoxen Kirche. Als Paradebeispiel dient hier die Trauung, das Mysterium der Krönung. Der ganze Trauungsgottesdienst ist voll mit Hinweisen auf jüdische Ehepaare oder auf Gestalten und Momente aus der Geschichte des jüdischen Volkes. Im Hauptgebet der Verlobung sagt der Priester:

Herr, unser Gott, du hast den Diener des Patriarchen Abraham nach Mesopotamien geleitet, als er gesandt wurde, für seinen Herrn Isaak eine Braut zu werben. Du hast ihm beim Wasserschöpfen geoffenbart, Isaak die Rebekka anzuverloben. Segne du selbst auch die Verlobung deines Dieners N. N. und deiner Dienerin N. N. und bekräftige das von ihnen gesprochene Wort. Bringe sie zusammen durch die heilige Vereinigung, die von dir ist. [...] Denn du, Herr, hast bestimmt, daß die Verlobung vollzogen und in allem bewährt werden soll. Mit einem Ringe wurde dem Josef in Ägypten die Gewalt gegeben. Mit einem Ringe wurden dem Daniel die hohen Ehren verliehen im Land von Babylon. Durch einen Ring ward die Wahrheit bei Thamar offenbar.²²

Weiter werden in den Gebeten des Trauungssakraments die Eheleute gesegnet mit dem Hinweis auf Vorbild-Ehepaare des AT:

Du selbst, Gebieter, Herr, unser Gott, sende auch jetzt deinen himmlischen Segen herab auf diesen deinen Diener N. N. und diese deine Dienerin N. N. Segne sie, Herr, unser Gott, wie du gesegnet hast Abraham und Sarah. Segne sie, Herr, unser Gott, wie du gesegnet hast Isaak und Rebekka. Segne sie, Herr, unser Gott, wie du gesegnet hast Jakob und alle Stammväter. Segne sie, Herr, unser Gott, wie du gesegnet hast Josef und die Asyneth. Segne sie, Herr, unser Gott, wie du gesegnet hast Moses und Zippora. Segne sie, Herr, unser Gott, wie du gesegnet hast Joachim und Anna. Segne sie, Herr, unser Gott, wie du gesegnet hast Zacharias und Elisabeth!²³

Und bei dem feierlichen Segen, der vom Priester ausgesprochen wird, während Braut und Bräutigam die Hände auf das Evangelium legen, wird eben-

²¹ Michael Staikos, *Das Verhältnis der Orthodoxen Kirchen zum Judentum* (01.04.2005): http://www.christenundjuden.org/index_files/de82b4b22575dbcb843dd4dde7733899-101.html (abgerufen am: 27.05.2019).

²² *Das Mysterium der Ehekrönung*, hg. von Erzpriester Sergius Heitz, http://www.orthodoxie-in-deutschland.de/04_liturgische_texte/sergius_heitz/kroenung/kroenung.pdf (abgerufen am: 27.05.2019).

²³ *Ibidem*.

so eindringlich auf die jüdische Tradition zurückgegriffen. Gerade die drei Paare Abraham-Sarah, Isaak-Rebekka, Jakob-Rachel stehen hier für das Zeichen einer gottgewollten Ehe.

Darauf nimmt der Priester die Krone des Bräutigams und spricht zu ihm: Sei hochgepriesen, Bräutigam, wie Abraham und gesegnet wie Isaak und vermehre dich wie Jakob, indem du in Frieden wandelst und in Rechtschaffenheit die Gebote Gottes befolgest. Sodann nimmt er die Krone der Braut und spricht: Und du, Braut, sei hochgepriesen wie Sarah und freudevoll wie Rebekka und vermehre dich wie Rachel, indem du dich freust an deinem Mann und die Grenzen des Gesetzes beachtest; denn so ist es Gott wohlgefällig.²⁴

Nicht nur im Trauungsgottesdienst, sondern auch in anderen Sakramenten gibt es starke alttestamentliche Bezüge. Z. B. in der Taufe:

Herr, unser Gott, der Du aus der Fülle des Taufbades durch Deine Güte jene geheiligt hast, die an Dich glauben, segne den hier anwesenden Täufling, und auf sein Haupt komme Dein Segen herab. Und wie Du durch Deinen Propheten Samuel den König David gesegnet hast, so segne auch das Haupt Deines Knechtes (Deiner Magd) N., durch meine, des Sünders, Hand, indem Du über ihn (sie) kommst durch Deinen Heiligen Geist, auf dass er (sie), wenn er dann an Jahren und grauem Haar des Alters zunimmt, Dir Verherrlichung emporsende und die Güter Jerusalems schaue alle Tage seines (ihres) Lebens.²⁵

