Frauenrollen & Frauenrechte in der Europäischen Orthodoxie

KANON XVII

Kovar

KANON

HERAUSGEBER
FÜR DIE GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN
CARL G. FÜRST, RICHARD POTZ

REDAKTION

RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch
das Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur

KANON XVII

Yearbook of the SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN CHURCHES

Annuaire de la société du droit des églises orientales

ROLES AND RIGHTS OF WOMEN IN EUROPEAN ORTHODOXY

Edited by Eva M. Synek

Edition Roman Kovar Egling 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar

© by Roman Kovar Verlag, 84682 Egling an der Paar
Umschlaggestaltung: Wolfgang Wieshaider
Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Hauptstr. 13, 86492 Egling an der Paar
Druckvorlage: Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
Druck: tHB, Tschechische Republik
1. Auflage 2005. Alle Rechte vorbehalten.
ISBN 3-86577-100-9

KANON XVII

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

FRAUENROLLEN UND FRAUENRECHTE IN DER EUROPÄISCHEN ORTHODOXIE

Herausgegeben von Eva Synek

Edition Roman Kovar Egling 2005

Empty Page

Inhalt

Eva M. Synek, Wien
Einführung.....V

Frauenrollen und Frauenrechte im interorthodoxen Dialog

Antonia M. Himmel-Agisburg, Wien
Ansätze zu einer orthodoxen Frauenbewegung.....3

Historische Streiflichter

Eva M. Synek
Kaisergattin, Regentin, souveräne Herrscherin:
Traditionelle Beispiele für weibliche Autorität im kirchlichen Kontext 28

Friedrich T. Schipper, Wien
„Wir erlauben nicht, dass in einem Kloster Mönche und Nonnen wohnen"
(Just.Nov.123.36): Doppelklöster im spätantiken
ostmediterranen Raum.....56

Frauenrollen und Frauenrechte heute

Spyridon N. Troianos, Athen
Die Position der Kirche Griechenlands in der Frauenfrage 80

Chryostomos Papathomas, Kykkos
Frauenrollen und Frauenrechte in der Kirche von Zypern 95

Leena Mari Peltomaa, Wien-Helsinki
The Position of Women in the Orthodox Church of Finland 111

Sr. Maria Mihaela Stan, Clocociov-Wien
Frauenrollen und Frauenrechte in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.....122

Alexej Klutschewsky, Wien
Frauenrollen und Frauenrechte in der Russischen Orthodoxen Kirche.....140

Ljiljana Pantovic, Wien
Frauenrollen und Frauenrechte in der Serbisch-Orthodoxen Kirche 210

Antonia B. Atanassova, Boston
Searching for a Lost Treasure: Bulgarian Women in the Orthodox Church 223

Jana Baudisova, Jihlava
Die Rechtsstellung der Frauen in der Orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei.....242

Auswahlbibliographie

Eva M. Synek, Wien
Das orthodoxe Kirchenrecht und die Frauen 263

EINFÜHRUNG

Von Eva M. S y n e k, Wien

In einer bedeutenden europäischen Achsenzeit hatten Karl der Große und Kaiserin Irene, die erste byzantinische Alleinherrscherin, Ehepläne geschmiedet, zunächst für ihre Kinder, dann füreinander. Wie hätte sich Europa weiter entwickelt, wäre 802 die byzantinische Antwort auf Karls Delegation nicht Irenes Absetzung, sondern wirklich eine eheliche Verbindung der beiden Herrscher gewesen[1]? Die völlig offene Nachfolgefrage macht das Gedankenspiel besonders reizvoll, ist doch nichts darüber bekannt, ob es zugleich mit der Idee einer politischen Ehe zur Überbrückung des schwelenden Ost-West-Konfliktes auch bereits Überlegungen für die Sukzession im wieder geeinten Imperium gab. 802 hatte Karl aus seiner zahlreichen Kinderschar noch keinen Nachfolger designiert, Irene hatte ihren einzigen Sohn bereits vor fünf Jahren blenden lassen und damit gezielt amtsuntauglich gemacht.

Doch jenseits aller Spekulation sind auch die historischen Fakten für sich allein genommen äußerst bemerkenswert. Irene und Karl haben beide die politischen Geschicke ihrer Reiche gleich jenen der lokalen Kirchen geschichtswirksam für Europa gelenkt. Posthum wurden beide schließlich unter großzügiger Nachsicht blutiger Kriege und wenig zimperlichen Umgehens mit politischen Rivalen mit einer heiligmäßigen Aura umgeben[2].

In der allgemeinen Rezeptionsgeschichte begannen sich freilich bald Geschlechterstereotypen durchzusetzen. Der westliche Kaiser ist heute jedem Kind aus dem Geschichtsunterricht bekannt und aus keinem Überblick zur europäischen Geschichte wegzudenken. Die byzantinische Herrscherin hingegen kennen jedenfalls im Westen fast nur FachhistorikerInnen, ihre Erwähnung in den Geschichtsbüchern beschränkt sich zumeist auf Marginalien.

Noch offenkundiger haben geschlechtsspezifische Auswahlkriterien lange Zeit bei vielen anderen orthodoxen Frauen zugeschlagen, die ihre Spuren in der

---

[1] Vgl. zu Irene zuletzt J. HERRIN, Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium, London 2001 (Paperback: 2002), hier: 117 ff (mit Literatur und Quellenbelegen); spanische Übers.: Mujeres en Purpura. Irene, Eufrosine y Teodora: Soberanas del Medioevo bizantino, Madrid 2002; griechische Übers.: Gynaikes sten Porphyra. Hegemones tou Mesaionikou Byzantiou, Athens 2002; eine tschechische Übers. ist im Erscheinen. R.-J. LILIE, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. von Ilse Rochow (Berliner Byzantinistische Studien 2), Frankfurt 1996, hier: 190 ff.

[2] Vgl. zu Irene das Synaxar der Kirche von Konstantinopel 877^{56-57}; Vita BHG 2205 (ed. F. HALKIN, Deux Impératrices de Bycance, in: AnBoll 108 [1988] 5-34, hier: 6-27). Allerdings konnte sich nie ein Kult etablieren, der das entscheidende Kriterium für eine/n „richtige/n" östliche/n Heilige/n wäre. Vgl. K. G. PITSAKIS, Sainteté et empire. A propos de la sainteté impériale: formes de sainteté ‚d'office' et de sainteté collective dans l'Empire d'Orient?, in: Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi 2. Folge 3 (2001) 155-227.

europäischen Kirchengeschichte hinterlassen haben. Doch zeigt sich neuerdings erfreulicher Weise eine Trendumkehr. Verbunden mit der Etablierung von Frauenforschung und dem neuen Paradigma „Gender Studies" in den historischen, theologischen, aber auch rechtswissenschaftlichen Disziplinen wächst das Interesse gerade auch an den aus der byzantinisch geprägten Kirchentradition stammenden oder im Zuge politischer Ehen in dieser heimisch gewordenen Europäerinnen[3]. So bemühen sich beispielsweise zwei von Johannes Hofmann (Eichstätt) initiierte Langzeitprojekte um eine möglichst vollständige „Prosopographische Frauenliste des christlichen Ostens" einerseits[4] und eine Tiefenstudie zu den „Brückenbauerinnen zwischen Byzanz und dem Westen" andererseits[5]. Judith Herrins (London) sehr schnell nach der Erstauflage in einer günstigen Paperpackausgabe erschienene und inzwischen auch auf Griechisch, Spanisch und Tschechisch übersetzte Studie „Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium"[6] zeigt, daß sich von einem gut geschriebenen Buch nicht ausschließlich Spezialisten ansprechen lassen.

Inspiriert von dieser wegweisenden Arbeit wird nun auch die serbische Fürstentochter Mara Branković, die als Gattin von Sultan Murad II. und Stiefmutter von Sultan Mehmed II., der im 15. Jh. an der „Schnittstelle zwischen Serben, Byzantinern und Osmanen" eine wichtige Rolle als Brückenbauerin zwischen dem christlich-orthodoxen und dem islamischen Europa zugefallen ist[7], im Rahmen einer Doktorarbeit am Wiener Institut für Byzantinistik durch Mihailo Popović umfassend aufgearbeitet. Antonia Himmel-Agisburg nimmt sich in einer in Graz begleiteten theologischen Dissertation aktuell der 1944 in Ravensbrück ermordeten und kürzlich heiliggesprochenen, aus Russland stammenden Intellektuellen Maria Skobtsova[8] an, deren Sozialprojekte im französischen Exil

---

[3] Vgl. die von TH. GOUMA-PETERSON - A.-M. TALBOT erstellte und regelmäßig adaptierte Bibliography on Women in Byzantium (Stand 2004): http://www.doaks.org/WomeninByzantium.html. (13.3.05).

[4] Vgl. http://www.ku-eichstaett.de/Fakultaeten/THF/akg/projekte (13.4.05).

[5] Vgl. J. HOFMANN, Brückenbauerinnen zwischen Byzanz und dem Westen. Forschungsbericht über den vergessenen Beitrag byzantinischer und westlicher Christinnen der byzantinischen Ära zur Verständigung zwischen ihren Kirchen und Völkern (330-1453), in: Ostkirchliche Studien 50 (2001) 58-78.

[6] Vgl. Anm. 1.

[7] Vgl. z.B. F. BABINGER, Ein Freibrief Mehmeds II, des Eroberers, für das Kloster Hagia Sophia zu Saloniki, Eigentum der Sultanin Mara, in: Byzantinische Zeitschrift 44 (1951) 11-20; DERS., Witwensitz und Sterbeplatz der Sultanin Mara, in: Festschrift Koukoulés (Epeteris Hetaireias Byzantinon Spoudon 23), Athen, 1953, 240-244; A. FOTIĆ, Despina Mara Branković and Chilandar: between the Desired and the Possible, in: Medjunarodni naučni skup Osam vekova Hilandara. Istorija, duhovni život, književnost, umetnost i arhitektura, Oktobar 1998 (Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Naučni skupovi Knjiga XCV, Odeljenje istoijskih nauka Knijga 27, hg. v. V. KORAĆ), Belgrad 2000, 93-100.

[8] Vgl. z.B. S. HACKEL, Pearl of Great Price. The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945, Crestwood, NY 1981; MOTHER MARIA SKOBTSOVA, Essential Writings (Einleitung: J. FOREST, Übersetzung: R. PEVEAR u. L. VOLOKHONSKY), New York 2003; A. HIMMEL-AGISBURG, Auf dem Weg göttlich zu werden. Die Spiritualität orthodoxer Frauen am Beispiel Xenias von St. Petersburg und Maria Skobtsovas, in: Theologische Frauenforschung in Mittel-Ost-Europa, Yearbook

einmal mehr das westliche Klischee einer im sozialen Bereich wenig engagierten Orthodoxie konterkarieren.

Unter dem Paradigma „Gender Studies" verfaßte Studien, in deren Zentrum explizit kirchenrechtliche Fragen stehen, sind freilich nach wie vor rar und gehen selten über kleinere Aufsätze zu Spezialfragen hinaus. Doch wurden von byzantinistischer Seite - hier seien insbesondere die Arbeiten von Joëlle Beaucamp (Aix-en-Provence), die die Stellung der Frau in Byzanz im 1. Jahrtausend umfassend aufgearbeitet hat, hervorgehoben - wichtige Forschungsbeiträge erbracht[9]. Schließlich hat sich 1999 auch die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen auf ihrer unter dem Motto „Die Frau im kanonischen Recht der Ostkirchen" in Athen abgehaltenen Tagung, deren Akten in Kanon XVI veröffentlich wurden[10], einer Reihe für orthodoxe Frauen bedeutender Rechtsfragen angenommen. Neben historischen Themen wurden in Athen zum Teil ganz aktuelle Problemkreise wie „Frauen und orthodoxe Theologenausbildung" angesprochen und die auf innerorthodoxen Frauenkonferenzen immer wieder angesprochene Wiederbelebung des weiblichen Diakonats und der heutige Umgang mit den traditionellen, kanonisch verankerten Reinheitstabus thematisiert.

Vorliegender Band stellt einen Versuch dar, den Athener Kongreß weiterzuschreiben. Im Sommersemster 2004 dienten in einem von Richard Potz und Eva Synek geleiteten Seminar am Wiener Institut für Recht und Religion (jetzt: Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht) einerseits die im letzten Kanon publizierten Beiträge als Grundlage für Referate von Studierenden im Diplomstudium Rechtswissenschaften. Zugleich bildete das Seminar aber auch eine Plattform, in dem einige der im letzten Kanon aufgezeigten Forschungsdefizite im Bereich des orthodoxen Kirchenrechts konstruktiv aufgegriffen wurden. Engagierte, dauernd oder während des Studienjahres 2003/4 in Wien lebende Kolleginnen und Kollegen aus unterschiedlichen orthodoxen Kirchen haben mit Hilfe eines vorgegebenen Rasters die aktuelle Stellung von Frauen in ihrer jeweils eigenen Kirche recherchiert: Auf diese Weise entstanden die Rohfassungen der hier publizierten Berichte zur Kirche von Finnland (Leena Mari Peltomaa), zur Kirche von Rumänien (Sr. Mihaela Stan), zur Russischen Kirche (Alexej Klutschewsky), zur Serbischen Kirche (Ljiljana Pantovič) und zur Kirche von Zypern (P. Chrysostomos Papathomas).

---

of the European Society of Women in Theological Research 11 (2003) 129-142. - Für weitere Literatur siehe die Bibliographie http://www.pagesorthodoxes.net/saints/mere-marie/mmarie-intro.htm#refer (17.3.2005).

[9] Vgl. insbesondere J. BEAUCAMP, Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). 1. Le droit impérial/2. Les pratiques sociales (TMCB. Monographies Bd. 5/6), Paris 1990; 1992 sowie zahlreiche kleinere Beiträge derselben Autorin.

[10] Mutter, Nonne, Diakonin. Frauenbilder im Recht der Ostkirchen - Mother, Nun, Deaconess. Images of Women according to Eastern Canon Law (= Kanon 16), Egling 2000.

Außerdem konnte Spyros Troianos, der Veranstalter des Athener Kongresses, gewonnen werden, mit einem Beitrag zur Kirche von Griechenland am Seminar teilzunehmen. Inzwischen hat sich in der Kirche von Griechenland manches getan: Die Synode votierte am 8. Oktober 2004 für die Wiederbelebung der Institution des weiblichen Diakonats (vorerst für den monastischen Bereich)[11]. Damit wurde kirchenamtlich ein altes Anliegen von Professor Evangelos Theodorou aufgegriffen, dessen historische Forschungsergebnisse am Athener Kongreß[12] durchaus kontrovers diskutiert worden waren. Daß dieser Kanonband erst etwas später als ursprünglich geplant, erscheint, hat sich also durchaus gelohnt: So konnte auch noch die neueste Entwicklung in der Diakonatsfrage angemessen berücksichtigt werden.

Zwei weitere Beiträge zu „Frauenrollen und Frauenrechten" - betreffend die Bulgarische Kirche (Antonia Atanassova) und die Kirche der tschechischen Länder und der Slowakei (Jana Baudišová) - wurden dankenswerter Weise kurzfristig ergänzt. Damit können in diesem Kanonband die europäischen orthodoxen Kirchen mit wenigen Ausnahmen hinsichtlich der rechtlichen Stellung ihrer Frauen einzeln dokumentiert werden.

Da persönliche Zeitbudgets und die Kooperationsbereitschaft der kontaktierten Kirchenleitungen sehr unterschiedlich waren - so konnten von Spyros Troianos unveröffentlichte Protokolle der griechischen Synode eingesehen werden, der finnische Erzbischof Ambrosius hat sogar persönlich Material zur Verfügung gestellt, während seitens anderer kontaktierter Kirchenvertreter leider keine oder nur lückenhafte Auskünfte zu erhalten waren -, bieten die Beiträge nicht immer in gleichem Maße alle wünschenswerten Informationen. Doch auch so vermögen sie gut aufzuzeigen, wie sich allgemeine soziale Faktoren und historische Entwicklungen in den modernen Kirchenverfassungen, vor allem jedoch auch in der aktuellen Praxis auswirken. Die Vielfalt ist beachtlich und straft viele Klischees Lügen.

> „[...] it is too tempting (and far too easy) to speak of Orthodoxy as an immutable entity which has survived in a pure, universally accepted form through history while disregarding the influence of local culture, language, and politics. In reality Eastern Christianity is a rich multivalent phenomenon, reflecting a wealth of regional practices and liturgical customs, not the homogenizing version of what the Macedonian archbishop Michael calls 'our

---

[11] Vgl. das Communiquée der Kirche von Griechenland: http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/deltia_typou/2004-10-8_2.html (4.2.2005); Ph. ZAGANO, Grant Her Your Spirit, in: America (americamagazine.org) Bd. 129, Nr. 4 (7.2.2005); auch: Infomail von Haybad/Lraper_eng (4.2.2005); K. KARIDOYANES FITZGERALD, Church of Greece Restorates Diaconate for Women (Info-mail von WOMEN: 10.2.2005); in diesem Band: S. TROIANOS, Die Position der Kirche Griechenlands in der Frauenfrage.

[12] Der Vortrag von E. THRODOROU erschien unter dem Titel „Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht. Unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlung der panorthodoxen Theologenkonferenz von 1988", in: Kanon 16 (2000) 190-212; für weitere Publikationen siehe die Bibliographie des vorliegenden Bandes.

holy Orthodoxy'. Women's current religious roles and aspirations bear witness to a healthy diversity of practice and belief. This diversity is well attested in regard to such significant questions as the ordination of women in the Orthodox church or Orthodox women's reactions to modern Western feminist theology"[13].

Das vorliegende Buch illustriert insgesamt sehr schön, was Antonia Atanassova zu Beginn ihres Beitrags herausgestellt hat: Während heute in Bulgarien selbst TheologInnen in der Regel kaum eine Ahnung vom historischen Frauendiakonat haben, wurden in Rußland bereits im 19. Jh. Schritte zu seiner Wiederbelebung gesetzt und hat die griechische Synode jüngst bekräftigt, daß es Bischöfen frei stehe, für die Bedürfnisse ihrer Metropolie Nonnen zu Diakoninnen zu weihen. Aber auch jene Fragen, wo ein - angesichts der bezüglich Frauenrechten immer mehr sensibilisierten europäischen Gesellschaft(en) - schwierigeres kanonisches Erbe zu bewältigen ist, werden in der heutigen Praxis ganz unterschiedlich gelöst. Auch dort, wo man noch nicht der mutigen Entscheidung der Synode des Patriarchats von Antiocheia folgt, die Menstruations- und Geburtstabu ganz aufgegeben hat, läßt die praktische Umsetzung der im 1. Jahrtausend aus dem Alten Testament adaptierten Reinheitsvorschriften inklusive des Verbotes, den Altarraum zu betreten[14], doch eine große Variationsbreite zu. So ist es nicht nur in der Serbischen, sondern z.B. auch in der Kirche der tschechischen Länder und der Slowakei und z.T. auch in der Rumänischen Kirche Frauen durchaus gestattet, auch während der Regel die Kirche zu betreten und am Gottesdienst teilzunehmen. Hinsichtlich Hochzeiten läßt sich im heutigen pastoralen Kontext kaum mehr eine Verschiebung erzwingen, weil die Braut die Regel hat. Nur das traditionelle Kommunionverbot wird breit eingehalten, wobei allerdings auch hier die Praxis im einzelnen weit mehr differiert als wohl jenen bewußt ist, in deren Umfeld es (noch) selbstverständlich hingenommen wird.

Erst Recht beschreiten die Kirchen aber unterschiedliche Wege in jenen Bereichen, für die in den Heiligen Kanones keine expliziten Vorgaben zu finden sind. Dabei kann selbst innerhalb einer einzigen autokephalen Kirche Offenheit in der einen Frage mit engen Bestimmungen in der anderen Frage Hand in Hand gehen kann. Wie gefährlich pauschalierende Bewertungen aller Art sind, läßt sich sehr schnell am rumänischen Patriarchat sehen. So sind zwar rumänisch-orthodoxe Frauen in Bezug auf Wahlrechte gegenüber männlichen Laien durch die

---

[13] A. ATANASSOVA, Searching for a Lost Tradition: Bulgarian Orthodox Women in the Orthodox Church (in diesem Band).

[14] Vgl. E. PAPAGIANNI - S. TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθει" και οι νομοκανονικές πηγής, in: Θ΄ Πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο (Μαΐος 1988), Thessaloniki 1988, 31-46; E.M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon 16 (2000) 25-70; P. VISCUSO, Menstruation: A Problem in Late Byzantine Canon Law, in: Byzantine Studies/Etudes Byzantines 4 (1999 - de facto 2002) 116-125.

geltende Kirchenverfassung nach wie vor deutlich diskriminiert. Sie dürfen aber z.B. problemlos an den heute wieder in die staatlichen Universitäten integrierten, zahlreichen Theologischen Fakultäten Rumäniens studieren und übernehmend auf vielfache Weise im kirchlichen Leben Verantwortung. Das gilt nicht zuletzt im liturgischen Bereich, wo Frauen - genauso wie in den slawisch geprägten Kirchen - insbesondere als Sängerinnen und Leiterinnen von Kirchenchören eine wichtige Rolle zukommt. Dagegen fehlen in den Chören der Kirche von Griechenland, die sich ebenfalls eines besonders hohen Anteils von Theologiestudentinnen erfreut und sogar eine eigene Frauenkommission eingerichtet hat, zumeist die Frauen (mit Ausnahme der Nonnenklöster) im Unterschied zu fast allen anderen europäischen orthodoxen Kirchen. Aber selbst in den Kirchen griechischer Prägung, wo gemischte Chöre keine Tradition haben, deutet sich eine Entwicklung an: gelegentlich erlebt man heute doch Frauen im Chor. Innerhalb der slawischen Orthodoxie zeigen sich ebenfalls manche Ungleichzeitigkeiten bezüglich des liturgischen Lebens: Während Lektorendienste von Frauen z.B. in bulgarischen und russischen Kirchengemeinden relativ häufig sind, bleibt diese Funktion in den serbischen Kirchengemeinden bis auf weiteres Männern reserviert.

Kaum ein Problem ist auch nur in der europäischen Orthodoxie, geschweige denn panorthodox einheitlich gelöst. Es wäre schön, würde vorliegender Band ein Stück weit dazu verhelfen, solche Ungleichzeitigkeiten verstärkt wahrzunehmen und zu reflektieren. Nicht nur westliche Beobachter, sondern vor allem auch Orthodoxe selber könnten durch rechtsvergleichende Studien *sine ira et studio* gegenüber falschen, oft auch vorschnell wertenden Pauschalbehauptungen immunisiert werden. Zugleich könnte die angemessene Wahrnehmung innerorthodoxer Pluralität dort, wo - wie z.B. in Hinblick auf die rumänische Kirchenverfassung - Reformen anstehen, zu geschlechtergerechte(re)n Regelungen inspirieren und auch angesichts etwaiger Bedenken zu deren Realisierung ermutigen.

Nicht alles, was die eine autokephale Kirche in ihrer Kirchenordnung vorsieht, muß auch von einer anderen Kirche übernommen werden. Das im jeweiligen sozialen Kontext Angemessene lokal differenziert umsetzen zu können, gehört zu den Stärken orthodoxer Kirchenverfassung im Vergleich zu den zentralistischen Tendenzen der katholischen Kirche. Man wird aber mutige Lösungen im Sinne einer Gleichstellung der Geschlechter, die in der einen Kirche längst selbstverständlich geworden sind, jedenfalls nicht als „unorthodox" disqualifizieren können, nur weil in der anderen Kirche einschlägige frauendiskriminierende Bestimmungen bzw. rechtlich nicht einmal gebotene, aber weithin als verbindlich angesehene traditionelle Praktiken bislang vielleicht noch kaum als Problem wahrgenommen werden. Mit dem Offenlegen von Vielfalt werden Türen für innerorthodoxe Diskurse und kirchenrechtliche Argumente geöffnet. Wenn also beispielsweise die relativ alte rumänische Kirchenverfassung Frauen von männlichen Laien bereits seit dem 19. Jh. gewährten aktiven und passiven Stimmrechten selbst auf Gemeindeebene nach wie vor ausschließt, so läßt sich aufgrund anderer Kirchenverfassungen wie z.B. der zypriotischen

Kirchenverfassung oder den Statuten der Russischen Kirche und der Kirche der tschechischen Länder und der Slowakei jedenfalls zeigen, daß eine Reform zugunsten von mehr Geschlechtergerechtigkeit innerhalb der europäischen Orthodoxie keinen zu beargwöhnenden Fremdkörper darstellen würde. Wenn sich vice-versa das Theologiestudium von Frauen in Bulgarien oder Serbien erst langsam durchsetzt und Arbeitsperspektiven für Fachtheologinnen oft noch wenig klar sind, so dürften gute griechische, rumänische oder slowakische Erfahrungen mit akademisch gebildeten Theologinnen ein starkes Argument für die stärkere Einbindung theologisch gebildeter Frauen ins kirchliche Leben auch in jenen orthodoxen Kirchen darstellen, in denen es diesbezüglich noch keine etablierte Praxis gibt.

Die Einzelstudien zu „Frauenrollen und Frauenrechten" dieses Bandes werden durch zwei historisch akzentuierte Beiträge ergänzt. Ein von Kaiserin Irene ausgehender Aufsatz über Formen weiblicher Autorität im kirchlichen Kontext des byzantinischen Reiches (Eva Synek) stellt angesichts des aktuellen Ringens in Europas Orthodoxie zugunsten wachsender Geschlechtergerechtigkeit herausfordernde „roles models" für Frauen in verantwortlichen Positionen dar. Der Beitrag zu orthodoxen Doppelklöstern (Friedrich Schipper) zeigt an einem durch das Experiment in Essex heute wieder besonders aktuellen Beispiel, wie das kreative Spannungsverhältnis zwischen kirchlichem Recht einerseits und einer dieses transzendierenden Praxis einst wie heute aus dem Leben der orthodoxen Kirchen nicht wegzudenken ist.

Im Anhang dieses Bandes findet sich eine thematisch gegliederte Auswahlbibliographie zum Fragenkreis „Frauen und Orthodoxes Kirchenrecht". Sie verdeutlicht nochmals, welche Fragenkreise (Eherecht, Frauen und kirchliche Ämter) vergleichsweise gut aufgearbeitet sind, und wo die Forschung noch in den Kinderschuhen steckt. Dadurch wird sie hoffentlich nicht zuletzt dazu ermuntern, offensichtliche Lücken durch neue Arbeiten bald zu schließen. Der Schwerpunkt der aufgenommenen Publikationen liegt auf heute praxisrelevanten Themen, wobei nicht nur im strengen Sinn kanonistische Arbeiten aufgenommen wurden. Auch hinsichtlich der historischen Forschungsbeiträge wird - neben den (wenigen) explizit kanonistisch orientierten Arbeiten - eine Auswahl aus jenen neueren byzantinistischen Publikationen geboten, die themenrelevante kirchenrechtliche Fragen stärker berühren. Im Rahmen des Themenkreises „kirchliche Ämter" wurden aus der in den letzten Jahren sehr umfangreich gewordenen Literatur zum weiblichen Diakonat vor allem Titel von orthodoxen Autoren aufgenommen (ergänzt durch die wichtigsten Standardwerke und einige wenige, speziell die orthodoxen Kirchen behandelnde kleinere Aufsätze sowie von Orthodoxen häufiger zitierte Studien Autoren anderer Konfession). An dieser Stelle sei allen jenen gedankt, die Titel zur Rohfassung der Bibliographie beigesteuert haben - ganz besonders Alexej Klutschewsky für seine Recherechen nach russischsprachi-

ger Literatur und Antonia Himmel-Agisburg für einige wichtige Publikationen aus ihrer privaten Sammlung.

Beim Benutzen der Bibliographie muß berücksichtigt werden, daß in Wien bei weitem nicht alle der bibliographierten Werke zugänglich waren. Ich habe mich im Abwägen der Problematik des Übernehmens von Fremdzitaten mit einem möglichst breiten Literaturüberblick für letzteren entschieden. Daß sich vor allem bei den griechischen Titeln vermutlich Fehler eingeschlichen haben, schien mir das geringere Übel gegenüber dem Ausscheiden zweifelsohne wichtiger Arbeiten nach dem wenig sachlichen Kriterium leichter Zugänglichkeit.

Im einleitenden Aufsatz hat schließlich Antonia Himmel-Agisburg Puzzlesteine zur während der letzten Jahre entstehenden orthodoxen Frauenbewegung zusammengetragen und die einschlägigen orthodoxen Konferenzen dokumentiert. Eine weitere orthodoxe Frauenkonferenz in England wird voraussichtlich im Sommer 2006 unter der Schirmherrschaft von Bischof Kallistos Ware stattfinden: Den Anstoß haben Antonia Himmel-Agisburg's Recherchen für das Seminar der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät, ihre Kooperation mit Demetra Velisarios Jaquet, der Chair Woman der amerikanischen orthodoxen Frauenor-ganisation WOMEN[15] und die nun vorliegende Publikation gegeben.

[15] Women's Orthodox Ministries and Education Network: http://www.orthodoxwomensnetwork.org/images/womennew.gif.

FRAUENROLLEN UND FRAUENRECHTE IM INTERORTHODOXEN DIALOG

Empty Page

ANSÄTZE ZU EINER ORTHODOXEN FRAUENBEWEGUNG

Antonia Michaela H i m m e l-A g i s b u r g, Wien

I. Vorbemerkungen

Orthodoxe Spiritualität hat eine zutiefst gemeinschaftliche Dimension, die sich mit der in der Genderforschung oft gebrauchten Methaper der Vernetzung umschreiben lässt. *To be connected* ist eine Grunderfahrung, die sich im Fasten und Feiern entlang des Jahreskreises genauso zeigt wie in der Verbundenheit mit der Tradition und den Heiligen der Kirche oder im Erfahren des Schöpfungskreislaufes. Am dichtesten ist die Vernetztheit aller Gläubigen wohl im liturgischen Tanz der Göttlichen Liturgie zu spüren. Dennoch lassen sich Stimmen und Schritte von Frauen in den orthodoxen Kirchen oft kaum oder nur sehr zaghaft vernehmen - eine Tatsache, die nicht in erster Linie an mangelnden Netzknüpferinnen liegt, wie der folgende Artikel zeigen wird.

Die ersten Ansätze zu einer orthodoxen Frauenbewegung gehen auf die siebziger Jahre zurück, als die bis heute andauernde Reihe innerorthodoxer Konferenzen und Konsultationen zur Frage nach der Stellung von Frauen in der Kirche mit einer ersten interorthodoxen Konsultation in Agapia in Rumänien eröffnet wurde. Im Umfeld dieser Konferenzen entstand ein loses Netzwerk von Frauen, die auf akademisch-theologischer und pastoraler Ebene wirken und Plattformen zum Erfahrungsaustausch gründeten. Ebenfalls als Ergebnis des innerorthodoxen Dialoges zu sehen sind Publikationen der beginnenden Frauenbewegung, vor allem die beiden Zeitschriften *St. Nina's Quarterly* und *MaryMartha*. Eine immer breitere Auswahl akademischer Literatur von Frauen über kirchengeschichtliche, theologische und pastorale Themen im Licht der Geschlechterforschung wird vor allem im anglo-amerikanischen Raum publiziert. Das Wirken von Frauen in den orthodoxen Kirchen geschieht oft isoliert und ohne Ermutigung. Um dem entgegenzuwirken gründeten orthodoxe Frauen in Amerika in den letzten Jahren das *Orthodox Women's Network* als eine Art *virtual sisterhood*. In Europa stecken entsprechende Ansätze, den Dialog orthodoxer Frauen stärker zu institutionalisieren, noch in den Kinderschuhen, aber auch hier sind sie vorhanden.

II. Internationale Konferenzen und Konsultationen[1]

1. Die panorthodoxen Tagungen von Agapia, Rhodos und Kreta

a. Agapia (1976)

Die erste interorthodoxe Konsultation zur Thematik „Frauen in der Kirche" fand von 11.-17. September 1976 in Rumänien im Kloster von Agapia unter dem Titel „Orthodox Women - Their Role and Participation in the Orthodox Church"[2] statt. Auf Initivative des Weltkirchenrates wurde hier unter dem Patronat von Metropolit Justin von Moldavien zum ersten Mal interorthodox die Thematik der Rollen von Frauen in der Kirche diskutiert.

Die Anliegen, die in Agapia artikuliert wurden, sind bis heute aktuell geblieben: Bessere theologische Ausbildung für Frauen, eine Neureflexion der Berufungen in der Kirche, ökumenischer Dialog. Auch der deutliche Wunsch nach der Wiederbelebung des Diakonats für Frauen war bereits damals auf der Agenda[3]. Obwohl die Diskussion in Agapia teilweise noch sehr zögerlich verlief, war mit dieser Konferenz dennoch das Eis für den weiteren Dialog gebrochen.

Hauptreferentin in Agapia war Elisabeth Behr-Sigel, die gleichsam als „Mutter" der orthodoxen Frauenbewegung im orthodoxen Westen bezeichnet werden kann[4]. Behr-Sigel betont die Vergöttlichung *(theosis)* als das Ziel des Menschen und als Herausforderung für die Erneuerung der Kirche. Sie weist eine limitierte Sichtweise der Frau als Mutter oder Nonne zurück. Deutlich distanziert sie sich von einem feministischen Ansatz, dem eine spirituelle Basis innerhalb der Kirche mangelt, aber nicht von der feministischen Theologie als solcher. Sie erkennt die Schwierigkeit der Diskussion um eine Erneuerung der Kirche nur nach westlichen Ideen: „We Orthodox women in Western cultures must not claim to speak on behalf of all Orthodox women nor seek to impose changes in customs which would

---

[1] Vgl. den Überblick von G. LIMOURIS, Orthodox and Ecumenical Assemblies and Conferences of the 20th Century, in: Kanon 16 (2000) 1-24, die Dissertation von L. B. LIVERIS, Patriarchy, Authority and Exclusion from Full Participation of Women in the Orthodox Church, 1999 (Edith Cowan University) 87-305, sowie zuletzt die "Consultations Synopsis" in der Konferenzmappe „Women Where Are You in the Life of the Church?. A Conference Focusing on Lay Ministry for All Orthodox Christian Women" (Antiochian Village, Ligonier, Pennsylvania 2004), 52-58.

[2] Vgl. C. TARASAR - I. KIRILLOVA (Hg.), Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women, Sept. 11-17, 1976, Agapia, Roumania, Geneve 1977; auch: Report of an Inter-Orthodox Consultation on: Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church (Agapia, Romania, 1-17 September 1976), in: G. LIMOURIS (Hg.), Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992 (WCC Publications), Geneva 1994, 60-65.

[3] Vgl. hierzu näherhin D. REININGER, Diakonat der Frau in der einen Kirche. Diskussionen, Entscheidungen und pastoral-praktische Erfahrungen in der christlichen Ökumene und ihr Beitrag zur römisch-katholischen Diskussion, Ostfildern 1999, 486 ff.

[4] Vgl. E. BEHR-SIGEL, The Meaning of the Participation of Women in the Life of the Church, in: TARASAR - KIRILLOVA, Orthodox Women, 17 - 30.

perhaps scandalize the least of our sisters, even if we feel such changes are desirable"[5].

Dass die Frage der Riten und liturgischen Texte für Frauen unmittelbar nach der Geburt[6] in Agapia nur gestreift wurde, signalisert vielleicht unausgesprochene Bedenken. Jedenfalls zeugt aber allein die Tatsache, dass überhaupt eine Diskussion begonnen wurde, von der Bedeutung dieses Themenkomplexes.

Als die besondere Aufgabe von Frauen wurde in Agapia Mutterschaft betont, und zwar, wie die orthodoxe Theologin Katerina Karkala-Zorba 1994 kommentiert, durchwegs noch als komplementär zur Vaterschaft[7].

Der umstrittenste Punkt bezüglich der Konsultation in Agapia ist wahrscheinlich die Frage nach der Rezeption dieser Konferenz innerhalb der orthodoxen Kirchen. Die rumänische feministische Wissenschafterin Ancu Manulache erwähnt, dass das Thema der Rollen von Frauen in der Kirche zwar in der theologischen Diskussion durch den Dogmatiker Nicolae Chitescu und Iorgu Ivan, Professor für Kirchenrecht, die an der Konsultation teilnahmen, aufgegriffen wurde, dies aber zu keiner konkreten Veränderung in der Praxis des kirchlichen Lebens von Frauen führte: „But they provided no breakthrough. Women should be satisfied with maternity, the education of children and with providing the best conditions for man's development"[8].

Auch der von Constance Tarasar und Irina Kirillova verfasste Konferenzbericht wurde kaum publik gemacht[9]. Leonie Liveris, orthodoxe feministische Wissenschaftlerin in Australien und Herausgeberin des Journals *MaryMartha*, erwähnt, dass sie nur durch Zufall 1989 in Kairo in einer Vorbereitungsgruppe für die Konsultation in Kreta von der bahnbrechenden Konferenz in Agapia gehört habe[10]. Ihr wurde dadurch erst klar, wie limitiert die Verbreitung von Literatur, die die Anliegen von Frauen betreffen, innerhalb der Kirche sei.

Aufgrund der mangelnden Rezeption der Konferenz wurden viele Anliegen von Agapia auf den folgenden Konferenzen praktisch wiederholt[11]. Es erstaunt

---

[5] Ebd., 21.

[6] Vgl. näherhin E. M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon 16 (2000) 25-70, hier: 44 ff.

[7] Vgl. K. KARKALAS ZORBA, Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche, in: Ökumenisches Forum 17 (1994) 195-212, überarbeitete Version in: MaryMartha 5/1 (1996/97) 3-8.

[8] Vgl. A. MANOLACHE, Orthodoxy and Women: A Romanian Perspektive, in: J. BECHER (Hg.), Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women, Geneva 1999, 172-183.

[9] Vgl. Anm. 2. - „When the Agapia report was published in 1977 not all the papers nor the group reports where included". LIVERIS, Patriarchy, Authority and Exclusion from Full Participation of Women, 127.

[10] Vgl. L. LIVERIS, Orthodox Women as Writers, in: K. KARIDOYANES FITZGERALD (Hg.), Orthodox Women Speak. Discerning the Signs of the Times, Geneva 1990, 128.

[11] Ebd.

nicht, dass orthodoxe Wissenschaftlerinnen unterschiedlich auf diese erste Frauenkonferenz reagierten[12]. Sie bedeutete zwar einen Durchbruch, gemessen an der feministischen Bewegung der 70er Jahre stellt sie aber doch eher einen zaghaften ersten Schritt dar. Auch die weiteren Konferenzen machten deutlich, dass die Dinge sich nur langsam zu bewegen beginnen, und dass jede Transformation Arbeit und Mühe im jeweils eigenen Tempo der Kirche bedeutet.

b. Rhodos (1988)

Die orthodoxe Theologenkonferenz von Rhodos unter dem Titel „The Place of Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women"[13] fand 1988 auf Initiative des Ökumenischen Partriarchates statt. Das spezifische Anliegen dieser Konsultation war es, eine orthodoxe Antwort zur ökumenischen Fragestellung der Frauenordination zu geben. Die Diskussion des Zuganges von Frauen zum Priestertum wurde hier noch als eine von „aussen herangetragene" Frage bewertet, deren Beantwortung von orthodoxer Seite deutlich negativ ausfiel. Zugleich wurde aber die Wiedereinführung des weiblichen Diakonats als Anliegen artikuliert.

In Paragraph 32 des Abschlussdokumentes heißt es:

> „The apostolic order of deaconess should be revived. It was never altogether abandoned in the Orthodox Church though it has tended to fall into disuse"[14].

---

[12] Im Gegensatz zu Manolache (s.o.) interpretiert E. Behr-Sigel die Konsultation durchaus positiv: „I would regard that gathering as more or less the birthplace of specifically Orthodox feminism". E. BEHR-SIGEL, The Ordination of Women. Also a Question for the Orthodox Churches, in: E. BEHR-SIGEL - K. WARE, The Ordination of Women in the Orthodox Church, Genf 2000, 32.

[13] Für von TeilnehmerInnen verfasste Berichte vgl. E. BEHR-SIGEL, Les Églises orthodoxes s'interrogent sur la place de la femme dans l'Église, in: Irénikon 61 (1988) 523-529; DIES., La consultation interorthodoxe de Rhodes (30 octobre – 7 novembre 1988). Présentation et essai d'évaluation, in: Contacts 41 (1989) 83-93; E. THEODOROU, Το Διορθόδοξον Θεολογικόν Συνέδριον „Περί της θέσεως της Γυναικός εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία και περί του ζητήματος της Χειροτονίας των Γυναικων" (Ρόδος, 30 Οκτωβρίου -7 Νοεμβρίου 1988), in: Theologia 59 (1988) 747-759. - Eine vollständige Dokumention der Tagung wurde vom Ökumenischen Patriarchat veröffentlich: G. LIMOURIS (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women. Inter-orthodoxes Symposium Rhodes, Greece, 30 October – 7 November 1988, Katerini 1992. Der Abschlussbericht wurde wiederholt, auch in unterschiedlichen Übers. publiziert, vgl. z.B. griechisch-franz. in: Episkepsis 412 (1.2.1989); franz. in: Contacts 41 (1989) 94-108; deutsch in: Orthodoxes Forum 3 (1989) 93-102 und Una Sancta 44 (1989) 252-260.

[14] Zu Diakonat und Niederen Weihen vgl. insgesamt Paragraph 32-36 des in der englischen Originalfassung als „Conclusions" bezeichneten Abschlussdokumentes (abgedruckt bei LIMOURIS, The Place of the Women, 21-37; hier: 31 f); dazu näherhin K. KARIDOYANES FITZGERALD, Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry, Brookline MS 1998; E. THEODOROU, Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlungen der panorthodoxen Theologenkonferenz von 1988, in: Kanon 16 (2000) 190-212; auf dem Hintergrund der katholischen Debatte: REININGER, Diakonat, 490 ff; aus evangelischer Sicht: H. OHME, Die orthodoxe Kirche und die Ordination der Frauen - Zur Konferenz von Rhodos vom 30. Oktober bis 7. November 1988, in: Ökumenische Rundschau 42 (1993) 52-65.

Diese Erklärung geht in einem hohen Mass auf das Engagement des griechischen Liturgiewissenschaftlers Evangelos Theodorou zurück, der sein erstes Buch zum Thema der „Diakonissen" bereits 1949 veröffentlicht hat[15]. Wegweisend für die weitere innerorthodoxe Diksussion wurde seine fünf Jahre später veröffentlichte Dissertation[16]. Von dieser ausgehend, hat er in der Folge immer wieder in Vorträgen und Aufsätzen für die Wiederbelebung des weiblichen Diakonats in der orthodoxen Kirche geworben[17] und auch in Rhodos das einschlägige Grundsatzreferat gehalten[18].

c. Kreta (1990)

1990 fand in Kreta unter dem Titel „Church and Culture" neuerlich eine internationale Frauenkonsultation statt, diesmal wieder organisiert unter der Patronanz des WCC und einer regionalen orthodoxen Kirche. Formell eingeladen hatten die Metropoliten Irenaios von Kisamos und Selinon und Irenaios von Kydonia und Apokoronos[19]. Ziel des Treffens war es, orthodoxen Frauen eine tiefere Diskussion der Anliegen der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit Frauen (1988-98)" in ihrer eigenen kirchlichen und sozialen Situation zu ermöglichen[20]. Die Teilnehmerinnen der Konferenz schätzten besonders die

---

[15] E. THEODOROU, Ηρωίδες της Χριστιανικής Αγάπης - Αι διακόνισσαι δια των αιώνων, Athen 1949.

[16] DERS., Η „χειροτονία", η „χειροθεσία" των διακονισσών, in: Theologia 25 (1954) 430-469.576-601; 26 (1955) 57-76.

[17] Vgl. z.B. E. THEODOROU, Das Diakonissenamt in der Griechisch-orthodoxen Kirchen, in: Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.), Die Diakonisse (Studien des Ökumenischen Rates der Kirchen Nr.4), Genf 1966, 25-31 [franz. Version: Le ministère de diaconesse dans l'Église Orthodoxe Grecque, in: Études du Conseil Oecumenique des Église, No. 4, La Diaconesse, Genf 1967; engl. Version; The Ministry of Deaconesses in the Greek Orthodox Church, in: World Council of Churches Studies, No. 4: The Deaconess, Genf 1966; wieder abgedruckt in: TARASAR- KIRILLOVA, Orthodox Women, 37-43]; DERS., Der Diakonat der Frau in der Griechisch-Orthodoxen Kirche, in: Diakonia 21 (1986) 29-33.32; DERS., Die Tradition der Orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination, in: E. GÖSSMANN - D. BADER (Hg.), Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1987, 26-49; DERS., Donna e Ministerio - Presentazione teologica della tradizione e della prassi ecclesiastica bizantina, in: C. MILITELLO (Hg.), Donna e Ministerio - Un dibattito ecumenico, Rom 1991, 99-118; DERS., Ο θεσμός των διακονισσών εν τη ορθοδόξω Εκκλησία καί η δυνατότης αναβιώσεώσεως αυτού, in: Theologia 62 (1991) 621-660; zuletzt: Weibliche Kleriker, in: Kanon 16 (2000) (siehe Anm. 14).

[18] Vgl. E. THEODOROU, The Institution of Deaconsesses in the Orthodox Church and the Possibility of its Restoration, in: LIMOURIS, The Place of the Woman,2 07-238; franz. Fassung: L'institution des diaconesses dans l'Église Orthodoxe et la possibilité de sa rénovation, in: Contacts 41 (1989) 124-144.

[19] Vgl. den Bericht von E. THEOKRITOFF, „Church and Culture": Orthodox Women´s Meeting in Crete (1990), in: Sobornost 12 (90) 72-75; aus katholischer Sicht: REININGER, Diakonat, 495 ff.

[20] Vgl. T. PIRRI-SIMONIAN, Orthodox Women in Ecumenical Dialogue, in: FITZGERALD, Orthodox Women Speak, 142-154, hier: 147.

Möglichkeit des Erfahrungsaustausches und der Ermutigung im Dialog mit Frauen aus mehr als 15 Ländern aus dem Mittleren Osten, Asien, Europa, Afrika, Nordamerika und Australien[21].

Drei große Themenfelder kamen zur Sprache und wurden in drei Diskussionsgruppen bearbeitet: Amtsverständnis, Körperlichkeit und Sexualität, Leitung und Entscheidungsgewalt. Verglichen mit der zaghaften Stimme von Agapia artikulierten orthodoxe Frauen nun klar die Ungleichgewichtigkeit von Männern und Frauen in der Orthopraxie:

> „The church should acknowledge and study the sexual double standard for women and men, particularly the cultural implications of this for questions of human sexuality"[22].

Aus kirchenrechtlicher Hinsicht von besonderem Interesse erscheint der Bericht der Arbeitsgruppe „Ministry". In Hinblick auf die Frage der Wiederbelebung des Diakonats für Frauen geht er über die Empfehlungen von Agapia und Rhodos insofern hinaus, als paritätisch konkrete Aufgabenfelder für männliche und weibliche Diakone umschrieben wurden, insbesondere die Betreuung von Gläubigen in der Diaspora und Gemeinden, wo derzeit kein regelmäßiger Gottesdienst stattfinden kann:

> „For example, where there are scattered families who are not members of established parishes, or parishes which have been without services for some time, *the presence of a deacon or a deaconess* to lead the people in prayer, to give spiritual counsel, and to distribute Holy Communion where possible (when the people request it) would certainly nuture the faithful in their spiritual lives and even prevent the dissolution of those parishes"[23].

Neben den Bereichen der Katechese, Jugendarbeit, Sozialarbeit, Seelsorge in Gefängnissen und geistlicher Betreuung halte ich vor allem den Hinweis auf die

---

[21] Im selben Jahr wie die interorthodoxe Konsultation von Kreta (1990) fand auch die erste nationale Konferenz orientalisch-orthodoxer Frauen in Kerala, Indien, statt. Vgl. „Oriental Women Meet in India", in: MaryMartha 1/1 (1990): Internet-Archivbericht: http://members.iinet.net.au/~mmjournl/MaryMartha/CONSULTATIONS%20and%20REPORTS/Oriental%20Orthodox%20women.html. Das Ergebnis des Treffens war eine Reihe von Empfehlungen, die die Diskriminierung von Frauen sowohl auf pfarrlicher und theologischer als auch auf sozialer Ebene ansprechen. Die Zulassung von Frauen zur theologischen Ausbildung, das Recht von Frauen, auf Pfarrgemeinderatsebene zu wählen und gewählt zu werden und eine Neureflexion der Aufgaben von Frauen in der Kirche waren wesentliche thematische Schwerpunkte der Konferenz.

[22] PIRRI-SIMONIAN, Orthodox Women, 147.

[23] Bericht der Arbeitsgruppe Ministry, in: Orthodox Women's Consultation. Orthodox Academy of Crete. January 1990. Ministry - Human Sexuality - Participation and Decision making, in: MaryMartha 1/1-3 (199/92): Internetarchivbericht http://members.iinet.net.au/~mmjournl/MaryMartha/CONSULTATIONS%20and%20REPORTS/CRETE%20Consultation%201990.html.

Vgl. dazu auch: REININGER, Diakonat, 495-499.

Krankenseelsorge und damit verbunden, das Spenden der Krankensalbung und das Sprechen von Segensgebeten in bestimmten Situationen als eine besonders wichtiges Aufgabenfeld[24]. Die Arbeitsgruppe Ministry betont, dass ein Wiederaufleben des weiblichen Diakonats auch den männlichen Diakonat aufwerten könnte. Fragen nach der Form der Ordination, dem Stand der Frauen u.ä. sollten jeweils von der lokalen Kirche entschieden werden:

> „Decisions of this subject should be taken in context of a conciliar process and dialogue between bishops, presbyters, and laity, both male and female"[25].

2. Weiterführende Initiativen

In den 90er Jahren wurde der mit Agapia begonnene Dialog in verschiedenen Initiativen weitergeführt. So lud beispielsweise das Ökumenische Institut des WCC in Bossey, Schweiz, zu drei Seminaren im Bereich der Genderforschung ein: „Feminine Images and Orthodox Spirituality" (1992), „Women in Dialogue – Wholeness of Vision" (1994) und „Feminist and Orthodox Spiritualities" (1994). Das internationale ökumenische Gespräch erwies sich als ermutigend und bewusstseinsbildend für die weitere Arbeit orthodoxer Frauen:

> „Centuries of patriarchal authority in home and church will not easily change because women came together to discuss a vision for the 21st century, but change occurs when minds and hearts are moved by the suffering of the world, when the ways of the past no longer give hope to those who are victims of violence and exclusion because of their gender, their race, sexuality or their class"[26].

Für die europäische Orthodoxie besonders hervorzuheben ist die 1994 in Griechenland, Levadia, unter dem Titel „Orthodox Women in a United Europe" veranstaltete Tagung, die von Metropolit Jerome von Theben und Levadia initiiert worden war und unter Assistenz des European Council stattfand. Delegierte aus ganz Europa widmeten sich Fragen des europäischen Ethos, der Globalisierung und des Neuverständnisses der Rollen von Frauen in Europa. Durchbrüche wurden in Levadia allerdings keine erzielt und auch die Diskussion schien zu stagnieren. Dass die nun schon seit 20 Jahren im Raum stehende Frage nach der Wiederaufnahme des Diakonats für Frauen wieder vermieden wurde, frustrierte

---

[24] Vgl. dazu: Orthodox Women in Healing Ministries gather for 5th Annual Retreat, in: The St. Nina Quarterly 1 / 4 (1997) 18.

[25] Bericht der Arbeitsgruppe Ministry, s.o. Anm. 23.

[26] L. LIVERIS, Women in Dialogue-Wholeness of Vision, Bossey 1994, in: http://members.iinet.net.au/~mmjournl/MaryMartha/CONSULTATIONS%20and%20REPORTS/

manche Teilnehmerinnen[27], hatte doch bereits in Rhodos eine „formal Inter-Orthodox Consultation, which brought together official representatives from all Orthodox Churches"[28] eine explizite Empfehlung abgegeben.

Eine andere Regionalkonferenz war die 1996 von orthodoxen Frauen aus Syrien und dem Libanon im Rahmen der Dekade „Kirche in Solidarität mit Frauen" veranstaltete „First Antiochian Women's Convention" im Kloster St. George, Homeira, Syrien. Das wohl deutlichste Ergebnis dieses Treffens ist die Empfehlung eines andauernden innerorthodoxen Frauendialoges und die Bildung von weltweiten Netzwerken unter orthodoxen Frauen[29].

Die wichtigsten einschlägigen Konsultationen der 90er Jahre fanden aber 1996/7 in Damaskus bzw. Istanbul statt. Sie können als ein einziges Ereignis in zwei unterschiedlichen Kontexten betrachtet werden. Sowohl die vom WCC initiierte Internationale Orthodoxe Frauenkonferenz in Damaskus (1996) als auch ihre „Fortsetzung" in Istanbul (1997), zu der das Ökumenische Patriarchat eingeladen hatte, standen unter dem Motto „Discerning the Signs of the Times: Women in the Life of the Orthodox Church"[30]. Das Treffen in Damaskus vereinte orthodoxe Frauen aus dem mittleren Osten, Afrika und Asien, das Treffen in Istanbul Frauen aus Nord- und Südamerika, Ost- und Westeuropa und Russland. Die Hauptthemen basierten auf den vorhergegangenen Konferenzen, wurden aber wesentlich deutlicher und auch globaler diskutiert.

Auf beiden Treffen wurde die Wiederaufnahme des Diakonats der Frau gefordert. Der Damaskus-Report expliziert deutlich, dass orthodoxe Frauen noch immer auf offizielle Reaktionen auf die Empfehlungen der Konsultation von Rhodos (1988) zur Frage des Diakonats von Frauen warten.

Einen zweiten wichtigen Akzent setzte die Forderung nach besseren theologischen Ausbildungsmöglichkeiten für Frauen. Diskutiert wurde aber auch über die Bedeutung der Körperlichkeit und Sexualität im Zusammenhang mit pastoraler Praxis und Spiritualität.

Der Istanbul-Report hebt sich sprachlich durch Deutlichkeit und inhaltlich durch die Breite der in den Empfehlungen angesprochenen Themen von vorangegangen Konferenzen ab: Liturgisches Leben, spirituelles Leben, Pfarrgemeinde, Jugendarbeit, Kirchenstrukturen aber auch die Frage der Kalender-

---

[27] International Conference: The Orthodox Women in United Europe. Levadia - Greece 1994. Report from E. Behr-Sigel, France, in: MaryMartha 4/1 (1995): Internet-Archivbericht, http://members.iinet.net.au/~mmjournl/MaryMartha/CONSULTATIONS%20and%20REPORTS/LEVADIA%20report.html.

[28] So K. KARIDOYANES FITZGERALD, A Commentary on the Diaconate in the Contemporary Orthodox Church, in: Chr. HALL (Hg,), The Deacon's Ministry, Leominster ^{2}1992, 147-158, hier: 156.

[29] M. M. WEHBE (Women's Desk MECC Lebanon), First Antiochian Women's Convention, in: MaryMartha 5/2 (1997) Internet Archivbericht: http://members.iinet.net.au/~mmjournl/MaryMartha/CONSULTATIONS%20and%20REPORTS/Antiochian%20Women%201996.html.

[30] Kommuniques und Berichte von Teilnehmerinnen wurden veröffentlicht in: K. KARIDOYANES FITZGERALD, Orthodox Women Speak. Discerning the Signs of the Times, WCC Geneve 1999.

vereinheitlichung sind nur einige der angesprochenen Punkte. Besonders hervorzuheben aus dem Istanbul-Treffen ist der Ruf nach neuen Rollenmodellen für orthodoxe Frauen, insbesondere nach heiligen Frauen unserer Zeit. Überraschenderweise wurde in Istanbul in diesem Zusammenhang der Name von Mutter Maria (Skobtsova) genannt, einer aus Russland stammenden Nonne, die vor allem für ihr diakonisches Wirken in Paris und ihren Einsatz im Widerstand gegen das Nazi-Regime bekannt ist[31].

IV. Zeitschriften und Netzwerke

Mit den interorthodoxen Konferenzen in Agapia, Rhodos und Kreta wurde die Frage der Vernetzung zum dringlichen Anliegen orthodoxer Frauen. Die im Kontext der Ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit Frauen (1988-98)" entstandene Zeitschrift *MaryMartha: International Women's Journal* (Bd. 1, 1991 - Bd. 6, 1998) ist zumindest teilweise auch als eine Antwort auf die Konsultation von Rhodos zu verstehen. Gründerin und Herausgeberin ist die Australierin Leonie Liveris. Das erklärte Ziel des Journals war es, einen internationalen Austausch über Leben und Spiritualität orthodoxer Frauen zu ermöglichen. Der Name *MaryMartha* soll das Dilemma ausdrücken, das den meisten Frauen heute in ihrem täglichen Leben begegnet: „Mary und Martha" repräsentieren nicht „entweder-oder" Möglichkeiten für Frauen, sondern eher die zwei Potentiale, die in jeder von uns stecken[32]. Mit großen Schwierigkeiten trieb Leonie Liveris Geld für die Herausgabe auf - diese wurde nicht von offizieller orthodoxer Seite finanziert - und sammelte sowohl theologisches Material als auch Erfahrungsberichte von orthodoxen Frauen in aller Welt. 1998 erschien leider die letzte Ausgabe des Journals. „Many new words have been spoken aloud for the first time by Orthodox women, let us pray for renewed strength and commintment in the future"[33] schrieb Liveris im Vorwort dieser letzten Ausgabe.

MaryMartha ist in seiner Vielfalt und Breite eine einzigartige Quelle auf der Suche nach orthodoxer Frauenspiritualität. Die Zeitschrift bietet eine Fülle von Informationen über Aktivitäten orthodoxer Frauen in der ganzen Welt, theologische Literatur auf internationalem Level und Erfahrungsberichte von Frauen aus allen orthodoxen Kirchen. Dennoch wird in theologisch-wissenschaftlicher neue-

---

[31] Mutter Maria, 1945 im KZ Ravensbrück ermordet, wurde 2004 von Patriarch Bartholomios kanonisiert. Vgl. A. HIMMEL-AGISBURG, Auf dem Weg göttlich zu werden. Die Spiritualität orthodoxer Frauen am Beispiel Xenias von St. Petersburg und Maria Skobtsovas. in: Theologische Frauenforschung in Mittel-Ost-Europa, Yearbook of the European Society of Women in Theological Research 11 (2003) 129-142.

[32] Vgl. L. LIVERIS, The Significance of the Decade for the Orthodox Churches, in: MaryMartha 6 (1998) 20.

[33] L. LIVERIS, Letter from the Editor: Perth, Western Australia, November 1998, in: MaryMartha 6 (1998), 5.

rer Literatur das Journal beinahe völlig verschwiegen und ist kaum in theologischen Bibliotheken auffindbar[34].

Um so wichtiger erscheint es, dass Leonie Liveris die komplette Ausgabe von *MaryMartha* seit 2001 ins Internet stellt und mit ihrem *International Orthodox Women's InterNetwork* ein Portal eröffnet hat, das umfassende Informationen und Links zur orthodoxen Frauenbewegung gibt[35]. Liveris spricht immer wieder von der Wichtigkeit eines Netzwerkes unter orthodoxen Frauen: Es ist so einfach, orthodoxe Frauen zu exkludieren, indem sie einfach nicht voneinander wissen, nicht informiert werden, indem Informationen in Pfarren und Diözesen nicht weitergegeben werden. *MaryMartha* fordert Frauen auf, nicht nur *in* der Kirche zu sein sondern auch *für* die Kirche zu handeln.

Als unmittelbares Ergebnis der Konferenz von Istanbul wurde im Winter 1997 das panorthodoxe Journal *St. Nina Quarterly* in den USA gegründet. Herausgeberinnen sind Demetra Velisarios Jaquet, Valerie Karras, Karen Rae Keck, Bonni Michal, Despina Denise Prassas, Teva Regule, Nancy Holloway, Christina Shaheen Reimann und Helen Creticos Theodoropoulos. Die Herausgeberinnen stellen sich die Aufgabe, das Amt von Frauen in der orthodoxen Kirche in seiner Fülle zu erkunden und ein tieferes Verständnis von Amt im Leben jeder Frau zu wecken. Ausgangspunkt dieses Anliegens ist die Reflexion der Theosis-Spiritualität: Frauen wie Männer sind im Bild Gottes geschaffen und dazu berufen, göttlich zu werden.

St. Nina Quarterly stellt einen Raum für kreativen Dialog dar, der Frauen über Grenzen hinweg unterstützt und ermutigt. Vor allem offizielle orthodoxe Stellen sollen über die Arbeit von Frauen informiert werden und ein globales Frauennetzwerk aufgebaut werden. Themenbereiche der Zeitschrift sind: Leben und Wachsen in der Spiritualität, Diakoninnen, Frauen und Amt, Genderfragen, Frauen in Kirchengeschichte, die Rezeption lokaler und internationaler orthodoxer Frauenkonferenzen, Sexualität, Körperlichkeit, Pastoralpsychologie, spirituelle Begleitung sowie ecofeministische Themen. Ziel ist es, kirchliche Verantwortungsbereiche für Männer und Frauen auf Gemeindeebene aufzuzeigen und solche auch im lokalen ökumenischen Dialog zu diskutieren. Frauen, die bereits eine Aufgabe in einer Pfarre innehaben, sollen mit „Amtsschwestern" vernetzt werden, um Isolierung zu vermeiden.

Das Journal *St. Nina Quarterly* ist das Sprachrohr von *Women Orthodox Ministries and Education Network* (WOMEN). WOMEN hat neben der Herausgabe der Zeitschrift vor allem die Organisation von Frauenkonferenzen auf lokaler Ebene zur Aufgabe sowie die Förderung des innerorthodoxen und ökumenischen Dialogs von Frauen. Das Netzwerk bindet die Gemeinden in die

---

[34] An dieser Stelle herzlichen Dank an Eva Synek für die Bereitstellung der vollen Ausgabe des Journals und an Leonie Liveris für ihren ermutigenden Dialog via E-mail.

[35] MaryMartha - Orthodox Women's InterNetwork: http://members.iinet.net.au/~mmjournl/WELCOME.html .

Organisation von Konferenzen ein und versucht, lokale Veranstaltungen von Frauen in Gemeinden publik zu machen.

Vorsitzende von WOMEN ist Demetra Velisarios Jaquet. Die Pyschologin und Theologin kommt aus der griechisch-orthodoxen Kirche in Colorado und ist Vertreterin des Colorado Council of Churches. Dee Jaquet gründete neben WOMEN auch ‚Orthodox People Together' (OPT), ein grass-root Netzwerk von orthodoxen ChristInnen in Normamerika. Ihre Erfahrung, die Spannung von feministischer Theologie und gelebter Orthodoxie auszuhalten, prägt ihre Haltung in der Kirche und ihre Arbeit für die Kirche[36]. Anliegen von Demetra Jaquet ist der Aufbau einer *Orthodox Virtual Sisterhood*, um Frauen, die entweder orthodox sind oder sich für Orthodoxie interessieren, auf internationaler Ebene zu vernetzen[37].

Eine weitere der aus dem Netzwerk WOMEN entstandene Gruppe ist „Orthodox Women in Healing Ministries". Diese Organisation vernetzt regionale Gruppen orthodoxer Psychologinnen, Therapeutinnen, Hebammen, Ärztinnen usw. Anliegen und Ausgangspunkt der Frauen ist die Vision, einander auf dem Weg der Theosis zu unterstützen. Eine besondere Aufgabe ist das Wiederentdecken und Weitererzählen der Geschichten und Biographien von Frauen in „healing ministries", wie zum Beispiel das Leben und diakonische Werk der Neo-Märtyrerin Elisabeth von Russland. Ein weiteres Aufgabenfeld für „Women in Healing Ministries" ist die Vernetzung von orthodoxer Spiritualität mit verschiedenen Formen der Beratung[38].

V. Frauenkonferenzen auf „grass-root level": die Vorreiterrolle orthodoxer Frauen in Amerika

Ergebnis der intensiven Vernetzungsarbeit orthodoxer Frauen in Amerika unter der Unterstützung von WOMEN und St. Nina Quarterly waren einige Frauenkonferenzen, die nicht nur thematisch hervorzuheben sind, sondern vor allem auch, weil sie erfolgreich Orthodoxe jurisdiktionsübergreifend zusammenbrachten. Frauenkonferenzen überbrücken offensichtlich leichter innerkirchlich strukturell vorgegebene Differenzen und ermöglichen Dialog auf grass-root level.

1999 fand in Milwaukee (WI) im Rahmen der Konferenz „Together in our Faith: A Conference for Orthodox Christian Women" eine panorthodoxe Vesper statt, die von allen orthodoxen Jurisdiktionen von Milwaukee unterstützt wurde.

---

[36] Vgl. D. JAQUET, Pluralist, Feminist and Orthodox, in: MaryMartha 4/1 (1995) 12-15.

[37] Vgl. www.orthodoxwomensnetwork.org.

[38] Vgl. dazu aus der orthodoxen Kirche in England J. ROSE, Sharing Spaces. Prayer and Counselling Relationship. Forwarded by W. ROBINSON, London 2002. Beide Autorinnen sind in der orthodoxen Frauenbewegung in England engagiert. In Amerika wird Orthodox Women in Healing Ministries vor allem von Lyn Breck unterstützt, die ihr Projekt während einer Diskussionsgruppe der Konferenz der Orthodox Fellowship of St John the Baptist (Orthodoxy in the West today and tomorrow, Swanwick, England, 6-9 August 2004) vorstellte.

Cathleen Callen, Organisatorin der Konferenz, berichtete von über 200 Teilnehmerinnen aus ganz Amerika. Eine Aufgabe der Konferenz war es, Priester für das Thema Frauen in der Kirche sensibel zu machen[39].

Ein weiterer großer Erfolg war die ebenfalls 1999 unter dem Patronat von St. Nina Quarterly und dem Council of Eastern Orthodox Churches of Central Massachusetts veranstaltete Konferenz „Gifts of the Spirit - A conference for Orthodox Christian Women". Neben theologischen und pastoralen Themen wurde hier vor allem über die vorangegangenen Meetings berichtet, die sowohl beim Klerus als auch unter den Frauen weithin unbekannt sind. Ein zentrales Anliegen der Konferenz war der Erfahrungs- und Gedankenaustausch zu Fragen der verschiedenen Rollen für Frauen auf liturgischer Ebene[40].

„Women where are you in the life of the Church? Called to God's purpose in ministry" ist der Titel der jüngsten panorthodoxen Frauenkonferenz, die das Orthodox Women's Network in Zusammenarbeit mit WOMEN und dem Antiochian Village Heritage and Learning Center in Ligonier, Pennsylvania, vom 10. - 12. September 2004 organisierte[41]. Das Programm warb mit „Tips and Tales from women in ministry". Frauen aus verschiedenen orthodoxen Jurisdiktionen und Ländern gaben auf die Leitfrage der Konferenz in Form eines bunten Spektrums alter und neuer Möglichkeiten kirchlicher Ämter für Frauen Antwort.

Die Konferenz wollte dazu ermutigen, alte bewährte Traditionen von Frauenämtern in der Kirche zu bewahren bzw. wiederzubeleben, zugleich aber auch kreativ auf die Nöte der Zeit zu antworten und als orthodoxe Christinnen neue Aufgaben anzunehmen.

> „Just as Orthodox Tradition changes in order to remain the same, the role of women in the Church, like all other aspects of our Tradition, remains focused on Christ yet can look different in different situations"[42].

Hauptreferentinnen waren Demetra (Dee) Jaquet, die Frauen ermutigte, auf die Zeichen der Zeit als Christinnen zu antworten[43] - „Match your call with God's purpose" - sowie Helen Creticos Theodoropoulos, die mit einem Rückblick auf

---

[39] Informationen und Konferenzbroschüre „Together in Our Faith: Conference for Orthodox Christian Women. Addressing spiritual concerns and social issues of interest to Orthodox Christian women, emphasizing that individuals are members of the Orthodox Church as a result of faith and not only ethnic heritage. Women's Conference, October 23rd, 1999" aus privater E-mail Korrespondenz mit Cathleen Callen, Holy Trinity Russian Orthodox Church, Milwaukee.

[40] Vgl. dazu den Konferenzbericht von T. REGULE www.stnina.org/99/Confwap.htm.

[41] Die Konferenzmappe „Women Where Are You in the Life of the Church" (siehe Anm. 1) enthält u.a. Zusammenfassungen der Referate, bio-bibliographische Angaben zu den ReferentInnen und weiter-führende Literaturhinweise.

[42] D. JAQUET, Women where are you in the life of the Church? Called to God's purpose in ministry. September 10-12, 2004, Ligonier, PA. Konferenzbericht abrufbar unter: www.orthodoxwomensnetwork.org.

[43] D. JAQUET, Courage to Minister: Summary mit Bibliographie in der Konferenzmappe "Women Where Are You in the Life of the Church" (Anm. 1), 18-21.

patristische, geschichtliche und theologische Wurzeln eine kreative Antwort auf aktuelle Herausforderungen für Frauen in der Kirche gab[44]. In unterschiedlichen kirchlichen Bereichen engagierte Frauen gaben Erfahrungsbericht aus den Bereichen Pastoral, Liturgie und Mission: Ein konkretes Ziel der Konferenz war es, das Netzwerk von orthodoxen Frauen, die mit ihren Begabungen und ihrer Kraft in und für die Kirche arbeiten, weltweit zu stärken. Diesem Ziel sind die Frauen, die in Ligonier versammelt oder auch via E-mail „dabei" waren, sicher einen Schritt nähergekommen, wie sich aus der neuen Vielfalt der Berichte im E-mail Dienst von OrthodoxWomen'sNetwork ersehen lässt[45].

VI. Das Netz weiterspannen

Die Reihe der orthodoxen Frauenkonferenzen auf regionaler und internationaler Ebene ließe sich gerade im anglo-amerikanischen Raum noch fortsetzen. Gemeinsam ist allen Konferenzen ein „Roter Faden" von Grundanliegen, die seit der ersten Konferenz in Agapia immer deutlicher anklingen: Theologische Bildung, die Wiedereinführung des Diakonats für Frauen, ein Überdenken der liturgischen und pastoralen Rollen und Ämter für Frauen, die Suche nach Rollenmodellen und das Wiederentdecken heiliger Frauen aus der Tradition und Gegenwart, das Aufbrechen einer verkrusteten Orthopraxis im Bereich Sexualität/Körperlichkeit, Neuübersetzungen von liturgischen Texten und inklusive liturgische Sprache, die Rezeption von Frauenliteratur im theologisch-wissenschafltichen Bereich, vor allem aber Vernetzung und Ermutigung von Frauen aus den verschiedenen Jurisdiktionen[46]. Das „Frauenthema" ist nicht mehr eine von außen herangetragene, unter dem Druck der ökumenischen Bewegung oft nur zögerlich aufgegriffenen Frage, sondern ein brennendes inneres Anliegen. Selbst die Frage nach der Ordination von Frauen ist, obwohl keineswegs im Mittelpunkt der Diskussion stehend, eine Frage, die zumindest seit der Konsultation in Rhodos öffentlich innerorthodox diskutiert wird und deren Ausgang zur Zeit noch eine „offene Frage" bleibt[47].

---

[44] H. CRETICOS THEODOROPOULOS, Called to God's Purpose: Faith, Transformation and Service: ebd., 16 f.

[45] Allerdings hat sich zuletzt auch gezeigt, dass verstärkte Publizität von Frauenanliegen auch dazu führen kann, dass kirchenamtlicherseits Initiativen ergriffen werden, Experimente auf grass-root-level zu unterbinden. So hat jüngst das Bekanntwerden der seit einigen Jahren gelegentlich geübten Praxis (sowohl in den USA als auch in England), Mädchen zum Altardienst zuzulassen, dazu geführt, dass sich die Synode der OCA bei ihrer Zusammenkunft im Oktober 2004 mit dieser Frage formell befasste und den traditionellen Ausschluss von Mädchen neuerlich bekräftigte. Vgl. Info-Email von WOMEN (28.12.2004).

[46] Vgl. dazu A. HIMMEL-AGISBURG, Liturgie - Orthodox, in: E. GÖSSMANN u.a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2. überarb. Aufl., Güthersloh 2001, 377-79.

[47] Bischof Kallistos betont die Notwendigkeit der Diskussion auf theologischer und pastoraler Ebene gerade in neuerer Literatur sehr deutlich. Vgl. zuletzt BEHR-SIGEL - WARE, The Ordination of Women (siehe Anm. 12). Auch griechische TheologInnen wie A. Kallis, K. Yokarinis, K. Karidoy-

Ein wesentlicher Zug der Frauenbewegung in den Ostkirchen ist die hohe Sensibilität zur Dialogbereitschaft, sowohl im innerorthodoxen als auch im ökumenischen Bereich. Gelungene ökumenische Begegnungen sind oft dem Engagement einzelner zu verdanken. So hat sich zuletzt eine kleine Gruppe orthodoxer Theologinnen aus Bulgarien als Mitglieder der Europäischen Gesellschaft für Frauen in Theologischer Forschung (ESWTR) zur Bulgarian Orthodox Women's Union vernetzt und das regionale Ost-Treffen der ESWTR im August 2004 in Sofia organisiert[48]. Theologinnen aus mehreren Ländern Mittel- und Osteuropas und aus verschiedenen Kirchen lernten in der Begegnung mit orthodoxen Frauen ein neues Gesicht der Orthodoxie kennen. Auch innerorthodox war die Begegnung fruchtbar und kann als ein neuer Schritt zum theologischen Dialog zwischen den europäischen orthodoxen Kirchen und ihren oft sehr unterschiedlichen Orthopraktiken gerade in Bezug auf Frauen in der Pastoral und Liturgie gesehen werden.

Orthodoxe Frauen im 21. Jahrhundert, im Westen wie im Osten, brechen das auf sie gelegte Schweigen, um traditionelle Verkrustungen in der Kirche aufzubrechen. Sie leben in und für die Kirche und tragen Sorge für die Welt. Genderfragen anzusprechen ist gerade für Frauen der Ostkirchen ein notwendiger, doch nicht selten schmerzhafter Balanceakt zwischen sehr unterschiedlichen Welten, Wertanschauungen und Traditionen. Doch der Tanz lohnt sich, die Schritte der Frauen in der orthodoxen Kirche sind nicht mehr zu übersehen. Es wird eine ökumenische Aufgabe sein, diese Schritte zu rezipieren, damit sie nicht (wieder) in Vergessenheit geraten, von den Erfahrungen der orthodoxen Frauen zu lernen, einander zu ermutigen und die Netze weiterzuknüpfen zu einem gemeinsamen Netz der Kirchen in ihrem Engagement für Frieden und Einheit.

---

anes FitzGerald, D. Koukoura u.a. stehen für einen offenen Dialog. Im Gespräch mit der altkatholischen Kirche kommen sie zur gemeinsamen Überlegung, dass keine zwingenden dogmatischen Gründe vorliegen, dass Frauen nicht zum priesterlichen Dienst geweiht werden. Vgl. dazu: U.v.ARX - A. KALLIS (Hrsg.), Bild Christi und Geschlecht. Gemeinsame Überlegungen und Referate der Orthodox-Altkatholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenisches Problem . 25.Februar - 1. März 1996 in Levadia (Griechenland) und 10.- 15. Dezember 1996 in Konstancin (Polen), in: IKZ 88(1998) 67-348.

[48] Women Spirituality - Theological and Social Perspectives. Women in the Church - Keeper of Spirituality, Peace and Stability in one dynamic World. Central East European Meeting of the European Society of Women in Theological Research, Bulgaria 25. - 29. August 2004.

APPENDIX A:
DISCERNING THE SIGNS OF THE TIMES: WOMEN IN THE LIFE OF THE ORTHODOX CHURCH. INTERNATIONAL ORTHODOX WOMEN'S CONFERENCE REPORT ON THE DAMASCUS MEETING (1996)[49]

Introduction

We are grateful to God the Father, Son and Holy Spirit for the special opportunity we had to meet together as Orthodox women. The theme of our conference was „Discerning the Sign of the Times (Matt. 16:3) : Women in the Life of the Orthodox Church". We met together in Damascus, Syria, from 4-10 October 1996.

Most of the 65 participants were official women delegates sent by their churches at the invitation of the World Council of Churches. This meeting took place in the context of the Ecumenical Decade - Churches in Solidarity with Women. It focused especially upon the concerns of women from the Orthodox churches of the Middle East, Africa and Asia. A small number of lay and ordained Orthodox men also attended the conference. Their support and encouragement for our efforts were a welcomed resource.

We benefited greatly from the rich hospitality of His Beatitude Ignatius IV, Greek Orthodox Patriarch of Antioch and all the East. He graciously received the participants and opened the conference with an address. He affirmed that the Church in Syria wanted the event to be an important one, a significant one, so that we can understand more and do more for women.

We were also graciously received by His Beatitude Ignatius Zakka II, Syrian Orthodox Patriarch of Antioch and all the East. He also offered the closing message for the conference. In his presentation, he affirmed the many important ministries women have had and continue to have in the life of the church.

The fact that we were so warmly greeted by both Patriarchs not only greatly enriched our meeting, but also reminded us of the growing reconciliation between our two families of Orthodox churches. Since our meeting included participants from both families of churches, we believe that we have also made a contribution to this reconciliation.

We gathered in a land rich in Christian history. In addition to our regular opportunity for worship, we visited the women's monasteries of Saydnaya and Maaloola, the men's monasteries of St George and St Ephraim, as well as the famous site of the Krak des Chevaliers. During our stay we were reminded of St Paul's baptism in the city of Damascus and the witness of so many saints, especially St Thekla and St John of Damascus.

Our conference focused on a variety of topics about women in the life of the Orthodox church. Each day had its own theme, which was articulated in the presentations and panel discussions. Among our topics, we reflected on „The Holy Spirit in the Life of the Church", „Discerning the Tradition Today", and „Reflecting on *Orthopraxia*".

The good news

We have been richly blessed by our time together. As we prayed, discussed the themes and met together, we recognized that we serve the same Lord and share the same Orthodox faith. It is our common faith which has guided our reflection and which has inspired us to deepen our service to the Orthodox Church and our witness in the world.

We were very happy to learn from each other about the many forms of ministry in which women in our churches are already engaged. We witnessed to a wide range of ministries from the women present at our meeting. Some women, for example, were active in monastic life. Others were active as single women, wives or mothers. A number were serving within their local parish or diocese, other participants were active in the ecumenical movement. Some are involved with the study or teaching of theology, and many are involved in philanthropic, medical or educational service in association with either the church or a respected regional or national institution.

---

[49] K. KARIDOYANES FITZGERALD (Hg.), Orthodox Women Speak. Discerning the Signs of the Times, Geneva 1990, 21-26.

Under girding this variety, we observed a high level of competency, intelligence, dynamism, commitment, and, most of all, a deep love of the church and of God. This range of ministries manifested among us was truly inspiring. This variety reminded us how throughout the history of the church, women have been active in many forms of ministry in response to the same Lord, in the Holy Spirit.

At the same time, we came to see that the Church continues to need the service of faithful women as well as men, who feel called to serve the Lord and his church. These women, as well as men, deserve the encouragement of our church leaders. These women, as well as men, deserve to receive appropriate theological education and spiritual formation which will assist them in their ministry. These women, as well as men, deserve to have their vocations recognized and blessed.

In our discussions together, we also came to deeply appreciate the ministry of the wife of the priest. We believe this ministry is tantamount to the ministry of the priest. The wives of priests especially deserve the recognition of the church, as well as our encouragement and support. This support is necessary so that the ministry of priest's wives' may continue to be life-giving to their communities and families.

Concerns

Through the intercessions of the Holy Theotokos, who is our role model, we recognize that all Christians are invited to emulate her example as a person of faith. We are all, women and men, called by the Lord, to grow in our relationship with him and others, so that there is integrity between our faith and our actions.

In our discussions we came to affirm the importance of the witness of the church in today's world. We also came to sense the challenge of relating our theology more directly with our church practice.

Through our discussions together, we recognize that some of our churches have made a concerted effort to involve women in the different ministries in the church. Others have indeed made significant progress in this direction. Yet, there are still some churches who have not yet considered the needs of their women and therefore the whole church itself.

We are concerned that some women have expressed deep disappointment that they have not had the chance to study theology in a formal setting such as a seminary or theological school. This hinders our role and work within the church. Furthermore, we feel that we must encourage Orthodox women theologians especially to study the interpretation of the Scriptures so as to be able to discern their meaning more fully.

We also recognize there are sacramental practices which need study in depth by both men and women, as they appear to run contrary to our theological affirmations regarding the dignity of women. We specifically call to mind here certain liturgical practices which need immediate attention, as we believe they do diminish the dignity of women. We note, for example, the practice of churching female babies differently from male babies, and the practice of depriving women of the eucharist during their period of menstruation, which continues to exist in some of our churches.

We note as well, with tremendous sadness, how easy it is for the presence of women to be forgotten. From our discussions together we realize that there are some occasions when the role and presence of women, as well as their work, is not always validated for the value it has in the every day life of the church. Rather women may be seen by some as more readily dispensable. Women have also been easily dismissed in other ways as well. We recognize with deep concern how social injustices such as poverty, illiteracy and invisibility may affect both Orthodox women and women in general in our part of the world. Wherever possible, we must strive to assist them and open our lives and our hearts to them, as our Lord would have us do.

This Conference also recognizes the important ministry of deaconesses as a response to the Holy Spirit for various needs of this present age. Nevertheless, we must emphasize that we still wait for the application of the recommendations from the 1988 Inter-Orthodox consultation in Rhodes, on: 'The place of Women in the Orthodox Church', to rejuvenate this order of ordained ministry.

Recommendations

In light of the above, we prayerfully recommend to the leadership of our churches:

- that our leaders encourage women's involvement and participation in the every day decision-making process of our local churches; we note this after having recognized the differing practices regarding women among the various Orthodox churches;

- that efforts begin which will raise the theological and spiritual awareness among women concerning their role in the Church, their families and society - through spiritual retreats, ongoing study groups, seminars, lectures and workshops;

- that women receive both spiritual and financial support in order to pursue studies in theological education; related, that more informal opportunities to study and grow in he theology of the church be created;

- that more research, presentations and community-wide discussions on the Theotokos be encouraged, so that we will grow in authentic relationship and appreciation of her;

- that the sacramental practices which appear to diminish the dignity of women be studied in depth and changed whenever necessary, in order to reflect a fuller Orthodox understanding in regard to women;

- that lay theologians (women and men) be encouraged to direct Bible studies in local parishes, as this form of adult education may help inspire confidence to witness to the Orthodox faith.

- that a space in the life of the church be provided where Eastern and Oriental Orthodox women may regularly come together, so they may learn from each other; perhaps they may also be invited to attend some of the suggested activities listed above;

- that our leadership encourage women's informal and formal ministries in pastoral care, so as to reach out to others who may be spiritually isolated, in material need, grieving the loss of a loved one, survivors of abuse or violence etc. These persons deserve particular attention, as they require the healing presence and assistance of the church through prayer, counselling and support;

- that our leadership develop more ways for the wives of priests to come together for support and opportunities for enrichment;

- that more frequent dialogue take place, both formal and informal, with our surrounding societies, as this will facilitate more focused and appropriate pastoral care and witness; this dialogue also involves taking seriously the presence of Orthodox Christian women who are engaged in various forms of work and service in the world; we desire the ongoing support and encouragement of our leadership in this effort; similarly, as society changes, we recommend that extra care must be paid to understanding the concerns of our young people;

- that a qualified woman spiritual advisor and/or canonist be included as an advocate on spiritual courts for all our churches;

- that our church leaders discern prayerfully and courageously the presence of the Holy Spirit in those many places where the ministry of ordained deaconesses, as well as other forms of ministry, is needed;

- that more opportunities for ecumenical dialogue and relationships be encouraged; this would be both beneficial for Orthodox witness and for strengthening of our relationships with other Christian women in our common work;

- that more clergy (and male lay leaders) be encouraged to attend these conferences in order to increase their pastoral awareness regarding women's concerns;

- that valuable conferences such as „Discerning the Signs of the Times" be sponsored, making participation open to all women in our churches.

Conclusion

In conclusion, we affirm that holding and participating in this Conference on „Discerning the Signs of the Times" is a direct result of the work of the Holy Spirit and our responses to his call. We understand that through baptism and chrismation (confirmation), women also are called to be a vital part of the church. Women are also called to communion with God, and women also have the vocation of manifesting the presence of the kingdom even in this life. The church comprises both men and women called to continue the saving acts of Jesus Christ for the salvation of humanity and the whole of creation. „There is one body and one Spirit.... but to each one of us grace was given, according to the measure of Christ's gift. And he himself gave some to be apostles, some prophets, some evangelists,

and some pastors and teachers...; every part does its share, causes growth of the body for the edifying of itself in love" (Eph.4:4, 11, 16). Therefore, we believe we have a responsibility to fulfil our calling as disciples and apostles, which is to communicate the gospel to the whole inhabited earth and strive towards the sanctification and well being of the Body.

Finally, we bear witness to the fact that each member of the Body of Christ is essential for the proper functioning of his church. We hold fast to the holy Tradition of the Orthodox church in which clergy and laity have constituted an organic whole since the time of the apostles. Throughout the history of the Church, we have the testimony of countless women saints who responded to Christ in many ways, such as apostles, evangelists, confessors, martyrs, ascetics and nuns, teachers, mothers, spiritual and medical healers and deaconesses. We Orthodox women of today, inspired through the prayers and example of these women saints, now endeavour to continue in their footsteps, as we too strive to respond to our Lord's call: „Follow me". *Amen.*

APPENDIX B:
DISCERNING THE SIGNS OF THE TIMES: WOMEN IN THE LIFE OF THE ORTHODOX CHURCH. INTERNATIONAL ORTHODOX WOMEN'S CONFERENCE REPORT ON THE ISTANBUL MEETING (1997)[50]

Christ is risen!