Oder im Rahmen des Sakraments der Beichte sagt der Priester folgendes Gebet:

Gott, unser Erlöser, der Du durch Deinen Propheten Nathan dem büßenden David, da er sich von seinen Verfehlungen bekehrte, Vergebung geschenkt und angenommen hast das Bußgebet des Manasse, nimm auch diese Deine Knechte und Mägde, die ihre Sündenbereuen, mit Deiner gewohnten Menschenliebe an...²⁶

Durch solche Hinweise betont die Orthodoxe Kirche nicht einfach die Verbundenheit mit dem Alten Bund, sondern auch die liturgische Aktualität der Wirksamkeit des Segens Gottes durch die Geschichte hindurch.²⁷ Jedes

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ordnung der heiligen Erleuchtung oder Taufe*, <http://www.obkd.de/Texte/Ordnungder-Taufe-2012.pdf> (abgerufen am: 27.05.2019).

²⁶ *Gebete vor der Beichte*, hg. von Sergius Heitz, http://www.orthodoxie-in-deutschland.de/04_liturgische_texte/sergius_heitz/beichte/gebete_vor_beichte.pdf (abgerufen am: 27.05.2019).

²⁷ Vgl. A. Ioniță, „La spiritualité chrétienne de tradition byzantine et ses racines juives. Le rituel du mariage dans l’orthodoxie juive et chrétienne – relevance éthique et actualité”, in: *Mikhtav* 77 (2016), S. 29-49.

Ehepaar schreibt Heilsgeschichte, bei jeder Eheschließung spendet Gott seinen Segen. Und das Potenzial dieses Segens wird eben in diesen großen heilsgeschichtlichen Gestalten gesehen. Das alles setzt voraus, dass die Menschen wissen, worum es geht, sie wissen vom Vorbildcharakter dieser Gerechten – auch für das christliche Leben heute. Es geht also nicht um Metaphorik, sondern um geistige Verbundenheit.

3. Der Dialog zwischen Judentum und Orthodoxer Kirche: der Weg von akademischer Einsicht in den Alltag

Die Orthodoxe Kirche – wie die westlichen Kirchen auch – hat nach dem Zweiten Weltkrieg langsam eingesehen, dass sie eine neue Etappe des Dialogs mit dem Judentum einläuten muss. Man darf hier nicht verschweigen, dass in den Jahren des Holocaust auch mutige orthodoxe Kirchenvertreter Juden zum Preis ihres Lebens geschützt haben. Weithin bekannt ist die inzwischen heiliggesprochene Nonne Maria Skobtova von Paris²⁸. Auch bekannt ist das Beispiel des Bischofs Chrysostomos von Zakynthos, der auf die Anfrage der deutschen Nazis nach einer Liste mit den Juden der Insel nur seinen Namen geschrieben hatte. Vorbildhaft ist auch das Beispiel des Metropoliten von Transsylvanien, Nicolae Bălan – in Yad Vashem bis heute geehrt für seine Verdienste – der sich mit allen Mitteln der Deportation der Juden durch die damalige nazi-alliierte Regierung Rumäniens erfolgreich widersetzt hat. Solche Beispiele machen Mut.

Zum akademischen Dialog zwischen der Orthodoxen Kirche und dem Judentum kann man in der Sekundärliteratur viele Beiträge finden. Ich möchte deshalb hier nicht mehr darauf eingehen. Der Beginn des Dialogs zwischen den Vertretern der Orthodoxen Kirche und denen des Judentums geht auf das Jahr 1972 zurück, als in New York das „Erste Nationale Kolloquium“ (First National Colloquium) zwischen der griechisch-orthodoxen Erzdiözese von Nord- und Südamerika und dem „American Jewish Committee“ stattfand.²⁹ Dem Kolloquium folgte im Jahre 1977 die „Erste Internationale Konsultation“ zwischen Orthodoxer Kirche und Judentum, die vom orthodoxen Studienzentrum in Chambésy und dem „International Jewish Committee for Interreligious Consultation“ organisiert worden war.³⁰ In den letzten zwei Jahrzehnten hat sich dieser Dialog intensiviert, verschiedene vielversprechende gemeinsame Einsichten wurden formuliert.