We thank our God, the life-Giving Trinity, Father, Son and Holy Spirit, for the opportunity to celebrate this joyful season of the resurrection with our sisters from Europe, North and South America, Australia and the Middle East.

We gathered together in Istanbul, Turkey, for this conference on women in the life of the Orthodox Church entitled „Discerning the Signs of the Times". Over 50 women and men from the Eastern and Oriental Orthodox churches met from 10-17 May 1997 as participants officially delegated by their churches, as observers and as resource people to represent the concerns of Orthodox women from Eastern and Western Europe and North and South America, coming from Albania, Armenia, Brazil, Bulgaria, Chile, the Czech Republic, Finland, France, the Republic of Georgia, Germany, Great Britain, Greece, Poland, Romania, Russia, Serbia, Switzerland and the United States of America. This meeting took place within the context of the Ecumenical Decade - Churches in Solidarity with Women.

It has been a tremendous blessing to meet and get to know one another, learning more about each other's histories and traditions. We have rejoiced in the commitment to seeking God's will in loving and costly service that has so often been clear in presentations and conversations. While at times we differed in thinking and acting, we have learned that the respect and love which exists among us, which is a gift from Jesus Christ, is one of the most important characteristics of this conference. We have come to realise more deeply the importance of committing ourselves to a community united in diversity.

This is the last of three World Council of Churches' sponsored meetings within the Ecumenical Decade for Orthodox women (the others being Crete 1990 and Damascus 1996). We realize the need to deepen our reflection on many topics and themes, and we are grateful for this conference in that it has helped us to continue this reflection.

We have had the opportunity to visit and worship at some of the historic and ancient Christian sites of this city. We toured Agia Sophia, the Great Church of Constantinople, the Monastery at Chora where we were inspired by the beautiful iconography of the 11th century, and the Theological School at Halki where we felt as if we had entered a modern-day Garden of Paradise. Also, we had the honour of attending the Divine Liturgy celebrated by His All-Holiness Bartholomew I at the monastery of Zoodochos Pege, the burial site of the ecumenical patriarchs, and drank from the spring whose water has been known for centuries as a source of healing. We believe Christ, who is the place (*chora*) of life, revealed himself through the deep spiritual and prayer experiences of our daily worship at Holy Trinity Church, and throughout the entire week.

---

[50] Ebd., 27-35.

The name of Mother Maria Skobtsova came up repeatedly during the conference and we felt as the week progressed that she was very close to us. Her utter self-giving for the care and salvation of everyone who came her way in France during the second world war was especially inspiring: Russian students needing a mother, homeless women needing a place to stay, Jews and many others fleeing persecution needing shelter and a hiding place - all came under the wing of her love and compassion. In the end, she gave her life for her friends. She is a holy woman of our day, a model for us, one who lived in our century and in a culture and under conditions that are familiar to us.

Thanksgiving

We thank you, O Lord our God, for bringing us together in this holy city and granting us the opportunity to worship and partake of your heavenly blessings. We thank you for bestowing your divine grace upon us for these few days and ask to keep in our hearts the desire to live for you, our Lord and Benefactor. We thank you for this time together, for being the silent partner in every conversation and the ever-present guest at each meal.

We are exceedingly grateful for the generous hospitality of the Ecumenical Patriarch, His All-Holiness Bartholomew I, Archbishop of Constantinople and New Rome. In his opening address, the Ecumenical Patriarch spoke of the desire on the part of many people to achieve a more meaningful relationship with the living God; there is a deep longing for spiritual growth and an even greater longing for holiness, healing and forgiveness which comes from God alone. He blessed not only our conference but our pilgrimage to this holy city, a centre of inspiration and spiritual nourishment and asked us to keep the local community in our prayers.

We were also very warmly received at the Armenian Patriarchate of Constantinople by His Beatitude Patriarch Karekin II. We took part in morning prayers and were encouraged to take the initiative in the important ministry work of our church, given the many gifts women offer. His Beatitude mentioned that the Armenian Apostolic Orthodox Church has taken the initiative in ordaining women to the order of the diaconate, an order in which both men and women are ordained and perform similar duties.

Both patriarchs addressed the current official theological dialogue taking place between the Eastern and Oriental Orthodox churches, and both eagerly anticipate the final reconciliation and restoration of ecclesiastical communion between the two families.

It is equally important to thank the World Council of Churches Women's Programme for sponsoring this historic event. This conference and so many that have gone before are of vital importance for Orthodox women, the Orthodox Church and worldwide ecumenical dialogue.

Finally, we must thank all who have gone before us, women and men, laity and clergy, who have initiated and contributed to the inter-Orthodox dialogue, without whose dedication and love for our Church we would not be here today. Their work, specifically over the last 20 years, has been a source of encouragement and hope for many of us. The consultations of Agapia (1976), Rhodes (1988), Crete (1990) and Damascus (1996) have laid the foundations for the work we are doing here.

Concerns

This consultation studied the statement that emerged from the Damascus consultation and has affirmed many of the concerns there. In addition, we offer the following:

There is a need to stimulate a desire in our people to take an active role in the life of the church. This may happen with the realization on the part of Orthodox Christians of their own royal priesthood.

There is a need for new workers in the church, including children and young people, to be nurtured and educated to play a more active role in the various ministries. We must call upon all people to bring their gifts forward, the gifts which have been bestowed upon the laity through the Holy Spirit, for the life and growth of the church. We must stimulate the interest of lay people who feel that they have been excluded in the past and remind them of their individual responsibilities as members of 'a chosen race, a royal priesthood, a holy nation' (1 Pet.2:9).

In some of our churches, Orthodox Christians have lost interest and have joined social, cultural and para-church organizations. We are looking for ways to bring Orthodox Christians back to the church.

Recommendations

As members of the church we feel ready to carry out our responsibility to promote the welfare of the church, particularly by encouraging the various ministries of women.

- Theological education
    1. Many women seek deeper knowledge of the church through theological study. In families and schools, women are the primary educators. Women share this task and learn well from one another. Thus, theologically-educated women have a particularly ministry in teaching our faithful. For these reasons, Orthodox theological education for women is a priority and should be facilitated on all levels.
    2. We recommend that the churches encourage the present efforts of women who are engaged in producing journals, both academic and for the community, in order to inform and educate women and men on the Orthodox faith. There is a real need on the part of women for the creation of a forum where women are able to reflect upon their experiences and engage in theological research. Women need to be notified of publications, theological seminars and other events and materials that are of benefit to them.
    3. There is a tremendous need for resources and materials in the following areas:
        1. for church schools
        2. in multiple languages to address the increasingly multinational nature of our churches
        3. on how to live one's faith daily
        4. in providing up-to-date translations of ancient Christian liturgical and patristic texts specifically dealing with the Theotokos and other women saints.

- Liturgical life
    1. The perception and interpretation of some of the practices pertaining to liturgical life need to be addressed. We ask for a re-evaluation of certain liturgical customs, for example, the presentation of infants and the 40-day rule for childbirth, the prayer for miscarriages, abortions and post-partum mothers, and expectations pertaining to the reception of communion. Some of us feel these practices and prayers do not properly express the theology of the church regarding the dignity of God's creation of women and their redemption in Christ Jesus. We realize that the practices in the various local communities may differ.
    2. We recommend the incorporation of the lives of martyrs, both women and men, and the new experiences of the people in the century into the hymnography of the church. While this may be happening in some churches, we recommend a universal incorporation of the new martyrs of the century in to the life of our church. Perhaps the best forum for such a recommendation is the upcoming Great and Holy Council.

- The diaconate
    1. Many of us believe the incorporation of deaconesses in the life of the church will help contribute to the atmosphere of love and learning in the church. Deaconesses are able to work as helpers to the priests and counsellors to the people, providing an important link and thereby strengthening the relationships within the body of the church.

2. In our discussion we realized we came to this conference with differing assumptions regarding the role of the deaconess. While some see the deaconate for women as a sacramental ministry which takes place by the ordination, for others the ministry is not sacramental and described as a church ministry. This question has become for some more academic than practical. Therefore while some may affirm the work of our sisters from the previous meetings of Orthodox women regarding the importance of the re-emergence of the order of deaconess, for others there is still work to be done in order to come to a fuller understanding.
3. With the re-emergence of the order of deaconesses, we would not want this ministry in any way to diminish to other ministries of the laity in the church. Rather, vocations to this ministry may be experienced as another response to the Holy Spirit who fills and guides the church. We call to mind the words of St. Paul: „It is he who gave apostles, prophets, evangelists, pastors and teachers in roles of service for the faithful to build up the body of Christ, until we become one in faith and in the knowledge of God's Son" (Eph. 4:11-13)

• Priest's wives

The ministry of the priest's wife is very specific and unique. We recommend the church offer a special blessing on women who undertake this ministry and provide instruction and guidance for their role.

• Spiritual life

1. There is a thirst for spirituality in many of our countries and a rediscovery of the Orthodox living experience. We recommend the development of materials and programmes to help our people grow in their spiritual lives. We feel that the gifts of women may be of service to the churches specifically in this area. Women need concrete teaching in Orthodox spirituality which includes biblical reflection and study.
2. We encourage the development of monastic vocation for women. Historically, Orthodox monastic communities have been a source for theological education and spiritual life. The very presence of monastic witness to „the one thing necessary" (Luke 10:42) to which all are called.
3. We recognize that the churches have been helping one another by sending missionary teams and providing materials in local languages. We recommend that the churches incorporate the experiences of women in their teaching materials. These experiences will enrich the spiritual life of the people.
4. Women benefit from sharing spiritual experiences with one another. Opportunities for such sharing should be provided and supported by our churches. This has begun with meetings organized by the WCC for Orthodox women, such as the present one in Istanbul. Networking and sharing should continue on international, national and parish level. We recommend the appointment of women delegates as representatives of the Orthodox church to the various gatherings and bodies of the ecumenical movement, whether on the international, national or local level.

• Community life

1. We feel that women quite naturally, are peacemakers. Therefore we recommend that our churches make a greater commitment to support

sister Orthodox churches in crisis situations, for example, during national disasters, and to support refugees and those in war-torn countries. Often in these situations women and children suffer a lot.

2. We recommend that our people support, spiritually and materially, the Christians of our churches who are still suffering in various ways, socially, politically and economically. We are also aware of the current climate of increased religious fundamentalism, which is affecting the lies of the people in all our countries. Some churches need educational materials to help develop programmes for the faithful to combat erroneous teachings.
3. We recommend that the issue of sexism be seriously considered. The church would benefit from theological and soteriological reflection on this issue, especially through the medium of consultations workshops and informal study.

• Youth

1. We recommend the development of programmes for the spiritual growth of the youth, the hope of our churches. Because we are one body, their concerns affect the entire church and their spiritual well-being is vital to the health of our church.
2. We recommend the development of youth and church school exchange programmes between our churches through national or regional councils of churches.

• Church polity

1. As stated in previous meetings of Orthodox women, we recommend that the role of the laity in the decision-making process be evaluated. There is a variety of practices in the Orthodox church regarding the process, and this recommendation pertains only to churches in which voting takes place. In those circumstances where there is a need to determine change in church polity or practice by voting, each man and woman should have an equal opportunity. Women are able to and should be invited to offer guidance to the church on issues that specifically concern them, for example community life, social needs, education and charity. Women have unique gifts to offer with regard on these issues.
2. With the advent of a more technologically orientated society, we are finding that our world is changing at a very rapid pace. It is important for our churches to become aware and stay abreast of these changes, because at times they can contribute to the life of the church. Women must also find a way to become better informed and learn to cope with these changes. We believe this will happen with better educational opportunities.
3. With regard to the various offices within the churches we recommend the churches encourage the participation of women on the local and higher levels.

• Inter-Orthodox concerns

1. We recommend that our churches continue the theological dialogue regarding the restoration of communion between the Eastern and Oriental Orthodox churches.
2. We support and look forward to a resolution to the calendar differences among all Orthodox churches. We realize that the differences which exist are a result of certain historical difficulties. However, we

await the day when our churches will celebrate the liturgical year together.

10. And the future....

A. We ask our churches to consider seriously the request by the World Council of Churches for 50 percent participation of women at its upcoming assembly at Harare, Zimbabwe, in December 1998. We also ask our churches to bestow their blessings on the women planning to take part in the Ecumenical Decade Festival which takes place a few days prior to the Assembly.

B. We recommend the establishment of a resource centre where theological research and writings of Orthodox women and the reports of conferences such as this will be made available for all.

C. We hope and pray that Orthodox theological institutions which have been closed, such as the Theological School at Halki, will shortly be re-opened, and we ask that women be able to participate in theological studies and research at all other theological institutions.

D. Some participants at the consultation welcome the idea of organizing an inter-Orthodox conference on the ordination of women to the priesthood. We realize that for some this question is not an issue and will not be discussed. Any study and examination of the issue in no way presupposes a commitment to move in this direction. This would simply provide the opportunity for women and men to examine this topic in greater depth from both the theological and spiritual perspectives. This conference would include attendance by clergy, laity and monastics.

E. Many recommendations have emerged from previous meetings of Orthodox women. While some recommendations have been addressed, many others have not. We are concerned about the reception of this document and recommend that our churches make this statement available for women either through general publications or correspondence to parishes.

F. We have gained considerable knowledge and great benefit from the present conference. It is our hope from now on and into the coming millennium our churches will continue to sponsor conferences for women where we can come together to enjoy fellowship, share our concerns and learn from one another.

Conclusion

We began our consultation with the celebration of the Holy Myrrh-Bearers at the women's monastery at Balukli. The spirit of these missionary women, which is the same spirit that has inspired the Ecumenical Decade - Churches in Solidarity with Women, comforted us and accompanied us in our prayers and work during this week.

Our spiritual experience was enriched by our visit to the important monuments of the Orthodox heritage, St Sophia and the monastery at Chora. The mosaic of the Incarnate Word of God, which is the embodiment of living human beings, re-assured us of the spiritual reality that salvation is for all.

Finally, the fresco of the resurrection depicting the risen Christ pulling both man and woman from the grave shows us, once again, that our common faith and expectation is the central theme of this consultation on 'Discerning the Signs of the Times'.

Empty Page

HISTORISCHE STREIFLICHTER

KAISERGATTIN, REGENTIN, SOUVERÄNE HERRSCHERIN TRADITIONELLE BEISPIELE FÜR WEIBLICHE AUTORITÄT IM KIRCHLICHEN KONTEXT

Eva M. S y n e k, Wien

I. Zur Themenstellung

Die Länderbeiträge dieses Bandes berühren auf verschiedenen Ebenen die Frage nach weiblicher Autorität im europäischen kirchlichen Kontext, so z.B. überall dort, wo in den aktuellen Kirchenverfassungen aktive und passive Wahlrechte von Laien und deren Entscheidungsbefugnisse in Gremien angesprochen sind, aber auch dann, wenn die Integration von Frauen in den akademischen theologischen Lehrbetrieb und in andere Formen religiöser Wissensvermittlung am Prüfstand steht. Einige wenige Aspekte der heute aktuellen Fragen - so insbesondere die prinzipielle Gleichstellung von männlichen und weiblichen Klostervorstehern[1] - wurden bereits explizit in den Heiligen Kanones bzw. im byzantinischen Kaiserrecht zu Gunsten der Frauen geregelt. Das (in der neuzeitlichen Entwicklung oft in gewisser Weise auch auf die Kirchengemeinden als solche übertragene) Stifterrecht[2] wurde ebenfalls von Alters her grundsätzlich egalitär gehandhabt.

Alles in allem sind Frauen in den Hl. Kanones, wie Joëlle Beaucamp in ihrem einschlägigen Beitrag zum letzten *„Kanon"* herausgearbeitet hat, aber freilich kaum einmal direkt angesprochen und wenn, dann in Form von Verboten, nicht im Sinne von Rechten im positiven Sinn[3]. Doch auch für männliche Laien

---

[1] Vgl. dazu I.M. KONIDARIS, Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen, in: Kanon 16 (2000) 131-143.

[2] Ursprünglich bezog sich das Stifterrecht nur auf die Personen, die mit ihrem Privatvermögen den Bau und die Dotation einer Kirche (oder eines Klosters) ermöglichten (und ihnen gleichgestellt: Personen, die eine Kirche oder ein Kloster auf eigene Kosten renovieren ließen) sowie auf deren Erben. Gleichsam als „Ausgleich" zu der freiwillig übernommenen Verpflichtung, auf Dauer für die materielle Erhaltung einer Kirche (eines Klosters) und des dort dienenden Klerus aufzukommen, wurde dem Stifter neben verschiedenen Ehrenrechten vor allem das Recht auf die Vermögensverwaltung zugebilligt, weiters das Präsentationsrecht für den Pfarrer (ggf. auch für den Abt/die Äbtissin eines Klosters). - Vgl. J. v. ZHISHMAN, Das Stifterrecht (Το κτητορικόν δίκαιον) in der morgenländischen Kirche, Wien 1888; J. P. THOMAS, Private Foundations in the Byzantine Empire (Dumbarton Oaks Studies 14), Dumbarton Oaks 1987; N. COTLARCIUC, Stifterrecht und Kirchenpatronat im Fürstentum Moldau und in der Bukowina. Eine historisch-dogmatische Studie zum Morgenländischen Kirchenrecht (Kirchenrechtliche Abhandlungen 47), Stuttgart 1907; W.M. PLÖCHL, Der Kanonismus der griechisch-orthodoxen Dreifaltigkeitskirche zu Wien. Orientalisches Stifterrecht im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung 84 (1967) 98-109.

[3] Vgl. J. BEAUCAMP, Les femmes et l'Église: droit canonique, idéologie et pratiques sociales, in: Kanon 16 (2000) 87-112.

gilt, daß die rechtliche Konkretisierung ihrer Partizipation am dreifachen Amt Christi und insbesondere am „königlichen Amt" (dem munus regendi, der Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung umfassenden Jurisdiktions- bzw. Leitungsgewalt) in vielerlei Hinsicht erst während der neuzeitlichen Umbrüche in Europa erfolgte, auch wenn männliche Laien öfter als Frauen auch schon zuvor gewohnheitsrechtlich kirchliche Autorität ausgeübt haben, über kirchliche Stifterrechte, Bruderschaften und insgesamt im Bereich der kirchlichen Vermögensverwaltung[4].

In der Verfassungsentwicklung besonders der Balkankirchen fällt das Ringen um eine Adaption von Mitwirkungsrechten bei den Bischofsernennungen auf, die gewohnheitsrechtlich zunächst vom byzantinischen Kaiser und seinen Beamten, dann aber auch von anderen Souveränen orthodox besiedelter Gebiete (selbst wenn sie, wie der Sultan oder der österreichische Kaiser ihrerseits nicht orthodox waren) ausgeübt worden sind. Besonders in Rußland entbrannten im 19. Jh. heftige Diskussionen zwischen Befürwortern und Gegnern von (mehr) Laienrechten, z.B. um die Frage der Berechtigung, an Synoden teilzunehmen, um Wahl- und Stimmrechte. Einerseits stand (und steht z.T. noch immer) die prinzipielle Frage der Verhältnisbestimmung von „Kirche" und „Staat" auf dem Hintergrund des ererbten Symphoniaideals, das im Grunde nicht von einem „Gegenüber" von Kirche und Staat, sondern der Wahrnehmung unterschiedlicher Aufgaben in einem gemeinsamen christlichen Gemeinwesen durch unterschiedliche Amtsträger ausging, im Raum. Andererseits ging es in den sich verändernden sozialen und politischen Kontexten des 19. und 20. Jh.s um die Demokratisierung der traditionell immer schon vorhandenen Mitwirkung der staatlichen Elite und des Adels an der Kirchenverwaltung. Die kirchliche Rezeption der fortschreitenden Emanzipation von Frauen in diesem Prozeß verlief bis heute nicht nur auf der Ebene der praktischen Umsetzung von theoretisch vorhandenen Rechten sehr unterschiedlich. So kannten etwa die bruderschaftlich organisierten Wiener Griechen bereits Anfang des 20. Jh.s ein aktives

---

[4] Vgl. generell zum kirchlichen Vermögensrecht N. MILAŠ, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Zara 1905, 515 ff; E. PAPAGIANNI, Legal Institutions and Practices in Matters of Ecclesiastical Property, in: The Economic History of Byzantium from the Seventh through the Fifteenth Century (Dumbarton Oaks Studies 39), Washington 2002, 1059-1069. Unter Leon V. wurde in byzantinischer Zeit auch bereits einmal ausnahmsweise das Amt des Ökonomen mit einem Laien besetzt. Generell zum Ökonomen vgl. B. LEONTARITOU, Εκκλησιαστικά • αξιώματα και υπηρεσίες στην πρώιμη και μέση βυξαντινή περίοδο (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte, Athener Reihe 8), Athen 1996, 352 ff.

Frauenwahlrecht[5], wie es in der aktuell in Kraft befindlichen Verfassung der Rumänischen Orthodoxen Kirche noch heute fehlt[6].

Auf diesem Hintergrund bis heute kontroverser Fragen sollen im Folgenden Anknüpfungspunkte für die Ausübung kirchlicher Autorität durch Frauen in byzantinischer Zeit, insbesondere im ersten christlichen Jt., in dem die kanonische Basis der orthodoxen Kirchen grundgelegt wurde, herausgearbeitet werden. Mittelalterliche Geschichtswerke machen es zwar durch ihren fast durchgängig androzentrischen Blickwinkel schwierig, ein angemessenes Bild davon zu rekonstruieren, wie Frauen Kirchengeschichte (mit)gestaltet haben und die Interessen neuzeitlicher Historiker haben Frauen aus der byzantinischen (wie aus der westlichen) Kirchengeschichte fast völlig verschwinden lassen. Doch hat in den letzten Jahren die Rezeption des Forschungsparadigmas Frauen- und Geschlechterforschung auch in der Byzantinistik gezielt neue Akzente gesetzt[7], durch die Frauen als handelnde Subjekte deutlicher sichtbar wurden[8]. Gegenüber jenen älteren Studien, die sich bereits gelegentlich byzantinischer Frauen angenommen haben, gelangen die unter dem neuen Paradigma von „Gender Studies" entstandenen Studien auf der Basis zumeist altbekannten Quellenmaterials aufgrund neuer Fragestellungen und neuer Bewertungen zu wesentlich differenzierteren Sichtweisen und zum Teil überhaupt zu überraschend anderen Ergebnissen.

---

[5] So explizit die aus 1909 stammende Satzung (= Durchführungsverordnung zur Geschäftsordnung) der Dreifaltigkeitsgemeinde. Vgl. W.M. PLÖCHL, Die Wiener orthodoxen Griechen: eine Studie zur Rechts- und Kulturgeschichte der Kirchengemeinden zum Hl. Georg und zur Hl. Dreifaltigkeit und zur Errichtung der Metropolis von Austria (Kirche und Recht 16), Wien 1983, 74.

[6] Vgl. in diesem Band M. STAN, Frauenrollen und Frauenrechte in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.

[7] Einen repräsentativem Überblick bietet die von Th. GOUMA-PETERSON, A.-M. TALBOT u. a. erstellte „Bibliography on Women in Byzantium", Stand: 2004 (http://www.doaks.org/WomeninByzantium.html: es findet regelmäßig ein Up-date statt; zuletzt abgefragt: 28.2.2005).

[8] Im Folgenden wurden vor allem drei englische Monographien aus den letzten Jahren ausgewertet: L. JAMES, Empresses and Power in Early Byzantium. Women, Power and Politics, London 2001; J. HERRIN, Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium, London 2001 (Paperback: 2002); B. HILL, Imperial Women in Byzantium 1025-1204. Power, Patronage and Ideology (Women and Men in History), Harlow, Essex 1999. Judith HERRIN reflektiert Gender-Fragen im Rahmen ihres Rekonstruktionsversuches von drei Kaiserinnen (neben der ersten byzantinischen Alleinherrscherin und wohl bekanntesten byzantinischen Kaiserin, Irene auch deren Enkelin Euphrosyne und Euphrosynes Schwiegertochter Theodora). Liz JAMES untersucht die Kaiserinnen des 1. Jt.s insgesamt unter systematischen Gesichtspunkten. Barbara HILL's auf eine Dissertationsschrift zurückgehender Band bietet dazu eine gute Ergänzung für die mittelbyzantinische Zeit unter der spezifischen Perspektive „Power, Patronage and Ideology". Vgl. an kürzlich erschienenen einschlägigen Publikationen weiters J. HERRIN, The Imperial Feminine in Byzantium, in: Past and Present 169 (2000) 3-35 sowie zur Spätantike auch Chr. KUNST - U. RIEMER (Hg.), Grenzen der Macht. Zur Rolle der römischen Kaiserfrauen (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 3), Stuttgart 2000; J.-M. SPIESER, Impératrices romaines et chrétiennes, in: Mélanges Gilbert Dagron (Travaux et mémoires. Hg. v. Collège de France, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 14), Paris 2002, 593-604; H. TEMPORINI (Hg.), Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora, München 2002.

Man mag bei vielen Arbeiten zwar immer noch einen sehr auf die gesellschaftliche Spitze hin verengten Blickwinkel kritisieren: Auch in der jüngsten Forschung ist vor allem vom Kaiserhaus bzw. der Hocharistokratie und nur selten von „normalen" Frauen die Rede. Die Begründung der bisherigen Forschungsschwerpunkte ergibt sich zum einen natürlich aus dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial, ist in einem relativ hohem Ausmaß aber gerade für den kirchen(rechts)geschichtlichen Kontext auch sachlich gegeben.

Denn Byzanz bzw. korrekter formuliert, das Oströmische Reich, jenes Staatsgebilde, in dem das Römische Imperium kontinuierlich weiterlebte, war ein zentralistisch von Konstantinopel aus regierter Staat, charakterisiert durch die - theoretisch - beinahe unbeschränkte Autorität des Kaisers, der als Gottes Repräsentant auf Erden die Geschicke seiner Untertanen bestimmte[9]. Gemäß der herrschenden Ideologie war der Kaiser die Autorität in Byzanz schlechthin. Diese Autorität schloß auch den kirchlichen Bereich im engeren und engsten Sinn mit ein. Im dem einen christlichen *politeuma* gab es im Grunde nie zwei getrennte Gewalten[10], sondern nur Beziehungen auf der persönlichen Ebene: also etwa zwischen Kaiser und Patriarch, bzw. zwischen bestimmten Fraktionen, wobei etwa zu Zeiten Irenes[11] († 803), auf die gleich näher einzugehen sein wird, eine

---

[9] Vgl. z.B. A. KAZHDAN - G. CONSTABLE, People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington, DC 1982; G. DAGRON, Empereur et prêtre: étude sur le „césaropapisme" byzantin, Paris 1996 (in der Folge zit. nach der engl. Übers.: Emperor and Priest: the Imperial Office in Byzantium, Cambridge 2003). Zur älteren Literatur siehe umfassend H. HUNGER, Das byzantinische Herrscherbild, Darmstadt 1975, 414 ff.

[10] Vgl. allerdings den Versuch einer Art „Zweigewaltentheorie" in der unter Basileios I. entstandenen Eisagoge (Epanagoge). Dazu siehe S. TROIANOS, Ο Μέγας Φώτιος και οι διατάξεις της „Εισαγωγής". Μερικές παρατηρήσεις ως προς τις σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας, in: Εκκλησία και Θεολογία 10 (1989-1991) 489-504, hier: 491 ff; DERS., Nomos und Kanon in Byzanz, in: Kanon 10 (1991) 37-51, hier bes. 39 ff; DERS., Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen, in: Ostkirchliche Studien 37 (1988) 291-296. Doch selbst die berühmten, Patriarch Photios zugeschriebenen Titel 2 und 3 der Eisagoge (Epanagoge) „ne visent pas aux institutions, mais aux personnes: ‚De l'empereur', ‚Du patriarche'" (K. PITSAKIS, L'empereur romain d'Orient: un laic, in: Kirchenrecht und Ökumene. FS Panteleimon Rodopoulos [= Kanon 15], Eichenau 1999, 196-221, hier: 199).

[11] Zu Irene hier und im Folgenden insbes. HERRIN, Women in Purple, hier: 117 ff (mit Literatur und Quellenbelegen); R.-J. LILIE, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. von Ilse ROCHOW (Berliner Byzantinistische Studien 2), Frankfurt 1996, hier: 190 ff; DIES., Political Power and Christian Faith in Byzantium: the Case of Irene (Regent 780-790, Emperor 797-802), in: K. E. BØRRESEN (Hg.), Christian and Islamic Gender Models 2), Rom 2004, 135-147; DIES., Irene, Emperor of Byzantium, 797-802 (erscheint demnächst; der Verfasserin sei an dieser Stelle für die Überlassung des Manuskripts und ihre Kommentare zu meinem eigenen Beitrag herzlichst gedankt). - Die Hauptquelle von Irenes Leben bildet die unter dem Namen Theophanes überlieferte Chronik. Sie geht auf den Synkellos Georg zurück. Sowohl Georg als auch Theophanes kannten Irene persönlich. Ed. C. de BOOR I, Leipzig 1883; reprint Hildesheim 1980; engl. Übers. C. MANGO - R. SCOTT, The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantium and Near Eastern History AD 284-813, Oxford 1997; für eine deutsche Übers. siehe L. BREYER, Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz: Das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik des Theophanes, Graz ^{2}1964.

besonders wichtige „Lobby" für die ikonophile Politik der Kaiserin im Mönchtum angesiedelt war, während wichtige Armeeeinheiten den bisherigen ikonoklastischen Kurs der syrischen Dynastie positiv mit einer Zeit von militärischen Erfolgen assoziierten. Insofern verbietet es sich für Byzanz auch, von Staat-Kirche-Beziehungen im engeren Sinn zu sprechen. Bei allen während der 1000jährigen Geschichte des byzantinischen Reichs sehr wohl nachweislichen Veränderungen: Das byzantinische Reich blieb immer ein Gebilde, in dem Weltliches und Geistliches, Staat und Kirche in einem einzigen politisch-rechtlichen System aufs engste miteinander verwoben waren. In diesem System wurde dem Kaiser zugebilligt, *„ho nomos empsychos"*[12], gleichsam das inkarnierte Gesetz zu sein. Damit gehörte bekanntlich auch die Kirchengesetzgebung zu den kaiserlichen Prärogativen. Die gewohnheitsrechtliche Berufung von Konzilien durch die Kaiser und die Sanktionierung von Synodalbeschlüssen als kaiserliche Gesetze wurde in Byzanz nie zum kontroversen Thema[13]. Daß der Kaiser dann auch *de facto* das entscheidende Wort bei der Nominierung eines neuen Patriarchen von Konstantinopel (und oft auch bei dessen Absetzung) hatte, versteht sich fast von selbst.

So liegt es auf der Hand, die Frage nach Frauen mit Autorität im kirchlichen Bereich nicht nur wegen der vergleichsweise guten Quellenlage beim Kaisertum anzuknüpfen, war doch die Institution der *augusta* bzw. *basilissa*, der Kaiserin[14] genauso wie das Patriarchat in dem skizzierten System fest verankert. *„Augusta"* respektive *„basilissa"* war in Byzanz ein offizieller, gekrönten Frauen[15] reservierter Titel. So wird auch bei Amtseiden gelegentlich betont, daß sie sowohl vor dem Kaiser als auch vor der Kaiserin abzulegen seien[16].

---

[12] Vgl. dazu A. STEINWENTER, in: Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Klasse 83 (1946) 250-268; Photios bezeichnet den Kaiser als *„ennomos epistasia"*: Eisagoge tou nomou („Epanagoge"), Tit. 2,1 (ed. J. u. P. ZEPOS, Jus graecoromanum 2, Athen 1931 [reprint: 1962], 240); siehe dazu TROIANOS, O Μέγας Φώτιος, 493. Der Ausdruck findet sich auch bei Isidor von Pelusion (ed. PG 78, 1244). Für diesen und eine Reihe weiterer wichtiger Hinweise wie insgesamt seine kritische Lektüre meines Manuskripts sei Spyros Troianos herzlichst gedankt.

[13] Vgl. z.B. KAZHDAN - CONSTABLE, People and Power, 147 ff.

[14] Zur wechselnden Terminologie vgl. vor allem E. BENSAMMAR, La titulature de l'impératrice et sa signification. Recherches sur les sources byzantines de la fin du VIII[e] siècle à la fin du XII[e] siècle, in: Byzantion 46 (1976) 243-291; JAMES, Empresses, 117 ff; HILL, Imperial Women, 96 ff.

[15] Zur Kreierung eines neuen Kaisers bzw. einer neuen Kaiserin vgl. das in einer Redaktion des 10. Jh.s unter dem Namen von Konstantin VII. Porphrogennetos überlieferte Zeremonienbuch (ed. mit franz. Übers. A. VOGT, Constantin VII Porphyroénète, Le livre des cérémoines, Paris 1935; 1939). Relevant sind insbes. de ceremoniis II, 47 (38) [Krönung eines neuen Kaisers] (ed. VOGT, II, 1-5); II, 48 (39) [Ehekrönung eines Kaisers] (ebd., 6-10); II,49 (40) [Krönung und Akklamation einer neuen Kaiserin] (ebd., 11-15); II,50 (41) [Krönung und Eheschließung einer Kaiserin] (ebd., 16-23). In de ceremoniis II,47 (39) (ed. VOGT II, 6-10) ist die Situation des gleichzeitigen Vorhandenseins von mehreren *augustae* vorausgesetzt - eine Situation, die es z.B. auch gegen Ende von Irenes Regentschaft (infolge der Krönung von Konstantins zweiter Frau Theodote) gegeben hat.

[16] Vgl. St. MASLEV, Die staatsrechtliche Stellung der byzantinischen Kaiserinnen, in: Byzantinoslavica 27 (1966) 308-343, hier: 313: entsprechende Formeln sind bezeugt unter Justinian

Jede Bewertung der Position der Kaiserin hat - genauso wie die Evaluierung der Position des Kaisers - von der grundsätzlichen Einheit staatlich-kirchlicher Belange und der Repräsentation von Gottes Weltenherrschaft durch das Kaisertum auszugehen. Wie das Faktum der Kaiserin in diesem Referenzsystem von der neueren Forschung konkret eingeordnet wird, sei im Folgenden ausgehend von der ersten byzantinischen Alleinherrscherin mit groben Strichen skizziert: Statt Irene in traditioneller Weise als machtgierige „Ausnahmefrau" zu präsentieren, soll dabei ausgehend von ihrer Reevaluierung durch Judith Herrin gezeigt werden, welche Karriere innerhalb des realen byzantinischen Machtgefüges einerseits und seines symbolischen Kosmos andererseits einer Frau maximal offen stand.

II. Von der Kaisergattin zur Alleinherrscherin: die byzantinische Institution der Kaiserin am Beispiel von Irene, der Athenerin

1. Die Frau des Kaisers

Als „Irene, die Athenerin" Anfang November 769 als Braut des Kaisersohns Leon nach Konstantinopel gebracht wurde, hatte man zuvor zweifelsohne nicht lange mit ihr diskutiert, ob sie das überhaupt wolle. So gesehen, war sie zunächst sicher in keiner besseren, eher sogar in einer noch schlechteren Situation als die meisten jungen Mädchen vor ihrer Verheiratung. Von ihrem künftigen Mann kannte sie - wenn überhaupt - bestenfalls ein Bild. Die Quellen schweigen über das Alter des zur Braut des designierten Kaisers erwählten Mädchens und berichten auch kaum etwas von Irenes familiärem Hintergrund. Doch lassen sich aus dem historischen Gesamtkontext gewisse Schlüsse ziehen, die mehr sind als bloße Spekulation: Mit Judith Herrin[17] dürfte davon auszugehen sein, daß Irenes unter dem Namen „Serandapechys", „vier Ellen" bekannte Herkunftsfamilie wie das regierende Kaiserhaus im Streit um die Bilderverehrung zur ikonoklastischen Partei zählte. Eine Allianz mit dieser Familie sollte wohl den Einfluß der syrischen Dynastie in Attika bestärken. Nach dem feierlichen Verlöbnis wurde Irene im Dezember gekrönt. Erst nach Huldigung und Akklamation der neuen Kaiserin erfolgte auch die formelle Eheschließung[18]. Damals dürfte Irene ein

---

und Theodora (Novelle 8. I), Justin II. und Sophia, Maurikios und Konstantia, Herakleios und Aelia Flavia.

[17] Vgl. HERRIN, Women in Purple, 53 ff.

[18] Nikephoros, Breviarium historicum 88 (ed. mit engl. Übers. C. MANGO, Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History [Corpus Fontium Historiae Byzantinae 13], Washington 1990, 162-163); Theophanes, Chronographia AM 6261 (ed. de BOOR I, 444). - Vgl. näherhin HERRIN, Women in Purple, 51 ff. Ich sehe keinen Grund für den krampfhaften Versuch von D. MISSIOU, Über die institutionelle Rolle der byzantinischen Kaiserin, in: JÖB 32/2 (1982) 489-498, hier bes. 490 f, gegen den Wortlaut der Quellen die Krönung zur *augusta* erst nach der Geburt Konstantins anzusetzen.

Teenager von vielleicht 14 oder 15 Jahren gewesen sein, der Bräutigam war knappe 20. 13 Monate nach der Hochzeit (771) gebar die junge Kaiserin ihr erstes und einziges Kind.

Als Mutter eines männlichen Thronerben hatte sie aus der Perspektive ihrer Zeitgenossen die zentrale Bewährungsprobe als Kaiserin bestanden. Es war kein Jahr vergangen, daß Leon 775 die Nachfolge seines Vater Konstantin V.[19] angetreten war, da veranlaßte er bereits die Krönung des nach dem Großvater benannten gemeinsamen Sohnes zum Mitkaiser (Konstantin VI.). Im September 780 starb Leon IV. völlig unerwartet: Somit war Irene kaum älter als Mitte Zwanzig, als sie Mitglied im Regentschaftsrat für ihren erst neunjährigen Sohn wurde[20].

Die erhaltene Redaktionsstufe des byzantinischen Zeremonienbuchs stammt aus der Zeit von Konstantin VII. Porphyrogennetos († 959), doch dürften die dort beschriebenen Riten rund um die Krönung und Hochzeit einer *augusta*[21] altes Traditionsgut sein: Sie lassen keine Zweifel an der vorgesehenen Rolle der Kaiserin, der auch Irene zunächst perfekt zu entsprechen schien: „Sie personifiziert die Weise der Weitergabe imperialer Macht von einer Generation zur anderen. Sie garantiert, daß die Autorität des Kaisers, ihres Gemahls, durch ihre Kinder auf legitime Weise weitergegeben werden kann. Sie verspricht die fortdauernde Herrschaft der regierenden Dynastie."[22]

Kaisergattinnen wurden wie Irene gelegentlich bereits vor ihrer Hochzeit gekrönt, manchmal aber auch erst nach einigen Ehejahren. Sie waren die Kaiserinnen *par excellence*, doch konnte die Würde einer *augusta* gelegentlich auch ein anderes Mitglied der kaiserlichen Familie erwerben. Dazu gehörte neben der Krönung die Akklamation durch Vertreter des Senates, der Konstantinopeler Bevölkerung und des Militärs: Krönung wie Akklamation[23] umgaben die Kaiserin genauso wie den Kaiser mit einer religiösen Aura[24]. Die Kaiserin verweist auf institutionalisierte weibliche Autorität, die immer auch die geistlich-religiöse Sphäre miteinschloß. Das wird nicht zuletzt in der Ikonographie deutlich - aus den erhaltenen Statuen, Reliefs, Mosaiken, Gewichten in Form von Kaiserinnen und insbesondere aus den Münzportraits, aus denen besonders gut hervorgeht, wie Kaiserinnen offiziell gesehen wurden bzw. aus der Sicht des Kaiserhauses gesehen werden sollten[25].

---

[19] Dieser war 755 überraschend im Zuge einer Kriegsverwundung (Bulgarenfeldzug) verstorben.

[20] Vgl. HERRIN, Women in Purple, 75 ff.

[21] Siehe oben, Anm. 15.

[22] HERRIN, Women in Purple, 61 (eigene Übers.).

[23] Rekonstruktionsversuch des Procederes am Beispiel Irenes bei HERRIN, Women in Purple, 59 ff.

[24] Vgl. etwa de ceremoniis II,48 (39) (ed. VOGT II, 7; 9); II,49 (ebd., 48).

[25] Vgl. aus der Fülle der einschlägigen Literatur z.B. HERRIN, Imperial Feminine, 6 ff; G. LACAM, Civilisation et monnaies byzantines, Paris 1974; JAMES, Empresses, 26 ff; 101 ff; L. BRUBAKER - H. TOBLER, The Gender of Money: Byzantine Empresses on Coins (324-802), in:

Von den hier nicht näher zu besprechenden unterschiedlichen ikonographischen Typen ist im religiösen Kontext die Repräsentation der Kaiserin mit der *manus Dei* besonders interessant. Schon lange vor der bekannten, in der Pariser Nationalbibliothek aufbewahrten Elfenbeintafel, die völlig egalitär die Krönung eines Kaiserpaares - entweder Romanos II. († 963) und seine erste, früh verstorbene Gattin Bertha-Eudokia[26] oder Eudokia Makrembolitissa[27] und den durch sie legitimierten Romanos IV. Diogenes († 1072)[28] - durch Christus darstellt, findet sich auf Münzen eine deutliche Antwort auf den Ursprung des weiblichen Kaisertums: Unabhängig von der Frage, von wem und wo die Kaiserin im Regelfall gekrönt wurde - praktisch unterscheidet sich das in *de ceremoniis* beschriebene Krönungszeremoniell[29] für Kaiser und Kaiserin dadurch, daß ein neuer (Haupt)kaiser vom Patriarchen[30], die Kaiserin (wie auch vom aktuell regierenden Kaiser ernannte Mitkaiser) aber nach Segnung der Krone durch den Patriarchen vom Kaiser[31] gekrönt wird - haben z.B. jene Münzen, die die *augusta* Aelia Pulcheria († 453), die Schwester Theodosius II. mit der *manus Dei* darstellen, eine klare Botschaft: Wie der männliche Kaiser so ist auch die Kaiserin „Erwählte Gottes"[32]. Gott ist der Ursprung des Kaisertums[33]. Er selber krönt die Kaiserin so wie den Kaiser.

Gender and History 12 (2000) 572-594; D. ANGELOVA, The Ivories of Ariadne in the Context of Female Imperial Authority in Rome and Early Byzantium, in: Gesta 43 (2004) 1-15.

[26] Traditionelle Zuschreibung bei A. GOLDSCHMIDT - K. WEITZMANN, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X. - XII. Jahrhunderts, Bd. 2, Berlin 1934 (Reprint 1979), 35.

[27] Eudokia Makrembolitissa, eine Nichte von Patriarch Michael I. Keroularios, war zunächst mit Konstantin X. Doukas verheiratet; als er starb, gelobte sie zunächst, nicht wieder zu heiraten und übernahm die Regentschaft für ihre beiden Söhne Michael und Konstantin. Als aber außenpolitische Bedrohungen überhand nahmen, entschloß sie sich - wohl zur Beruhigung der Lage - zur Eheschließung mit ihrem Rivalen Romanos. Vgl. etwa HILL, Imperial Women, 62 ff.

[28] Neudatierung durch I. KALAVREZOU-MAXEINER, Eudokia Makrembolitissa and the Romanos Ivory, in: Dumbarton Oaks Papers 31 (1977) 310-325; vgl. auch die Lemmata „Eudokia Makrembolitissa" und Romanos IV Diogenes in: Oxford Dictionary of Byzantium 2 (1991) 739-740; 3 (1991) 1807.

[29] Siehe oben, Anm. 15.

[30] Zur Entwicklung der Riten rund um die Kreierung eines neuen Kaisers vgl. DAGRON, Emperor, 54 ff. Im 4.-5. Jh. spielte bei der Kreierung eines neuen Kaisers noch das Militär die entscheidende Rolle, dann gewann der Senat an Bedeutung. Der im 5. Jh. beginnenden zeremoniellen Einbindung des Patriarchen kam nur inferiore Bedeutung zu. Zu einer Krönung durch den Patriarchen kam es lange nur dann, wenn es keinen „Seniorkaiser" gab, sie wurde also vor allem dann wichtig, wenn ein Usurpator nach Legitimation suchte. Wurde hingegen zu Lebzeiten eines Kaisers ein Mitkaiser eingesetzt, krönte diesen - wie auch die *augusta* - der regierende Kaiser selber. Eine Kaisersalbung wurde schließlich überhaupt erst spät (keinesfalls vor dem 7. Jh., vielleicht überhaupt erst nach 1204) in das Zeremoniell eingeführt, wobei der genaue Zeitpunkt strittig ist.

[31] Bzw. nach de ceremoniis II,49 [40]: von den Kaisern.

[32] Vgl. de ceremoniis 48 (39)-50 (41) II,48 (39) (ed. VOGT II, 7; 9); explizit mit Bezug auf Irene vgl. Ignatios Diakonos, Leben des Patriarchen Nikephoros I,10 von Konstantinopel (ed. PG 100, 52). - Für eine vollständige engl. Übers. der Vita siehe E. A. FISHER, Life of the Patriarch Nicephoros I of Constantinople, in: A.-M. TALBOT, Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation, Washington 1998, 25-142.

2. Die Regentin, Mitkaiserin und Alleinherrscherin

Darstellungen von Kaiserinnen mit dem *orbus cruciger* und dem Szepter als den Insignien imperialer Macht sind jedenfalls auf Münzen Regentinnen und souveränen Herrscherinnen reserviert. Hier präsentiert sich die regierende Frau selber als Weltenherrscherin. Wie der männliche Kaiser ist auch sie Repräsentantin imperialer Macht und damit Gottes Stellvertreterin auf Erden. Dementsprechend ließ sich Irene, nachdem sie 780 die Regentschaft für Konstantin angetreten war, auf Münzen regelmäßig mit Krone, Reichsapfel und Szepter darstellen[34].

Faktisch gelang es ihr - unter der Ausnützung der Loyalität von Eunuchen aus ihrer eigenen Entourage, aber auch wichtiger, traditionell der syrischen („isaurischen") Dynastie verbundener ikonoklastischer Militärs - innerhalb von drei Jahren ihre Regentschaft zu stabilisieren. Zu diesem Zeitpunkt war es sicher ihr Bestreben, ihrem minderjährigen Sohn gegenüber den Halbbrüdern ihres verstorbenen Mannes die Herrschaft zu sichern.

Als Konstantin diese auch real antreten wollte, zeigte sie allerdings wenig Begeisterung, selbst das Feld zu räumen: 790 gelang es Konstantin zwar für kurze Zeit, seine Mutter von der politischen Bühne abzudrängen und selber als Alleinherrscher anerkannt zu werden. Doch bereits im Jänner 792 kehrte Irene an den Hof zurück. In der Folge erklang in Konstantinopel wieder die jahrelang eingespielte Akklamation auf „Konstantin und Irene"[35] und es wurden weiterhin Münzen mit den Portraits beider Kaiser geprägt: Daß Konstantin darauf als bartloser Jüngling dargestellt wird[36], dürfte als Hinweis auf die ungebrochen starke Position Irenes zu verstehen sein: Die Ikonographie billigt ihm offenbar weiterhin bloß die Rolle des Juniorpartners unter den beiden Herrschern zu. Jedenfalls spielte Irene wieder eine einflußreiche Rolle, obwohl die Beziehung zu Konstantin nach seiner Scheidung und seiner - vor allem in den Irene nahestehenden monastischen Kreisen verdammten - zweiten Eheschließung[37] äußerst gespannt war.

Im August 797 hat Irene wahrscheinlich selber die Blendung[38] Konstantins veranlaßt: Die den Sohn als Herrscher disqualifizierende grausame Prozedur

---

[33] In den in de ceremoniis II, 48 (39)-50 (41) überlieferten Akklamationen wird die Kaiserin auch ausdrücklich als „von Gott gekrönt" bezeichnet (vgl. z.B. ed. VOGT II, 9; 14).

[34] Zu den Münzen mit dem Portrait Irenes vgl. JAMES, Empresses, 112 ff (mit Literatur); BRUBAKER - TOBLER, Gender of Money, 587; B. KOPF, Eirene von Byzanz, in: E. SPECHT, Frauen auf Münzen (Materialien zur Frauenforschung 1), Wien 1988, 79-89.

[35] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6284 (ed. de BOOR I, 467).

[36] Vgl. KOPF, Eirene, 87 f.

[37] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6287-6288 (ed. de BOOR I, 469-471).

[38] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6284; AM 6289 (ed. de BOOR I, 468; 472). - Siehe näherhin J. HERRIN, Blinding in Byzantium, in: G. MAKRIS - C. SCHOLZE, Polypleuros Nous. FS Peter Schreiner, München 2000, 56-68.

wurde im Porphyrzimmer vollzogen, wo er 26 Jahre zuvor zur Welt gekommen war. Konstantin VI. war damals etwa so alt wie Irene zum Zeitpunkt der Übernahme der Regentschaft gewesen sein mag. In der Folge gelang es ihr, 5 Jahre erfolgreich als Alleinherrscherin, d.h., in der Rolle des (gewöhnlich männlichen) *basileus*, die Geschicke von Byzanz zu lenken[39]. Auf den während dieser Zeit geprägten Münzen findet sich ein einziges Portrait - jenes von Irene.

Irene hatte nicht nur als Alleinherrscherin etwas länger regiert als ihr Gatte und in der gesamthistorischen Entwicklung zweifelsohne mehr Spuren hinterlassen als er - unter anderem dadurch, daß sie einen Präzedenzfall für die formelle Ausübung höchster politischer Autorität durch Frauen geschaffen hat. Nimmt man die lange Phase ihrer einflußreichen Regentschaft, die Mitherrschaft mit Konstantin VI. und die Zeit der Alleinherrschaft zusammen, war es Irene gelungen, überdurchschnittlich lange an der Macht zu bleiben. Ihr Sturz erfolgte ein knappes Jahr vor ihrem Tod. Ende Oktober 802, als gerade fränkische Gesandte in Konstantinopel waren, um über eine Eheschließung mit Karl d. Großen zu verhandeln, übernahm der bisherige Finanzminister, Nikephoros in einem unblutigen Staatsstreich die Macht. Acht Monate später starb die erste byzantinische Alleinherrscherin in der Verbannung.

Sie, die mit „Harun al-Rashid und Karl dem Großen, den beiden führenden Staatsmännern ihrer Epoche" verhandelte, hat während ihrer Regierungszeit „alle Aspekte kaiserlicher Herrschaft [bewältigt]"[40]. Was davon im kirchenrechtlichen Kontext natürlich besonders interessiert, ist Irenes kirchenpolitisches Engagement:

Bereits in den ersten Jahren ihrer Regentschaft stellte sich 784 nach der Resignation des kranken Patriarchen Paul die Notwendigkeit, einen Nachfolger zu finden[41]: Gemäß der sog. Chronographie des Theophanes, der Hauptquelle zu Irenes Leben, hat sich Paul am Totenbett als heimlicher Ikonophiler bekannt[42]. Er soll seinen bisherigen Opportunismus beklagt und auf ein neues Konzil gehofft haben. Was auch immer die „ultima verba" des sterbenden Patriarchen gewesen sein mögen: Die tradierte Version korrespondiert jedenfalls wunderbar mit der von Irene im Folgenden im Verein mit dem unter ihr neu eingesetzten Patriarchen Tarasios verfolgten ikonophilen Trendwende. Die Überlieferung zur Wahl des Tarasios spielt Irenes Rolle herunter. Doch darf es als gesichert gelten, daß der hochrangige zivile Verwaltungsbeamte ohne klerikales Vorleben der Mann ihrer Wahl gewesen ist.

Die von der Kaiserin und dem neuen Patriarchen gemeinsam vollzogene kirchenpolitische Kehrtwende gegenüber der bisherigen Linie der syrischen Dynastie erscheint auf den ersten Blick als ein riskantes Unterfangen. Die ikonoklastische Orientierung hatte starken Rückhalt in der Armee. Allerdings muß

---

[39] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6290-6294 (ed. de BOOR I, 473-475).
[40] HERRIN, Women in Purple, 129 (eigene Übers.).
[41] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6277 (ed. de BOOR I, 458-461).
[42] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6276 (ed. de BOOR I, 457-458).

es 784 auch bereits einen signifikanten Trend zugunsten einer Revision der Entscheidung der ikonoklastischen Synode von 754 gegeben haben. Wie Judith Herrin nicht müde wird herauszustellen, ist völlig offen, ob bzw. inwiefern für Irenes Kurswechsel irgendwelche persönliche religiöse Vorlieben eine Rolle gespielt haben[43]: Es ist gut möglich, daß ihr Entschluß, den im Reich schwelenden Kirchenkonflikt auf einem Konzil zugunsten der ikonophilen Partei entscheiden zu lassen, mit den selbst gepflegten Frömmigkeitsformen zunächst einmal wenig bis gar nichts zu tun hatte. Der erste Konzilsversuch 786 in Konstantinopel endete im Chaos[44]. 787 konnte Irene dann allerdings in Nikaia erfolgreich die neue - sowohl mit den östlichen Patriarchen als auch mit Rom übereinstimmende - reichspolitische Linie absegnen lassen[45]. Noch vor ihrem Sohn unterschrieb sie das Abschlußdokument[46]. Die Synode akklamierte Irene als „neue Helena" und ihren Sohn als „neuen Konstantin"[47].

Auch in der späteren Erinnerung blieb Irene etwas von jener heiligmäßigen Aura erhalten[48]: Der junge Konstantin hingegen sollte als Ehebrecher und Verursacher eines Schismas in der Kirche von Konstantinopel in die Geschichte eingehen. Man sagte ihm sogar nach, er hätte die Konzilsentscheidung von 787 wieder rückgängig machen wollen - wohl ein Versuch, *post festum* seine Blendung zu rechtfertigen. Es wurde bereits kurz Konstantins Scheidung von seiner ersten, vermutlich von Irene ausgesuchten Frau[49], angesprochen. Konstantin schickte diese ins Kloster und setzte anschließend seine Heirat mit der Hofdame Theodote, einer Nichte von Theodor Studites durch: Dieses Familiendrama provozierte das sog. moichianische Schisma[50], da vor allem die monastische Partei, und dort in führender Rolle der Onkel der neuen Kaiserin, die Scheidung und damit auch die zweite Ehe für illegitim hielt. Patriarch Tarasios verhielt sich konziliant und handelte sich viel Ärger dadurch ein, daß er die Segnung der zweiten Ehe des Kaisers zuließ. Irenes Rolle in der Sache erscheint zwielichtig. Nach der Chronographie hätte diese ihren Sohn gezielt „ins Messer rennen" lassen. Wörtlich heißt es bei Theophanes: „In diesem Jahr [6287, 794/5 nach unserer

---

[43] Vgl. näherhin HERRIN, Women in Purple, 83 ff.

[44] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6278 (ed. de BOOR I, 461-462).

[45] Vgl. MANSI, 12, 951 ff; 13, 1 ff; Theophanes, Chronographia AM 6280 (ed. de BOOR I, 462-463). - Siehe näherhin zu Nikaia 787 G. DUMEIGE, Nizäa II (Geschichte der Ökumenischen Konzilien 4), Mainz 1985.

[46] Vgl. MANSI, 13, 416.

[47] Vgl. MANSI, 13, 416. Zu Helena als „primary legitimazing figure" und „imperial role model" für byzantinische Kaiserinnen vgl. JAMES, Empresses, 14 ff.

[48] Vgl. das Synaxar der Kirche von Konstantinopel 877[56-57]; Vita BHG 2205 (ed. F. HALKIN, Deux Impératrices de Bycance, in: AnBoll 108 [1988] 5-34, hier: 6-27).

[49] Vgl. HERRIN, Women in Purple; 91; 130 ff; JAMES, Empresses, 53 ff.

[50] Von *„moichos"*, Ehebrecher. - Vgl. S. TROIANOS, Moichianischer Streit, in: Lexikon der Mittelalters 6 (1993) 719 (mit Literatur); Th. PRATSCH, Theodoros Studites (759-826) - zwischen Dogma und Pragma (Berliner Byzantinische Studien 4), Frankfurt/Main 1997, 83 ff; HERRIN, Women in Purple, 96 ff.

Zeitrechnung] zwang der Kaiser seine Frau Maria, die er verabscheute, Nonne zu werden - auf die Einflüsterungen seiner machtgierigen Mutter hin, die ihn bei allen verhaßt machen wollte"[51].

3. Fazit: Kaiserinnen und „weibliche Kaiser"

Wie positiv oder negativ man auch immer im Detail einzelne Aspekte von Irenes Agieren als Herrscherin bewerten mag: Ihre Lebensgeschichte zeigt die Spitze von dem, was eine Frau in Byzanz an Autorität erlangen konnte. Sie ist nicht der Regelfall. Allerdings läßt sich an ihr gut zeigen, wo die Entwicklung hin zur souveränen Herrscherin ansetzen konnte. Die Kaiserin war so etwas wie die Stellvertreterin des Kaisers. Das bedeutet innerhalb einer von persönlichen Beziehungen geprägten Regierungsform grundsätzlich einen bemerkenswerten Zugang zu Macht, der abhängig von sonstigen Rahmenbedingungen manchen Frauen mehr oder weniger Autorität gab.

Zumeist begann eine Kaiserin ihre Karriere als Gattin eines Kaisers. Doch wurden manchmal auch weibliche Verwandte (wie bereits Helena, die Mutter von Kaiser Konstantin) zur *augusta* erhoben. So krönte 613 Herakleios († 641) nach dem Tod seiner ersten Frau seine damals erst einjährige Tochter Anna, „so als ob der Hof nicht ohne eine [zumindest] nominelle Kaiserin funktionieren könnte"[52]. Auch bei der Tochter von Leon VI. († 912) war der Anlaß für die Krönung die Verwitwung des Kaisers[53]. Dagegen veranlaßte Aelia Pulcheria selbst ihre Erhebung zur *augusta* und dominierte dann als Kaiserin klar die ersten Jahre der Regierungszeit ihres jüngeren Bruders Theodosios II.[54]. Dabei agierte sie keineswegs nur im Hintergrund, sondern beanspruchte auch einen vergleichbaren, wenn nicht sogar den selben Status wie der junge Kaiser.

In jedem Fall hatte die Kaiserin ihren Platz im Zentrum der Macht: Sie hatte direkten Zugang zum Kaiser, konnte ihn direkt und indirekt über ihre Leute am Hof beeinflussen. Und sie konnte, abhängig davon, wieviel Spielraum er ihr einräumte[55], natürlich auch selber Entscheidungen treffen[56]. Als besonders gut dokumentiertes Beispiel mag die von Justinian offenkundig tolerierter Protektion

---

[51] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6287 (ed. de BOOR I, 469; dt. Übers. hier nach PRATSCH, Theodoros Studites, 83 f).

[52] Vgl. HERRIN, Imperial Feminine, 22 .

[53] Vgl. ebd. (mit Quellenbelegen).

[54] Vgl. näherhin zu Aelia Pulcheria K. HOLUM, Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley 1982, 79 ff; Chr. ANGELIDI, Pulcheria. La Castità al Potere, Mailand 1996; J. HOFMANN, Frauen, die die Kirche prägten. Lebensbilder aus den ersten sechs Jahrhunderten (Extemporalia 16), St. Ottilien 1998, 91 ff.

[55] Vgl. JAMES, Empresses, 76 ff.

[56] Vgl. etwa H. LEPPIN, Kaiserliche Kohabitation: Von der Normalität Theodoras, in: Chr. KUNST - U. RIEMER (Hg.), Grenzen der Macht. Zur Rolle der römischen Kaiserfrauen (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 3), Stuttgart 2000, 75-85.

Theodoras für die chalkedonkritische Kirchenfraktion[57] dienen. Die reale Macht der Kaiserin konnte also - nicht nur im Fall eines schwachen, aufgrund kriegerischer Auseinandersetzungen häufig von Konstantinopel abwesenden oder durch Krankheit faktisch regierungsunfähigen Kaisers - groß sein.

In Sonderfällen - regelmäßig im Falle eines minderjährigen Kaisers - konnte sie, wie an Irene gezeigt, subsidiär weitestgehend die Regierungsgeschäfte führen[58]. Aikaterine Christophilopoulou unterscheidet mehrere Formen der Regentschaft einer Kaiserinmutter. Irene war als *„symbasileus"* dem Sohn gleichgestellt[59].

Von dahin war der Schritt zur Alleinherrscherin (zum „weiblichen Kaiser") eigentlich nicht mehr allzu weit. Jedenfalls drei Mal in der byzantinischen Geschichte schafften es Frauen über einige Zeit hindurch, allein die Spitze des byzantinischen Staates zu bilden: Nach Irene regierten 1042 die beiden Töchter Konstantin VIII. († 1028), Zoe und ihre jüngere Schwester Theodora, die nach dem Sturz von Zoes Adoptivsohn Michael V. auf Wunsch des Volkes (!) aus dem Kloster geholt worden war, für einige Monate allein. Dann entschied sich Zoe für eine dritte Ehe und versuchte sich ihrer Schwester wieder zu entledigen. Nach dem Tod von Konstantin IX. Monomachos kehrte jedoch Theodora 1055 als Alleinherrscherin zurück und regierte ein knappes Jahr unangefochten bis zu ihrem Tod 1056[60].

Manche Rechsthistoriker betrachten außerdem das halbe Jahr der Regentschaft von Eudokia Makrembolitissa zwischen dem Tod von Konstantin X. Doukas († 1067) und ihrer Wiederverehelichung mit Romaos IV. Diogenes bzw.

---

[57] Vgl. z.B. H.-G. BECK, Kaiserin Theodora und Prokop. Der Historiker und sein Opfer, München 1986, 110 ff; neuerdings: J. ALLAN EVANS, The Empress Theodora. Partner of Justinian, Texas 2002, 67 ff; H. LEPPIN, Theodora und Iustinian, in: H. TEMPORINI (Hg.), Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora, München 2002, 437-481.

[58] Für weitere Beispiele bereits die in ihren Wertungen im Detail allerdings überholte Studie von MASLEV, Staatsrechtliche Stellung, hier bes. 319 ff; Ai. CHRISTOPHILOPOULOU, Η αντιβασιλεία εις το Βυζάντιον (Σίμεικτα 2), Athen 1970, hier bes. 129 f; vgl. auch JAMES, Empresses, 74 f; HILL, Imperial Women, 37 ff.

[59] Nach CHRISTOPHILOPOULOU, Η αντιβασιλεία, 129 f, war zweimal im Laufe der Geschichte die Kaiserinmutter Alleinherrscherin *(Autokrator)*, während der bzw. die minderjährigen Söhne nur den Rang eines einfachen *basileus* bekleideten (Eudokia Makrembolitissa in der Zeit zwischen 22.5.-31.12.1067 und Anna von Savoyen zwischen 15.6.1341-8.2.1347. Im zweiten Fall wurden Mutter und Sohn im Februar 1347 gleichgestellte Kaiser). Andererseits gab es aber auch die Situation, daß die Kaiserinmutter nur die Tutorin *(epitropos)* des unmündigen Kaisers, nicht aber formell seine Mitkaiserin war (so Maria von Antiochien, die Mutter von Alexios II.).

[60] Vgl. E. GAMILLSCHEG, Zoe und Theodora als Träger dynastischer Vorstellungen in den Geschichtsquellen ihrer Epoche, in: A. von EUW - P. SCHREINER (Hg.), Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr des Kaiserin. Bd. 2, Köln 1991, 397-401; HILL, Imperial Women, 42 ff; Einzelbiographien bei L. GARLAND, Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204, London 1999, 136 ff (Zoe) und 161 ff (Theodora).

die Herrschaft von Anna von Savoyen zwischen 15.6.1341-8.2.1347 als Fälle der Autokratie einer Frau[61].

III. „Eine Frau mit dem Zugang zu Macht"

Die Alleinherrschaft einer Frau erscheint nun freilich alles andere als selbstverständlich. Liz James hat gleich zu Beginn ihrer Studie „Empresses and Power in Early Byzantium" das Paradoxon der byzantinischen Kaiserin herausgestellt: „eine Frau mit dem Zugang zu Macht. Das ist ein problematisches Konzept selbst im 21. Jh.[62]„ - besonders dann, wenn sich Macht explizit auf die religiöse Sphäre bezieht. Nun beschränkte sich die eben diese Sphäre betreffende, direkt und indirekt ausgeübte Macht byzantinischer Kaiserinnen - nicht nur bei den Alleinherrscherinnen - aber keinesfalls auf irgendwelche Nebenschauplätze, sondern bezog sich auf zentrale theologische Weichenstellungen in Christologie und Bilderkult[63]. Kaiserinnen konnten - wie die männlichen Kaiser auch - Bischöfen den Weg bereiten und sich eines unliebsamen Patriarchen entledigen. Sie stifteten und protegierten Kirchen und Klöster, erwarben Reliquien und hielten sich durch Inschriften, Portraits, aber auch persönliche Gegenstände in Kirchenräumen präsent: So ließen z. B. die bereits erwähnte Pulcheria und ihre Schwägerin Eudokia Kleider als Altardecken verwenden.

In plakativer Weise hat Liz James beschrieben, wie sehr die Kombination „Frau" und „Macht" aus byzantinischer Sicht eigentlich eine *contradictio in se* darstellen mußte: Frauen hatten weder Zugang zu Regierungsämtern noch zur kirchlichen Hierarchie. Das einzige formell Frauen zugängliche Amt in Byzanz war das einer *zoste patrikia*[64]. Es ist signifikant, wie Aristenos in seinem

---

[61] Vgl. CHRISTOPHILOPOULOU, Η αντιβασιλεία, 129 f; zu Eudokia Makrembolitissa siehe auch den im dt. Sprachraum breit rezipierten Beitrag von R. HIESTAND, Eirene Basileus - die Frau als Herrscherin in Mittelalter, in: H. HECKER (Hg.), Der Herrscher. Leitbild und Abbild in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1990, 253-283.

[62] JAMES, Empresses, 2 (eigene Übers.).

[63] Im 2. Jt. finden sich Frauen des Kaiserhauses unter den besonders engagierten Gegnern der Union mit Rom. Vgl. etwa D. M. NICOL, Theodora Raoulaina, Nun and Scholar, c. 1240-1300, in: DERS., The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250-1500, Cambridge ^{2}1995, 33-47. - LAIOU insistiert sicher zu Recht darauf, daß die intensive Involvierung aristokratischer Frauen der Palaiologenzeit in religiöse Angelegenheiten als ein Aspekt ihres allgemeinen politischen Engagements zu sehen ist: Vgl. A.E. LAIOU, The Role of Women in Byzantine Society, in: JÖB 31/1 (1981) 233-60, hier: 251.

[64] Das ODB bietet an Übersetzungen „girded patrician" bzw. „griding lady-patrician" sowie „mistress of the robes". Sie war der Kaiserin als Ehrendame zugeordnet. Vgl. A. P. KAZHDAN, zoste patrikia, in: Oxford Dictionary of Byzantium 3 (1991) 2231; näherhin: A. VOGT, Histoire des institutions: Note sur la patricienne à ceinture, in: Échos d'Orient 37 (1938) 252-256; R. GUILLAND, Patricienne à ceinture, in: Byzantinoslavica 32 (1971) 269-275, reprint in: DERS., Titres et fonctions de l'Empire byzantin, London 1976, Nr. XXVI. Der Titel ist erstmals sicher um ca. 830 belegt für Theoktiste, die Mutter von Kaiserin Theodora. Gemäß einem der wichtigsten Taktika, dem

Kommentar zu c. 11 Laodikeia - dem Verbot „Vorsitzende", also wohl: „Presbyterinnen" (*„ai legoumenai prokathemenai"*) einzusetzen - argumentiert: „Denn wenn sie [= Frauen] gehindert sind, in politischen Ämtern zu wirken, wie sollen sie dann in der Kirche im Klerus den Vorrang haben [...]?"[65]

Nichtsdestotrotz gab es mit der Kaiserin die institutionalisierte, öffentliche Präsenz einer Frau an der Spitze des Reiches. Und - so ein Ergebnis neuerer Forschung - das Engagement der Kaiserinnen betraf nicht nur am Rande die religiöse Sphäre. Vielmehr war es sogar in besonderer Weise dieser Bereich, wo die Kaiserinnen erfolgreich ihre Autorität spielen ließen und dafür auch ein hohes Maß an Akzeptanz erwarten durften[66].

Diese Einschätzung verdankt sich nicht zuletzt einer Neubewertung verschiedenen Formen von Patronat[67], von Bautätigkeit und der Initiierung bzw. Finanzierung von Sozialeinrichtungen aller Art. Noch bis vor kurzen oft unterschätzt bzw. anachronistischer Weise in die Privatsphäre abgeschoben, sieht man hier heute eine Form öffentlicher Demonstration von Macht[68], gerade auch dort, wo der religiöse Bereich betroffen ist. Byzantinische Kaiserinnen sind vielfach sowohl gemeinsam mit männlichen Kaisern als auch allein als Stifterinnen bezeugt. Zurecht werden unter dem neuen Paradigma Geschlechterforschung Quellen auch dahingehend analysiert, ob Frauen bei der Ausübung von Autorität ohne weiteres die selben Wege beschritten wie Männer oder ob sie andere Mittel einsetzten bzw. einsetzen mußten. Hinsichtlich Patronat und Stiftertum unterscheiden sich Kaiserinnen aber jedenfalls nicht von männlichen Kaisern. Die Investition in sozial-caritative Projekte wie Einrichtungen für Alte, Kranke, Waisen oder Fremde, der Bau oder die Renovierung von Klöstern und Kirchen war eine Investition in Gottes Wohlwollen sowie in die jenseitige Zukunft für sich selber und die eigene Familie. Zugleich wurde aber auch Gott als Basis der eigenen Machtposition an der Spitze des Reiches - in einer z.T. bis heute erhaltenen Form - vor aller Augen sichtbar gemacht.

Während andere Bereiche zentraler kaiserlicher Aktivitäten - Kriegsführung, Außenpolitik, Gesetzgebung, Rechtsprechung - von Kaiserinnen unter „normalen" Umständen (m.a.W.: bei Vorhandensein eines voll handlungsfähigen erwachsenen männlichen Kaisers) in der Regel nicht erwartet wurden, gehören *eusebeia*, Frömmigkeit und *philanthropia*, also die Nachahmung von Gottes erbarmungsvoller Zuwendung zu den Menschen, zu den geschlechtsunabhängigen Kaiser-

---

Kletorologion des Philotheos (899), rangiert die ζωστή πατρικία in der Rangordnung zwischen dem Kouropalates und dem Magistros, gehört also zu den hochrangigen Ämtern.

[65] Aristenos in c. 11 Laodiceam (ed. PG 137, 1357; RHALLES-POTLES, 3, 181-182).

[66] Vgl. JAMES, Empresses, 90 ff; zsf.: 165.

[67] Persönliche Patronate, Stiftungen, Literaturpatronate: Zu Patronat und Bautätigkeit im außerreligiösen Kontext vgl. JAMES, Empresses, 70 f.

[68] Das gilt natürlich nicht nur für Kaiser und Kaiserinnen, sondern auch für andere Stifter und Stifterinnen.

tugenden, die bei Kaiserinnen allgemein gepriesen wurden[69]. „Frömmigkeit" konnte in diesem Kontext dann freilich auch als die optimale Rechtfertigung für unkonventionellere Formen der Machtausübung dienen[70]. Hier sei exemplarisch der Kirchenhistoriker Sozomenos zitiert, der nicht mit Lob für Pulcheria sparte, die Anfang des 5. Jh.s - wenig älter als ihr Bruder - mehrere Jahre für ihn die Regierungsgeschäfte führte: „Es scheint mir, daß es Gottes Zeichen war, um in den Ereignissen dieser Zeit zu zeigen, daß allein die Frömmigkeit den Kaisern zum Heil gereicht, und umgekehrt, ohne diese Armeen, die Stärke des Reiches und jede sonstige Rüstung ohne Nutzen sind"[71].

IV. In corpore politico nullus est sexus?

Daß einzelne byzantinische Kaiserinnen, wie die Prägung von Münzen, der Erlaß von Gesetzen in ihrem Namen, die Anstellung bzw. Entlassung von Beamten, Militärs und kirchlichen Würdenträgern, die Einberufung und Präsidierung von Konzilien auch über die gängigen Erwartungen hinaus zumindest gelegentlich in aller Form höchste politische Autorität ausübten, steht als historisches Faktum außer Streit. Selbst die ältere Forschung, die dazu tendierte, Irene als machtgierige Usurpatorin zu disqualifizieren und bei den Kaisergattinnen vor allem betonte, daß ihnen zu Lebzeiten ihres Mannes „keine offizielle politische Machtstellung"[72] zukam, sieht eine solche regelmäßig dann gegeben, wenn die Kaiserinwitwe die Regentschaft für ihren minderjährigen Sohn übernahm. Der „Fall Pulcheria" freilich transzendiert dieses im westlichen Mittelalter ebenfalls relativ akzeptierte Modell weiblicher Autorität. Und auch Anna Dalassena läßt sich hier nicht einordnen: In diesem speziellen Fall vom Ende des 11. Jh.s hat die Mutter des Kaisers, obwohl dieser volljährig und sie (im Unterschied zu seiner Gattin) offenbar auch nicht zur Kaiserin gekrönt worden war, einige Jahre die Regentschaft geführt: Nach seiner Machtübernahme ließ Alexios I. Komnenos (1081-1118) Anna über längere Zeit in aller Form in Konstantionopel schalten und walten, während er bei seiner Armee blieb[73].

Die These von den „beiden Körpern" des Königs (respektive der Königin) bietet ein Erklärungsmodell für solche Phänomene: *„In corpore politico nullus est sexus"* - so lautet bereits das Axiom von Ernst H. Kantorowicz[74]. Als Regentin

---

[69] Vgl. JAMES, Empresses, 12 ff.

[70] Vgl. JAMES, Empresses, 67 ff bzw. auch 90 ff.

[71] Sozomenos, Historia Eccelsiastica 9,1,2 (ed. J. BIDEZ - G.Ch. HANSEN, GCS N.F. 4, Berlin 1995², 390).

[72] Vgl. MASLEV, Staatsrechtliche Stellung, 319 ff.

[73] Vgl. etwa HILL, Imperial Women, passim; auch GARLAND, Byzantine Empresses, 180 ff.

[74] Hier zit. nach der dt. Übers.: E.H. KANTOROWICZ, Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990 (amerik. Original: Princeton 1957), 100, Anm. 93; vgl. auch PITSAKIS, L'empereur romain, 197 (siehe auch Anm. 81).

firmierte Irene als *„augusta"*, als Alleinherrscherin regelmäßig als *basilissa* bzw. *basilis*. In ihren beiden Novellen wird sie allerdings als *basileus*, *Kaiser* bezeichnet[75].

Was ist aus der raren und damit umso auffälligeren Verwendung der männlichen Form zu schließen? Herrin interpretiert so, daß „weder Irene selbst noch ihre Rechtsberater irgend einen Grund sahen, [in den Gesetzen] die Authentizität garantierende Formel zu verändern"[76]. Kantorowicz zog weitreichendere Konsequenzen: Er schließt auf ein Verständnis des Kaisers „als Träger und Vollstrecker einer von Gott stammenden ewigen Macht", als „Inkarnation eines ‚Prototypos', der unsterblich und *sanctus* war ohne Rücksicht auf den persönlichen Charakter oder auch nur das Geschlecht seines Repräsentanten"[77].

Dennoch wäre es eine grobe Vereinfachung zu sagen, daß es in Byzanz in der politischen Sphäre überhaupt nicht auf das Geschlecht ankam. Nicht nur auf der Ebene dessen, was faktisch der Regelfall war, sondern auch und gerade auf der Ebene der normativen Theorie, insbesondere im rechtlichen Kontext, zählte das Geschlecht sehr wohl: Die „normale" *augusta* stand juristisch gesehen eindeutig unter dem Kaiser. Letzteres dürfte wohl der entscheidende Schlüssel für die Verwendung der männlichen Form des Kaisertitels unter Irenes Gesetzen darstellen, der sich scharf von ihrer sonstigen Titulatur abhebt[78].

So wird in den Basiliken, der etwa 100 Jahre nach den Erfahrungen mit Irene abgeschlossenen umfangreichsten byzantinischen Gesetzessammlung[79], hinsichtlich der Autorität von Kaiser und Kaiserin wiederholt, was schon die Digesten sagen[80]: Nur ersterer ist „von Amts wegen" *legibus solutus*, die *augusta* nicht. Es ist der Kaiser, der ihr Anteil an seinen Privilegien gibt[81]. Demnach wäre die Autorität der Kaiserin eine vom männlichen Kaiser abgeleitete - eine Theorie, die jedenfalls für die Zeit der Alleinherrschaft Irenes und dann wieder im 11. Jh., während der kurzen Phasen der Alleinherrschaft der beiden letzten Repräsentantinnen der makedonischen Dynastie aber von der Realität überholt wurde.

---

[75] L. BURGMANN, Die Novellen der Kaiserin Irene, in: Fontes minores 4 (1981) 1-36; LILIE, Byzanz, 277 ff; zu Anlaß und Inhalt der beiden Gesetze siehe zuletzt auch HERRIN, Irene, Emperor (erscheint demnächst).

[76] HERRIN, Women in Purple, 100 (eigene Übers.).

[77] KANTOROWICZ, Körper, 99.

[78] Vgl. JAMES, Empresses, 127 f.

[79] Unter Leon VI. entstanden, wahrscheinlich 888 abgeschlossen. Vgl. S. TROIANOS, Οι πηγές του βυξαντινού δικαίου, Athen ^{2}1999, 185 ff.

[80] Digesten I,3,31: „Princeps legibus solutus est: Augusta autem licet legibus soluta non est, princeps tamen eadem illi privilegia tribunt, quae ipsi habent". (ed. Th. MOMMSEN - P. KRÜGER, hg. und mit dt. Übers. versehen von O. BEHRENDS u.a., Corpus Iuris Civilis II, Heidelberg 1995, 115).

[81] Vgl. Basiliken II.6.1 (ed. H.J. SCHELTEMA - N. van der WAL - D. HOLWERDA, Groningen, 1955, 75).

Mindestens drei Mal in der byzantinischen Geschichte gab es eine Zeit lang keinen männlichen Kaiser, der seine Befugnisse mit einer Frau hätte teilen können. Im Unterschied zu einigen Kaiserinnen, die explizit durch ihre vorverstorbenen Gatten autorisiert waren[82], konnten sich Irene, Zoe und Theodora auch nicht auf den letzten Willen eines verstorbenen Kaisers berufen. Gerade unter Zoe († 1050) war es vielmehr offensichtlich so, daß diese nicht von einem Mann legitimiert wurde, sondern ihrerseits ihre dynastische Legitimation mit verschiedenen Männern teilte: Zoe „verbrauchte" zwei Gatten[83] und experimentierte mit einem adoptierten Neffen ihres zweiten Ehemannes als Kaiser[84] bis sie schließlich der dritte Ehemann[85] überlebte[86].

Irene, Zoe und Theodora waren genauso *„legibus solutae"* wie die männlichen Kaiser, staatsrechtlich betrachtet, also in der Position des *basileus*. Zoe und Theodora sind - einmalig in der byzantinischen Geschichte - auch explizit als Autokratoren akklamiert worden[87]. Sie allein bildeten die Spitze des Staates. Diese Situation war rechtlich nirgendwo vorgesehen, andererseits - im Unterschied zur westlichen „lex salica" - aber auch nicht explizit untersagt.

Die Alleinherrschaft mehrerer Frauen vorausgesetzt, hat im 12. Jh. Theodoros Balsamon, ein besonders engagierter Theoretiker der geistlichen Prärogativen des Kaisers[88], dennoch auf geschlechtsspezifischen Unterschieden bestanden: „Denn die Führung *(agoge)* der Selbstherrscher *(ton autokratoron)* erstreckt sich auf die Erleuchtung und Erhaltung von Seele und Leib, die Erhabenheit der Patriarchen aber beschränkt sich auf den geistlichen Nutzen [....] und ebenso erstreckt sich die Kuratel (*kedemonia*) und Sorge (*merimna*) der Kaiserin (*tes basilisses*) für die Untertanen nur auf das leibliche Wohlergehen"[89]. Auch wenn der Kanonist hier mit „Kaiserin" wohl prinzipiell den „Normalfall" der Gattin eines regierenden Kaisers im Blick hatte, hebt der Nachsatz - „Frauen können keine geistliche Hilfe leisten"[90] - die Formulierung doch auf die Ebene einer allgemeinen Aussage zu Frauen mit imperialer Würde und Selbstbewußtsein. Nun darf allerdings Balsamon in seinen Ansichten zum Kaisertum insgesamt

---

[82] Vgl. MASLEV, Staatsrechtliche Stellung, 321 ff: Martina, die von Kaiser Herakleios († 641) testamentarisch als Mitherrscherin seiner beiden Söhne, von denen einer (Herakleios Konstantinos) beim Tod des Vaters immerhin bereits 28, der jüngere (Heraklonas) 16 Jahre alt war, eingesetzt worden war, konnte sich nicht durchsetzen. Theophilos bestimmte vor seinem Tod († 842) seine Frau Theodora zur Mitkaiserin seines minderjährigen Sohnes Michael III.

[83] Romanos III. Argyros (1028-1034) und Michael IV (1034-1041).

[84] Michael V (1041-1042).

[85] Konstantin IX. Monomachos (1042-1055).

[86] Vgl. GAMILLSCHEG, Zoe und Theodora, passim.

[87] Vgl. BENSAMMAR, Titulature, 290.

[88] Vgl. ausführlich DAGRON, Emperor, 255 ff.

[89] Theodor Balsamon, Meditata sive responsa (ed. PG 138, 1017 bzw. RHALLES-POTLES, 4, 545).

[90] Ebd.

sicher nicht einfach für die *communis opinio* der byzantinischen Kanonisten angerufen werden[91].

Im Folgenden muß offen bleiben, wie generell akzeptiert Balsamons Rollenverteilung war. Meines Erachtens könnte sie durchaus damit zusammenhängen, daß zwar auch Balsamon den Kaiser nie zum „Priester" machte, aber gemessen an anderen Kanonisten doch vergleichsweise stark mit priesterlichen Prärogativen ausstattete[92]. Wie auch immer: Selbst Balsamon widersprach nie grundsätzlich weiblicher Autorität an der Spitze des Staates, so sehr er auch den geistlichen Bereich im engeren Sinn ausgeklammert sehen wollte.

Die von ihm theoretisch vertretene Rollenverteilung kann Assoziationen an jenes Bild der Kaiserin wecken, das in der Bezeichnung *„despoina"* mitschwingt. *„despoina"*, Herrin, ist neben dem im Krönungszeremoniell vorherrschenden Titel *„augusta"* und der - u.a. auch von Balsamon verwendeten - weiblichen Form von *„basileus"*, *„basilissa"* (oft auch die Kurzform: *basilis*) der dritte Terminus, der in der byzantinischen Literatur häufiger mit der Konnotation des deutschen Wortes „Kaiserin" zu stehen kommt. In einigen Inschriften firmierte die Kaiserin als *„despoina*/Herrin der Welt"[93].

---

[91] Vgl. PITSAKIS, L'empereur romain, passim; weiterführende Literatur bei TROIANOS, Οι πηγές, 268, Anm. 132.

[92] Vice versa erscheint es mir beachtlich, daß moderne Rechtshistoriker wie PITSAKIS, die das byzantinische Kaisertum als grundsätzlich beiden Geschlechtern zugängig sehen, in der Diskussion um eine etwaige „priesterliche" Qualifikation des Kaisers besonders darauf insistieren: der byzantinische Kaiser sei nie etwas anderes als eine Laie gewesen. Demgegenüber halte ich es für wichtig, nicht nur im Westen, sondern auch in Byzanz die Entwicklung zwischen erstem und zweiten Jahrtausend stärker zu berücksichtigen und die Bewertungen führender Kanonisten der Achsenzeit des 12. Jh.s nicht von vornherein in die Realitäten des 1. Jt.s rückzuprojizieren. Vgl. E.M. SYNEK, „Ex utroque sexu fidelium tres ordines" - The Status of Women in Early Medieval Canon Law, in: Gender and History 12,3 (2000) 595-621, hier: 610. Auch in anderen Bereichen byzantinischen Kirchenrechts haben die Kanonisten zu Beginn des 2. Jt.s im Vergleich zu den in den vorangehenden Jh.en zumindest auch möglichen oder sogar gängigeren Auffassungen neue Positionen geschaffen, die sich mit der Zeit durchsetzten: Hier sei nur an die Rückbindung der im Rahmen der Privatbeichte ausgeübten Bußgewalt an den vom Bischof beauftragten Priester erinnert. Auch ohne den Kaiser als im engeren Sinn „priesterlich" zu qualifizieren, ließe sich das Kaisertum - ähnlich wie das monastische Segment der byzantinischen Gesellschaft - durchaus stärker als Kategorie „sui generis" betrachten. Daß bei einer dichotomen Gliederung des Volkes Gottes in Laien und solche, die teilhaben am Priestertum, die Kaiser letzterem höchstens in einem sehr weiten Sinn zugeordnet werden können, steht außer Diskussion. Auch wenn man bestimmte Privilegien - jedenfalls der männlichen Kaiser - als Trennlinie zum „normalen" Laienstatus gelten läßt, so ist zugleich die Trennlinie zum Priestertum im engeren Sinn außer Streit: Kein Kaiser hat je für sich die spezifische Befugnis, der Eucharistie vorzustehen beansprucht und kein Kanonist - auch Balsamon nicht, der von einer sündentilgenden Kraft der Kaiserkrönung ausging - auch nur im Traum daran gedacht, ihm diese zuzugestehen. „Priesterliche" Qualitäten im weiteren Sinn konnten Frauen in Byzanz aber sehr wohl zugeschrieben werden: So ist jedenfalls bei der Diakonin von einer Partizipation in der *hierosyne* auszugehen. Vgl. etwa K. FITZGERALD KARIDOYANES, Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry, Brookline, MA 1998. Balsamon schließlich gesteht auch der Priestergattin einen Anteil an der *hierosyne* ihres Gatten zu. Vgl. Balsamon, Kommentar zu c. 44 Basileios (ed. RHALLES-POTLES, 4, 191-193); zu c. 48 Trullanum (ebd., 2, 420-423).