²⁸ Vgl. Grégoire Benevitch, „Le sauvetage des Juifs: le cas de Mère Marie (Skobtsov)“, in: *Contacts* 58 (216/2006), S. 494-515.

²⁹ Vgl. Petra Heldt, „A brief history of dialogue between Orthodox Christians and Jews“, in: *Immanuel* 26 (1994), S. 211-224, hier: S. 215-216.

³⁰ Vgl. auch Johannes Oeldemann, „Orthodoxe Theologen im interreligiösen Dialog mit dem Judentum und dem Islam“, in: *Catholica* 57 (3/2003), S. 193-206.

Herausforderungen bleiben natürlich. Nach vier Dekaden des Dialogs wird dieser Dialog von jüdischer Seite aus als ein „fragiler“³¹ bezeichnet. So sagte Rabbi Eric Greenberg auf dem achten Treffen der „Akademischen Konsultation zwischen Judentum und orthodoxem Christentum“ in Thessaloniki 2013³², dass es immer noch viel zu tun gebe, in welcher Art und Weise wir übereinander reden. Zu einem ehrlichen Dialog gehöre, so Greenberg, dass man bleibende negative Elemente in der Tradition des Anderen anspricht, sich mit Stereotypen und Missverständnissen vor allem im Bereich des Antisemitismus offen auseinandersetzt. Er sprach u. a. die hier schon erwähnten Hymnen der Karwoche an, die immer noch Bestandteil der liturgischen Tradition der Orthodoxen Kirche sind. Ebenso sprach er unterschwellige antisemitische Strömungen in manchen Ländern mit Mehrheitlich orthodoxer Bevölkerung an.

Wir sollten also in unserer jeweiligen kirchlichen Kultur schauen, wie wir diese Schatten einer antijüdischen Mentalität ablegen und den zukünftigen Dialog dementsprechend gestalten können. Oft beginnt das im Kleinen. Und meistens ist das, was in den offiziellen Dokumenten unserer Kirchen steht, im Kirchenvolk noch nicht angekommen. Deshalb kann der in vielen Aufsätzen dokumentierte akademische Dialog zwischen Orthodoxer Kirche und Judentum nur dann relevant werden, wenn er auch an der Basis rezipiert wird. Wie aber auch im Rahmen des innerchristlichen ökumenischen Dialogs, führen solche Projekte oft ein ruhiges Nischendasein. Der Dialog mit dem Judentum darf kein solcher Dialog der Dokumente bleiben, es sollte ein Dialog der Menschen vor Gott sein. Dafür ist Begegnung notwendig, Offenheit für Bereicherung aus dem Lebens- und Glaubensschatz des Anderen.

Nach wie vor bleibt für mich, biographisch gesehen, das stärkste Beispiel dafür etwas, was ich erst als Erwachsener wirklich reflektiert habe. Mein Vater ist auch orthodoxer Priester. In den 1980er Jahren las er viel theologische Untergrund-Literatur, d. h. orthodoxe oder westkirchliche Autoren, die in der kommunistischen Ära verboten oder nicht zugänglich waren. Aber da gab es noch etwas: jahrelang war er Abonnent der Zeitschrift des mosaischen Kultes („Revista cultului mozaic“) in Rumänien. Er las verschiedene archäologische, historische Berichte, aber auch jüdische Exegesen zum Alten Testament. Er tat es, weil er das als bereichernd empfand, nicht weil er sich einem *political-correctness*-Diskurs verpflichtet fühlte... Das bleibt bei mir

³¹ Gavin Rabinowitz, *More than four decades on, Jewish dialogue with Orthodox Christians still fragile*, <https://jewishjournal.com/culture/religion/179448/> (abgerufen am: 27.05.2019).

³² Eric J. Greenberg, *Establishing Solidarity: Obstacles and Challenges*, in: <http://ijcic.org/wp-content/uploads/2011/04/EJGaddress-to-8th-Academic-Consultation-1.pdf> (abgerufen am: 27.05.2019).

im Herzen als ein starkes Bild eines stillen, aber tiefen Dialogs zwischen Judentum und Christentum. Vielleicht ohne unmittelbare akademische oder kirchenpolitische Relevanz, aber direkt in die pastorale und homiletische Arbeit einfließend. Das ist das, was wir brauchen.

Bereicherung aus dem Schatz des Andern, *so wie* der Andere diesen Schatz heute und jetzt versteht. Das ist echte Anerkennung der Andersheit. Nur so kann echter Dialog gelingen.