[93] Vgl. JAMES, Empresses, 125 (mit Quellennachweis).

Bereits Aristoteles hat die Familie, den Haushalt in gewisser Weise mit einem politischen Gemeinwesen verglichen. Für Johannes Chrysostomos ist im Haushalt die Frau, die für das Wohlergehen der Hausgemeinschaft Sorge trägt, ein „zweiter König“[94]. In gewisser Weise kann aber auch das politische Gemeinwesen als ein großer Haushalt verstanden werden, mit dem Herrscher, dem *„despotes“*, an der Spitze, der wie jeder andere Hausherr auch im Regelfall eine ihn nach Kräften unterstützende Hausfrau an seiner Seite hat: Wie im Kleinen, so hatte diese auch im Großen nach der vorherrschenden Ideologie vor allem zwei Pflichten: die Geburt legitimer Erben einerseits, die Sorge für das leibliche Wohl der Hausgemeinschaft bzw. der Bewohner des Reiches andererseits. Diese Pflichten haben freilich wie eine Münze auch noch eine zweite Seite: Sie lassen sich genauso als Autoritätsbereiche verstehen.

Despoina - so die sorgfältige Untersuchung von Bensammar - steht im byzantinischen Quellenmaterial insbesondere im Zusammenhang mit Besitz und der herrschaftlichen Stellung einer Frau gegenüber ihren Sklaven. Wenn es um eine Kaiserin geht, dann steht der Terminus vor allem für die Kaiserinmutter, die das Erbe ihres Sohnes verwaltet, für die Regentin[95] und für die Selbstherrscherin. Außerdem ist *despoina* der byzantinische Titel *par excellence* der Theotokos, dem Pendant der Kaiserin in der himmlischen Hierarchie[96].

Damit kommt die im kirchlichen Kontext besonders interessierende Frage religiös konnotierter weiblicher Autorität explizit in den Blick: Die der Theotokos in Gebetsanrufungen zugeschriebene und durch Wunder gewissermaßen „verifizierte“ Autorität kann nicht von einer Ermächtigung Gottes bzw. Christi abgelöst werden. Daraus könnte man schließen, daß in der himmlischen Sphäre in gewisser Weise das von den Digesten bzw. Basiliken vorgesehene Verhältnis von Kaiser und Kaiserin perpetuiert würde: Gott/Christus ist der Autokrator, die Theotokos hingegen steht in einem Abhängigkeitsverhältnis und genießt nur delegierte Autorität.

Eine solche Interpretation des in Byzanz vorausgesetzten Faktums in diese Welt hineinwirkender weiblicher Autorität in der himmlischen Sphäre abstrahiert freilich zu sehr von einer anderen Konstante im byzantinischen Weltbild: Dort setzt jede rechtmäßige menschliche Autorität ihre Fundierung in Gott voraus. So gesehen hat selbst die mächtigste Person auf Erden, der Kaiser, seine Autorität nach diesem auch in der Entwicklung des Krönungsrituals immer deutlicher zum Ausdruck gebrachten Verständnis von Gott und nicht aus sich heraus[97].

---

[94] Vgl. Johannes Chrysostomos, In Eph. Hom. XXII,2 (ed. PG 62, 158).

[95] So auch für Anna Dalassena.

[96] Vgl. BENSAMMAR, Titulature, 284 ff.

[97] Siehe dazu oben. Die Rituale rund um die Kreierung eines neuen Herrschers zeigen allerdings natürlich auch, wie stark in Byzanz gleichzeitig mit der christlichen Reinterpretation der Kaisertums vergleichsweise säkulare antike Traditionen fortlebten.

V. Machtbasen weiblicher Autorität in Byzanz

Dennoch wäre es hinsichtlich des Kaisertums natürlich völlig irreführend, ausschließlich dessen religiöse Fundierung zu betonen. Während Frauen sich aber in der Regel verhältnismäßig schwer taten, ihrer Herrschaft die militärische Machtbasis zu sichern, konnten sie sich jedenfalls auf Gott/Christus stützen, der ja auch in der himmlischen Sphäre heiligen Frauen und insbesondere Maria großzügig Macht einräumte. In Bezug auf die im byzantinischen Weltbild letzte Quelle aller Autorität gab es keine Frauendiskriminierung. Ikonographie, Krönungszeremoniell und Akklamationen stellten die Kaiserin, wie bereits ausgeführt, genauso wie den männlichen Kaiser als Erwählte Gottes dar.

Ihre Position an der Reichsspitze war genauso exzeptionell wie jene des Kaisers. Dennoch teilte die Kaiserin ihre innerweltlichen Machtbasen aber doch in gewisser Weise mit anderen Frauen[98]. So war die Verteilung von Gütern des täglichen Gebrauchs, insbesondere von Nahrung und Kleidung, bereits in klassischer Zeit eine wesentliche Machtbasis der griechischen Hausfrau. Kaiserinnen verfügten im Regelfall wohl nicht so einfach über die staatlichen Ressourcen wie eine normale Hausfrau über den Vorratskeller ihres *oikos*. Aber sie hatten offenbar selbst dann, wenn sie wie Irene ein in die kaiserliche Familie eingeheiratetes Mädchen aus der Provinz waren, im Normalfall dennoch Zugang zu beachtlichen Geldmitteln[99]. Über die Ursprünge dieser Ressourcen ist leider nur wenig bekannt. Daß sie existiert haben müssen, ergibt sich vor allem aus dem sowohl durch literarische als auch durch materielle Quellen bezeugten Engagement von Kaiserinnen als Patroninnen bzw. Stifterinnen. Wie bereits herausgestellt, ließen Kaiserinnen Kirchen und Klöster errichten bzw. renovieren und kümmerten sich um die Dotierung von Sozialeinrichtungen aller Art[100]. Alles, was sich unter den Begriffen „Philanthropia" und „Euergetismus" zusammenfassen läßt, harmoniert trotz der oft starken religiösen Konnotation einschlägigen Engagements mit dem auch bei Balsamon vorausgesetzten traditionellen Frauenbild. Daß es dennoch Macht impliziert, wird nicht zuletzt in Initiativen deutlich, diese zu beschneiden[101].

---

[98] Vgl. hier und im folgenden die grundlegende Untersuchung von LAIOU, Women in Byzantine Society, passim.

[99] Zum Privatvermögen der byzantinischen Kaiserinnen vgl. zuletzt D. P. KARAMPOULA, Η προσωπτική περιουσία της Αυγούστας: Παρατηρήσεις επί των διατάξεων για την αυτοκρατορική περιουσία στον Θεοδοσιανό κώδικα και στην Ιουστινιάνεια νομοθεσία, in: Epeteris tou kentrou ereunes tes istorias tou ellenikou dikaiou 37 (2003) 47-89.

[100] Am Beispiel Irenes vgl. HERRIN, Women in Purple, 102 ff.

[101] Vgl. z.B. HILL, Imperial Women, 179: So begegneten Kaiser, die eine mächtige Frau an ihrer Seite fürchteten, der unliebsamen Konkurrenz durch Zudrehen des Geldhahnes. Das war etwa die Strategie der beiden ersten Ehemänner von Zoe. Manuel I. Komnenos (1143-1180), der auf die Unterstützung seiner Familie weniger angewiesen war als seine Vorgänger, sondern eher daran

Betrachten wir als nächstes die Kaiserin in ihrer Rolle als Mutter. Auch wenn, wie Liz James in Abhebung von der traditionellen Forschung wohl zurecht herausstellt, die Verbindung Macht - Mutterschaft nicht überstrapaziert werden sollte: In der Regel bestand, wie zuletzt auch wieder von Judith Herrin im Zusammenhang mit Irene herausgearbeitet, doch die Erwartung an die Frau des Kaisers, durch die Geburt legitimer Nachkommen und insbesondere eines (männlichen) Thronerben den Fortbestand der Dynastie und damit zugleich Stabilität im Reich zu sichern[102]. Diesen Zweck verfolgte auch im Falle minderjähriger Thronerben die regelmäßige Einsetzung der Kaiserinwitwe als Regentin bzw. als Mitglied im Regentschaftsrat. Dabei geschah letztlich im Großen nichts anderes, als im Kleinen üblich war: Eine wichtige Entwicklungslinie römischen Rechts ging seit der Spätantike dahin, Witwen, die zunehmend als die besten Sachwalter der Interessen ihrer Kinder gesehen wurden, auch formell die Vormundschaft zu ermöglichen[103]. Immer mehr wurde es generell als Aufgabe der Witwe betrachtet, das Familienvermögen zusammenzuhalten, eine gute Ausbildung der Kinder sicherzustellen, deren Ehen zu arrangieren. So kommt Hill zu dem Schluß: „Abhängig vom Status der Familie konnte eine Frau durch die Sorge für Kinder zu hohen Positionen in der öffentlichen Sphäre gelangen"[104].

Deutlich hingewiesen sei ich in diesem Zusammenhang aber auch darauf, daß Kinder diesbezüglich zwar ein erfolgversprechender, aber nicht der einzige Weg waren. Die Zugehörigkeit zur „richtigen" Familie bedeutete an sich bereits beachtliches Kapital für den Zugang zur Macht, nicht erst in der Komnenenzeit, als das Reich immer mehr zum „Familienunternehmen" bzw. die Familie des Herrschers zum Hauptreservoir für die Besetzung von Ämtern wurde[105].

Im byzantinischen Reich war die Kaiserwürde formell zwar nie erblich geworden. *De facto* bildeten sich aber Dynastien und das dynastische Prinzip als solches wurde generell akzeptiert. Auch in Situationen, wo kein männlicher Erbe vorhanden war oder ein Usurpator an die Macht kam, wurde oft versucht, dynastische Legitimität zumindest zu fingieren - z.B. durch Adoption oder durch die Eheschließung mit der Witwe des letzten Kaisers. Letzteres ist dabei nur ein Fall, wo Frauen unabhängig von etwaigen Kindern als Mittlerinnen von Legitimität erachtet wurden. Auch Töchter von Kaisern konnten im Wege einer Eheschließung oder durch Adoption oder Nominierung eines Kaisers zu Garantinnen des Fortbestands legitimer Herrschaft werden: So kam es anders als unter Irene nach dem Tod von Theodosios II. († 450) zwar noch nicht zum

---

interessiert, den Clan in Schranken zu weisen, fand eine andere Strategie: Er verbot kurzerhand neue Klostergründungen.

[102] Vgl. HERRIN, Women in Purple, 61.

[103] Vgl. E.M. SYNEK, Oikos. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22), Wien 1999, 245 f (mit Literatur).

[104] HILL, Imperial Women, 79.

[105] Vgl. HILL, Imperial Women, 184: „the family was the empire".

Experiment eines weiblichen Autokrators. Aber es war immerhin Pulcheria selbst (und nicht einfach der Senat oder das Militär), die Markian, einen fähigen General zu ihrem Mitkaiser bestimmte. Die Nachfolgerin Pulcherias, Verina, die Gattin von Leon I. († 474), hat nach dessen Tod Zeno, den Mann ihrer Tochter Ariadne (474-491) zum Kaiser eingesetzt[106]. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel bietet schließlich das bereits mehrmals angesprochene Ende der makedonischen Dynastie, als Zoe - im Zuge von drei Ehen und der Adoption eines Neffen ihres zweiten Gatten - vier Kaiser legitimierte, sich aber auch gemeinsam mit ihrer Schwester und letztere schließlich allein als weiblicher Autokrator behaupten konnte und damit das Maximum an Autorität erlangte, das im byzantinischen Reich zu erlangen war.

VI. Ambivalenzen

Die Frage nach Machtbasen sind ein möglicher Zugang zur Autorität der byzantinischen Kaiserin. Die mit der Kaiserin verknüpften Ambivalenzen sind ein anderer möglicher Zugang. Liz James hat das dauernde Spannungsverhältnis zwischen dem offiziellen Status der Kaiserin und ihrem Geschlecht, ihrem realen weiblichen Körper und ihrem politischen Körper als Teil der Hierarchie offen gelegt[107].

Auch wenn ich persönlich nicht viel von plakativen Generalisierungen halte und daher auch Bedenken dagegen habe, wenn die byzantinische Gesellschaft zunächst einmal schlechterdings als „misogyn"[108] etikettiert wird: Im byzantinischen Kontext spielten Geschlechterstereotypen unleugbar eine bedeutende Rolle, aufgrund derer eine Frau theoretisch nie soweit hätte kommen dürfen wie Irene, Zoe oder Theodora. Grundsätzliche Vorbehalte gegen Frauen klingen selbst dort nach, wo man sich mit der faktischen Entwicklung positiv arrangierte und vor allem Irene ob ihrer kirchenpolitischen Entscheidung zugunsten der Ikonenverehrung in einem Atemzug mit ihren im Geruch der Heiligkeit stehenden Vorgängerinnen Helena (der Mutter des ersten Konstantins) und Aelia Pulcheria (der Schwester Theodosios II. und späteren Gattin Markians) zu nennen begann: So beschreibt Ignatios Diakonos die Rolle der Kaiserin auf der Synode von 787 mit höchst ambivalenten Worten: „Irene, diese unerschrockene und gottliebende Frau (*gynaion*); sofern es überhaupt Recht ist, eine ‚Frau' zu nennen, die sogar Männer in ihrer frommen Gesinnung übertroffen hat"[109]. Ein schiefes Kompliment, das davon ausgeht: Frauen sind im Regelfall selbst in Sachen Frömmigkeit nicht konkurrenzfähig mit Männern!

---

[106] Vgl. JAMES, Empresses, 73 f (mit Quellenbelegen).

[107] Vgl. zsf. JAMES, Empresses, 29; 166.

[108] JAMES, Empresses, 2.

[109] Ignatios Diakonos, Leben des Patriarchen Nikephoros I,10 (ed. PG 100, 52). - Zu den Ambivalenzen in der Bewertung der Phasen der Herrschaft von Zoe und Theodora bzw. der Alleinherrschaft Theodoras bei Psellos vgl. HILL, Imperial Women, 55.

Nach den Kanones unterliegen Frauen auch einer Reihe von Beschränkungen im kirchlichen Leben, für die es zwar Ausnahmen vor allem bei Diakoninnen und Nonnen gab und gibt, nicht aber unbedingt für Kaiserinnen. So fehlen explizite Hinweise darauf, daß Irene - wie die männlichen Kaiser - den Altarraum betrat, um dort persönlich die Opfergaben zu plazieren und gemeinsam mit dem Klerus am Altar zu kommunizieren. Hier scheint sie sich an die grundsätzlichen Spielregeln für Frauen gehalten und keine imperialen Sonderrechte gefordert zu haben.

Im 5. Jh. stellte sich die Situation freilich noch anders dar: Eine syrisch überlieferte Quelle berichtet, daß Theodosios Schwester, Kaiserin Pulcheria für sich das gleiche kaiserliche Vorrecht rekalmierte wie ihr Bruder und im Altarraum die Osterkommunion zu empfangen verlangte[110]. Im Episkopat war man sich über die Zulässigkeit nicht einig: Während Sisinnius von Konstantinopel offenbar keine Einwände erhob, warf Nestorios - aus der Retrospektive wohl ein entschiedener taktischer Fehler - die Kaiserin hinaus.

Hinsichtlich der Situation unter Justinian und Theodora provoziert das berühmte Mosaik in San Vitale in Ravenna viele Fragen: Justinian wird hier mit einem Brot, Theodora mit einem Kelch dargestellt. Ist es zulässig, aus diesem Bild Rückschlüsse auf das zeitgenössische liturgische Verhalten der Kaiserin zu ziehen? Hat sie gemeinsam mit dem Kaiser an der Gabenprozession teilgenommen? Konnte man sich das, selbst wenn es in Konstantinopel nicht real passiert sein sollte, in Ravenna zumindest vorstellen? Nach James, die davon ausgeht, daß im 6. Jh. eine Frau den eucharistischen Kelch grundsätzlich nicht in Händen halten durfte, würde die Kaiserin durch die Darstellung über die Sphäre des „normal" Menschlichen hinausgehoben. James ist zweifelsohne zuzustimmen, daß das Mosaik in Ravenna die Machtposition der Kaiserin reflektiert[111]. Daß eine Frau ausschließlich *qua* Kaiserin ein liturgisches Gefäß berühren durfte, ist freilich eine Simplifizierung. Jedenfalls für Diakoninnen gab es damals noch Ausnahmen[112], was etwaige Privilegien bei Kaiserinnen doch etwas relativieren würde.

Doch scheinen die späteren Kaiserinnen in der Regel die immer stärker etablierten Beschränkungen für Frauen im liturgischen Bereich hingenommen zu haben[113]. Das hinderte sie aber nicht unbedingt, den liturgischen Rahmen für

---

[110] Vgl. den Brief an Kosmas 8 (ed. PO 13, 127).

[111] Vgl. JAMES, Empresses, 39.

[112] Das weiß auch JAMES, berücksichtigt es aber in ihrer Interpretation m.E. nicht hinreichend.

[113] So das Verbot von c. 44 Laodikeia, den Altarraum zu betreten oder auch die mit dem Menstruations- und Geburtstabu vernetzten Beschränkungen; dazu zuletzt E. PAPAGIANNI - S. TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθει" και οι νομοκανονικές πηγής, in: Θ' Πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο (Μαΐος 1988), Thessaloniki 1988, 31-46; E.M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon 16 (2000) 25-70; P. VISCUSO, Menstruation: A Problem in Late Byzantine Canon Law, in: Byzantine Studies/Etudes Byzantines 4 (1999 – de facto 2002) 116-125. - In de ceremoniis I,37 (28) (ed. VOGT 1, 147) wird im Zusammenhang mit dem Fest der Orthodoxie (am ersten Fastensonntag begangene Kommemoration

öffentlichkeitswirksame Auftritte zu nutzen. So berichtet Theophanes, daß Irene am ersten Weihnachtstag ihrer Regentschaft feierlich mit ihrem Sohn in die Kirche eingezogen sei und eine von ihrem Gatten aus dem Schatz der Hagia Sophia entwendete Krone retourniert habe[114]. Ob sie dabei den Altarraum betrat, wissen wir nicht. Theophanes ist in seiner Darstellung sehr knapp. Offensichtlich ist aber Irenes Machtdemonstration, denn beim selben Gottesdienst mußten ihre - kurz zuvor nach Aufdeckung eines Putschversuches in den Klerus gezwungenen und damit als Thronprätendenten ausgeschalteten - Schwager am Altar dienen.

Auch außerhalb des liturgischen Rahmens haben Kaiserinnen kreativ öffentlichkeitswirksame Rituale zu ihren Gunsten eingesetzt bzw. geschlechtsspezifisch umgestaltet[115]. So mockierte sich bereits Prokopios darüber, daß unter Justinian und Theodora von Senatoren in gleicher Weise die Proskynese vor der Kaiserin verlangt wurde, wie sie für den Kaiser schon zuvor üblich war[116]. Und Theophanes weiß über den ersten Ostermontag von Irenes Alleinherrschaft zu berichten, sie sei in einem von einem weißen Pferd gezogenen Wagen, begleitet von zwei hohen zivilen Beamten und zwei Militärs von der Apostelkirche aus durch Konstantinopel gefahren und habe dabei Geld verteilt[117]. Diese Fahrt erscheint als Adaption eines im Zeremonienbuch aus dem 10. Jh. vorgesehenen Rittes des Kaisers vom Palast zur Apostelkirche[118].

Schließlich stellt sich die Frage des spezifischen kaiserlichen Lehramtes[119]. Es scheint mir kein Zufall, daß gerade Balsamon, der den Kaiser vergleichsweise stark mit dem Priestertum assoziiert, in diesem Punkt deutlich zwischen männlichem Kaiser und Kaiserin unterscheidet[120]. Zwar attestierte bereits Papst Leo I. Pulcheria im Zusammenhang mit ihrem Engagement für das Chalkedonense „nicht nur kaiserliche Macht, sondern auch priesterliche Gelehrsamkeit“[121]. Alles in allem war aber die Lehrautorität von Frauen ein seit apostolischer Zeit kritischer Punkt, wobei die wenigsten Vorbehalte im privaten Bereich einerseits

---

der endgültigen Durchsetzung der Ikonenverehrung) gesagt, daß an diesem Tag der Kaiser nicht den Altarraum betrete. A. GRABAR, L'iconoclasm byzantin. Dossier archéologique, Paris 1957, 204 ff, hat diese auffällige Regelung damit zu begründen versucht, daß die ikonophile Restauration 843 unter Kaiserin Theodora, der Witwe von Theophilos, die für ihren minderjährigen Sohn Michael III. die Regentschaft innehatte, stattfand. Gesichert ist diese Hypothese aber nicht. Vgl. BEAUCAMP, Les femmes, 95; zur ikonophilen Restauration unter Theodora vgl. zuletzt näherhin HERRIN, Women in Purple, 201 ff.

[114] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6273 (ed. de BOOR I, 545).

[115] Vgl. HERRIN, Women in Purple, 114 ff; JAMES, Empresses, 50 ff.

[116] Vgl. Prokopios, Anekdota, 30,21-26 (ed. mit dt. Übers. O. VEH, ^{2}1970, 252 [Übers. 253] - 254 [Übers. 255]).

[117] Vgl. Theophanes, Chronographia AM 6291 (ed. de BOOR I, 474).

[118] Vgl. De ceremoniis I,10 (ed. VOGT I, 65-77).

[119] Vgl. BEAUCAMP, Les femmes, 90 f; 108 ff.

[120] Vgl. Theodor Balsamon, Meditata sive responsa (ed. PG 138, 1017 bzw. RHALLES-POTLES, 4, 545).

[121] Leo I, ep. 116 (ed. SCHWARTZ, ACO II,4, 1932, 68).

und im geschlechterteiligen Kontext andererseits bestanden[122]. So bieten frühe kirchenhistorische bzw. hagiographische Quellen durchaus Beispiele für eine geschlechterteilige Erstkatechese/Missionstätigkeit durch Kaiser/Kaiserin bzw. König/Königin. Bei Rufin etwa heißt es im Zusammenhang mit der Bekehrung Georgiens: „Credunt viri per regem, feminae per reginam"[123]. Was auch immer an solchen Darstellungen historisch sein mag - im monastischen Milieu jedenfalls war es selbstverständlich, daß Frauen andere Frauen unterwiesen.

In diesem Zusammenhang ist nun freilich anzumerken, daß nicht nur im monastischen Kontext dichotome Strukturen bestanden. In Byzanz war auch der Hof in einem gewissen Maß geschlechterteilig organisiert[124]. Das heißt zwar nicht, daß Kontakte zwischen Frauen und Männern besonders schwierig gewesen wären. Obgleich nicht von allen Zeitgenossen immer goutiert, empfingen byzantinische Kaiserinnen *de facto* ausländische Botschafter und verhandelten sowohl direkt mit Militärs, den wichtigsten Staatsbeamten als auch mit dem hohen Klerus. Auch im zeremoniellen Kontext war die Kaiserin voll eingebunden: So hatte sie am Palmsonntag nach dem Zeremonienbuch aus dem 10. Jh. die kirchliche Elite Konstantinopels zu empfangen[125].

Aber es gab unterschiedliche Wohnbereiche und die direkte Entourage der Kaiserin bestand grundsätzlich aus anderen Personen als jene des Kaisers - neben Frauen vornehmlich Eunuchen. Schließlich ist es bemerkenswert, daß sich parallel zu den männlichen Hofämtern in Byzanz auch so etwas wie eine weibliche Titelhierarchie (mit der *zoste patrikia* an der Spitze) ausgebildet hat: die Gattinnen der Inhaber von Hofämtern erhielten aber nicht nur von den Titeln ihrer Männer abgeleitete Titel, sie spielten auch zeremoniell eine eigene Rolle. So war für Pfingsten vorgesehen, daß die Kaiserin auf einer Galerie der Hagia Sophia mit ihren Damen genauso den Friedenskuß tauschte wie der Kaiser im Kirchenschiff mit der männlichen Elite Konstantiopels[126]. Außerdem dürfen wir annehmen, daß

---

[122] Besonders die hagiographischen Quellen können aber auch mit heiligen Lehrerinnen aufwarten, die Geschlechtergrenzen transzendierend in die breitere Öffentlichkeit hineinwirkten. Vgl. E.M. SYNEK, Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens (Das Östliche Christentum NF 43), Würzburg 1994.

[123] Rufinus, Historia ecclesiastica I (ed. PL 21, 481).

[124] Vgl. z.B. L. GARLAND, The Life and Ideology of Byzantine Women: A Further Note on Conventions of Behaviour and Social Reality as Reflected in Eleventh and Twelfth Century Historical Sources, in: Byzantion 58 (1988) 361-93, bes. 364 ff; näherhin die Bibliographie von J. HOFMANN, Brückenbauerinnen zwischen Byzanz und dem Westen. Forschungsbericht über den vergessenen Beitrag byzantinischer und westlicher Christinnen der byzantinischen Ära zur Verständigung zwischen ihren Kirchen und Völkern (330-1453), in: Ostkirchliche Studien 50 (2001) 58-78; hier bes. 70 f, Anm. 58 u. 61.

[125] Vgl. De ceremoniis I, 41 (ed. VOGT I, 160-164). - Vgl. in diesem Zusammenhang auch H.F.H. ZOMMER, The So-Called Women's Gallery in the Medieval Church: An Import from Byzantium, in: A. DAVIDS (Hg.), The Empress Theophano: Byzantium and the West at the Turn of the First Millenium, Cambridge 1995, 169-193. ZOMMER sieht in den Frauengallerien ein Symbol königlicher Macht.

[126] Vgl. De ceremoniis I,9 (ed. VOGT I, 54-64, hier bes. 61-62).

diese Damen den Kaiserinnen mannigfaltige Möglichkeiten für Informationen, informelle Kontakte und nicht zuletzt der Einflußnahme auf mächtige Männer des Reiches eröffneten. Damit stellte die geschlechterteilige Organisation des Hofs durchaus eine wichtige Ressource im politischem Aktionsradius der Kaiserinnen dar. Beziehungen, Vertrauenspersonen in wichtigen Positionen, die Anbindung an ein funktionierendes Informationsnetz und die Möglichkeit, auf wichtige Personen Einfluß zu nehmen, zählten in byzantinischen System insgesamt zum wichtigsten politischen Kapital - nicht nur für Frauen, sondern auch für Männer!

VII. Fazit

In Hinblick auf die Ausgangsfrage - Anknüpfungspunkte für weibliche Autorität in der Kirche - erweist sich die byzantinische Geschichte als ausgesprochen ergiebig. Das Ausmaß ihrer Autorität verdankte die Kaiserin - wie der männliche Kaiser - selbstverständlich der spezifisch byzantinischen Verbindung von weltlicher und geistlicher Sphäre und ihrer Position an der Spitze des Reiches. Daß eine Frau hier aber gelegentlich selbst in der Position des Autokrators ihren Platz finden konnte, wirft trotz aller Ambivalenzen aus Gender-Perspektive ein etwas positiveres Licht auf die byzantinische Gesellschaft als auf den zeitgenössischen Westen[127] mit seiner Lex salica: „Das [byzantinische] Reich" - so die ihre Studie zur Komnenenzeit abschließende Evaluation von Barbara Hill - „verdient es, als Zivilisation gesehen zu werden, in der Frauen jedenfalls theoretisch die höchsten Positionen innehaben konnten, auch wenn der Weg der Möglichkeiten eng war"[128].

Im Kontext der modernen Demokratisierung von Herrscherrechten spricht die byzantinische Tradition mehr für eine egalitäre Behandlung männlicher und weiblicher Laien in den Kirchenverfassungen und Gemeindestatuten, denn für geschlechtsspezifische Differenzierungen. So gesehen, besteht kein Grund, „die Tradition" vorzuschützen, wenn Frauen von irgendwelchen Entscheidungsbefugnissen, Verwaltungsfunktionen oder Wahlrechten ausgeschlossen bleiben, die heute männlichen Laien sehr wohl zugestanden werden. Die Einbindung von Frauen in die Kür neuer Bischöfe und synodale Vorgänge läßt sich in Hinblick auf die kirchliche Tradition nicht nur rechtfertigen. Insbesondere im Blick auf die „weiblichen Kaiser", aber auch hinsichtlich der „normalen" byzantinischen Kaiserinnen erscheint sie sogar durchaus positiv aus der kirchlichen Tradition, die

---

[127] Zur durchaus ambivalenten Position der westlichen Kaiserinnen und Königinnen (unter besonderer Berücksichtigung byzantinischer Einflüsse, insbesondere bei Theophanu) vgl. z.B. F.-R. ERKENS, Die Frau als Herrscherin in ottonisch-frühsalischer Zeit, in: A. von EUW - P. SCHREINER (Hg.), Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Gedenkschrift des Kölner Schnütgen-Museums zum 1000. Todesjahr des Kaiserin. Bd. 2, Köln 1991, 245-259.

[128] HILL, Imperial Women, 216 (eigene Übers.).

bekanntlich eine besonders wichtige Rolle in der Interpretation und Anwendung der Heiligen Kanones spielen soll, argumentierbar.

„WIR ERLAUBEN NICHT, DASS IN EINEM KLOSTER MÖNCHE UND NONNEN WOHNEN" (JUST.NOV.123.36): DOPPELKLÖSTER IM SPÄTANTIKEN OSTMEDITERRANEN RAUM[1]

Friedrich T. Schipper, Wien

I. Das Johannes-Kloster in Essex: zur Wiederbelebung einer alten Tradition

Johannes der Täufer darf als *Urvater* der christlichen Askese angesehen werden[2], ist er doch der erste Asket, der uns in den Evangelien des Neuen Testaments entgegentritt – gleichsam als der erste der *Wüstenväter*[3]. So kündet er mit prophetischen Worten im Evangelium nach Johannes:

„Ich bin die Stimme, die in der Wüste ruft: Ebnet den Weg für den Herrn!"[4]

Nach dem Zeugnis des Matthäus lebte der Täufer asketisch, was ausreichend Ansätze für eigene Beobachtungen bietet[5]:

„Johannes trug ein Gewand aus Kamelhaaren und einen ledernen Gürtel um seine Hüften; Heuschrecken und wilder Honig waren seine Nahrung"[6].

Daher verwundert es nicht, dass Johannes der Täufer den ersten Mönchen als Vorläufer[7] in der Askese galt; so verweist auch Basilius von Caesarea in seiner „Mönchsregel" sog. auf die Frage nach der Notwendigkeit der Enthaltsamkeit für

---

[1] Dieser Aufsatz stellt eine Art Prospektion des Themas dar, um seine Bedeutung, Vielfältigkeit und Perspektiven kurz und kompakt darzustellen. Er geht an keiner Stelle in die möglichen Tiefen, sondern ist ein Vorbericht für eine geplante umfangreichere Publikation. Die Studie wurde von Eva Synek, Univ. Wien, im Rahmen des Seminars „Das Recht des christlichen Osten" im Wintersemester 2004/05 angeregt. Der Ausgangspunkt *Essex* ergab sich aus den im Seminar besprochenen Einzelthemen. Herzlichen Dank an Wolfgang Nikolaus Rappert und Michael Margoni-Kögler, beide Univ. Wien, für philologische Hilfestellungen.

[2] Zu diesem Urteil kommt auch G. KRETSCHMAR, Zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61 (1964) 27-67, hier: 28.

[3] Vgl. die jüngst erschienene Studie von U. B. MÜLLER, Johannes der Täufer: jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten Bd. 6), Leipzig 2002; J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation - Geschichte - Wirkungsgeschichte (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft Bd. 53), Berlin 1989.

[4] Joh 1,23*: „Ἐγὼ φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· εὐθύνατε τὴν ὁδὸν κυρίου".

[5] Vgl. z.B. P. VIELHAUER, Tracht und Speise Johannes des Täufers, in: DERS., Aufsätze zum Neuen Testament (Theologische Bücherei Bd. 31), München 1965, 47-54.

[6] Mt 3,4: „Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον".

[7] Vgl. K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, 15.

ein geistliches Leben auf ihn[8]. Und für Klöster und Klosterkirchen durch die Zeiten hindurch und allen Kirchen gemein diente er immer wieder als *Patron*, gerade auch den Wüstenklöstern der ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte[9]. Dass diese Spiritualität bis heute nichts an ihrer Aktualität verloren hat, sieht man auch im Fall eines ganz besonderen Klosters: Johannes ist der Patron des orthodoxen Doppelklosters in Essex in England[10].

Doppelklöster, die jüngst in der katholischen Kirche eine Renaissance erfahren, wären heute in der orthodoxen Kirche auf Grund der Geschichte und der speziellen Rechtstraditionen, auf deren Ursprünge hier gleich zurückgekommen werden soll, eigentlich nicht zu erwarten. Das Doppelkloster des Hl. Johannes des Täufers in Essex bildet hier eine Ausnahme[11].

Das Kloster wurde 1959 vom Athos aus gegründet und durch den Zuzug zunächst einer einzigen Nonne Anfang der 1960er Jahre zu einem Kloster, in dem Mönche und Nonnen zusammen unter einem Dach leben - ein Doppelkloster eben: heute feiern etwa 30 Mönche und Nonnen gemeinsam die Liturgie, essen, arbeiten und wirtschaften in Gemeinschaft[12].

Das Phänomen der sogenannten *Doppelklöster* reicht weit zurück bis zu den Ursprüngen christlichen monastischen Lebens[13]. Dabei widerspricht das Zusammenleben von Mönchen und Nonnen „unter einem Dach" scheinbar den

---

[8] Vgl. K. S. FRANK (Hg.), Basilius von Caesarea: Die Mönchsregeln, St. Ottilien 1981; s. LR 16: „Ist die Enthaltsamkeit für den notwendig, der geistlich leben will?". - Die sog. „Regeln" sind in zwei große Abschnitte geteilt: die sog. „Langen Regeln" (LR) und die „Kurzen Regeln" (KR).

[9] Zu Palästina vgl. R. P. S. VAILHÉ, Répertoire Alphabétique des Monastères de Palestine, in: Revue de'l Orient Chrétien 5 (1900) 19-48; 19-22; zu Ägypten: C. C. WALTERS, Monastic Archaeology in Egypt, Westminster 1974.

[10] Alle Informationen zum orthodoxen St. Johanneskloster in Essex verdanke ich Antonia Himmel-Agisburg, Wien.

[11] Als endgültige zeitliche Zäsur für die Existenz von Doppelklöstern in der orthodoxen Kirche wird oft die Zeit der letzten Dynastie von Byzanz, die Paläologenzeit angegeben; danach habe es keine Doppelklöster mehr gegeben; siehe z.B. S. HILPISCH, Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 15) Münster 1928, 24; R. H. THORNE, A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: the Philanthropic Saviour, in: Byzantine Studies 10 (1983) 81-87, hier: 87. Das stimmt so sicher nicht. Jedenfalls in der griechischen Orthodoxie gab es vereinzelt Doppelklöster bis zumindest ins 19. Jh. Siehe A. PELIA, Ἰόνιος πολιτεία καὶ ἐκκλησία τῶν Κύθηρων (1809-1864), unpubl. Diss., Athen 2003. Für den Hinweis sehr herzlichst Prof. Spyridon Troianos, Athen, gedankt.

[12] Ein Zeugnis des Gründers bieten seine mit autobiographischen Notizen und Informationen zum Kloster durchsetzen Betrachtungen; dt. Übers.: A. SOFRONJI, Sein Leben ist mein, Gersau 2004.

[13] Vgl. z.B. H. KOCH (Hg.), Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften N.F. Bd. 6), Tübingen 1933; HEUSSI, Ursprung; M. VILLER, Aszese und Mystik in der Väterzeit: ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität, Freiburg im Breisgau 1939; U. RANKE-HEINEMANN, Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen, Essen 1964; B. LOHSE, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der alten Kirche in Parallelforschungen Bd. 1), München 1969; K. S. FRANK, Askese und Mönchtum in der alten Kirche (Wege der Forschung Bd. 409), Darmstadt 1975; DERS., Geschichte des christlichen Mönchtums, Darmstadt ^{5}1993.

gängigen Vorstellungen von christlicher Askese, die ja sexuelle Enthaltsamkeit mit einschließt, deren äußerer Ausdruck wie praktische Umsetzung die Geschlechtertrennung ist. Diese Haltung spiegelt sich auch in den *Apophthegmata Patrum*[14] (AP), also jener alten Sammlung weiser Sprüche, welche den Vätern (wie Müttern[15]) zugeschrieben werden, die zu den ersten gehört haben, die sich vom Trubel des bunten Lebens der antiken Städte in die öden Wüstengebiete Syriens, Judas und Ägyptens zurückgezogen haben, um dort in völliger Einsamkeit durch Gebet und Fasten Gott zu suchen. Zum Beispiel:

> „Es sagte der Schüler des Abba Sisoes zu ihm: Vater, du wirst alt, lass uns in die Nähe bewohnten Landes zurückkehren. Es sagte zu ihm der Alte: Wo es keine Frauen gibt, dort lass uns hingehen. Es sagte zu ihm sein Schüler: Aber wo, außer in der Wüste, gibt es denn einen Ort ohne Frauen? Es sagte darauf der Alte: Führe mich in die Wüste!"[16]

Der Spruch offenbart ein Grundprinzip wie auch eine Grundvoraussetzung erfolgreichen asketischen Lebens: die strikte Geschlechtertrennung. Diese war gleichermaßen für männliche und weibliche Eremiten wie für in Gemeinschaft lebende Mönche und Nonnen ein wesentlicher Bestandteil ihres asketischen Lebenskonzeptes, dessen Grundlage die so genannten drei evangelischen Räte bilden: *Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam.*

Die *Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen* ist eine Empfehlung, die bereits Jesus selbst ausgesprochen hat: die ihn ständig herausfordernden Pharisäer stellen Jesus eine Fangfrage über Ehescheidung - es geht ihm um eine Auslegung der Tora - und Jesus führt über Ehe, Ehescheidung und eben auch Ehelosigkeit aus wie folgt:

---

[14] Ed.: J.-C. GUY (Hg.), Les apophthegmes des pères: collection systématique, chap. I-IX (Sources Chrétiennes Bd. 387), Paris 1993, chap. X-XVI (Sources Chrétiennes Bd. 474), Paris 2003; für eine dt. Übers. vgl. B. MILLER (Hg.), Weisung der Väter: Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt, Trier ^{5}2002.

[15] Susanna Elm spricht von „desert mothers and wandering virgins". S. ELM, Virgins of God. The Making of Ascetism in Late Antiquity, Oxford 1994, 253; vgl. auch K. S. FRANK, Asketinnen in den Apophthegmata Patrum, in: Erbe und Auftrag 77 (2001) 211-225; E. M. SYNEK, Ostkirchenkunde und Frauenforschung. Zu den Müttern unter den Vätern, in: Ostkirchliche Studien 43 (1994) 170-186.

[16] AP, Abba Sisoes 3: „Ἔλεγεν ὁ μαθητὴς τοῦ ἀββᾶ Σισόη πρὸς αὐτόν· Πάτερ, ἐγήρασας, ἀπέλθωμεν ἐγγὺς τῆς οἰκουμένης, λοιπόν. Λέγει αὐτῷ ὁ γέρων· Ὅπου οὐκ ἔνι γυνή, ἐκεῖ ἀπέλθωμεν. Λέγει αὐτῷ ὁ μαθητὴς αὐτοῦ· Καὶ ποῦ ἔστι τόπος ὁ μὴ ἔχων γυναῖκα, εἰ μὴ ἡ ἔρημος; Λέγει οὖν ὁ γέρων· Εἰς τὴν ἔρημον ἄρόν με".

„Manche sind von Geburt an zur Ehe unfähig, manche sind von den Menschen dazu gemacht, und manche haben sich selbst dazu gemacht - um des Himmelreiches willen. Wer das erfassen kann, der erfasse es“[17].

Paulus geht in seiner Auslegung der Worte Jesu sogar noch weiter und schließt seine Ausführungen über Ehe und Jungfräulichkeit in seinem ersten Brief an die Korinther mit dem provozierenden Satz:

„Wer seine Jungfrau heiratet, handelt also richtig; doch wer sie nicht heiratet, handelt besser“[18].

Dabei setzt er jedoch klar voraus:

„Wer sich gegenüber seiner Jungfrau ungehörig zu verhalten glaubt, wenn sein Verlangen nach ihr zu stark ist, der soll tun, wozu es ihn drängt, wenn es so sein muss; er sündigt nicht; sie sollen heiraten. Wer aber in seinem Herzen fest bleibt, weil er sich in der Gewalt hat und seinem Trieb nicht ausgeliefert ist, wer also in seinem Herzen entschlossen ist, seine Jungfrau unberührt zu lassen, der handelt richtig“[19].

Wenn also Männer oder Frauen dem evangelischen Ratschlag der *Ehelosigkeit* folgen wollen, dann müssen sie entweder *fest im Herzen* sein oder vom anderen Geschlecht räumlich getrennt leben, sodass die Möglichkeit, dem *Trieb ausgeliefert* nachzugeben, eben nicht gegeben ist.
Die Kirche hat sich von Anfang an nicht ausschließlich auf die *Herzensfestigkeit* der Jesus in der Ehelosigkeit nachfolgenden Männer und Frauen verlassen wollen, sondern die Trennung der Geschlechter in monastischen Gemeinschaften von Anfang an angestrebt. Dennoch haben sich sehr schnell auch gemischt lebende Gemeinschaften gebildet, deren Mitglieder - das andere Geschlechts ständig oder zumindest zeitweise vor Augen - nach *allen drei* evangelischen Räten, also auch ehelos, keusch gelebt haben. So gibt es in der kirchlichen Tradition Quellen unterschiedlicher Tendenz; jene, die als Evidenz für ein gedeihliches Leben der

---

[17] Mt 19,12: „Εἰσὶν γὰρ εὐνοῦχοι οἵτινες ἐκ κοιλίας μητρὸς ἐγεννήθησαν οὕτως, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνουχίσθησαν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ εἰσὶν εὐνοῦχοι οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω“.

[18] 1 Kor 7,38: „Ὥστε καὶ ὁ γαμίζων τὴν ἑαυτοῦ παρθένον καλῶς ποιεῖ καὶ ὁ μὴ γαμίζων κρεῖσσον ποιήσει“.

[19] 1 Kor 7,36 f.: „Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω, οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν. ὃς δὲ ἕστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος μὴ ἔχων ἀνάγκην, ἐξουσίαν δὲ ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος καὶ τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ, τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθένον, καλῶς ποιήσει“.

Geschlechter miteinander gelten dürfen, und solche, die jenes Miteinander in einem gar nicht guten Licht erscheinen lassen[20].

Weniger ambivalent äußern sich die altkirchlichen Quellen zum Syneisaktenwesen; die spirituelle Ehe zwischen einem Eremiten und einer Jungfrau (συνεισακτες, virgines subintroductae), die im 3. Jh. zu einer eigenen Askeseform mutierte, erfuhr hier ausschließlich Ablehnung, weswegen sich diese Institution auch kaum über das 4. Jh. hinaus gehalten hat[21].

II. Zur Forschungsgeschichte

Die Tradition der Doppelklöster wurde bislang nur ansatzweise aufgearbeitet. Am Beginn der modernen Forschungsgeschichte zu den spätantiken Doppelklöstern im ostmediterranen Raum stehen die einschlägigen Beiträge von M. Bateson, J. Pargoire, C. Alston, A. H. Thompson und S. Hilpisch[22]. Andere Studien sind einzelnen Klöstern des europäischen Mittelalters gewidmet. Nach der Dissertation von S. Hilpisch, der bis dato einzigen monographischen Arbeit, gab es Jahrzehnte lang kaum einen historischen Beitrag zum Thema.

Die Beiträge in den Arbeiten von W. Nissen und in weiterer Folge von K. M. Rhallis, P. de Meester, A. P. Christophilopulos, H.-G. Beck, R. Janin und schließlich I. M. Konidaris beschränken sich im Wesentlichen auf die Zusammenstellung von Rechtsquellen[23].

---

[20] Vgl. die Quellensammlung von C. MUNIER (Hg.), Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert) (Traditio Christiana Bd. 6), Bern 1987.

[21] Vgl. z.B. H. ACHELIS, Virgines subintroductae. Ein Beitrag zum VII. Kapitel des I. Korintherbriefs, Leipzig 1902; auch: A. JENSEN, Liebe ohne Sexualität? Frauen als Partnerinnen in der Geistlichen Ehe, in: Schlangenbrut 13 (1995) 10-12.

[22] M. BATESON, Origin and Early History of Double Monasteries, in: Transactions of the Royal Historical Society, N.S. Bd. 13, London 1899, 137-198; J. PARGOIRE, Les monastères doubles chez les Byzantines, in: Echos d'Orient 9 (1906) 21-25; DERS. H. LECLERCQ, s.v. monastère double, in: Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, Bd. 11.2 (1934) 2182-2187; C. ALSTON, s.v. Double Monasteries, in: Catholic Encyclopedia, Bd. 10 (1911) 452; A. H. THOMPSON, Double Monasteries and the Male Element in Nunneries, in: Ministry of Women, Report by a Committee Appointed by the Archbishop of Canterbury, London 1919, 145-164; HILPISCH, Doppelklöster, siehe 2. Kap.: Die Doppelklöster im Gebiete des östlichen Mönchtums, 5-24.

[23] W. NISSEN, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, Hamburg 1897, hier: 9 f; K. M. RHALLIS, Περὶ τῆς τῶν μονῶν διαιρέσεως κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, in: Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀθήνησι Πανεπιστημίου 1 (1926) 105-121, hier: 105 f; P. de MEESTER, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti, serie II, fasc. 10), Rom 1942, 148 f; A. P. CHRISTOPHILOPULOS, Θέματα βυζαντινοῦ ἐκκλεσιαστικοῦ δικαίου ἐνδιαφέροντα τὴν σύγχρονον πρκτικήν, Athen 1957, 59; H.-G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich (Handbuch der Altertumswissenschaft, Bd. 12.2.1.), München 1959, 138; R. JANIN, Le monachisme byzantin au Moyenage, in: Revue des études byzantines 22 (1964) 5 ff; I. M. KONIDARIS, Τὸ

Im Zuge des steigenden Interesses an feministischer Geschichtsforschung und feministischer Theologie (später im Bereich der so genannten Gender Studies) seit Mitte der 80er Jahre sind vermehrt Beiträge zur Geschichte der Frauen im frühen Christentum erschienen. Durch dieses Interesse bedingt kam es zu einer Neuaufnahme der Forschung zum Phänomen der Doppelklöster. Zu nennen sind die Beiträge von A.-M. Talbot, I. M. Konidaris, A. L. Fisher, S. Elm, P. M. Beagon und D. F. Stramara[24].

III. Zur Definition

S. Hilpisch definierte „Doppelklöster" auf Basis antiker kirchlicher Quellen folgendermaßen:

> „Zu einem Doppelkloster im eigentlichen Sinne des Wortes gehört, daß eine Gemeinschaft von Mönchen und Nonnen in solcher Weise miteinander wohnt, daß ihre Klosteranlage räumlich und rechtlich eine Einheit darstellt"[25].

Zu den schriftlichen kirchlichen Quellen, die gemischt lebende Gemeinschaften im Allgemeinen wie Doppelklöster im Besonderen bezeugen, gehören vor allem hagiographische und juristische. Erstere legen Zeugnis ab von gemischt klösterlicher Praxis. Die Rechtsquellen stellen hingegen eine reflektierte Reaktion auf diese Praxis dar. Es ist eine juristische Quelle, die von Kaiser Justinian I. (482-565) am 1. Mai 564 promulgierten Novelle 123, in welcher der

---

δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος, Athen 1979, hier: 27 f; DERS., Νομική θεώρηση των μοναστηριακών τυπικών, Athen 1984, 121 f.

[24] A.-M. M. TALBOT, A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women, in: The Greek Orthodox Theological Review 30/1 (1985) 1-20; I. M. KONIDARIS, Die Novelle 123 Justinians und das Problem der Doppelklöster, in: Ζητήματα βυζαντινού και εκκλεσιαστικού δικαίου, 1, Athen 1990, 257-269; DERS., Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen, in: Kanon 16 (2000) 131-143; A. L. FISHER, Women and Gender in Palladius' *Lausiac History*, in: Studia Monastica 33 (1991) 23-50; S. ELM, Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen im östlichen Mittelmeerraum während des vierten Jahrhunderts nach Christus, in: K. ELM - M. PARISSE (Hg.), Doppelklöster und andere Formen männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter (Berliner Historische Studien Bd. 18 = Ordensstudien Bd. 8), Berlin 1992, 13-24; DIES., Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 1994, hier bes. Kap. 6: Symbiosis of male and female ascetics and the demise of the Homoiousian model, 184-223; und Kap. 9: the other classic model, 283-310; P. M. BEAGON, The Cappadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics, in: Vigiliae Christianae 49 (1995) 165-179; D. F. STRAMARA, Double Monasteries in the Greek East, Fourth Through Eighth Centuries, in: Journal of Early Christian Studies 6/2 (1998) 269-312.

[25] HILPISCH, Doppelklöster, 1.

im Folgenden näher zu analysierende Terminus „*Doppelklöster*", διπλᾶ μοναστήρια, zum ersten Mal belegt ist[26].

Justinian befasste sich wiederholt mit den Problem einer κοινὴ δίαιτα, dem Zusammenleben von männlichen und weiblichen Asketen in einem Kloster. Bereits 35 Jahre vor Abfassung der Novelle 123 sah er sich zum ersten Mal veranlasst, ein diesbezügliches Gesetz zu erlassen, das später in den Codex Justinianus aufgenommen wurde:

> „Indem Wir für die Würde der hochheiligen Kirchen und der andächtigen Klöster sorgen, untersagen Wir es allen Klosterbewohnern, mit denen des anderen Geschlechts zu verkehren, oder irgendeine Gelegenheit zu suchen, bei welcher sie mit denselben Gemeinschaft haben könnten [...]"[27].

Er verbot also das Zusammensein von Mönchen und Nonnen, ja sogar jeglichen Kontakt. Da Gesetzgebung nicht auf frei erdachte, sondern tatsächliche Probleme reagiert, nahm Justinian auch hier Bezug auf den „Verdacht eines unanständigen Umganges", sogar auf einen „gerechten Verdacht", der keinesfalls länger aufkommen dürfe. Daher ist davon auszugehen, dass eine κοινὴ δίαιτα nicht selten vorgekommen ist und vielfach Grund zur Beanstandung gegeben haben muss. Zumindest war sie so häufig, dass Justinian im Gesetzestext sogar konkrete detaillierte Vorgaben machte, wie eine κοινὴ δίαιτα gerecht aufzulösen sei: Im Falle, dass es mehr Mönche als Nonnen in einem Kloster gäbe, müssen die Nonnen in ein neues Kloster ziehen - und umgekehrt, wobei der jeweilige Ortsbischof für die Durchführung des Umzuges die Verantwortung trägt. Die gemeinsamen Besitztümer von Mönchen und Nonnen sind zur Hälfte zu teilen.

Zehn Jahre später nahm Justinian noch einmal Bezug auf dieses Problem. Offensichtlich sah er sich gezwungen, Schlupflöcher in seinen Vorschriften zu schließen. So heißt es in Novelle 133:

> „Es soll aber weder eine Frau in ein Männerkloster, noch ein Mann in ein Frauenkloster kommen [...]"[28].

---

[26] Die griechischen und lateinischen Zitate folgen der Ausgabe des Corpus Iuris Civilis, vol. II: Codex Justinianus, recog. P. KRUEGER, Berlin [11]1954; vol. III: Novellae, recog. R. SCHOELL, Berlin [12]1963. Die Übersetzungen ins Deutsche folgen, sprachlich angepasst, der v. K. E. O. B. SCHILLING, K. F. F. SINTENIS hg. Ausgabe des Corpus Iuris Civilis, Bd. 5: Codex Buch 1-6, Bd. 6: Codex Buch 7-12; Bd. 7: Novellen, Leipzig 1832.

[27] Cod. Just. I.3.43(44) vom 18. Januar 529: „Τῆς τῶν ἁγιωτάτων ἐκκλησιῶν καὶ τῶν εὐαγῶν μοναστερίων προνοοῦντες σεμνότητος ἀπαγορεύομεν πᾶσι τοῖς οἰκοῦσι μοναστήρια συνδιαιτᾶσθαι γυναιξὶ μοναστηρίαις ἢ πρόφασίν τινα ἐπινοεῖν τοῦ κοινωνίαν τινὰ πρὸς αὐτὰς ἔχειν [...]".

[28] Just. Nov. 133.3: „Οὐκ εἰσελεύσεται δὲ οὔτε γυνὴ παντελῶς εἰς ἀνδρικὸν μοναστήριον οὔτε ἀνὴρ εἰς γυναικεῖον [...]".

Anschließend führt er eine Reihe von Vorwänden an, unter denen es trotz seines zehn Jahre zuvor erlassenen Verbotes des zwischengeschlechtlichen Umganges von Mönchen und Nonnen offensichtlich weiterhin zu Kontakten gekommen ist: Verwandtenbesuche und Totenmessen. Auch dies ist nun ausdrücklich verboten. Wiederum werden neben den Äbten die zuständigen Ortsbischöfe für die Einhaltung des sogenannten „Abaton“[29] verantwortlich gemacht und gegebenenfalls mit Strafe bedroht. In diesem Zusammenhang begegnen zum ersten Mal die Begriffe ἀνδρικὸν μοναστήριον bzw. γυναικεῖον in der kirchenrechtlichen Literatur.

Ein Vierteljahrhundert später erneuert Justinian sein Verbot des Zusammenlebens von Mönchen und Nonnen in einem Kloster. In Novelle 123 heißt es:

> „Wir erlauben aber nicht, dass irgendwo in unserem Staat in einem Kloster Mönche und Nonnen wohnen, bzw. dass es sogenannte Doppelklöster gibt“[30].

Für das Verständnis des Begriffes „Doppelklöster“, wie Justinian ihn verwendet hat, ist es wichtig, die Formulierung des Novellentextes genauer in den Blick zu nehmen. Die Partikel ἤ, die hier zwischen den beiden Gliedsatzteilen steht, reiht sowohl solche Begriffe, Wendungen oder Satzteile aneinander, die einander ausschließen, als auch solche, die für einander eintreten können; hier ist sie ganz bewusst mit einem modernen „*bzw.*“ übersetzt - man könnte auch das Wort „*nämlich*“ oder „*insbesondere*“ setzen, in keinem Fall aber ein die beiden Satzteile inhaltlich unterscheidendes „*oder*“; der zweite Gliedsatzteil soll den ersten inhaltlich ergänzen. Ein Hinweis auf diese Leseweise ist die Verwendung des adjektivischen λεγόμενα, das hier mit einem modernen „*sogenannt*“ übersetzt wird und wohl den Argwohn Justinians gegenüber dem aus der sprachlichen Praxis seiner Zeit übernommenen Begriff διπλᾶ μοναστήρια zum Ausdruck bringt. Ein weiterer Hinweis ist die Formulierung des Beginns der weiteren Anordnungen zu diesem Verbot. Die Novelle fährt nämlich fort: „Wo immer man ein solches Kloster findet [...]“[31].

Das Gesetz spricht also im Singular und von einem einzigen, im Satz zuvor erwähnten Typ Kloster, auf den es sich mit τοιοῦτον bezieht und den es verbieten will. Aus dieser Analyse geht klar hervor, was Justinian unter διπλᾶ μοναστήρια versteht, nämlich Klöster, in denen „Mönche *und* Nonnen wohnen“, gemeinsam, ohne geschlechtliche Trennung.

---

[29] I. M. KONIDARES, Νομικὴ θεώρηση των μοναστηριακών τυπικών, Athen 1984, 117 ff.

[30] Just. Nov. 123.36: „[...] κατ' οὐδένα δὲ τόπον τῆς ἡμετέρας πολιτείας ἐν ἑνι μοναστηρίῳ μοναχοὺς καὶ μοναστερίας οἰκεῖν ἢ τὰ λεγόμενα διπλᾶ εἶναι μοναστήρια συγχωροῦμεν“.

[31] Ebd.: „Ὅπου δὲ τοιοῦτον μοναστήριον εὑρεθείη [...]“.

Von diesem Zeitpunkt an bürgert sich die Bezeichnung διπλᾶ μοναστήρια für gemischt-geschlechtliche Klöster ein. Im seinem noch im 6. Jh., bald nach Justinians Tod entstandenen Syntagma fasste Athanasios von Emesa[32] die justinianischen Ausführungen folgendermaßen zusammen:

> „Mönchen und Nonnen dürfen nicht zusammen leben, sondern aufgehoben werden sollen die Doppelklöster, wobei die Männer aus diesem zu entfernen und in andere zu verlegen sind [...]"[33].

In direkter Folge steht auch die anonyme, etwas jüngere, bereits aus dem 9. Jh. stammende Synopsis der Novellen Justinians[34], die das Problem folgendermaßen umreißt:

> „Nicht gestattet sind Doppelklöster, sondern die Frauen sollen in dem Kloster bleiben, wo sie gerade sind, die Männer aber sollen ein neues Kloster bauen"[35].

Auch am VII. ökumenischen Konzil (787)[36] in Nizäa setzte man sich mit diesem Problem auseinander. In c. 20 verurteilte man ebenfalls die διπλᾶ μοναστήρια, und verbot ausdrücklich weitere Gründungen:

> „Wir entscheiden, dass von nun an kein Doppelkloster mehr entstehen darf, weil sie allzu vielen zum Ärgernis und Anstoß werden. Wenn nun einige Leute sich zusammen mit Verwandten entschließen, der Welt zu entsagen und ein klösterliches Leben zu führen, müssen die Männer in ein Männerkloster, die Frauen in ein Frauenkloster eintreten. Denn so ist es Gott wohlgefällig"[37].

---

[32] Ed.: D. SIMON - S. TROIANOS, Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte Bd. 16), Frankfurt am Main 1981.

[33] Ebd., 44 f: „Μοναχοὶ καὶ μονάστριαι κοινῶς μὴ διαιτάσθωσαν, ἀλλ' ἀναιρείσθωσαν τὰ διπλᾶ μοναστήρια, τῶν ἀνδρῶν ἐκ τούτων χωριζομένων καὶ ἐν ἑτέροις ἐμβαλλομένων [...]".

[34] Ed.: A. SCHMINCK - D. SIMON, Eine Synopsis der Novellen Justinians (Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte Bd. 7), Frankfurt am Main 1981.

[35] Ebd., 202: „Οὐ συνξωροῦμεν εἶναι διπλᾶ μοναστήρια, ἀλλὰ τὰς μὲν γυναικας ἐν ᾧπερ εἰσὶ μοναστηρίῳ ἀπομένειν, τοὺς δὲ ἄνδρας ἄλλο μοναστήριον ἑαυτοῖς ποιεῖν".

[36] Ed.: J. WOHLMUTH (Hg.), Konzilien des Ersten Jahrtausends. Vom Konzil von Nizäa (325) bis zum Vierten Konzil von Konstantinopel (869/70) (Dekrete der Ökumenischen Konzilien Bd. 1), Bologna ^{2}1998.

[37] Konzil von Nizäa II, c. 20,1-4: „Ἀπὸ τοῦ παρόντος ὁρίζομεν μὴ γίνεσθαι διπλοῦν μοναστήριον, ὅτι σκάνδαλον καὶ πρόσκομμα τοῖς πολλοῖς γίνεται τοῦτο. Εἰ δέ τινες μετὰ συγγενῶν προαιροῦνται ἀποτάξασθαι καὶ τῷ μονήρει βίῳ κατακολουθεῖν, τοὺς μὲν ἄνδρας δέον ἀπιέναι εἰς ἀνδρεῖον μοναστήριον καὶ τὰς γυναῖκας εἰσιέναι ἐν γυναικείῳ μοναστηρίῳ· ἐπὶ τούτῳ γὰρ εὐαρεστεῖται ὁ θεός".

Interessant sind auch die weiteren Ausführungen über das Verfahren mit bereits bestehenden Doppelklöstern, da hier relativ klar wird, dass διπλᾶ μοναστήρια im Verständnis der Konzilsväter keineswegs gemischte Klöster sein dürfen:

> „Die noch existierenden Doppelklöster bleiben nach der Regel unseres heiligen Vaters Basilius bestehen und werden nach seiner Anordnung folgendermaßen geführt: Mönche und Nonnen sollen nicht in *einem* Kloster leben, denn sexuelle Beziehungen zerstören das Zusammenleben"[38].

Hier wird nun klar, dass die Väter des Konzils, anders als Justinian, unter διπλᾶ μοναστήρια zweierlei verstanden haben: einerseits Klöster, in denen Mönche und Nonnen unter einem Dach gemischt-geschlechtlich und andererseits Gemeinschaften von Mönchen und Nonnen, die nach der sog. „Regel" des Basilius[39] in zwei verschiedenen Häusern, also grundsätzlich geschlechtergetrennt, lebten.

Das vorläufige „Aus" für Doppelklöster jeglicher Art kam erst einige Jahre später mit Nikephoros, der eine der starken Führungsgestalten des Reformmönchtums um 800 gewesen ist. Nikephoros, der von 806 bis 815 als Patriarch von Konstantinopel die Geschicke der byzantinischen Kirche lenkte, ließ Doppelklöster nicht nur verbieten, sondern setzte auch als erster effektive Maßnahmen, um dieses Verbot durchzusetzen. So setzte er eine Kommission ein, die in allen Diözesen die Umsetzung des Verbots überprüfte. Darüber hinaus sorgte er für die wirtschaftliche Absicherung der Nonnenklöster, um dadurch einem erneuten Zusammenleben von Mönchen und Nonnen aus wirtschaftlichen Notwendigkeiten vorzubeugen[40].

In der späteren Literatur des byzantinischen Kirchenrechts zeigt sich, dass man sich der ursprünglichen justinianischen Bedeutung des Begriffes διπλᾶ μοναστήρια nicht mehr so sicher war bzw. dass der Begriff mittlerweile schlicht mehrdeutig geworden war.

Dies spiegelt sich auch in der Kommentarliteratur zu den Konzilskanones. Im 12. Jh. boten die damals bekanntesten Kanonisten Ioannes Zonaras, Theodoros

---

[38] Konzil von Nizäa II, c. 20,5-12: „Τὰ δὲ ὄντα ἕως τοῦ νῦν διπλᾶ κρατείτωσαν κατὰ τὸν κανόνα τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου, καὶ κατὰ τὴν διαταγὴν, αὐτοῦ οὕτω διατυπούσθωσαν. Μὴ διαιτάσθωσαν ἐν ἑνὶ μαναστηρίῳ μοναχοὶ καὶ μονάστριαι, μοιχεία γὰρ μεσολαβεῖ τῇ συνδιαιτήσει".

[39] Ed.: PG 31, 619-1428; kommentierte dt. Übers.: FRANK, Basilius; zu Basilius und dem Doppelkloster mit seiner Schwester Makrina siehe weiter unten, *Kap. IV*.

[40] Ed.: C. de BOOR (Hg.), Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani Opuscula historica. Accedit Ignatii Diaconi Vita Nicephori, Leipzig 1880, repr. New York 1975, hier: 159-160. Vgl. J. M. FEATHERSTONE (Hg.), Nicephori Patriarchae Constantinopolitani refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815 (Corpus Christianorum, Series Graeca Bd. 33), Leuven 1997.

Balsamon und Alexios Aristenos unterschiedliche Erklärungen. So versteht Ioannes Zonares unter einem Doppelkloster zwei räumlich getrennte, aber unmittelbar benachbarte Klöster. Theodoros Balsamon versteht darunter zweierlei, sowohl Nachbarklöster, als auch eine κοινὴ δίαιτα von Mönchen und Nonnen in einem Kloster. Und etwa so sieht es auch Alexios Aristenos, wenn auch seine Ausführungen etwas unklar bleiben[41].

IV. Historische Doppelklöster

Wie kam es nun trotz einer mit den Schriften des Neuen Testaments beginnenden, christlich-asketischen Tradition der Ehelosigkeit bzw. sexuellen Enthaltsamkeit und in weiterer Folge auch der Geschlechtertrennung zu diesem Umstand des Zusammenlebens, der κοινὴ δίαιτα von Mönchen und Nonnen in einem Kloster, ein Umstand, der offensichtlich so weit verbreitet gewesen ist, dass Justinian rechtlich darauf reagieren musste – mehrmals, und scheinbar mit nur beschränkten Erfolg?

Trotz der für asketisch lebende Männer und Frauen klaren und eindringlichen Forderungen nach Geschlechtertrennung, ja sogar nach der konsequenten Meidung des anderen Geschlechts, wie sie uns schon in den ältesten Zeugnissen christlich-asketischen Lebens – wie z.B. in den *Apophthegmata Patrum*, der *Historia Lausiaca* des Palladius (HL)[42] oder der *Historia Monachorum* (HM)[43] – entgegentreten, war der Kontakt zwischen den Geschlechtern wohl nur in Ausnahmefällen völlig unterbunden, ansonsten mitunter alltäglich. Hier spielen zunächst zwei Faktoren eine wesentliche Rolle:

1. Wann auch immer ein Mann oder eine Frau sich dazu entschloss, Jesus in asketischer Weise nachzufolgen und nach den drei evangelischen Räten zu leben, sei es als Eremit oder in einer Gemeinschaft, so blieb doch jeder und jede weiterhin auch Sohn oder Tochter, Bruder oder Schwester, nicht selten auch Ehemann oder Ehefrau und sogar Vater oder Mutter. Mit anderen Worten: man war immer noch Teil einer weltlichen Familie. Zwar fordert Jesus dem Evangelisten Lukas zu Folge in unerhörten Worten:

---

[41] Vgl. G. A. RHALLIS - M. POTLIS, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, Athen 1852-1859, Bd. 2, 638-640.

[42] Ed.: C. BUTLER (Hg.), The Lausiac History of Palladius, 2 Bde., Cambridge 1898; dt. Übers.: Leben der heiligen Väter von Palladius (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 5), München 1912; J. LAAGER (Hg.), Palladius. Historia Lausiaca. Die frühen Heiligen in der Wüste, Zürich 1987. – Zu den Frauen in der HL vgl. A. JENSEN, Frauen in der Asketengeschichte »Das Paradies« von Palladios (Historia Lausiaca), in: Erbe und Auftrag 77 (2001) 99-116; vgl. auch: A. L. FISHER, Women and Gender in Palladius' Lausiac History, in: Studia Monastica, 33 (1991) 23-50.

[43] Ed./fr. Übers.: A. J. FESTUGIERE, Historia Monachorum in Aegypto (Subsidia hagiographica Bd. 53), Brüssel 1971.

„Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein“[44].

Doch so unerhört diese Worte waren, blieben diese eben oft ungehört oder zumindest nicht allzu genau genommen. Man hatte Verwandtschaft, mit der man Umgang pflegte oder zumindest pflegen konnte, manchmal auch musste, Verwandtschaft, die ihrerseits den Kontakt sehr oft aufrecht erhielt. So war einer der häufigsten Beweggründe, der Frauen dazu veranlasste, Asketen zu kontaktieren, der Besuch einer Mutter bei ihrem Sohn, wie wir beispielsweise aus den Apophthegmata des Cassian, des Longinus oder des Poemen wissen[45] oder auch aus der Regel des Basilius, der hier Vorsorge traf: die Eltern eines Mitbruders betrachtete er schlicht als die Eltern der gesamten Gemeinschaft, allerdings nur dann, wenn auch diese asketisch lebten – ansonsten war jeglicher Kontakt untersagt[46].

Umso enger konnte der Kontakt sein, wenn der Asket oder die Asketin gar rechtliche bzw. finanzielle Verpflichtungen gegenüber einer verwandten Person inne hatte oder erst im Laufe der Zeit erwarb. So konnte es z.B. dazu kommen, dass ein asketisch lebender Mann nach dem Tod der Eltern für seine unverheiratete Schwester sorgen musste. Fälle dieser und ähnlicher Art sind ebenfalls durch frühchristliche Quellen verbürgt und wurden schon sehr früh durch Konzilsbeschlüsse kirchenrechtlich geregelt, so in c. 27 der (orthodoxerseits allerdings nicht rezipierten) Synode von Elvira[47].

2. So weit sich Asketen und Asketinnen auch von der Welt zurückzogen und tiefer in die Einsamkeit der Wüste vordrangen, umso mehr folgten ihnen im Lauf der Zeit die Menschen nach. Ihr Ruf als heilige Männer (und Frauen) verbreitete sich oft rasch und man suchte sie auf, um von ihnen Ratschläge einzuholen oder sich Unterweisungen erteilen zu lassen, auch weil man sich von ihnen Wunderheilungen erhoffte. Peter Brown spricht dabei sogar von den „ascetic stars“[48]. Diese scharten auch Jünger um sich, oft sogar mehr als hundert, darunter

---

[44] Lk 14,26: „Εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα ἑαυτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφὰς ἔτι τε καὶ τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.“

[45] J.-C. GUY (Hg.), Les apophthegmes des pères du dèsert (Série alphabétique), Bellefontaine 1966, 154, 164, 215.

[46] Vgl. sog. LR 32: „Vom Umgang mit den leiblichen Verwandten“, Abs. 1.

[47] C. 27 Elvira: ed: J. D. MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissimia collectio 2, Florenz 1757, 10.

[48] P. BROWN, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquitiy, in: Journal of Roman Studies 61 (1971) 80-101, hier bes. 82; vgl. auch DERS., Die letzten Heiden. Eine kleine Geschichte der Spätantike, Frankfurt 1995.

natürlich auch Frauen. Diese blieben manchmal nur zeitweise, manchmal dauerhaft im Umfeld der „Stars in der asketischen Szene".

Einmal abgesehen von diesem anziehenden Effekt, den manche Asketen auf die Menschen in ihrer Umwelt ausübten, und der dafür sorgte, dass manche von ihnen doch nicht völlig alleine in der Wüste weilten, waren die ursprünglichen Vollzüge asketischen Lebens für Männer zumeist an ein tatsächlich eremitisches Dasein gebunden. Frauen hingegen, die sich zu einem Leben in Enthaltsamkeit entschlossen, verblieben zunächst oft im sozialen Verband ihrer Familie, eremitsch lebende Frauen blieben anfangs noch die Ausnahme[49]. So setzt die ins 4. Jh. zu datierende anonyme Homilie Περὶ παρθενίας nicht nur voraus, dass die Jungfrauen immer noch im Elternhaus leben, sondern ist sogar ausdrücklich an den Vater der Familie adressiert, dessen Aufgabe es ist, über das jungfräuliche Leben seiner Töchter zu wachen[50].

Dennoch: bereits für das 4 Jh. erzählt Palladius von einem Asketen Ammonius[51], der nicht mehr allein in die Wüste ging, sondern ständig mit drei Brüdern sowie mit zwei Schwestern zusammenlebte, von denen anzunehmen ist, dass es sich um seine leiblichen Schwestern handelte. Und Epiphanius[52] berichtete von einem Asketen Hierakas, der, in der Auffassung, dass die Ehe für Christen ein Unmögliches sei[53], festsetzte:

> „Niemand wird bei uns aufgenommen, der nicht Jungfrau oder Mönch oder Enkrates oder Witwe ist"[54].

In der gleichen Zeit hören wir auch von asketischen Gemeinschaften für Männer *und* Frauen. So hat Eustathius, Bischof von Sebaste, in seiner Bischofstadt eine solche Gemeinschaft gegründet[55]. Sokrates[56] berichtete in seiner Kirchengeschichte (KG), dass auch Makedonius, Bischof von Konstantinopel, und der Diakon Marathonius mehrere solcher Gemeinschaften gegründet haben[57].

Begegnungen männlicher und weiblicher Asketen waren also nicht nur zufällig, sondern als organisiertes Zusammenleben teilweise auch asketisches

---

[49] Ein Beispiel für diese Ausnahmen sind die von Susanna Elm behandelten „desert mothers and wandering virgins", vgl. dazu ELM, Virgins, 253-282.

[50] Vgl. D. AMAND - M.-C. MOONS (Hg.), Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité adressée aux pères de famille, in: Revue Bénédictine 63 (1953) 18-69.211-238.

[51] Vgl. Palladius, HL 11.

[52] Ed.: K. HOLL, Epiphanius I-III (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Bde. 25, 31 und 37), Berlin 1915-^{2}1985.

[53] Vgl. hierzu HEUSSI, Ursprung des Mönchtums, 58-65.

[54] Epiphanius, Pan. haer. 69,7: „Οὐδεὶς δὲ μετ' αὐτῶν συνάγεται, ἀλλὰ εἰ εἴη παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα".

[55] Epiphanius, Pan. haer. 75.

[56] Ed.: G. C. HANSEN, Sokrates: Kirchengeschichte (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte NF Bd. 1), Berlin 1995.

[57] Vgl. Sokrates, KG II, 38.

Programm. Hierbei spielten zwei Organisationsformen eine wesentliche Rolle: gemischt-geschlechtliche Klostergemeinschaften und Familienklöster.

Familienklöster stellen eine besonders interessante Form von Klöstern dar, entspringen sie doch dem spirituellen Bedürfnis eben einer ganzen Familie, ihr bisheriges Leben aufzugeben und von nun an asketisch zu leben. Dabei wurde entweder das ganze Haus in ein Kloster umgewandelt oder ein neues Haus als Kloster gegründet – in beiden Fällen handelte es sich dann um Gemeinschaften, in denen Männer und Frauen in einer κοινὴ δίαιτα zusammenlebten. Für diesen Prozess finden sich in der altkirchlichen Literatur zahlreiche Zeugnisse.

So berichtet Sokrates von einem jungen adeligen Ägypter namens Ammun, der von seinem Onkel zur Heirat gezwungen wurde[58]: In der Hochzeitsnacht vereinbaren Bräutigam und Braut jedoch Enthaltsamkeit und leben von nun an in einer asketischen Ehe zusammen. Schon bald nach der Hochzeit entschließt sich Ammun, seine Frau zu verlassen und sich in die Sketis zurückzuziehen. Interessanter Weise gründet nunmehr die zurückgelassene Ehefrau in ihrem eigenen Haus eine asketische Gemeinschaft, der sich, ihrer Bitte entsprechend, die gesamte Dienerschaft anschließt:

> „[...] jene ermunterte die gesamte Dienerschaft zur Jungfräulichkeit und bereitete nunmehr ihr Haus als ein Kloster zu"[59].

In dieser Geschichte werden also gleich zwei Formen des Zusammenlebens von Asketen unterschiedlichen Geschlechts fassbar: in einer ersten Phase finden wir den Sachverhalt einer geistigen asketischen Ehe vor, in der die Ehepartner in zölibatärer Weise miteinander leben; in einer zweiten Phase, in diesem Fall nachdem der Hausherr das Haus verlassen hat, um in der Wüste sein asketisches Leben in Einsamkeit fortzusetzen, folgen dann alle Mitglieder des Haushalts der asketischen Lebensweise ihrer Herrin, wodurch das Haus zu einer Art Kloster wird.

Die Umwandlung einer Hausgemeinschaft in eine asketische Gemeinschaft und damit des Hauses selbst in eine Kloster stellt kein Unikum dar, sondern findet zahlreiche Parallelbeispiele in dieser Zeit. I. Konidares weist darauf hin, dass dieser Prozess keine Seltenheit gewesen ist und in zumindest manchen Fällen weniger religiöse als vielmehr finanzielle Gründe gehabt haben muss; so waren

---

[58] Vgl. HM 22; HL 8; Sozomenos, HE I, 14; Sokrates, HE IV, 23.

[59] HM 22.2: „... ἐκείνη δὲ τὴν οἰκετίαν πᾶσαν πρὸς παρθενείαν προεκαλεῖτο καὶ δὴ τὸν οἶκον αὐτῆς μοναστήριον κατεσκεύασεν". Die HM enthält als einzige Quelle dieses Detail, alle anderen erwähnen die Umwandlung des οἶκος in ein μοναστήριον nicht.

die kaiserlichen Steuererleichterungen für Klöster durchaus ein Anreiz, den Wirtschaftsbetrieb οἶκος in einen Wirtschaftsbetrieb μοναστήριον umzuwandeln[60].

Dass es in solchen Fällen mit der Askese mitunter nicht allzu genau genommen wurde und Anlass zu Gerede gab, lässt sich aus den Begründungen der kirchenrechtlichen Verbote einer κοινὴ δίαιτα in asketischen Gemeinschaften herausfiltern. Dass Justinian per Gesetzgebung eben auf solche Missstände reagieren musste, ist verständlich. So begründet er das oben bereits behandelte Verbot des Zusammenseins und des Kontakts von Mönchen und Nonnen mit dem Hinweis:

> „[...] damit jedem Verdacht eines unanständigen Umganges vollständig begegnet werde"[61].

Solche Missstände und Verdächtigungen sind aber natürlich nicht für alle Familien- bzw. Doppelklöster anzunehmen bzw. vorauszusetzen, vor allem nicht für jene, die in der hagiographischen Literatur als Orte besonderer Sittlichkeit und Heiligkeit herausgestellt werden. Als solches ist jedenfalls die wirkungsgeschichtlich besonders bedeutende Klostergründung der Makrina[62] (der Schwester von Basilius von Caesarea und Gregor von Nyssa, der auch ihr Biograph wurde) herauszustellen.

Makrina wurde im damals üblichen Alter von zwölf Jahren verlobt; nachdem ihr Verlobter noch vor der eigentlichen Eheschließung verstorben war, betrachtete sie sich als Witwe und verweigerte eine erneute Verlobung. Die junge Frau beschloss, „μένειν ἐφ' ἑαυτῆς τὸ λοιπὸν". Zwei äußere Faktoren mögen dazu beigetragen haben, dass Makrinas Eltern der Tochter ihren Willen ließen: zum einen mögen Verlobung und Eheschließung nach damaligen rechtlichen Vorstellungen[63] ohnehin *ein* Akt aus zwei Teilen gewesen sein; so konnte man durchaus die Position vertreten, dass die Ehe quasi schon geschlossen, nur nicht vollzogen gewesen sei. Makrinas Haltung, sie sei nach dem Tod ihres Verlobten nun Witwe, konnte also durchaus als plausibel betrachtet werden. Zum anderen sahen die verschiedenen kirchlichen Vorschriften sogar Strafen für Wiederverheiratung vor. So sah auch Makrinas Bruder Basilius in einem Brief an

---

[60] Vgl. KONIDARIS, Τὸ δίκαιον, 213 ff; 224 ff.

[61] Cod. Just. I.3.43(44): „... ὑπὲρ τοῦ πᾶσαν ὑπόνοιαν ἀσέμνου συνδιαγωγῆς παντελῶς ἀναιρεθῆναι".

[62] Ed./fr. Übers.: P. MARAVAL, Grégoire de Nysse: Vie de Sainte Macrine (Sources Chrétiennes Bd. 178), Paris 1971. - Vgl. R. ALBRECHT, Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Tradtionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 38), Göttingen 1986.

[63] Zu den rechtlichen Rahmenbedingungen einer Ehe in spätantiker Zeit siehe die drei Einträge von G. DELLING, s.v. Ehehindernisse, Eheleben, Eheschließung, in: Reallexikon für Antike und Christentum 4, 680-691; 691-707; 719-731.

Amphilochus für diesen Fall einen ein- bis zweijährigen Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft vor[64].

Makrina beschloss zunächst also zweierlei: einerseits „künftig für sich zu bleiben", also ein μονήρης βίος, ein einsames Leben als Jungfrau zu führen; andererseits, diesen Schritt in Gemeinschaft mit ihrer Mutter zu setzen, quasi gemeinsam einsam zu leben – im positiven Sinn. Für diese erste Phase von Makrinas asketischem Leben finden sich viele zeitgenössische Parallelen. So berichtet z.B. Palladius von der Jungfrau Piamun, die bei und mit ihrer Mutter gelebt hat[65]. Sah das Leben einer Jungfrau eigentlich das Leben im Kreis der Familie unter Aufsicht des Vaters vor, so lebten auch Jungfrauen in Zweierbeziehung mit ihren Müttern.

In einem zweiten Schritt entließ Makrina, die nach dem Tod ihres Vaters nun gemeinsam mit ihrer Mutter die Geschicke des οἶκος in ihre Hände genommen hat, alle Haushaltsangehörigen aus der Sklaverei. Diese verblieben im Haus und Verband der Familie und teilten Makrinas asketisches Leben. Gregor macht in der Lebensbeschreibung seiner Schwester deutlich, dass dieses Vorgehen zwei Aspekte in sich trägt: zum einen ist die Befreiung ein Akt, um den Betroffenen die freie Teilnahme am asketischen Leben zu ermöglichen, zum anderen ist der soziale Aufstieg der ehemaligen SklavInnen auch eine Nivellierung der sozialen Verhältnisse im Haus - sie alle werden zu „Schwestern und Gleichgeehrten":

> „Nachdem nämlich die Voraussetzung jeglichen materiellen Lebens für sie weggefallen war, überzeugte sie die Mutter, das bisher gewohnte Leben und ihre allzu prahlerische Lebensweise und die Bedienungen durch die Untergebenen zu verlassen, an die sie in früherer Zeit gewohnt war, um gleichgeehrt zu werden den Vielen in der Gesinnung und das eigene Leben mit dem unter Jungfrauen [erg.: üblichen] zu vermischen, während sie die ihr zu eigenen SklavInnen und Untergebenen zu Schwestern und Gleichgeehrten machte"[66].

Die Entwicklung des asketischen Lebens Makrinas ähnelt also jener der Ehefrau Ammuns: zunächst lebte sie als Jungfrau in einem Haushalt, in diesem Fall unter der Leitung ihres Vaters, nach dessen Tod unter der Leitung ihrer Mutter. In einem zweiten Schritt überzeugte sie ihre Mutter, sodann lädt sie alle Mitglieder des Haushalts ein, ihrer asketischen Lebensweise zu folgen.

---

[64] Vgl. Basilius, ep. 199,38

[65] Vgl. Palladius, HL 31.

[66] Gregor v. Nyssa, Vita Macrinae 7: „Ἐπειδὴ γὰρ πάσης ὑλωδεστέρας ζωῆς ὑπόθεσις ἤδη αὐτῆς περικέκοπτο, πείθει τὴν μητέρα καταλιποῦσαν τὸν ἐν ἔθει βίον καὶ τὴν κομπωδεστέραν διαγωγὴν καὶ τὰς ἐκ τῶν ὑποχειρίων θεραπείας, αἷς προσείθιστο κατὰ τὸν ἔμπροσθεν χρόνον, ὁμότιμον γενέσθαι τοῖς πολλοῖς τῷ φρονήματι καὶ καταμῖξαι τὴν ἰδίαν ζωὴν τῇ μετὰ τῶν παρθένων διαγωγῇ, ὅσας εἶχε μεθ' ἑαυτῆς ἐκ δουλίδων καὶ ὑποχειρίων ἀδελφὰς καὶ ὁμοτίμους ποιησαμένη".

Erst über ein Jahrzehnt später setzte Makrina einen weiteren, den entscheidenden Schritt: die asketisch lebende Hausgemeinschaft übersiedelte in ein zu diesem Zweck neu gebautes Haus fernab der Zivilisation in Kappadokien, in ein Kloster. Ihr Bruder Basilius, der in Ägypten durch Pachomius wesentliche Einflüsse erfahren hat, errichtete bald darauf vis-a-vis des Frauenklosters auf der anderen Seite eines Flusses ein zweites Kloster, ein Männerkloster.

Ruth Albrecht[67] geht davon aus, dass bereits die asketische Hausgemeinschaft noch vor der Gründung des Klosters am Iris-Fluss exklusiv weiblich gewesen sei – ein οἶκος ohne Männer wäre freilich sehr ungewöhnlich gewesen. Gregor schreibt nichts davon, dass Makrina nach dem Tod ihres Vaters alle männlichen Bediensteten entlassen hätte. Doch selbst wenn man den Fall annehmen will, dass es keine männlichen Bediensteten gegeben hat: Makrina, die ja die Erstgeborene war, hatte zahlreiche Geschwister, darunter vier jüngere Brüder. Gregor macht in der Lebensbeschreibung seiner Schwester klar, dass die gemeinsame Mutter ihrer Mutterpflicht nachkam, bis alle ihre Kinder, also auch die Söhne, dem Kindesalter entwachsen waren. Zumindest diese sind als männliche Mitglieder der asketischen Familiengemeinschaft anzunehmen.

Dennoch: Auch Eugen Stolz macht in seiner Übertragung der Vita ins Deutsche[68] klar, dass er von einem exklusiv weiblichen οἶκος ausgeht, und unterscheidet sich hier nicht von anderen Übersetzen der Vita. Die Grammatik der Erzählung (s.o., z.B. ὅσας) lässt allerdings kaum Zweifel aufkommen, dass es sich bei den Mitgliedern von Makrinas Haushalt ausschließlich um Frauen gehandelt habe. Diese Inkongruenz in der Vita lässt sich nicht auflösen.

Ob Susanna Elm in ihrem kurzen Aufsatz zu den Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen aus dem Jahr 1992 sich dieses Problems bewusst ist, lässt sich aus ihren knappen Ausführungen nicht schließen. Sie übersetzt mit Bezug auf die oben zitierte Stelle „ἀδελφὰς καὶ ὁμοτίμους" mit „Brüdern und Schwestern", was in jedem Fall nicht korrekt ist[69]. Anders als Albrecht scheint sie hier noch davon auszugehen, dass Makrinas Familienkloster gemischtgeschlechtlich gewesen sei. In ihrer zwei Jahre später erschienenen, ausführlichen Studie über das weibliche Asketentum übersetzt sie korrekt „sisters and equals" und beschreibt Makrinas Gemeinschaft als Frauengemeinschaft[70]. Allerdings setzt sie keine (zeitliche) Zäsur zwischen Makrinas Umwandlung des Haushalts in ein Familienkloster und der Neu-Gründung des Klosters am Iris-Fluss, die nach Albrecht erst mehr als ein Jahrzehnt später erfolgte[71].

---

[67] Vgl. ALBRECHT, Makrina, 87-94.

[68] Des heiligen Bischofs Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 56), München 1927, 337-368.

[69] Vgl. ELM, Formen, 21.

[70] Vgl. ELM, Virgins, 91.

[71] Vgl. ALBRECHT, Makrina, 94.

Normierend war aber weniger die klösterliche Hausgemeinschaft der jungen Makrina, sei sie nun gemischt-geschlechtlich oder rein weiblich gewesen, sondern die doppelklösterliche Gemeinschaft mit ihrem Bruder Basilius in den zwei Häusern an den gegenseitigen Ufern des Iris-Flusses. Dies mag vor allem daran gelegen haben, dass Basilius als nachhaltig einflussreicher Theologe diese Klosterform mitbegründet, in seinen Werken beschrieben und ausdrücklich gutgeheißen hat[72]. Nur diese Form eines Doppelkloster wurde später auch - wie ich oben bereits dargelegt habe - in c. 20 des VII. Ökumenischen Konzils gewissermaßen „approbiert".

Inwiefern ist nun aber diese doppelte Anlage als Doppelkloster im Sinne Justinians anzusprechen? Hatten Justinian und die Väter des Konzils die selben Vorstellungen, was eigentlich ein Doppelkloster ist?

Aus der Makrina-Vita des Gregor von Nyssa und aus den Schriften seines Bruders Basilius wie des Gregor von Nazianz[73], der mit der Familie in enger Verbindung stand, geht klar hervor, dass die Klöster zwar räumlich sehr eng benachbart, aber (durch den Fluss) doch klar getrennt waren. Auch war jede Gemeinschaft eigenständig organisiert, wiewohl die Verbindungen vielfältiger Natur waren. So wurde (zumindest fallweise) gemeinsam Liturgie gefeiert, wie aus der Schilderung eines Besuches von Gregor von Nyssa hervorgeht:

> „Als ich mich nun dem Ort näherte und die Nachricht von unserem Kommen bis zur Brüderschaft gedrungen war, ging uns die ganze Schar der Männer aus dem Männerhaus entgegen. [...] Der Chor der Jungfrauen aber erwartete in schöner Ordnung an der Kirche unseren Eintritt. Als nun Gebet und Segen beendet waren, neigten sie in Ehrerbietung das Haupt, um den Segen zu empfangen, dann kehrten sie zu sich selbst zurück, es blieb keine von ihnen bei uns"[74].

Die beiden Gemeinschaften hatten offensichtlich eine gemeinsame Kirche, und zwar im Bereich des Männerklosters - so geht es jedenfalls aus dieser Stelle der Vita Makrinas hervor. Die gemeinsame Liturgie scheint *das* verbindende Element zwischen den beiden Gemeinschaften gewesen zu sein.

---

[72] Vgl. FRANK, Basilius: Mönchsregeln.

[73] Vgl. Gregor v. Nazianz, Carmen I,2,2 bzw. II,2,1, in: PG 37, 578 bzw. 1468.

[74] Gregor v. Nyssa, Vita Macrinae 16: „Ὡς δὲ κατ' αὐτὸν ἐγενόμην τὸν τόπον καὶ προκατήγγειλε τῇ ἀδελφότητι τὴν παρουσίαν ἡ φήμη, τό τε σύνταγμα τῶν ἀνδρῶν ἅπαν ἐκ τοῦ ανδρῶνος πρὸς ἡμᾶς προεχέθη [...] ὁ δὲ ἐν γυναιξὶ τῆς παρθενίας χορὸς εὐκόσμως κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν εἴσοδον ἡμῶν ἀνέμενεν. Ἐπειδὴ δὲ τέλος εἶχεν ἡ εὐχή τε καὶ ἡ εὐλογία καὶ αἱ μὲν μετὰ τὸ ὑποσχεῖν τῇ εὐλογίᾳ τὴν κεφαλὴν εὐσχημόνως ἀναποδίζουσαι πρὸς ἑαυτὰς ἀνεχώρουν, ὑπελείπετο δὲ ἐξ αὐτῶν πρὸς ἡμᾶς οὐδεμία".

Nach der eingangs zitierten Definition von S. Hilpisch[75] dürfte man die Häuser am Iris-Fluss dennoch nicht als Doppelkloster ansprechen. Eine räumliche Einheit im engeren Sinn ist nicht gegeben, trennte die beiden Häuser doch der Fluss; von einer rechtlichen Einheit auf Grundlage einer gemeinsamen Regel kann man zu dieser Zeit noch nicht sprechen; Basilius hat diese Organisationsform monastischen Lebens zwar beschrieben und Regeln festgehalten, sie sind jedoch Ergebnis des Zusammenlebens am Iris-Fluss und nicht Voraussetzung[76]. Auch standen die beiden Gemeinschaften nicht unter *einer* Leitung, etwa der des Basilius, sondern wurden jeweils eigenständig geleitet[77].

Ähnliches wie für die von Basilius gegründeten Gemeinschaften gilt auch für die Gemeinschaften des Pachomius[78] und des Schenute[79] in Ägypten, die teilweise unter vergleichbaren Bedingungen entstanden sind. Bevor Basilius sich am Iris-Fluss niedergelassen hat, war er nach Ägypten gereist, um das dortige asketische Leben zu studieren, und war von dem, was er sah, so begeistert, dass er es unbedingt nachahmen wollte[80]. So finden sich viele Elemente der Pachomischen Gründungen, die Basilius nachweislich besuchte, auch bei diesem selbst. Auch für Pachomius war seine Schwester, Maria, die geistliche Partnerin, mit der er eine Doppelgemeinschaft aufbaute, allerdings war hier das geistlich-spirituelle Autoritätsverhältnis ganz offensichtlich umgekehrt und Pachomius die führende Gestalt. Für die Gemeinschaften beider Asketen gilt, dass trotz relativer räumlicher Nähe der Männer- bzw. Frauenklöster sehr wohl strikte Geschlechtertrennung herrschte. Anders als bei Basilius übten Pachomius und Schenute offensichtlich eine direktere Leitungsfunktion über die Frauen in ihren Klöster aus. Aber auch hier handelten beide Äbte nicht, ohne mit den zuständigen Äbtissinnen Rücksprache gehalten zu haben; wenn doch, so konnte dies zu schweren internen Konflikten führen[81].

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die durch Viten wie Regeln (und andere Literatur)[82] bekanntesten gemischt-geschlechtlichen

---

[75] Vgl. HILPISCH, Doppelklöster, 1.

[76] Vgl. auch ALBRECHT, Makrina, 132-137.

[77] Dies geht z.B. aus KR 111 des Basilius klar hervor, die vorsieht, dass der Abt ohne Zustimmung der Äbtissin keinerlei Verfügungsgewalt über die Schwestern hat

[78] Siehe das Kapitel „Pachomius and Shenoute: The Other Classic Model", in: ELM, Virgins, 283-310.

[79] Vgl. R. KRAWIEC, Shenoute and the Women of the White Monastery. Egyptian Monasticism in Late Antiquity, Oxford 2002.

[80] Vgl. Gregor v. Nazianz, de vita sua 3,11.

[81] Siehe z.B. die diesbezügliche Korrespondenz zwischen Schenute und der ihm unterstehenden Äbtissin Tachom: Schenute, ep. 7 ad Tachom (s.u.). – Dazu KRAWIEC, Shenoute, 173 f.

[82] Ed. der Pachomius-Vita: F. HALKIN, Sancti Pachomii Vitae Graecae (Subsidia Hagiographica Bd. 19), Brüssel 1932; Ed. der Schenute-Vita: J. LEIPOLDT - W. C. CRUM, Sinuthii

asketischen Gemeinschaften des 4. Jhs., nämliche jene des Basilius, des Pachomius und des Schenute, in der wissenschaftlichen Literatur durchaus als Doppelklöster angesprochen werden[83]. Dennoch erscheint es mehr als fraglich, ob es sich um solche Gemeinschaften gehandelt hat, die Justinian in seiner Novelle 123,36 verurteilt. Deren negative Vorbilder sind wohl in den gemischtgeschlechtlichen Familienklöstern zu suchen, in denen Männer und Frauen tatsächlich unter einem Dach, also ohne klare Geschlechtertrennung lebten - also Klöster wie jenes der Ehefrau des Ammun, auch wenn über diese Gemeinschaft in der Historia Monachorum natürlich nichts Schlechtes berichtet wird. Negative Beispiele dürften sich aber insgesamt kaum in der hagiographischen Literatur niedergeschlagen haben, waren sie für eine christliche Leserschaft, die durch positive Viten erbaut werden wollte und sollte, kaum überlieferungswert. Es stellt sich daher die methodische Frage, ob der Versuch einer historischen Annäherung an die διπλᾶ μοναστήρια Justinians über die hagiographische Literatur des 4. und 5. Jh.s. überhaupt zielführend sein kann.

V. Zum Nachleben der διπλᾶ μοναστήρια

Über das Nachleben der Idee der διπλᾶ μοναστήρια in der byzantinischen Kirche bzw. in der Orthodoxie ist wenig bekannt. Nach dem Verbot und der tatsächlichen Auflösung aller Doppelklöster, selbst jener nach Ordnung des Basilius, durch den Patriarchen Nikephoros am Beginn des 9. Jhs. besitzen wir über längere Zeit keine positiven Informationen über die Existenz von Doppelklöstern. In der kirchenrechtlichen Literatur des Ostens wird das Verbot allerdings immer wieder bekräftigt[84].

Erst zur Zeit der Paläologenkaiser (1259-1453) scheint es zu einer vorübergehenden Renaissance gekommen zu sein. Verschiedene lateinische Schriftsteller der Kreuzfahrerzeit berichten von dem Doppelkloster von Saidnaia bei Damaskus, wobei alle diese Nachrichten in das 13. Jh., also in die frühe Paläologenzeit, vielleicht auch kurz davor datieren[85]. So schreibt beispielsweise Burkhard von Straßburg:

Archimandritae Vita et Opera omnia (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Coptici Bde. 42 und 73), Paris 1908-1913.

[83] Vgl. HILPISCH, Doppelklöster, 6-11; ALBRECHT, Makrina, 130-132; ELM, Formen, 21 f.

[84] Vgl. zusammenfassend HILPISCH, Doppelklöster, 23.

[85] Vgl. P. PEETERS, La légende de Saidnaia (Analecta Bollandiana Bd. 25), Brüssel 1906; siehe bes. 137 ff.

„Es gibt dort eine Kirche, am Lande gelegen und im Ansehen der achtbaren Jungfrauen geehrt, in der zwölf Nonnen und acht Mönche fortwährend Gott dienen und der seligen Jungfrau [Maria]"[86].

Gleich zwei Gründungen von Doppelklöstern werden einem Patriarchen von Konstantinopel, Athanasius (1289-1310) zugeschrieben: das Kloster Nea Mone auf dem Ganos und ein Kloster auf dem Xerolophos. Athanasius war schon vor seiner Erhebung zum Patriarchen ein berühmter Zeitgenosse gewesen, der zahlreiche Klöster gegründet hat. Sein Biograph berichtet[87], dass auch Frauen von ihm angezogen wurden und er die Sorge für sie übernahm. Er gründete nun zwei Doppelklöster, offenbar nach dem Vorbild des Basilius, denn zwischen Mönchen und Nonnen bestand, so der Biograph, „vollständige Einheit und vollständige Trennung". Scheinbar lebten also Mönche und Nonnen nicht unter einem Dach, nicht gemischt-geschlechtlich, sondern getrennt. Allerdings, und das unterscheidet Athanasius' Doppelklöster wiederum von Basilius' Gründung, gab es nur ein Oberhaupt, die Nonnen waren dem Abt der Mönche offenbar völlig untergeordnet.

Nur kurze Zeit später, im Jahr 1307, wählte Irene, die junge Witwe des früh verstorbenen Johannes Palaiologos, auf Anraten von Theoleptos, dem Metropoliten von Philadelphia in Lydien, den Weg der Askese, nahm den Namen Eulogia an und tätigte die Neugründung des damals in Ruinen liegenden Komnenen-Klosters Christus Philanthropos Soter, für das sie Theoleptos als geistigen Vater bestellte[88]. Aus den Briefen und Predigten des Theoleptos geht zwar klar hervor, dass die Gemeinschaft im Christus Philanthropos Soter aus Männern und Frauen bestand, wir erfahren aber kaum etwas über die Konzeption des Klosters oder die Praxis des Zusammenlebens. In einer Osterpredigt an die Frauen in Eulogias Kloster spricht er den Tod eines offenkundig sehr angesehenen Mitbruders, Leo Monomachos an, von dem er schreibt, dass er den Schwestern als „Tischgefährte und Wegbegleiter durch das Meer des Lebens" bekannt war. R. Janin meint, dass es sich bei Leo vielleicht um den Priester bzw. Beichtvater der Nonnen gehandelt haben könnte, eine reguläre Tischgemeinschaft von Mönchen und Nonnen aus dieser Stelle aber nicht abgeleitet werden muss[89]. Auch A.-M. Talbot spricht in ihrer Edition des Typikon des Klosters Christus Philanthropos

[86] „Est ibi ecclesia in rure sita et in honore gloriosae virginis dedicata, in qua moniales virgines duodecim et monachi octo assidue Deo serviunt et beate virgini". Ed. G. H. PERTZ, Arnold von Lübeck: Chronica Slavorum VII,8 (Monumenta Germaniae Historia, Scritptores 7, Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum seperatim editi 14), Hannover 1886, repr. 1978, 239.

[87] Ed.: H. DELEHAYE, Mélanges d'hagiographie Greque et Latine (Subsidia Hagiographica Bd. 42), Brüssel 1966; La Vie de d'Athanase patriarche de Constantinople (1289-1293, 1304-1310), 125-149.

[88] Vgl. THORNE, Philanthropic Saviour. Diese Identifikation ist allerdings nicht völlig gesichert, siehe R. JANIN, Les monastères du Christ Philanthrope à Constantinople, in: Revue des Études Byzantines 4 (1946) 135-162.

[89] Vgl. JANIN, Christ Philanthrope, 153

Soter von einem „companion male monastery associated with the [women's] convent", und geht daher weniger von einem Doppelkloster, als vielmehr von einer Doppelstiftung aus[90]. Nach Eulogias Tod 1360 gibt es kaum mehr Nachrichten.

Das endgültige „Aus" auch für die Doppelklöster des Athanasius und der Eulogia kam 1383, als Patriarch Nilus (1378-1388) im Streit zwischen den Mönchen und Nonnen eines der Athanasius-Klöster einschritt und die Trennung der Klöster anordnete. Dabei nahm Nilus keinerlei Bezug auf die Verbote der διπλᾶ μοναστήρια durch Justinian, das VII. Ökumenische Konzil oder Nikephorus. Bei anerkennenden Worten für Athanasius begründete er seine Verfügung einzig mit der Vernachlässigung der Nonnen durch die Mönche. Hier endet die allgemein bekannte Geschichte der byzantinischen Doppelklöster im ostmediterranen Raum.

Über Doppelklöster im ostmediterranen Raum in der osmanischen Zeit, also konkret von 1453 bis 1918, wissen wir so gut wie nichts. Dennoch: bereits G.-J. Mahfoud hat in seiner Studie über das Mönchtum in der maronitischen Kirche ein in diesem Kontext bislang kaum beachtetes Kapitel über Doppelklöster geschrieben, in dem er solche bis ins frühe 19. Jh. nachweist[91]. A. Pelia führt in seiner noch unpublizierten Dissertation über die Kirche von Kythera in der Zeit des britischen Protektorats über die Ionischen Inseln (1809-1864) eine ganze Reihe von Doppelklöstern an; dem Autor folgend waren zumindest einige dieser Klöster tatsächlich auch gemischt[92]. Ob diese Situation nur für die Insel Kythera typisch war oder Doppelklöster zu dieser Zeit auch auf anderen Ionischen Inseln zu finden gewesen sind, muss hier offen bleiben.

Das eingangs erwähnte Doppelkloster des Hl. Johannes des Täufers in Essex ist aber jedenfalls kein Neuanfang in der Tradition der Doppelklöster fast 500 Jahre nach dem Fall Konstantinopels. Offensichtlich hat es seit Beginn des christlichen asketischen bzw. monastischen Lebens in der Spätantike durch die Jahrhunderte hindurch bis heute trotz aller Verbote und Ächtungen auch in der orthodoxen Kirche, insbesondere im ostmediterranen Raum, Doppelklöster gegeben, und zwar solche, in denen Mönche und Nonnen tatsächlich unter einem Dach, also gemischt-geschlechtlich, als auch solche, in denen – der Regel des Basilius und dem Vorbild der Makrina und des Basilius folgend – Mönche und Nonnen räumlich getrennt voneinander lebten.

---

[90] Vgl. A.-M. TALBOT, *Philanthropos: Typikon* of Irene Choumnaina Palaiologina for the Convent of Christ Philanthropos in Constantinople, in: J. THOMAS - A. C. HERO (Hg.), Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments, Vol. 4, Washington 2000, 1383-1388.

[91] Vgl. G.-J. MAHFOUD, L'organisation monastique dans l'église maronite: Étude historique, Beirut 1967, hier: Kap. 4: Les monastères doubles, 289-315.

[92] Vgl. PELIA, Ιόνιος πολιτεία, 137 f, 165-180.

Empty Page

FRAUENROLLEN UND FRAUENRECHTE HEUTE

DIE POSITION DER KIRCHE GRIECHENLANDS IN DER FRAUENFRAGE

Spyros N. T r o i a n o s, Athen

I. Die Entstehung der „Autokephalen Kirche Griechenlands"

Durch den Ausbruch des Freiheitskampfes der Griechen im März des Jahres 1821 wurde die Abhängigkeit der Bistümer und Metropolien auf der Peloponnes sowie dem griechischen Festland von - und eigentlich jeder Kontakt zum - Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel, dessen Jurisdiktion sie bis dahin unterstanden hatten, faktisch unterbrochen. Da die (griechische) Kirche über kein zentrales Verwaltungsorgan verfügte, fiel ihre Leitung praktisch dem Staat zu, und zwar zunächst den drei großen Zivilverwaltungsgebieten, nämlich denjenigen der Peloponnes, Ostgriechenlands und Westgriechenlands, und den kleineren der Inseln, und ab 1822 dem Religionsministerium bzw. (nach dessen Umbenennung) dem Kultusministerium der Provisorischen Regierung[1].

Der Versuch, eine Nationalsynode in Griechenland einzurichten, die gemäß den heiligen Kanones die kirchliche Verwaltung unabhängig von jeder staatlichen Einmischung durchführen sollte, ist in den darauf folgenden Jahren - trotz der ständigen Bemühungen des ersten griechischen Staatspräsidenten Johannes Kapodistrias, der früher im russischen diplomatischen Dienst tätig war und von 1815 bis zu seinem Rücktritt (1822) das Amt eines (russischen) Staatssekretärs des Äußeren bekleidete - gescheitert[2].

Schließlich wurde im ersten Regierungsjahr König Ottos unter dem Einfluß verschiedener politischer Tendenzen und ideologischer Strömungen die Autokephalie der Kirche von Griechenland durch das königliche Dekret (= Gesetz) vom 1. August 1833 unter dem Titel „Proklamation der Unabhängigkeit der griechischen Kirche" verkündet[3]. Diesen Schritt unternahm der Regentschaftsrat - König Otto war noch minderjährig - ohne die vorherige

---

[1] Vgl. C. A. FRAZEE, The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852, Cambridge University Press 1969; B. KARAGIORGOS, Το ζήτημα της σχέσεως Εκκλησίας και Πολιτείας κατά την περίοδο της Επαναστάσεως (1821) [Über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in der Zeit der Revolution (1821)], Athen 1998; K. MANIKAS, Σχέσεις Εκκλησίας και Πολιτείας στη νεώτερη Ελλάδα [Das Verhältnis von Kirche und Staat im neueren Griechenland], in: Θεολογία 70 (1999) 330-410.

[2] Vgl. E. KONSTANTINIDIS, Ιωάννης Καποδίστριας και η εκκλησιαστική του πολιτική [Johannes Kapodistrias und seine Kirchenpolitik], Athen 1990.

[3] Vgl. M. SERWO JR., Die ersten staatlichen Kirchengesetze in Griechenland 1833 und ihre politische Herkunft, in: *Balkan Studies* 11 (1970) 111-122; S. N. TROIANOS, Die Kirchenpolitik des griechischen Staates im 19. Jahrhundert, in: Verfassungsgeschichte und Staatsrechtslehre. Griechisch-Deutsche Wechselwirkungen, Frankfurt am Main 2001, 151-168.

Einwilligung des Ökumenischen Patriarchats einzuholen. Diese einseitige Proklamation der Autokephalie löste heftige Reaktionen aus, sowohl in Patriarchatskreisen als auch im Inland. Abermalige Versuche zu einer Kontaktaufnahme mit Konstantinopel, um die Normalisierung der Beziehungen zu erreichen, blieben erfolglos. Erst später, im Jahre 1850, nachdem Regierung und Synode die Anerkennung der Autokephalie offiziell erbaten, erließ das Patriarchat einen Patriarchal- und Synodaltomos, durch welchen der Status der Selbständigkeit *ex nunc* anerkannt wurde. Durch zwei weitere Synodalbeschlüsse verzichtete das Patriarchat zugunsten der griechischen Kirche auf seine kanonischen Rechte auf die Metropolien in Gegenden, die mittlerweile an Griechenland angeschlossen waren, nämlich in den Ionischen Inseln (1866) sowie in Epiros und Thessalien (1882).

Dies ist bis heute noch das Territorium der „Autokephalen Kirche von Griechenland". Dieses Gebiet deckt sich aber keineswegs mit dem Territorium des griechischen Staates. Dieser Umstand erklärt sich dadurch, daß das Ökumenische Patriarchat sich die Jurisdiktion der von Griechenland im zweiten Jahrzehnt des 20. Jh.s erworbenen Gebiete vorbehalten hat, wobei es die Verwaltung der Metropolien dieser Gebiete der autokephalen Kirche Griechenlands (im Auftrag - επιτροπικώς -, nach dem Wortlaut des diesbezüglichen Synodalakts vom 4. September 1928) übertragen hat. In der kirchlichen Gesetzgebung Griechenlands bezeichnet man diese Metropolien, um sie von denen der autokephalen Kirche des Landes zu unterscheiden, als „Neue Länder". Der Begriff „die griechische Kirche" umfaßt also heutzutage die autokephale Kirche Griechenlands einschließlich der (der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats theoretisch noch unterstehenden) „Neuen Länder".

Innerhalb des griechischen Staatsgebietes gibt es jedoch Kirchenprovinzen, die weder zur ersteren noch zu den letzteren gehören. Es handelt sich dabei um die halbautonome Kirche der Insel Kreta, um die Metropolien des Dodekanes und um die sog. „Mönchsrepublik" von Athos. Alle diese „Kirchen" sind in einem jeweils verschiedenen Abhängigkeitsverhältnis dem Patriarchat von Konstantinopel untergeordnet. Diese Rechtslage wird durch Art. 3 Abs. 2 der griechischen Verfassung ausdrücklich anerkannt: „Die in einzelnen Landesteilen bestehende kirchliche Ordnung steht nicht in Widerspruch zu Absatz 1", durch welchen die Autokephalie der Kirche Griechenlands garantiert wird.

II. Der Aufbau der griechischen Kirche, ihr Klerus und dessen rechtliche Stellung

Die griechische Kirche besteht zur Zeit ihrem Grundgesetz (Gesetz Nr. 590/1977) und den neueren Gesetzen zufolge aus 80 Metropolien - 44 der Autokephalen Kirche und 36 der „Neuen Länder" - und dem Erzbistum von Athen. Erzbistum und Metropolien sind in Pfarrgemeinden eingeteilt. Dasselbe

gilt auch für die acht Metropolien von Kreta und die sechs der Dodekanes, die, wie bereits erwähnt, nicht der griechischen Kirche angehören. Hier sei angemerkt, daß Metropolien und Pfarrgemeinden juristische Personen des öffentlichen Rechts sind.

Das höchste Verwaltungsorgan ist in der Kirche Griechenlands die Synode der Hierarchie. Teilnahmeberechtigt an den Sitzungen dieser Synode sind alle Bischöfe dieser Kirche, die Vorsteher einer Metropolie sind, mit anderen Worten: alle Metropoliten. Den Vorsitz führt immer der Erzbischof von Athen. Neben dieser Synode, die nur periodisch zusammentritt, existiert die Permanente Synode, die sich aus zwölf Metropoliten und dem Erzbischof zusammensetzt.

Jede Metropolie wird vom jeweiligen Metropoliten mit einem Beirat geleitet. Im Beirat sitzen zwei Pfarrer und sechs Laien, unter diesen ein Jurist und ein Finanzbeamter. Durch ein Kollegialorgan aus vier Laien unter dem Vorsitz des Pfarrers werden auch die einzelnen Gemeinden verwaltet[4]. Diesen Beiräten steht sowohl auf der Diözesan- als auch auf der Pfarrgemeindeebene vor allem die Verwaltung des Kirchenvermögens zu.

Der orthodoxe Klerus umfaßt sowohl verheiratete als auch ehelose Geistliche. Für die Bischofsweihe ist die Ehelosigkeit Voraussetzung. Das heißt aber nicht, daß die unverheirateten Kleriker (nämlich Mönche, die auch die Priesterweihe erhalten haben - ιερομόναχοι) in jeder Hinsicht begünstigt sind. Die Pfarrstellen sind laut Gesetz in der Regel mit verheirateten Priestern zu besetzen. Nur in Ausnahmefällen (in der Praxis jedoch nicht selten) darf ein in Ehelosigkeit lebender Kleriker eine Pfarrgemeinde übernehmen.

Die Anzahl der Pfarrer in ganz Griechenland (einschließlich derjenigen in den Metropolien von Kreta und den Inseln des Dodekanes) ist auf ca. 9.000 gestiegen. Sie beziehen ihr Gehalt vom Staat und sind in vier Gehaltsgruppen - je nach Ausbildungsstufe - eingeteilt. Der ersten Gruppe gehören die Theologen bzw. diejenigen an, die eine höhere kirchliche Schule besucht haben, der zweiten die Abiturienten eines Kirchenlyzeums, der dritten die Absolventen eines Priesterseminars und der vierten alle übrigen. Innerhalb jeder Gruppe unterscheidet man je nach Dienstalter mehrere Stufen. Da die Pfarrer den Staatsbeamten gehaltsmäßig generell gleichgestellt sind, werden auch verschiedene Zulagen wie z.B. Familienzulagen etc. gewährt. Diese Gleichstellung erfolgte vor einigen Jahren nach einer vom Pfarrverein - der Interessensvertretung der Kleriker - lange erhobenen Forderung. Auch für die

[4] Die Mitglieder der beiden Kollegialorgane, die die Metropolien und die Pfarrgemeinden verwalten, werden zum Teil vom Ortsbischof bestimmt, die anderen Mitglieder sind ex lege festgelegt. Das Gesetzes Nr. 1700/1987, das nur zwischen Mai 1987 und Oktober 1988 gegolten hat, sah eine Wahl durch die orthodoxen Christen, die ihren Wohnsitz in den betreffenden Gemeinden hatten, vor – was den Einfluß von parteipolitischen Wahlkriterien zur Folge hätte haben können.

Kranken- und Altersversicherung der Pfarrer und anderer kirchlicher Bediensteter kommt der Staat auf. Die Bischöfe beziehen ihr Gehalt ebenfalls vom Staat[5].

Wie sich von selbst versteht, genießen Kleriker und Angehörigen des monastischen Standes der orthodoxen Kirche Rechts- und Geschäftsfähigkeit. Ihr Status (besonders derjenige der Mönche und Nonnen) hat jedoch eine Reihe von Besonderheiten in Form von Einschränkungen oder Privilegien. Hier eine kasuistische Aufzählung: Die Eheschließung (natürlich nur die kirchliche Trauung) ist nach der Ordination bzw. nach der Tonsur unzulässig; Verbote im Bereich der wirtschaftlichen und beruflichen Betätigung; strengere strafrechtliche Verfolgung bei bestimmten Delikten (z. B. beim sog. Kanzelmißbrauch, bei Verbrechen gegen die Sittlichkeit u.s.w.); vermögensrechtliche Sonderbestimmungen bei den Mönchen und Nonnen - wegen des Armutsgelübdes - usw. Auf der anderen Seite: Befreiung vom Militärdienst und von anderen in ihrer Amtsausübung behindernden Verpflichtungen; Aussageverweigerungsrecht im Zivil- und im Strafverfahren; Freiheitsstrafen bis zu einem Monat, die ein Strafgericht gegen einen Geistlichen verhängt hat, dürfen zu Hause oder in einem Kloster verbüßt werden usw.[6].

III. Die Synodalverordnung Nr. 153/2002

Das besondere Interesse der griechischen Kirche für ihre weiblichen Gläubigen zeigt sich besonders deutlich in der Synodalverordnung Nr. 153/2002, durch die ein „Spezieller Synodalausschuß für die Frauen betreffenden Fragen" eingerichtet wurde. In die Kompetenz des Ausschusses fallen nach der Verordnung folgende Aufgaben:

1) Die Untersuchung aller Fragen, die sich auf die gesellschaftliche Stellung der Frau innerhalb bzw. außerhalb des griechischen Raumes beziehen, sowie die Zusammenstellung wissenschaftlicher Angaben, welche Frauenfragen sowohl in Griechenland als auch im Ausland betreffen, soweit diese Fragen mit den Interessen und dem Zweck der Kirche zumindest in indirekter Weise zusammenhängen.

2) Die Unterbreitung von Vorschlägen an die Heilige Synode, damit diese die nötigen Maßnahmen zum effektiven Schutz der Rechte der Frauen im Rahmen der heiligen Kanones und der heiligen Überlieferung trifft.

---

[5] Vgl. S. N. TROIANOS - G. A. POULIS, Εκκλησιαστικό Δίκαιο [Kirchenrecht], Athen-Komotini ²2003, 512-518.

[6] Zur besonderen Rechtsstellung der Kleriker und Mönche vgl. ebd., 527-551.

3) Die Information der Heiligen Synode über von anderen Kirchen der Europäischen Union oder von nationalen bzw. internationalen Organisationen gefaßte, Frauen betreffende Beschlüsse bzw. Maßnahmen, sowie die Unterbreitung von Vorschlägen in Hinblick auf diese Beschlüsse oder Maßnahmen innerhalb des kirchlichen Aufgabenkreises nach Maßgabe der Verfassung und der Gesetze.

4) Mit der Genehmigung der Heiligen Synode und gegebenenfalls in Zusammenarbeit mit anderen Synodalausschüssen, Metropolien, Kirchen, nationalen bzw. internationalen kirchlichen oder auch weltlichen Vereinigungen die Organisation von Veranstaltungen (Seminaren, Kongressen, Tagungen etc.) oder die Teilnahme an eben solchen Veranstaltungen, die Herausgabe von Texten bzw. die Gestaltung von Rundfunk- bzw. Fernsehsendungen, welche die Fortbildung von Frauen zum Zweck haben.

5) Die Unterbreitung von Vorschlägen, um die Möglichkeiten zu verbessern, die sich Frauen im Dienst der Kirche bieten, und sie den gegenwärtigen Verhältnissen im Einklang mit der kirchlichen Überlieferung und den heiligen Kanones anzupassen.

6) Mit der Genehmigung der Heiligen Synode die Entsendung von Vertretern der Kirche Griechenlands zu Kongressen oder ähnlichen Veranstaltungen im Ausland, die Ausarbeitung von Forschungsprojekten und allgemein die Förderung des Interesses junger Theologen an Frauenrechten.

7) Die Zusammenarbeit mit den Metropolien der Kirche Griechenlands bzw. mit anderen kirchlichen oder weltlichen, nationalen oder auch internationalen Einrichtungen und Vereinen mit dem Zweck, die Stellung der Frau in der heutigen Gesellschaft zu fördern, sowie ihre Rechte und Pflichten zu unterstreichen.

8) Gegebenenfalls die Zusammenarbeit mit Vertretern bzw. mit entsprechenden Kommissionen anderer Religionen, um die Rechte der Frauen in der heutigen Gesellschaft effektiver zu schützen und gleichzeitig auf die Rechte und Pflichten der Frauen vom kirchlichen bzw. religiösen Standpunkt aus hinzuweisen.

Der Ausschuß setzt sich aus sieben Mitgliedern zusammen, von denen drei obligatorisch Frauen sind. Den Vorsitz führt ein Bischof oder ein anderer Geistlicher, der über eine gewisse Erfahrung mit sozialen Problemen verfügt. Darüber hinaus sind Mitglieder des Ausschusses: 1. Ein Jurist/eine Juristin, 2. ein

Arzt/eine Ärztin, 3. die Ehefrau eines Priesters, 4. ein/e leitende Mitarbeiter/in bei einer Kirchengemeinde, 5. ein/e Soziologe/Soziologin und 6. ein/e im Schulwesen tätige/r Beamter/Beamtin (Lehrer/in oder Studienrat/Studienrätin). Faktisch sind augenblicklich (bis 2006) alle Mitglieder des Ausschusses mit Ausnahme von Präsident und Vizepräsident Frauen.

Keine Tätigkeit des „Ausschusses für die Frauen betreffenden Fragen" ist denkbar, wenn sie mit der orthodoxen Lehre in Widerspruch steht. Bislang ist dem Ausschuß die Errichtung eines Heims für mißhandelte Frauen im Erzbistum von Athen und die Initiative bezüglich der Reaktivierung der Institution der Diakoninnen (vgl. unten, *Kap. IV*) zu verdanken.

IV. Die Reaktivierung der Institution der Diakoninnen

In der jüngsten, ausdrücklich Frauen betreffenden Entscheidung der Kirche von Griechenland geht es um die Reaktivierung der Institution der Diakoninnen. Während der Sitzung der Synode der Hierarchie am 8. Oktober 2004 hat der Metropolit Chrysostomos von Chalkis im Auftrag der Permanenten Synode über das Thema „Die Rolle der Frauen im Organismus der Kirche. Wiederbelebung der Institution der Diakoninnen" referiert[7].

Das umfangreiche Referat war in drei Teile gegliedert. Im ersten sprach der Referent über die als *corpus Christi* betrachtete Kirche im allgemeinen; im zweiten hob er die prinzipielle Gleichstellung von Mann und Frau in der Kirche - mit Ausnahme der Befugnis zur Verwaltung der heiligen Sakramente und anderer heiliger Handlungen (*potestas ordinis*) - auf der Grundlage der heiligen Schrift, der heiligen Überlieferung, der Kanones und der Väterschriften hervor. Hinsichtlich der gegenwärtigen kirchlichen Praxis betonte er, daß Frauen in zahlreichen Metropolien bzw. Kirchengemeinden als Mitglieder von Verwaltungsgremien (Μητροπολιτικά bzw. Εκκλησιαστικά Συμβούλια) an der Ausübung der *stricto sensu* kirchlichen Verwaltungsgewalt beteiligt sind (*potestas jurisdictionis*).

Im dritten Teil behandelte er die Institution der Diakoninnen und die Möglichkeit von deren Wiederbelebung. Dabei wurden folgende Fragen angeschnitten: Die Entstehung der Institution und die einschlägigen historischen Belege, die Voraussetzungen zur Vornahme der Handauflegung zur Einsetzung von Diakoninnen und die entsprechende liturgische Ordnung (in wesentlichen Punkten zu unterscheiden von der Ordination der Diakone), der Charakter und die Folgen der Handauflegung der Diakoninnen vom Standpunkt des kanonischen

---

[7] (Metropolit) Chrysostomos von Chalkis, Ο ρόλος των γυναικών εις τον όλον οργανισμόν της Εκκλησίας. Αναβίωσις του θεσμού των διακονισσών. Εισήγησις ενώπιον της σεπτής Ιεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος την 8ην Οκτωβρίου 2004: http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/eisigiseis/chrysostomos october 2004.htm. (zuletzt abgerufen: 4.3.2005).

Rechts aus gesehen und schließlich ihr Aufgabenkreis. Letzterer umfaßte historisch betrachtet - abgesehen vom diakonischen Sektor - auch folgende Befugnisse: die Diakoninnen hatten die weiblichen Katechumenen für die Taufe vorzubereiten und ihnen während der Taufspendung beizustehen; sie waren ferner befugt, die Frauen in der Kirche zu beaufsichtigen und sie zu belehren.

Was die Reaktivierung der in Rede stehenden Einrichtung betrifft, hat der Referent darauf hingewiesen, daß sie sich Jahrhunderte lang bewährt hat, nachdem sie von drei ökumenischen Konzilien sanktioniert wurde. In der spätbyzantinischen Periode sei sie außer Übung geraten, jedoch formell nie abgeschafft worden. Er hat ferner sogar Einzelfälle erwähnt, in denen Bischöfe der griechischen Kirche im 20. Jh. Diakoninnen durch Handauflegung geweiht haben. Außerdem fügte er hinzu, daß eine Diakoninnen-Schule im Rahmen der Aktivitäten der „Apostoliki Diakonia", der Organisation für Glaubensmission der Kirche Griechenlands, in den Jahren 1957-1963 in Betrieb war, die aber keineswegs eigentliche Diakoninnen, sondern bloß Arbeitskräfte für die Wohltätigkeitseinrichtungen der Kirche ausbildete. Ihrem Wesen entsprechend wurde sie später in „Diakoninnen-Schule für Sozialarbeit" umbenannt (bis 1984; nachher wurde sie dem Gesundheitsministerium unterstellt). Schließlich hat der Referent die Wiederbelebung der alten Einrichtung - jedoch mit äußerster Besonnenheit - vorgeschlagen. Gleichzeitig machte er die Synodalen auf die praktischen Schwierigkeiten einer solchen Maßnahme aufmerksam, nämlich hinsichtlich der Altersfrage und des persönlichen (nur Jungfrauen oder auch verheiratete Frauen bzw. Witwen) und des kanonischen (nur Nonnen oder auch Laien) Status der Kandidatinnen.

Bei der Diskussion waren alle darüber einig, daß Gleichberechtigung keineswegs Gleichheit bedeutet und daß die Diakoninnen - solange ihre Existenz in der früh- und mittelbyzantinischen Zeit quellenmäßig belegt ist - dem niederen Klerus angehört hätten; konsequenterweise hatten sie andere Befugnisse als die (männlichen) Diakone. Ansonsten gingen die Meinungen in Bezug auf die bevorstehende Synodalentscheidung auseinander.

Einige Metropoliten meinten, eine Wiederbelebung der Institution sei vollkommen überflüssig: die Frauen seien als Mitglieder verschiedener Gremien in der kirchlichen Verwaltung breit eingebunden und das diakonische Wirken der Kirche befinde sich sowieso in ihren Händen. Infolgedessen könne der Kirche nicht vorgeworfen werden, sie habe die - immerhin durch die Hauptquellen des Christentums ausdrücklich deklarierte - Gleichstellung von Mann und Frau mißachtet. Darüber hinaus hat sich herausgestellt, daß man oft in der Praxis dem weiblichen Personal der Pfarrkirchen, das für Ordnung und Sauberkeit zuständig ist, durch informelle „Handauflegung" des Ortsbischofs freien Zutritt in das Allerheiligste verschafft.

Andere wiederum hatten die Ansicht, die ganze Frage sei mit kanonischen, liturgischen und vielen anderen theologischen Problemen verbunden (zumal man

eine vorherige Verständigung mit den anderen Orthodoxen Autokephalen Kirchen vermißt). Man sollte zu deren Lösung einen speziellen vorbereitenden Ausschuß beauftragen - ein Vorschlag, der vermutlich die Absicht verbarg, die Sache *ad Calendas graecas* aufzuschieben.

Eine dritte Gruppe von Synodalen hat sich positiv zum Gedanken geäußert, die ehrenamtliche Arbeit der Frauen auf den verschiedenen Gebieten der kirchlichen Aktivitäten bis zu einem gewissen Grad durch die Wiederbelebung einer alten Einrichtung zu institutionalisieren und zu koordinieren. Allerdings sollte man die ersten Schritte mit Bedacht tun und die ersten Diakoninnen am besten unter erfahrenen Klosterfrauen - vielleicht den Äbtissinen - aussuchen.

Wie dem auch sei - letztendlich hat der Erzbischof folgenden Vorschlag zur Abstimmung vorgelegt:

> „Die Institution der Diakoninnen, die von alters her besteht, wurde nie außer Kraft gesetzt; daher gilt sie immer noch in der Orthodoxen Kirche. Aus diesem Grund steht es jedem Metropoliten zu, nach seinem freien Ermessen zu entscheiden, falls in seiner Metropolie der Bedarf besteht, unter den Nonnen, die das große Gelübde abgelegt haben (μεγαλόσχημες), eine Diakonin zu bestimmen, um die praktischen Bedürfnisse des Klosters bzw. der ganzen Metropolie zu decken. Es wird darauf hingewiesen, daß diese Maßnahme mit dem sog. Priesteramt der Frauen nichts zu tun hat".

Der Vorschlag wurde angenommen.

Während der Diskussion wurde abermals betont, daß diese „neuen" Diakoninnen keine Kleriker sind, nicht aber gesagt, was sie dann sein sollen. Ihre Aufgaben werden hauptsächlich darin bestehen, dem Priester bei der Taufe erwachsener Frauen zu helfen und Kranken die Hl. Kommunion zu bringen, wenn alle Geistlichen verhindert sind.

V. Frauen und Kirchenverwaltung

Wie bereits oben (vgl. *Kap. IV.*) angeführt, sind Frauen häufig Mitglieder von Verwaltungsgremien in Metropolien bzw. Pfarrgemeinden (Μητροπολιτικά bzw. Εκκλησιαστικά Συμβούλια). Darüber hinaus sind viele Stellen an den verschienenen Körperschaften der Kirche mit weiblichem Personal besetzt. Wie der Synodalverordnung Nr. 5/1978 über die Beamten und Angestellten der Kirche (vgl. Art. 7 § 1, wo die bei der Anstellung einzureichenden Personalurkunden aufgezählt werden) zu entnehemen ist, stellt das männliche Geschlecht (mit Ausnahme der Stellen, die nur mit Geistlichen besetzt werden dürfen) keine

Voraussetzung für die Anstellung dar. Konsequenterweise gibt es auch weibliche Mitglieder bei den Kollegialorganen, die für den Status der Beamten und Angestellten der Kirche (Beförderungen, Versetzungen, Auferlegung von Disziplinarstrafen etc.) zuständig sind.

Die Heilige Synode wird bei der Durchführung ihrer Aufgaben von zwölf ständigen und von mehreren speziellen Synodalausschüssen unterstützt. Sie bestehen aus fünf bzw. sieben Mitgliedern, Geistliche und Laien. Unter den Laien, die in der Regel Universitätsangehörige sind, gibt es einige Frauen, allerdings in sehr beschränktem Ausmaß und nur in den Sonderausschüssen (ungeachtet des Ausschusses für Frauenfragen), und zwar in den Ausschüssen für Bioethik, für die Akademie der kirchlichen Kunst, für Ehe, Familie und Kinderschutz sowie für besondere pastorale Fragen.

Kollegialorgane auf Metropolitan- bzw. Pfarrgemeindeebene, die auch von den in den entsprechenden Gebieten ansässigen Gläubigen gewählte Mitglieder (möglicherweise auch Frauen) umfassen sollten, kannte jenes Grundgesetz der Kirche (Gesetzesverordnung Nr. 126/1969), das nur zwischen den Jahren 1969-1974 in Kraft war; entsprechende Versammlungen sind nie einberufen worden. Um die Laien zu „mobilisieren", versucht allerdings neuerdings die Heilige Synode, gemischte, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzte Versammlungen ins Leben zu rufen. Durch einen am 11. Januar 2005 gefaßten und durch das Rundschreiben Nr. 2803/19.01.05 verkündeten Beschluß[8] forderte die Synode alle Metropoliten auf, die nötigen Voraussetzungen dafür zu gestalten, daß in jeder Pfarrgemeinde deren Mitglieder regelmäßig zusammentreten, und zwar möglichst alle Gläubigen, Männer und Frauen, und nicht nur diejenigen, die in der Kirche irgendwie tätig sind und deswegen ein besonderes Interesse für die kirchlichen Angelegenheiten haben.

VI. Frauen und theologische Studien

1. Studium an Hochschulen

Obwohl die erste Theologiestudentin an der Theologischen Fakultät der Universität Athen nicht vor dem Jahre 1923 immatrikuliert wurde, ist der Prozentsatz der Frauen unter den angehenden Theologen mittlerweile überraschend hoch. Die Tatsache, daß es in der orthodoxen Kirche keine weiblichen Geistlichen gibt, hat die Anwesenheit der Frauen in der griechisch-orthodoxen Theologie keineswegs beeinträchtigt[9]. Zwischen den Jahren 1984-

[8] Ekklesia 82 (2005) 91 f.

[9] Vgl. diesbezüglich B. JIOULTSIS, La femme dans l'activité de l'enseignement théologique, in: Kanon 16 (2000) (= Mutter, Nonne, Diakonin. Frauenbilder im Recht der Ostkirchen) 113-125. Besonders an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki wurden in den letzten Jahren

1999 wurde von beiden Abteilungen der Athener Fakultät 23 Männern und 23 Frauen der Magister artium verliehen und 48 Männer und 8 Frauen haben promoviert[10]. In derselben Zeitspanne erreichten an der Universität Thessaloniki 240 Männer und 115 Frauen den ersten akademischen Grad und 137 Männern und 22 Frauen wurde der Doktor-Titel verliehen. In der Professorenschaft herrschen aber - leider - andere Verhältnisse. Sämtliche Professoren beider Fakultäten waren bis einschließlich der Siebzigerjahre Männer. Nur vier Frauen waren als Assistentinnen tätig; keiner ist es aber gelungen aufzusteigen. Auch im Jahre 2004 gab es unter den 42 Professoren beider Abteilungen der Athener Fakultät nur drei Frauen. In Thessaloniki sieht die Sache etwas besser aus: 54 männlichen stehen sieben weibliche Professoren gegenüber.

2. Unterricht an den staatlichen bzw. privaten Schulen

An den verschiedenen Schultypen des (dem Unterricht- und Kultusministerium unmittelbar unterstehenden) kirchlichen Schulwesens unterrichten Frauen seit dem Jahr 1988. Bis jetzt ist es aber keiner gelungen, einen Direktorenposten zu erhalten.

Auf dem Gebiet des allgemeinen Schulwesens waren im Jahr 1999 unter 3.545 Theologen, die an öffentlichen Schulen unterrichteten, 43,56% Frauen. Bei den privaten Schulen bei insgesamt 121 Theologen betrug der Prozentsatz der Frauen 40,5%[11].

3. Sonntagsschulen (Κατηχητικά σχολεία)

Es versteht sich von selbst, daß die Aufgabe, an den Sonntagsschulen zu unterrichten, die in jeder Pfarrgemeinde in Betrieb sind, zwischen Männern und Frauen gleichmäßige verteilt ist.

---

mehr Studentinnen aufgenommen als Studenten: Im akademischen Jahr 1998/99 nahm die Fakultät 390 (184 Studenten und 206 Studentinnen), im akademischen Jahr 1999/00 460 (205 Studenten und 255 Studentinnen) und im akademischen Jahr 2000/01 550 (164 Studenten und 386 Studentinnen) neue Studierende auf.

[10] Siehe K. I. BELEZOS, Οι διδάκτορες της Θεολογικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών [Die Doktoren der Theologischen Fakultät der Universität Athen], in: Πανεπιστήμιον Αθηνών. Επιστημονική Επετηρίς της Θεολογικής Σχολής [Unversität Athen. Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät] 35 (2000) 565-632.

[11] Vgl. D. KOUKOURA, Οι γυναίκες σε ηγετικές θέσεις της θεολογικής εκπαίδευσης [Die Frauen in leitenden Positionen der theologischen Ausbildung], in: Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης. Επιστημονική Επετηρίδα Θεολογικής Σχολής [Aristoteles-Unversität Thessaloniki. Wissenschaftliches Jahrbuch der Theologischen Fakultät] 10 (2000) 73-82.

VII. Ehe, Familie und religiöse Erziehung der Kinder

1. Anmerkungen zum griechischen Eherecht

Nach dem bis zu Beginn der achtziger Jahre in Griechenland geltenden bürgerlichen Recht durfte die Eheschließung nur durch eine kirchliche Trauung erfolgen, bzw. richtiger: durch eine religiöse Trauung, denn die Regelung bezog sich auf alle Religionsgemeinschaften. Für Atheisten war hingegen keine Möglichkeit vorgesehen, eine Ehe einzugehen. Zwar gibt es in Griechenland wenige Menschen, die bekennende Atheisten oder ohne religiöses Bekenntnis sind; trotzdem stellte diese Regelung eine grobe Verletzung der Gewissensfreiheit dar. Insofern war die Einführung der standesamtlichen Trauung notwendig. Dies geschah im Jahre 1982 durch das Gesetz Nr. 1250; es hatte aber nicht die Aufhebung der kirchlichen Trauung zur Folge. Beide Eheschließungsformen gelten parallel und haben den gleichen juristischen Wert[12]. Diese Gleichstellung war als Lösung nahezu ideal; trotzdem zeigt sich die Kirche sehr mißtrauisch denjenigen gegenüber, die eine Zivilehe eingehen, was in manchen Fällen zu erheblichen Komplikationen führt. Die kirchliche Behörde besteht nämlich darauf, diese Handlung als einen faktischen Austritt aus der Kirche zu betrachten.

2. Anmerkungen zum griechischen Scheidungsrecht

Das griechische Zivilgesetzbuch kannte in seiner ursprünglichen Version unter den Scheidungsgründen nur eine schuldhafte Zerrüttung der Ehegemeinschaft. Durch ein im Jahr 1979 veröffentlichtes Gesetz (Nr. 868) wurde auch das objektive Element bei der Zerrüttung eingeführt, so daß die Erhebung der Scheidungsklage auch dem schuldhaften Partner gestattet wurde, allerdings nur in den Fällen, in denen das Ehepaar seit mindestens sechs Jahren getrennt lebte. Obwohl das Justizministerium diesbezüglich sehr vorsichtig vorgegangen ist, hat die Kirche heftige Proteste erhoben, indem sie in dem Gesetz eine Erschütterung der Fundamente der Ehe und der Familie überhaupt und eine „Legalisierung" des Ehebruchs sah. Einige Bischöfe haben sich daraufhin geweigert, die Ehe in geistlichem Sinne gelöst zu erklären, mit dem praktischen Ergebnis, daß den aufgrund dieses Gesetzes geschiedenen Eheleuten nach dem damals geltenden Recht eine Wiederheirat unmöglich war. Konsequenterweise wurde dann die Frage der Zivilehe wieder aktuell, die, wie bereits erwähnt, im Jahre 1982 eingeführt wurde.

---

[12] Vgl. S. N. TROIANOS, Le droit ecclésiastique du mariage en Grèce, in: Archives des Sciences sociales des Religions 75 (1991) 23-38 = DERS., Historia et Ius, Bd. II (Athen 2004) 241-265 (mit bibliographischen Nachträgen).

3. Strafrechtliche Bestimmungen mit Bezug zum Ehe- und Familienrecht

Bei der Aufzählung neuer Gesetze der letzten Jahrzehnte, die sich auf Ehe, Familie und Frauen beziehen, darf man eine - nach Meinung der Strafrechtler fortschrittliche - Änderung des Strafgesetzbuches in Bezug auf die Abtreibung (Gesetz Nr. 1609/1986)[13] sowie die Aufhebung des die Strafverfolgung des Ehebruchs betreffenden Paragraphen (Gesetz Nr. 1272/1982) nicht unerwähnt lassen.

4. Das Recht auf religiöse Kindererziehung

Das Recht auf religiöse Erziehung stellt eine Äußerung der Religionsfreiheit dar, die durch Art. 13 der griechischen Verfassung gewährleistet wird. Träger dieses Rechts sind sowohl die Eltern bzw. der gesetzliche Vormund des Kindes als auch das Kind selbst. Bei bestehender Ehe entscheiden über die religiöse Erziehung des Kindes die Eltern - beide Eltern - im Rahmen der elterlichen Gewalt bzw. der eine Elternteil, falls der andere geschäftsunfähig ist oder verhindert, dieses Recht wahrzunehmen (Art. 1510 des griech. Zivilgesetzbuches). Wenn die Eltern nicht einig sind, entscheidet das Gericht. Ist die Ehe durch Scheidung aufgelöst, so steht dieses Recht dem Elternteil zu, der das Sorgerecht hat. Bei Mißbrauch dieses Rechts seitens der Eltern oder des gesetzlichen Vormundes muß das Gericht eingreifen[14].

VIII. Die Ehefrau des Pfarrers

Die Ehefrau eines Pfarrers (η πρεσβυτέρα) spielt im sozialen Leben der griechischen Kirchengemeinden eine besondere Rolle, indem sie die Hauptperson einer vorbildlichen christlichen, möglichst kinderreichen Familie darstellen soll. Allerdings muß betont werden, daß diese Rolle auf dem Lande wesentlich größer ist als in den Städten. Nicht alle jungen Frauen sind bereit, diese Rolle zu übernehmen und sich von vielen Äußerungen des Gesellschaftslebens fernzuhalten[15]. Daher sind die angehenden Mitglieder des weltlichen Klerus

---

[13] Durch die neue Regelung (Art. 304 des griech. Strafgesetzbuches) ist der Schwangerschaftsabbruch vor der zwölften Woche zulässig - unter der Bedingung, daß der Eingriff von einem Frauenarzt in Anwesenheit eines Facharztes für Anästhesie in einem Krankenhaus vorgenommen wird.

[14] Vgl. S. N. TROIANOS, Η θρησκευτική εκπαίδευση στο πλαίσιο του ατομικού δικαιώματος της θρησκευτικής ελευθερίας [Die religiöse Erziehung im Rahmen der Religionsfreiheit], in: Festschrift für Georgios M. Papachatzis, Athen-Komotini 1993, 285-301.

[15] Theater- und Kinobesuch sind dem Pfarrer und seiner Gattin nur in sehr beschränktem Ausmaß gestattet, erst Recht keine Tanzveranstaltungen. Darüber hinaus fällt es jungen Frauen sehr schwer, immer sehr konservativ gekleidet sein zu müssen.

meistens darauf angewiesen, wenn sie vor der Weihe eine Lebenspartnerin suchen, sich innerhalb der kirchlichen Kreise (etwa unter den Pfarrerstöchtern oder den Nichten von Bischöfen) umzusehen.

Eine Pfarrersgattin wird in mancher Hinsicht mit ihrem geistlichen Ehemann hinsichtlich dessen besonderer Rechtsstellung identifiziert. So zieht die Verletzung der ehelichen Treuepflicht seitens der Frau c. 8 der Synode von Neokaisareia zufolge die Absetzung des Priesters nach sich, es sei denn, dieser läßt sich von seiner Frau scheiden[16]. Bis vor einigen Jahren war es - vor allem auf dem Lande - gewohnheitsrechtlich fragwürdig, ob eine verwitwete Pfarrersgattin wieder heiraten dürfe[17].

IX. Frauenklöster

Im Erzbistum von Athen und in 80 Metropolien der griechischen Kirche gibt es 465 Klöster (263 Frauen- und 202 Männerklöster), in welchen 3733 Mönche und Nonnen leben. Nebst diesen Klöstern, welche Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, existieren als Anstalten des privaten Rechts Klausen (ησυχαστήρια), die in ihrer überwiegenden Mehrheit von Frauen gegründet wurden: 54 Nonnenklausen stehen nur sieben Männerklausen gegenüber.

Jedes Frauenkloster wird von einer Äbtissin geleitet, die - vorausgesetzt, daß im Kloster mindestens fünf Nonnen leben - von den Nonnen gewählt wird; andernfalls wird die Äbtissin vom Ortsbischof bestimmt. Die Äbtissinnen leiten das Kloster gemäß dem Grundgesetz der Kirche und der Klosterordnung und haben dieselben Rechte wie ihre männlichen Amtsbrüder. Sie dürfen nur keine sakramentalen Handlungen vornehmen. Dafür gibt es in jedem Frauenkloster einen älteren Priester, der auch die Beichte abnehmen darf.

---

[16] Vgl. E. PAPAGIANNI, Περί της μοιχείας της πρεσβυτέρας. Ο κανών 8 Νεοκαισαρείας και η εφαρμογή του στον 18° αιώνα [Über den Ehebruch der Pfarrersgattin. Kanon 8 von Neokaisareia und dessen Anwendung im 18. Jahrhundert], in: Byzantiaka 14 (1994) 309-328.

[17] Vgl. K. PITSAKIS, Κωλύματα γάμου στον Παπαδιαμάντη: πλαστά και γνήσια [Falsche und echte Ehehindernisse bei Papadiamantis], in: Papadiamantika tetradia 1993, 37-59; A. GEORGIADIS, Το ιδιωτικό δίκαιο στα διηγήματα του Παπαδιαμάντη [Das Privatrecht in den Erzählungen von Papadiamantis], in: Akten der Athener Akademie 77 (2002) 12 ff (Sonderdruck).

X. Frauen in Kirchenraum und Liturgie

1. Die Handhabung traditioneller Beschränkungen für Frauen

a. Betreten des Altarraums

Obwohl Frauen gemäß dem kanonischen Recht grundsätzlich das Betreten des Altarraums nicht gestattet ist[18], werden in der Kirche von Griechenland nicht nur in Nonnenklöstern Ausnahmen gemacht. Es ist auch durchaus üblich, daß der Bischof Frauen, die Pfarrkirchen betreuen, mit einem besonderen Segen (Handauflegung) die Erlaubnis zum Betreten des Allerheiligsten erteilt. Es handelt sich dabei meistens um ältere Frauen (gleichgültig welchen Standes), die ehrenamtlich oder aufgrund eines Dienstvertrags die Verpflichtung übernommen haben, für die Sauberkeit in der Kirche zu sorgen.

b. Reinheitstabus[19]

Während der Menstruation dürfen die Frauen nicht die Heilige Kommunion empfangen, es ist ihnen jedoch gestattet, der Liturgie beizuwohnen, ohne die Ikonen zu küssen, weil sie angeblich unrein sind. Nach der Entbindung müssen die Mütter der Neugeborenen 40 Tage das Bett hüten, was in der heutigen Praxis aus praktischen Gründen kaum beachtet wird, vor allem in den Städten. Immerhin können die Frauen durch den Segen des Priesters von dieser „Pflicht" befreit werden.

---

[18] Vgl. nänehrhin in diesem Band den beitrag von M. STAN, Frauenrollen und Frauenrechte in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.

[19] Vgl. zur historischen Entwicklung grundlegend E. PAPAGIANNE - S. TROIANOS, Τα „γυναικεία πάθει" και οι νομοκανονικές πηγής [Die „weiblichen Leiden" und die nomokanonischen Quellen], in: Θ΄ Πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο (Μαΐος 1988), Thessaloniki 1988, 31-46; weiters DIESS., Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bischof von Zetunion, in: Byzantinische Zeitschrift 82 (1989) 234-250; E. M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon XVI (2001) 25-71; DIES., The Reception of Old Testament Purity Prescriptions by Byzantine Canon Law, in: K.E. BØRRESEN (Hg.), Christian and Islamic Gender Models (Studi e Testi TardoAntichi 2), Rom 2004, 182-201; P. VISCUSO, Purity and Sexual Defilement in Late Byzantine Theology, in: Orientalia Christiana Periodica 57 (1991) 339-408; DERS., Menstruation: A Problem in Late Byzantine Canon Law, in: Byzantine Studies/Etudes Byzantines 4 (1999 - de facto 2002) 116-125. - Zu den aktuellen Problemfeldern siehe zuletzt: A. KALLIGERI, Γυναίκες και ποιμαντική πράξη: μια δύσκολη σχέση [Frauen und pastorale Praxis: ein schwieriges Verhältnis], in: (H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 375-406.

2. Liturgische Funktionen

a. Im Kloster

Im monastischen Bereich ist es selbstverständlich, daß Frauen eine Vielzahl liturgischer Funktionen ausüben: Nonnen fungieren als Lektorinnen, als Psalmsängerinnen, Chorsängerinnen, Chorleiterinnen und übernehmen jene Aufgaben, die in den Pfarrgemeinden Ministranten übertragen werden, sowie manche diakonale Dienste wie das Räuchern mit Weihrauch. Kurzum: Sie machen praktisch alles, was nicht einem Priester vorbehalten ist.

b. In den Pfarrgemeinden

Frauen sind in den Pfarrgemeinden in der Kirche von Griechenland anders als in den slawisch geprägten Kirchen nur sehr selten in Kirchenchören zu finden. Als Lektoren oder Prediger kommen sie aber nie vor. Es gibt auch keine Mädchen als Ministrantinnen.

FRAUENROLLEN UND FRAUENRECHTE IN DER KIRCHE VON ZYPERN

Chrysostomos P a p a t h o m a s, Kykkos
unter Mitarbeit von Eva M. S y n e k, Wien[1]

I. Vorbemerkungen zur Geschichte und Verwaltungsorganisation der Kirche von Zypern

Die christliche Missionierung von Zypern fiel in jene Epoche, als römische Statthalter die Insel verwalteten. Wie die Apostelgeschichte berichtet, kam Paulus in der Begleitung von Barnabas - einem aus Zypern stammenden Leviten (vgl. Apg 4, 36) - auf seiner ersten Missionsreise zunächst nach Zypern. Bei ihrer Rundreise über die Insel bekehrten sie unter anderem den Prokonsul Zyperns, Sergius Paulus (vgl. Apg 13, 4-12). Man kann also in gewisser Weise zustimmen, wenn die Zyprioten mit Stolz sagen, dass ihre Insel als erstes Land eine christliche Verwaltungsspitze hatte. Die Tradition sagt auch, dass der von Jesus auferweckte Lazarus später nach Zypern ging und zusammen mit Barnabas und einigen anderen der Kirche von Zypern vorstand.

Zypern blieb bis ins 4. Jh. unter römischer Herrschaft. Zwischen dem Jahr 330 (als Konstantinopel neue Reichshauptstadt wurde) und dem Jahr 395 (als das Römerreich zwei Verwaltungsspitzen - eine im Alten Rom und eine im Neuen Rom bekam), wurde Zypern in einem fließenden Prozess dem Byzantinischen Reich eingegliedert. Auf dem Konzil von Nizäa 325 nahmen Bischöfe von Zypern teil[2].

Das von Zypern aus gesehen nächstgelegene kirchliche Zentrum war Antiochien, und so wurden die Bischöfe von Zypern in dieser Zeit vom Bischof von Antiochien eingesetzt. Auf dem Konzil von Ephesos 431 reichten die Bischöfe von Zypern aber Klageschriften ein und sagten, dass dem früher nicht so gewesen sei und die Bischöfe Zyperns die Ordinationen schon von alters her selbst vorgenommen haben. Das Konzil von Ephesos gab den zypriotischen Bischöfen Recht und bestimmte in c. 8, dass die Bischöfe Zyperns fortan wieder die Bischofsordinationen auf der Insel selbst durchführen und somit ihr eigenes Oberhaupt wählen sollten - oder, um es in der Sprache des östlichen Kirchenrechts zu sagen - autokephal sind.

---

[1] Der Autor hat mehrere divergierende Textfassungen vorgelegt, der Endtext wurde auf diesen basierend von Eva Synek zusammen gestellt. Vor allem in den statistischen Teilen wurden starke Kürzungen vorgenommen. In Kap. I. wurden auf Grundlage von G. D. PAPATHOMAS, L'Église autocéphale de Chypre dans l'Europe unie (Approche nomocanonique) (Nomokanonike Bibiloteke 2), Katerini 1998, Angaben die Kirchenverfassung betreffend ergänzt.

[2] Vgl. J. D. MANSI, Sanctum Concilium Nicaenum Primum, in: Sacrorum Conciliorum Nova, et amplissima Collectio, Tomus Secundus, Ab anno CCCV ad annum CCCXLVI, Florenz 1759, 637-704.

Das Auftreten des Islam im 7. Jh. war für Zypern eine große Herausforderung. Der mehrmalige Einfall der Araber auf Zypern, die mehrmalige Zurückschlagung der Araber durch das byzantinische Heer, ein phasenweises Kondominium, in dessen Rahmen die Byzantiner und Araber Zypern gemeinsam regierten, geben für die Zeit zwischen 7. und 10. Jh. ein unklares Bild der konkreten Herrschaftsverhältnisse und lassen manche Frage offen. Sicher ist, dass Kaiser Justinian II. bei dem ersten großen Arabereinfall 688 einen Gutteil der christlichen Bevölkerung evakuierte und in der an den Dardanellen gelegenen Stadt Artaki unterbrachte, die daraufhin in Nea Iustiniana umbenannt wurde. Auch der damalige Erzbischof von Zypern bezog dort Residenz; seither führen die Erzbischöfe Zyperns auch den Namen dieser Stadt in ihrem Titel („Erzbischof von Nea Iustiniana und ganz Zypern"). Die Wirren des ersten Araber-Einfalls legten sich aber bald und 965 eroberte der byzantinische Kaiser Nikephoros II. Phokas die Insel endgültig von den Arabern zurück. 698 kehren die meisten - so auch der Erzbischof - auf die Insel zurück. Es folgt eine Phase des ökonomischen und auch künstlerischen Aufschwungs, die gut 100 Jahre andauert. Das Ende der Herrschaft der Byzantiner hängt dann weitgehend mit den Zerfallserscheinungen innerhalb der byzantinischen Gesellschaft und Wirtschaft zusammen. Der einst so blühende Außenhandel der byzantinischen Kaufleute bekam zunehmend Konkurrenz aus Venedig und Genua. Die wirtschaftliche Schwächung des byzantinischen Reiches ging Hand in Hand mit militärischen Niederlagen: 1071 wurden die Byzantiner von den Seldschuken bei Mantzikert besiegt, 1453 fiel Konstantinopel.

Im Verlauf dieses Verfallsprozesses ging auch Zypern verloren: 1191 entmachtete König Richard Löwenherz den letzten Herrscher Zyperns[3], 1192 wurde die Insel an die Franzosen verkauft, Guy de Lusignan wurde neuer Herrscher der Insel[4]. Auf Zypern hat damit die Epoche der sogenannten Latinokratia („Lateinerherrschaft") begonnen. Zunächst wurde Zypern für dreihundert Jahre ein französisches Königreich unter den Lusignans (1192-1489)[5]. Diese Epoche wird auch Frankokratia im engeren Sinn genannt. Dann folgen nicht ganz hundert Jahre unter der Herrschaft Venedigs (1489-1571), die Latinokratia im engeren Sinn des Wortes.

In der Bulla Cypria 1260 bestimmte Papst Alexander IV., dass der lateinische Erzbischof der Erste Bischof auf Zypern sein soll. Gleichzeitig wurden die Bischofssitze der einheimischen Bischöfe verlegt und von dreizehn auf vier reduziert, um auf den alten Sitzen Platz zu machen für lateinische Prälaten. Alexander IV. folgte damit der Idee des IV. Laterankonzils 1215, nach dem auch im christlichen Osten Lateiner als Erstbischöfe fungieren und in Rom um das Pallium (als sichtbaren Ausdruck der Einheit mit dem römischen Stuhl) ansuchen sollten. Für die

[3] Vgl. Ιστορία της Κύπρου. Μεσαιωνικόν Βασίλειον Ενετοκρατία τ. Δ', Lefkosia 1995, 1-19.
[4] Ebd., 21-158.
[5] Ebd., 177-258.

einheimische griechische Bevölkerung sollten einheimische, dem lateinischen Oberbischof unterstehende Vikarbischöfe eingesetzt werden. Die einheimischen Bischöfe Zyperns wurden damit im Sinn des IV. Lateranense zu Vikaren der lateinischen Bischöfe. Als 1489 Venedig die Herrschaft auf Zypern übernahm, änderte sich nichts für die Kirche.

Erst als 1571 die Osmanen die Insel eroberten und damit auch auf Zypern die Turkokratia, die Phase der türkisch-osmanischen Herrschaft begann, konnte die einheimische Hierarchie in vollem Umfang wiederhergestellt werden. 1660 anerkannte die Hohe Pforte den Erzbischof von Zypern als Ethnarchen. Damit übernahm dieser neben seinen religiösen auch nationale Pflichten. Die Kirche wurde zur Hüterin der Religion, der Sprache und der Kultur.

Im Jahr 1878 (Berliner Kongreß) schlossen die Engländer mit der Hohen Pforte einen Vertrag, der England gegen einen jährlichen Tribut von 92.800 Pfund Besitz und Verwaltung der Insel überließ, wobei völkerrechtlich zunächst der Sultan weiterhin der Souverän Zyperns bleib. Für die Kirche von Zypern wurde im Jahr 1908 von den Briten ein Gesetz erlassen, das die Wahl des Erzbischofs von Zypern regeln sollte. Die Synode der Kirche von Zypern setzte dieses Gesetz aber nie um und gab sich selbst im Jahr 1914 eine Grundrechtsordnung mit 138 Artikeln. Als im selben Jahr die Türkei auf Seite der Mittelmächte in den Ersten Weltkrieg eintrat, annektierte Großbritannien die Insel einseitig. 1915 wurde die Insel Griechenland angeboten, falls es auf alliierter Seite in den Krieg eintrete. Politische Turbulenzen in Athen und der Streit der Parteien, auf welcher Seite man eintreten solle, ließen die Chance ungenutzt verstreichen.

1925 wurde Zypern schließlich britische Kronkolonie. Der Wunsch der Mehrheit der Zyprioten, unter die Verwaltung des Königreiches Griechenland zu kommen, blieb unerfüllt. In dieser Zeit lebte die Ethnarchen-Tradition fort, sodass der Erzbischof von Zypern immer größeren politischen Einfluss gewinnen konnte.

1960 gelang es Zypern schließlich, die Unabhängigkeit zu erreichen und ein souveräner demokratischer Staat zu werden. Der erste frei gewählte Präsident Zyperns wurde der damalige Erzbischof, Makarios III. Die drei Bischöfe von Paphos, Kition und Kyrinia hielten das Amt des Erzbischof mit jenem des Staatspräsidenten für unvereinbar. Sie zettelten eine Verschwörung an, was letztlich zu ihrer Absetzung führte. Damals wurden die Metropolie von Limassol (auf Kosten von Kition) und die Metropolie von Morphos (auf Kosten Kyrinias) gegründet.

1974 wollte die seit 1967 in Athen regierende Militärdiktatur Zypern annektieren. Der von Athen auf Zypern angezettelte Putsch führte zum Sturz Makarios III., der die Insel für ca. ein halbes Jahr verlassen musste. Die Türkei schickte Truppen nach Zypern, um die Annexion an Griechenland zu unterbinden und okkupierte den nördlichen Teil der Insel, womit der heutige Status quo erreicht ist: Völkerrechtlich

gilt die Insel nach wie vor als ein Staat, wobei der Nordteil türkisch okkupiert ist. Aus der Festlandtürkei wurden viele Familien nach Zypern geschickt, um die Bevölkerungsverhältnisse zugunsten der türkischen Minderheit zu verschieben. Die einseitig ausgerufene Republik Nordzypern wurde nur von Ankara anerkannt.

Nach dem Tod von Makarios III. 1977 erarbeitete die heilige Synode eine neue Grundrechtsordnung für die Kirche: Sie trat mit 1. Jänner 1980 in Kraft und umfasst 355 Artikel[6]. Entsprechend den Statuten der Kirche von Zypern gehören ihr alle orthodoxe Christen an, die auf Zypern geboren wurden, gleichgültig ob sie auf Zypern oder in einem anderen Land ihren Wohnsitz haben[7]. Die Kirche von Zypern besteht heute aus sechs Jurisdiktionssprengeln[8] - dem erzbischöflichen Bereich, welcher der grösste ist[9], und fünf weiteren Metropolien (den Metropolien von Paphos[10], Kition[11], Kyrinia[12] und Lemessos[13], Morphos[14]), wobei die Provinzgrenzen nicht ohneweiteres mit den Metropolitangrenzen zusammenfallen. Die heilige Synode der Kirche von Zypern hat 10 Mitglider (1 Erzbischof, 5 Metropoliten, 3 Assistenzbischöfe und 1 Bischof).

Nicht zuletzt aus Geschlechterperspektive besonders bemerkenswert ist an der neuen Kirchenverfassung die Wahlordnung für die Metropoliten und den Erzbischof. Denn diese sieht - in der Tradition der altkirchlichen Kanones - eine Beteiligung des ganzen Kirchenvolkes, also von Klerus und Laien beiderlei Geschlechts an der Wahl vor, d.h., in den Gemeinden sind zunächst spezielle Vertreter von Klerus und Laien zu wählen, die dann gemeinsam mit der Synode, den Äbten von der Klöster Kykkos,

---

[6] Vgl. Εκκλησία της Κύπρου, Ο καταστατικός χάρτης της Αγιωτάτης Εκκλησίας της Κύπρου, I. Φύσις και Σύστασις, Lefkosia 1979; Text der Kirchenverfassung (wird in der Folge als "KV" abgekürzt) in fr. Übers. bei PAPATHOMAS, L'Église autocéphale, 223 ff.

[7] Art. 2 KV: «Μέλη του πληρώματος της Ορθοδόξου Εκκλησίας της Κύπρου είναι πάντες οι εν Κύπρω μονίμως διαμένοντες Ορθόδοξοι Χριστιανοί και όσοι, έλκοντες την καταγωγήν αυτών εκ Κύπρου και εις την Ορθόδοξον αυτής Εκκλησίαν ενταχθέντες δια του βαπτίσματος, παροικούσιν νυν εν γη αλλοτρία».

[8] Vgl. hier und im Folgenden zur kirchlichen Statistik Εορτολόγιον, Τυπικαί Διατάξεις Ιερών Ακολουθιών 2004, εκδ. Ιεράς Συνόδου Εκκλησίας Κύπρου, Lefkosia 2004.

[9] Dazu gehören: Lefkosia Stadt (Stuhl des Erzbischofs von Nea Joustiniana und ganz Zypern, Chrysostomos), Lefkosia (vorläufiger Stuhl des Assistenzbischofs von Salamis, Barnabas), Lefkosia (vorläufiger Stuhl des Assistenzbischofs von Trimithunta, Basilios). Aus historischen Gründen unterstehen außerdem die drei kaiserlichen stavropigialen Klöster - Kykkos, Macheras und Hl. Neophytos - der Aufsicht des Erzbischofs von Zypern.

[10] Dazu gehören Paphos Stadt (Stuhl des Metropoliten von Paphos, Em. Chrysostomos) und Peristerona in Paphos (Stuhl des Assistenzbischofs von Arsinoe, Georgios).

[11] Larnaka Stadt (Stuhl des Metropoliten von Kition, Em. Chrysostomos).

[12] Lefkosia (vorläufiger Stuhl des Metropoliten von Kerinia, Em. Pavlos).

[13] Lemessos Stadt (Stuhl des Metropoliten von Lemessos, Em. Athanasios).

[14] Evrichou (vorläufiger Stuhl des Metropoliten von Morphos, Em. Neophitos).

Machairas, Hl. Neophytos, Trooditissa, Chryssorroïatissa und Stavrounion sowie den Vorstehern der anderen kanonisch errichteten größeren Männer- und Frauenklöster (nicht weniger als fünf Mönche bzw. Nonnen) und einigen feststehenden Klerikern die endgültige Wahlversammlung bilden. In dieser können somit auch Frauen präsent sein.

Die Möglichkeit der Repräsentanz von Frauen gilt auch auf allen anderen Ebenen, wo Laien wie insbesondere in der Vermögensverwaltung gemäss der Kirchenverfassung grundsätzlich eingebunden werden können, im auf gesamtkirchlicher Ebene zuständigen kirchlichen Wirtschaftsrat[15] und in den eparchialen Komitees[16] und deren Pendant auf pfarrlicher Ebene, der εκκλησιαστική επιτροπή (vgl. dazu näherhin *Kap. V.1.*)[17], in der Verwaltung karitativer und sonstiger frommer Einrichtungen[18] oder in verschiedenen Bereichen der Eprachial-administration[19]. Nicht zuletzt in kirchliche Gerichtsverfahren können juristisch qualifizierte Laien mit Spezialisierung auf orthodoxes Kirchenrecht als außerordentliche Richter berufen werden[20]. In der Vermögensverwaltung sind bestimmte Positionen explizit Laien reserviert. Im Folgenden wird vor allem auf die lokale Ebene der Kirchenverwaltung einzugehen sein, da Frauen derzeit faktisch vor allem in der εκκλησιαστική επιτροπή (Kirchenkomitee, Kirchenausschuss) vertreten sind. Grundsätzlich sind als Laienmitglieder der εκκλησιαστική επιτροπή - mit den üblichen Einschränkungen - alle orthodoxen Gemeindemitglieder mit Vollendung des 25 Lebensjahrs wählbar[21]. Aus den Laienvertretern auf Pfarrebene werden dann auch die Repräsentanten in den entsprechenden Gremien auf Eparchialebene gewählt[22].

II. Geburt und Taufe

Nach der Geburt spricht der Priester für die Mutter ein bestimmtes Gebet[23]. Während diese selbst aufgrund der kanonischen Reinigungsfrist für 40 Tage zu Hause bleiben soll und auch heute die Kirche nicht betritt, bringt die Grossmutter oder ein anderes Familienmitglied das Neugeborene am 8. Tag in die Kirche und es erhält vom

---

[15] Vgl. dazu Art. 129 ff KV.
[16] Vgl. Art. 140 ff KV.
[17] Vgl. Art. 158 ff KV.
[18] Vgl. Art. 321 ff KV.
[19] Vgl. Art. 75 KV.
[20] Vgl. Art. 242 (erste Instanz), Art. 250 (zweite Instanz) KV.
[21] Vgl. Art. 161 ff KV.
[22] Vgl. Art 141 ff KV.
[23] Vgl. Ευχολόγιον το Μέγα της κατα ανατολάς ορθοδόξου καθολικής εκκλησίας (Ausgabe Αστήρ), Athen 1986, hier: 119-120: Ευχαί εις γυναίκα Λεχώ τη πρώτη ημέρα της γεννήσεως του Παιδίου αυτής.

Priester den von den Eltern gewählten Namen. Am 40. Tag kommt die Mutter dann selber mit dem Kind zur Kirche und es werden die „Gebete für Mutter und Kind" gesprochen[24]. Im Zuge des sog. „Εκκλησιασμός"[25] präsentiert der Priester das Baby der Ikone Christi, der Pahagia und jenes Heiligen, dessen Namen es trägt. Bei einem Mädchen erfolgt unmittelbar darauf die Entlassung, Knaben werden zuvor noch in den Altarraum getragen[26], Mädchen vor die Hl. Pforte.

Wenn die Mutter in der Zeit bis zur Heiligen Taufe mit dem Baby zur Göttlichen Liturgie kommt, nimmt sie am ersten Teil des Gottedienstes im Kirchenschiff teil; zur „Liturgie den Gläubigen" verlässt sie dieses aber und erwartet im Narthex das Ende des Gottesdienstes.

Im Falle einer schweren Erkrankung des neugeborenen Kinders, bei der ummittelbare Lebensgefahr besteht, kann jeder orthodoxe Christ die sog. Taufe „in der Luft" (αεροβάπτισμα), auch ohne Anwendung von Wasser, vollziehen. Da in diesem Falle keine Zeit besteht, die Taufzeremonie entsprechend den liturgischen Büchern vorzunehmen, kann auch jeder Laie, unabhängig vom Geschlecht, d.h., der Arzt, die Hebamme, oder irgendeine andere Person, die Taufe ausführen, indem er bzw. sie das Kind in die Luft hebt, mit ihm mit erhobenen Händen dreimal ein Kreuz zeichnet und dazu unter Nennung des Namens spricht: „Getauft wird der Diener/die Dienerin Gottes im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen". Nach dieser Handlung gilt das Kind als getauft und als kanonisches Mitglied der Kirche. Im Falle seines Todes werden Begräbnis und Totengedenken in der Kirche gehalten, sollte ein Kind hingegen ohne Ausführung dieses Rituals versterben, wird es ohne Begräbnis und ohne formelle Gebete am Rande des Friedhofs beigesetzt. Bleibt ein Kind, an dem die „Taufe in der Luft" vollzogen wurde, am Leben, wird es von den Eltern in entsprechendem Alter zur Vervollständigung der Taufe in die Kirche gebracht[27]. Der Priester liest dann die restlichen Taufgebete und spendet ihm die Heilige Firmung (Chrisma) sowie die Heilige Kommunion.

Die Ordnung für Taufe und Chrisma ist die selbe für Knaben und Mädchen, am Ende wird dem Kind die Hl. Kommunion gereicht[28]. Für die Dauer der Taufe bietet die Mutter keinerlei Hilfe an. Taufpate kann ein Mann oder eine Frau sein. Üblicher Weise ist der Trauzeuge der Taufpate des ersten Kindes und die Trauzeugin die Taufpatin des zweiten. Wenn keiner der beiden als Taufpate fungieren will, übernimmt eine andere nahestehende Person (Familienmitglied, Verwandter oder

---

[24] Ευχή εις το κατασφραγίσαι Παιδίον, λαμβάνον όνομα τη ογδόη ημέρα της γεννήσεως αυτού: Ευχολόγιον το Μέγα, 131-147.

[25] Ευχαί εις Γυναίκα Λεχώ, μετά τεσσαράρκοντα ημέρας: Ευχολόγιον το Μέγα, 122-125.

[26] In einigen zypriotischen Dörfern dauert auch der ältere Brauch an, dass der Priester das männliche Kind durch die "schöne Pforte" zum Altar bringt.

[27] Vgl. Ευχολόγιον το Μέγα, 131-147.

[28] Grundsätzlich werden Taufe, Firmung (Chrisma) und Hl. Kommunion am selben Tag gespendet.

Freund) deren Rolle. Natürlich ändert sich die übliche Folge, wenn der Trauzeuge, der an der Reihe wäre, von seinem Recht nicht Gebrauch macht. Nach Vollendung des Mysterions reicht der Priester das Kind dem Paten/der Patin.

Die Mutter bleibt vor der Kirche stehen und sollte Metanien machen, sie küßt die Hand des Paten/der Patin und übernimmt ihr Kind. In der Folge begrüßen die Eltern die Gäste. Später kümmern sich die Eltern oder die Großmutter um den regelmäßigen Kirchenbesuch ihrer Kinder.

III. Kindheit und Jugend

1. Schulischer Religionsunterricht

Der Religionsunterricht an der öffentlichen Schule- ist, wie der gesamte Unterricht an öffentlichen Schulen, koedukativ. Er wird an der Volksschule (Erste Schulstufe von 6-12 Jahren) im Ausmaß von zwei Wochenstunden vom Grundschullehrer oder der Grundschullehrerin gehalten, im Gymnasium (Mittelstufe von 12-15 Jahren; ebenfalls im Ausmass von zwei Wochenstunden) sowie im Lyceum (Oberstufe von 15-18 Jahren, ein bis zwei Wochenstunden) von Mittelschullehrern oder -lehrerinnen mit einem Diplom aus Theologie. Die Privatschulen haben ihre eigenen Programme. Die Auswahl der Religonsprofessoren und -professorinnen erfolgt durch das Komitee des Erziehungsamtes, die Επιτροπή Εκπαιδευτικής Υπηρεσίας (ein unabhängiges Komitee, das vom Präsidenten der Republik für eine Amtszeit von 6 Jahren ernannt wird); Voraussetzung für die Bewerbung ist a) ein Diplom der Theologie einer anerkannten Universität[29] und b) die erfolgreiche Absvolvierung des einjährigen Programms am Pädagogischen Institut Zyperns.

2. Katechismusunterricht

Von der Volksschulzeit an steht es den Eltern darüber hinaus frei, die Kinder auch am Unterricht der „Katechismusschule" teilnehmen zu lassen, wo es ebenfalls entsprechende Schulstufen gibt. Bis zum 11. Lebensjahr besuchen Buben und Mädchen den Katechismusunterricht gemeinsam, ältere Knaben und Mädchen werden in der Katechismusschule nach Möglichkeit getrennt unterrichtet. Die Lehrer der Katechismusschule sind Priester und Laien, sowohl Frauen als Männer. Sie werden

[29] Bis heute gelten als solche die AbsolventInnen der theologischen Fakultäten von Athen und Thessaloniki und früher auch jene von Chalki. In Zypern gibt es keine theologische Schule, auch keine theologische Akademie, mit Ausnahme der Zeit von 1949/1950 die Ausbildungsstätte für Priester "Apostolos Barnabas".

vom Priester der Gemeinde ausgewählt und gestalten den Unterricht in Abstimmung mit diesem. Der Unterricht findet meist am Samstag oder Sonntag Nachmittag statt; außerdem werden in den Sommerferien Lager veranstaltet. Katechismuslehrer arbeiten ehrenamtlich. Die Lehrinhalte umfassen neben den kirchlich-theologischen auch vielfache Aspekte des kulturellen und sozialen Lebens.

3. Sonstige kirchliche Initiativen für Kinder und Jugendliche

Darüber hinaus gibt es eine Reihe weiterer kirchlicher Initiativen für Kinder und Jugendliche, in denen häufig auch Frauen sehr engagiert sind. In einer Gemeinde in Lefkosia wurde z.B. ein Kindergarten unter dem Namen Mana (Mutter) errichtet, hier werden 180 Kinder werktätiger Mütter im Alter von 3 bis 6 Jahren betreut. Der Ausschuss dieses Kindergartens wird von den Grossmüttern der Kinder gebildet, sodass diese die Entwicklung ihrer Enkel überwachen können. Das Betreuungspersonal besteht ausschliesslich aus jungen Frauen, der Erzbischof von Zypern ist der Ehrenpräsident.

Für zwei Schulen, die unmittelbar an der Demarkationslinie liegen, wurden Nachmittagsbetreuungsplätze in eigenen nahegelegenen Häusern eingerichtet, in welchen meist pensionierte Lehrerinnen die Schüler bei ihren Hausaufgaben beaufsichtigen und andere Pensionistinnen für sie kochen. In der Metropolie Paphos gibt es seit 1995 ein eigenes Jugendzentrum. Der ebenfalls in dieser Metropolie entstandene Verein "Μαργαρίτας Λιασίδου" hat sich den Schutz und die gesellschaftliche Integration behinderter Kinder zum Ziel gesetzt.

III. Hochzeit und Familie

Im Alter von 18 Jahren beenden die Jugendlichen das Lyzeum. Dann treten die jungen Männer den obligatorischen Wehrdienst an[30], während die Mädchen ihr Studium an der Universität fortsetzen können[31].

---

[30] Wenn ein junger Mann ins Priesterseminar eintreten oder Theologie studieren möchte, erhält er von seinem Bischof einen Brief, der ihm für die Zeit seines Studiums vom Wehrdienst befreit. Tritt er danach seinen Priesterberuf nicht an, so hat er den Wehrdienst nachträglich abzuleisten.

[31] Auf Grund der politischen Situation dauert die Wehrpflicht für Männer grundsätzlich 26 Monate. Die nicht wehrpflichtigen Frauen nehmen Teil an der zivilen Verteidigung (στην πολιτική άμυνα).

1. Verlobung

Die Synode der Kirche von Zypern hat vor ca. zehn Jahren entschieden, die Verlobungsfeier mit der Ehekrönung zu einer einzigen Zeremonie zusammen zu legen[32], weil es zur Gewohnheit geworden war, dass die Verlobten glaubten, bereits ein Leben wie Eheleute führen zu dürfen. Traditionellerweise war der junge Verlobte aus dem Haus seiner Eltern in das Haus der zukünftigen Schwiegereltern gezogen. Der Vater der Braut war verpflichtet, für das junge Paar ein neues Haus (manchmal unter Mithilfe des Bräutigams) zu errichten. Wenn das Haus fertig war, wurde die Hochzeit gefeiert. Nach der kirchlichen Zermonie der Krönung fand im neuen gemeinsamen Heim ein grosses Fest mit verschiedensten traditionellen Bräuchen statt.

2. Kirchliche Eheschließung

Im Falle, dass jemand vor Vollendung des 18. Lebensjahres heiraten will, wird für die Kirche eine schriftliche Einverständniserklärung der Eltern benötigt. Wenn der Altersunterschied der Brautleute neun Jahre oder mehr beträgt, ist die Zustimmung des Bischofs erforderlich. Kleriker nach ihrer Cheirotonie sowie Mönche können keine kirchliche Ehe eingehen[33]. Witwen von Klerikern ist dagegen eine etwaige Wiederheirat nicht untersagt.

Religionsverschiedenheit stellt ein Ehehindernis dar, eine Dispens durch den Bischof kann ausschließlich dann erteilt werden[34], wenn der nicht-orthodoxe Partner Angehöriger einer christlichen Konfession ist, die die Dogmen und grundlegenden Mysterien (Sakramente) des Christentums bekennt, darin eingeschlossen die Taufe im Namen des dreifaltigen Gottes. Die Segnung der Ehe hat gegebenenfalls durch einen orthodoxen Priester zu erfolgen, nachdem die Brauleute eine schriftliche Erklärung abgegeben haben, die folgende Punkte zu enthalten hat: der nicht-orthodoxe Partner wird den orthodoxen Partner nicht von der Erfüllung seiner religiösen Pflichten abhalten; etwaige Kinder werden gemäß den orthodoxen Vorschriften getauft; für den Fall ehelicher Konflikte wird die Jurisdiktion der orthodoxen Kirchengerichte anerkannt.

---

[32] Bis zur Aufhebung der Verlobung wurde diese in Übereinstimmung mit Art. 218 KV vollzogen; zu ihrer Auflösung bedurfte es einer Entscheidung des Kirchengerichtes. Bis 1973 war außerdem der Abschluss des Dotalvertrages in Gegenwart des Priesters, der diesen mitunterzeichnete, unbedingte Voraussetzung für Verlobung/Heirat.

[33] Vgl. Art. 220, Abs. 2 lit. d KV.

[34] Vgl. hier und im Folgenden Art. 220, Abs. 2 KV.

Unbedingte Voraussetzung für die Eheschließung ist eine durch den Priester der Gemeinde auszustellende Bescheinigung, dass die künftigen Eheleute frei sind. Der Ortsbischof bestätigt dieses Zertifikat. Die Ehe ist grundsätzlich in der Gemeinde der Braut zu schließen; sollte eine Notwendigkeit bestehen, die Ehe andernorts zu schließen, wird die Genehmigung von der Gemeinde der Braut erteilt.

Mit der kirchlichen Eheschließung übernimmt die Frau den Familiennamen ihres Mannes[35].

2. Kirchliche Scheidung

Bei der Aufzählung der Scheidungsgründe in Art. 225 KV ist eine gewisse traditonelle Androzentrik offenkundig. Auch wenn grundsätzlich nach lit. b beide Ehepartner aufgrund von unmoralischem, entehrendem bzw. nicht zu entschuldigendem Verhalten von Seiten des anderen Partners eine Scheidung beantragen können, so wird doch der Ehemann bevorzugt, wird diesem doch expressis verbis eingeräumt, eine Scheidung zu beantragen, wenn seine Frau ungerechtfertigter Weise und ohne seine Zustimmung die Nacht in einem anderen Haus als der ehelichen Wohnung oder ihrem Elternhaus verbringt, da aus dieser Übernachtung billiger Weise ein Verdacht der Untreue der Ehefrau abgeleitet werden könne. Sollte allerdings der Ehemann selber ohne gerechten Grund außerhalb der ehelichen Wohnung wohnen, kann er die auswärtige Nächtigung seiner Gattin nicht als Scheidungsgrund geltend machen.

3. Zivilehe und Scheidung

Wird die Ehe nicht in der Kirche geschlossen sondern im Rathaus, erhalten die Brautleute die für die Eheschließung unbedingt erforderliche Bescheinigung vom Gemeindevorsteher[36]. Dies gilt seit der 1990 erfolgten Novellierung von Art. 111 der Verfassung der Republik Zypern.

Die bürgerliche und die kirchliche Ehe sind für den staatlichen Bereich gesetzlich gleichgestellt. Bezüglich der Scheidung werden staatlicherseits hingegen nur Scheidungen anerkannt, die vom staatlichen Familiengericht anerkannt wurden. Kirchlicherseits wird weiterhin nur die kirchlich geschlossene Ehe anerkannt.

Die kirchlichen Scheidungsgründe sind vom staatlichen Recht anerkannt; zusätzlich kennt das staatliche Scheidungsrecht das Zerrüttungsprinzip.

---

[35] G 216/90 § 3β2.

[36] Nähere Angaben zum Procedere finden sich unter http://www.ucm.org.cy/eng/civil_marriage.htm [3.5.2005].

IV. Priestertum und monastisches Leben

1. Monastisches Leben in der Kirche von Zypern[37]

1.1. Überblick

Die Kirche von Zypern zählt insgesamt 41 Klöster[38], davon sind 18 Männer- und 18 Frauenklöster, fünf sind derzeit nicht bewohnt und dienen als Pfarrkirchen. Bei den Männerklöstern sind zwei Typen zu unterscheiden[39]: drei Klöster sind kaiserlich und stavropigial und unterstehen dem Erzbischof, 15 Klöster sind sog. Pfarrklöster (ενοριακές Μονές) und unterstehen dem Bischof, in dessen Eparchie sie sich befinden. Die Frauenklöster sind alle Pfarrklöster. Von den 15 Männerklöstern liegen 7 auf besetztem Gebiet und eines ist eine Einsiedelei (Σκήτη). Jedes Kloster hat sein eigenes, vom zuständigen Metropoliten auf Grundlage der Verfassung der Kirche von Zypern genehmigtes Statut, das die interne Administration, Rechte und Pflichten sowie Funktionen der Mönche bzw. Nonnen regelt[40].

Alle Nonnenklöster auf Zypern können von Männern besucht werden - im Gegensatz dazu gibt es allerdings auf Zypern ein Männerkloster (Stavrovouni), zu welchem Frauen der Zutritt untersagt ist (sog. „Abaton-Kloster"[41]) - und folgen der koinobitischen Klosterform, d.h. die Nonnen eines Klosters haben 1) eine gemeinsame geistliche Mutter, 2) gemeinsame Gottesdienste und Gebetsdienste in der Kirche und 3) gemeinsame Mahlzeiten in der Trapeza. Innerhalb dieses Rahmens hat dann jede Gemeinschaft ihre eigenen Regeln. Was die grundlegenden Rechte und Pflichten von Mönchen und Nonnen im allgemeinen und männlichen und weiblichen Klostervorstehern im speziellen angeht, macht die Kirchenverfassung keine Unterschiede. Allerdings sind die Nonnenklöster darauf angewiesen, dass ihnen für die Heilige Liturgie vom Bischof ein, vorzugsweise auf geistlichem Gebiet erfahrener, Priester zugeteilt wird. Für die geistliche Leitung kann jede Gemeinschaft (συνοδεία) frei ihren geistlichen Vater wählen. Meistens übernehmen diese Aufgabe die Vorsteher von Männerklöstern oder die Bischöfe selbst.

---

[37] Zu den rechtlichen Rahmenbedingungen vgl. Art. 86 ff KV, zur Vermögensverwaltung: Art. 181 ff KV.

[38] Nicht mitgezählt wurden die Metochien und die auf Zypern von den Exarchaten des Hl. Grabes und des Hl. Klosters vom Sinai unterhaltenen Klöster.

[39] Vgl. Art. 88 KV.

[40] Vgl. Art. 95 u. 99 KV.

[41] Zur Institution des Abaton vgl. J. KONIDARES, Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen, in: Kanon 16 (2000) 131-143.

Zu den wirtschaftlichen Aktivitäten der Nonnenklöster gehört in der Regel die Herstellung von Ikonen, liturgischen Gewändern, Weihrauch oder Süssigkeiten, welche in den Klosterläden verkauft werden, und von denen die letzteren besonders bei Kindern beliebt sind.

Nach der Kirchenverfassung beträgt das Mindestalter für die Zulassung zum dreijährigen Noviziat 15 Jahre[42]. Sofern jüngere Kinder[43] in ein Kloster aufgenommen werden, können sie dennoch nicht vor dem vollendeten 15. Lebensjahr das Noviziat beginnen. Wenn ein junger Mann oder eine junge Frau nach zypriotischem Recht mit 18 Jahren volljährig geworden ist, kann er/sie frei über einen Klostereintritt entscheiden. Bis zur Erreichung der Volljährigkeit sind die Eltern hingegen berechtigt, ihre Kinder auf Gerichtsbeschluss hin mit Polizeigewalt aus einem Kloster zurückzuholen. In früherer Zeit haben während Hungersnöten die Eltern selbst, wenn sie ihre Kinder nicht ernähren konnten, diese sogar schon mit 10 Jahren ins Kloster gegeben. Heute hat dieses Phänomen aufgehört. Kinder, die heute in ein Kloster aufgenommen werden, können studieren und mit Vollendung des 18. Lebensjahrs frei über ihren Verbleib als Mönch bzw. Nonne entscheiden.

1.2. Die einzelnen Klöster

a. Kaiserliche und stavropigiale Klöster

Die sog. „kaiserlichen und stavropigialen" Klöster sind Kykkos, Machaira und Agios Neophytos. Von diesen drei Klöstern spielt Kykkos mit seinen vielfältigen Aktivitäten im panorthodoxen Kontext die wichtigste Rolle. In zwei Metochien in Lefkosia (Hagios Prokopios und Erzengel Michael) arbeiten in verschiedenen Bereichen auch Frauen, u.a. in Sekretariatsbereich. Das Kloster Machaira unterhält die therapeutische Gemeinschaft "Hagia Skepti" zur Entwöhnung Drogenabhängiger, dessen Verwaltungsrat auch Frauen angehören (Sekretärin, Kassierin, Mitglied).

b. Bischöfliche Klöster

Zum Erzbistum gehören drei Männerklöster im besetzten Gebiet und acht Frauenklöster - die Klöster Αγίου Ηρακλειδίου (42 Nonnen), Παντελεήμονος Αχεράς (3 Nonnen), Αρχαγγέλου Μιχαήλ (7 Nonnen), Αγίου Κενδέα (4 Nonnen), Μεταμόρφωσης, (1 Nonne), Αγίας Θέκλας (7 Nonnen), Μονή Θεοτόκου (5 Nonnen), Παναγίας Τρικουκιώτισσας (5 Nonnen). Zur Metropolie Paphos gehören drei Männer- und ein kleines Frauenkloster, Παναγίας Σαλαμιωτίσσης (1 Nonne), zur Metropolie

[42] Vgl. Art. 102 KV.

[43] Das Mindestalter beträgt gem. Art. 102 KV hierfür heute 12 Jahre.

Kitios zwei Männer- und zwei Frauenklöster, Αγίου Μηνά (17 Nonnen) und Αγίων Μαρίνης και Ραφαήλ (5 Nonnen). In der Metropolie Kyreneia gibt es nur vier besetzte Männerklöster und gar kein Frauenkloster. Dafür hat die Metropolie Lemesos zwei Männer und sechs Frauenklöster, Αγίου Γεωργίου Αλαμάνου (5 Nonnen), Ζωοδόχου Πηγής-Παναγίας Γλωσσά (5 Nonnen), Παναγίας Σφαλαγγιωτίσσης (4 Nonnen), Αγίου Νικολάου Γάτων, (4 Nonnen), Παναγίας Αμασγούς (10 Nonnen), Παναγίας Αμιρούς (5 Nonnen). In der Metropolie Morphos sind derzeit jeweils ein Männer- und eine Frauenkloster - Αγίου Νικολάου Ορούντας (5 Nonnen) - bewohnt.

2. Kirchliche Ämter für Frauen?

Bis heute gibt es innerhalb der Kirche von Zypern keine Bewegung, die eine Zulassung der Frauen zum Priesteramt fordern würde. Die Kirche von Zypern ist aber immer für eine Wiederbelebung der Institution der (geweihten) Diakonissen eingetreten. Auch bestehen für Frauen bereits heute Möglichkeiten eines Dienstes in der Kirchengemeinde (siehe näherhin: Kap. V). In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass trotz des grundsätzlichen Verbotes für Frauen, den Altarraum zu betreffen[44], heute nicht nur Nonnen, sondern auch Frauen in der Gemeindekirche mit einer besonderen Erlaubnis und nach einem eigenen Segensgebet durch den Bischof Zutritt zum Altarraum gewährt bekommen und liturgische Dienste wie die Ministranten verrichten dürfen. Von den Kindern dürfen allerdings nur Knaben den Altarraum betreten, um dem Priester als Ministranten zur Hand zu gehen.

V. Die Mitarbeit von Frauen in den Kirchengemeinden, kirchlichen Vereinen und sonstigen kirchlichen Institutionen

1. Der Anteil von Frauen an der Gemeindeverwaltung

Jede Pfarrgemeinde hat ihre eigenen Aktivitäten entsprechend den sozialen und geistlichen Ansprüchen ihrer Mitglieder. Eine wichtige Rolle kommt der εκκλησιαστική επιτροπή (Kirchenkomitee, Kirchenausschuss) zu, der abhängig von der Größe der Pfarre regelmäßig zwei (bei weniger als 200 Einwohnern) oder vier Laienvertreter (bei mehr als 200 Einwohnern) angehören, wobei Frauen und Männer in gleicher Weise wählbar sind[45]. Die Kirchenkomitees sind sehr einflussreich. Ihnen obliegt die pfarrliche Vermögensverwaltung und die Aufsicht über die Kirche; auch

[44] Vgl. c. 44 Laodikeia und c. 69 Trullanum.
[45] Vgl. Art 158 ff KV.

steht ihnen das Vorschlagsrecht für Sänger und Sakristan zu[46]. Nicht zuletzt die Tätigkeit eines Priesters hängt in Zypern in hohem Mass von den Entscheidungen der εκκλησιαστική επιτροπή ab, selbst die Bestellung eines Geistlichen kann nur im Einvernehmen mit dem Kirchenausschuss erfolgen.

Der Anteil von Frauen in besagten Gremien ist zwar in allen Metropolien faktisch nach wie vor geringer als jener der Männer, in einigen Pfarren aber nichts desto weniger beachtlich. So gibt es im von der Republik Zypern kontrollierten Territorium der Erzdiözese insgesamt 112 Kirchen, wobei in der εκκλησιαστική επιτροπή von immerhin 38 der Pfarren Frauen vertreten sind. Das entspricht einem Prozentsatz von insgesamt 33,9 %. In 13 Gemeinden (11,6 %) ist mehr als eine Frau im Kirchenausschuss vertreten.

In der Metropolie Lefkosia haben von den insgesamt 22 Kirchen der Stadt Lefkosia sieben Frauen in diesem Gremium (entspricht einem Prozentsatz von 31,8 %), von den 13 Kirchen der Provinz von Lefkosia vier (entspricht 30,8 %), von den 59 Kirchen der Gemeinden von Lefkosia 21 (enstpricht 35,6 %). In den 12 Kirchen, die in den Siedlungen der Flüchtlinge aus der Region Lefkosia gelegen sind, gibt es vier mit weiblichen Mitgliedern im Kirchenausschuss (entspricht 33,3 %); von den sechs im Siedlungsgebiet der Flüchtlinge aus der Region Ammohostos gelegenen Kirchen hat dagegen nur eine auch eine Frau in ihrem Kirchenkomitee (16,7 %).

In der Metropolie Paphos gibt es in zwei der sechs Kirchen der Stadt Paphos weibliche Mitglieder im Kirchenausschuss (enstspricht 33,3 %), von den 74 Kirchen im Gemeindegebiet von Paphos (Dorfkirchen) haben 17 in ihrem Kirchenkomitee weibliche Mitglieder (entspricht 23 %). In acht (6,1 %) der Kirchen sind mehr als eine Frau im Kirchenausschuss vertreten.

Besonders hoch ist der Anteil von Kirchenausschüssen mit weiblichen Mitgliedern in der Metropolie von Kitios, insbesondere in Larnaka; mindestens eine Frau ist hier in den Kirchenkomitees von acht der insgesamt 13 Kirchen vertreten (entspricht 61,5 %); bei den Kirchen der Gemeinden von Larnaka beträgt der Anteil von Kirchenausschüssen mit weiblichen Mitgleidern immer noch 29,8 % (14 von 47 Kirchen), am höchten ist er in den Flüchtlingssiedlungen 75% (9 von 12 Kirchen). Insgesamt kommt die Metropolie auf 31 von 72 Kirchen, die mindestens eine Frau im Kirchenausschuss hat (43 %); in 10 der 72 Kirchen beträgt der Anteil weiblicher Mitglieder mehr als eine Frau (13,9 %).

Deutlich geringer ist der Frauenanteil in den Kirchenkomitees der Metropolie Lemesos: 11 von 29 Kirchen von Lemesos (entspricht 37,9 %) und 18 der 79 Gemeindekirchen (22,8 %) haben eine Frau im Kirchenausschuss, von den Kirchen der Flüchtlingssiedlungen vier von 12 (33,3 %). Das heißt, daß in 33 von insgesamt

[46] Vgl. Art. 175 KV.

120 Kirchenausschüssen zumindest eine Frau vertreten ist (27,5 %) und 11 Kirchenkomitees mehr als eine Frau angehört (9,2 %).

Von den 55 der Metropolie Morphos angehörigen Kirchen, die aktuell in Funktion sind, haben dagegen 25 weibliche Mitglieder im Kirchenausschuss, was einem Prozentsatz von 43,4 % entspricht; mehr als eine Frau ist immerhin in sieben der Kirchenkomitees vertreten (12,7 %).

2. Andere Möglichkeiten aktiver Partizipation von Frauen am kirchlichen Leben

Da viele zypriotische Frauen in Griechenland Theologie studieren[47], stellt sich natürlich die Frage nach beruflichen Perspektiven. Die Theologinnen können insbesondere als Religions- bzw. Katechismuslehrerinnen eingesetzt werden. Einige von ihnen werden aber auch Männer heiraten, die sich auf den Priesterberuf vorbereiten und ihnen dann in der Gemeindearbeit eine grosse Hilfe sein. Denn wenn auch dem Priester die Sakramentenverwaltung und die Hirtensorge obliegt, so kann eine dynamische und engagierte Priestergattin (πρεσβυτέρα), indem sie die Frauen der Gemeinde organisiert, pastoral ebenfalls viel beitragen.

Alles in allem nehmen die Frauen bisweilen wesentlich aktiver am Gemeindeleben teil als die Männer. Die Frauen, die für die Kirche arbeiten, verrichten ihre Tätigkeit unentgeltlich. Sie achten auf Ordnung und Sauberkeit in der Kirche wie in ihrem eigenen Haus und unterstützen den Priester auf vielfältige Weise bei seinen geistlichen Aufgaben (gemeinsame Gebete, Klosterbesuche), auch gibt es verschiedenste gemeinsame Aktivitäten im Zusammenhang mit den liturgischen Festen im Jahreskreis (z.B. Gesänge und Gebete, Blumendekoration der Kirche und des Epitaphs während der Heiligen und Hohen Woche). Frauen übernehmen auch häufig Verantwortung im sozialen Bereich (etwa für in Not geratene Gemeindemitglieder) oder am organisatorischen und wirtschaflichen Sektor (z.B. Organisation von Spenden) und fungieren u.U. als Mittler zwischen einzelnen Kirchenmitgliedern und dem Priester.

In der Folge sei das kirchliche Engagement von und für Frauen vor allem an Beispielen aus dem Erzbistum Zypern illustriert, in dem zur Zeit viele Frauen in den verschiedensten Bereichen, vor allem im Kulturzentrum, im Museum, in der Finanzverwaltung etc. arbeiten. In den anderen Eparchien der Insel sind Frauen in ähnlicher Art und Weise engagiert.

Einige Vereine wie der mit der Kirche kooperierende christliche Verein zypriotischer Wissenschafter, der christliche Verein junger Studenten und Studentinnen der Universität (ist neben der Organisation von Vorträgen,

[47] Das Erzbistums bietet Frauen auch die Möglichkeit, in der Schule für byzantinische Musik unentgeltlichen Unterricht in byzantinischem Gesang zu nehmen.

Dikussionsveranstaltungen etc. auch im liturgischen Leben engagiert) und der Verein christlich-orthodoxer Eltern (diskutiert Fragen, die das Familienleben, die Erziehung der Kinder und Möglichkeiten zur Verwirklichung des christlichen Lebens in der modernen Gesellschaft betreffen) stehen Frauen und Männern in gleicher Weise offen. Auf Gemeindeebene versammeln sich im Erzbistum Zypern Frauen und Männer häufig in getrennten Gruppen, um die Heilige Schrift zu lesen. In der Metropolie Paphos gibt es in mehreren Gemeinden christliche Zirkel von Männern und Frauen; die Themen werden vom Büro für religiöse Erleuchtung (Γραφείο θρησκευτικής διαφώτισης) vorgegeben und sowohl von Klerikern als auch Laien, Männern wie Frauen, Theologen und anderen entsprechend qualifizierten Personen unterrichtet.

Die Frauen nehmen an christlich ausgerichteten Sommercamps teil, gemeinsam mit Kindern, insbesondere den Katechismusschülern. Sie arbeiten auch in spirituellen Zentren mit humanitären und geistlichen Zielen, die unter der Leitung des Erzbischofs stehen und haben in mehreren Gemeinden Vereine zur Unterstützung der Aufgaben der Priester innerhalb der Gemeinde gegründet. Alle diese christlichen Frauenvereine halten öfters Treffen ab, bei denen eine Art Vorstand mit einer Präsidentin gewählt wird und gemeinsame Entscheidungen über die Aktivitäten im kommenden Jahr getroffen werden. Gemeinsam mit dem Priester geben diese Frauenorganisationen moralische und auch finanzielle Unterstützung für in Not geratene Personen.

Ein Frauenverein beschäftigt sich z.B. speziell mit der Organisation von Einrichtungen für alte und kranke Menschen und dem Hospitaldienst, andere soziale Initiativen beziehen sich auf Kinder und Jugendliche (siehe dazu oben, *Kap. III.3.*). In Lefkosia wurde von der Erzdiözese für werktätige Frauen ein Kommunikationszentrum eingerichtet, das besonders während der Arbeitspausen gerne für einen kurzen Besuch aufgesucht wird; hier wird auch zielgruppenorientiert Hilfe bei speziellen Problemen angeboten. Eine andere soziale Initiative stellt die seit 1969 existierende Institution „Agios Nektarios" dar. Hier wird von weltlichen, nicht geweihten Schwestern ein Kindergarten mit 85 Kindern, ein Alten- und Pflegeheim für 68 Personen, sowie eine Buchhandlung betrieben. In einem kleinen Gesundheitszentrum der Erzdiözese sind vom Gesundheitsministerium bestellte und bezahlte Ärzte in vier Abteilungen (Gynäkologie, Schwangerenbetreuung, Kinderheilkunde und Thalassämiebehandlung) tätig.

THE POSITION OF WOMEN IN THE ORTHODOX CHURCH OF FINLAND[1]

Leena Mari P e l t o m a a, Wien-Helsinki

The Orthodox Church of Finland, *Suomen ortodoksinen kirkko*, is an autonomous archbishopric under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. It is, along with the Lutheran Church of Finland, a national or state church, which, by its legal position, differs from other religious communities in the country. Being both a Finnish public corporation and part of the worldwide Orthodox Church, it possesses a unique status in Finnish legislation. The number of the church's members amounts to over[2] 60.000. It is only 1,14% of the total population of Finland, which is called the most Lutheran country in the world[3].

The position of women in the Orthodox tradition is very different from that of their Protestant counterparts. In the Finnish Lutheran Church women have been ordained priests since 1986, but within the Finnish Orthodox Church the ordination of women "has not even been contemplated"[4]. It is not possible to explain the reasons for such disinterest in the context of Finnish Orthodoxy, because no study of the matter has been made. It is clear, however, that the Lutheran model provides no basis for potential conversations about women's priesthood, because the question must be raised inside the Orthodox tradition – only so much can be inferred from the international academic discussion[5]. On the other hand, it is evident that in comparison with the position of their sisters in the Orthodox world, Finnish women enjoy a privileged position, which is enshrined in Finnish legislation. This has to be seen in the light of the long history of the democratic aspirations of the Scandinavian and Nordic countries. One of the main goals was achieved in 1906, when Finnish women were given the vote in general elections – as the first women in Europe and the second in the whole world. Considering their political and social rights on a global scale today, one has to admit that the circumstances have been exceptionally favourable to them. Before

---

[1] I especially wish to thank Ambrosius, the Metropolitan of Helsinki, for his support in the preparation of this article. I am grateful to Liisa and Keith Beddow for assistance with the English translation and proof reading.

[2] In the end of the year 2003 the number was 60.383. Source: Ortodoksinen kalenteri 2005 (The Orthodox Calendar 2005).

[3] The total population was 5.219.732, of which 4.390.261 (84,1%) were registered Lutheran.

[4] Metropolitan Ambrosius, October 2004, Helsinki.

[5] E.g. E. BEHR-SIGEL, The Participation of Women in the Life of the Church, in: I. BRIA (ed.), Martyria/Mission. The Witness of the Orthodox Church Today, WCC Publications, Geneva 1980; K. Karidoynanes Fitzgerald (ed.), Orthodox Women Speak: Discerning the "Signs of the Times", WCC Publications, Brookline, MA 1999; E. BEHR-SIGEL - K. WARE, The Ordination of Women in the Orthodox Church, WCC Publications, Geneva 2000.

discussing their position in the Finnish Orthodox Church in particular, I will deal with the distinctive features of Finnish Orthodoxy, beginning from its earliest history[6].

1. Introduction to Orthodoxy in Finland

The Christian faith in organized manner was introduced to Finland, a large, sparsely populated country between Sweden and Russia, in the 12th century. It came in two forms: Roman Catholic from the West and Orthodox from the East. Roman Catholic influence spread to most parts of the country, reaching as far as to the boundary of Karelia, the easternmost province of Finland. Karelia gradually converted to Orthodoxy through the activity of Russian missionaries, but the influence of Orthodox Christianity reached to central Finland (Mikkeli) at the same time. From its very beginning the life of Orthodox communities was marked by political and religious conflicts and tensions. Karelia, particularly, became a battle ground between the two neighbours, Sweden and Novgorod. It was the monastic mission that most effectively contributed to the spreading of Orthodox belief and practice in Karelia. The oldest and most important monastery, called Valamo (Valaam), was on an island in Lake Ladoga. The place had been a centre of an ancient Shamanic culture that was transformed by the preaching of missionaries Sergius and Herman into a centre of Christian culture. Sergius was apparently a Byzantine missionary monk who arrived in Karelia along the Viking route. It is not known when Valamo was founded. The earliest written documents date from the beginning of the 14th century, but according to the monastery's own tradition it was founded in 992. The establishment of the Konevitsa (Konevets) monastery on another island in Ladoga strengthened the work initiated by Sergius and Herman. It was under the leadership of Arseni, Konevitsa's founder, that the hesychastic practices of Palamite mysticism were introduced to the Russian monasteries in Karelia. Valamo and Konevitsa became the great spiritual centres of Karelia, their influence lasting on those islands until the Second World War.

The process of converting Karelia to Christianity was extremely slow. Pre-Christian customs were preserved along with Christian practices for centuries. The famous Peace Treaty of Pähkinäsaari in 1323 brought an agreement that the major part of Karelia was brought under Novgorod's political control. A new era began in 1617; almost all of Karelia came under Swedish occupation and a great pressure was put on the population to make Lutheranism the official religion. A difficult

---

[6] Cf. V. PURMONEN, Orthodoxy in Finland, A Historical Introduction, in: IDEM (ed.), Orthodoxy in Finland, Past and Present, 2nd rev. and enl. editon, Kuopio, Finland 1984, 13-21.

period of persecutions followed, although Lutheran proselytism was forbidden[7]. In 1721 another new era for the Karelian Church began when the greater part of Karelia was re-occupied by Russia. By 1809 all of Finland became a grand duchy. As Finland was now within the Russian Empire, relations with the Russian Church were closer than ever before, but new conflicts were to follow.

At the end of the 19th century, due to the growth of Finnish nationalism as a reaction to Pan-Slavistic ideology, the Karelian Church and the Finns began to search for their own national identity. This meant the adoption of Finnish as the liturgical language replacing Slavonic in most churches whenever the translations of the texts were available. After the Russian Revolution and the Declaration of Independence by the Finns in late 1917 the situation changed drastically once more. Now the Orthodox Finns decided to liberate themselves from Russian ecclesiastical control. The Orthodox Church of Finland declared itself autonomous. This was recognized by the Patriarch of Moscow in 1918. The Finnish Church decided to join the jurisdiction of the Patriarch of Constantinople in 1923.

With the financial support of the Finnish Government a theological seminary was founded in 1918. Orthodox religious instruction was organized in elementary and secondary schools, besides Lutheran instruction. After the first World War the Orthodox Church became the second state church of Finland and since then, it has been supported financially by the state according to the same principles as the predominant Lutheran Church. Moreover, it was granted the right to collect a tax. The Church administration was arranged with the active support of the government and in harmony with the State laws. During the Second World War two thirds of Orthodox population, around 50.000 people, emigrated from Karelia. Although they were scattered over all parts of Finland, most of them were allowed to settle in the eastern parts of the country. Thereby Kuopio became the centre of the Orthodox settlement. The loss of Karelia was tremendous because the church lost 90% of its lands and buildings. With the help of the Finnish State a period of what the Karelian immigrants called "reconstruction" began. New parishes and churches were established. In 1950 a new parish structure was designed and the whole country was divided in 25 administrative parish units.

---

[7] P. LAASONEN argues this in his recent study, Novgorodin imu. Miksi ortodoksit muuttivat Käkisalmen läänistä Venäjälle 1600-luvulla? (Why did the Orthodox move from Käkisalmi's government to Russia in the 17th century?), SKS 2005 (Hakapaino).

II. Orthodoxy in Finland today

The geographical position of Karelia between East and West has determined the course of the history and destiny of Orthodoxy in the past as much as having the status of the second state church of Finland has influenced Orthodoxy in Finland today. The Orthodox Church, representing the ancient Eastern, Byzantine and Russian, ecclesiastical and spiritual traditions, exists as a constitutionally protected minority within a Protestant majority. Thus Orthodoxy enjoys a stable political, religious and socio-economical setting inside a society that allows it to foster its own culture with its distinctive features. The Finnish Orthodox Church is not wealthy, but partly by the support of the Finnish state it survives fine. The public image of the Finnish Orthodox Church is very positive. The Church faces new spiritual and intellectual challenges in an open way. It is striving for a sound synthesis between the collective tradition and the contemporary cultural contexts.

The salient characteristic of Finnish Orthodoxy is associated with its Karelian past. In its early days Orthodox people were bound together by their common Karelian tribal identity, which was lost after the second World War. It is understandable that a longing for "the good old days at home in Karelia" is still felt, especially in the Eastern parts of the country, where Orthodox families are more conscious of their roots. Although nostalgic, the Orthodox communities are by no means oriented towards the past. Their old rich traditions, local customs and habits are now enriching Finnish society. Orthodoxy remains alive also through the work of voluntary organizations within the church. Another example of living Orthodoxy is provided by the successor of the "Old Valamo" of Ladoga. Having successfully combined religious, economic and cultural elements in its goal orientated enterprise, the New Valamo at Heinävesi has grown to be a significant centre of Orthodoxy. It is a monastic, ascetic community with liturgical, spiritual and pastoral functions. Within the precincts of the monastery there is a modern adult education and training centre (Valamo Lay Academy), which throughout the year offers many courses, seminars and events, some at an international level of scholarship; a library open to all visitors to the monastery and an icon conservation centre. During the last two decades The New Valamo has grown into one of the most popular tourist attractions in Finland. It is a centre for Orthodox pilgrims and also a place where many non-followers of the Orthodox faith have their first contact with living Orthodoxy.

In the vicinity of Valamo at Heinävesi there is also an Orthodox convent, called Lintula. The name refers to the village of Lintula on the Isthmus of Karelia, where the convent originally was situated. Since the 1960s the sisters of Lintula have run a candle factory supplying all the candles used in the Orthodox churches

throughout Finland. Every summer the wonder-working icon of the Mother of God of Konevitsa, which is located in The New Valamo, is carried in a procession through forests and over lakes from Valamo to Lintula and back. In Lintula's church the Akathistos to the Mother of God is sung, whereby the whole community joins the hymn's salutations to her. Those participating in this feast celebrate the icon by singing the hymn in a manner that traces back to seventh century Byzantium and Constantinople. Thus in Finland the ancient Byzantine tradition and a contemporary Orthodox practice merge into one.

As elsewhere in Europe, also Finnish Orthodoxy is affected by the widespread phenomenon of secularism, one manifestation of which is that normal Sunday church services are not well attended. It is difficult to assess how passive specifically the Orthodox population is, for the number of worshippers necessarily does not correlate with a lack of faith. In Finland the National Radio and TV-stations regularly broadcast the Divine Liturgy. It is typical of Finnish Orthodox life that the great feasts of the church year and special occassions are well attended, but otherwise elderly ladies are most active among faithful churchgoers. On the other hand, many originally non-Orthodox followers have found a spiritual home within Orthodoxy. The Orthodox way of life offers an alternative that many desire, for the whole approach of Orthodox teaching to the fundamental questions of human life differs radically from Western rationalism and *Weltanschauung*[8].

III. The Role of Women in the Administration of the Finnish Orthodox Church[9]

The present status of the Orthodox Church of Finland is defined by the Church Law of 1969[10]. The Law states that the State Parlament is the highest legal authority in the administration of the church. In spiritual and canonical matters decisions of the General Assembly are confirmed by the Synod of bishops. This is established by the law (1 §) stating that the Church is canonically related to the Ecumenical Patriarchate as decreed by the *Tomos*, issued on sixth of July in 1923 by Meletios, the Ecumenical Patriarch of Constantinople. The administrative

---

[8] Cf. Fr. AMBROSIUS, The Finnish Orthodox Church, in: I. BRIA (ed.), Martyria/Mission, The Witness of the Orthodox Churches Today, World Council Churces, Geneve 1980, 138-145.

[9] Cf. T. PARRUKOSKI, Administration of the Finnish Orthodox Church, in: PURMONEN (Hg.), Orthodoxy in Finland, 22-26.

[10] The law regulating Orthodox Church in the Finnnish constitution contains the following: The Orthodox Church Organisation and Status Act (521/1968), the Orthodox Church statute (179/1984), the Orthodox Seminar statute (760/1988) and the (158/1984) Act and its later amendments concerning the Finnish Othodox Church's personnel and contract committee. A new draft bill (A Prosal for an Orthodox Church Act. Reports of the Ministry of Education, Finland 2004:32, Helsinki University Press) has been accepted in principle by the General Assembly at the beginning of 2005. At the moment it is going through the committee stage but has not yet been considered by the Parliament.

model of the Orthodox Church of Finland reflects the democratic ideals of the Nordic (Scandinavian) countries, characterized by the principles of political and social equality for all. A prominent example is the strong representation of the laity in the church's administration.

The Finnish Constitution requires that the promotion of gender equality, concerning social activities and employment, is regulated by law. The gender Equal Opportunities Act of 1986 Statute 609 is not applied to the religious practices of Orthodox worship but applied to administration and organization of the church and parishes. According to the fresh draft Bill of September 2004, proposed by the Committee amending the Orthodox Church Act, church organizations, except the General Assembly, the Central Church Council, the Diocesan Councils and the Parish Councils, are required to contain at least 40 % of the minority gender, unless ruled otherwise for particular reasons[11].

The Synod of Bishops, the General Assembly and the Central Church Council form the church's national administration. The general administration of the church is in the hands of the Central Church Council, which includes the three diocesan bishops (the Archbishop of Karelia and all Finland and the Metropolitans of Helsinki and Oulu). Women have a representation in the General Assembly and the Central Church Council, but not in the Synod of Bishops. As a rule, the General Assembly is held every third year, from 2007 on once a year. Of the 36 members of the present XVIII Assembly seven are women. The Central Church Council is the highest executive body of the church. It consists of the diocesan bishops, who are members *ex officio* and three laymen and one priest elected by the General Assembly. In the present Central Church Council there are two female members out of four elected members. In addition to this, women are represented in several committees of the church. In the Finnish Ecumenical Council the Orthodox Church has appointed two female representatives and two further female delegates in the section for women.

At the local parish level[12], the Parish Council is responsible for the general administration. Its chairman *ex officio* is the rector of the parish. Other members are elected by the parish for a three year period. The Council supervises all activities in the parish e.g. it confirms the yearly budget. The work of the Council is assisted by the Parish Committee as an executive and preparatory organ for parish affairs. The rector of the parish is the chairman of the Parish Committee.

---

[11] 106 §, Proposal (Draft Bill) for an Orthodox Church Act.

[12] There are 160 churches and chapels, in 24 parishes in Finland. "What is called a parish in the Orthodox Church of Finland is not the same as it is in the usual sense of the word. The Orthodox parishes of Finland usually have several churches or chapels" (M. SIDOROFF, Living Orthodoxy in Finland, in: PURMONEN [ed.], Orthodoxy in Finland, 27-33, loc. cit. 29).

Other priests and the warden of the main church are members *ex officio*. Other members of the Parish Committee are elected by the Parish Council. Because the parishes are not obliged to register representantives according to gender, no statistical information of female representation is available. However, the general trend seems to be that female representation in both the parish councils and parish committees is continuously growing. Depending on the parish, women's representation amounts to 35-40%. In many parishes women are in majority in parish councils.

In Finland the Ecumenical Decade of Churches in Solidarity of Women (1988-1998) resulted in founding the Committee for Women's Cause in 1999. The World Council of Churches launched "the Women's Decade" and towards the end of 1990 the then Archbishop Johannes set a preliminary committee to co-ordinate the Church's work among women. Later the Synod of Bishops decided to found an official committee to which the three dioceses were to send two female representatives for a term. The committee's task is to develop contacts with corresponding bodies among other churches, to plan Orthodox women's gatherings, to initiate nominations for honorable awards and support research on women's issues. The main issues in the committee's meetings concern family life and ethics. The chairman, Archbishop Johannes (lately Metropolitan John of Nicea) has repeatedly emphasized that the starting point of discussion should be that the members speak primarily as Orthodox and secondarily as female. The focus is on a human being who happens to be of the Orthodox faith[13].

The Finnish version of a topical gender issue is illustrated by the following case: The Committee for Women's Cause asked the Synod to make guidelines as to whether women who serve as churchwardens should be allowed to enter the Sanctuary. The Synod of Bishops agreed that the altar is a holy place that no one should enter without a specific task or function. It explicitly stated that, according to accepted practice, with the blessing of the diocesan bishop, a woman appointed as churchwarden is permitted to enter the Sanctuary as part of her duties[14]. The question of the entering the altar by women is also the reason for the pastoral letter by Ambrosius, the Metropolitan of Helsinki, addressed to his parishes in April 2004. In it he repeats the statement of the Synod of Bishops, finishing his letter with the words: "By this letter I give my blessing to the female wardens, caretakers and cantors of the parishes to enter the Sanctuary at the discretion of the

---

[13] Cf. E. RAUNISTOLA-JUUTINEN, (in Finnish) Woman in the Orthodox Church, in: P. SALMESVUORI (ed.), Eve's Road to the Altar. Woman in the History of Church, Helsinki 2002, 157-169.

[14] The case is from 2000; Official record 3/01of the Synod of Bishops (Suomen ortodoksisen arkkipiispakunnan piispainkokous), § 3.

rector of the parish"[15]. Obviously in this matter the conservative attitudes of the Orthodox flock clash with the realistic stance of their bishops, who confront the fact that in many parishes there simply are no suitable or willing men for the office of churchwarden, caretaker or cantor. According to Ambrosius, the decision demonstrates also a return to an ancient practice, "for apparently none of the canons of the ecumenical synods rule against women entering the altar".

IV. Women and Orthodox Religious Education in Finland[16]

In the Finnish religious educational system women are treated as equals to men. This is the principle. In practice within the Orthodox educational system there is little difference between candidates for priesthood and female students. No attention is paid to gender. According to the Religious Education Act Orthodox religious education is organized and funded by each Local Educational Authority as long as there are at least three Orthodox students in the municipality. Teaching is offered on all levels by appropriately qualified teachers. Practically all of them hold a qualification awarded by the University of Joensuu. They are not necessarily required to be members of the Orthodox Church as this would be against the new regulations of the Finnish constitution[17], but they do need a full academic degree in Orthodox theology. The Orthodox Theological Seminary for training of priests was discontinued in 1988 when their studies became part of the University of Joensuu. At the same time the Orthodox Boarding House (Seminary) was founded in order to offer practical exercises (especially liturgy) for the students of the University's Orthodox Theological Faculty. Liturgic exercises of 1-5 weeks form part of the Master's degree. The seminary is also responsible for the students' pastoral care.

V. The Role of Women in the Finnish Orthodox Church

The standard of education among Finnish Orthodox women has improved and many occupations within the church are held by women. The majority of teachers of Religious Education are female[18]. The number of female cantors is

---

[15] Pastoral letter of April 19th, 2004 ("Naisten alttariin menemisestä").

[16] Source: Ortodoksinen Tiedotuskeskus (Orthodox Centre for Information).

[17] The Freedom of Faith Act (6.6.2003/453) (HE 170/2002) 31 § 2 clause. The law became valid 1.8.2003.

[18] According to the Teachers' Register of the Church there are altogether 245 Teachers of Orthodox Religion during the semester 2004/2005. 162 of them are female. The figures include subject and class teachers as well as cantors and priests who teach as a second job. Source: the Secreatry of Education of the Church Council.

increasing[19]. The Calendar gives an impression that women's professionalism is appreciated as many leading occupations open to laity are taken up by women. Examples are numerous e.g. the head of the Lay Academy of Valamo as well as the chief libarian, the custodian of the Orthodox Church Museum, the chief curator of the Valamo Conservation Institute and the three Art conservators are all women. Although appointments for University posts are not made by the Church it is worth pointing out that the Chair of Orthodox Sacred Music in the Orthodox Faculty of Joensuu University is held by a woman – albeit she is the only female among the full faculty professors.

Women are visible and active participants in many of the Church's supporting organisations not only having the traditional role of taking minutes and doing volutary work. Examples of posts held by women are: the Director of Brotherhood of SS. Sergius and Herman, Chief Editor of the leading publication Aamunkoitto (Aurora), the Chairs of Orthodox Teachers', Orthodox Cantors' and the Finnish Icon Painters' Association. The National Board of the Orthodox Mission has seven members of which five plus the secretary are women. All these examples emphasize the fact that if women really want to be heard in the Finnish Orthodox Church there is no real opposition. Against this background one aspect of the issue of female ordination (a topical dilemma during the Papal election going on as I write this) can be presented as follows: it seems that the higly educated women within the Finnish Orthodox Church who have the capabilities to recognise the complexities of female ordination are not concerned by this issue. Before I try to explain why this is so I offer an example to highlight the situation.

Finnish Othodox women have opportunities for group activities both practical and spritual without entering Lintula convent. There has been a female community (Naisyhteisösäätiö) in Heinola since 1997. It was founded and lead by a woman and has an interesting history. Merja Merras, PhD, worked as a teacher in the Valamo Lay Academy at the beginning of the 1990s and with her students she put forward the idea of a residency for women in close proximity to the church. She says "I wondered what is the power of Valamo that makes people come here. It must be the spirit that is the essence of the Orthodox tradition causing all people to start talking about religion on arrival to Valamo. I was fascinated by the thought that one could lead a normal religious life." The idea materialised with the aid of a foundation and a legacy donation. The houses for the collective were built on land adjoining the Heinola church which is part of the greater Lahti Orthodox parish.

---

[19] According to the Calendar there are 13 female cantors in full-time and 5 in part-time posts. 20 are men. The longest serving female cantor was appointed in Helsinki in 1982. So far no woman has reached retirement.

The purpose of the community is to help ordinary modern day Finnish women who have experienced changes in their lives due to divorce, bereavement, loneliness etc. and need housing and a safe supporting environment. It welcomes children. Its ideals of respect and help for each other are based on the beliefs and ethical principles of the Orthodox Church but the residents are not required to belong to the church. They only have to accept the celebrations of icons, prayers and religious festivals. Prayers are held three times a week according to an ancient rule of services and are attended by all; likewise a daily meal which is prepared by a rota. They lead private lives in the individual lodgings but are offered an opportunity to take part in joint communal efforts e.g. tending to allotments producing organically grown vegetables.

The fastest growing section of the Finish population are those living alone and therefore many suffer from loneliness. In Finland, like in other countries with high standards of living, this can cause mental health problems. It is obvious that collective living opportunities are in demand especially in big cities. The Heinola community offers a modern approach where women do not lose their individuality. On the other hand the residents have an opportunity to practice their faith supported by the Orthodox Church's services and prayers. The spiritual aspect, being part of the collective's normal everyday routine, brings togetherness and gives the residents strength and insight to face life's demanding challenges. According to the Finnish custom the founder has been given an honorary award by the Orthodox Church.

I return to the question about female ordination and why it does not seem to concern Finnish Orthodox women. I cannot give a complete answer but can only offer the following explanation. In the beginning I referred to various positions and offices held by women. We can draw from their standard and volume the fact that in the Finnish Orthodox Church women have both a voice and a practical and spiritual mandate. The Heinola community is an example of this. It is obvious that in such a culture there is little pressure to change the role of women. Some researchers see the role of the Virgin Mary, the Mother of God, as a reason for no space in the church being allowed for feminist criticism: women have an understanding exemplar. It is impossible to apply this theory to the Finnish reality – it requires further study. I am inclined to see that the status of the Mother of God as an understanding exemplar has nothing to do with this question. As we have the model of a pure hearted woman who brings Christ to be born in our lives; should this stop women from expressing a wish to be ordained? On the contrary, according to Orthodox belief the Mother of God above anyone else would understand the wishes of women when brought to her in prayer.

There is another reason that could explain the lack of ambition for female ordination. The Finnish Orthodox population, who have their roots in Karelia, are proud and aware of their traditions which they do not wish to change. The earlier described dilemma of women entering the Sanctuary is symptomatic. The opposition to change does not come from a need to keep to traditions alone but also from another, a more human, reason. Modern times have brought in Finland like everywhere else never ending changes that put pressure on people's psyche. The explosive growth of mass media has brought a feeling that the change is too fast and fierce. Therefore people come to appreciate what does not change. In the church the fact that it does not change becomes a value in itself. From this point of view it is possible to understand the psychological burden posed by the question of female ordination: it demands conscious reckoning with a complex dilemma that offends one's psyche even as a theoretical possibility. A change in the familiar order feels too painful. In these circumstances the issue in principle is not likely to be raised by women if it is not seen as a disadvantage.

In the Finnish Orthodox Church women's traditional role is that of a mother. As mothers and grandmothers they pass the tradition and rites from generation to generation. In parish life women are seen helping everywhere. What would become of fundraising and organising religious festivities without women? In this respect they fulfill the female role similar to women everywhere in the world regardless of denomination. However, in legal, social and cultural aspects women's position in the Finnish Orthodox Church differs greatly from that of the women in most old and populous Orthodox Churches.

FRAUENROLLEN UND FRAUENRECHTE IN DER RUMÄNISCH-ORTHODOXEN KIRCHE

Sr. Maria Mihaela S t a n, Clocociov-Wien

I. Vorbemerkungen zur Geschichte und Verwaltungsorganisation der Rumänischen Orthodoxen Kirche

Das im frühen Mittelalter auf dem Territorium der heutigen Republik Rumänien fortbestehende organisierte christliche Leben bildete das Umfeld für die Ethnogenese des rumänischen Volkes. Die sich als Nachfolger der Dako-Romäer verstehenden Rumänen sind - anders als die benachbarten Völker - bereits als Christen in die Geschichte eingetreten.

Historische Quellen weisen auf einen sehr frühen Beginn der Verbreitung des Christentums auf dem Gebiet des heutigen Rumäniens hin. So hat der Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea († wahrscheinlich 339 oder 340) von Origenes übernommen († wahrscheinlich 253), dass bereits der Hl. Apostel Andreas bei den Skythen das Evangelium verkündigt habe[1]. Tertullian († nach 214) bezeugt für das 2. Jh., dass zu seiner Zeit das Christentum unter den Sarmaten, Dakiern, Germanen und Skythen verbreitet wurde[2]. Die römischen Soldaten, die zur Zeit Kaiser Traians das Gebiet Dacia eroberten (106), brachten das Christentum in lateinischer Prägung. Epigraphische Funde aus dem 4. Jh. (Inschriften in lateinischer Sprache) bezeugen die frühe Bekehrung der dako-romäischen Bevölkerung zum Christentum wie ihre Kontinuität auf dem Territorium Rumäniens nach dem Rückzug der römischen Verwaltung und der römischen Armee südlich der Donau (271-275).

Die hagiographische Überlieferung kennt Märtyrer nördlich der Donau (z. B. den Hl. Sabas, Kreis Buzău). Der Briefwechsel zwischen Basilius dem Großen und dem Gouverneur von Scythia Minor über den Hl. Sabas bezeugt die Existenz eines organisierten christlichen Lebens im Gebiet nördlich der Donau im 4. Jh. Zu dieser Zeit nahmen auch bereits Bischöfe aus der Scythia Minor (der heutigen Dobrudscha) an den ökumenischen Konzilien von Nizäa (325) und Konstantinopel (381) teil, später dann auch an den Konzilien von Ephesus (431) und Chalkedon (451).

Anfang des 6. Jh.s zählte die Kirche von Scythia Minor neben Tomis (dem heutige Constanţa) 14 weitere Bischofssitze. Sie war die Heimat wichtiger Theologen wie Johannes Cassian († 432), Dionysius Exiguus († vor 556) und der

---

[1] Eusebius von Caesarea, Hist. Eccl. III,1 (PG 12, 91-92), vgl. auch M. PĂCURARIU, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche (Oikonomia 33), Erlangen 1994, 17 f.

[2] Tertullian, Lib. Adv. Iud. 7 (PL 2, 650), vgl. PĂCURARIU, Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche, 22.

sogenannten „skythischen Mönche" (Leontius, Johannes Maxentius und Petrus Diaconus).

Die Geschichte des modernen Rumäniens setzt mit der Gründung der beiden ausserkarpathischen rumänischen Fürstentümer ein, denen auch in osmanischer Zeit ein hohes Mass an Autonomie erhalten blieb. 1359 wurde die alte kirchliche Struktur von Muntenien-Walachei, 1401 auch jene des Fürstentums Moldau vom ökumenischen Patriarchat im Rang einer Metropolie anerkannt. Die Bildung der rumänischen Metropolien in den Donaufürstentümern erscheint als Folge der Gründung der beiden rumänischen Staaten.

Obwohl der erste Erzbischof Transsilvaniens (Siebenbürgens) erst 1377 bezeugt ist, sind die Spuren einer kirchlichen Struktur auch in dieser mehrheitlich von Rumänen bevölkerten Provinz viel älter. In der Neuzeit wurde das Leben der orthodoxen Rumänen Transsilvaniens von Auseinandersetzungen mit dem reformierten und dem katholischen Proselytismus geprägt. Die reformierten Fürsten Siebenbürgens favorisierten im 17. Jh. die Annahme der Reformation, während die Annäherung an Rom unter dem Einfluss von Jesuitenpatres erfolgte. In diesem Kontext und unter dem Druck des Wiener Hofes hat ein Teil der Rumänen aus Transsilvanien die Union mit Rom angenommen (1698-1701).

Die Annahme der Union durch den orthodoxen Bischof (Atanasie) der 1572 gegründeten Metropolie von Alba Iulia/Weissenburg bedeutete einen schweren Einschnitt in die kirchliche Organisation der orthodoxen Rumänen aus Transsilvanien. Eine gewisse Verbesserung ihres Status im Rahmen der Donaumonarchie bedeutete das Toleranzpatent Kaiser Joseph II. (1781). Zwischen 1783 und 1864 unterstanden die Orthodoxen aus Transsilvanien der serbischen Metropolie von Karlowitz. Mit der 1864 durch Andrei Şaguna durchgesetzten Wiedererrichtung einer orthodoxen Metropolie für Transsilvanien (nunmehr mit Sitz in Sibiu/Hermannstadt) erlangten sie die Autonomie wieder.

Die neue autonome Metropolie von Transsilvanien bekam von ihrem Bischof Andrei Şaguna (1809-1873) eine moderne Organisation, die bis heute Modellcharakter für die Rumänische Orthodoxe Kirche hat. Eine besonders bedeutende Leistung Şagunas auf dem Feld des Kanonischen Rechts war die erste Rumänische Kirchenverfassung.

Nach der Vereinigung der rumänischen Länder (Moldau und Walachei 1859) und der Unabhängigkeitserklärung (1877/8) erhielt die orthodoxe Kirche Rumäniens vom Ökumenischen Patriarchat die Anerkennung der Autokephalie (1885) und erlangte 1925 nach der Vereinigung Transsilvaniens und Bessarabiens mit Rumänien (1918) den Status eines Patriarchats mit Sitz in Bukarest. Heute umfasst das Rumänische Patriarchat 5 Metropolien in Rumänien (mit 10 Erzbistümern, 17 Bistümern und etwa 11.000 Pfarreien) sowie 3 Metropolien, 1 Erzbistum und 2 Bistümer in der Diaspora. Mit ihren etwa 19,8 Mio. Gläubigen

(86% der rumänischen Bevölkerung) gilt die Rumänische Orthodoxe Kirche heute als zweitgrößte orthodoxe Kirche der Welt. Die Rumänische Orthodoxe Kirche ist schon lange im ökumenischen Dialog engagiert; seit 1961 (New-Delhi) ist sie Mitglied im ÖRK. Sie gehört auch der KEK an.

Die höchste Autorität der Rumänischen Orthodoxen Kirche ist die für alle dogmatischen, kanonischen und kirchlichen Probleme verantwortliche Heilige Synode. Die Nationale Kirchenversammlung ist die zentrale repräsentative Körperschaft der Kirche. Sie ist verantwortlich für alle verwaltungsmäßigen und wirtschaftlichen Probleme, auch für jene Agenden, die nicht unter die Kompetenz der Synode fallen. Mitglieder der Nationalen Kirchenversammlung sind alle Bischöfe der Synode sowie je drei Vertreter eines jeden Bistums (ein Geistlicher und zwei Laien), die alle 4 Jahre von den Bistumsversammlungen gewählt werden.

Wie die Frauen der anderen orthodoxen Kirchen ehemals kommunistischer Länder, so haben auch die rumänisch-orthodoxen Frauen eine wichtige Rolle in der Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des 20. Jh.s gespielt. Es ist allgemein bekannt, dass der Glauben vor allem von den Frauen bewahrt wurde und dass die religiöse Erziehung der Kinder in dieser Zeit meistens Aufgabe der weiblichen Familienmitglieder war.

Weil dieser konkrete Beitrag der Frauen zum Überleben der Kirche während der letzten 15 Jahre bereits häufig diskutiert wurde, werde ich im Folgenden vor allem auf drei andere Aspekt der Frauenrollen und Frauenrechte in der Rumänischen Orthodoxen Kirche eingehen: die Rolle der Frau im Rahmen des sakramentalen Lebens der Kirche, die Rolle der Frau im liturgischen und pastoralen Leben der Kirche sowie die Rolle der Frau in der Kirchenverwaltung.

Vorweg sei jener Satz unterstrichen, mit dem Nicodim Sachelarie (ein weithin bekannter, gebildeter Mönchspriester aus Ost-Rumänien) den die Frauen betreffenden Abschnitt seines Buches über die Kanones und Regeln der Kirche eingeleitet hat: „*Die Frau ist dem Mann gleichgestellt vor Gott*“[3].

II. Die Rolle der Frau im Rahmen des sakramentalen Lebens der Kirche

1. Verhaltensregeln für Frauen in der Kirche als Gotteshaus

Bevor ich auf die 7 Sakramente der Orthodoxen Kirche im engeren Sinn zu sprechen komme, werde ich jene Regeln darstellen, die die Kirche als Gotteshaus betreffen. Grundsätzlich gibt es bezüglich der Präsenz von Frauen im Gotteshaus zwei in den Heiligen Kanones und der kirchlichen Tradition begründete Prinzipien.

---

[3] N. SACHELARIE, Pravila Bisericească („Das kirchliche Gesetzbuch “), Prahova 1999, 184.

- *Frauen dürfen den Altarraum nicht betreten.*
- *Sie dürfen die Kirche in der Zeit ihrer „Unreinheit" nicht besuchen.*

a. Regeln für das Betreten des Altarraums

Das Verbot für Frauen, den Altarraum zu betreten, ist in c. 44 der Synode von Laodikeia (343) begründet: Hier heißt es: „Es ist nicht gebührend, dass die Frauen in den Altarraum eintreten"[4]. C. 69 der Syonde in Trullo (692) hat das Verbot wiederholt, allerdings in einer egalitären Form:

„Es ist für Laien nicht erlaubt, in den Altarraum einzutreten"[5].

Demnach gilt das Verbot für Frauen und Männer in gleicher Weise.

Diese Regel kennt jedoch einige Ausnahmen, die nicht so selbstverständlich bekannt sind wie das grundsätzliche Verbot.

Wenn eine neue Kirche geweiht wird, dürfen – gemäss alter kirchlicher Tradition – alle (Kinder, Frauen, Männer) zum Heiligen Altar eintreten, um dort zu beten und den Heiligen Tisch zu küssen. So heißt es im rumänischen Archieratikon („Pontifikale"):

> „Es ist in manchen Regionen die Angewohnheit, dass es eine Erlaubnis für alle Gläubigen, Männer und Frauen, gibt, um am Ende des Einweihungsgottesdienstes der neuen Kirche zum Heiligen Altar durch die Tür von Norden einzutreten; sie küssen das Kreuz, den Heiligen Tisch und das Heilige Evangelium, dann das Omophorion und die Hand des Bischofs, der auf dem Stuhl rechts vom Heiligen Tisch sitzt, danach treten sie durch die rechte Tür aus"[6].

Ausser dieser Erlaubnis, die für Laienfrauen in gleicher Weise gilt wie für Nonnen, gibt es eine weitere, nur Nonnen betreffende, Ausnahme: Nonnen dürfen den Altarraum betreten, um ihn zu reinigen oder um dem Priester als Ministrantinnen zu helfen. Diese Sondererlaubnis für Nonnen ist in einem unter

---

[4] Ed. P. JOANNOU, Fonti fasc. IX. Discipline générale antique (IV^{e}-IX^{e} s.), 1-2, Grottaferrata/Rom 1962 f, hier Bd. 1/2, 148.

[5] Ed. ebd., Bd. 1/1, 207.

[6] Arhieraticon. Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti 1993, 172. „Este obiceiul, în unele părţi, ca la sfârşitul slujbei sfinţirii, să se îngăduie ca toţi credincioşii, bărbaţi şi femei, să intre în altar, pe uşa laterală dinspre miază-noapte; sărută crucea, Sfânta Masă şi Sfânta Evanghelie, apoi omoforul şi mâna arhiereului (care şade pe scaun în dreapta Sfintei Mese), după care ies pe uşa din dreapta".

dem Namen von Patriarch Nikephoros, dem Bekenner (8. Jh.) überlieferten Kanon enthalten:

> „Die Nonnen können den Altarraum betreten, um Kerzen und Öllampen anzuzünden und ihn zu schmücken und zu putzen" (c. 15 Nikephoros)[7].

In der Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche gab es verschiedene Meinungen über diesen Kanon und über die Möglichkeit der Nonnen, in den Heiligen Altar einzutreten. Diese haben im 19. Jh. zu einer interessanten Kontroverse zwischen zwei berühmten rumänischen Bischöfen geführt.

Der erste rumänische Kanonist, der bereits erwähnte Andrei Şaguna, der im Jahr 1854 das erste rumänische Lehrbuch über die Hl. Kanones geschrieben hat[8], gab zuerst eine wörtliche Interpretation aufgrund von c. 44 der Synode von Laodikeia. Er sagte, dass es Frauen insgesamt (d.h. nicht nur Laienfrauen, sondern auch Nonnen) nicht gestattet sei, in den Heiligen Altar einzutreten. Şaguna schickte sein Lehrbuch als Geschenk zu Calinic, dem Bischof der Walachei, der später als Heiliger kanonisiert wurde, und er fragte Calinic über seine Meinung zu diesem Buch.

Der Bischof der Walachei antwortete am 16. September 1854:

> „Obwohl für die Nonnen der Eintritt in den Heiligen Altar nach Paragraph 90 [von Şagunas Buch] verboten ist, auch um die Kerzen anzuzünden, oder dem Priester den Weihrauchkessel zu geben, ist durch den Kanon 15 von Nikephoros dem Bekenner, dem Patriarchen von Konstantinopel, erlaubt, dass sie in den Heiligen Altar gehen und als Kirchendienerinnen tätig sind"[9].

Das war einer jener Gründe, warum Bischof Calinic kein Lehrbuch von Şaguna in seinem Bistum akzeptierte! Am 1. November 1854 schrieb Şaguna polemisch:

---

[7] Ed. G. A. RHALLIS - M. POTLIS, Syntagma ton theion kai hieron kanonon, Athen 1852-1859, hier: Bd. 4, 428. Vgl. auch I. KONIDARIS, Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen, in: Kanon XVI (2001) 131-143, hier: 135.

[8] A. ŞAGUNA, Elementele dreptului canonic al bisericii drept-credincioase răsăritene spre întrebuinţarea preoţimei, a clerului tânăr şi a Creştinilor, Sibiu 1854.

[9] Zit. nach N. BOCŞAN - I.-V. LEB, Coerespondenţa lui Andrei Şaguna cu arhiereii din Moldova si Ţara Romanească, in: In Memoriam, Mitropolitul Andrei Şaguna 1873-2003, Cluj 2003, 79: „pentru cele cuprinse în paragraful 90, deşi se arată că sunt oprite călugăriţele a intra în altar, nici a aprinde lumânările sau de a da preotului slujitor cădelniţa, dar prin canonul al 15-lea al Sf. Nichifor Mărturisitorul şi Patriarhul Constantinopolului li se dă voie a intra în altar şi face slujba de paraclisier".

„mit Schmerz habe ich verstanden, dass Sie nicht nur keine Freude an meinem Buch gefunden, sondern auch, dass Sie es in Ihrem Bistum verboten haben"[10].

Weiter argumentierte Şaguna, er habe sein Buch

„nicht über und nach den seltsamen Angewohnheiten unserer lokalen Kirchen geschrieben, sondern über die und gemäss den Kanones den Heiligen Vätern, die von der ganzen Kirche überall akzeptiert und respektiert werden".

Aber er sagte auch:

„hier haben Sie teilweise Recht, gleichzeitig scheint es mir, dass auch ich teilweise Recht habe und ich nicht eine so schwere Strafe verdiene, weil das Problem, das Sie empört hat, nicht mit der Strafe zusammenpasst, die Sie gegen mein Buch verhängt haben"[11].

Nach dieser polemischen Auseinandersetzung veröffentlichte Şaguna eine neue, verbesserte Ausgabe seines Lehrbuchs[12]. Später hat der Metropolit in seinem 1871 publizierten „Enchiridion" die Korrektur von Bischof Calinic akzeptiert. Aber er präzisierte in einer Fußnote, dass

„eine Nonne nur in den Altar ihres Klosters eintreten kann, wenn es keinen männlichen Kirchendiener gibt"[13].

In der neuesten Rumänischen Kanonessammlung, die im Jahr 1993 von Professor Ioan Floca herausgebracht wurde[14], hat der Kanon die gleiche Form wie in der letzten Fassung Şagunas. Aber es findet sich auch ein langer Kommentar über die verschiedenen Interpretationen, die Kanonisten diesem Kanon gegeben

---

[10] Ebd.: „cu durere am înţeles că frăţia Ta nu numai nu ai aflat plăcere în cartea mea, ci încă aceea o opreşti în eparhia-ţi".

[11] Ebd.: „Eu nu am compus cartea mea despre şi după obiceiurile care ici-colo pe la bisericile noastre localnice se află, ci despre şi după canoanele cele aşezate de la Sfinţii Părinţi, care Biserica întreagă de a toată lumea le primeşte şi le cinsteşte". „Aci Prea Sfinţia Ta ai drept în parte, totodată mi se pare că am drept şi eu în parte şi că nu meritez o aşa osândire aspră, căci treaba de care te-ai scandalizat nu e potrivită cu măsura care ai luat-o asupra cărţii mele".

[12] A. ŞAGUNA, Elementele dreptului canonic al bisericii drept-credincioase răsăritene spre întrebuinţarea preoţimei, a clerului tânăr şi a Creştinilor, Sibiu 1855.

[13] A. ŞAGUNA, Enchiridion sau cartea manuală de canoane ale unei sânte sobornicesci şi apostolesci Biserici cu comentare („Kommentiertes Enchiridion bzw. Handbuch der Kanones der einen, heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche"), Sibiu 1871, 524: „Adeca in bisericile monastiriloru loru, deaca barbati servitori nu se afla".

[14] I. FLOCA, Canoanele Bisericii Ortodoxe, note şi comentarii, Sibiu 1993.

haben. So wird z. B. auf die Ansicht von Nikodim Milaš verwiesen, dessen Handbuch 1930-1936 auch auf Rumänisch übersetzt wurde[15]. Milaš hat die obige Formulierung in seinem Buch benutzt, aber in seinem Kommentar erklärte er:

> „Diese unsere Übersetzung wurde nach dem Text des Athener Syntagma gemacht. In der Kormcaja[16] wurde dieser Nikephoros-Kanon so redigiert, dass der Eintritt der Nonnen in den Altarraum wirklich verboten ist [...] Wir wissen nicht, wie jene Übersetzung von diesem Nikephoros-Kanon in der slawischen Kormcaja zustande gekommen ist; auf jeden Fall scheint es uns, dass das Verbot für Nonnen in den Heiligen Altar einzutreten, wie es die Kormcaja enthält, besser zur kanonischen Doktrin der Orthodoxen Kirche passt als die Erlaubnis des gegenwärtigen Kanon gemäß dem Text des Athener Syntagma, von Armenopoulos und auch des Pedalion"[17].

Weiters argumentierte Milaš das Verbot. Dennoch ist es in der Rumänischen Orthodoxen Kirche den Nonnen schon seit Alters her gestattet, den Altarraum zu betreten.

Schliesslich ist nicht zu vergessen, dass auch Männer nicht ohne weiteres Zutritt zum Altarraum haben. Traditioneller Weise bedürfen sie dazu eine besondere Erlaubnis. Im ländlichen Raum betreten auch heute nur bestimmte, als besonders fromm geltende, Knaben und Männer als Kirchendiener den Heiligen Altar. Die traditionelle orthodoxe Gemeinde empfindet große Ehrfurcht für die Kirche im allgemeinen (was sich u. a. darin zeigt, dass sich die Gläubigen in der Nähe einer Kirche bekreuzigen) und für den Heiligen Altar im besonderen, wegen der Heiligen Gaben, die immer auf dem Heiligen Tisch liegen und die von den Gläubigen als tiefste Weise der Präsenz Gottes verstanden werden.

---

[15] N. MILAŞ, Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii I-II (Rumänische Übers. von U. KOVINCICI - N. POPOVICI), Arad 1930-1936 (Bd. I, Teil 1, Arad 1930; Bd. I, Teil 2, Arad 1931; Bd. II, Teil 1, Arad 1934; Bd. II, Teil 2, Arad, 1936).

[16] Zu dieser alt-slawischen Kanonessammlung vgl. I. ŽUŽEK, Kormcaja kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law (Orientalia Christiana Analecta 168), Rom 1964.

[17] N. MILAŞ, Canoanele Bisericii Ortodoxe însoţite de comentarii, vol. II, partea a II-a, trad. rom. de Uroş Kovincici şi N. Popovici, Arad, 1936, 233-234. „Această traducere a noastră este făcută după textul din Sintagma Ateniană. În Cormciaia acest canon al lui Nichifor este redactat în sensul că chiar se interzice călugăriţelor de a intra în altar [...]Nu ştim cum a ajuns în Cormciaia slavă acea traducere a acestui canon al lui Nichifor; la tot cazul ni se pare că oprirea călugăriţelor de a intra în sfântul altar, după cum spune Cormciaia, corespunde mai bine doctrinei canonice a Bisericii ortodoxe, decât permisiunea dată de canonul prezent după textul din Sintagma Ateniană, din Armenopul, precum şi din Pidalion".

b. Regeln für das Betreten der Kirche und den Gottesdienstbesuch

Das zweite Verbot bezüglich der Präsenz von Frauen in der Kirche betrifft die Zeit ihrer sogenannten „kultischen Unreinheit". Das Problem der Reinheitsvorschriften in der Orthodoxen Tradition wurde schon systematisch aufgearbeitet[18]. Hier möchte ich nur über die Zeit der Menstruation der Frauen sprechen, weil es in diesem Punkt (nicht nur in Rumänien!) sowohl hinsichtlich der theoretisch vertretenen Meinungen als auch hinsichtlich der aktuellen Praxis in den Gemeinden durchaus Unterschiede gibt.

Als selbstverständlich gilt, dass der Empfang der Heiligen Gaben während der Menstruation nicht erlaubt ist[19]. Aber hinsichtlich der Präsenz der Frauen in der Kirche während der Heiligen Liturgie oder bei anderen Gebeten vertreten die Priester verschiedene Auffassungen. Grundsätzlich findet man heute in Rumänien sowohl ein sehr wortgetreues, formalistisches Verständnis der Kanones, aber auch ein Bemühen um eine sinngemäße Interpretation.

Ein Teil der Priester meint, dass Frauen während der Regel keinesfalls erlaubt werden könne, die Kirche zu betreten. Andere sagen, dass die Frauen in Ausnahmesituationen in die Kirche dürfen, z. B., dass eine bereits geplante Hochzeit, wenn die Braut ihre Regel bekommt, nicht verschoben werden müsse oder dass Nonnen zum Singen oder Putzen die Kirche betreten dürfen. Ein Teil der Priester ist schliesslich überhaupt der Meinung, dass die Frauen jederzeit in die Kirche dürfen, um dort zu beten.

Es scheint, dass die dritte Meinung realistisch und sinngemäß das Verbot der Kanones und der Tradition versteht. Die Frage nach den Wurzeln dieser Position ist allerdings gar nicht so leicht zu beantworten. Allerdings weist viel auf das Buch „Pravila Bisericească" („Das kirchliche Gesetzbuch") von Nicodim Sachelarie als Quelle hin. Viele Priester und Laien haben in den letzten 60 Jahren diese 1940 erstmals publizierte Kanonessammlung benutzt. Unter der Rubrik „Die Ausflüsse" findet man im Abschnitt CCX dieses Buches die Reinheitsvorschriften für Frauen und Männer behandelt. Nach Darstellung des alttestamentlichen Hintergrundes (im Buch Levitikus) hinsichtlich der „Unreinheiten" der Menschen folgen die Erklärungen der Apostolischen Konstitutionen zu dem Problem, die so anfangen:

> „Die normale Reinigung [= die Menstruation] ist nicht hässlich vor Gott, der sie für die Paarung und die Gesundheit der Frauen monatlich geordnet hat"[20].

---

[18] Siehe E. M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon XVI (2001) 25-71 (mit Quellenbelegen).

[19] Zu dieser Frage siehe unten.

[20] N. SACHELARIE, Pravila Bisericească („Das kirchliche Gesetzbuch "), Prahova 1999, 432.

Es ist herauszustellen, dass die Apostolischen Konstitutionen die Menstruation als „die monatliche Reinigung" bezeichneten!

Das erste Argument für die Erlaubnis, dass Frauen jederzeit zum Gebet in die Kirche gehen, ist dieses von Sachelarie betonte Verständnis der Apostolischen Konstitutionen bezüglich der Menstruation: Diese ist nur eine normale „körperliche Unreinheit", ohne Beziehung zum Willen der Frauen und nicht sündhaft, weil sie in der Ordnung Gottes begründet liegt. Während andere Formen der Unreinheit mit dem Willen des Menschen eine Verbindung haben können oder eine Sünde implizieren (z. B. die kirchliche Unreinheit einer Frau, die eine Abtreibung vorgenommen hat[21]), hat die monatliche Menstruation keine Verbindung mit dem Willen und sie impliziert keine Sünde.

Das zweite Argument für die Erlaubnis sind die modernen hygienischen Standards, so dass Befürchtungen hinsichtlich einer potentiellen Verunreinigung des Kirchenraums unbegründet sind.

Gemäß diesen Argumenten besuchen manche orthodoxe Frauen aus Rumänien die Kirche in der Zeit der „monatlichen Reinigung", aber sie empfangen nicht die Heiligen Gaben. Denn die orthodoxe Tradition empfiehlt die höchste geistliche und körperliche Reinheit, wenn der bzw. die Gläubige Christus unter „dem Dach des Hauses seiner/ihrer Seele"[22] empfangen möchte. Es bleibt auch so noch jeden Monat genug Zeit für die Kommunion, ist es doch in den orthodoxen Gemeinden sowieso nicht üblich, täglich die Eucharistie zu empfangen. Ausserdem gelten die Ausnahmeregeln für das Betreten des Altarraums nicht für die Zeit der „monatlichen Reinigung". Als Hinweis auf eine untergeordnete Stellung der Frauen sollten man diese Beschränkungen aber nicht verstehen.

2. Frauen und die 7 Heiligen Sakramente der Orthodoxen Kirche

Von den 7 Heiligen Sakramenten der Orthodoxen Kirche können die orthodoxen Frauen nur 6 empfangen. Die Heiligen Weihen werden in der Orthodoxen Kirche nur Männern erteilt[23]. Das bedeutet, dass Frauen ihrerseits kein Sakrament spenden können. Aber es gibt auch hier wieder eine Ausnahme von der Regel. Eine orthodoxe Frau tauft ein Baby, wenn es in Todesgefahr ist. Gemäß c. 38 des Nikephoros des Bekenners kann ein Kind im Notfall jeder Zeit

---

[21] Für diesen Fall sieht das Euchologion ein spezielles Gebet vor dem Betreten der Kirche vor („Rugăciune când femeia leapădă pruncul"): vgl. Molitfelnic („Euchologion"), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bukarest 2002, 18-19.

[22] Zweites Gebet des Heiliges Johannes Chrysostomos vor dem Empfang der Heiligen Gaben.

[23] Vgl. dazu E. BEHR-SIGEL - (Bishop) KALLISTOS WARE, The Ordination of Women in the Orthodox Church, Genf 2000.

getauft werden und gemäß c. 45[24] kann jeder Christ, auch wenn er nicht Priester ist, das erste christliche Sakrament – die Taufe – spenden[25].

C. 45 spricht zwar nicht explizit über Frauen als Taufspender. In jenem Rumänischen Buch, das alle Priestergebete und Regeln in Bezug auf die Sakramente enthält (*Molitfelnic/Euchologion*), heißt es aber explizit:

> „Es ist auch gut zu wissen, dass im Falle eines schwachen Kindes [...] und sollte kein Priester in der Nähe sein, *jeder Mann oder jede Frau, wenn kein Mann da ist*, das Wasser nehmen und sie das Kind mit folgenden Worten taufen dürfen: Getauft wird der Knecht/die Magd Gottes N., im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen. Der Mann oder die Frau, die diese Taufe spenden, müssen selbst orthodox getauft sein"[26].

Dank dieser Bestimmung wurden viele kranke Babys, insbesondere in kommunistischer Zeit, als es in den Spitälern keine Priester gab, von Krankenschwestern oder von anderen Frauen getauft. Die Taufe muss mit den Priestergebeten in der Kirche komplettiert werden, falls das Kind nicht bereits kurze Zeit nach der Taufe stirbt. Doch wenn das Kind stirbt, betrachtet die Kirche die Nottaufe durch Laien als gültige Taufe.

Schliesslich ist nochmals kurz auf die bereits angesprochene Frage des Sakramentenempfangs während den Zeiten kultischer „Unreinheit" zurückzukommen. Das Kommunionverbot wurde oben erklärt. Die Praxis hinsichtlich der anderen Sakramente ist verschieden: Manchmal muss die Kirche Ausnahmen vom Verbot akzeptieren. Das klassische Beispiel dafür ist die Eheschliessung. Auch wenn die Braut zum Hochzeitstermin ihre Regel bekommt, wird das Sakrament der Eheschließung jedenfalls zelebriert. Weitere Ausnahmen beziehen sich auf kranke Frauen, die des Sakraments der Krankensalbung bedürfen und dieses auch empfangen.

---

[24] C. 45 nach der rumänischen Zählung entspricht c. 7 der zweiten, bei RHALLIS - POTLIS edierten Reihe von „Nikephoroskanones" (ed. RHALLIS - POTLIS, 4, 431);

[25] I. FLOCA, Canoanele Bisericii Ortodoxe, note şi comentarii, Sibiu 1993, 461 bzw 463. C. 38: „De va naşte femeia, şi pruncul este în primejdie de moarte, după trei sau cinci zile, să se boteze acel prunc, dar se cuvine ca altă femeie botezată şi curată să-l alăpteze; iar mama lui nici să nu intre în dormitorul unde este pruncul, şi în general nici să nu se atingă de el, până ce nu se va curăţi deplin după 40 de zile şi va primi de la preot rugăciunea." C. 45 „Dacă nu este de faţă preot, se cuvine ca pe pruncii cei nebotezaţi, să-i boteze oricine s-ar găsi acolo. Dacă îi botează chiar şi însuşi tatăl lor, sau oricare altul, numai să fie creştin, nu este păcat."

[26] Molitfelnic („Euchologion"), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bukarest 2002, 51: „Se cuvine a şti, iarăşi că, dacă va fi pruncul slab, [...] şi nu s-ar întâmpla să fie în preajmă preot, atunci, ca să nu moară pruncul nebotezat, orice parte bărbătească, sau nefiind nici un bărbat, orice femeie, luând apă, să-l boteze zicând: Se botează robul lui Dumnezeu (N), în numele tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh. Amin. Bărbatul sau femeia care vor face acest botez, trebuie să aibă ei înşişi botezul ortodox".

Alles in allem kann man sagen, dass die Rumänische Orthodoxe Kirche im Hinblick auf die Stellung der Frauen in ihrem sakramentalen Leben eine dynamische und lebendige Auffassung der Kanones hat.

III. Die Rolle der Frau im liturgischen und pastoralen Leben der Kirche

1. Theologisch gebildete Frauen

Heute haben die Frauen im Leben der Kirche weit mehr Optionen für eine wichtige, aktive Rolle als früher. In den letzten Jahren wurden im Zuge der Öffnung der Theologischen Fakultäten für Frauen neben den Theologen auch die Theologinnen ins liturgische und pastorale Leben der Kirchen integriert[27]. In kommunistischer Zeit gab es in Rumänien nur 2 Theologische Fakultäten, wo insgesamt nur sehr wenige Frauen (die meisten von ihnen waren Nonnen) studieren konnten. Heute gibt es in Rumänien wieder 38 Theologische Seminare sowie 5 Medizinisch-Theologische Schulen und 11 Theologische Fakultäten mit 10 Spezialisierungsmöglichkeiten. Die Frauen dürfen grundsätzlich überall studieren. Eine neue Sektion der Theologischen Fakultät heißt „Theologie - Sozialarbeit". Hier gab es bisher etwa zehn Promotionen, hauptsächlich von Frauen. Frauen mit theologischer Ausbildung unterstützen die Priester in den Pfarreien oder arbeiten auf der eparchialen Ebene. Das Rumänische Patriarchat hat derzeit etwa 180 theologisch ausgebildete SozialarbeiterInnen (mehr Frauen als Männer), die in 39 Gruppen organisiert wurden.

2. Weibliche Gemeindemitglieder und Nonnen im liturgischen und pastoralen Leben

a. Liturgische Aufgaben für Frauen

Der erste und zugleich wichtigste Beitrag der Frauen im liturgischen Kontext ist ihre Präsenz im Kirchenchor. In einigen Fällen leiten Frauen als Musikprofessorinnen selber Chöre. Frauen dürfen auch Lektorinnen sein.

Traditioneller Weise dürfen orthodoxe Frauen in der Kirche nicht predigen. Aber viele Pfarreien haben zum Bibelstudium Gruppen organisiert, wo auch Frauen ihre Meinung und ihre Fragen äussern können.

Natürlich kann eine Frau Taufpatin oder Trauzeugin sein. In der letzen Zeit wurden von Frauengruppen auch Besuche in Kinderheimen und Krankenhäusern organisiert, um dort Taufkinder zu bekommen und Kinder auf die Taufe vorzubereiten, die in kommunistischer Zeit nicht getauft wurden.

---

[27] Vgl. F. COSMA, La femme et la formation théologique en Roumanie, in: Kanon XVI (2000) 126-130, hier: 128 ff.

b. Pastoral-karitative Aufgaben

Wenngleich die Frauen im liturgischen Leben der Kirche offenstehenden Rollen begrenzt sind, so liegt doch um so mehr die Pastoralarbeit in einem hohen Ausmass in ihren Händen. Früher leitete die Priestergattin die sozial-karitative Arbeit der Gemeinde. Seit 1990 haben die rumänischen Frauen infolge ihrer Zulassung zum Theologiestudium neue Möglichkeiten, sich in verschiedenen Studiengängen zu Spezialistinnen für die kirchliche Pastoralarbeit auszubilden. Mit einer entsprechenden fachlichen Qualifikation stehen ihnen unterschiedliche Optionen im kirchlichen Dienst offen.

Die Pfarreien und Eparchien entwickeln manchmal große und systematische karitative Programme. So gibt es heute in der Rumänischen Orthodoxen Kirche 39 eigene karitative Stiftungen für Kinder, 12 für alte Menschen, 19 Arztpraxen, zahnärztlichen Kabinette und Apotheken, 2 Zentren für Diagnostik und Therapie, 6 Zentren für Familien mit Schwierigkeiten und 40 Kantinen und Bäckereien für die Armen. Sehr oft sind die Frauen die „Seelen" dieser Programme. Sie arbeiten in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Seelsorge, u.s.w. und sind auch als Managerinnen tätig. Auch Nonnen wurden in solche Programme als Mitarbeiterinnen eingebunden.

Manche Eparchien haben weiters eigene Radiosender gegründet, wo ebenfalls Frauen, sowohl Laien als auch Schwestern, arbeiten.

c. Die Frauenklöster

Heute gibt es in Rumänien etwa doppelt so viele orthodoxe Frauenklöster wie vor 20 Jahren. Insgesamt hat das rumänische Patriarchat etwa 400 Klöster und 180 weitere Kleinklöster, wo ungefähr 2800 Männer und 4900 Frauen leben. Obwohl das orthodoxe Klosterleben für seine monastische Ausrichtung berühmt ist, zeigt sich in der letzten Zeit auch verstärkt eine Tendenz in Richtung aktiver pastoraler Arbeit der Klöster. So wurden in Klöstern karitative und kulturelle Stiftungen errichtet und neue missionarische Bemühungen gesetzt, die gleichzeitig im Zusammenhang mit der Tradition stehen.

Nach 1990 wurden in Frauenklöster 3 Seminare für Frauen wieder eröffnet bzw. auch neu gegründet: im Kloster Agapia (Kreis Neamț), im Kloster Pasărea (in der Nahe von Bukarest) und im Kloster Prislop (Kreis Hunedoara). Dort lernen Schwestern aus ganz Rumänien sowie Laienmädchen, die später Theologie studieren oder sich auch anders spezialisieren möchten und Mädchen, die sich aufs Klosterleben vorbereiten. Als LehrerInnen wurden Laien und Schwestern angestellt; die Direktorinnen sind immer Schwestern.

Besondere Bedeutung haben im gegenwärtigen rumänischen Kontext jene orthodoxen Frauenklöster, die auf eine Verknüpfung zwischen Tradition und neuen Orientierungen gegründet sind (z.T. in postkommunistischer Zeit

wiedereröffnet): zum Beispiel die Spitalsklöster von Bukarest (Christiana genannt), Iaşi, Suceava und Galaţi, wo die Nonnen als Krankenschwestern oder sogar als Ärztinnen arbeiten, oder auch das Kloster Jitianu (Kreis Dolj), dessen Schwestern ein Zentrum für christliche Bildung und Beratung („Die Heiligen Erzengel Michael und Gabriel" genannt) organisieren. Sie leiten verschiedene Kurse für die Bildung von freiwilligen Helfern, beraten Leute, die in Lebenskrisen sind, und besuchen Schulen, Krankenhäuser, Gefängnisse, um auch dort den Menschen mit ihren Problemen zuzuhören und ihnen zu helfen.

3. Frauen im öffentlichen Unterrichtswesen

Einen festen Platz haben Frauen schliesslich im Schulbereich, wo sie als Religionslehrerinnen tätig sind. Die Wiedereinführung des Religionsunterrichts[28] war einer der größten Siege der Kirche gegen den kommunistischen Atheismus nach 1990. Jenen Frauen, die Theologie studiert haben, kommt im Schulbereich eine wichtige Verantwortung zu.

Aber auch an den Theologischen Fakultäten sind bereits manchmal Frauen Mitglieder des Lehrkörpers, in einigen Fällen sogar als Professorinnen: für Fremdsprachen, für Kunst und andere Fächer, die nicht unbedingt theologisch sind, aber die die StudentInnen der Theologischen Fakultäten absolvieren müssen.

4. Frauen in der Ökumenischen Arbeit

Nicht zuletzt haben die Verbindungen mit anderen Konfessionen sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene eine wichtige Bedeutung für die Kirche. Frauen, Laien wie Nonnen, spielen auch hier eine wesentliche Rolle als Teilnehmerinnen an verschiedenen religiösen nationalen und internationalen Kommissionen, Gesellschaften und Kongressen. Der erste Orthodoxe Frauenkongress fand übrigens im Jahr 1976 in Rumänien, im Kloster Agapia statt[29]!

Viele konfessionsübergreifend wichtige Fragen der Gegenwart, wie z. B. die Bioethik, nehmen einen bedeutenden Platz sowohl in der theologischen Forschung als auch in der Frauenarbeit ein. Viele orthodoxe Frauen können hier, ohne unbedingt im innerkirchlichen Bereich zu arbeiten, als Spezialistinnen christliche Antworten auf neue Herausforderungen anbieten.

---

[28] Siehe Art. 9 Gesetz 84 / 24 Juli 1995, novelliert und wiederverlautbart.

[29] Vgl. Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women, Sept. 11-17, 1976, Agapia, Rum, Genf 1977; bzw. auch: Report of an Inter-Orthodox Consultation on Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church (Agapia, Romania, 1-17 September 1976), in: G. LIMOURIS (Hg.), Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992 (WCC Publications), Genf 1994, 60-65.

IV. Die Rolle der Frau in der Kirchenverwaltung

In der Geschichte der Autonomie der Rumänischen Kirche gibt es drei wesentliche Momente hinsichtlich ihrer kanonischen Organisation bzw. Verwaltungsorganisation: An erster Stelle ist das Jahr 1868 zu nennen, als Metropolit Andrei Şaguna aus Transsilvanien seiner Metropolie die erste systematische Kirchenverfassung – das sogenannte „Organische Statut"[30]– gab. Dieses bildet bis heute sozusagen „das Skelett" der kirchlichen Organisation. 1925 wurde die Struktur der Orthodoxen Kirche in Rumänien, welcher nach 1918 alle rumänischen Gebiete (Walachei, Moldau, Transsilvanien, Bukowina, Bessarabien und ein Teil des Banats) nunmehr gemeinsam angehörten, durch ein Organisationsgesetz und eine neue Kirchenverfassung[31] geregelt. Den dritten, entscheidenden Moment stellt das Inkrafttreten der letzten, auch heute noch gültigen Kirchenverfassung in Jahr 1948[32] dar.

In allen diesen drei Kirchenverfassungen kann man unterschiedliche Konzeptionen bezüglich Frauenrechten und Frauenrollen finden. Ausgehend von Şagunas Statut, das die Grundlage für die nachfolgenden Kirchenverfassungen bildet, zeigt sich eine grundsätzlich gute, aber unzureichende Entwicklung für das Verständnis der Frauenrollen im Leben der Kirche. In diesem Sinn ist es von Interesse, einige Artikel aller drei Kirchenverfassungen vergleichend zu analysieren.

1. Die Pfarrsynode bzw. Pfarrversammlung

Eine für die Rumänische Orthodoxe Kirche sehr wichtige Institution ist die Pfarrsynode. Sie ist das erste Wahlgremium der Kirche. Im ersten Hauptstück, im ersten Abschnitt des Organischen Statuts, heißt es:

> „An der Pfarrsynode nehmen alle jene Eingepfarrten Teil, die grossjährig, selbständig, moralisch, unbeanstandet sind, und den Pfarr-Verpflichtungen nachkommen"[33].

Was bedeutet das? Sind nur die Männer Teil der Pfarrsynode, oder auch die Frauen? Es ist zu vermuten, dass die Frauen hier von Şaguna nicht mitgedacht waren, weil die Pfarrsynode, wie aus ihrer Agenda hervorgeht, eine wirkliche politische Wahlinstanz war: Gem. Art. „6. wählt [die Pfarrsynode] die

---

[30] A. ŞAGUNA, Statutul organic al Bisericii Greco-Orientale Române din Ungaria şi Transilvania, Sibiu 1881.

[31] Legea şi Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din 6 mai 1925 (Das Gesetz und das Organisationsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche vom 6 Mai 1925), adnotate cu dezbaterile parlamentare şi jurisprudenţele referitoare, Bucureşti, Tipografia Curţii Regale 1925.

[32] Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1953.

[33] A. ŞAGUNA, Statutul organic, 10.

Abgeordneten zur Eparchial-Synode und zum National-Kirchenkongress"[34]. Der National-Kirchenkongress war die politische Organisation des rumänischen Volkes in Transsilvanien. Im Transsilvanien des 19. Jh.s hatten die orthodoxen Rumänen keine sozialen und politischen Rechte, deshalb wollte Şaguna in seiner Kirchenverfassung auch entsprechenden weltlichen Ansprüchen zum Durchbruch verhelfen. Zu dieser Zeit auch bereits von den politischen Rechten der orthodoxen Frauen sprechen zu wollen, wäre wohl anachronistisch!

Der „Pfarrsynode" im Organischen Statut entspricht die „Pfarrversammlung" in der Kirchenverfassung von 1925. Art. 37 im Statut vom 1925 lautet wie folgt:

> „Alle Männer, die volljährig, selbständig, moralisch, unbeanstandet sind, und den moralischen und materiellen Verpflichtungen für die Kirche und ihre Anstalten nachkommen, sind die Pfarrmitglieder und sie bilden die Pfarrversammlung"[35].

Diesmal spielen die Frauen eindeutig keine Rolle. Der Gesetzgeber sagte: *„alle Männer"*, also: keine Frauen!

Das Statut von 1948 kopiert in Artikel 52 die Definition der Pfarrversammlung von 1925: Sie ist also wieder reine Männersache, so jedenfalls theoretisch. Doch praktisch liegen die Dinge heute z. T. anders. Wenn auch in Rumänien selbst die Pfarrversammlung noch gem. den Vorgaben der Kirchenverfassung funktioniert, so gibt es doch Änderungen im Ausland, in der rumänischen Diaspora. Hier kommen auch die Frauen zur Pfarrversammlung; sie selbst setzen Initiativen oder äussern ihre Meinung; sie hören die Probleme der Pfarrei und sie haben Lösungen für diese Probleme.

2. Das Pfarrgremium

Die zweite, in Bezug auf Frauenrechte relevante, Institution ist das Pfarrgremium. Wir treffen auf diesen Begriff in allen drei rumänischen Kirchenverfassungen, aber seine Bedeutung ist nur in den letzten beiden Statuten dieselbe. Şagunas Pfarrgremium hatte keine Verbindung mit den Frauen. Das Pfarrgremium mit aktueller Bedeutung kommt zum ersten Mal in der Kirchenverfassung vom Jahr 1925 vor. Art. 52 dieser Verfassung lautet wie folgt.

> „Neben dem Pfarrat kann man spezielle Pfarrgremien bilden:
> a) für die Ausstattung und die Verschönerung der Kirchen, der Gemeinderäume (wörtl.: „Kirchenhofräume") und der Friedhöfe und für ihren guten und ordentlichen Zustand;
> b) für die Bildung und die Unterstützung von Kirchenchören;

---

[34] Ebd., 11.

[35] Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române din 6 mai 1925, 76.

c) für die Pflege, die Einkleidung und die Ausstattung armer Schüler mit Büchern und mit anderen Mitteln;
d) für die Unterstützung der Armen und den Schutz von Waisen und Witwen;
e) für den Besuch und die Hilfe für Kranke vor Ort oder in Krankenhäusern;
f) für die Errichtung und die Unterstützung der Pfarrbibliotheken für das Volk;
g) für die Organisation der Kindergärten und den Unterricht für die Volksbildung in Verbindung mit dem Erziehungsminister;
h) für die Errichtung von Missionsgruppen zur Bekämpfung von Sekten und anderer Glaubensgruppen, die der Orthodoxen Kirche feindlich gesinnt sind;
i) für die Errichtung und die Unterstützung von Internaten, Schulen, Asylen und Krankenhäusern und allen anderen wohltätigen, öffentlichen karitativen Stiftungen und samariterischer Tätigkeiten"[36].

Weiters heißt es in Art. 54:

„Die Pfarrgremien stehen unter der Präsidentschaft des Pfarrers oder seines Delegaten, der Priester oder Laie ist. Die volljährigen Frauen der Pfarre dürfen als Mitglieder in diese Gremien gewählt werden"[37].

Nun stellt sich natürlich die Frage: Wer wählt die Gremien? Die Antwort gibt Art. 37 desselben Statuts, der besagt, dass es sich hier um eine Befugnis der Pfarrversammlung handelt: Die Pfarrversammlung „b) wählt die Mitglieder des Pfarrats, [...], und die Mitglieder der Pfarrgremien"[38].

Fassen wir die wesentlichen Punkte zusammen:

- Gemäß dem Statut von 1925 dürfen in einer Pfarrei ein oder mehrere Pfarrgremien bestehen.
- Diese Gremien sind weitgehend für die Pastoralarbeit der Kirche verantwortlich.
- Frauen dürfen in die Pfarrgremien gewählt werden, aber das ist bloss eine Möglichkeit. Die Gremien können auch ganz ohne Frauen gebildet werden.
- Obwohl Frauen theoretisch das Recht haben, in den Pfarrgremien mitzuarbeiten, haben sie kein Recht, die Gremien auch zu wählen; aktiv wahlberechtigt sind nur jene Männer, die Mitglieder der Pfarrversammlung sind.

---

[36] Ebd., 80-81.
[37] Ebd., 81.
[38] Ebd., 76.

Nach der Analyse des Status von 1925 kommen wir zum aktuellen Statut der Rumänisch-Orthodoxen Kirche. In der Kirchenverfassung von 1948 wird das Pfarrgremium durch die Art. 68, 69 und 70 reglementiert. Diese Artikel wurden grossteils aus dem Vorgängerstatut kopiert, so dass im Folgenden nur die Modifizierungen heraus zu arbeiten sind: Der Gesetzgeber spricht nur mehr über ein Pfarrgremium mit der Möglichkeit mehrerer Sektionen. Die Zahl der Mitglieder wurde begrenzt (maximal die doppelte Anzahl der Mitgliedern des Pfarrates). Die wichtigste Änderung gem. dem Statut von 1948 beinhaltet Art. 69, wo es heisst:

„Das Pfarrgremium kann auch nur von Frauen gebildet werden"[39].

Doch werden die Mitglieder des Gremiums weiterhin von der Pfarrversammlung, also wieder nur von Männern, gewählt. Die Befugnisse des Pfarrgremiums nach dem Statut von 1948 sind im übrigen nicht mehr in allem die selben wie gem. dem Statut von 1925, da das kommunistische Regime die konfessionellen Schulen und alle kirchlichen karitativen Institutionen, die in der Rumänischen Orthodoxen Kirche traditionell eine wichtige Bedeutung hatten, verboten hatte. So fehlen die im alten Statut unter Lit. g) und i) benannten Befugnisse.

Im Jahr 1990 kam es zu einer wichtigen Ergänzung am Ende von Art. 70:

„Im Leben der Pfarrei können kirchliche Gesellschaften arbeiten, die gesetzlich konstituiert wurden und die von der Heiligen Synode erlaubt sind und die Zustimmung des lokalen Bischofs haben"[40].

Auf dieser Basis wurden inzwischen mehrere Stiftungen und Gesellschaften gegründet. Eine dieser Gesellschaften ist *„Die Nationale Gesellschaft der Orthodoxen Frauen aus Rumänien"*, die sich bereits im Jahr 1990 konstituiert und heute in den großen Städten ihre Niederlassungen hat. Wie der Name besagt, handelt es sich um eine nach dem staatlichen Gesetz für Stiftungen und Vereine errichtete Frauenorganisation, zu der aber auch das Patriarchat mittels Einverständniserklärung der Synode seine Zustimmung gegeben hat. Die Gesellschaft, die karitative, erzieherische und missionarische Zwecke verfolgt, wirkt zusammen mit den Eparchien.

---

[39] Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române, 22.

[40] Hotărârea ANB nr. 9084/ 26 sept. 1990, in: Al. ARMAND-MUNTEANU, Compendiu alfabetic şi tematic din Hotărârile Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române (1986-2001), Constanţa 2003,135.

3. Perspektiven für die Weiterentwicklung von Frauenrechten

Zusammenfassend ist zu sagen, dass es ohne Zweifel Ansätze für das Mitwirken von Frauen in der Verwaltung der Rumänischen Orthodoxen Kirche gibt. Das Problem ist die zeitgemässe Harmonisierung der alten Rechtsgrundlagen unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Verantwortung der Kirche.

Für diese Harmonisierung muss man wieder die beiden bereits für Şaguna wesentlichen Prinzipien beobachten: die Autonomie und die Synodalität. Autonomie bedeutet in diesem Zusammenhang: die Führung der Kirche durch sich selbst, durch ihre Vertreter, ohne Einmischung der Politik. Synodalität bedeutet: Zusammenarbeit zwischen Geistlichen und Laien bei der Führung der kirchlichen Angelegenheiten, um die Kirche vor jedem Versuch eines hierarchischen Absolutismus zu bewahren. Im Zentrum von Şagunas kanonischer Doktrin stand die Überzeugung: Das Volk ist ein konstitutives Element der Kirche und hat das Recht, in einem angemessenen Zahlenverhältnis zusammen mit den Priestern an der Leitung der Kirche teilzunehmen. Unter *Volk* versteht man am Anfang des 21. Jh.s zweifelsohne Männer und Frauen!

Als Şaguna im 19. Jh. seine Kirchenverfassung entwarf, war die Beteiligung von Frauen an der Verwaltung der Kirche noch eine Utopie. Heute wäre ihre Präsenz in allen drei wesentlichen kirchlichen Körperschaften mit Laienbeteiligung - der Pfarrversammlung, der Eparchialversammlung und der National-Kirchenversammlung - aber eine Notwendigkeit. Eine diesbezügliche Neuordnung muss in der nächsten Verfassung der Rumänischen Orthodoxen Kirche unbedingt erfolgen. Die Frauen müssen gesetzlich, nicht nur faktisch, als Teilnehmerinnen der Pfarrversammlung (und in logischer Folge: der Eparchial-versammlung und der National-Kirchenversammlung) anerkannt werden.

Mit dieser Änderung hätte die Rumänische Orthodoxe Kirche im Zusammenhang mit dem Prinzip der aufeinander aufbauenden, selbständigen kirchlichen Körperschaften grundsätzlich eine der demokratischsten und modernsten orthodoxen Kirchenverfassungen. Sie könnte ein wegweisendes Beispiel für die Beibehaltung traditioneller Strukturen bei gleichzeitig voller Integration der Frauen ins kirchliche Leben darstellen.

FRAUENROLLEN UND FRAUENRECHTE IN DER RUSSISCHEN ORTHODOXEN KIRCHE

Alexej K l u t s c h e w s k y, Wien

I. Vorbemerkungen zur Geschichte und Verwaltungsorganisation der Russischen Orthodoxen Kirche

1. Historischer Überblick

Die Anfänge der christlichen Mission auf dem Gebiete des späteren Russischen Reiches und des Siedlungsgebietes der Ostslawen (linguistische und kulturelle Vorfahren der jetzigen Ukrainer = Kleinrussen, Weißrussen und Russen = Großrussen) werden in der Überlieferung auf den Apostel Andreas zurückgeführt. Gemäss der ersten Nestorchronik[1] soll er in Kiew und Nowgorod gewesen sein. Christliche Siedlungen, vermutlich griechische, mit denen slawische Stämme in Berührung kommen konnten, gab es an der Schwarzmeerküste.

Die Christianisierung der im 9. Jh. durch Waräger zusammengeschlossenen ostslawischen Stämme mit den Zentren Nowgorod und Kiew („Kiewer Rus") kennt als Etappen die Jahre 866 (Taufe des Kiewer Fürsten Askold in Byzanz), 957 (individuelle Taufe der Kiewer Fürstin Olga in Byzanz) und 988 (Taufe des Kiewer Großfürsten Wladimir und Massentaufe des Volkes). Eine langsame Christianisierung der Oberschicht und Städter fand schon vor 988 statt. Im Friedensvertrag von 944 zwischen Byzantinern und Russen werden unter letzteren Heiden und Christen erwähnt. Laut Nestorchronik soll es in Kiew in der Mitte des 10. Jh.s eine Elias-Kathedrale gegeben haben.

Als Gründungsjahr der Russischen Orthodoxen Kirche, auf das sich alle ostslawischen Christen in der byzantinischen Tradition beziehen, gilt das Jahr 988, als Großfürst Wladimir I. selbst die Taufe empfing und seine Untertanen taufen ließ. Wie noch näher zu zeigen sein wird, kam es in weiterer Folge zu einer sehr engen Verflechtung von Kirche und Staat.

Die neugegründete Kiewer Metropolie gehörte zum Patriarchat von Konstantinopel und übernahm den byzantinischen Ritus sowie die altkirchenslawischen

---

[1] Die sogenannte Nestorchronik ist ein am Anfang des 12. Jh.s im Höhlenkloster von Kiew bearbeitetes mittelalterliches Dokument, das nur in Abschriften aus dem 14. und 15. Jh. überliefert ist. Die in der wissenschaftlichen Literatur meistens verwendete Bezeichnung ist *„Povest' vremennych let"*, d.h. „Die Erzählung von den vergangenen Jahren". Diese Chronik ist eine der wichtigsten schriftlichen Quellen für die frühmittelalterliche Geschichte der Russen (Ostslawen). Vgl. Handbuch zur Nestorchronik, hg. von L. MULLER. Bd. I, Die Nestorchronik, Text, München 1977; Textausgabe: Повесть временных лет. [Подгот. текста Д. С. Лихачева. Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова], ч. 1-2, Москва- Ленинград 1950.

Übersetzungen in der Tradition von Kyrill und Method. Die Metropoliten der neugegründeten Kirche kamen fast alle aus Byzanz und wurden vom Ökumenischen Patriarchen ernannt oder bestätigt. 1240 zerstörten die Mongolen Kiew. Im 13. Jh. entstanden zwei neue politische Zentren in der russischen (ostslawischen) Welt: Galizien-Wolhynien im Südwesten und Susdal-Moskau im Nordosten. 1253 erhielten die Herrscher von Galizien-Wolhynien durch einen päpstlichen Legaten die Königswürde, doch verlor das Territorium bereits im 14. Jh. seine politische Unabhängigkeit: Galizien kam zu Polen, Wolhynien und Podolien zum Litauisch-Russischen Großfürstentum.

1299/1300 übersiedelte Metropolit Maxim nach Wladimir an der Kljasma in den Nordosten der damaligen ostslawischen Siedlungsgebiete. Der aus Wolhynien stammende, später heiliggesprochene Metropolit Peter von Kiew und der ganzen Rus verlegte 1309 den Metropolitansitz aus Kiew zunächst nach Wladimir an der Kljasma und schließlich 1322 endgültig in das zukünftige Machtzentrum nach Moskau. Um 1317 gründete der Ökumenische Patriarch auf Bitte des Litauischen Großfürsten Gedimin zum ersten Mal eine eigenständige Litauische (d.h. südwestrussische) Metropolie, die bis 1328 existierte. Litauen konkurrierte damals mit Moskau um die Vorherrschaft in den russischen (ostslawischen) Ländern.

1439 unterschrieb der Russische Metropolit Isidor die Akte des Unionskonzils von Florenz, die Kirchenunion wurde in den russischen Ländern aber nicht angenommen. In der Folge wurde der 1443 von einer russischen Bischofssynode gewählte Metropolit Jonas 1448 von einer russischen Bischofssynode zum Metropoliten von Kiew und der ganzen Rus' gewählt und ohne Bestätigung des Patriarchats in Konstantinopel geweiht. Jonas war der letzte Metropolit in Moskau, der den Titel „Metropolit von Kiew und der ganzen Rus" trug. Sein Nachfolger Feodosij nannte sich bereits „Metropolit von Moskau". Seither ist die Moskauer Metropolie faktisch autokephal. Die Autokephalie bedeutete freilich nicht nur Unabhängigkeit der Hierarchie vom Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel, sondern auch Abhängigkeit vom Moskauer Herrscher. Als 1453 Konstantinopel an die Osmanen fiel, sahen viele Orthodoxe dies als Strafe für die Kirchenunion mit Rom. Unter den Einwohnern des Moskauer Großfürstentums entstand damals ein Gefühl der Auserwähltheit und Verantwortung als Hüter des orthodoxen Glaubens im einzigen verbliebenen - als „neues Israels" und „drittes Roms" verstandenen - orthodoxen Reich. 1459 kam es zur endgültigen jurisdiktionellen Spaltung der Russischen Kirche in eine östliche (Moskauer) und westliche (Kiewer) Metropolie.

Seit seiner Krönung im Jahre 1547 verwendete Großfürst Iwan IV. der Schreckliche als erster Moskauer Herrscher in innerrussischen Dokumenten den Titel eines Zaren („Caesar") als Ausdruck seiner Souveränität. Sein Titel war nun

„Zar und Großfürst der ganzen Rus". Der Zarentitel stand für die uneingeschränkte Selbstherrschaft der russischen Herrscher und den Schutz des wahren Glaubens.

1589 wurde Metropolit Job von Moskau zum ersten Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus ernannt; 1590 anerkannten die anderen vier orthodoxen Patriarchate das Moskauer Patriarchat als gleichrangiges fünftes Patriarchat an.

1596 unterstellte sich auf der Synode von Brest die Mehrheit der Bischöfe der Kiewer Metropolie dem Papst. 1620 stellte der orthodoxe Patriarch von Jerusalem Theophanes die orthodoxe Hierarchie in Kiew wieder her. Seither existieren in Südwestrussland Orthodoxe und Unierte (Griechische Katholiken) im ständigen Gegeneinander, Miteinander und Nebeneinander. 1633 wurde Peter Mogila (Mohyla) orthodoxer Metropolit von Kiew (bis 1646). Kulturell geprägt von der Gegenreformation reformierte er nachhaltig die Kiewer Metropolie.

1653 begann die Kirchenreform des Moskauer Patriarchen Nikon vorgeblich mit dem Ziel, die angeblichen Fehler in russischen Kirchenbüchern und der Liturgie nach griechischen Originalen zu korrigieren. Die brutal durchgeführte Reform führte letztendlich zur Übernahme der Kiewer Tradition und zur Abspaltung der unter dem Namen „Altgläubige" und „Altritualisten" bekannten Anhänger der alten lokalen Moskauer und der nordrussischen Tradition, die mehr oder weniger bis 1905 verfolgt wurden.

1654 verband sich der östliche Teil Kleinrusslands (Kernland der Kiewer Rus) einschließlich Kiews mit dem Moskauer Reich. Die veränderte Gebietszugehörigkeit wurde von Polen 1667 im Vertrag von Andrusowo bestätigt. 1686 wechselt die Metropolie von Kiew vom Ökumenischen Patriarchat zum Moskauer Patriarchat. Damit kamen Millionen Gläubige und ein halbes Dutzend Eparchien unter die Kontrolle des Moskauer Patriarchen. In den neuen Gebieten wurde die Union mit Rom nach Möglichkeit aufgehoben. Das 18. Jh. im Russischen Reich zeichnet sich durch einen starken kulturellen Einfluss der Kleinrussen (Ukrainer) aus.

Unter Zar Peter I (1672-1725) wurden einschneidende, in der Form „westernisierende" Reformen durchgeführt. Nach dem Tod von Patriarch Adrian verhinderte Peter 1700 die Ernennung eines Nachfolgers. 1721 erschien das Manifest über die Gründung des Geistlichen Kollegiums, das wenig später in „Allerheiligste Regierende Synode" umbenannt wurde. Im gleichen Jahr ließ sich Peter zum Imperator krönen. Die Synode sollte nach deutsch-lutherischem Vorbild weltlicher Kontrolle unterstehen. Die Allerheiligste Regierende Synode wurde von den vier orthodoxen Patriarchen 1723 als gleichrangig anerkannt. Der offizielle Name der orthodoxen Kirche in Russland während der synodalen Periode (1700-1917) war

„Russländische (Russische)[2] Orthodoxe Griechisch-Katholische Kirche" bzw. „Orthodoxe Katholische Griechisch-Russländische (Russische) Kirche". Das bürokratische synodale System wurde bis 1917 beibehalten. Obwohl es in vielem das Leben der Kirche lähmte und u. a. einen sinnlosen Kampf gegen die Anhänger des alten Ritus beinhaltete, bei dem sich die Kirche auf den Staat stützte, erwarb sich die Kirche in dieser Periode Verdienste im Bildungswesen und vollbrachte u. a. große missionarische Leistungen in Sibirien. Dazu können die Namen von Innokentij von Irkutsk, German von Alaska und Innokentij von Sibirien und Alaska genannt werden. Diese Bischöfe erlernten indigene Sprachen, verschrifteten diese und übersetzten die Evangelien und liturgische Texte. Theologen und der Kirche nahe stehende Wissenschaftler verfassten Bücher zur Geschichte, Sprachwissenschaft, Orientalistik und Philosophie. In dieser Periode erlosch auch das monastische Leben nicht.

Nach der ersten russischen Revolution kamen 1905 in der Kirche allmählich weitreichende Reformbestrebungen auf, die auf die Einberufung eines Allrussischen Konzils und die Wahl eines Patriarchen abzielten. Das Konzil wurde nach der Februarrevolution 1917 einberufen. Zum Patriarchen (1917-1925) wurde der zuvor lange in den USA lebende Erzbischof Tichon gewählt. 1918 wurde die Trennung von Kirche und Staat in Russland vollzogen. Der offizielle Name der Kirche nach 1917 war „Orthodoxe Russländische Kirche". Die meisten weiteren geplanten Reformen fanden wegen der einsetzenden Verfolgung nicht mehr statt.

Mit der Oktoberrevolution setzte eine einschneidende Veränderung ein, die formal ein säkulares Regime einführte und Staat und Kirche trennte. Dabei wurde allerdings eher die Kirche vom Staat als der Staat von der Kirche getrennt, d.h., die Kirche wurde nun erst Recht vom Staat kontrolliert. Schon vor der Oktoberrevolution gab es die orthodox glaubenden Altritualisten („Altgläubigen"); nach der Oktoberrevolution zersplitterte die Orthodoxe Kirche in Russland in eine staatskonforme Richtung, die eine liturgische Erneuerung propagierte[3], und eine Viel-

---

[2] Das Adjektiv „*russkij*" – „russisch" bezieht sich auf die Großrussen als Ethnie oder auf die Nachfolge der alten Rus, wie in der gegenwärtigen Bezeichnung der ROK-MP, das Adjektiv „*rossijskij*" – „russisch" oder „russländisch" bezieht sich auf den Staat Russland („*Rossija*").

[3] Mit Unterstützung der Geheimpolizei GPU gelang es 1922 radikal-reformerischen Kräften nach der Gefangennahme des Patriarchen, die Kirchenleitung (VCU) zu übernehmen. Die „lebendige Kirche" (*Živaja cerkov'*), wie sich die „Erneuerer" nannten, zerfiel kurz nach ihrer Konstituierung in mehrere Gruppierungen. Die Erneuerer begrüssten die Oktoberrevolution. Auf dem Allrussischen Erneuererkonzil von 1923 wurde die erneute Abschaffung des Patriarchats beschlossen. Die Bischöfe sollten in Zukunft frei gewählt werden und nicht mehr an den Zölibat gebunden sein; ebenso sollte die Liturgie vereinfacht und in modernem Russisch gefeiert werden. Nach ihrer Etablierung nannte sich diese Kirche „Orthodoxe Kirche in der UdSSR". Vgl. z.B. А. Левитин-Краснов, Очерки по истории русской церковной смуты [A. LEVITIN-KRASNOV, Skizzen zur Geschichte der russischen kirchlichen Wirren] (Institut Glaube in der 2. Welt), Zürich 1977.

falt von verfolgten traditionalistischen Gruppen auch im Untergrund, die sich zu mehreren Kirchenverbänden zusammenschlossen[4].

1927 deklarierte der traditionalistische stellvertretende *locum tenens* des Moskauer Patriarchenstuhls, Metropolit Sergij Stragorodskij, der jedoch nicht von allen Traditionalisten[5] anerkannt war[6], seine Loyalität zum sowjetischen Regime und wurde von den Behörden als Oberhaupt des Moskauer Patriarchats akzeptiert. Vor 1945 gab es keine klare Abgrenzung zwischen der Untergrundkirche, mit der sich die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland (ROKA) oder sog. „Auslandskirche" in Kirchengemeinschaft sah, und der („sergianischen") Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (ROK-MP). Priester konnten aus seelsorgerischen Gründen den Untergrund verlassen und ein Amt in der ROK-MP annehmen[7]. 1943 wurde die Russische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats, der sich 1945 die meisten Anhänger der orthodoxen Untergrundkirchen anschlossen, neukonstituiert. Die Erneuerungskirche löste sich auf. Auch wenn es in den 80er und 90er Jahren des 20. Jh.s wieder zu Abspaltungen und Neugründungen kam, blieb die Kirche des Moskauer Patriarchats orthodoxe Mehrheitskirche in der Russischen Föderation und anderen postsowjetischen Staaten.

2. Die Rechtsstellung von Religionsgemeinschaften in der Russischen Föderation

In der gegenwärtigen Russischen Föderation wird das russische griechisch-orthodoxe Christentum (neben Islam, Judentum und lamaistischem Buddhismus) als „traditionelle Konfession" betrachtet. In der Präambel der am 23 Juni 1997 von der Staatsduma der Russischen Föderation angenommenen ursprünglichen Fassung des „Föderalen Gesetzes über Gewissensfreiheit und religiöse Vereinigungen"[8] hieß es:

---

[4] Vgl. z.B. Л. Регельсон, Трагедия русской церкви [L. REGELSON, Die Tragödie der Russischen Kirche], Moskau 1996.

[5] Der auch jetzt noch gebrauchte Ritus der Traditionalisten wird auch als „synodaler Ritus" bezeichnet.

[6] Vgl. z.B. Регельсон, Трагедия [REGELSON, Tragödie].

[7] Vgl. z.B. den Lebenslauf des Kiewer Erzpriesters Adrian Rymarenko, der sein Leben als Bischof der Auslandskirche in den USA beschloss: Александр Алексеевич Корнилов (Нижний Новгород), Подвижники гонимой Церкви. Киевский протоиерей о. Адриан Рымаренко [A. KORNILOV (Nižnij Novgorod), Die Zeugen der verfolgten Kirche. Der Kiewer Erzpriester Vater Adrian Rymarenko]: www.russian-church.de/muc /konferenz/detail.php?nr=54&kategorie=konferenz (15.01.2005).

[8] Ursprüngliche Fassung vgl.: ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ЗАКОН «О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ». Принят Государственной Думой 19 сентября 1997 года. Одобрен Советом Федерации 24 сентября 1997 года auf der Website des Moskauer Patriarchats www.orthodox.org.ru/cr021071.htm (15.01.2005).

„Das unveräußerliche Recht der Bürger der Russischen Föderation auf die Freiheit der Wahl der Weltanschauung, darunter das, eine jegliche Religion zu bekennen oder keine Religion zu bekennen, schützend, die Orthodoxie als integrierenden Teil des gesamtrussischen historischen, spirituellen und kulturellen Erbes achtend, gleich wie den millionenköpfigen Islam, sowie den Buddhismus, Judaismus und andere *traditionell in der Russischen Föderation existierende Religionen*".

Damit wurde der - später im Gesetz nicht mehr verwendete - Begriff der „traditionellen Konfession" in leicht abgewandelter Form in den Sprachgebrauch eingeführt. In der gültigen novellierten Fassung vom 25.07.2002[9] heißt es:

„Die Föderale Versammlung der Russischen Föderation, das Recht eines jeglichen auf Gewissensfreiheit und Glaubensfreiheit bestätigend, darauf gründend, dass die Russische Föderation ein säkularer Staat ist, die besondere Rolle der Orthodoxie in der Geschichte Russlands, der Werdung seiner Kultur und Entwicklung seiner Spiritualität anerkennend, Christentum, Islam, Buddhismus und andere Religionen, die ein integrierender Teil des historischen Erbes der Völker Russlands sind, achtend".

Der Begriff der „traditionellen Konfession" verblieb jedoch im politischen Diskurs. Das Gesetz unterscheidet zwei Arten von religiösen Vereinigungen: religiöse Gruppen (keine juristischen Personen) und religiöse Organisationen (juristische Personen). Religiöse Organisationen werden unterteilt in lokale und zentralisierte.

„Gründer einer lokalen religiösen Organisation können mindestens zehn in einer religiösen Gruppe, deren mindestens fünfzehnjähriges Bestehen in der entsprechenden Gegend durch Organe der lokalen Selbstverwaltung bestätigt wurde oder deren Zugehörigkeit zu einer zentralisierten religiösen Vereinigung des gleichen Bekenntnisses durch die genannte Organisation bestätigt wurde, zusammengeschlossene Staatsbürger der Russischen Föderation werden" (Art. 9.1).

---

[9] Novellierte Fassung s.: ФЕДЕРАЛЬНЫЙ ЗАКОН О СВОБОДЕ СОВЕСТИ И О РЕЛИГИОЗНЫХ ОБЪЕДИНЕНИЯХ - Принят Государственной Думой 19 сентября 1997 года Одобрен Советом Федерации 24 сентября 1997 года (в ред. Федеральных законов от 26.03.2000 N 45-ФЗ, от 21.03.2002 N 31-ФЗ, от 25.07.2002 N 112-ФЗ [FÖDERALES GESETZ ÜBER GEWISSENSFREIHEIT UND RELIGIÖSE VEREINIGUNGEN. Angenommen von der Staatsduma am 19 September 1997, bestätigt vom Föderationsrat am 24 September 1997, in der Fassung der Föderalen Gesetze vom 26.03.2000 Nr. 45-F3, vom 25.07.2002 Nr. 112-F3] auf der Website der St.Petersburger Metropolie: www.mitropolia-spb.ru/rus/jurist/federal/05svoboda.html (15.01.2005).

Mindestens drei lokale religiöse Organisationen können eine zentralisierte religiöse Organisation gründen (Art. 9.2). Eine zentralisierte religiöse Organisation, deren Strukturen in der Russischen Föderation auf legaler Grundlage nicht weniger als 50 Jahre bestanden haben, ist berechtigt, in ihrem Namen die Wörter „Russland", „russisch/russländisch" und deren Ableitungen zu benützen (Art. 7.5). Praktisch begünstigte die Regelung die 1982 in der UdSSR registrierten Religionsgemeinschaften. Das waren:

> „1) Die Russisch-Orthodoxe Kirche [des Moskauer Patriarchats], 2) die Georgische Orthodoxe Kirche, 3) die Armenische Apostolische Kirche, 4) die priestertreuen Altgläubigen, 5) die priesterlosen Altgläubigen, 6) die Molokanen [russische Sekte aus dem 18. Jh.], 7) Islam, 8) Buddhismus, 9) Judentum, 10) die Römisch-katholische Kirche, 11) die Evang. Luth. Kirche, 12) die Evang.-Ref. Kirche [Ungarn in der Karpatoukraine], 13) Methodisten, 14) Evangeliumschristen-Baptisten, 15) Mennoniten, 16) Adventisten, 17) Pfingstler, 18) Zeugen Jehovas"[10].

Die postsowjetische konfessionelle Entwicklung in der Russischen Föderation führte zu folgender Situation:

Offiziell registrierte religiöse Organisationen in Russland (am 1. Januar 2003)[11]						
	Insgesamt	darunter				
		Zentrale religiöse Organisationen (z.B. Bistümer)	Lokale religiöse Organisationen (Gemeinden)	Geistliche Hochschulen	Klöster	Religiöse Einrichtungen
Alle religiösen Organisationen	21.450	450	20.214	142	501	95
Darunter nach Religionsgemeinschaften						
Russische orthodoxe Kirche	11.299	89	10.586	47	499	78

[10] Glaube in der 2. Welt : Zeitschrift für Religionsfreiheit und Menschenrechte 1997, Nr. 7/8, 28.

[11] Российский статистический ежегодник. Москва. [Russisches Statistisches Jahrbuch. Moskau] 2003, S. 46 *aus* NÖK - Nachrichtendienst Östliche Kirchen. Ausgabe 20/05: http://www.kirchen-in-osteuropa.de/archiv/05051904.htm (19.05.2005)

Russische orthodoxe autonome Kirche	42	1	37		4	
Russische orthodoxe Kirche im Ausland	41	2	38		1	
Wahre orthodoxe Kirche	52	4	47			1
Russische orthodoxe freie Kirche	18	2	16			
Ukrainische orthodoxe Kirche (Kiewer Patriarchat)	9	2	6	1		
Altritualisten/Altgläubige (verschiedene)	288	13	272	1	2	
Römisch katholische Kirche	268	4	257	4		3
Griechisch katholische Kirche	4		4			
Armenische apostolische Kirche	60	2	58	1		
Islam	3.467	67	3.345	50		5
Buddhismus	218	11	205	2		
Judentum (verschiedene)	269	7	261	1		
Evangeliumschristen - Baptisten	1.015	54	955	3		3
Evangeliumschristen	647	37	599	6		3
Evangeliumschristen im Geiste der Apostel	24	1	23			
Christen des Evangeliums Glaubens - Pfingstler	1.435	58	1.372	4		1
Charismatische Kirchen	24	2	22			
Kirche des ganzen Evangeliums	44	1	43			

Evangeliumschristen - Abstinenzler	1		1			
Evangeliumschristen - Abstinenzler (Tschurikow-Anhänger)	4		4			
Adventisten des Siebten Tages	643	19	623	1		
Lutheraner	213	13	197	2		1
Neuapostolische Kirche	83	11	72			
Methodistische Kirche	104	3	98	3		
Reformierte Kirche	5	1	4			
Presbyterianische Kirche	140	8	128	4		
Anglikanische Kirche	1		1			
Zeugen Jehovas	407	2	405			
Mennoniten	8	1	7			
Heilsarmee	8	1	7			
Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage (Mormonen)	47	1	46			
Vereinigungskirche (Moon)	10	1	9			
Kirche der herrschenden Gottesmutter	29	1	27	1		
Molokanen	29	2	27			
Duchoborzen	1	1				
Die Kirche des letzten Testaments	16	1	15			
Die Kirche Christi	24	1	23			
Judenchristen (Messianische Christen)	2		2			

Denominationsfreie christliche Kirchen	41	16	25	
Scientology Kirche	1		1	
Hinduismus	1		1	
Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (Vaishnavas)	97	3	94	
Bahaii	20	1	19	
Tantrismus	3	1	2	
Daoismus	9	2	7	
Assyrische Kirche	2		2	
Sikhs	1		1	
Kopten	1		1	
Schamanismus	11	1	9	1
Karaäer	2	1	1	
Zoroastrismus	1		1	
Geistliche Einheit (Tolstojaner)	1	1	1	
Lebendige Ethik (Röhrich-Anhänger)	1			
Heidentum	19	3	12	4
Andere Konfessionen	240	3	237	

Die vor allem gegen missionarische Aktivitäten neuer Kulte und neoprotestantischer Gruppen ausgerichtete Regelung wurde national und international angefeindet. Andererseits mehren sich in Russland Stimmen, die für Staatsverträge (Konkordate) mit den „traditionellen Konfessionen" und einen Status dieser nach dem Muster der skandinavischen oder deutschsprachigen Länder eintreten[12].

Als Repräsentant des orthodoxen Christentums wird von staatlicher Seite die ROK-MP gesehen; von den orthodox glaubenden Christen außerhalb des Moskauer Patriarchats werden bei offiziellen Anlässen (Empfänge, Begegnungen mit

[12] Siehe z.B. das Projekt des Abgeordneten der Staatsduma A. Čuev in Russkij žurnal: www.russ.ru/politics/20040408-tradiz.html (15.01.2005).

Vertretern der Kirchen u. ä.) nur die Altritualisten (Altgläubigen) zur Kenntnis genommen

3. Die Kirchen russischer Tradition unter besonderer Berücksichtigung der autokephalen Russischen Orthodoxen Kirche des Patriarchats von Moskau und ganz Russland

Innerhalb der Gesamtheit der byzantinisch geprägten (chalkedonischen) orthodoxen Kirchen ist die autokephale Russische Orthodoxe Kirche des Patriarchats von Moskau und ganz Russland (bzw. der ganzen Rus) (ROK-MP) die anerkannte orthodoxe Lokalkirche auf dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion mit Ausnahme Georgiens. Dazu heißt es im Anfang des Statuts[13] der ROK-MP[14]:

> „1. Die Russische Orthodoxe Kirche ist eine multinationale [= multiethnische] Lokale Autokephale Kirche, die sich in glaubensgemeinschaftlicher Einheit und gebets-kanonischem Umgang mit den anderen Lokalen Orthodoxen Kirchen befindet.
> 2. Die der Russischen Orthodoxen Kirche angehörenden Selbstverwalteten Kirchen, Exarchate, Eparchien, Synodalen Einrichtungen, Propsteien, Pfarrge-meinden, Klöster, Bruderschaften, Schwesternschaften, Geistlichen Lehranstalten, Missionen, Vertretungen und Niederlassungen (Dependancen) (des weiteren im Text des Statuts „kanonische Struktureinheiten") bilden kanonisch das Moskauer Patriarchat.
> ‚Moskauer Patriarchat' ist die andere offizielle Bezeichnung der Russischen Orthodoxen Kirche.
> 3. Die Jurisdiktion der Russischen Orthodoxen Kirche erstreckt sich auf Personen orthodoxen Bekenntnisses, die auf dem kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche leben: in Russland, der Ukraine, Weißrussland, Moldawien, Aserbaidschan, Kasachstan, Kirgisien, Lettland, Litauen, Tadschikistan, Turkmenien, Usbekistan, Estland, sowie auf die ihr freiwillig angehörenden Orthodoxen, die in anderen Ländern leben"[15].

---

[13] Устав Русской Православной Церкви. Издательство: Издательство Московской Патриархии, 2000 г. [Statut der Russischen Orthodoxen Kirche. Verlag des Moskauer Patriarchats], Moskau 2000; Text und englische Übersetzung auf der Website des Moskauer Patriarchats: http://www.mospat.ru/chapters/regulations/ (15.01.2005); wird in der Folge mit „Statut ROK-MP" abgekürzt.

[14] Sofern nicht ausdrücklich auf eine veröffentlichte deutsche Übersetzung verwiesen wird, stammen die Übersetzungen der Zitate von mir. AK

[15] Statut ROK-MP 2000, Wortlaut der offiziellen englischen Übersetzung (http://www.-mospat.ru/chapters/regulations/; 15.01.2005):

„I. General provisions

1. The Russian Orthodox Church is a multinational Local Autocephalous Church in doctrinal unity and in prayerful and canonical communion with other Local Orthodox Churches.

Die ROK-MP ist die Mehrheitskirche und Mehrheitskonfession in der Russischen Föderation, der Ukraine (unter dem Namen Ukrainische Orthodoxe Kirche), Weißrussland (Weißrussische Orthodoxe Kirche) und Moldawien (Orthodoxe Kirche von Moldova). Sie vereinigt jedoch nicht alle orthodox glaubenden Christen in diesen Ländern. Auch wenn die folgenden Ausführungen grundsätzlich die Gemeinden des MP im Auge haben und hinsichtlich Fragen der aktuellen Verwaltungsorganisation von dem für diese 2000 neu beschlossenen Kirchenstatut[16] ausgehen, soll das keinesfalls darüber hinwegtäuschen, dass die Gesamtheit der unter dem Begriff „Russische Orthodoxie" zu subsumierenden kirchlichen Erscheinungen auch heute keine jurisdiktionelle Einheit darstellt. Diese Pluralität betrifft einerseits nach wie vor die Diaspora[17], andererseits aber durchaus auch die gegenwärtige Russische Föderation (RF)[18] und anderen post-sowjetischen Staaten.

In Moldawien wurde die Jurisdiktion der ROK-MP von der Rumänischen Orthodoxen Kirche und in Estland vom Ökumenischen Patriarchat in Konstantinopel angefochten. Dort bestehen Gemeinden der Bessarabischen Metropolie der Rumänischen Orthodoxen Kirche respektive der Estnischen Apostolischen Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchats. In der Ukraine[19] und in Weißrussland gibt es Jurisdiktionen (in Weißrussland äußerst unbedeutende), die den An-

---

2. The Self-governing Churches, Exarchates, Dioceses, Synodal departments, Deaneries, Parishes, Monasteries, Brotherhoods, Sisterhoods, Theological educational institutions, Missions, Representations and Church representations (hereinafter called 'canonical units'), which constitute the Russian Orthodox Church, canonically comprise the Moscow Patriarchate. 'The Moscow Patriarchate' is another official name of the Russian Orthodox Church".

[16] Statut ROK-MP: http://www.mospat.ru/chapters/regulations/ (15.01.2005).

[17] Die Mehrheit der russischen orthodoxen Gemeinden im Ausland haben ihr Gemeindeleben und Fragen ihrer jurisdiktionellen Zugehörigkeit nach der Oktoberrevolution selbständig geregelt (zumeist unter dem Dach der sog. „Auslandskirche"; es gab aber auch Gläubige, die sich dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellten oder beim Moskauer Patriarchat blieben). Nach der Wende wurden Gemeinden der sog. „Auslandskirche" (ROKA) auch auf dem sog. „Kanonischen Territorium" des MP gegründet. Derzeit findet ein Annäherungsprozess zwischen dem Moskauer Patriarchat und der „Auslandskirche" statt.

[18] Unter den außerhalb der ROK-MP stehenden Gruppen mit synodalem Ritus lassen sich ultrakonservative, gemäßigt-konservative, reformorientierte und sektiererisch-eschatologische Gruppen unterscheiden. Für eine kompakte, jedoch nicht mehr ganz aktuelle und nicht ganz korrekte Übersicht über die „Alternative Orthodoxie" vgl. Альтернативное православие [Alternative Orthodoxie] in www.strana-oz.ru/?numid=1&article=110 (15.01.2005); eine Übersicht der verschiedenen Jurisdiktionen bieten http://hierarchy.narod.ru/orthod/pravosl.html (15.01.2005) und http://biblion.realin.ru/listing/tmp/pravoslavnye_tzerkvi.htm (15.01.2005).

[19] Vgl. die vom Staatlichen Komitee der Ukraine für Religionsangelegenheiten veröffentlichte Statistik der Religionsgemeinschaften in der Ukraine auf der offiziellen Website der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (UOK-MP): www.orthodox.org.ua/page-976.html (15.01.2005); ein relativierender Kommentar der UOK-MP findet sich unter: www.orthodox.org.ua/page-590.html (15.01.2005).

spruch erheben, autokephale Lokalkirchen zu sein[20]. Außerdem gibt es in Russland außerhalb des Moskauer Patriarchats Anhänger des alten Ritus, die die Kirchenreform von 1662-1666 ablehnen und Mitglieder von Gemeinden, welche die Tradition der Untergrundkirchen der Sowjetzeit fortsetzen und/oder sich der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA) unterstellt haben, sowie diverse Splittergruppen.

Die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats (UOK-MP) ist ein „selbstständiger und in der Verwaltung unabhängiger Teil des Moskauer Patriarchats"[21]. Ihr Oberhaupt ist ständiges zweites Mitglied der Synode der ROK-MP. Die selbstverwalteten Kirchen innerhalb der ROK-MP sind die Orthodoxe Kirche von Moldova, die Lettische Orthodoxe Kirche und die Estnische Orthodoxe Kirche. Die Weißrussische Orthodoxe Kirche hat den Status eines Exarchats der ROK-MP, ihr Oberhaupt ist auch ständiges Mitglied der Synode der ROK-MP. Zur ROK-MP gehören außerdem die drei Bistümer der Japanischen Autonomen Orthodoxen Kirche und die Gemeinden der Chinesischen Autonomen Orthodoxen Kirche, die vorläufig bischöflich vom Vorsteher der ROK betreut werden.

In der Tradition der Russischen Orthodoxie stehten weiters die autonome Finnische Orthodoxe Kirche des Ökumenischen Patriarchats, die autokephale Polnische Orthodoxe Kirche, die autokephale Orthodoxe Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei, das dem Ökumenischen Patriarchat angehörende Exarchat der orthodoxen Gemeinden russischer Tradition in Westeuropa und viele Eparchien der vom Ökumenischen Patriarchat als solche nicht anerkannten autokephalen Orthodoxen Kirche in Amerika. Außerdem steht in der Tradition der Russischen Orthodoxie die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland, deren Stellung innerhalb der orthodoxen Gemeinschaft zur Zeit ungeklärt ist.

Die ROK-MP ist hierarchisch aufgebaut. Oberstes Organ sind das Landeskonzil, die Bischofssynode und die Heilige Synode, der der Patriarch vorsteht. Die ROK-MP besteht aus 136 Eparchien[22], davon 3 in Japan, und über 23.000 Gemeinden. In der ROK-MP dienen 154 Bischöfe, davon 130 Diözesanbischöfe und 24 Vikarbischöfe, 12 Bischöfe befinden sich im Ruhestand. Im Rahmen der ROK-MP wirken 635 Klöster, davon 312 Mönchsklöster und 325 Nonnenklöster, außerdem gibt es 167 sog. Klösterliche Niederlassungen (Dependancen[23]) und 45 Ske-

[20] Vgl. Übersicht und Kommentar aus der Sicht der ROK-MP auf der Website der Weißrussischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats: www.church.by/resource/Dir0006/Dir0009/Page0011.html (15.01.2005).

[21] Vgl. die offizielle Website der UOK-MP: http://orthodox.org.ua/page-239.html (15.01.2005).

[22] Vgl. die Aufzählung der Eparchien nach Staaten und Links zu den Websites der Eparchien auf der offiziellen Website des Moskauer Patriarchats: www.mospat.ru/eparchies (15.01.2005).

[23] Der Status einer „Kloster-Dependance" ist laut Statut der ROK-MP 2000, Art. XII, 9 wie folgt definiert: „The monasteries can have their representations. The community of Orthodox Christians in the administration of a monastery and located outside its territory shall be called the representation. The activities of the representation shall be regulated by the statute of the monastery to which this representation belongs and by its own civil Statute. The representation of the monastery shall be in the

toi. Die ROK-MP besitzt 5 Geistliche Akademien, 33 Geistliche Seminare (Priesterseminare), 44 Geistliche Fachschulen, 3 Orthodoxe Universitäten, 14 Vorbereitungslehrgänge für Seelsorger, 3 Eparchiale geistliche Fachschulen für Frauen sowie Schulen und Fakultäten für Dirigenten und IkonenmalerInnen und kirchliche Sonntagsschulen in den meisten Gemeinden[24].

II. Kirchliche Statistik

In der frühen sowjetischen Periode kam es zu einem massiven Rückgang der Kirchgänger, die zu einer Randgruppe wurden. Im Laufe des zweiten Weltkriegs nahm die Anzahl der Kirchgänger wieder zu. In der Realität wurde aber einzig das Sakrament der Taufe in großer Zahl gespendet, danach verlief das Leben der Mehrheitsbevölkerung außerhalb der Kirchen. Kirchliche Trauungen fanden zwar statt, aber bei Scheidungen und Wiederverheiratungen wurde keine Rücksicht auf die Kirche genommen.

Im letzten Jahrzehnt der Sowjetunion nahm die Zahl der Kirchgänger zu. Die starke Zunahme der Anzahl jener Personen, die sich als orthodox identifizieren (was nicht identisch ist mit der Zahl der praktizierenden Orthodoxen), geht aus folgender Tabelle[25] hervor:

Eigenidentifizierung	1998	1990	1991	1992
Religionslos (Atheisten)	53	40	40	28
Orthodox	20	30	34	47
Anhänger anderer Konfessionen	9	15	10	10
Keine Antwort	18	15	15	15

Nach einer Befragung des Fesselinstitutes identifizierten sich 2003 78% der Befragten als Orthodoxe und 4% der Befragten als Muslime[26]. Die Auswertung dieser Umfrage nach Geschlechtszugehörigkeit führt zu durchaus markanten Er-

---

jurisdiction of the same bishop as the monastery is. In the event that the representation is located on the territory of another diocese, the name of the diocesan bishop and the name of the bishop in whose diocese the representation is located shall be mentioned at the divine services in the representation of the monastery" (www.mospat.ru/text/e_regulations/id/4030.html (15.01.2005).

[24] Vgl. die offizielle Website des Moskauer Patriarchats: www.mospat.ru/text/history/id/10.html (15.01.2005).

[25] Vgl. В. Ф. Чеснокова, Процесс воцекрковления в современной России [V.F. ČESNJAKOVA, Der Prozess der Eingliederung in die Kirche im modernen Russland], Moskau 1994, 3.

[26] Repräsentative Befragung von 2.100 Respondenten in 14 Regionen Russlands im Mai 2003 durch das gfk-Fessel-Institut. Für die Daten danke ich herzlich Inna Naletova.

gebnissen: Unter den Orthodoxen waren signifikant mehr Frauen (59%) als Männer (41%) vertreten. Unter den Personen, die sich als Orthodoxe identifizieren, nahm der relative Anteil von Männern zu. Wenn man diese Gruppe nach dem Grad der Einbeziehung in das kirchliche Leben („*vocerkovlennost'*") - regelmäßiger Besuch der Kirche, regelmäßiges Beten, regelmäßige Beichte, regelmäßiger Empfang der Kommunion, regelmäßiges Fasten - gliedert und einen „Index der Eingliederung in die Kirche" erstellt, der eine Skala von „fest eingegliederten" bis „gar nicht eingegliederten" Personen ergibt, erweist sich, dass die Gruppe der „fest eingegliederten" stabil vorwiegend aus Frauen besteht: 1992 – 79%, 2000 – 81%. Unter den „schwach in die Kirche eingegliederten" stieg hingegen signifikant der Anteil der Männer: 1992 – 51%, 2000 – 68%[27]. D.h., es kommen mehr Männer in die Kirche, aber die Frauen bilden den Kern der Gemeinden.

Eine Befragung von 264 Kirchgängern zum Thema „wie lange gehen sie in die Kirche" führte zu folgenden Ergebnissen:

	Dieses Jahr oder seit ein paar Jahren	Seit längerer Zeit	Seit der Kindheit	Schwer zu sagen	Gesamt
Männer	35	28	33	2	100
Frauen	15	26	54	5	100

Die Ergebnisse dieser Umfrage zeigen, dass mehr Frauen schon in ihrer Kindheit in das kirchliche Leben einbezogen waren, aber in den letzten Jahren mehr Männer hinzukamen. Die Gruppe der fest in die Kirche eingegliederten Personen besteht aber weiterhin vorwiegend aus Frauen[28].

Das durchschnittliche Bildungsniveau der Orthodoxen nähert sich dem durchschnittlichen Bildungsniveau der Gesamtbevölkerung der Russischen Föderation an, d.h., der Anteil von Personen mit Hochschulbildung nimmt ab. Anfang der 90er Jahre gab es überdurchschnittlich viele Personen mit Hochschulbildung. Außerdem wuchs der Anteil von Großstädtern, d.h. die ROK-MP in der RF ist keine ländliche Kirche mehr. Weiters nimmt der Anteil von Personen im mittleren Alter zu[29]. Mit Ausnahme der Gruppe der „fest in der Kirche eingegliederten Per-

---

[27] Vgl. Чеснокова, Процесс воцерковления в современной России (1992-2000) [V. F. ČESNJAKOVA, Der Prozess der Eingliederung in die Kirche im modernen Russland (1992-2000)], Moskau 2000, 28 f.

[28] Vgl. I. NALETOVA, Russian Orthodoxy in a Survey Data on 2003: An Analysis of Results, Methods, and Interpretations. Paper for the Conference "Society for the Study of Religion in Eastern Europe", Lviv University 2003 (bislang unveröffentlichtes Manuskript).

[29] Чеснокова, Процесс воцерковления [ČESNJAKOVA, Der Prozess der Eingliederung] (= Anm. 26), 28-29.

sonen" unterscheiden sich die sich als „orthodox" identifizierenden Personen in immer weniger Merkmalen von der Gesamtbevölkerung. D.h., die ROK-MP gewinnt (wieder) den Charakter einer Volkskirche[30].

Der Zuwachs an Kirchgängern und der neuerworbene Einfluss stellt die ROK-MP vor viele administrative und seelsorgerische Herausforderungen. Die neue Kirchenverfassung geht auf die seelsorgerischen Probleme nicht ein. In ihrer sog. „Sozialen Doktrin"[31] bemüht sich die ROK-MP jedoch ernsthaft, auf der Grundlage ihrer Lehre auf soziale Probleme der letzten Jahrzehnte einzugehen.

Die Sozialdoktrin stützt viele Aktivitäten der orthodoxen Kleriker und Laien. In Artikel XI, 2 wird die Wohltätigkeit speziell im medizinischen Bereich erwähnt:

> „Die Kirche ruft ihre Priester und Kinder dazu auf, unter den im Gesundheitswesen Tätigen vom Christentum Zeugnis abzulegen [...] In ihrem [= der Seelsorge im Bereich der Gesundheitspflege] Zentrum stehen der Vollzug der Erlösenden Sakramente [...] sowie die vielfältigen karitativen Hilfeleistungen für die Patienten [....] Die Kirche segnet die orthodoxen Bruderschaften und Schwesternschaften der Barmherzigkeit, die ihren Dienst in Kliniken und sonstigen Einrichtungen [...] verrichten und zusätzlich ihren Beitrag dazu leisten, [...] Kirchen- und Klosterkliniken zu gründen".

In Bezug auf Schwangerschaftsabbruch, Empfängnisverhütung und Reproduktionsmedizin nimmt die Sozialdoktrin eine gemäßigt konservative Position ein. In Art. XII, 2 wird Abtreibung abgelehnt, aber zu „pastoraler Nachsicht" im Falle einer Bedrohung für das Leben der Frau geraten. In Art. XII, 3 wird bezüglich der Empfängnisverhütung zwar der bewusste Verzicht auf Kinder „aus egoistischen Erwägungen" verurteilt, aber auch die Verantwortung der Eltern vor Gott für die vollwertige Erziehung der Kinder betont. Zwar wird Enthaltsamkeit zwecks Geburtenkontrolle empfohlen, aber auch unter Bezug auf 1 Kor 7,5 auf die mögliche Gefahr einer Entfremdung in der Ehe hingewiesen und auf „pastorale Wachsamkeit" verwiesen. Nichtabortative Empfängnisverhütungsmittel werden in der Sozialdoktrin nicht abgelehnt.

---

[30] Česnjakova analysiert die Orthodoxie als eine Reihe konzentrischer Kreise entsprechend der Skala der Eingliederung in die Kirche. Die „Orthodoxie" lässt sich auch als eine Art Mosaik von Prozessen in verschiedenen sozialen Schichten darstellen, die nicht unbedingt auf die Kirche als Institution orientiert sind. Priester brauchen darin nicht involviert sein. Diese Prozesse einer spirituellen Suche können sich um eine Vielfalt von Fragestellungen drehen – von (geistiger) Heilung bis zur kulturellen oder nationalen Selbstfindung. Persönliche Anmerkung von I. Naletova.

[31] Vgl. J. THESING (Hg.), Die Grundlage der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, St. Augustin 2001 [kommentierte deutsche Übers. des Dokuments von 2000, russ. Original und offizielle engl. Übers. abrufbar über die Website des Patriarchats von Moskau: http://www.mospat.ru/chapters/conception/ (15.01.2005); rumänische Übers. in: I. I. ICĂ jr. - G. MARANI (Hg.), Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective, Sibiu 2002, 185-266].

In Art. XII, 4 werden nur solche neue biomedizinische Methoden zwecks Überwindung der Unfruchtbarkeit, die auf eine natürliche Empfängnis „oder künstliche Befruchtung mit den Samenzellen des Mannes, insofern sie ja die Einheit der Ehegemeinschaft nicht beeinträchtigt", ausgerichtet sind, „zu den zulässigen Mitteln ärztlicher Hilfe gezählt". Der Rückgriff auf Spenderzellen, Leihmutterschaft und extrakorporale Befruchtung werden abgelehnt. Und folgerichtig wird in Art. XII, 6 auch das Klonen von Menschen schärfstens verurteilt.

Grundsätzlich wird in der Sozialdoktrin (Art. X,1) die Gleichwertigkeit von Mann und Frau betont und auf die wichtige Bedeutung der Ehe hingewiesen:

> „Mann und Frau sind in ihrer Gottesebenbildlichkeit und menschlichen Würde gleichwertig geschaffen. [...] In Hochschätzung des Opfers der freiwilligen keuschen Ehelosigkeit [...] hat die Kirche gegenüber der Ehe niemals Verachtung gehegt".

III. Ehe- und Familienrecht in der Russischen Orthodoxen Kirche

1. Überblick zur Entwicklung des Eherechts in Russland

Nach der Christianisierung der Ostslawen gehörten Eheschließung und Scheidung nach byzantinischem Vorbild zur Kompetenz der orthodoxen Kirche. Kirchliche Eheschließungen stießen aber zunächst auf große Ablehnung, viele Ehen wurden auch weiterhin ohne Priester geschlossen. Das Volk hielt nach der Taufe an älteren Sitten fest und übernahm nicht sogleich die kirchliche Verlobung und Vermählung. Aus den Kanonischen Antworten des Kiewer Metropoliten Ioan II (1080-1089) geht hervor, dass das Volk die kirchliche Hochzeit („Krönung") für eine Besonderheit der Eheschließung von Fürsten und Bojaren ansah, selbst jedoch die heidnischen Bräuche der Entführung und Auslösung (Brautpreis) der Bräute beibehielt. Zeugnisse über Ehen ohne kirchlichen Segen finden sich bis zum Ende des 17. Jh.s. Höhere kirchliche Instanzen wiesen Priester an, speziell in den Randgebieten des Staates, Eheleute auch dann zu trauen, wenn diese schon Kinder hatten[32].

a. Die konfessionelle Eheschließung in vorrevolutionärer Zeit

Im vorrevolutionären Russland gab es grundsätzlich keine Zivilehe (zum Ausnahmefall Altgläubige siehe weiter unten). Die Ehen wurden von den Ortsgeistlichen der entsprechenden Konfessionen abgeschlossen und in Personen-

---

[32] Vgl. В. Цыпин, Церковное правою Курс лекций. Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, [V. CYPIN, Kirchenrecht. Vorlesungsreihe. Runder Tisch über religiöse Bildung in der Russischen Orthodoxen Kirche], 1994, 341.

standsregister eingetragen. Auch das Scheidungsrecht war Sache der Kirchen. Wenn es im Wohnort der Brautleute keinen Geistlichen der entsprechenden christlichen Konfessionen gab, konnte auch ein orthodoxer Priester das Paar trauen. Allerdings musste dann auch eine etwaige Scheidung nach den Regeln der Orthodoxen Kirche erfolgen[33]. Eine Mischehe mit einem orthodoxen Ehegatten musste ein orthodoxer Priester trauen, sie konnte dann von einem Geistlichen des anderen Ehepartners wiederholt werden. Im Zapadnyj kraj (Westregion – Teile des ehemaligen Polnisch-Litauischen Staates) und in den Weichselgouvernements (Russisch-Polen) oblag die Trauung einer solchen Mischehe dem Geistlichen der Konfession der Braut. Die Kinder aus einer solchen Ehe mussten orthodox getauft werden, im Zapadnyj kraj und in den Weichselgouvernements wurden die Knaben in der Konfession des Vaters und die Mädchen in der Konfession der Mutter oder entsprechend dem Ehevertrag getauft. Eine christliche Mischehe ohne orthodoxen Ehepartner durfte in einer beliebigen Konfession getraut werden. Kinder aus einer lutherisch-mosaischen oder lutherisch-moslemischen Mischehe mussten getauft werden.

b. Staatliche registrierte Ehen für Altgläubige und Angehörige von Sekten

Einen Sonderfall stellten die Altgläubigen wie auch die Anhänger der russischen Sekten dar, da ihre Konfessionen bis zum 17. April 1905 nicht im gleichen Maße wie die „ausländischen" christlichen Konfessionen, aber auch das Judentum, der Islam und der Buddhismus anerkannt waren. Sie galten als von der Orthodoxie abgefallene Schismatiker (*„raskol'niki"*) oder Sektierer und von ihren Geistlichen getraute Ehen, die noch dazu in keinen Personenstandsregistern geführt wurden, waren nicht anerkannt. Ehen von Altgläubigen wurden häufig, aber nicht immer, von Geistlichen der offiziellen orthodoxen Kirche getraut. Um dem Abhilfe zu tun, wurden durch einen Kaiserlichen Ukas vom 19. April 1874 die Registrierung der Ehen von Altgläubigen nach einem eigenen Verfahren eingeführt und besondere Personenstandsregister angelegt. Nach einer schriftlichen

[33] Die Ehe eines Katholiken mit einem Orthodoxen oder Evangelischen blieb nach dem Standpunkt der katholischen Kirche weiter bestehen. Wahnsinn stellte für Evangelische einen Scheidungsgrund dar, bei Orthodoxen jedoch einen Grund für eine Annullierung der Ehe. Die Ehe eines Konvertiten zum christlichen Glauben darf weiter bestehen, wenn der nichtchristliche Ehepartner einverstanden ist. Falls sich die Ehefrau eines im jüdischem Glauben verbleibenden Ehegatten zum Christentum bekehrt, darf dieser sich von ihr scheiden lassen, im Falle einer ehemals moslemischen Ehe geht die Initiative vom konvertierten Partner aus. Die Ehe von ehemals jüdischen Ehegatten, von denen sich einer zum orthodoxen Christentum bekehrt hat, wird von orthodoxen Instanzen geschieden, der konvertierte Ehepartner darf dann einen Christen heiraten. Die Konversion eines Juden zum evangelischen Glauben stellte für diesen keinen Scheidungsgrund dar. Ein zum Christentum konvertierter Moslem durfte nur noch mit einer Ehefrau zusammenleben. Wenn er nicht mit einer Nichtchristin zusammenleben wollte, durfte er eine Christin heiraten: vgl. Г.Ф. Шершеневич, Учебник русского гражданского права (по изданию 1907 г.) [G. F. ŠERŠENEVIČ, Lehrbuch des russischen zivilen Rechts, 1907], Nachdruck Moskau 1995, 408-419.

oder mündlichen Erklärung über den Wunsch, die Ehe rechtskräftig zu beurkunden, hängte die Polizeiverwaltung oder das Volost-Amt (*Volost'*: unterste Verwaltungseinheit im alten Russland) für sieben Tage eine Kundmachung an der Tür des Amtes aus. Nach sieben Tagen wurde der Person, die den Wunsch äußerte, ihre Ehe zu beurkunden, eine entsprechende Bescheinigung ausgestellt. Mit dieser Bescheinigung und vier Zeugen mussten dann beide Ehegatten in der Polizeiverwaltung erscheinen, wo die Ehe in das Personenstandregister eingetragen wurde. Durch zivile Gesetze verbotene Ehen wurden nicht in das Personenstandregister eingetragen. Nach der Eintragung wurde die Ehe rechtskräftig. Die Ehe wurde im Amt nicht geschlossen, sondern bestätigt. Darin könnte man den Unterschied zur echten Zivilehe sehen. Nichtsdestoweniger blieb diese Registrierung einziger Nachweis der Legitimität der Ehe von Altgläubigen. Am 17. April 1905 wurden die Konfession und die Geistlichkeit der Altgläubigen, die dann auch eigene Personenstandregister führte, anerkannt. Ähnliche Regeln wurden am 17. Oktober 1906 für Anhänger von Sekten, die keine Geistlichen kennen, eingeführt. Auch ihre Ehen wurden in Stadtämtern oder Volost-Ämtern registriert. Ehen von Altgläubigen wurden bis zum 17. April 1905 nach den gleichen Regeln wie die Ehen von Orthodoxen von Gerichten und nicht von geistlichen Konsistorien geschieden[34].

c. Eherecht seit der Trennung von Kirche und Staat

Das Dekret über die Trennung von Kirche und Staat von 1918 nahm der kirchlichen Ehe ihre zivilrechtliche Kraft, beließ den Gläubigen aber das Recht auf eine kirchliche Trauung. Die Priester wurden angewiesen, Brautleute nur nach der zivilrechtlichen Registrierung im Standesamt zu trauen.

Im Unterschied zur vorrevolutionären Zeit kann seither auch ein anderer als der Ortspfarrer, den es in sowjetischer Zeit oft gar nicht gab, die kirchliche Trauung durchführen. Ehen mussten wie andere kirchliche Amtshandlungen auch in den Kirchenbüchern, die staatlicher Einsicht zugänglich waren, registriert werden. Deswegen wurden in sowjetischer Zeit kirchliche Trauungen häufig ohne Eintragung in die Kirchenbücher, z.B. in Privatwohnungen, durchgeführt, um einer Maßregelung im atheistischen Staat zu entgehen. Es gab auch Ehen, die entgegen den staatlichen Bestimmungen nur kirchlich geschlossen wurden. Diese waren zivilrechtlich nicht wirksam.

---

[34] Vgl. Шершеневич, Учебник русского гражданского права [ŠERŠENEVIČ, Lehrbuch des russischen zivilen Rechts], 418.

2. Zur Entwicklung des Eheschließungsalters

a. Mindestalter

Lange Zeit gab es Probleme mit der Durchsetzung des in der Kormčaja kniga[35] nach byzantinischen Vorbild von acht auf zwölf (Mädchen) bzw. von zehn auf fünfzehn Jahre (Knaben) hinaufgesetzten Mindestalters für die Brautleute, da Ehen zwischen Kindern oftmals aus wirtschaftlichen Gründen abgeschlossen wurden. 1551 bestätigte der Stoglavyj Sobor[36] das oft nicht eingehaltene Mindestalter.

Im Zuge der in der Regierungszeit von Peter I. beginnenden Säkularisierung der Ehegesetze und der Personenstandregelungen wurde das Mindestheiratsalter weiter auf 17 (Frauen) bzw. 20 Jahre (Männer) heraufgesetzt. Damit setzte Peter I. eine byzantinische Rechtsnorm außer Kraft und drang in die damalige Kompetenz des Kirchenrechts ein. Die neue Norm wurde jedoch faktisch nicht angewendet. 1830 regelte die Hl. Synode die Frage der Altersgrenzen neu. Gemäss einem Ukas der Hl. Synode vom 19. 07. 1830 waren nunmehr Trauungen von Unterachtzehn- bzw. Untersechzehnjährigen (außer im Kaukasus) generell verboten.

Da der Synodalbeschluss aber nicht einfach die alten kirchenrechtlichen Bestimmungen außer Kraft setzte, gibt es seither zwei Arten von Mindestalter für die Ehe: das zivile Mindestalter von 18 (Männer) bzw. 16 Jahre (Frauen) und das kirchliche von 15 bzw. 13 Jahre. Eine Ehe zwischen Personen, deren Alter unter dem kirchlichen Mindestalter für Ehen lag, galt als nichtig und wurde aufgehoben. Für das Alter zwischen kirchlichem und zivilem Mindestalter bestand ein Trauungsverbot, im Falle einer verbotswidrig geschlossenen Ehe wurden die Partner - mit Ausnahme des Falles einer Schwangerschaft oder der Geburt eines Kindes - bis zum Erreichen des zivilen Mindestalters getrennt[37]. Eine Ehe mit einem minderjährigen Partner konnte formal aufgehoben werden[38]. Ein getrenntes Paar konnte nach Erreichen des Mindestalters für zivile Ehen die Ehe aber auch fortsetzen, nachdem die Trauung in einem eigenen religiösen Ritus bestätigt worden war. Die Ehe eines minderjährigen Paares, das bis zum Erreichen des zivilen Mindest-

---

[35] Wichtigste, auf Grundlage des byzantinischen Nomokanon entstandene, altslawische Rechtssammlung: Vgl. I. ŽUŽEK, Kormčaja kniga: Studies on the Chief Code of Russian Canon Law (Orientalia Christiana Analecta 168), Rom 1964.

[36] Jenes Landeskonzil der Orthodoxen Kirche im Moskauer Staat, das im Januar und Februar 1551 zum ersten Mal in eigener Kompetenz Fragen der inneren und äußeren kirchlichen Ordnung regelte. Vgl. z.B. P. HAUPTMANN - G. STRICKER (Hg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen 1988, 254-283.

[37] Vgl. Цыпин, Церковное правою [CYPIN, Kirchenrecht], 347-348.

[38] Vgl. Шершеневич, Учебник русского гражданского права [ŠERŠENEVIČ, Lehrbuch des russischen zivilen Rechts], 414.

alters zusammenlebte oder in der es zu einer Schwangerschaft kam, brauchte nicht bestätigt zu werden[39].

Das Heiratsalter in den Dörfern war in der lokalen Tradition festgelegt. Jugendliche, die ins Heiratsalter kamen, besuchten Spiele, Vergnügungen, Nestabende, tanzten im Reigen. Zu diesen Jugendtreffen kamen im Gouvernement Kaluga die Jungen ab 16-17 Jahren, die Mädchen ab 14 Jahren, im Elatomskij Landkreis des Gouvernements Tambov kamen die Jugendlichen mit 16-18 Jahren zu den Treffen, im Gouvernement Rjazan' kamen die Jungen ab 17-18 Jahren, die Mädchen ab 14-15 Jahren. Dieses Alter war am häufigsten der Beginn des Besuchs von Jugendtreffen[40]. Von Teilnahme an den Jugendtreffen bis zur Eheschließung verging auch noch einige Zeit. Deswegen waren Ehen von Minderjährigen in den Dörfern wohl eher eine Ausnahme.

Aber Ehen zwischen Minderjährigen kamen in der dörflichen Praxis vor. Im Gewohnheitsrecht war der elterliche Segen vermutlich wichtiger als das Einverständnis des Brautpaares und dieses wichtiger als die Ehemündigkeit.

Der bekannte russische Ethnologin M.M. Gromyko beschrieb in dem Artikel „Lebenszyklus der Familie" für das Kurzlexikon „ABC der Orthodoxie"[41] einen von der Hl. Synode behandelten Fall aus dem Jahre 1822 im Novotoržskij Landkreis *(uezd)* des Gouvernements Tver', bei dem die Braut 15 Jahre und der Bräutigam 14½ Jahre alt waren. Die Trauzeugen, die noch dazu nicht vollzählig erschienen, baten einen Mann aus dem Hofgesinde an ihrer Statt im Kirchenbuch zu unterschreiben. Der Priester gab an, dass ihn der Vater des Bräutigams gebeten hätte, das Paar zu trauen. Als die Sache vor der Hl. Synode verhandelt wurde, hatten beide Brautleute das 16. Lebensjahr erreicht und erklärten, dass die Eheschließung freiwillig gewesen sei und sie nicht wünschten, von einander getrennt zu werden. Die Synode bestätigte die Ehe, verpflichtete jedoch den Priester, Diakon und Küster *(ponomar')* zu Klosterarbeiten für die Dauer der Zeitspanne, die dem Bräutigam bis zum 15. Lebensjahr fehlte. Anschließend sollten sie schriftlich versprechen, keine Minderjährigen zu trauen und sonstige zweifelhafte Handlungen zu unterlassen. Anderenfalls würden sie ihr Amt verlieren.

Seit der Trennung von Kirche und Staat auf Grund des entsprechenden Dekrets von 1918 hat die kirchliche Ehe keine zivilrechtliche Wirksamkeit. Die in der Kirche vorgeschriebene Praxis bestand in sowjetischer Zeit darin, die kirchliche

---

[39] Vgl. Шершеневич, Учебник русского гражданского права [ŠERŠENEVIČ, Lehrbuch des russischen zivilen Rechts], 413.

[40] М. М. Громыко, Жизненный цикл семьи: Азы православия: [M. M. GROMYKO, Der Lebenszyklus der Familie, in: ABC der Orthodoxie,] auf der orthodoxen weißrussischen Website: www.pravoslavie.by/sootc.asp?id=631&Session=100 (15.01.2005).

[41] Азы православия. М. М. Громыко Жизненный цикл семьи [ABC der Orthodoxie. M.M. Gromyko. Der Lebenszyklus der Familie] auf der orthodoxen weißrussischen Website: www.pravoslavie.by/sootc.asp?id=631&Session=100 (15.01.2005).

Trauung nach der Registrierung im Standesamt durchzuführen (s.o. III.1.c). Gemäss dem bis 1997 gültigen Kodex über Ehe und Familie der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik konnten lokale Behörden auf Gemeindeebene nur in „einzelnen Ausnahmefällen das Eheschließungsalter herabsetzen, aber nicht für mehr als zwei Jahre"[42]. Heute lautet der Art. 13 „Eheschließungsalter" des Familienkodex der Russischen Föderation:

> „1. Das Eheschließungsalter wird auf 18 Jahre festgesetzt.
> 2. Im Falle von triftigen Gründen können die Organe der lokalen Selbstverwaltung des Wohnortes der Personen, die beabsichtigen zu heiraten, auf deren Bitte Personen, die das Alter von 16 Jahren erreichten, die Eheschließung erlauben.
> Ordnung und Bedingungen, unter denen ausnahmsweise unter Berücksichtigung besonderer Umstände eine Eheschließung vor Erreichung des Alters von 16 Jahren gestattet werden kann, können durch Gesetze der Subjekte der Russischen Föderation festgelegt werden"[43].

Hier sind die Gründe für eine Erlaubnis der lokalen Behörden für eine Eheschließung von 16-jährigen weniger hart formuliert. Die mögliche Unterschreitung des Alters von 16 Jahren stellt ein heftig umstrittenes Novum dar.

Da die kirchliche Ehe zivilrechtlich nicht wirksam ist, wäre eine kirchliche Trauung von zivilrechtlich nicht verheirateten Minderjährigen theoretisch ein Fall, über den Kirchengerichte bzw. höhere kirchliche Instanzen zu entscheiden hätten. Solche Fälle sind mir nicht bekannt.

b. Höchstalter

Das Höchstalter für die Eheschließungen von Frauen betrug gemäß der Kormčaja 60 Jahre. In der synodalen Periode wurde auch für Männer ein Höchstalter festgelegt. 1744 erklärte die Hl. Synode die Ehe eines 82-jährigen Mannes für nichtig mit folgender Begründung:

> „Die Ehe wurde von Gott für die Vermehrung des menschlichen Geschlechtes festgelegt, was bei einem über 80-jährigen überaus unerwartet wäre. In diesem Alter [...] sollte eher an die Rettung der Seele gedacht werden"[44].

---

[42] Letzte novellierte Fassung vom 07.03.1995 auf der offiziellen Website der Russischen Stiftung für Föderales Eigentum: http://fpf.referent.ru:4005/1/1017?try (15.01.2005).

[43] Novellierte Fassung vom 29.12.2004 auf der Website des juristischen Informationssystems „GARANT": www.garant.ru/main/10005807-003.htm#230 (15.01.2005).

[44] Zit. n. Цыпин, Церковное правою [CYPIN, Kirchenrecht], 348.

Die Hl. Synode berief sich auf eine Weisung des Patriarchen Adrian (+1700) und verbat Personen älter als 80 Jahre, die Ehen zu schließen. Personen im Alter von 60 bis 80 Jahre mussten eine Erlaubnis des Bischofs einholen.

3. Ehehindernisse

Wie in Byzanz mussten sich Bräutigam und Braut vor der Eheschließung mit der Bitte an den Bischof wenden, die Ehe zu segnen. Der Bischof wies den Ortspriester schriftlich an, festzustellen, ob es keine Hindernisse für die Ehe gäbe. Die Ausstellung einer solchen schriftlichen Anweisung (*„znamenie"* oder *„venečnaja pamjat'"*) war gebührenpflichtig, die Gebühr wuchs im Falle einer zweiten oder dritten Ehe. Erst ein Erlass von Kaiserin Katharina II. aus dem Jahre 1765 schaffte die *venečnaja pamjat'* und die Gebühren ab.

Die in der Kormčaja festgelegten Ehehindernisse entsprechen grundsätzlich der gesamtorthodoxen Tradition: Blutsverwandtschaft bis zum siebentem Grad, Schwägerschaft bis zum sechsten Grad, geistige Verwandtschaft, Mönchsstand, Verwitwung nach der dritten Ehe, schuldhafte Scheidung, körperliche und geistige Eheunfähigkeit, zu geringes oder zu hohes Alter (s.o.), fehlender elterlicher Segen. Missbrauch der elterlichen Gewalt wurde jedoch schon in der altrussischen Zeit im 11. Jh. im Statut des Großfürsten Jaroslav des Weisen strafbar gemacht. Im 19. Jh. wies der Moskauer Metropolit Filaret darauf hin, dass der Eparchialbischof notfalls eine Trauung auch ohne elterlichen Segen erlauben könne.

Seit den Reformen Peter I. war das Eingehen einer Ehe nicht nur an das Einverständnis der Eltern gebunden, sondern bei Militärs auch an das Einverständnis der Obrigkeit, das eine materielle Absicherung des Bräutigams voraussetzte. Als Kuriosität der Petrinischen Epoche mag erwähnt werden, dass Adlige als Voraussetzung für eine Eheschließung Kenntnisse in Arithmetik und Geometrie haben mussten. Noch 1901 durften Offiziere erst mit 23 Jahren heiraten und mussten materiell abgesichert sein. Unteren Chargen war die Ehe gänzlich verboten[45].

Auch konfessionelle Mischehen waren gemäß der Kormčaja im Moskauer Reich zunächst verboten, bis unter Peter I. ein Ukas der Hl. Synode vom 23. Juni 1721 schwedischen Kriegsgefangenen in Sibirien erlaubte, russische Frauen ohne Glaubenswechsel zu heiraten[46]. Sie mussten dabei versprechen, ihre Frauen nicht zum Glaubenswechsel zu zwingen und die Kinder orthodox taufen zu lassen. Der Ukas erlaubte Ehen mit katholischen, armenischen und evangelischen Christen[47], nicht aber mit Nichtchristen. In der Zukunft musste für das Eingehen einer Misch-

---

[45] Vgl. Шершеневич, Учебник русского гражданского права [ŠERŠENEVIČ, Lehrbuch des russischen zivilen Rechts], 417.

[46] Vgl. Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Art. X, 2.

[47] Vgl. Цыпин, Церковное правою [CYPIN, Kirchenrecht], 271.

ehe immer eine Erlaubnis der Synode eingeholt werden[48], die oben genannten Bedingungen blieben bestehen. Ehen zwischen Orthodoxen und Nichtchristen abzuschließen, blieb weiterhin grundsätzlich unzulässig; bestehende Ehen von Konvertiten blieben unter Berufung auf 1 Kor 7, 12-14 bestehen, konnten jedoch leicht geschieden werden.

Die Kormčaja beschränkt die Anzahl der maximal möglichen Ehen auf drei. In der Praxis war jedoch die Handhabung auch dieser Norm flexibel. So wurden gelegentlich auch vierte Ehen kirchlich eingesegnet. Die vierte Ehe von Iwan IV., dem „Schrecklichen" wurde 1572 von einem Landeskonzil anerkannt[49]. In der Praxis kamen auch weitere Ehen vor. So heißt es u.a. in einem Brief des ersten von Konstantinopel unabhängigen Moskauer Metropoliten Jonas an die Einwohner der Stadt Vjatka:

> „Ich höre Kinder, dass bei euch in Vjatka viele Dinge geschehen, die Gott verhasst sind und zum Untergang der Christen führen: viele Christen leben mit Frauen gesetzwidrig ohne Trauung, andere hingegen lassen sich zwar trauen, aber in vierter und fünfter Ehe, noch andere in sechster und siebenter Ehe, sogar bis hin zur zehnten Ehe"[50].

Heute ist fehlender elterlicher Segen kein Hindernis mehr für die Trauung, sofern die Brautleute ehemündig und zivilrechtlich verheiratet sind. Viele kanonische Ehehindernisse sind auch Hindernis für die Zivilehe: fehlendes Einverständnis, Schwachsinn und psychische Störungen („gerichtlich festgestellte Handlungsunfähigkeit"), Minderjährigkeit, nahe Blutsverwandtschaft[51]. Bei der Aufklärung der kanonischen Hindernisse kann der Priester sich nur auf die Aussagen der Brautleute und interessierter Personen verlassen. Zu einer Ermittlung ist der Priester nicht berechtigt und hätte wohl auch nicht die Möglichkeit dazu[52]. Zivilrechtliche Ehen nach der Konversion eines Ehegatten zum orthodoxen Christentum bleiben von der Kirche anerkannt, ähnlich wie in vorrevolutionärer Zeit nichtchristliche Ehen eines Konvertiten unter Berufung auf 1 Kor 7, 12-14 anerkannt blieben.

---

[48] Vgl. Л.Н.Семенова, Очерки истории быта и культурной жизни России. Первая половина XVIII в. Л. [L. SEMENOVA, Skizzen des Alltagslebens und des kulturellen Lebens Russlands. Erste Hälfte des 18 Jh.s], Leningrad 1982, 41–42.

[49] Vgl. z.B. Цыпин, Церковное правою [CYPIN, Kirchenrecht], 107-108.

[50] Zitiert nach Макарий (Булгаков) Митрополит Московский и Коломенский, История Русской Церкви. [Makarij (BULGAKOV). Metropolit von Moskau und Kolomna, Geschichte der Russischen Kirche], Moskau 1994-1996, Buch 4, Bd. 7, Kap.V; auf der Website der Orthodoxen Enzyklopädie: www.sedmitza.ru/index.html?did=18907 (15.01.2005)

[51] Art. 1, 14 des Familienkodex der RF (Novellierte Fassung vom 29.12.2004) auf der Website des juristischen Informationssystems „GARANT": www.garant.ru/main/10005807-003.htm#230 (15.01.2005).

[52] Vgl. Цыпин, Церковное правою [CYPIN, Kirchenrecht], 355.

4. Scheidung und Scheidungsgründe

Die Scheidungsgründe - Ehebruch[53], körperliche Mängel, Unfruchtbarkeit, Beteiligung an einem Staatsverbrechen[54], fünfjährige Verschollenheit des Ehegatten - wurden zunächst - wie auch die Ehehindernisse - aus dem byzantinischen Kirchenrecht übernommen und entsprachen der gesamtorthodoxen Tradition. Auch Abtreibung des eigenen Kindes durch die Frau galt wie in der byzantinischen Tradition als Scheidungsgrund. Im Unterschied zur byzantinischen Tradition wurden aber die Teilnahme der Frau an einem Gelage, der Besuch eines Badehauses für Männer durch die Frau und die Teilnahme an öffentlichen Spielen ohne Erlaubnis des Mannes nicht mit Ehebruch gleichgesetzt und galten deshalb nicht als Scheidungsgrund[55].

Eine Besonderheit der Moskauer Periode waren die sogenannten Scheidungsbriefe, die den Versuch darstellten, die Regeln der Kormčaja zu umgehen, denn sie konnten im gegenseitigen Einvernehmen erstellt werden.

In der Synodalen (Petersburger) Periode kam es zu nuancellen Veränderungen im Scheidungsrecht. Wenn der Ehemann in ein Kloster eintreten und die Frau anschließend heiraten wollte, konnten sich die Eheleute nicht ohne Antrag an den Ortsbischof und Zustimmung der Hl. Synode scheiden lassen. Wenn beide Eheleute in Einvernehmen in den Mönchsstand eintreten wollten, sollten bei der Entscheidung der Hl. Synode das Alter der Frau und die Lage eventueller Kinder berücksichtigt werden. Nach einem Ukas Peter I. aus dem Jahre 1720 wurde ewige Verbannung zu Strafarbeiten mit zivilem Tod gleichgesetzt und führte zum Ende des Ehebundes. In einzelnen Fällen lösten Geistliche Konsistorien und die Hl. Synode Ehen nach längerem Wahnsinn eines Ehegatten auf. Diese Präzedenzfälle wurden jedoch nicht zur Rechtsnorm erhoben. Der häufigste Scheidungsgrund war in der synodalen Zeit die eheliche Untreue, die im direkten Sinne bewiesen sein musste. Auch die eheliche Untreue des Mannes galt als Scheidungsgrund. Laut Ukas vom 12. Januar 1739 konnte ein zum Christentum konvertierter Ehegatte die Scheidung vom nicht zum Christentum konvertierten Ehepartner verlangen[56].

Unmittelbar vor der Oktoberrevolution waren die staatlichen und kirchlichen Scheidungsgründe für orthodoxe Christen und Altgläubige: 1) Eheliche Untreue eines Ehegatten, 2) körperliche Unfähigkeit, 3) Aberkennung aller Vermögensrechte, 4) länger als 5 Jahre andauernde Verschollenheit, 5) Eintritt in den

[53] Bis zur Abschaffung der Verlobung im 18. Jh. galt auch die Eheschließung mit einem Dritten bei aufrechter Verlobung als Ehebruch.

[54] Laut Kormčaja war die Beteiligung eines Ehegatten an der Vorbereitung zu einem Staatsverbrechen ebenfalls ein Scheidungsgrund.

[55] Vgl. z.B. Цыпин, Церковное правою [CYPIN, Kirchenrecht], 366-367.

[56] Vgl. Цыпин, Церковное правою [CYPIN, Kirchenrecht], 367.

Mönchstand beider kinderloser Ehegatten. Die Ehe von Orthodoxen wurde von Geistlichen Konsistorien aufgehoben, die Ehe von Altgläubigen durch Gerichte[57].

Die heute geltenden Scheidungsgründe für kirchliche Ehen wurden im wesentlichen vom Landeskonzil 1918[58] festgelegt.

> „Im Jahre 1918 hat das Landeskonzil der Russisch-Orthodoxen Kirche in der ‚Erklärung über die Gründe zur Auflösung des von der Kirche gesegneten Ehebundes' neben der Unzucht sowie dem Eingehen einer neuen Ehegemeinschaft durch eine der beiden Seiten als weitere Eheaufhebungsgründe anerkannt: den Abfall eines der Ehegatten von der Orthodoxie, widernatürliche Laster, die - vor der Eheschließung oder infolge bewusster Selbstverstümmelung aufgetretene - Unfähigkeit zur ehelichen Gemeinschaft, Lepra oder Syphiliserkrankung, langanhaltende Abwesenheit ohne Nachricht, Verurteilung zu einer Strafe, die den Entzug aller Bürgerrechte vorsieht, Angriff auf das Leben oder die Gesundheit des Ehepartners oder der Kinder, Unzucht mit Verwandten, Kuppelei, Ausbeutung einer Zwangslage des Ehegatten, unheilbare, schwere seelische Krankheit sowie das böswillige Verlassen des einen Ehepartners durch den anderen"[59].

In der frühen sowjetischen Periode brachen viele Familien auseinander, in der Erneuerungskirche („*Obnovlency*") wurden Scheidungen erleichtert. Auch mehrfache kirchliche Hochzeiten waren weithin üblich. In der späten sowjetischen Periode wurden kirchliche Scheidungen überhaupt nicht mehr gehandhabt; die Kirche besaß den entsprechenden bürokratischen Apparat nicht mehr.

Nunmehr heißt es in der parallel zum Wiederaufbau entsprechender kirchlicher Strukturen veröffentlichten „Sozialen Doktrin der Russischen Orthodoxen Kirche" zur Frage der Ehescheidung:

> „Den einzigen, durch den Herrn zugelassenen Grund für eine Ehescheidung stellt der Ehebruch dar, welcher die Ehe entweiht und das Band ehelicher Treue aufhebt. In den Fällen der verschiedenen Konflikte zwischen den Eheleuten sieht die Kirche ihre pastorale Aufgabe darin, unter Einsatz aller in ih-

---

[57] Vgl. Шершеневич, Учебник русского гражданского права [ŠERŠENEVIČ, Lehrbuch des russischen zivilen Rechts], 406.

[58] Bezüglich der Akten des Landeskonzils vgl. Священный Собор Православной Российской церкви. Дсяния. t. 1-10 [Heiliges Konzil der Orthodoxen Russischen/Russländischen Kirch. Acta Bd. 1-10], Moskau - Petrograd 1918. Zum gegenwärtigen Stand der Publikation der Acta des Landeskonzils 1917-18 siehe die Website der St. Petersburger Geistlichen Akademie: www.spbda.ru/ reading/14_19.php (7.2.2005).

[59] Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Art. X, 3; zit. n. der Übers. v. THESING -UERTZ (vgl. Anm. 30), 80 f.

rer Macht stehenden Mittel (Belehrung, Gebet, Teilnahme an den Sakramenten) die Einheit der Ehe zu bewahren und eine Scheidung zu verhindern. Die Geistlichen sind außerdem aufgerufen, Gespräche mit dem Brautpaar zu führen und ihnen die Wichtigkeit und Verantwortung des ihnen bevorstehenden Schrittes nahe zu bringen. Bedauerlicherweise kommt es bisweilen vor, dass sich die Ehegatten aufgrund ihrer sündhaften Unvollkommenheit als unfähig erweisen, die gnadenreiche Gabe zu bewahren, die sie im Ehesakrament empfangen haben, und die Einheit der Familie aufrecht zu erhalten. Die Kirche, die das Heil der Sünder will, gibt ihnen die Möglichkeit der Besserung und ist bereit, ihnen nach einer Buße wieder die Sakramente zu spenden"[60].

Die Scheidungsgründe wurden erweitert „durch Gründe wie Erkrankung an Aids, ärztlich bescheinigte chronische Trunk- oder Drogensucht wie auch die Durchführung einer Abtreibung durch die Frau ohne Einwilligung des Mannes"[61], wobei letzteres keine wirkliche Neuerung darstellt.

Die kirchliche Scheidung läuft heute so ab, dass diejenige Person, die eine kirchliche Scheidung beantragt, einem diensthabenden Priester ein Gesuch an den regierenden Bischof abgibt[62]. Für eine Gebühr, die ein mehrfaches der staatlichen Stempelgebühr beträgt, wird dann der Segen der Ehe aufgehoben. Die kirchliche Scheidung wird oft zu einer Formalität. Sehr häufig bedeutet die kirchliche Scheidung nur eine Bestätigung der zivilen Scheidung.

5. Familienideal im Wandel der Zeit

In der neuen sowjetischen Gesetzgebung nach der Oktoberrevolution 1917 erhielten Frauen vorbehaltlos die gleichen Rechte wie Männer. Zu der neuen Elite gehörten u. a. radikale Feministinnen, die die Abschaffung der bürgerlichen Ehe propagierten und sich für die faktische Gleichsetzung der registrierten und nicht registrierten Ehe einsetzten. Es kam zu einem Niedergang der traditionellen patriarchalischen Strukturen und zur allgemeinen Erosion der traditionellen Familien, begleitet von solchen Erscheinungen wie massenhafter Obdachlosigkeit von Kindern und Jugendlichen. Der sowjetische Staat bemühte sich, nicht ohne Erfolg, diese Probleme in den Griff zu bekommen. Obdachlose Kinder wurden in Heimen aufgezogen.

In der Phase des späten Stalinismus kurz vor und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg förderte der Staat demographisches Wachstum, um die Kriegsverluste auszugleichen. In diesem Kontext wurde neuerlich die traditionelle Rolle der

---

[60] Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Art X, 3 (a.a.O., 80).

[61] Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Art X, 3 (a.a.O., 81).

[62] Vgl. z.B. die Auskunft über die kirchliche Auflösung der Ehe auf der Website der Moskauer Eparchie: www.meparh.ru/contacts.php#4 (15.01.2005).

Frau als Mutter und Hausfrau propagiert, wiewohl dieses Ideal eigentlich im Widerspruch zur realen demographischen Situation mit einem gewaltigen Frauenüberschuss stand. Das Familienrecht wurde wieder konservativer, u. a. wurden Scheidungen erschwert und Männer aus der Verantwortung für außerhalb der registrierten Ehe geborene Kinder entlassen, die sie selbst freiwillig nicht anerkennen konnten. Einige dieser Regelungen wurden nach Stalins Tod rückgängig gemacht.

Insgesamt wuchs die Anzahl der Sozialleistungen, die Müttern die Berufstätigkeit ermöglichen sollte. Bis zum Ende des Realsozialismus konnten Frauen sich an Organisationen der Staatspartei KPdSU, lokale Gewerkschaftsorganisationen oder an den staatlichen Arbeitgeber wenden, damit diese z.B. auf einen prügelnden Ehepartner einwirken.

Seit dem mit steigender Arbeitslosigkeit verbundenem Ende des Realsozialismus findet das Familienleben außerhalb der Öffentlichkeit statt, quasi staatlich geförderter Alkoholismus und Gewalt in abgeschotteten Familien haben zugenommen.

Seit dem Ende der Sowjetunion wächst in den post-sowjetischen Staaten die weibliche Armut. Nach Schätzungen der Weltbank beträgt der Stundenlohn der durchschnittlichen weiblichen Arbeitnehmerin 71% des Stundenlohns des durchschnittlichen männlichen Arbeitnehmers[63]. Mit dem Ende der Sowjetunion ist auch das System der Kinderkrippen und Kindergärten zusammengebrochen. Auf Grund des traditionellen Rollenverständnisses sehen sich Frauen dadurch gezwungen, zu Hause zu bleiben. Über 70% der offiziell registrierten Arbeitslosen sind Frauen[64].

Eine Besonderheit der Gegenwart besteht darin, dass einerseits nach Zusammenbruch der Sowjetunion der Wunsch nach kirchlicher Einsegnung von Ehen zugenommen hat, andererseits immer mehr Paare außerhalb einer Ehe zusammenleben. Der Anteil von alleinstehenden Müttern in der Gesamtbevölkerung ist gewachsen. Das wird einerseits als Krise der klassischen Familie gesehen, andererseits aber auch als Transformation der Familie verstanden. Wie die Kirchen der westlicher Tradition wird sich in Zukunft auch die ROK-MP mit diesem Phänomen stärker auseinander setzen müssen. Insgesamt entspricht die faktische Lage nicht den kirchlichen Idealvorstellungen und sehr oft wird auch von Personen, die sich als orthodoxe Christen betrachten, keine Rücksicht auf die Meinung des Priesters genommen.

---

[63] Vgl. V. BENNETT, Violence Against Women in Russia Grows Worse: LA Times, December 6, 1997: http://www.borndigital.com/russ.htm (15.01.2005).

[64] Ebd.

Allerdings schlagen traditionelle Familienideale heute wieder verstärkt in der kirchlichen Erziehung, deren Umfang in den letzten Jahren erheblich zugenommen hat, durch. Wie aus der immer zahlreicher werdenden orthodoxen pädagogischen Literatur[65] ersichtlich ist, sind patriarchale Leitbilder für das heutige kirchliche Erziehungsideale durchaus charakteristisch. Man versucht Kinder wieder gemäss den klassischen Rollenmustern unterschiedlich zu sozialisieren: Knaben werden auf die Rolle des Familienoberhauptes vorbereitet, das die Familie zu versorgen hat; Mädchen werden dagegen auf die traditionell „weiblichen" Rollen als Ehefrau, Hausfrau und Mutter eingestimmt und nicht auf sozialen Aufstieg orientiert.

Für die Einhaltung des durch rituelle Regeln und Speisevorschriften definierten orthodoxen Lebensstils sind die von den Mädchen erworbenen Kenntnisse von großer Bedeutung. Durch die Sorge um rituelle Vorschriften ergibt sich ein bedeutender informeller Einfluss der Frauen als Hüterinnen der Tradition im orthodoxen Gemeinde- und Familienleben.

Ein Indikator für die Rückwendung zu traditionellen Familienvorstellungen ist nicht zuletzt die Wertschätzung, die der Moskowitischen Sammlung von Verhaltensnormen, *„Domostroj"*[66] neuerdings wieder zu Teil wird. *„Domostroj"* vertrat ein patriarchalisches Familienideal. Der Text beginnt mit einer „Belehrung des Vaters für den Sohn" und geht dann über zur Belehrungen in der Orthodoxie und Orthopraxie[67]: In Punkt 33 „Wie soll der Mann seine Frau erziehen, dass sie

---

[65] Vgl. z.B. И.В. Кошмина, Основы Русской Православной Культуры / Уч. пособие для учащихся среднего и старшего школьного возраста. М.: Гуманит. Изд. Центр Владос, 2001.- 160 с. [I. V. KOŠMINA, Die Grundlagen der Russischen Orthodoxen Kultur. Lehrmittel für Schüler der Mittelstufe und Oberstufe], Moskau 2001; Что необходимо знать каждому мальчику. Под общей редакцией свящ. Алексия Грачева, врача-педиатра. Серия «Истина и целомудрие». [Was jeder Knabe wissen muss .... Hrsg. von Priester Aleksij Gračev], Moskau 2001; Свящ. Илия Шугаев, Брак, семья, дети...Беседы со старшеклассниками [Priester Ilija ŠUGAEV, Ehe, Familie, Kinder ... Gespräche mit Oberschülern], Taldom 2002; З. Зинченко, Детям о Православной вере. Троицкое слово [Z. ZINČENKO, Für Kinder über den Orthodoxen Glauben], Moskau 2001.

[66] *„Domostroj"* („der Hausvater", „der Hauswirt") ist eine Sammlung von Moskowitischen gesellschaftlichen, religiösen und familiär-hauswirtschaftlichen Normen des 16. Jh.s von grossem realienkundlichen Interesse. Die Sammlung wurde ursprünglich im 15. Jh. in Nowgorod für Bojaren und Kaufleute zusammengestellt. Die endgültige Fassung in der Form eines Briefes an den eigenen Sohn stammt vom Protopopen (Erzpriester) Silvester, der dem jungen Zaren Ivan IV. (dem späteren „Schrecklichen") nahestand. Der Begriff *„Domostroj"* wurde, wenn auch nicht ganz zu Recht, zu einem Synonym für konservative Lebensformen.

Textedition: Домострой. СПб.: Наука, 1994. (Серия "Литературные памятники"): www.hist.msu.ru/ER/Etext/domostr.htm (15.01.2005); deutsche *Übers.:* Altrussisches Hausbuch 'Domostroj', übers. v. K. MÜLLER, Leipzig-Weimar 1987; Domostroj: christliche Lebensformen, Haushaltung und Ökonomie im alten Rußland, 2 Bd., hrsg. v. G. BIRKENFELLNER, Osnabrück 1998 (1. Bd.: dt. Text und Kommentar, 2. Bd: Abdruck der Erstausgabe und Materialien).

[67] „2. Wie sollen die Christen an die Heilige Dreifaltigkeit und die Allerreinste Gottesgebärerin und das Kreuz Christi glauben und die Heiligen Himmlischen Körperlosen Mächte und alle ehrliche

Gott gefällig ist und sich ihrem Mann anpasst, dass sie ihr Haus bestens einrichtet und jeglichen häuslichen Umgang und Handarbeit kennt und die Diener belehrt und selbst arbeitet" heißt es dann:

> „Männer sollen ihre Frauen in Liebe durch vorbildliche Belehrung erziehen. Die Frauen fragen die Männer nach jeder Ordnung danach wie die Seele gerettet wird, wie Gott und dem Mann gefällig zu werden und das Heim gut eingerichtet wird, und wie sich in allem dem Mann unterwerfen und was der Mann befiehlt in Liebe und Furcht anhören und gemäss seinen Anweisungen und dem, was hier geschrieben steht, erfüllen. Aber vor allem soll man Gott fürchten und in körperlicher Reinheit verbleiben, wie schon hingewiesen wurde ...".

Zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung gehört „liebevolle Bestrafung" und Züchtigung, wie etwa Punkt 42 - „Wie wird in voller Ordnung jegliches Geschirr bewahrt und wie wird die Hauswirtschaft geführt, alle Zimmer in Ordnung gehalten, wie weist die Hausfrau darin die Diener an und prüft der Mann die Frau, belehrt sie und rettet sie durch Furcht" - deutlich macht. Hier wird angeordnet:

> „Und möge die Frau auf diese Ordnung achten und die Diener gut und böse belehren, wenn sie das Wort nicht verstehen, soll sie sie verprügeln. Und sieht der Mann, dass bei der Frau und den Dienern Unordnung ist oder alles nicht so, wie in diesem Buch dargelegt, sollte er seine Frau belehren und lehren mit nützlichem Rate, wenn sie versteht, dann möge sie alles so tun und sie sollte geachtet und belohnt werden (wovon in diesem Buche steht), wenn sie jedoch dieser Lehre und dieser Belehrung nicht folgt (wovon in diesem Buche steht), und sie selbst davon nichts weiß und die Diener nicht belehrt, so sollte der Mann seine Frau bestrafen und zur Vernunft bringen in Furcht unter vier Augen, aber dabei sollte weder der Mann auf die Frau beleidigt sein, noch die Frau auf den Mann, mögen sie immer in Liebe und Einvernehmen leben".

Gegenüber der Dienerschaft (oder nach anderer Lesart auch gegenüber den Verwandten) könnte auch Gewalt angebracht sein:

> „Und er soll die Diener je nach Schuld und Sache bestrafen und peitschen und nach der Strafe trösten und die Hausfrau soll bei der Verhandlung die Diener schützen, dann fühlen sich die Diener ruhiger. Wenn jedoch der Diener weder auf das Wort der Hausfrau noch des Sohnes oder der Tochter hört, die Belehrung verwirft und sie nicht fürchtet und das nicht tut, was ihm der

---

und heilige Reliquien verehren"; „3. Wie kommuniziert man die göttlichen Mysterien und glaubt an die Auferstehung der Toten und das Jüngste Gericht und wie berührt man jegliches Heiligtum".

Mann, der Vater oder die Mutter lehren, möge er/sie mit der Peitsche geschlagen werden nach Maßgabe der Schuld, aber nicht vor den Leuten, sondern unter vier Augen belehrt werden, [dabei] sind die Schuld zu nennen und Vorwürfe zu machen und zu verzeihen, aber sie sollen niemals aufeinander beleidigt sein. Man soll wegen keiner Schuld auf das Ohr oder in das Gesicht schlagen, auch nicht mit der Faust unter das Herz schlagen, nicht mit dem Stab stechen und nicht mit Gegenständen aus Eisen und Holz schlagen. Wenn jemand im Zorn oder in Wut schlägt, so geschieht viel Unheil dadurch: Blindheit und Taubheit, Ausrenkungen der Arme und Beine und Finger, es treten Kopfschmerzen und Zahnschmerzen auf und bei Schwangeren werden die Kinder im Leibe beschädigt".

Da es jedoch in der urbanisierten russischen Gesellschaft keine patriarchalischen Großfamilien mehr gibt, bleibt Domostroj nur ein historisches Dokument in der Reihe der christlichen Hausbücher.

6. Gewalt gegen Frauen

a. Statistik

Statistiken belegen, dass es schon in den letzten Jahren der Perestrojka zu einem Anstieg der Gewalt gegen Frauen kam, wobei allerdings eine noch entschieden höhere Dunkelziffer anzunehmen ist, da in viele Fällen keine Anzeige erstattet bzw. entgegengenommen wurde und wird[68].

Strafanzeigen wegen Vergewaltigung[69]

	1987	1988	1989	1990
Russland	10902	11560	14597	15010
UdSSR	16756	17658	21875	22467

Nach dem Systemwechsel nahm die Anzahl von Verbrechen insgesamt zu; das führte dazu, dass Fälle von Gewalt gegen Frauen, speziell von Vergewaltigungen, von der Polizei als Bagatellen abgetan wurden und die aufgenommene Gesamtzahl zurückging: z.B. wurden 1991 16.000 Anzeigen wegen Vergewaltigung

[68] Vgl. HINTERHUBER - KARBSTEIN, Wege aus der Gewalt: http://www.oei.fu-berlin.de/Outnow/BOI/Part3.htm#Hinterhuber (15.01.2005).

[69] Vgl. N. KHODYREVA, Sexism and Sexual Abuse in Russia, in: Ch. CORRIN (Hg.), Women in a Violent World, Edinburgh 1996, 27; zit. n. E. HINTERHUBER - I. KARBSTEIN, Wege aus der Gewalt. Einblick in das erste Frauenhaus Rußlands, in: Berliner Osteuropa-Info Heft 9 in http://www.oei.fu-berlin.de/Outnow/BOI/Part3.htm#Hinterhuber (15.01.2005).

erstattet, aber mit unterschiedlicher Begründung 13.000 Anzeigen zurückgewiesen. Untersuchungen zeigen, dass in sechs- bis siebentausend Fällen hätte Anklage erhoben werden können! Das wäre allein die sichtbare Latenz dieses Verbrechens[70].

Seit 1993 wird in Russland eine Verbrechensstatistik geführt, die Frauen hervorhebt. 1994 gab es demnach 1557 8.531 in Verbrechen geschädigte Personen, darunter 565.358 (36,3 %) Frauen.

Gewaltverbrechen, denen Frauen zum Opfer fielen[71]

Anzahl der geschädigten Frauen nach Motiven	*1993*	*1994*	*Steigerungsrate in %*
Insgesamt	331815	565358	170,40%
Eifersucht und andere häusliche Motive	19479	39629	203,40%
Habgier	42893	92085	214,70%
Verheimlichung von Straftaten	433	787	181,70%
Sexuelle Motive	2940	4117	140,00%
Rowdytum	18440	43795	238,00%
Erwerb von Drogen und Alkohol	1329	2190	164,80%

Diese Statistik dürfte allerdings stark nach oben zu korrigieren sein. Sexuelle Belästigung und Vergewaltigung wird, sofern die betroffenen Frauen überhaupt zur Polizei gehen, von dieser wie bereits festgehalten, häufig nicht aufgenommen. 1996 wurden in Russland 10.888 Vergewaltigungen und versuchte Vergewaltigungen angezeigt. Das würde mehr als eine Verdoppelung im Vergleich zu 1994 bedeuten. Die Moskauer Helsinki-Gruppe behauptet, dass sich jedoch nur 5-10% der Opfer an die Polizei wenden und nur etwa 3% der Fälle gerichtsanhängig werden[72]. Nach Informationen des Russischen Innenministeriums werden jährlich

[70] Vgl. Т. Боголюбова, Женщины - жертвы преступлений: проблемы и статистика [T. BOGOLJUBOVA, Frauen als Opfer von Verbrechen: Probleme und Statistik]: www.a-z.ru/women/texts/bogolr.htm (15.01.2005).

[71] Vgl. Ebd.

[72] Vgl. Насилие против женщин [Gewalt gegen Frauen] auf der Website der Moskauer Helsinki Gruppe: http://www.mhg.ru/publications/36B7AEE (15.01.2005).

bis zu 3.500 Morde im häuslichen Umfeld verübt. Im ersten Halbjahr 1997 wurden ca. 18.000 verprügelte Frauen von den medizinischen Notaufnahmen aufgenommen, aber nur ein Siebentel bis ein Fünftel aller geschlagenen Frauen erhielt medizinische Hilfe[73].

Bei einer Diskussion am runden Tisch zum Thema „Gewalt in der Familie - Gewalt in der Gesellschaft" wurden härtere Daten präsentiert: zwischen dreissig und vierzig Prozent aller Morde werden in Russland in der Familie verübt. Jährlich sterben 14.000 Frauen von der Hand ihrer Partner, verlassen 50.000 Kinder ihre Familien und 2.000 Kinder begehen Suizid[74].

b. Initiativen gegen familiäre Gewalt

Eine neue Entwicklung sind die in den letzten Jahren gegründeten „Krisenzentren" (Frauenhäuser), z.B. in St. Petersburg[75], die vor allem von feministisch eingestellten Frauen betrieben werden. Insgesamt gibt es in Russland von Wladiwostok bis Kaliningrad derzeitig 47 Mitglieder der Assoziation der Krisenzentren[76]. Es gibt relativ wenig Hinweise, dass Frauen-NGOs mit der ROK-MP zusammenarbeiten, wie z.B. der gemeinnützige Verein „Mutter und Kind" in der Region Altai, der Gewaltopfer aufnimmt, die von Priestern seelsorgerisch betreut werden[77].

In ihren offiziellen Dokumenten geht die ROK-MP nicht direkt auf Gewalt gegen Frauen ein. Indirekt lassen sich aber z. B. Passagen in Kap. X der Sozialdoktrin „Fragen der persönlichen, familiären und gesellschaftlichen Sittlichkeit" im Sinne der Ablehnung der familiären Gewalt interpretieren. Familiäre Gewalt

---

[73] Vgl. BENNETT, Violence against women: http://www.borndigital.com/russ.htm (15.01.2005).

[74] Russian Women's Organizations Draw Attention to the Growing Problem of Domestic Violence Center for Civil Society International: http://www.indiana.edu/~isre/NEWSLETTER/vol6no2/violence.htm (15.01.2005).

[75] Vgl. dazu HINTERHUBER – KARBSTEIN, Wege aus der Gewalt: http://www.oei.fu-berlin.de/Outnow/BOI/Part3.htm#Hinterhuber; Л. Корнева - Н. Ходырева, О работе кризисного психологического центра для женщин в Санкт-Петербурге [L. KORNEVA – N. CHODYREVA, Über die Tätigkeit des psychologischen Krisenzentrums für Frauen in Sankt Petersburg]: www.a-z.ru/women/texts/hodyrr.htm (15.01.2005).

[76] Vgl. Обзор круглого стола „Общество и домашнее насилие" [Übersicht über den Runden Tisch „Gesellschaft und häusliche Gewalt"] auf dem Internet-Portal Open Women Line - Женщина и общество [Frau und Gesellschaft] am 29-08-2003: www.owl.ru/content/news/vestnik/p52888.shtml (15.01.2005) oder als Textdokument: www.opk.msu.ru/information/women/apendix/obzor.doc (15.01.2005).

[77] Vgl. О. Польщикова, Вместе с батюшкой и участковым [O. POL'ŠČIKOVA, Mit Väterchen und Abschnittsbevollmächtigten] in der lokalen Zeitung Altajskaja Pravda vom 29.03.2003: www.ap.altairegion.ru/141-03/8.html (15.01.2005); auch: Website von Агентство социальной информации. Информационная поддержка гражданских инициатив [Agentur für soziale Information. Informationsunterstützung zivilgesellschaftlicher Initiativen] vom 26.11.2004: http://asi.org.ru/ASI3/main.nsf/0/A0A86848C8D730DDC3256F580053839C (15.01.2005).

wird auch in Predigten einzelner Priester verurteilt. In der Praxis setzen sich Geistliche der ROK-MP seelsorgerisch mit familiärer Gewalt durchaus auseinander.

Vertreter der ROK-MP und der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (UOK-MP) beteiligen sich auch an diversen Konferenzen zum Thema Gewalt in der Familie und gegen Frauen[78].

NGOs und staatliche Einrichtungen würden gerne mehr mit den Kirchen und speziell mit der Mehrheitskirche zusammenarbeiten. So bedauert die Leiterin des 1998/1999 ersten in der Ukraine gegründeten städtischen Kiewer Frauenzentrums Galina Gončaruk, dass es dort keine seelsorgerische Betreuung geben darf: „Außerdem empfängt im Zentrum täglich ein Jurist, ein Psychologe und Psychotherapeut. Priester werden zu den geschädigten Frauen nicht eingeladen mit der eisernen Begründung, dass die Kirche vom Staat getrennt ist[79]". Andererseits hob Valentina Dovženko, die Vorsitzende (im Range eines Ministers) des Staatlichen Komitees der Ukraine für Familie und Jugend, in einer Pressekonferenz zum Thema Schutz der Jugend vor verschiedenen Formen der Gewalt die gute Zusammenarbeit mit der UOK-MP hervor und wies u. a. darauf hin, dass die meisten Heime für Minderjährige, wohin die Kinder auch selber hingehen, von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche (MP) gegründet wurden. Sie wies auch die gute Zusammenarbeit auf lokaler Ebene in den Eparchien hin[80]. Bemerkenswert ist, dass es im Unterschied zur Russischen Föderation in der Ukraine ein spezielles Gesetz „Über die Vorbeugung bezüglich Gewalt in der Familie" gibt[81].

---

[78] Vgl. 07.06.02 В Днепропетровске прошел форум «Пути объединения усилий местной власти и общества в преодолении домашнего насилия в свете последних указов президента Украины и вступления в силу Закона «О предупреждении насилия в семье»» [07.06.02. In Dnepropetrovsk fand ein Forum zum Thema „Wege zur Verbindung der Anstrengungen der lokalen Behörden und der Gesellschaft zur Überwindung der häuslichen Gewalt im Lichte der letzten Erlässe des Präsidenten der Ukraine und des Inkrafttretens des Gesetzes ‚Über die Vorbeugung von Gewalt in der Familie'"] auf der offiziellen Website der Orthodoxen Enzyklopädie Sedmica Nr. 40, 12.06.2002: http://sedmica.orthodoxy.ru/40-12-06-02.htm (15.01.2005).

[79] Vgl. Ю. Коминко, Домашнее насилие: куда девался мир из «малой церкви»? [J. KOMINKO, Häusliche Gewalt: wohin verschwand der Frieden aus der "kleinen Kirche"?]: Beitrag auf der offiziellen Website der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats: http://nika.name/cgi-bin/search.cgi?cc=1&URL=http:%2F%2Forthodox.org.ua%2Fpage-881.html&q=orthodoxy&wm=wrd (15.01.2005).

[80] Vgl. Обзор круглого стола „Общество и домашнее насилие" [Übersicht über den Runden Tisch „Gesellschaft und häusliche Gewalt] auf dem Internet-Portal Open Women Line - Женщина и общество [Frau und Gesellschaft] am 29-08-2003: www.owl.ru/content/news/vestnik/p52888.shtml (15.01.2005) oder als Textdokument: www.opk.msu.ru/information/women/apendix/obzor.doc (15.01.2005) sowie: В Киеве состоялась пресс.конференция, посвященная проблеме защиты детей [in Kiew fand eine Pressekonferenz zum Thema Schutz der Kinder statt]: Meldung vom 27.01.2004 auf der Website des Moskauer Klosters Mariä Reinigung: www.pravoslavie.ru/news/040127123806 (15.01.2005).

[81] Gesetz Nr. 2789-III vom 15.11.2001: Für die Russische Übersetzung dieses Gesetzes vgl: Website von „The United Nations Development Fund for Women in CIS" (UNIFEM CIS): www.unifemcis.org/docs/ukr_law_domvi.htm (15.01.2005). Die Website des Ukrainischen Parlaments (http://rada.gov.ua/) konnte Dezember 2004 und Jänner 2005 nicht abgerufen werden.

IV. Mädchen und Frauen im liturgischen Kontext

1. Kinder in der Kirche

In den Gemeinden der ROK-MP ist zwar die eigentliche Taufzeremonie für Knaben und Mädchen identisch, aber gleich danach kommt es zu Unterschieden: nur die Buben werden in den Altarraum getragen und drei Mal um den Altar getragen. Getaufte Kinder beiderlei Geschlechts werden bis zum siebenten Geburtstag ohne Beichte zur Kommunion zugelassen.

Knaben können am Gottesdienst als Messdiener in Gewändern (Stycharion) oder sogar als Hypodiakone teilnehmen, die Mädchen singen beim Gottesdienst, schmücken die Kirche, aber sie gehen nie in den Altarraum.

2. Liturgische Unreinheit der Frauen

Frauen wird in der Regel heute zwar nicht mehr untersagt, während der Menstruation zum Gottesdienst zu kommen, sie dürfen in dieser Zeit aber grundsätzlich keine Sakramente empfangen und sollen auch keine Reliquien, Ikonen und Altarkreuze küssen und ohne besondere Not kein Weihwasser trinken und keine Prosphoren essen[82]. Für das prinzipielle Trauungsverbot sind Ausnahmen im Fall „äußerster Not" vorgesehen. In außerordentlichen Situationen wie schwerer Krankheit oder vor Operationen, jedenfalls aber in unmittelbarer Todesgefahr, werden Frauen während der Regel auch zur Kommunion zugelassen.

Das Verbot des Sakramentenempfangs wird mit der Analogie zum Zehlebrationsverbot für blutende Priester argumentiert[83] oder auch damit, dass Menstruierende körperlich geschwächt seien und deswegen dem Inhalt des Gottesdienstes nicht folgen könnten. Als Argument für die Zulässigkeit, zumindest beim Gottesdienst dabei sein zu dürfen, wird auf moderne Hygieneartikel verwiesen, die eine Verunreinigung des Kirchengebäudes oder eine Geruchsbelästigung verhindern. In diesem Zusammenhang wird die Vorstellung ritueller Unreinheit deutlich verneint[84]. Allerdings wird unter Hinweis auf das Alte Testament auch generell mit

---

[82] Vgl. etwa die Antworten des Kirchenvorstehers der Hl. Tatiana-Kirche (Hauskirche der Moskauer Universität) auf der Website dieser Kirche: www.st-tatiana.ru/index.html?did=389 (15.01.2005); zu den kanonischen Grundlagen: E. M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon XVI (2001) 25-71 (mit Quellenbelegen).

[83] Vgl. die Antworten des Kirchenvorstehers der St. Tatiana-Kirche: www.st-tatiana.ru/index.html?did=389.

[84] Am häufigsten wird dazu ein Aufsatz des serbischen Patriarchen Pavle zitiert: Патриарх Павел Сербский, Может ли женщина всегда посещать храм? [Patriarch Pavel von Serbien, Darf die Frau immer die Kirche besuchen?]: www.pagez.ru/olb/121.php (15.01.2005).

der „Unreinheit" der menstruierenden Frau - ohne Differenzierung zwischen körperlicher und geistiger Unreinheit - argumentiert.

Stärker als das Menstruationstabu wird heute die Frage der vierzigtägigen Reinigungsfrist für Frauen nach einer Geburt diskutiert[85]. In der gegenwärtigen ROK-MP findet sich wenig Verständnis für das Verbot, in dieser Zeit Sakramente zu empfangen oder auch nur das Kirchengebäude zu betreten. Letzteres wird oft nicht eingehalten oder ist auch gar nicht bekannt[86]. Als Argument für die Vierzigtagefrist wird - unter Verweis auf 2 Thess. 2,15 - eigentlich nur die Tradition genannt.

Alles in allem lassen persönliche Gespräche darauf schliessen, dass das alttestamentarische Reinheitsverständnis in der ROK noch sehr präsent ist. Das kommt nicht nur in der Einhaltung der genannten Vorschriften zum Ausdruck, sondern auch in deren Verinnerlichung. Leider gibt es noch keine repräsentativen Umfragen.

3. Liturgische Funktionen für Frauen

Grundsätzlich können Frauen an allen Teilen des Gottesdienstes teilnehmen und alle jene Aufgaben übernehmen, die keine höhere Weihen voraussetzen. Die selben Personen können auch mehrere Aufgaben übernehmen. So heißt es im Lebenslauf der kanonisierten Märtyrerinnen Maria Groševa (1876 - 1938) und Matrona Groševa (1882 – 1938): „Sie buken Prosphoren für die Kirche, waren Altardienerinnen während der Gottesdienste, räumten die Kirche vor den Gottesdiensten auf. In der restlichen Zeit beteten sie und verdienten Geld mit Handarbeit – sie steppten Decken"[87]. Auch heute kann eine Psalmensängerin z.B. gleichzeitig auch Prosphorenbäckerin sein. Die Vielfalt der Tätigkeiten hängt von der Größe der Gemeinde ab.

a. Psalmleserin, Lektorin, Sängerin

Wenn Frauen heute nicht nur im Chor singen, sondern - sowohl im Kloster als auch in den Gemeinden - auch als Psalmenleserinnen und Lektorinnen fungieren, empfangen sie dafür keine spezielle Weihe. Unter konservativen Laien werden diese Dienste wie auch die Anwesenheit von Frauen im Altarraum zwar kontrovers diskutiert[88], doch hat bereits das Landeskonzil vom 28. September 1918[89]

---

[85] Vgl. z.B. die Diskussion auf der Website der Gemeinden der ROK-MP in den USA: www.russianchurchusa.org/SNCathedral/forum/D.asp?n=1097.

[86] Vgl. z.B. die Antworten des Priesters Andrej Lorgus auf einer der ROK-MP nahe stehenden Website: www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ns_file.cgi?5+6_348 (15.01.2005).

[87] Vgl. die Website der Stiftung „Gedenken der Märtyrer und Zeugen der Russischen Orthodoxen Kirche": www.fond.ru/book/me1/m1-40.htm (15.01.2005).

[88] Vgl. z. B. die Diskussion über „Frauen im Gottesdienst" auf der Website „Orthodoxes Forum des Diakons Andrej Kuraev": www.kuraev.ru/forum/view.php?subj=9253&section=58 (15.01.2005).

explizit Frauen als Psalmenleserinnen zugelassen, freilich ohne diese auch dem Klerus zu zuordnen. Das aktuelle Statut der ROK-MP sieht als Angehörige des Gemeindeklerus *(„pričt")* ebenfalls nur Männer vor[90].

b. Besonderheiten des monastischen Kontextes

In einigen Texten werden allerdings im monastischen Zusammenhang[91] auch Frauen als Angehörige des Klerus *(„klir")* erwähnt. So heißt es in einem Bericht über die Neugründung eines Klosters im Dorf Žovtnevoe im ukrainischen Gebiet Zaporož'e:

> „Die Schwestern versorgen sich selbst. Unter ihnen gibt es [...] eine oberste *cerkovnica*[92], Prosphorenbäckerinnen, Altardienerinnen und Klerus (Psalmensängerin, Dirigentin und Sänger)"[93].

In den Frauenklöstern wird der Gottesdienst mit Ausnahme der Funktionen von Priester und Diakon insgesamt von den Nonnen zelebriert. D. h., die Nonnen lektorieren, singen und ministrieren. Von dem allgemeinen Verbot für Frauen, den Altarraum zu betreten, wird im Kloster für die Äbtissin (*„Igumenija"*) und die Altardienerinnen, die dafür einen besonderen Segen erhalten, eine Ausnahme gemacht[94]. Die Äbtissin steht während der Liturgie im Altarraum, doch darf weder sie noch die Altardienerin die Decke auf dem Altar auswechseln. Außerdem lesen die Nonnen nicht aus dem Evangelium und predigen auch nicht selber, da die Predigt als liturgischer Akt gesehen wird. Frauen können aber zweifellos außerhalb des gottesdienstlichen Rahmens lehren[95].

---

[89] Определение о привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения [Bestimmung über die Heranziehung, von Frauen zur aktiven Teilnahme in verschiedenen Bereichen des kirchlichen Dienstes], in: Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918. Вып. 2. С. 6–7. Собрание определений и постановлений. Вып. 3. С. 47 [Sammlung der Bestimmungen und Beschlüsse des Heiligen Konzils der Orthodoxen Russländischen Kirche 1917–1918], Moskau. 1994 (Reprintausgabe des Originals von 1918, Lieferung 2), 5-7.

[90] Vgl. Statut ROK-MP 2000, Art. XI, 22.

[91] Vgl. näherhin *Kap. V.*

[92] Vgl. näherhin *Kap. VI. 3.*

[93] Vgl. Женщины в черном [Frauen in Schwarz], 6. März 2002 auf dem ukrainischen Nachrichtenportal MIG: http://mig.com.ua/events.php?act=1&cat=0&eventID=933 (15.01.2004).

[94] Vgl. zum Betretungsverbot für den Altarraum und zu den bei Nonnen üblichen Ausnahmen näherhin in diesem Band M. STAN, Frauenrollen und Frauenrechte in der rumänisch-orthodoxen Kirche.

[95] Sie leiten auch Schwesternschaften, Zentren für Wohltätigkeit und kirchliche Bildung. Auf Gemeindeebene können Schwesternschaften nur mit Zustimmung des Kirchenvorstehers und Segen des Ortsbischofs gebildet werden. Vgl. Statut ROK-MP 2000, Art. XI: Gemeinden.

c. Altardienerin (*„altarnica"*)

Altardienerinnen sind in der Regel ältere Nonnen oder gynäkologisch operierte Frauen; aufgrund eines besonderen Segens (Erlaubnis) sind sie berechtigt, den Altarraum zu betreten, nicht aber, den Altar zu berühren. Altardienerinnen gibt es vor allem in den Klöstern, aber auch in den Gemeinden. Die Altardienerin leistet verschiedene Hilfsdienste, z. B. bringt sie die Zettel mit den Namen der zu kommemorierenden Personen hinein, bringt abgebrannte Kerzen hinaus, hält das Weihrauchfass u. ä. Die Begriffe *„altarnica"* und *„cerkovnica"* werden häufig synonym gebraucht.

d. Prosphorenbäckerin (*„prosfirnica"*, *„prosfornica"*)

Die Prosphorenbäckerinnen der alten russischen Kirche standen in der Nachfolge weiblicher Ämter in der Spätantike und in Byzanz. Bis zur Gemeindereform 1869[96] gehörten die Prosphorenbäckerinnen - in der Regel Witwen von Klerikern - zum Gemeindeklerus. Prosphorenbäckerinnen waren oft angesehene und einflussreiche Frauen. In der sowjetischen Zeit wurde diese Tätigkeit ehrenamtlich oder von gemeindebediensteten Frauen ausgeübt. Gemeinden kennen auch heute wieder angestellte Prosphorenbäckerinnen, die jedoch nicht unbedingt zum Gemeindeklerus (Priester, Diakone und Psalmensänger - mindestens ein Priester und ein Psalmensänger[97]) gezählt werden.

V. Monastisch lebende Frauen

1. Zur Entwicklung der Frauenklöster seit dem 19. Jh.

Im 18. Jh. wurden sehr viele Klöster säkularisiert[98], aber im Laufe des 19. Jh. stieg die Zahl der Nonnen und Mönche signifikant an[99].

---

[96] Высочайше утвержденное 16 апреля 1869 г.Положение о новом распределении приходов и составов причтов [Allerhöchst bestätigte Verordnung über die neue Verteilung der Gemeinden und den Bestand des Gemeindeklerus vom 15. April 1869], vgl. С. В. Троицкий, Диакониссы в Православной Церкви [S. V. TROICKIJ, Diakonissen in der Orthodoxen Kirche], St Petersburg 1912, 272-273.

[97] Seit 1885 werden alle Kirchendiener auf Gemeindeebene einheitlich als Psalmensänger (*„psalomščik"*) bezeichnet.

[98] 1700: 1201 Klöster (965 Mönchklöster, 236 Nonnenklöster); 1762: 954 Klöster und nach dem Ukas 1764: 387 Klöster: Vgl. I. SMOLITSCH, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen (Das östliche Christentum 10/11), Würzburg 1953.

[99] Троицкий, Диакониссы [TROICKIJ, Diakonissen], 352; Е. В. Беляков - Н. А. Беляков, Диакониссы в Русской православной Церкви. // История [E. V. BELJAKOV - N. A. BELJAKOV,

Jahr	Mönche	Novizen	Nonnen	Novizinnen
1825	3727	2015	1882	3456
1879	6688	3490	4371	12 496
1914	11 845	9485	17 283	56 016

Das hatte wirtschaftliche Ursachen, u. a. die durch Wanderarbeit bedingte Auflösung der traditionellen Familien und häufigere Ehelosigkeit. Die meisten Insassinnen der Klöster stammten aus bäuerlichen Familien und blieben Novizinnen. Die Gründerinnen der neuen Klöster kamen jedoch oft aus dem Hochadel. Ausgehend von den Bedürfnissen der Zeit wurde im 19. Jh. unter Rückbesinnung auf das alte Christentum der soziale Dienst der Nonnen betont. Soziale Not und eine wachsende Anzahl von alleinstehenden Frauen bedingten Angebot und Nachfrage für neue weibliche Rollen. Seit Anfang des 19. Jh.s entstanden Gemeinschaften sog. „Barmherzigkeitsschwestern". Die Klöster gründeten Schulen, Waisenhäuser, Werkstätten. Z.B. übersiedelte 1879 die Großfürstin Aleksandra Pavlovna (Anastasia) nach dem Tod ihres Mannes nach Kiew und gründete beim Mariä Schutz Kloster ein großes, modernes Krankenhaus. Während des Krimkrieges (1853-1856) gründete die Großfürstin Elena Pavlovna die Kreuzerrichtungsgemeinde, die das spätere Russische Rote Kreuz beeinflusste. Die Gesamtentwicklung in Richtung weibliche Sozialarbeit verlief in Russland ähnlich wie in Europa und in den USA.

Um 1900 gab es im Russischen Reich 828 Klöster, bis 1917 stieg die Anzahl schon auf 1.257[100]. Als der Staat in der frühen sowjetischen Periode versuchte, die Kirche als solche zu eliminieren, kam es zu mehreren Verfolgungswellen[101]. Klöster wurden in dieser Zeit oft einfach geplündert[102]. Schon bis Ende 1920 wurden

---

Diakonissen in der Russischen Orthodoxen Kirche. // Geschichte]: auf dem Bildungportal des russischen Bildungsministeriums: www.edu.ru/modules.php?op=modload&name=WebLinks&file=index&l_op=ratelink&lid=10 (15.01.2005; nicht mehr zugänglich) und gespiegelt auf dem Bildungsportal für Fernstudium der Udmurtischen Staatlichen Universität: www.distedu.ru/mirror/ - hist/www.1september.ru/ru/his/2002/09/1.htm (15.01.2005).

[100] Vgl. Андроник, игум. - А. А. Бовкало - В. А. Федоров , Монастыри и монашество. 1700-1998 гг., in: Православная энциклопедия, том «Русская Православная Церковь» [IGUMEN ANDRONIK – A. A. BOVKALOL - V.A. FEDOROV, Klöster und Mönchtum. 1700-1998, in: Orthodoxe Enzyklopädie. Band „Russische Orthodoxe Kirche"], Moskau 2000, 329.

[101] Für quantitative Daten über Verfolgungswellen und eine Datenbank der Märtyrer siehe H. E. Емельянов, Оценка статистики гонений на Русскую Православную Церковь (1917 - 1952 годы) [N. E. EMEL'JANOV, Bewertung der Statistik der Verfolgungen der Russischen Orthodoxen Kirche (1917 - 1952)] auf der Website des Orthodoxen St. Tychon Theologischen Instituts: www.pstbi.ccas.ru/cgi-bin/code.exe/nmstat4.html?ans ; als graphische Darstellung: www.pstbi.ccas.ru/mgstat.html (15.01.2005).

[102] Eine detaillierte Darstellung auf regionaler Ebene vgl. А. В. Журавский , Насильственная секуляризация монастырских хозяйств в национальных республиках Поволжья в 1917-1919 годах [A. ŽURAVSKIJ, Die gewaltsame Säkularisierung von Klosterwirtschaften in den nationalen

673 Klöster zerstört[103]. 1938 gab es auf dem Territorium der damaligen Sowjetunion kein einziges funktionierendes (legales) Kloster mehr. Das russische klösterliche Leben bestand nur in den außerhalb der Sowjetunion verbliebenen Teilen des ehemaligen Russischen Reiches weiter. Von den ca. 300 Bischöfen waren 1941 nur 3 in Freiheit. 1940 gab es in der UdSSR nach dem Anschluss der westlichen Teile der Ukraine und Weißrusslands (des früheren Ostpolens), Bessarabiens und der baltischen Staaten wieder 46 Klöster. Während des Deutsch-Sowjetischen Krieges wurden in den von Deutschland und mit Deutschland verbündeten Mächten besetzten sowjetischen Gebieten weitere 30 Klöster eröffnet, so dass es bis zum Kriegsende immerhin 75 Klöster mit mehr als 4.000 Mönchen und Nonnen gab.

Der Zweite Weltkrieg führte zu einem Aufschwung des kirchlichen Lebens in den besetzten und unbesetzten Gebieten. Der sowjetische Staat entdeckte die Kirchen als mächtige Verbündete für die patriotische Mobilisierung gegen die fremden Invasoren[104]. In den Jahren 1960-1965 setzte allerdings eine neue, wenn auch unblutige Verfolgungswelle ein. Von den im Jahre 1949 vorhandenen ca. 22.000 Kirchen wurden ca. 10.000, von den Klöstern 60 geschlossen[105]. Als es seit 1987 im Zuge der gesellschaftlich-politischen Reformen (*„Perestrojka"*), die letztendlich zur Auflösung der UdSSR führten, wieder zum Wachstum der kirchlichen Strukturen kam, begann in sehr kurzer Zeit auch neues monastisches Leben zu entstehen. Gab es im Jahre 1965 nicht mehr als 15 Klöster (einschließlich der Klöster in der Ukraine), so wuchs die Zahl bis Dezember 1998 auf insgesamt

---

Republiken an der Wolga] in: Исторический Вестник. Научный журнал. Воронеж [Historischer Bote. Wissenschaftliche Zeitschrift. Voronež] №1 (12) 2001: http://www.vob.ru/public/-bishop/istor_vest/2001/1_12/12_7.htm (15.01.2005).

[103] Vgl. И. Я. Трифонов, Ликвидация эксплуататорских классов в СССР [I. Ja. TRIFONOV, Die Liquidierung der Ausbeuterklassen in der UdSSR], Moskau 1975, 89 zitiert in: Ф. Я. Шипунов, Истина великой России [F. Ja. ŠIPUNOV, Die Wahrheit des großen Russlands], o. O. 1992: http://shipunov-fya.bookru.net/cont/truth/1.html (15.01.2005).

[104] Bis 1946 verdreifachte sich im Vergleich zur Vorkriegszeit die Anzahl der funktionierenden Kirchen auf 10.547. Davon befanden sich 6.077 in der Ukraine, 2.827 in der RSFSR, 621 in Weißrussland, 582 in Moldawien und 343 in den baltischen Republiken. Vgl. В. Якунин, О войне, in: Москва 2000, №5 [V. JAKUNIN, Über den Krieg, in: Moskva, 2000, Nr.5]: www.moskvam.ru/2000/05/akunin.htm (15.01.2005).

[105] Vgl. Крестный путь Церкви в России. 1917—1987. Франкфурт-на-Майне, 1988 [Der Kreuzweg der Kirche in Russland. 1917-1987], Franfurt/M. 1988, zitiert in: Шипунов, Истина великой России [ŠIPUNOV, Die Wahrheit des großen Russlands]:http://shipunov-fya.bookru.net/cont/truth/1.html (15.01.2005): Die Anzahl der Gemeinden verringerte sich auf ein Viertel. In den 70er-80er Jahren veränderte sich die Anzahl der Gemeinden kaum. Bemerkenswert ist, dass sich noch 1988 58% aller Ortsgemeinden der ROK in der Ukraine befanden. Die meisten orthodoxen Kirchen standen in der Westukraine und im Gebiet Odessa außerhalb der sowjetischen Vorkriegsgrenzen. Siehe dazu Д. В. Поспеловский Русская Православная Церковь в XX веке [D. POSPELOVSKIJ, Die Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jahrhundert], Moskau 1995; zitiert in О. Кубеліус, Міжконфесійні проблеми в Україні у контексті українсько-російських відносин [O. KUBELIUS, Die Interkonfessionellen Probleme in der Ukraine im Kontext der ukrainisch-russischen Beziehungen]: http://russia.org.ua/ukr/explorations/kubelius/view_print (15.01.2005).

wieder 478 Klöster an[106], darunter 228 Frauenklöster und 64 klösterliche Niederlassungen/Dependancen[107]. Im Jahre 2004 ist die Zahl auf 655 Klöster - 321 Mönchklöster und 334 Nonnenklöster - angestiegen [108]. Hinzu kommen mehr als 200 klösterliche Niederlassungen und Skitoi[109]. Derzeit haben die Klöster der ROK-MP in der Russischen Föderation mehr als 10.000 InsassInnen[110].

Bei der Wiederherstellung des klösterlichen Lebens kam den Klöstern, die die sowjetische Periode überdauerten, eine große Rolle zu. So kommen aus dem - von dem aus Estland stammenden Patriarchen Aleksij II. hochgeschätzten - stauropegialen Pühtitsa-Mariä-Entschlafung-Kloster[111] im estnischen Kuremäe, das außerhalb der UdSSR im Estland der Zwischenkriegszeit die schlimmsten Verfolgungen überdauerte, über 10 Vorsteherinnen wiedereröffneter bzw. neugegründeter Klöster[112]. Eventuell könnte so eine Art informelles Netzwerk der „Pühtitsa-Igumenijas" entstanden sein.

2. Soziale Aktivitäten in Frauenklöstern

Waren soziale Dienste und Wohltätigkeit in sowjetischer Zeit ein Staatsmonopol, so hat sich der Staat heute aus diesen Bereichen fast gänzlich zurückgezogen. Damit stellen sich neue Aufgaben für kirchliche Dienste. Somit ist auch zu erwarten, dass die Neugründung von sozial-karitativen Schwesternschaften, wie sie im 19. Jh. bestanden haben, und eine Wiederbelebung der Diskussion um die Einführung von Diakoninnen/Diakonissen[113] zu erwarten.

---

[106] Vgl. Якунин, О войне [JAKUNIN, Über den Krieg]: www.moskvam.ru/-2000/05/akunin.htm. (15.01.2005).

[107] Vgl. z.B. Протоиерей ГЕОРГИЙ, РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ СЕГОДНЯ. Бронницкие новости. 11 мая 2001 №19 [Erzpriester GEORGIJ, Die Russische Orthodoxe Kirche heute, in: Bronnickie novosti. 11. Mai 2001. Nr. 19]: www.mosoblpress.ru/bor/show.shtml?d_id=93. (15.01.2005).

[108] Für eine Aufzählung der Klöster der ROK-MP in den post-sowjetischen Staaten vgl. die offizielle Website der ROK-MP: www.mospat.ru/monasteries. (15.01.2005)

[109] Vgl. die offizielle Website der Orthodoxen Enzyklopädie: www.sedmitza.ru/-index.html?did=17540. (15.01.2005).

[110] Vgl. О монастырской жизни. Доклад Архиепископа Орехово-Зуевского Алексия на рабочей группе Архиерейского Собора 2004 г. [Über das monastische Leben. Bericht des Erzbischofs Aleksij von Orechovo-Zuevo für die Arbeitsgruppe der Bischofssynode 2004] auf der offiziellen Website der Orthodoxen Enzyklopädie: ww.sedmitza.ru/index.html?did=17540 (15.01.2005).

[111] Vgl. allgemeine Informationen über das Kloster auf der offiziellen Website der Estnischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats: www.orthodox.ee/indexeng.php?d=parishes/convent (15.01.2005).

[112] Vgl. die Rede des Patriarchen der ROK, Aleksij II. am 29.08.2005 anläßlich des 10-jährigen Bestehens der Moskauer Dependance des Pühtitsa-Klosters auf der offiziellen Website der Estnischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats: www.orthodox.ee/index.php?d=novosti/novost&-year=2004&today=1&month=8 (15.01.2005).

[113] Vgl. näherhin *Kap. VI. 2.*

Bereits jetzt stellen die wiedereröffneten Klöster ein wichtiges Element in der Selbstorganisation der Bevölkerung in der post-sowjetischen Periode dar. Die Betreuung der Pilger ist ein eigener Gehorsamsdienst für Klosterinsassen und ein freiwilliger Dienst von Frauen in den umliegenden Ortschaften. Speziell in ländlichen Gegenden schaffen die Klöster Arbeit und Unterkunft für Bauern und Pilger, die zeitweilig im Klöstern untergebracht werden. Diese sammeln z.B. Beeren und Kräuter, aus denen Kräutermedizinen hergestellt werden, oder backen Brot, das verkauft oder auch kostenlos verteilt wird. In der Nähe der Klöster befinden sich oft Brunnen und Quellen, die gesäubert und gepflegt werden. Dort können auch Bäder eingerichtet werden. Diese Arbeit wird von den Mönchen oder Nonnen und den Pilgern verrichtet. Ein Pilger kann traditionell für drei Tage in einem Kloster kostenlos übernachten und essen und arbeitet anschließend unentgeltlich die restliche Zeit seines Aufenthaltes. Diese arbeitenden Pilger werden als *„trudnik"* bezeichnet. Als *„trudnik"* arbeiten nicht selten Personen, die sich einer Art „Selbstrehabilitation" unterziehen. Z.B. arbeiten im wiedereröffneten berühmten Hl.-Dreifaltigkeits-Serafim-Nonnen-Kloster in Diveevo im Gebiet Nižnij Novgorod ehemalige Häftlinge. Einer von ihnen erklärte das so: „Wenn ich in die Welt gehe, werde ich schwach, hier bleibe ich stark"[114]. Außer ehemaligen Häftlingen leben und arbeiten dort auch Jugendliche, die zeitweilig Disziplin und Geborgenheit suchen.

Die Nonnen des Mariä-Himmelfahrt-Kloster in der Stadt Kolomna im Moskauer Gebiet unterrichten in einer örtlichen Schule[115], Nonnen aus anderen Klöstern richten in abgelegenen Gegenden Schulen ein.

Die typische Geschichte der Gründung eines Nonnenklosters und ihre sozialen Folgen sind in einem Bericht über die Neugründung eines Klosters im Dorf Žovtnevoe im ukrainischen Gebiet Zaporož'e beschrieben:

> „Mütterchen Irina, die Vorsteherin des Nonnen-Klosters der Hl. Märtyrerin Großfürstin Elizaveta ist nicht das erste Jahr Igumenija. Vor neun Jahren segnete der Erzbischof von Zaporož'e und Melitopol' Vasilij sie, Vorsteherin des Mariä-Entschlafungs-Kloster im Dorf Primorskoe zu werden. Dort lebten nur wenige Menschen. Nach zweieinhalb Jahren waren es schon 25 Nonnen und der Bischof schickte die Igumenija Irina mit fünf Mitstreiterinnen in das Dorf Žovtnevoe, das Kloster der Hl. Großfürstin Elizaveta zu gründen. Sie ließen sich in einem gewöhnlichen Haus nieder. In der von ihnen eröffneten Sonntagsschule lernen 30 Kinder und 12 Erwachsene. Auf Bitte des Verwaltungschefs des Dorfes besuchten die Schwestern drei alte Frauen ohne Verwandte, versorgten 8 mittellose kinderreiche Familien, bezahlten Medikamente und beerdigten eine alte Frau ohne Verwandten auf eigene Kosten.

[114] Pers. Mitteilung von I. Naletova.
[115] Pers. Mitteilung von I. Naletova.

Die Anzahl der Nonnen stieg an und es wurde wieder Zeit umzuziehen. Vor anderthalb Jahren ließen sie sich in Kamyševachi des Rayon Orechovo nieder. Sie zogen in das einstöckige Gebäude des ehemaligen Krankenhauses ein, das die lokalen Behörden der Eparchie schenkten. Die Behörden des benachbarten Dorfes Ivanovka übergaben dem Kloster 4 ha Ackerland. Die Schwestern versorgen sich selbst"[116].

Ein Beispiel für ein aktives Nonnenkloster in einer Großstadt ist das 2004 wiedereröffnete Novo-Tichvin-Kloster in Ekaterinburg (Katerinenburg). Dort leben 132 Schwestern, darunter 2 Schema-Nonnen, 20 Nonnen im kleinen Schema, 58 Nonnen, 13 Novizinnen und 39 Kandidatinnen. Das Kloster betreibt ein Atelier für Ikonenmalerei und eine Schneiderei, es setzte mehrere zerstörte Kirchen außerhalb der Stadt instand und gründete Dependancen. Der Chor des Klosters übt den alten einstimmigen Gesang. Die karitativen Projekte des Klosters bestehen in einem Kinderheim und dem Angebot kostenlosen Essens[117].

3. Die Rechtsstellung von Nonnen und Äbtissinnen

Nonnen sind in der ROK-MP - wie auch in den anderen orthodoxen Kirchen - Mönchen grundsätzlich gleichgestellt[118]. Allerdings gibt es unter den Mönchen viele Priester, allein dadurch entstehen faktisch dann doch Unterschiede.

Die Äbtissin *(Igumenija)* trägt ein Kreuz; in der Verwaltung gibt es keinen Unterschied zwischen Abt und Äbtissin, sie ist berechtigt, Segen zu erteilen. Dabei wird ihr die Hand geküsst. Die Äbtissin ist die geistliche Leiterin der Nonnen, kann ihnen jedoch keine sakramentale Lossprechung erteilen.

Nonnen schulden der Äbtissin jedenfalls vollen Gehorsam. In letzter Zeit gab es Berichte über Machtmissbrauch in einigen Nonnenklöstern. Dieses Thema wurde von der letzten Bischofssynode behandelt. Erzbischof Aleksij von Orechovo-Zuevo wies in seinem Bericht „Über das Klosterleben" für eine Arbeitsgruppe des Bischofskonzils 2004 darauf hin, dass in einigen Klöstern, besonders in Nonnenklöstern, die Beziehungen zwischen Älteren und Jüngeren oft „nicht Beziehungen christlicher Einheit und Liebe, sondern Beziehungen der Getrenntheit" nach dem Prinzip der Vorherrschaft seien. Das führe „zur betonten Erniedrigung der Jüngeren (Untergebenen), die weder dem Alter noch der körperlichen Kraft entsprechen. Solche Beziehungen erinnern an die berüchtigte Schikanierung junger Soldaten durch Altgediente und sollten sofort zu einer Intervention des Klos-

---

[116] Женщины в черном [Frauen in Schwarz], 6. März 2002 auf dem ukrainischen Nachrichtenportal MIG: http://mig.com.ua/events.php?act=1&cat=0&eventID=933 (15.01.2005).

[117] Vgl. die Website des Novo-Tichvin-Klosters in Ekaterinburg: www.sestry.ru/church (15.01.2005).

[118] Vgl. I. M. KONIDARIS, Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen, in: Kanon 16 (2000) 131-143.

terrates (oder Geistlichen Konzils des Klosters) führen, damit solche verderblichen Erscheinungen unverzüglich und unwiderruflich beseitigt werden“[119].

Klostervorsteherinnen besitzen gelegentlich Einfluss, der weit über die Grenzen ihres Klosters und auch der Eparchie hinausgehen kann. Ein gutes Beispiel dafür ist die Igumenija Varvara (Tret'jak), Vorsteherin des Hl. Einführung-der-Gottesmutter-in-den-Tempel-Klosters in der Ortschaft Tolga im Gebiet Jaroslavl'[120]. Igumenija Varvara ist häufig in den Medien präsent.

4. Charismatisch begabte Frauen

Bemerkenswert ist auch die informelle Funktion vieler Äbtissinnen, die - wenn sie ein entsprechendes Charisma haben - oft als geistliche Begleiterinnen fungieren. So heißt es z.B., dass die Frau des russischen Präsidenten Ljudmila Putina regelmäßig eine igumenija konsultiere. Berühmte Äbtissinnen, aber auch andere Nonnen und charismatische Frauen, die als *„starica“* bezeichnet wurden, gab es immer wieder im Laufe der russischen Kirchengeschichte, so auch in den letzten beiden Jahrhunderten.

Berühmt geworden ist z.B. die Igumenija Arsenija (Sebjakova) (1833-1905), die Vorsteherin des Verklärungs-Klosters in Ust'-Medvidick im Gebiet des Don-Kosakenheeres. Die Tochter eines Gutsbesitzers mit asketischen Neigungen eröffnete, als sie zur *Igumenija* gewählt wurde, im Kloster eine Mädchenschule, in der sie selber unterrichtete. Als ihre Gesundheit nachließ, führte sie geistliche Gespräche im Refektorium und mit ihren „geistigen Töchtern“, wie es in der Lebensbeschreibung heißt, und empfing viele Besucher. Sie wird bis jetzt verehrt[121].

Ein ganz anderes Beispiel einer charismatischen Frau war die selige Starica Evfrosin'ja, eine geborene Fürstin Evdokija Vjazemskaja (1735-1855). Die Absolventin des Smolny-Instituts für adelige Fräuleins wurde zunächst Hoffräulein, verließ jedoch den Kaiserhof, zog bäuerliche Kleidung an und wanderte mit zwei anderen Hoffräulein nach Moskau, wo Metropolit Filaret sie segnete, „Närrin Gottes“ zu werden. 40 Jahre ihres Lebens als Nonne verbrachte sie neben einem Kloster, bis sie wegen der Schikanen der Äbtissin das Kloster verließ und sich in einem Dorf niederließ. Dort schenkte eine Gutsbesitzerin ihr ein Blockhaus, aber die Selige brachte dort die ihr geschenkte Kuh unter und wohnte selber in einer armen Hütte. Sie besuchte ständig Bauern, Bürger und Gutsbesitzer, von denen sie

---

[119] О монастырской жизни. Доклад Архиепископа Орехово-Зуевского Алексия на рабочей группе Архиерейского Собора 2004 г. [Über das monastische Leben. Bericht des Erzbischofs Aleksij von Orechovo-Zuevo für die Arbeitsgruppe der Bischofssynode 2004] auf der offiziellen Website des Bischofskonzils: www.sedmitza.ru/index.html?did=17540 (15.01.2005).

[120] Vgl. allgemeine Informationen über das Kloster auf der offiziellenWebsite der Eparchie Jaroslavl': www.yaroslavl-eparhia.ru/monastery/tolga.htm (15.01.2005).

[121] Vgl. Игумения Арсения. Жизнеописание [Igumenija Arsenija. Lebensbeschreibung], Moskau 1998; Игумения Арсения. Опыт духовной биографии. Письма. Издание Сретенского монастыря [Igumenija Arsenija. Briefe. Versuch einer geistigen Biographie], Moskau 2003.

verehrt wurde. Im Alter von Hundert Jahre grub die *starica* einen Brunnen und legte ein Bad an, in dem viele geheilt wurden. Evfrosin'ja wird bis in den heutigen Tag verehrt, ihren Gebeten werden viele Wunderheilungen zugeschrieben[122].

Eine Heilige des 20. Jh.s ist die „selige starica Matrona" (1885-1952). Matrona wurde in einem Dorf blind geboren, mit 17 Jahren versagten ihre Beine. Mit sechs Jahren spürte sie, dass sie nicht nur menschliche sündige Handlungen und Verbrechen, sondern auch Absichten erkennt, Naturkatastrophen und soziale Katastrophen vorhersieht. Auf ihre Gebete hin wurden Menschen geheilt und getröstet. Viele Menschen kamen, um Heilung zu erhalten. Schon früh sagte sie die Revolution voraus, wenn „geraubt wird, Kirchen zerstört werden und alle verfolgt werden". Matrona predigte nicht und lehrte nicht. Sie beriet, betete und segnete. Sie wird seit ihrem Tode verehrt und auf ihre Fürbitte soll es viele Heilungen gegeben haben[123].

Staricas fungieren als informelle geistliche Ratgeberinnen ähnlich wie Starzen, obwohl ihr Einfluss insgesamt geringer ist. Starzen und *staricas* bilden innerhalb der ROK-MP eine informelles System und können in konkreten Fällen ihre Anhänger zu anderen Starzen bzw. *staricas* schicken. Der Einfluss eines konkreten Starzen oder einer konkreten *starica* hängt von ihrem Charisma und der Größe ihrer Anhängerschaft ab.

VI. Diakoninnen, cerkovnicy und Pfarrersfrauen

1. Kirchliche Dienste von Frauen im Alten Russland

Den Dienst von Frauen in der alten russischen Kirche belegt der Kirchenhistoriker E. E. Golubinskij[124]. Nach Meinung des Kanonisten S. V. Troickij handelte es sich um Diakoninnen, deren Nachfolgerinnen die bis 1869 zum Gemeindeklerus gehörenden Prosphorenbäckerinnen wurden[125]. Troickij ging davon aus, dass die frühe russische Kirche „dienende Frauen" brauchte, besonders bei der Taufe neubekehrter Frauen, da ja bekanntlich durch Untertauchen getauft wurde, und die

---

[122] А. Цветаева, О чудесах и чудесном [A. CVETAEVA, Über Wunder und das Wundervolle], Moskau 1991: www.synnegoria.com/tsvetaeva/WIN/nastya/evfrosin.html (15.01.2005).

[123] Vgl. А. Кудинова, Блаженная старица Матрона, in: "Русский Дом" N 11, 1998 [A. KUDINOVA, Die selige Starica Matrona, in: „Russkij Dom" Nr. 11, 1998] auf der Website der Hl. Nikolaus-Kirche im Moskauer Bezirk Birjulevo: http://st-nikolas.orthodoxy.ru/-newmartyres-/0502_07.html (15.01.2005).

[124] Vgl. Е. Е. Голубинский, История Русской Церкви, т. 1 [E. GOLUBINSKIJ, Die Geschichte der Russischen Kirche. Bd. 1], Moskau 1901, 469.

[125] Vgl. С.В. Троицкий, Диакониссы православной Церкви [S.V. TROICKIJ, Diakonissen in der Orthodoxen Kirche], 272-273.

ältesten russischen Kirchen Abteilungen für Frauen hatten. Auf die Ordnung hatten die Diakone zu achten[126].

Der weibliche Dienst in der russischen Kirche hatte im Laufe der Jahrhunderte verschiedenen Namen. Noch im 16. Jh. kannten altrussische Euchologia „Weiber", die erwachsene „zu taufende [Frauen]" mit geweihtem Öl bestrichen. Eine besonders wichtige Funktion hatten die bereits behandelten Prosphorenbäckerinnen[127].

Außerdem gab es sog. „Gelübde-Jungfrauen" (*„obetnaja deva"*), „Schwarzgewandete" (*„černička"*), oder bei den priesterlosen Altgläubigen „Lehrerinnen" (*„učitel'ša"*) und „Popinnen" (*„popad'ja"*)[128].

Černički waren im bäuerlichen russischen Leben Frauen, die auf Grund eines von ihnen oder ihren Eltern abgelegten Gelübdes ehelos blieben. Vermutlich konnten dabei auch familienwirtschaftliche Erwägungen dabei eine Rolle spielen. Das Vorhaben sollte noch im Brautalter verkündet werden. Eine entsprechende Erklärung wurde zuerst im Hause des Mädchens abgegeben und dann vom Vater des Mädchens öffentlich in der Dorfversammlung verkündet. Es gab *černički*, die im Hause lebten und solche, die in Zellen lebten. Die „häuslichen *černički*" leisteten Hausarbeit und versorgten die Kinder. *Černički* galten als demütig, fleißig und fromm. Die meisten *černički* sollen schriftkundig gewesen sein und religiöse Bücher gelesen haben. Auch wegen ihrer Schriftkenntnisse, die es ihnen ermöglichte, Mädchen zu unterrichten, waren sie angesehen. *Černički* kannten sich gut im Gottesdienst aus und unterhielten Verbindungen zum Ortspriester oder einem Kloster. Nur wenn sie ihr ganzes Leben Gott widmete, erlangte eine unverheiratete Frau gesellschaftliche Achtung in einer bäuerlichen oder traditionellen Umwelt. Auch kinderlose Witwen konnten als *černički* einen Status in der Gesellschaft erlangen.

„Häusliche *černički*" lebten oft abgesondert in einer Zelle auf dem Grund der Familie und unterhielten sich kaum mit Fremden. Andere Familienmitglieder besuchten die Zelle, um auszuruhen oder den Psalter zu hören. Die „Zellen-*černički*" (andere regionale Bezeichnungen: sing. *kelejnica*, pl. *kelejnicy*; sing. *spacejnica*, pl. *spacejnicy*; sing. *vekovuša*, pl. *vekuvuši*; sing. *volkuša*, pl. *volkuši*) lebten am Rande des Dorfes oder ganz außerhalb der Siedlungen. Gelegentlich entstanden so altgläubige Sketoi oder die *černički* traten in Klöster ein.

---

[126] Vgl. Троицкий, Диакониссы православной Церкви [TROICKIJ, Diakonissen in der Orthodoxen Kirche], 268.

[127] Vgl. oben, *Kap. IV.3.d.*

[128] Vgl. Н. Паглазова, Святитель Филарет Московский и две попытки восстановления чина дьяконисс в Русской церкви его времени [N. PAGLAZOVA, Metropolit Filaret von Moskau und zwei Versuche der Widerherstellung des Amtes der Diakonin in der Russischen Kirche seiner Zeit], in: Личность в Церкви и обществе: Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 17-19 сентября 2001 г.) [Die Persönlichkeit in der Kirche und in der Gesellschaft. Beiträge der internationalen wissenschaftlich-theologischen Konferenz (Moskau: 17.-19. September 2001)]: www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=3996&print=1 (15.01.2005).

Einkommensquelle der *černički* waren Bezahlung für Einkleidung und Waschung von Toten, sowie Lesung des Psalters. Für vierzigtätiges Psalterlesen zahlten die Bauern ihnen weniger als einem Priester. Gelegentlich übernahmen *černički* die gesamten Riten der Beerdingung und des Totengedenkens.

Černički brachten Mädchen Lesen und Schreiben bei. Speziell im altgläubigen Bereich beinhaltete das Unterricht nach alten kirchenslawischen Fibeln. Außerdem strickten und stickten sie. Die gestrickten Strümpfe und gestickten Hemden und Handtücher konnten sie auf dem Markt verkaufen. *Černički* sammelten Kräuter und betrieben Kräuterheilkunde[129].

Als im 18. Jh. mehr als die Hälfte aller Klöster säkularisiert und auf Grund eines Ukas der Kaiserin Katherina von 1764 die Nonnen der aufgelassenen Häuser in reguläre Klöster überführt wurden, gründeten die verbliebenen Novizinnen neue Gemeinschaften mit Klosterregeln, legten jedoch kein Gelübde ab. Sie gründeten Armen- und Siechenhäuser, Krankenhäuser, in denen sie Kranke und Alte pflegte, Kinderheime, Pilgerherbergen, Schulen und Kinderkrippen. Die Anzahl dieser Gemeinschaften, die von den kirchlichen und staatlichen Behörden kaum wahrgenommen wurden, wuchs dank Spenden und einer beachtlichen Zahl - in Folge der sozialen Veränderungen und Auflösung der traditionellen Familienstrukturen im 19. Jh. - neu eintretender Frauen[130] beständig an.

2. Das Aufkommen der Diakonatsfrage im 19. Jh. und frühen 20. Jh.

Trotz mannigfaltiger Dienste der Frauen innerhalb der Kirche bereits in früherer Zeit wurde die Frage der Einsetzung von Diakonissen/Diakoninnen erst im 19. Jh. im Zusammenhang mit der wachsenden Zahl monastisch lebender Frauen und der Übernahme sozial-karitativer Aufgaben durch Frauenklöster einerseits und der Einbindung von Frauen in die Heidenmission andererseits aktuell. So siedelten sich im Zuge der Missionstätigkeit der ROK im Altai-Gebirge 1838 Praskovja Landyševa und 1839 Sofia de Valmon an, um den Missionar Archminadrit Makarij (1830-1840) in seinem Engagement zu unterstützen. Dieser bemühte sich auch als erster um die Wiederherstellung des Amtes der altkirchlichen Diakonin, doch lehnte die Synode damals eine Antwort ab und auch Kaiser Nikolaus I. beantwortete das Gesuch nicht.

---

[129] М. М. Громыко. Чернички. [ABC der Orthodoxie. M.M.Gromyko. Černički] auf der weißrussischen orthodoxen Website: www.pravoslavie.by/sootc.asp?id=3138&Session=100 (15.01.2005).

[130] Vgl. Л. А. Карпычева, РОССИЙСКИЕ ОБЩИНЫ СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ [L. KARPYČEVA, Die russischen Gemeinden der Barmherzigkeitsschwestern und die Orthodoxe Kirche] auf dem Informationsportal Credo.ru: www.portal-credo.ru/site/print.php?act=fresh&id=219 (15.01.2005).

a. Die Diakoninnenweihen von Metropolit Filaret

Archimandrit Makarij stand in Briefwechsel mit dem Moskauer Metropoliten Filaret, der 1840 jedenfalls die Vorsteherin des Erlöser-Klosters in Borodino, Maria (Margarita Michajlovna Tučkova) nach dem Ritus für Diakonissen mit dreifachem Ausrufen der Wörter *„poveli"* („befehle"!), *„povelite"* (befiehlt"!) und *„axios"* zur Igumenija ordinierte[131]. Allem Anschein nach hat es sich um eine vollwertige *cheirotonia* gehandelt. Filaret hat eventuell nicht nur Maria Tučkova zur Igumenija „wie zum Diakon" ordiniert, sondern auch die Igumenija des Moskauer Passionsklosters Antonia, die Igumenija Mitrofanija des Pantokrator-Klosters in Serpuchovo (Baronin Praskov'ja Grigor'evna von Rosen) und einige andere Frauen[132].

b. Die Barmherzigkeitsschwestern

1803 wurde in St. Petersburg ein Dienst von Barmherzigen Schwestern gegründet. Aus ihm ging das von der Kaiserin Maria Fedorovna 1814 gegründete Institut der „Barmherzigen Witwen", das zum Vorbild für die ersten russischen Gemeinschaften der Schwestern der Barmherzigkeit wurde, hervor.

1844 wurde in Russland die erste Gemeinschaft von Schwestern der Barmherzigkeit gegründet. Die Gründer der Gemeinschaft - die Großfürstinnen Maria Nikolaevna und Aleksandra Nikolaevna, sowie Prinz Petr Georgievič und Prinzessin Terezija Vasil'evna Oldenburg - beriefen sich auf das Vorbild der lutherischen Diakonissen. Diese Gemeinschaft (seit 1873/4: „Hl.-Dreifaltigkeits-Gemeinschaft") war, wie auch zwei oder drei andere Gemeinschaften, interkonfessionell. Zur Gemeinschaft gehörten eine orthodoxe und eine lutherische Dreifaltigkeitskirche, in der auch katholische Gottesdienste abgehalten wurden. Zur ersten Vorsteherin wurde die englische Quäkerin Sara Biller, die nach der Liturgie aus der Hl. Schrift vorlas und diese deutete. 1848 gehörten der Gemeinschaft zwölf orthodoxe, fünf evangelische und drei katholische Barmherzige Schwestern an[133].

Schwestern einer anderen interkonfessionellen Gemeinschaft, der „Kreuzerrichtungs-Gemeinschaft", betreuten Verwundete während des Krimkrieges (1854-1856). Unter den Schwestern der Kreuzerrichtungs-Gemeinschaft, die in den Krimkrieg geschickt wurden, gab es, wie der Beichtvater der Gemeinschaft, Erzpriester Arsenij Lebedincev berichtete „ein paar Katholikinnen, die den orthodoxen Priester irgendwie schief ansehen, und wohl auch mit den Kranken nicht

[131] Vgl. Троицкий, Диакониссы православной Церкви [TROICKIJ, Diakonissen in der Orthodoxen Kirche], 294.

[132] Vgl. Паглазова, Святитель Филарет Московский [PAGLAZOVA, Metropolit Filaret von Moskau] (vgl. Anm. 127).

[133] Vgl. Карпычева, РОССИЙСКИЕ ОБЩИНЫ СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ [KARPYČEVA, Die russischen Gemeinden der Barmherzigkeitsschwestern] (vgl. Anm. 129).

übereifrig sind. Die Deutschen [Lutheranerinnen] sind ausgezeichnete Schwestern"[134]. Barmherzigkeitsschwestern betreuten Verwundete auch in den weiteren Kriegen, an denen Russland im 19 Jh. teilnahm.

c. Die Initiativen der Igumenija Ekaterina und Großfürstin Elizaveta Fedorovna

Eine andere Initiative zur Wiederherstellung des Amtes der Diakonissin/Diakonin geht auf die Igumenija Ekaterina (geb. Gräfin Efimovskaja, gest. 1925 in Serbien) zurück, die Anfang des 20. Jhs. die Lesnin-Gemeinschaft im heutigen Polen gegründet hat (anfänglich zur Festigung der Orthodoxie unter den ehemals griechisch-katholischen Bauern). Jekaterina war energisch, begabt und medizinisch gebildet. Sie gründete eine Schule, ein Ambulatorium, ein Altersheim und ein Krankenhaus. Daraus entstanden weitere 5 Klöster mit Wohltätigkeitstraditionen. In ihrem Gesuch an die vorkonziliare Konferenz von 1906 heißt es:

> „Die auf Russland zukommenden Gewitter der Ereignisse zwingen mich, unverzüglich um die Wiederherstellung des Amtes der Diakonissin anzusuchen. Ich bin zutiefst überzeugt, dass trotz der strengen [...] den Diakonissen abverlangten Gelübde eine Vielzahl von Mädchen und Witwen den Appell zum neuen Dienst an Kirche und Vaterland erhören wird"[135].

Eine weitere gewichtige Fürsprecherin für die Einführung des gemeinschaftlich verstandenen Amtes der Diakonin war die verwitwete Großfürstin Elizaveta Fedorovna (geborene Prinzessin von Hessen-Darmstadt und Schwester der Kaiserin Alexandra), die Gründerin der 1909 entstandenen Martha-Maria-Gemeinschaft in Moskau[136]. Elizaveta Fedorovna setzte sich für die Einführung des weiblichen

---

[134] Письма протоиерея Арсения Лебединцева, бывшего благочинного церквей южного берега Крыма к преосвященному Иннокентию, архиепископу Херсонскому и Таврическому [Briefe des Erzpriesters ARSENIJ LEBEDINCEV, des ehemaligen Propstes der Südküste der Krim an Innokentij, Erzbischof von Chersones und Taurien], Kiew 1896, 102; zit. n. Карпычева, РОССИЙСКИЕ ОБЩИНЫ СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ. 1859 wurde in Petersburg ein Evangelisches Hospital und Diakonissenhaus gegründet, das sich an sich wenig von der Hl.-Dreifaltigkeits-Gemeinschaft unterschied, aber eine strenge konfessionelle Identität besaß. Vgl. dazu: Das Evangelische Hospital und Diakonissenhaus in St. Petersburg im Laufe seines fünfzigjährigen Bestehens, St. Peterburg 1909.

[135] Zit. nach Беляков - Беляков, Диакониссы в Русской православной Церкви [BELJAKOV - BELJAKOV, Diakonissen in der Russischen Orthodoxen Kirche] (vgl. Anm. 90).

[136] Für eine Bibliographie von Elizaveta siehe L. MILLAR, Grand Duchess Elizabeth of Russie, Nikodemus Orthodox Publications Society 1991 (zuletzt auch in dt. Übers.). Vgl. auch N. THON, Elizaveta Feodorovna und das Martha-Marien-Stift. Ein Sozialwerk im vorrevolutionären Rußland und seine heutige Wiedergeburt, in: Orthodoxes Forum 10 (1996) 235-254 (mit weiterführender Literatur zu Elizaveta Feodorovna); DERS., Das Martha-Marien-Stift. Ein beispielhaftes Sozialwerk im vorrevolutionären Rußland und seine ökumenische Relevanz, in: T. SCHNEIDER - W. BERSCHEIN (Hg.), Ab Oriente et Occidente (Mt 8,11). Kirche aus Ost und West (= Gedenkschrift W. Nyssen), St.

Diakonats als eines karitativen Frauenamtes nicht in Hinblick auf eine besondere Weihe ein, denn sie hielt den liturgischen Dienst von Frauen nicht für aktuell. Für die Schwestern der Maria-Martha-Gemeinschaft war ein zeitweiliger Aufenthalt in der Gemeinschaft, medizinische und religiöse Bildung inklusive Ausbildung im Krankenhaus der Gemeinschaft vorgesehen. In der Gemeinschaft gab es außerdem ein Ambulatorium, eine Apotheke für Arme, Lehrgänge für Frauen, einen kostenlosen Speisesaal und Unterkünfte für arme Frauen. Die Schwestern leisteten Sozialarbeit in Armenvierteln. Die Gemeinschaft funktionierte bis 1917, ihre Tätigkeit war besonders wichtig im Ersten Weltkrieg. 1918 wurde die Großfürstin mit anderen Angehörigen der kaiserlichen Familie ermordet und später zuerst von der ROKA (1981) und dann von der ROK-MP (2000) kanonisiert.

d. Initiativen zur Einführung des diakonischen Dienstes von Frauen auf Gemeindeebene im Vorfeld des Landeskonzils von 1917/18

Offensichtlich bestand aber auch ein Bedarf nach Einführung des diakonischen Dienstes von Frauen in den Gemeinden. Der Erzpriester F. Uspenskij entwarf für die vorkonziliare Konferenz von 1906[137] „Regeln für das Leben und die Tätigkeit der orthodoxen Diakonissen"[138], die Diakoninnen/Diakonissen in den einzelnen Kirchengemeinden vorsah. Die Einführung des Diakoninnenamtes (russ. *„diakonissa"*, veraltet *„d'jakonica"*) wurde demzufolge aus zwei Richtungen angestrebt: für monastische Gemeinschaften als Alternative zum Mönchsgelübde für karitativ tätige Schwestern einerseits und für Priestergehilfinnen in den Pfarrgemeinden andererseits.

Anfang des 20. Jh.s kam es, speziell während der Vorbereitung des bedeutenden Landeskonzils 1917/18, zu einer breiten Debatte, bei der, wie in anderen Teilen der orthodoxen Welt auch, sowohl über die soziale Funktion der Diakonisse, wie auch über ihren Status als Klerikerin diskutiert wurde. So war insbesondere die Frage kontrovers, ob es zur Wiederherstellung des Amtes der Diakonin ausschließlich im karitativen Sinne oder auch im altkirchlichen Sinne kommen solle. Die Entscheidung sollte das 1917 einberufene Landeskonzil treffen, dem u. a. ein Gesuch zur Weihe von Diakoninnen wie zur Zeit des Johannes Chrysostomos vorlag. Die von dem späteren Märtyrer, dem Kiewer Metropoliten Wladimir, geleitete Disziplinarische Abteilung des Konzil sprach sich für eine Wiederherstellung des altkirchlichen Amtes der Diakonin aus.

Ottilien 1996, 457-485; DERS., Großfürstin Elisaweta Feodorowna und die Martha-Maria-Schwesternschaft: http://orthodoxeurope.org/page/13/5.aspx (15.01.2005) [aus: Hinhören und Hinsehen. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig–Moskau 2003].

[137] Für die Acta vgl. Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия [Tagebücher und Protokolle der Sitzungen der Vorkonziliaren Konferenz], St. Petersburg 1907.

[138] Nach Беляков – Беляков, Диакониссы в Русской православной Церкви [BELJAKOV – BELJAKOV, Diakonissen in der Russischen Orthodoxen Kirche] (vgl. Anm. 98).

Als Diakoninnen sollten prinzipiell Jungfrauen und einmalig verheiratete Witwen nicht jünger als 40 Jahre, die das Gelübde der Ehelosigkeit und des lebenslangen Dienstes für die Kirche ablegten, dienen dürfen. Bischöfe sollten aber auch das Recht erhalten, in Ausnahmefällen jüngere Jungfrauen zu weihen sowie „verheiratete Frauen, die [...] in gegenseitigem Einvernehmen das Eheleben [...] eingestellt haben"[139].

Als Besonderheit in der Kleidung war ein Maphorion, ein weißer Schleier über dem Kopf, der auf die Schultern fällt, vorgesehen. Während des Gottesdienstes sollte die Diakonin ein Orarion tragen, dessen Enden auf das Maphorion hinabfallen. Die Bezahlung der Diakoninnen sollte durch die Gemeinde, aber nicht aus den normalen Ressourcen für die Klerusbesoldung erfolgen.

Diakoninnen sollten in der Kirche für Ordnung und Sauberkeit sorgen, das Verhalten der Betenden beobachten, Kinder zur Kommunion bringen, den Priestern „ohne Recht auf gottesdienstliche Belehrung" in der Belehrung der einzelnen, in der Katechese und im karitativen Bereich helfen, die *„cerkovnicy"* (sing. *„cerkovnica"*, siehe näher *Abschn. 3.*) der Gemeinde und die religiösen Schwesternzirkeln anleiten. In den Dörfern sollten weitere Aufgaben der Diakonissen in der Aufklärung zu Hygienefragen sowie der Anleitung zu Haus- und Landwirtschaft bestehen.

e. Die Entwicklung nach 1918

Letztendlich kam das Konzil nicht mehr dazu, das Thema des weiblichen Diakonats zu behandeln. Die nichtliturgischen Funktionen der Diakoninnen/Diakonissen wurden in der frühen sowjetischen Zeit aber weiterhin ausgeübt: z.B. durften Barmherzigkeitsschwestern des Roten Kreuzes als einzige in den Jahren 1918-1920 in Kiew die Gefängnisse der Geheimpolizei TscheKa besuchen, dabei bemühten sie sich nach Möglichkeit, die Lage der Häftlinge zu erleichtern[140]. Frauen spielten eine außerordentliche Rolle während der aktiven Verfolgungen der Kirche, als sie Geistliche versteckten und versorgten. Die sichtbaren Gemeinden bestanden fast ausschließlich aus Frauen.

Es gibt mündliche Überlieferungen über einzelne Frauen, die als Diakonin/Diakonissin wirkten, z.B. Serafima (Ksenija) Rozova (1900-2001). Diese durfte wegen ihrer nichtproletarischen Herkunft nicht Medizin studieren. Später hat sie eine medizinische Fachschule besuchen können und an verschiedenen Krankenhäusern gearbeitet. Sie wurde in den 20er Jahren Diakonin/Diakonissin.

---

[139] Ebd.

[140] Vgl. Сообщения сестер милосердия о Чрезвычайной комиссии в Киеве // Светильник веры. Сестры милосердия [Mitteilungen der Barmherzigkeitsschwestern über die Außerordentliche Kommission - TscheKa in Kiew], Moskau 1997, 152; zit. n. Беляков - Беляков, Диакониссы в Русской православной Церкви [BELJAKOV - BELJAKOV, Diakonissen in der Russischen Orthodoxen Kirche] (vgl. Anm. 98).

Allerdings lässt sich nicht sagen, ob sie geweiht wurde oder „nur" gesegnet. Später legte sie die Mönchsgelübde ab[141].

In letzter Zeit wurde der weibliche Diakonat im Rahmen der ROK-MP wieder Gegenstand von Forschung und Diskussionen. Man beruft sich in diesem Zusammenhang auf die altkirchliche Praxis, das Landeskonzil 1917/18, einzelne Weihen in der Vergangenheit in Russland und Griechenland sowie die aktuellen Nöte und Bedürfnisse.

3. Die cerkovnicy

Ein Vorschlag des Landeskonzils von 1917/18 betraf auch die Einführung des Amtes der *„cerkovnica"*: Als für dieses Amt geeignet wurden Jungfrauen und einmalig verheiratete Witwen betrachtet, die das Amt der Diakonissin anstrebten, aber noch nicht das entsprechende Alter erreicht hatten bzw. nicht über die entsprechenden Kenntnisse verfügten. Sie sollten ohne Weihe zur Erfüllung ihrer Pflichten zugelassen werden und das Recht erhalten, den Altarraum zu betreten[142].

In sowjetischer Zeit fielen praktisch alle Formen des Dienstes von Frauen in der Kirche zusammen. Die weiblichen Angestellten der Gemeinden wurden *„cerkovnica"* genannt und trugen als quasi einheitliche Tracht ein schwarzes Kleid oder einen Kittel und ein weißes Kopftuch. Ein „Kurzes orthodoxes Lexikon" definiert die *„cerkovnica"* wie folgt: „Frau, die untergeordnete Dienste in der Kirche verrichtet: auf Sauberkeit und Ordnung achtet, Teppichläufer aufrollt usw"[143].

4. Die Priestergattin

Die Rolle der Priestergattin in der Gemeinde ist nicht formalisiert. Ihre Bedeutung ergibt sich aus der öffentlichen Präsenz der Priesterfamilien in der Gemeinde, wo die Familie des Priesters als Vorbild gesehen wird.

a. Herkunft und Alltagsprobleme

Vor Peter I. trugen die Frauen der Priester in Russland eine besondere Kleidung; später wurde von ihnen erwartet, dass sie sich dezent kleiden. So wurde z.B. im 19. Jh. in der Belletristik über die Hüte einiger Priesterfrauen gelästert. Nach der Priesterweihe trägt der Priester im Unterschied zu seiner Gattin als Symbol dafür, dass er jetzt mit der Kirche vermählt ist, nicht mehr den Ehering. Vor dem

---

[141] Auf Tonband gesprochene Erinnerungen von Serafima (Ksenija) Rozova, Moskau 1999 (bislang unveröffentlicht).

[142] Vgl. Беляков - Беляков, Диаконниссы в Русской православной Церкви [BELJAKOV - BELJAKOV, Diakonissen in der Russischen Orthodoxen Kirche].

[143] Orthodoxes Lexikon auf der Website des St.Trifon-Klosters: www.trifon.ru/e_-dictionary/content/22.shtml (am 15.01.2005 nicht mehr abrufbar).

20. Jh. heirateten zukünftige Priester meisten innerhalb des geistlichen Standes. Am Anfang des 20. Jh.s begannen auch Frauen Theologie zu studieren und heirateten dann gelegentlich zukünftige Priester. Diese Frauen stammten oft aus anderen Ständen, auch aus dem Adel, wie auch Priester seit dem Anfang des 20. Jh.s immer häufiger aus unterschiedlichen Ständen kamen. Doch heiraten auch jetzt wieder jüngere Priesteramtsanwärter oft im kirchlichen Umfeld, z.B. Schülerinnen oder Studentinnen von kirchlichen Lehranstalten[144], zukünftige Dirigentinnen, Ikonenmalerinnen und Katechetinnen, die ihrerseits Priester heirateten wollen. Diese Art der Eheanbahnung nimmt zu, da auch die Zahl der kirchlichen Lehranstalten für Frauen zunimmt. Wenn verheiratete Männer das Priesteramt im reiferen Alter annehmen, können die Priestergattinnen einen beliebigen Werdegang haben. Solche Familien sind stabiler, wenn beide Ehegatten der Kirche nahe stehen. Anderenfalls kann es zu Ehekrisen kommen, die zu Scheidungen führen.

Besonders groß waren die Belastung für Priestergattinnen in der Zeit der Verfolgung der Kirche in den 20er, 30er und -40er Jahren des 20. Jh.s. Auch wenn sie nicht mitverhaftet wurden, konnten sie ihre bürgerlichen Rechte verlieren und durften nicht arbeiteten. Der Ausweg konnte dann in einer echten oder fiktiven Scheidung bestehen.

Aber auch heute ist das Leben einer Priestergattin oft nicht gerade einfach. In der Regel besuchen diese Frauen, die oft eine Hochschulbildung haben, kaum mehr Theatervorstellungen, Ausstellung und dergleichen, sie sind fast ausschließlich mit Familie und Haushalt beschäftigt. Die Belastung ist nicht zuletzt deswegen groß, weil Priester oft viele Besucher empfangen und die Priestergattin für die Gastfreundschaft verantwortlich ist. In entlegenen Dorfgemeinden wiederum ist der Priester häufig von zu Hause abwesend, wenn er entfernte Ortschaften besucht. Eine gewisse Distanz in der Familie ergibt sich nicht nur aus der häufigen Abwesenheit des Priesters, sondern auch aus seiner Pflicht zur Wahrung des Beichtgeheimnisses. Daraus entwickeln sich gelegentlich Ehekrisen, die zu Scheidungen führen können. In sowjetischer Zeit gab es eine gewisse Entfremdung zwischen Kollegen, wenn Priestergattinnen in öffentlichen Einrichtungen arbeiteten.

b. Aufgaben in der Gemeinde

Besonders Priestergattinnen, die kirchliche Lehranstalten absolvierten, engagieren sich im täglichen Leben der Gemeinden. In manchen Gemeinden übernimmt die Priestergattin die Aufgaben einer Psalmensängerin und als einzige Kirchendienerin ist sie dann auch für den Chor zuständig. Priestergattinnen sind zudem oft Buchhalterinnen der Gemeinde, Dirigentinnen, Verkäuferinnen am Kerzenstand, Lehrerinnen in Sonntagsschulen. Zuweilen sind sie wirtschaftlich

[144] Vgl. z.B. Жена священника [Die Frau des Priesters] auf der christlichen Website: http://top.foru.ru/article.200.html (15.01.2005).

auch auf eparchialer Ebene einflussreich. Außerdem wachsen ihr in den letzten Jahren immer mehr soziale Aufgaben zu. Bislang engagierten sich Priestergattinnen in der Wohltätigkeit und Sozialarbeit eher auf privater Ebene, heute wird von ihnen hingegen allgemein ein größeres und organisiertes Engagement am karitativen Sektor und in der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit erwartet[145], das wohl auch der wachsenden Rolle des Klerus im öffentlichen Leben entspricht. Seitdem Wohltätigkeit und Sozialarbeit kein staatliches Monopol mehr sind, sondern eher vom Staat vernachlässigt werden, ist ein ganzes Netz kirchlicher sozialer Einrichtungen entstanden, die von einzelnen Gemeinden betreut werden. Dazu gehören Kinderheime, Familienkinderheime, Altersheime, Einrichtungen für Obdachlose. Gemeinden und Klöster richten tägliche Mittagstische für Bedürftige ein. Auch außerhalb von Klöstern lebende Nonnen engagieren sich in der gemeindlichen Caritas, z.B. besuchen sie Kranke und Bedürftige. Diese Sozialleistungen sind zwar kostenpflichtig, aber in der Regel billiger als rein private.

VII. Die Rechtsstellung von Frauen hinsichtlich der kirchlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit

1. Die Rechtsstellung von Frauen auf Gemeindeebene

Das am 20. April 1918 vom Landeskonzil 1917-1918 angenommene Gemeindestatut[146] beinhaltete richtungsweisende Veränderungen in Hinblick auf Frauenrechte. Die weiblichen Gemeindemitglieder erhielten damals das Recht, gleichberechtigt an Gemeindeversammlungen teilzunehmen, in den Gemeinderat gewählt zu werden, Kirchenälteste zu werden. Die Gemeindestatuten von 1945 und 1971 behandelten diese Frage kaum.

a. Gemeindeversammlung

Nach dem aktuellen Statut der ROK-MP ist die Teilnahme an der Gemeindeversammlung geschlechtsunabhängig:

---

[145] Vgl. z. B. Митрополит Воронежский Сергий (Фомин) призвал жён священников быть социально активными [Metropolit Sergij (Fomin) von Voronež rief Priestergattinnen auf, sozial aktiv zu werden] auf der offiziellen Website der Orthodoxen Enzyklopädie: www.sedmitza.ru-/index.html?did=20686 (15.01.2005).

[146] Определение Священного Собора Православной Российской Церкви о православном приходе 20 апреля 1918 г. ПРИХОДСКОЙ УСТАВ. /Гл.1 V,22/. Собрание Определений и постановлений СС ПРЦ 1917-18 г [Bestimmung des Heiligen Konzils der Orthodoxen Russländischen Kirche über die orthodoxe Ortsgemeinde vom 20 April 1918. Gemeindestatut, Kap. 1,V,22. Sammlung der Bestimmungen und Beschlüsse des Hl. Konzils der ORK 1917-18], Moskau 1994.

„The Parish meeting shall include the clergymen of the parish and the laymen[147] who regularly participate in the liturgical life of the parish and who are worthy to take part in the solution of parish matters due to their commitment to Orthodoxy, their moral standing and experience of life. They shall be over 18 years, not under suspension or standing trial by an ecclesiastical or civil court"[148].

Frauen können sich an der Gründung neuer Gemeinden und an der laufenden Arbeit der Gemeindeversammlung beteiligen.

b. Gemeinderat und Revisionskommission

Auch die Wahl in den Gemeinderat ist nicht an ein bestimmtes Geschlecht gebunden:

„The Parish Council shall consist of the Chairman - the churchwarden, his/her assistant and the treasurer. The Parish Council shall be elected from among the members of the Parish meeting for the term of three years. Re-election is unlimited. The Diocesan Bishop shall approve the election of the Chairman of the Parish Council or appoint the Rector or another person to this office by his decree with the inclusion of this person in the Parish meeting".

Von Mitgliedern des Gemeinderates wird der/die Kandidat(in) für die Position des Gemeinderatsvorsitzenden (Kirchenältesten), die dann vom Ortsbischof bestätigt werden muss, gewählt[149]. Frauen und Männer können in die Revisionskommission der Gemeinde gewählt werden unter der Bedingung, dass sie nicht mit Mitgliedern des Gemeinderates verwandt sind[150].

Speziell in ländlichen Gemeinden kommt es vor, dass außer dem Priester und dem zweiten Kleriker der Gemeinderat und die Revisionskommission ganz aus Frauen bestehen und die Kirchenältesten auch Frauen sind. Ein statistischer Überblick fehlt bislang.

---

[147] Soweit die offizielle englische Übers., besser wäre die Übers. Mit „layperson" gewesen. Im russischen Originaltext wird das geschlechtsneutrale Wort *„prichožane"* - „Gemeindemitglieder" benützt.

[148] Vgl. Statut ROK-MP 2000, Art. XI, 4: Die Gemeinde. Die Gemeindeversammlung.

[149] Vgl. Statut ROK-MP 2000, Art. XI, 5: Die Gemeinde. Der Gemeinderat.

[150] Vgl. Statut ROK-MP 2000, Art. XI, 6. Die Gemeinde. Die Revisionskommission.

2. Die Einbindung von Frauen in die übergemeindliche Kirchenverwaltung

a. Eparchialversammlung

1988 wurde in den vom Landeskonzil angenommenen „Satzungen über die Verwaltung der ROK“[151] eindeutig auf die Beteiligung von Frauen an der Arbeit der Eparchialen Versammlung hingewiesen:

> „Die Eparchialversammlung besteht aus einer gleichen Anzahl von Vertretern der Kleriker und der Laien (Männer, Frauen, Jugendliche)“[152].

Im jetzt geltendem Statut von 2000 fehlt der Hinweis auf die Geschlechtszugehörigkeit der Mitglieder der Eparchialversammlung:

> „The Diocesan Assembly headed by the Diocesan Bishop shall be the governing body of the diocese and shall be composed of the clergymen, monastics and laymen living on the territory of the diocese and representing the canonical units in the composition of the diocese“[153].

b. Eparchialrat

Das Statut von 1988 sah als Mitglieder des Eparchialen Rates nur Priester vor:

> „Der Eparchiale Rat wird mit dem Segen des regierenden Bischofs gebildet und besteht aus mindestens vier Personen im Priesteramt, von denen die Hälfte vom Bischof ernannt wird und die restlichen von der Eparchialversammlung für eine Jahr gewählt werden“[154].

---

[151] Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый Поместным Собором 8 июня 1988. Москва 1996 [Statut über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche, angenommen vom Landeskonzil am 8. Juni 1988], Moskau 1996, elektronisch abrufbar: http://ortho-rus.ru/titles/history-f-ustr-docs-ust-new.htm (15.01.2005).

[152] Statut ROK-MP 1988, Art. VII: Die Eparchien: http://ortho-rus.ru/titles/history-f-ustr-docs-ust-new.htm (15.01.2005).

[153] Statut ROK-MP 2000, Art. X, 2: Die Eparchie. Die Eparchialversammlung.

[154] Statut über die Verwaltung der Russischen Orthodoxen Kirche. Art. VII. Die Eparchien: http://ortho-rus.ru/titles/history-f-ustr-docs-ust-new.htm (15.01.2005).

Die Formulierung des geltenden Statuts ist offener:

„The Diocesan Council shall be formed with the blessing of the Diocesan Bishop and shall consist of no less than four persons"[155].

Aber die Eparchialen Räte werden in der Regel dennoch nur aus Priestern gebildet, z.B. im Jahre 2004 in St. Petersburg[156], Nižnij Novgorod[157], Stavropol[158]. Die Besonderheiten der Bildung und des Funktionieren der Eparchialen Räte wird kontrovers diskutiert und von Kritikern als im Widerspruch zum konziliaren Prinzip der Orthodoxen Kirche stehend bezeichnet[159].

c. Landeskonzil

Das Landeskonzil 1990 bestand aus 317 Delegierten: 90 Bischöfe, 92 Priester, 88 Laien (38 Frauen), sowie 39 Vertreter von Klöstern und 8 Vertreter der Geistlichen Schulen. Nach dem gültigen Statut der ROK-MP ist das Landeskonzil die oberste Instanz der ROK-MP für Lehre und kirchliche Rechtsordnung. In Kapitel 3 des Statuts heißt es:

„1. The supreme power in the field of doctrine and canonical order in the Russian Orthodox Church shall belong to the Local Council.
2. The terms of convening the Local Council shall be determined by the Bishops' Council. In exceptional cases the Local Council may be convened by the Patriarch of Moscow and All Russia (or the Locum Tenens) and by the Holy Synod.
3. Diocesan and vicar bishops of the Russian Orthodox Church shall be members of the Council ex officio.
4. The Bishops' Council shall determine the procedure of the election of delegates from among clergymen, monastics and laymen to the Council and their quota.
In exceptional cases the procedure of the election to the Council of the delegates from among clergymen, monastics and laymen and their quota shall be

---

[155] Statut ROK-MP 2000, Art. X, 3. Die Eparchie. Der Eparchiale Rat.

[156] Vgl. die offizielle Website der Metropolie St. Petersburg: www.mitropolia-spb.ru/rus/diocese/sovet.shtml (15.01.2005).

[157] Vgl. die offizielle Website der Eparchie von Nižnij Novgorod www.nne.ru/ukaz.php?id=58.

[158] Vgl. die offizielle Website der Eparchie von Stavropol: http://eparhia.stavropol.net-/news/out.html?id=20040122171619 (15.01.2005).

[159] Z.B. versteht der Priester Pavel Adel'gejm diese Regelung als Widerspruch zum konziliaren Prinzip der Orthodoxen Kirche. Vgl. Иерей Павел Адельгейм. Догмат о Церкви в канонах и практике [Priester Pavel ADEL'GEIJM, Das Dogma über die Kirche in den Canones und in der Praxis], Pskov 2002: http://dogmat.icona.ru/ (15.01.2005).

determined by the Holy Synod with subsequent approval by the Bishops' Council.
[...]
7. The quorum of the Council shall be 2/3 of the legally elected delegates, including 2/3 of bishops out from the total number of member bishops of the Council.
[...]
10. The Secretariat of the Council shall consist of the Secretary in the rank of a bishop and two assistants - a clergyman and a layman. [...]
11. The Council shall elect the chairmen (in the rank of a bishop), the members and the secretaries of the working bodies established by the Council by simple majority.
13. All member bishops of the Council shall comprise the Bishops' Conference. The Conference shall be convened by the Chairman of the Council on his initiative, by the decision of the Advisory Board of the Council or on the proposal of no less than 1/3 of the bishops. The task of the Conference shall include the discussion of those decisions of the Council, which are of a special importance and which provoke doubts from the point of view of their conformity with the Holy Scriptures, Holy Tradition, dogmas and canons, as well as from the point of keeping church peace and unity.
In the event that a certain decision of the Council or its part is rejected by the majority of the bishops present, it shall be put forward for another consideration by the Council. If after that the majority of the bishops present at the Council reject it, it shall lose its force of the Council's decision.
16. The invited theologians, experts, observers and guests may take part in the open sessions of the Council, besides its members. The extent of their participation shall be determined by the rules of procedure, but in any case they shall have no right to participate in the vote. [...]
17. The decisions of the Council shall be taken by the majority of votes, except special cases, stipulated by the rules of procedure adopted by the Council. In the event of a tie in open vote, the Chairman shall cast the deciding vote. In the event of a tie in secret vote, another vote shall be held"[160].

Diese Regelung benachteiligt die Laien und ist daher umstritten.

d. Vertretung im Weltkirchenrat

Im Weltkirchenrat wird die ROK-MP derzeit durch einen Bischof, zwei Priester und eine Frau vertreten. Die Vertreter der ROK-MP werden vom Patriarchen und der Hl. Synode der ROK-MP ernannt.

---

[160] Statut ROK-MP 2000, Kap. II: Das Landeskonzil.

3. Der judizielle Bereich

Den drei Instanzen der Kirchengerichte gehören hingegen nur Kleriker, und somit nur Männer an: Gemäss dem Statut von 2000 können

> „Richter von Eparchialgerichten [...] nur Kleriker werden, die vom Diözesanbischof bevollmächtigt werden, in der ihm anvertrauten Eparchie die Gerichtsbarkeit auszuüben"[161].

Die Beschlüsse von Kirchengerichten müssen von Diözesanbischof bestätigt werden. Zur Bildung von Kirchengerichten ist es erst in letzter Zeit gekommen. Ihre Aufgaben wurden bzw. werden von den Eparchialen Räten erfüllt, u. a. gehören dazu Scheidungsurteile. Die ersten Kirchengerichte wurden in den Eparchien Smolensk und Kaluga gebildet, im Oktober 2004 fasste die Bischofssynode den Beschluss, weitere Kirchengerichte einzurichten. Diese Gerichte werden im Unterschied zur vorrevolutionären Situation unabhängig sein. Im Russischen Reich gehörten sie dem System der sogenannten Geistlichen Konsistorien an. Aus technischen Gründen und wegen des Priestermangels werden nicht alle Eparchien Kirchengerichte erhalten[162].

VIII. Frauen in kirchlicher Bildung und Wissenschaft im Rahmen der ROK (MP)

1. Zugang von Frauen zu theologischen Bildungseinrichtungen

Legale Bildungsaktivitäten der ROK-MP wurden erst 1946 wieder möglich. In Moskau wurde damals ein theologisches Institut eröffnet, das in Bälde den traditionellen Namen „Moskauer Geistliche Akademie" (MGA) erhielt. Die MGA befindet sich in der Stadt Sergiev Posad (zu sowjetischen Zeiten: Zagorsk). 1946 wurde auch die Leningrader Geistliche Akademie (LGA), jetzt wieder St. Petersburger Geistliche Akademie (SPGA), wiedereröffnet.

Zu Anfang der politischen Reformen (*„Perestrojka"*) unterhielt die ROK-MP diese zwei Akademien und drei Priesterseminare. Gegenwärtig gehören zum Bildungssystem des Moskauer Patriarchats[163] 5 Geistliche Akademien[164] (Ausbil-

---

[161] Statut ROK-MP 2000, Kap. VII: Das Kirchengericht.

[162] Vgl. die Mitteilung der Nachrichtenagentur RIA-Novosti vom 8. Oktober 2004: http://const-info.narod.ru/news/0071.htm; Mitteilung des orthodoxen Internetportals „Radonež" vom 30.10.2004: www.radonezh.ru/all/gazeta/?ID=637 (15.01.2005).

[163] Für einen Überblick zu den Bildungseinrichtungen des Moskauer Patriarchats vgl. die offizielle Website der ROK-MP: www.mospat.ru/educational/index.html (15.01.2005).

[164] Moskauer Geistliche Akademie: www.mpda.ru, St.Petersburger Geistliche Akademie: www.spbda.ru, Minsker St. Kyrill von Turov Geistliche Akademie: www.church.by/resource/-

dungsstätten für Lehrkräfte und wissenschaftliche Mitarbeiter, die ein Priesterseminar absolvierten; die Ausbildung dauert drei Jahre), 26 Priesterseminare (Hochschulen mit fünfjähriger Ausbildung; die Absolventen sind berechtigt, zu Priestern ordiniert zu werden), 31 Geistliche Schulen und 4 Schulen mit dem Statut von Lehrgängen (Kursen)[165]. Zu allen diesen Einrichtungen im Hoch- bzw. Fachschulrang haben Frauen als Studentinnen keinen Zugang. Zum Bildungssystem des Moskauer Patriarchats gehören weiters die Orthodoxe Hl. Tychon Geisteswissenschaftliche Universität (s.u.) und die Russische Orthodoxe Universität des Hl. Johannes des Theologen (s.u.). Beide Universitäten nehmen Laien inklusive Frauen auf.

Doch unterrichten Frauen in den Priesterseminaren und Geistlichen Akademien in den nichttheologischen Fächern. In der sowjetischen Zeit waren das vor allem musikalische Fächer und Fremdsprachen. M.S. Krasovickaja unterrichtet am Lehrstuhl für Liturgische Theologie in der Orthodoxen St. Tychon Geisteswissenschaftliche Universität Liturgik. Vorläufig ist das noch ein Sonderfall, der jedoch zeigt, wie sich der theologische Sektor für Frauen immer mehr öffnet. Dass Frauen der ROK-MP eine theologische Ausbildung absolvieren, ist keine absolute Neuerung. Bereits zu Beginn des 20. Jh.s hatten sich einzelne Frauen wie Maria Skobtsova den Zugang zu theologischen Vorlesungen erkämpft. Grundsätzlich schafft die theologisch-wissenschaftliche Betätigung von Frauen in der Regel auch keine Probleme, nota bene, da sie sich in wissenschaftlichen Forschungseinrichtungen und Universitäten abspielt.

Die Orthodoxe St. Tychon Geisteswissenschaftliche Universität[166] (bis 07.10.2004 Theologisches Institut) mit Filialen in Russland und den GUS-Staaten, u.a. in Lemberg (Ukraine) ist die erste staatliche anerkannte kirchliche Hochschule in Russland. An der Universität studieren ca. zwei Tausend Präsenzstudenten und ca. zwei Tausend Fernstudenten. Die Universität hat sieben Fakultäten, eine Theologisch-Pastorale, eine Missionarisch-Katechetische, eine Historische, eine Philologische, eine Pädagogische Fakultät und eine Fakultät für sakrale Kunst. Frauen stellen mehr als die Hälfte der Studierenden. Ihnen stehen alle Fakultäten mit Ausnahme der Theologisch-Pastoralen Fakultät, wo zukünftige Priester ausgebildet werden, offen. Allerdings können Frauen die gleichen Lehrgänge an der Missionarisch-Katechetischen Fakultät als zukünftige Religionslehrerinnen und evtl.

Dir0264/Page0273.html , Kiewer Geistliche Akademie: www.collegium.org.ua (alle 15.01.2005), Kischinjower [russ. – Kischinjow, Kišinev = rumänisch, moldawisch – Chişinău] Geistliche Akademie (keine Website).

[165] Eine unvollständige Übersicht über orthodoxe Bildungseinrichtungen einschließlich solcher, die nicht dem Bildungsausschuss der ROK-MP unterstehen, findet sich auf der Website des Internetjournals Škola verujuščego razuma [Schule der glaubenden Vernunft]: http://troitsky.chat.ru/schools.htm (15.01.2005).

[166] Website: www.pstbi.ru (15.01.2005).

Diakonissen belegen. Griechisch und Latein gehören nicht zu ihrem Programm, aber sie können es fakultativ belegen. Am Institut wird wissenschaftlich gearbeitet und publiziert.

Nur die unmittelbare Ausbildung für das Priesteramt bleibt für Frauen unzugänglich. So nehmen heute auch alle dem Bildungsausschuss unterstehenden kirchlichen Lehranstalten in die Ausbildung als Ikonenmaler und Chordirigenten Frauen auf.

Außerdem gibt es in Russland, der Ukraine und Weißrussland eine Reihe weiterer, nicht dem Bildungsausschuss der ROK-MP unterstehender Hochschulen, in denen Laien (und darunter Frauen) eine orthodoxe theologische Bildung erhalten können[167].

Exkurs: theologische und religionswissenschaftliche Ausbildung in Russland, der Ukraine und Weißrussland

Das Moskauer Hl. Filaret-Orthodox-Christliche-Institut[168] ist die älteste vorhandene russische Einrichtung für theologische Laienbildung. Ursprung des Institutes waren Katechetische Lehrgänge, die der damalige Diakon und jetzige Priester und Rektor Georgij Kočetkov 1988 durchführte. Die Studienanfänger sollen mindestens 21 Jahre alt sein. Am Institut studieren 205 Studenten, darunter ca. 70 Fernstudenten. Das Institut bietet einen theologischen Abschluss als Bakkalaureat nach 4 Jahren und als Magisterium nach weiteren 3 Jahren an. Dieser Abschluss ist staatlich nicht anerkannt. Das Institut erhielt zwar vom Staat die Berechtigung zu unterrichten, ersuchte jedoch nicht um Anerkennung seiner Abschlüsse an, um die Unabhängigkeit des Lehrplanes zu bewahren. Die meisten Studenten haben jedoch schon Abschlüsse anderer Hochschulen. Der Rektor des Instituts Georgij Kočetkov zelebrierte Anfang der 90er Jahre in russischer Sprache und hatte deswegen Auseinadersetzungen mit dem Patriarchat. Auch seine seelsorgerische Praxis ist umstritten. Das Institut legt wert auf hohes akademisches Niveau und Forschungsarbeit.

Die Hl. Tychon-Universität und das Hl. Filaret-Institut vertreten zwei verschiedene Sichtweisen der Kirche: als einer nationalen traditionsbewußten Institution (Hl. Tychon-Universität) bzw. als einer unabhängigen, aber modernen und eher reformbereiten Institution.

Der Rektor des Hl. Andreas-Biblisch-Theologischen Instituts (St. Andrew's Biblical Theological College)[169], A. Bodrov definierte die Position seiner Institutes als „ursprünglich orthodox, aber im Geiste ökumenisch". Der fünfjährige Lehrgang des Institutes wurde staatlich anerkannt. Am Institut studieren derzeit 33 Studenten und 150 Fernstudenten und

[167] Für Informationen über Bildungeinrichtungen, die orthodoxes theologisches Wissen vermitteln, danke ich recht herzlich Aleksej Judin (Moskau).

[168] Website: www.sfi.ru (31.2.2005).

[169] Website: www.standrews.ru (23.2.2005).

Hörer von theologischen Sommerlagern. Das Institut wird finanziell von der Anglikanischen Kirche unterstützt.

Die Russische Orthodoxe Universität des Hl. Apostels und Evangelisten Johann des Theologen[170] wurde vom Priester Joann Ekonomcev, Leiter der Abteilung für Katechesierung und religiöse Bildung des Patriarchats und einer Gruppe von Spezialisten in russischer und klassischer Philologie gegründet. Die Universität setzt sich zum Ziel, eine christliche Intelligenz auszubilden, die die sittlichen und kulturellen Werte der russischen Orthodoxie verinnerlicht. Als Vorbild sehen die Gründer der Universität die katholischen Universitäten in Westeuropa und den USA. Die Universität hat 10 Fakultäten. An der Philosophisch-theologischen und Biblisch-patrologischen Fakultät studieren über Tausend Studenten. Die Ausbildung an der Historischen, Psychologischen, Philologischen, Ökonomischen und Juristischen Fakultät beinhaltet theologische Pflichtfächer. Der Bakkalaureatsabschluss (nach vier Jahren) und der Magisterabschluss (nach fünf Jahren) werden seit 1999 staatlich anerkannt. Im Unterschied zur Hl. Tychon-Universität werden hier nicht zielgerichtet Mitarbeiter der Kirche ausgebildet. Die theologische Ausbildung orientiert sich an der westeuropäischen und beinhaltet u.a. europäische und östliche Philosophie und Religionsgeschichte, sowie alte Sprachen für die Bibelwissenschaftler. Hier wird an Bibelübersetzungen und Neuübersetzungen der Kirchenväter gearbeitet.

Die von Erzpriester Aleksandr Men' gegründete allgemein zugängliche „orthodoxe Universität“[171] entspricht mehr einer Volkshochschule in den deutschsprachigen Ländern.

Im Russischen Christlichen Geisteswissenschaftlichen Institut in St. Petersburg[172] wird im Unterschied zu den Instituten in Moskau das Christentum vorrangig als kulturelles Phänomen gesehen. Das Institut ist ökumenisch orientiert. Die Abschlüsse mit Bakkalaureat und Magisterium in Religionswissenschaft werden staatlich anerkannt. Das Institut verlangt Studiengebühren.

Die Hochschule für Religion und Philosophie[173] ist die älteste private Lehranstalt in St. Petersburg, die religiöse Bildung vermittelt. Auch in dieser Einrichtung wird Theologie in engem Zusammenhang mit dem kulturellen Kontext unterrichtet. Die Bedeutung der Orthodoxie als Grundlage der Kultur wird betont, aber auch der interkonfessionelle Dialog wird beachtet. Die Hochschule arbeitet mit der St. Petersburger Eparchie u.a. am Konzept für das Schulfach „Grundlagen der Orthodoxen Kultur“ zusammen. Das Tagesstudium dauert 4 Jahre, das Abendstudium 5 Jahre. 2003 studierten 60 Studenten. Der Abschluss in „Religionswissenschaft“ wird staatlich anerkannt.

Die Theologische Hl. Kyrill-und-Method-Fakultät[174] in Minsk wurde 1993 an der Europäischen Geisteswissenschaftlichen Universität in Minsk gegründet. Die Fakultät ist orthodox und wird vom Weißrussischen Exarchen und Minsker Mitropoliten Filaret gelei-

---

[170] Website: http://rpu.ru (13.3.2005).
[171] Website: www.educenter.sitek.ru/menrus.htm (15.01.2005).
[172] Website: www.rchgi.spb.ru (23.2.2005).
[173] Website: www.srph.ru (23.2.2005).
[174] Website: www.christeducenter.org (23.2.2005).

tet, aber es unterrichten dort auch Katholiken und Protestanten. Die Fakultät mit derzeit 120 Studierenden unterhält gute Beziehungen zur Université de Fribourg. Die Arbeit der Fakultät richtet sich auf eine Rückkehr der christlichen Traditionen in die moderne Kultur und Wiederherstellung des christlichen methodologischen Systems in der Hochschulbildung und Wissenschaft. Die Abschlüsse mit Bakkalaureat und Magisterium der Theologie bzw. Religionswissenschaft sind seit 1999-2001 staatlich anerkannt. Die Fakultät besitzt die einzige öffentliche theologische Bibliothek in Weißrussland; sie ist finanziell unabhängig und wird von der Stiftung „Christliches Bildungszentrum der Hl. Kyrill und Method" finanziert. 80 Studenten erhalten ein Stipendium. Im Juli 2004 wurde die Europäische Geisteswissenschaftliche Universität wegen Unstimmigkeiten mit den Behörden geschlossen, seitdem ist die Theologische Fakultät der Weißrussischen Staatlichen Universität angegliedert, behält jedoch ihre Eigenständigkeit und Eigenfinanzierung und Metropolit Filaret bleibt weiterhin Dekan.

Am Beispiel der Užhoroder (Ungwarer) Ukrainischen Theologischen Akademie der Hl. Kyrill und Method[175] lässt sich der Werdegang einer neugegründeten Hochschule der UOK-MP verfolgen. Die Akademie begann ihre Tätigkeit 2002, wurde 2003 offiziell als Hochschule der UOK-MP anerkannt und 2004 vom Ministerium für Bildung und Wissenschaft der Ukraine als Hochschule lizenziert. Die Akademie bildet Theologen für die UOK-MP und Spezialisten entsprechend den Anforderungen des Ministeriums für Bildung und Wissenschaft der Ukraine aus. Dementsprechend erhalten die Absolventen ein kirchliches Diplom als Theologe („*bohoslov*") und ein staatliches Diplom als Theologe („*teolog*"). An der Akademie kann dissertiert werden. Die Akademie hat eine theologische, philosophische, juristische, wirtschaftswissenschaftliche, psychologische, philologische und IT-Fakultät, sowie ein College (Fachschule auf der Grundlage von 9 Klassen) mit Ausbildung in Management, Wirtschaft und Finanzen. Die Absolventen des College können an der Akademie weiterstudieren. Die Studenten der Theologischen [*bohoslov'skyj*] Fakultät absolvieren ihr Studium als Theologen [*bohoslov*] (Spezialisierung als Kleriker), Theologen [*bohoslov*] (Spezialisierung als Missionar), Kirchendirigenten und Juristen (Spezialisierung in Staatsrecht und kanonischem Recht). Die Absolventen in den theologischen Fächern und die zukünftigen christlichen Pädagogen erhalten eine säkulare Hochschulbildung in Philosophie und Religionswissenschaft, die zukünftigen Kirchenrechtler in Rechtswissenschaft. Zwei Lehrstühle an der Fakultät sind mit Frauen besetzt: den Lehrstuhl für Philosophie und Religionswissenschaft leitet Dr. Tetjana Chomenko und den Lehrstuhl für klassische und moderne Literatursprachen leitet Dr. Olena Šimko.

An der theologischen Fakultät studieren erst seit 3 Jahren Studenten. Unter den 44 Präsenzstudenten gibt es nur Männer. Die Ausbildung entspricht dem sukzessiven Studium an einem Priesterseminar und einer Geistlichen Akademie. Alle Präsenzstudenten sind zukünftige Kleriker und wohnen in einem Studentenheim, d.h. auch ihre Lebensverhältnisse entsprechen denen an einem Priesterseminar. Unter den 20 Fernstudenten gibt es 15 Kleriker und eine Frau.

Die Frau wird später Lehrerin werden und in einer Schule Kirchengeschichte und Religion unterrichten. Vorgesehen ist, dass jährlich 20-25 Theologiestudenten aufgenommen werden.

---

[175] Offizielle Website: http://orthodoxuuba.org.ua (23.2.2005).

Es ist auch vorgesehen, mehr Frauen aufzunehmen, die als Religionslehrerinnen, Dirigentinnen und evt. Sozialarbeiterinnen ausgebildet werden könnten, aber die Akademie steckt noch in den Kinderfüßen.

Die Lehrer der Theologischen Fakultät sind Absolventen der Moskauer, St. Petersburger oder Kiewer Geistlichen Akademien. Diese Geistlichen Akademien versorgen die Ungwarer Akademie auch mit Lehrmaterial. Die größten Probleme der Akademie sind finanzieller Natur. Vorläufig finanziert sich die Ungwarer Akademie nur aus eigenen Mitteln über Studiengebühren. Das erklärt wohl auch die Einführung der attraktiven säkularen Studienrichtungen. Über eine kirchliche finanzielle Unterstützung berät die Hl. Synode der UOK-MP. Eine staatliche Unterstützung steht vorläufig nicht zur Diskussion. Indirekt ist eine solche mit der möglichen Einführung des Religionsunterrichts an den Schulen verbunden. Die meisten Studenten an der Theologischen Fakultät kommen aus Transkarpathien, aber es gibt auch Studenten aus der Krim und dem Gebiet Lugansk. Ein Vorsemesterstudent kommt aus Ungarn.

Auf lokaler Ebene unterhält die Akademie Kontakte zur Griechisch-katholischen Kirche und zur Römisch-katholischen Kirche, aber nicht zu den als unkanonisch angesehenen orthodoxen Jurisdiktionen der UOK-KP und UAOK[176].

In der Ukraine und in der Russischen Föderation gibt es schließlich drei katholische Einrichtungen, an denen auch orthodoxe Laien Theologie studieren können. Das ist die griechisch-katholische Ukrainische Katholische Universität[177] in Lemberg, wo auch Laien aus der ROK-MP studieren[178], das dominikanische St. Thomas Höhere Institut für Religiöse Wissenschaften[179] in Kiew und das von Jesuiten geleitete St. Thomas Institut für Philosophie, Theologie und Geschichte[180] in Moskau.

1992 wurden die Lehrstühle für (marxistisch-leninistische) Geisteswissenschaften geschlossen. Darunter fiel auch das religionskundliche Fach „Wissenschaftlicher Atheismus". In Nachfolge des marxistisch-leninistischen religionskundlichen Fachs „Wissenschaftlicher Atheismus" wird an vielen Universitäten bzw. Hochschulen heute Religionskunde unterrichtet. Seitdem gibt es auch Überlegungen des Bildungsministeriums, das Fach Theologie in die Lehrpläne der Hochschulen aufzunehmen. Die Universitäten in den sibirischen Städten Omsk und Barnaul nahmen 1992 das Fach „Theologie" in ihren Lehrplan auf, aber es handelte sich dabei eher um allgemeine Religionskunde. 1994 bildete das Hl. Tychon-Institut ein Komitee für die Aufnahme der Theologie in Hochschullehrpläne. Dem Komitee gehörten u.a. Patriarch Aleksij II., der Präsident der Akademie der Wissenschaften und der Rektor der Moskauer Universität an. Das Komitee setzte sich für Einführung eines staatlichen Standards für das Fach „Theologie" („*teologija*") ein. Die russische Bezeichnung für Theologie („*bogoslovie*") blieb der Ausbildung im kirchlichen Kontext vorbehalten.

---

[176] Telefonische Auskunft der Theologischen Kyrill-und-Method-Akademie.

[177] Website: www.ucu.edu.ua (23.2.2005).

[178] Telefonische Auskunft von RISU (Religious Information Service of Ukraine) am 22.02.2005.

[179] Website: www.michael-op.org.ua/?page=sec&sec_id=73&p_id=72. (23.2.2005).

[180] Website: www.jesuit.ru/action/education (23.2.2005).

1999 wurde ein Koordinationsrat des russischen Bildungsministeriums und der ROK-MP gebildet[181]. Nach Meinung des Koordinationsrates sollte der staatliche Standard einen interkonfessionellen Teil und einen konfessionellen Teil enthalten, der sich auf die „traditionellen Konfessionen" (Orthodoxes Christentum, Islam, Judentum und lamaistischer Buddhismus) bezieht. Die vorgesehene Einführung des Faches Theologie an staatlichen Universitäten führte zu heftigen Diskussionen, da einige darin einen Verstoß gegen die Trennung von Kirche und Staat sahen[182]. In einem Brief an den Bildungsminister vom 21.01.1999 erklärten die Mitglieder des Komitees, dass „säkular" nicht „atheistisch" bedeute und das Theologiestudium freiwillig sei. Im Februar 2001 wurde der Standard und der Abschluss mit Bakkalaureat und Magisterium anerkannt. Acht Universitäten erhielten das Recht, das Fach „Orthodoxe Theologie" in ihren Studienplan aufzunehmen. Mit den Universitäten in Omsk und Barnaul, die ihren Lehrplan dem neuen Standard anpassten, wurde im Jahre 2003 Theologie für 500 Studenten in 10 Universitäten in 9 Städten unterrichtet (Omsk, Barnaul, Belgorod, Orel, Rjazan', Saratov, Ekaterinburg, Vladivostok und Tula). Vorgesehen ist die Aufnahme des Faches „Einführung in die Theologie in den Studienplan der Universitäten bzw. Hochschulen in Kursk, Rostov, Surgut, Nižnij Novgorod und in der Moskauer Linguistischen Universität. An der Islamischen Universität in Kazan' wird „Islamische Theologie" unterrichtet. Den neuen Fakultäten bzw. Abteilungen an den staatlichen Universitäten bzw. Hochschulen mangelt es an Lehrkräften, Lehrbüchern, Bibliotheken. In einigen Fällen sind die theologischen Lehrstühle mit den Lehrstühlen für Religionswissenschaft und Kulturwissenschaft verbunden. Die zwei wichtigsten Universitäten, die Moskauer Staatlichen Universität und die St. Petersburger Staatliche Universität, beabsichtigen nicht, Theologische Fakultäten zu gründen. Die Philosophischen Fakultäten der Universitäten und die Abteilungen für Religionswissenschaft (124 Studenten an der Moskauer Universität) wollen nicht in Abhängigkeit von der Kirche geraten.

In der Ukraine gibt es noch keinen staatlichen Standard für das Fach „Theologie". Deswegen wird z.B. der geisteswissenschaftliche Abschluss an der Ukrainischen Katholischen Universität in Lemberg staatlich anerkannt, jedoch nicht der Abschluss in Theologie[183]. Das soll sich in Kürze ändern.

Unter den Einrichtungen, an denen Religionswissenschaft bzw. Religionskunde unterrichtet und darüber geforscht wird, ist das 1992 gegründete „Zentrum für das Studium der Religionen"[184] (anfänglich Zentrum für vergleichendes Studium der Weltreligionen) an der Russischen Staatlichen Geisteswissenschaftlichen Universität in Moskau hervorzuheben.

Eigene Bildungseinrichtungen unterhalten auch die gesamtorthodox nicht anerkannten ukrainischen orthodoxen Jurisdiktionen. Die zukünftigen Priester der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiewer Patriarchats (UOC-KP) werden in zwei Geistlichen Aka-

---

[181] Vgl. die Anordnung über die Bildung des Koordinationsrates auf der Website Духовное просвещение [Geistliche Aufklärung]: http://upm.orthodoxy.ru/programm/doc/58_prikaz.htm (15.01.2005).

[182] Vgl. Н. Трофимчук, Вирус атеизма [N. TROFIMČUK, Der Virus des Atheismus] in: Независимая газета [Nezavismaja gazeta], 29.11.2000: http://religion.ng.ru/printed/facts/2000-11-29/1_virus.html (23.2.2005).

[183] Telefonische Auskunft von RISU (Religious Information Service of Ukraine) am 22.02.2005.

[184] Offizielle Website: www.rsuh.ru/article.html?id=465 (18.2.2005).

demien in Kiew und Lemberg, einer Theologischen Fakultät in Czernowitz, sieben Priesterseminaren und vier Geistlichen Lehranstalten mit insgesamt 1500 Studenten ausgebildet[185].

An der „Theologischen *[bohoslov'skyj]* Fakultät der Kiewer Geistlichen Akademie an der philosophisch-theologischen *[teologyčnyj]* Fakultät der Czernowitzer Nationalen Universität studieren derzeit 124 zukünftige Priester und Theologen, darunter jedoch keine Frauen. In ca. einem Monat wird in Czernowitz die „Orthodoxe Universität der Bukowina" mit anfänglich 10-20 Studenten, darunter auch Frauen, ihre Tätigkeit aufnehmen[186].

Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOC) betreibt eine Höhere Theologische Akademie in Ivano-Frankiv'sk (ehem. Stanislau) fünf Priesterseminare und zwei Geistliche Lehranstalten, darunter eine Lehranstalt in Odessa für Seekapellane. In diesen Einrichtungen studieren nur Männer[187]. Die Akademie wurde vor zwei Jahre eröffnet. Jetzt studieren dort 60 zukünftige Kleriker und Lehrkräfte, darunter keine Frauen[188]. Die UAOC ist zur Zeit gespalten in einen Flügel unter dem Oberhaupt Metropolit Mefodij (Kudrjakov)[189] und einen Flügel unter dem Erzbischof von Charkow-Poltawa Ihor (Isičenko)[190]. 1993 gründete die Eparchie von Charkow-Poltawa der UAOC in Charkow eine Filiale des Priesterseminars der UAOC in Lemberg, diese wurde 1994 in das Kollegium des Patriarchen Mstislav umgewandelt. Das Kollegium hat eine Theologische *[bohoslov'skyj]* und eine Katechetische Fakultät an denen 50 Personen, zukünftige Priester und Katecheten, darunter auch Frauen studieren. Das Kollegium arbeitet mit dem Priesterseminar der UAOC in Lemberg und der Ukrainischen Katholischen Universität in Lemberg zusammen. Am Kollegium unterrichten Frauen, aber nicht theologische Fächer. Die Absolventen des Kollegiums erhalten den im System der geistlichen Ausbildung der UAOC geltenden Grad „Bakkalaurus der Theologie *[bakalavr bohoslov'ja]*[191]. Das Mohyla-Kollegium der UAOC in Kiew ist derzeit vermutlich geschlossen, da die zwei Flügel der UAOC um die Immobilie streiten, in der sich diese Einrichtung wie auch ein Zentrum für Byzantinistik befindet[192].

Weiters gibt es in der ROK-MP drei eparchiale Lehranstalten speziell für Frauen mit dreijähriger Ausbildung. Die Absolventinnen der Smolensker eparchialen weiblichen Lehranstalt erhalten Diplome als Dirigentinnen, Religionslehrerinnen (Katechetinnen), Ikonenmalerinnen (Restauratorinnen), Barmherzigkeitsschwestern[193]; in der eparchialen weiblichen Lehranstalt in Kaluga studierten 1999

---

[185] Information auf der offiziellen Website der UOC-KP: www.kievpatr.org.ua/structura_7.htm (15.01.2005)

[186] Telefonische Auskunft der Tschernowitzer Eparchie der UOC-KP

[187] Telefonische Auskunft von RISU (Religious Information Service of Ukraine)

[188] Telefonische Auskunft der Höheren Theologischen Akademie.

[189] Offizielle Website: www.uaoc.info (15.01.2005).

[190] Offizielle Website: http://uapc.org.ua (15.01.2005).

[191] Information auf der Website der Eparchie der UAOC von Charkow-Poltawa: http://uapc.-org.ua/Hpe2004/col.htm (15.01.2005) und telefonische Auskunft der Eparchie.

[192] Vgl. auf der Website von RISU: www.risu.org.ua/eng/news/article;4641/ (18.02.2005).

[193] Попова О. Духовно-учебные заведения в современной России: исторический опыт и перспективы. //Alma mater: "Вестник высшей школы" /N1, 2002 [O. POPOVA, Geistliche Lehreinrichtungen im modernen Russland: historische Erfahrungen und Perspektiven. Alma mater: „Vestnik vyššej školy" Nr. 1, 2002].

45 Mädchen Dirigieren, Ikonenmalerei und Katechetisierung[194]; in die eparchiale Lehranstalt in Nižnij Novgorod wurden 2004 19 zukünftige Dirigentinnen und 4 zukünftige Näherinnen aufgenommen[195]. In den sieben Schulen für Katechetinnen erhalten die Schülerinnen in zweijährigen Lehrgängen Unterricht in Biblischer Geschichte, Katechismus und Katechetik, liturgischen Vorschriften, Kirchenslawisch, Kirchengesang, Solfeggio, allgemeiner, russischer und lokaler Kirchengeschichte, sakraler Kunstgeschichte, Fundamentaltheologie, vergleichender Theologie und Sektenkunde, Grundlagen der christlichen Pädagogik, Grundlagen des Staatskirchenrechts und Sprecherziehung[196]. Außerdem gibt es drei Schulen für Psalmensängerinnen. Diese speziellen Lehranstalten für Frauen werden oft als Schulen für zukünftige Priesterfrauen verstanden.

2. Berufsfelder für theologisch ausgebildete Frauen am Bildungssektor

a. Sonntagsschulen

Theologisch ausgebildete Frauen werden häufig in den Sonntagsschulen als Lehrerinnen eingesetzt. Viele Sonntagsschulen würden ohne Frauen wohl gar nicht funktionieren können. Auch in säkularen Schulen unterrichten hauptsächlich Frauen. Da in Sonntagsschulen aber auch Priester unterrichten, die mit den Kindern u. a. Ausflüge unternehmen und Sommerlager veranstalten, sind Männer hier dennoch vergleichsweise mehr vertreten als in staatlichen Schulen.

Die Abteilung für Religiöse Bildung und Katechetisierung hat eine „Satzung über die Kirchen-Gemeinde-Sonntagsschulen“[197] erlassen, die das Funktionieren dieser Schulen regeln soll. Die Satzung weist auf gewünschte Flexibilität in der Gestaltung des Unterrichts hin. In Sonntagsschulen erhalten Kinder im Alter von 5-10 Jahren Religionsunterricht, lernen Kirchengesang, kyrillische Schrift, Zeichnen und Nähen. Kinder im Alter von 11-16 Jahren lernen biblische Geschichte, Kirchengeschichte und Grundlagen der kirchenslawischen Sprache[198]. Für Erwachsene werden die Grundlagen des orthodoxen Glaubens, Kirchengeschichte, und biblische Geschichte unterrichtet. Die zusätzlichen Aktivitäten der Sonntags-

---

[194] Website der Eparchie von Kaluga: http://www.kaluga-eparhia.ru/dioceses/1999.htm. (15.01.2205).

[195] Website der Eparchie von Nižnij Novgorod: www.nne.ru/news.php?id=839. (15.01.2205).

[196] Vgl. z.B. die Website des Zentrums für Bildung und Barmherzigkeit des Weißrussischen Exarchats: www.hramvsr.by/katech.doc. (15.01.2205).

[197] Vgl. die offizielle Website der Abteilung des Moskauer Patriarchats für Religiöse Bildung und Katechetisierung: www.rel.org.ru/cgi-bin/run.cgi?action=show&obj=1055. (15.01.2205).

[198] Traditionelle liturgische Sprache der slawischen orthodoxen Kirchen und historisch und kulturell von äußerster Bedeutung für die byzantinisch-slawischen Kulturen. Innerhalb der ROK-MP wird Kirchenslawisch weiterhin in den russischsprachigen Gemeinden, fast allen Gemeinden der Weißrussischen Orthodoxen Kirche und einem großen Teil der ukrainischen Gemeinden der UOK-MP als liturgische Sprache benützt. Die kirchenslawische Lexik ist größtenteils in der russischen und südslawischen Lexik enthalten. Kirchenslawisch ist für Ostslawen und Südslawen leicht zu erlernen.

schulen, wie z.B. Wanderungen, Ausflüge oder Pilgerfahrten, hängen stark vom Enthusiasmus der Lehrer, ehrenamtlich beteiligten Eltern usw. ab[199].

b. Staatliche Schulen

In staatlichen Schulen ist die Einführung eines Religionsunterrichtes als solchem in der Russischen Föderation auf Grund des geltenden Verständnisses der Trennung von Staat und Kirche und Schule und Kirche derzeit nicht möglich[200]. Als alternative Lösung gibt es aber ab dem 6. Unterrichtsjahr das fakultative Fach „Grundlagen der orthodoxen Kultur", das folgende Themenkreise beinhaltet: orthodoxes christliches Weltbild, Geschichte der orthodoxen Religion und Kultur, orthodoxe Kultur und religiöse Lehren, die schriftliche Kultur der Orthodoxie, orthodoxe Lebensweise, die sittliche Kultur der Orthodoxie, die Orthodoxie in der Kunst, die Orthodoxie als traditionelle Religion des russischen Volkes[201].

Dieses neue Unterrichtsfach und der Inhalt der Lehrbücher werden kontrovers diskutiert. Es werden Befürchtungen über ein Unterlaufen der Trennung von Schule und Kirche geäußert und der vermeintlich xenophobe Charakter des dominierenden Lehrbuchs[202] kritisiert[203]. Menschenrechts-organisationen lehnen sowohl das Fach als auch das Lehrbuch ab[204]. Die anderen Konfessionen in Russland verhalten sich entweder zurückhaltend wie die Altgläubigen, die traditionell eine

---

[199] Vgl. z.B. Berichte über eine Sonntagsschulen in der Stadt Zelenograd bei Moskau: http://orthodox.zelenograd.info/articles.php?numid=6&rubid=28, in der tatarischen Hauptstadt Kasan an der Wolga: http://serafimov.narod.ru/school/school.html, in der Hauptstadt der Republik Sacha (Jakutien) Jakutsk in Nordostsibirien: http://eparhia.sakha.ru/news.php?id=2738&nobl=1 (15.01.2005).

[200] Vgl. z.B. das Interview vom 20.01.2003 des russischen Bildungsministers Vladimir Filippov „Der Bildungsminister der RF erklärt, dass Religionsunterricht in den Schulen unzulässige sei" auf dem Informationsportal „Welt der Religionen": www.religio.ru/news/5214.html (15.01.2005).

[201] Vgl. die Website des Programms „Grundlagen der orthodoxen Kultur": http://vos.-1september.ru/.

[202] А. В. Бородина, Основы православной культуры [A. V. BORODINA, Grundlagen der orthodoxen Kultur], Moskau 2002.

[203] Für einen Überblick über die Kontroverse vgl. den Artikel: von Л. И. Сараскина, Дискуссия о школьном курсе «Основы православной культуры» как духовный портрет современного российского общества [L. SARASKINA, Die Diskussion über den Lehrgang „Grundlagen der orthodoxen Kultur" als geistiges Portrait der modernen russischen Gesellschaft] in der Internetzeitschrift INTELLIGENT: www.intelligent.ru/cgi-bin/loadtext.pl?id=1211&file=articles-/text91.htm (15.01.2005).

[204] Vgl. z.B. В России общественное движение «За права человека» против внедрения в школьную программу учебника «Основы православной культуры» [Der Verein „Für Menschenrechte" ist gegen die Einführung des Lehrbuchs „Grundlagen der orthodoxen Kultur"] auf der Website des russischen katholischen Informationsdienstes Agnuz: www.agnuz.info/print.php?-year=2003&mounth1=January&day=2&files=a02.txt&print=news oder Заявление Объединенного комитета в защиту евреев в бывшем СССР по поводу ситуации с учебником Аллы Бородиной "Основы православной культуры" [Erklärung des Vereinigten Komitees zum Schutz der Juden in der ehemaligen UdSSR bezüglich der Situation mit dem Lehrbuch von Alla Borodina „Grundlagen der orthodoxen Kultur] auf dem Portal „Religion und Massenmedien": www.religare.ru/document-4850.htm (15.01.2005).

scharfe Trennung von Staat und Kirche bevorzugen, oder positionieren sich widersprüchlich wie die Muslime[205]. Die Konfessionen und Gruppen, die traditionell Wert auf gute Beziehungen mit staatlichen Behörden legen („traditionelle Konfessionen") bemühen sich eher, die Grundlagen ihrer Konfession in den Lehrplan hineinzubringen. Das Fach „Grundlagen der orthodoxen Kultur" wurde mit anderen Lehrbüchern fakultativ auch in Schulen in einigen Regionen der Ukraine[206] und in Weißrussland[207] eingeführt.

c. Privatschulen

Einen Überblick über die gesamte Anzahl der mit der ROK-MP verbundenen Privatschulen[208] gibt es nicht. In Moskau und im Moskauer Gebiet gelten derzeit 21 Bildungseinrichtungen als orthodoxe mittlere[209] allgemeine und ergänzende Bildungseinrichtungen[210]. Darunter nennen sich sieben Einrichtungen Gymnasium, 11 weitere Einrichtungen vermitteln mittlere Allgemeinbildung (Hochschulreife). Die restlichen Einrichtungen vermitteln fachliche musikalische Bildung oder ergänzende Bildung. Die bislang vom Staat nicht geförderten Gymnasien orientieren sich am Typ der klassischen Gymnasien des vorrevolutionären Russlands. Im Unterschied zu staatlichen Bildungseinrichtungen werden dort verstärkt nicht nur klassische Sprachen, sondern auch Kunstgeschichte, Kirchengesang und Kirchenslawisch unterrichtet. Im Orthodoxen klassischen Gymnasium im Moskauer Stadtteil Chovrino werden verstärkt Mathematik und Naturwissenschaft sowie Neugriechisch und Serbisch unterrichtet. Die Kinder unternehmen im Sommerlager Pilgerfahrten und besuchten auch ein Sommerlager in Griechenland[211].

---

[205] Zur Kontroverse innerhalb der russischen Muslime vgl. die Website des liberalen Informations- und analytischen Zentrums „Sova": http://religion.sova-center.ru/discussions/197B-344/197B395/197B71D?print=on (15.01.2005).

[206] Mitteilung auf der offiziellen Website der Eparchie von Simferopol in Bezug auf die Krim: http://orthodox.sf.ukrtel.net/news/1003.htm und in der Zeitschrift Cerkovnyj vestnik, 05.09.2003. www.tserkov.info/numbers/news/?ID=279 (15.01.2005).

[207] Mitteilung des weißrussischen Bildungsministeriums auf dessen Website: www.minedu.unibel.by/print.php?sid=157 und Wortlaut des Abkommens zwischen dem weißrussischen Bildungsministerium der Weißrussischen Orthodoxen Kirche auf deren Website: www.church.by/resource/Dir0006/Dir0012/Dir0310/Page0315.html (15.01.2005).

[208] Status und Anerkennung von Privatschulen werden durch das Föderale Gesetz „Über Bildung" geregelt. Die letzte novellierte Fassung findet sich z.B. auf der Website des russischen Bildungsministeriums: www.ed.gov.ru/min/pravo/272/ (15.01.2005).

[209] „Mittlere Bildung" bedeutet im russischen Sprachgebrauch jenen Schulabschluss, der zum Hochschulstudium berechtigt.

[210] Vgl. die offizielle Website der Abteilung für Religiöse Bildung und Katechetisierung der ROK-MP: www.rel.org.ru/licei3.htm (15.01.2005).

[211] Zu diesem Gymnasium vgl. die offizielle Website der Abteilung für Religiöse Bildung und Katechetisierung der ROK-MP: www.rel.org.ru/hovrino.html (15.01.2005).

d. Theologische Forschung

Frauen mit kirchlicher Hochschulbildung arbeiten aber nicht nur als Lehrerinnen, sondern auch in der theologischen und liturgischen Forschung, zwar nicht in den Geistlichen Akademien, aber in den anderen Hochschulen. Ein Blick auf die Inhaltsverzeichnisse der kirchlich abgesegneten wissenschaftlichen und katechetischen Publikationen zeugt zwar davon, dass männliche Autoren zahlenmäßig noch bei weitem überwiegen. Auch kommt es vor, dass speziell konservative Beichtväter Frauen von der Wissenschaft abraten, dabei handelt es sich jedoch nicht um eine offizielle Lehrmeinung der ROK-MP. Alles in allem nimmt die Zahl der Frauen, die theologische Dissertationen schreiben, zu.

e. Sonstige Berufsfelder

Auch in der kirchlichen Verwaltung oder kirchlichen karitativen Einrichtungen haben Absolventinnen kirchlicher Bildungseinrichtungen, und nicht nur der Hochschulen, gute Chancen angestellt zu werden. Ihre Ausbildung ermöglicht es ihnen auch außerhalb des kirchlichen Bereichs zu arbeiten, z.B. Musik oder Kunstgeschichte zu unterrichten oder in karitativen Organisationen zu arbeiten[212].

[212] Persönliche Anfrage bei der St. Tychon Universität in Moskau.

FRAUENROLLEN UND FRAUENRECHTE IN DER SERBISCH-ORTHODOXEN KIRCHE

Ljiljana P a n t o v i c, Wien

I. Allgemeiner Überblick zur Geschichte der Serbisch-Orthodoxen Kirche und ihrer Verwaltungsorganisation

Die Anfänge der Christianisierung des serbischen Volkes gehen in die Zeit vom 7. bis ins 9. Jh. zurück. In diesem Zeitraum wurden zweimal Missionare nach Serbien und über dessen Grenzen hinaus gesandt. Das erste Mal ging die Missionstätigkeit von Rom aus, als zur Zeit des byzantinischen Kaisers Herakleios (610-641) die lateinische Kirche entlang der dalmatinischen Küste missionierte. Historische Quellen[1] weisen darauf hin, dass die Annahme des christlichen Glaubens zeitgleich mit der Schaffung des ersten serbischen Staates unter dem serbischen Fürsten Mutimir in der ersten Hälfte des 9. Jh.s erfolgte. In der Regierungszeit des byzantinischen Kaisers Basilios I. (867-886) schickte der damalige Patriarch von Konstantinopel, Photios I., Missionare aus, um dem slawischen Volk den christlichen Glauben zu bringen[2], was ihm den Beinamen „Taufpate der slawischen Völker" einbrachte. Die griechischen Brüder Konstantin und Methodius, die auch Slawenapostel genannt wurden, missionierten von 863 an den mittleren Donauraum[3].

Ende des 9. Jh.s sind die ersten Eparchien in den serbischen Ländern belegt[4]. Der ersten rein slawischen („*Velička eparhija*") stand im Jahre 893 der heute als Heiliger verehrte Bischof Kliment vor. Später wurde unter der Herrschaft des byzantinischen Kaisers Samuel (976-1014) ein Patriarchat mit Sitz in Ohrid geschaffen. Bereits im Jahre 1018 beseitigte der byzantinische Kaiser Basilios II. den kurzlebigen ersten serbischen Staat und degradierte das Patriarchat von Ohrid zu einem Erzbistum. Ab diesem Zeitpunkt standen alle Eparchien in Serbien bis zur Zeit des Heiligen Sava im Jahre 1219 unter der Jurisdiktion des Erzbistums von Ohrid[5].

In der zweiten Hälfte des 12. Jh.s errichtete Stefan Nemanja (1113-1199) einen autonomen serbischen Staat[6]. Im Jahre 1183 gelang es ihm als Großžupan der Raška (Zentralserbien) durch Vereinigung mit dem serbischen Gebiet Zeta,

---

[1] Vgl. J. MAJENDORF, Pravoslavna crkva juče i danas, Beograd 1998, 58; R. POPOVIČ, Pravoslavlje na raskršću vekova 1999, 101ff; A. ŠMEMAN, Istorjiski put pravoslavlja, Cetinje 1994, 295.

[2] Vgl. T. HOPKO, Pravoslavna vera III. Kniga, biblija i crkvena istoria, Kragujevac 1992, 151; POPOVIČ, Pravoslavlje, 18 ff.

[3] Vgl. POPOVIČ, Pravoslavlje, 18 ff.

[4] Vgl. POPOVIČ, Pravoslavlje, 103.

[5] Vgl. Serbisch Orthodoxe Kirche 1219-1969, Gedenkschrift der 750jährigen Selbständigkeit, Belgrad 1969; POPOVIČ, Pravoslavlje, 103.

[6] Vgl. V. POSPISCHIL, Der Patriarch in der Serbisch Orthodoxen Kirche, Wien 1965, 24.

dem heutigen Montenegro, seinen Staat zu vergrößern und die byzantinische Herrschaft abzustreifen. Stefan Nemanja begründete die berühmteste serbische Dynastie, die Nemanjiden. Von seinen drei Söhnen ging sein jüngster Sohn Rastko als Heiliger Sava (1175-1236) in die serbische Geschichte ein, welcher gemeinsam mit seinem Vater Stefan Nemanja im Jahr 1198 das serbische Kloster Hilandar gründete. Sava gelang die Befreiung von der Jurisdiktion Ohrids und die Errichtung eines autokephalen serbischen Erzbistums, das von 1219 bis 1346 Bestand hatte. Im 13. und 14. Jh., dem „Goldenen Zeitalter" der serbischen Kirchenkultur, entstanden viele Klöster und Kirchen. Im Jahr 1346 erhob Stefan Dušan, unter dessen Herrschaft die Serben für kurze Zeit die Vorrangstellung am Balkan innehatten, das serbische Erzbistum zum autokephalen Patriarchat. So blieb die Entwicklung der serbisch-orthodoxen Kirche im Mittelalter mit dem historischen Schicksal des serbischen Volkes und seines Staates eng verbunden.

Mit der endgültigen Eroberung Serbiens durch die Osmanen im Jahre 1459 hörte nicht nur der letzte serbische Staat zu bestehen auf, sondern wurde auch das serbische Patriarchat aufgehoben und der Jurisdiktion Ohrids unterstellt. Fortan lebten die Serben für fast ein halbes Jahrhundert unter osmanischer Herrschaft. Im Jahr 1557 wurde unter dem damaligen osmanischen Großvezir Mehmed Pascha Sokolović das serbische Patriarchat wiedererrichtet, das im Jahre 1766 seine Autokephalie an das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel abtreten musste[7].

Die nationale Wiedergeburt begann schon im Frühjahr 1804, als einige Aufständische den ersten Widerstand auf dem Balkan übten und so den Weg zur Befreiung der Orthodoxen auf dem Balkan schufen. Die Rückbesinnung auf die Wurzeln der eigenen christlichen Kultur bereitete die Metropolie von Sremski Karlovci vor, die sich auf der ungarischen Reichshälfte der Donaumonarchie befand. Seit 1848 führten die Metropoliten von Karlowitz den Patriarchentitel.

Mit dem Ende der Donaumonarchie stellte sich die Frage nach der Neuordnung der serbisch-orthodoxen Kirchenstruktur. Nach der Errichtung des „Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen" am 1.12.1918 kam es schrittweise zur Vereinigung der bis dahin bestehenden sechs serbischen Kirchen[8], die mit königlichem Ukas vom 17.6.1920 zu *einer* autokephalen serbisch-orthodoxen Kirche zusammengeschlossen wurden. Mit königlichem Ukas vom 12.9.1920 wurde die serbisch-orthodoxe Kirche zum Patriarchat mit Sitz in Belgrad erhoben.

Heute gehören der serbisch-orthodoxen Kirche etwa elf Millionen Gläubige an, davon leben 9,5 Millionen im ehemaligen Jugoslawien und etwa 1,5 Millionen in der Diaspora[9]. Das serbische Patriarchat[10] besteht aus 29 Eparchien, wovon 5

---

[7] Vgl. POSPISCHIL, Patriarch, 39ff.

[8] Vgl. POSPISCHIL, Patriarch, 50ff.

[9] CRKVA 2005, 35 ff; http://www.serbische-diozese.org/dt/sok.html (14.2.2005). Die letzte Volkszählung in Österreich im Jahre 2001 ergab, dass allein in Österreich 74.198 orthodoxe Serben leben; vgl. dazu: http://www.statistik.at/gz/vz_religion.shtml (14.2.2005).

den Rang einer Metropolie haben. Davon befinden sich zwei Metropolien und dreizehn Eparchien im Ausland. Die serbisch-orthodoxe Kirche zählt ca. 300 Klöster mit etwa 2.600 aktiven Priestern, 230 Mönchen und ca. 1.000 Nonnen[11]. Das aktuelle Oberhaupt der serbisch-orthodoxen Kirche ist Seine Heiligkeit Pavle I. Stojčevič, der seit 1.12.1990 Erzbischof von Peč, Metropolit von Belgrad und Karlovci und Patriarch von Serbien und nunmehr der 44. serbische Patriarch ist.

Hinsichtlich der Rechte und Rollen von Frauen in der Serbisch Orthodoxen Kirche zeigt sich heute eine große Diskrepanz zwischen dem „rechtlich Möglichen" und dem „tatsächlichen Sein". Die zentrale Rechtsquelle für die Rechtsstellung der Frau in der Serbisch Orthodoxen Kirche stellt die Kirchenverfassung (VerfSOK) dar. In folgendem Überblick werde ich daher nach einer kurzen Einführung in die Entwicklung der geltenden Kirchenverfassung zunächst diese in Hinblick auf Frauenrechte analysieren und anschließend näher auf die Frage tatsächlicher Frauenrollen im kirchlichen Alltag eingehen[12].

II. Die Rechtstellung von Frauen nach der serbisch-orthodoxe Kirchenverfassung

1. Zur Entwicklung der Kirchenverfassung

Nach der Wiedererrichtung des serbischen Patriarchats im Jahre 1920 ergab sich die Notwendigkeit der Ausarbeitung einer Kirchenverfassung, die als juristisches Fundament für die weitere kirchliche Gesetzgebung dienen sollte. Es gab mehrere Entwürfe[13], die in der Öffentlichkeit auf heftige Kritik gestoßen waren. Ein wesentlicher Punkt, über den zunächst keine Einigung erzielt werden konnte, war die Frage der Beteiligung der Laien an der Kirchenverwaltung. 1923 wurde eine Kommission zur Ausarbeitung eines „Gesetzes über die Serbisch Orthodoxe Kirche" eingesetzt, welches am 8.11.1929 veröffentlicht wurde[14]. Darin wurde nicht nur die Stellung der Kirche zum Staat festgelegt, sondern auch bereits innerkirchliche Grundsätze der Kirchenverfassung ausgearbeitet, welche schließlich am 16.11.1931 als eigenes Gesetz verabschiedet wurden[15].

---

[10] Vgl. die offizielle Webseite des Serbischen Patriarchats: http://www.spc.org.yu.

[11] Vgl. http://www.kosovo.com/default5.html (offizielle Seite der serbisch-orthodoxen Eparchie Raška und Prizren) und http://www.orthodoxfrat.de/seite69.htm#SER (offizieller Link der serbisch-orthodoxen Eparchie für West- und Mitteleuropa; 14.2.2005) sowie http://de.wikipedia.org/wiki-/Serbisch-Orthodoxe_Kirche (14.2.2005) sowie S. MILEUSNIC, The Monasteries of Serbia, Belgrad 2002.

[12] Zur Rolle der Frau in der SOK aus theologischer Sicht siehe L. STOJANOVIC, The Role of Women in the Mission of the Orthodox Church, in: Religion and Human Rights, Sarajevo, November 2002, 35 ff. Weiters J. TODOROVIČ, Žena i Crkva, in: Blagovesnik 33, Čelije 2002.

[13] Vgl. D. PERIČ, Crkveno Pravo, Beograd 1997, 231ff sowie POSPISCHIL, Patriarch, 57.

[14] Zakon o srpskoj pravoslavnoj crkvi, Službene Novine, Nr. 269 – CXI vom 16.11.1929; siehe dazu PERIČ, Crkveno Pravo, 232.

[15] Ustav srpske pravoslavne crkve, Službene Novine, Nr. 275 – LXXXVI, vom 24.11.1931; siehe dazu PERIČ, Crkveno Pravo, 234.

Als die politischen Umwälzungen im Jahre 1944 zur Errichtung des kommunistischen Jugoslawiens unter Tito führten, proklamierte dieser die sofortige Trennung von Staat und Kirche. Das führte dazu, dass die Kirchenverfassung 1931 überarbeitet werden musste. Die neue Verfassung wurde am 19.5.1947[16] - erstmals ohne formelle staatliche Mitwirkung - veröffentlicht. Materiell gesehen entsprach sie weiterhin der alten Kirchenverfassung, nur ihre Grundlage wurde geändert, da mit dem Ende der Monarchie die höhere Gewalt des serbischen Königs in kirchlichen Belangen weggefallen war[17]. Die aktuelle Fassung stammt aus dem Jahr 1957[18]. Im Zeitraum von 1957 bis 1975 sowie im Jahre 1985 wurden weitere Novellen zur Kirchenverfassung erlassen. Die wichtigsten Novellen stammen vom 15.9.1967[19], vom 19.5.1970[20] sowie vom 26.11.1985[21].

2. Zur grundsätzlichen Ausrichtung der Kirchenverfassung

Zwei Grundsätze sind es, die die Struktur der Serbisch Orthodoxen Kirche bestimmen: Autokephalie *(Autokefalnost)* und Synodalprinzip *(Sabornost)*. So bestimmt Art. 1 der VerfSOK:

„Srpska Pravoslavna Crkva je jedna, nedeljiva i autokefalna"[22].

Das Hl. Bischofskonzil erklärte im Amtblatt der Serbisch Orthodoxen Kirche, dass das „Synodalprinzip das Grundprinzip der Struktur der Kirche ist. Die wahre *sabornost* ist nur in der Orthodoxen Kirche erhalten"[23].

Die Serbisch Orthodoxe Kirche hat zwei Synodalgremien, die parallel nebeneinander bestehen, das Hl. Bischofskonzil *(Sveti Arhijerejski Sabor)*, als höchstes Organ der Serbisch Orthodoxen Kirche, in dem alle Eparchialbischöfe mit Sitz und Stimme vertreten sind[24], und die Hl. Bischofssynode *(Sveti Arhijerejski Sinod)*[25], Exekutivorgan der Serbisch Orthodoxen Kirche, die aus dem Patriarchen als Vorsitzenden und vier Eparchialbischöfen besteht und vom Hl. Bischofskonzil gewählt wird (Art. 58 VerfSOK). In Art. 8 der VerfSOK heißt es:

„Die Verfassung der Serbisch Orthodoxen Kirche ist hierarchisch und autonom. Die geistige, disziplinäre und richterliche Gewalt kommt gemäß den

---

[16] Erstmalige Verlautbarung der Verfassung vom 6. (19.) Mai 1947 in: Glasnik, Amtsblatt der Serbisch Orthodoxen Kirche, 1.8. (19.7.) 1947, Nr. 7-8.

[17] Vgl. POSPISCHIL, Patriarch, 58.

[18] Ustav srpske pravoslavne crkve, 2. Ausgabe der Hl. Bischofssynode, Sin.Nr. 1899/Zap. 520 (12-VI/30-V-1947), Belgrad 1957.

[19] ASNr. 51/Zap. 8.

[20] ASNr. 31/Zap. 51.

[21] SinNr. 2642/Zap. 1010.

[22] „Die Serbisch Orthodoxe Kirche ist eins, unteilbar und autokephal".

[23] Glasnik 1923, 274.

[24] Vgl. Art. 56 und 57 VerfSOK.

[25] Vgl. Art. 59 VerfSOK.

Kanones und der Verfassung der Serbisch Orthodoxen Kirche nur der Hierarchie zu. Diese Gewalt übt die Hierarchie über ihre hierarchischen Vertreter und Organe aus".

Somit wird die Serbisch Orthodoxe Kirche ausschließlich durch die Hierarchie ohne Beteiligung des niederen Klerus und der Laien regiert, ganz anders als ihre Schwesternkirchen in Griechenland, Bulgarien und Rumänien.[26] Dieses doppelte Synodalsystem unter Beteiligung sämtlicher Bischöfe wurde in Art. 12 der VerfSOK ausdrücklich normiert:

„Die Serbisch Orthodoxe Kirche ist episkopal"[27].

Dieser Grundsatz wurde 1967[28] auch auf die Patriarchenwahl übertragen, die gemäß dem neuen Art. 42f nunmehr allein dem um die Vikarbischöfe erweiterten Bischofskonzil obliegt, während Art. 44 VerfSOK idF 1947 noch eine relativ breite Partizipation von Laien in der Patriarchenwahl vorgesehen hatte[29]. Im Gegensatz dazu normiert Art. 8[30] eine gemeinsame Kompetenz zwischen Episkopat sowie Geistlichen und Laien hinsichtlich finanzieller und wirtschaftlicher Angelegenheiten.

3. Möglichkeiten der Mitwirkung von Frauen an der Kirchenverwaltung

Die Hierarchie der Serbisch Orthodoxen Kirche zieht vor allem für Tätigkeiten, die die Verwaltung und Durchführung von - insbesondere einfachen - administrativen Aufgaben betreffen, gerne Laien heran. So sieht auch die aktuelle Fassung der VerfSOK auf allen drei Ebenen der Kirchenverwaltung - auf gesamtkirchlicher Ebene, Eparchial- und Gemeindeebene - ausdrücklich Mitwirkungsmöglichkeiten für Laien vor, wobei weibliche Laien z.T. explizit benannt und an anderer Stelle nicht ausdrücklich ausgeschlossen sind.

a. Gesamtkirchliche Ebene

Art. 82 normiert den Tätigkeitsbereich des *Patriarchatsrats*. Als höchster zur Herausgabe von Verordnungen befugter Vertretungskörper in Angelegenheiten

---

[26] Vgl. S. TROIANOS, Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen, in: Kanon 2 (1974) 192-216, hier: 215; POSPISCHIL, 79.

[27] „Srpska Pravoslavna Crkva je episkopalna".

[28] Siehe Anm. 17.

[29] Die Patriarchenwahl wird seit der Novelle 1967 in den neuen Artikeln 42 und 43 geregelt, während die Art. 44 bis 50 und Art. 52 Abs. 1 außer Kraft getreten sind.

[30] „Episkopska vlast u zajednici sa sveštenstvom i narodom preko svojih samoupravnih pretstavnika i organa, uređuje i upravlja poslovima imovinskom, zadužbinskim (zakladnim), fondovskim, kao i drugim poslovima koji se ovim Ustavom predvidaju. Imovinsko-pravne interese Crkve pred državnim vlastima i pred drugim licama zastupaju oni crkveni organi koji su određeni ovim Ustavom".

der äußeren (materiellen und finanziellen Angelegenheiten betreffenden) kirchlichen Verwaltung gehören ihm u.a. der Dekan der Theologischen Hochschule, der Rektor einer Theologischen Lehranstalt, zwei Vertreter der Klöster sowie zehn *Laien*, die vom Patriarchen ernannt wurden, an. Der Patriarchatsrat wählt aus seiner Mitte einen Vizepräsidenten und vier Sekretäre, wobei gemäß Art. 85 sowohl der Vizepräsident als auch zwei Sekretäre Laien sein müssen[31]. Ebenso sieht Art. 92, der den *Patriarchatsverwaltungsausschuss*, das Exekutivorgan des Patriarchatsrats, normiert, als Mitglieder u.a. einen Vertreter eines Klosters sowie sieben Laien vor.

In beiden Fällen differenziert die Kirchenverfassung nicht zwischen männlichen und weiblichen Laien[32], ebenso wenig spricht die Verfassung explizit von der Mitwirkung eines Abtes, sondern vom Vorsteher eines Klosters[33]. Man wird also davon ausgehen können, dass grundsätzlich auch weibliche Laien und Äbtissinnen für die jeweiligen Funktionen in Frage kommen.

b. Eparchialebene

Im Gegensatz zum Großen Kirchengericht, für welches die Kirchenverfassung ausdrücklich und ausschließlich Geistliche vorsieht, gehört gemäß Art. 117 VerfSOK den Eparchialgerichten neben dem Vorsitzenden, zwei ehrenamtlichen Mitgliedern samt Vertretern, dem Sekretär (Referent) auch eine ausreichende Zahl an Unterpersonal (niedere Bedienstete) an. Art. 118 bestimmt, dass zu Mitgliedern der Eparchialgerichte Stellvertreter und Sekretäre (Referenten) aus dem geistlichen Stand bestellt werden können, die zumindest eine mittlere theologische Schule absolviert haben und mindestens eine zehnjährige gerichtliche, kirchlich-kulturelle, pfarrdienstliche oder kirchlich-administrative Erfahrung vorweisen können. Es werden jene Kandidaten bevorzugt, die eine höhere theologische und nach Möglichkeit juridische Ausbildung haben[34]. Art. 119 VerfSOK normiert die Aufnahmevoraussetzungen für Schriftführer in den Eparchialkirchengerichten sowie bei den niederen Bediensteten. Erstere benötigen einen Abschluss in einer mittleren theologischen Schule, zweitere den Abschluss von vier Klassen einer Mittelschule. Diese Formulierung schließt nicht aus, dass Frauen zu *niederen Bediensteten* (und theoretisch auch zu Schriftführerinnen) bestellt werden könnten.

Die Art. 137 und 145 regeln die Mitgliedschaft im *Eparchialrat* und im *Eparchialverwaltungsausschuss*. Für beide Gremien ist - wie auf gesamt-

---

[31] „Savet bira iz svoje sredine potprecednika između članova svetovnjaka, i četiri sekretara, i to dva sveštena i dva svetovna lica".

[32] Art. 82 lit. ž spricht von „deset svetovnih lica" und Art. 92 lit. d sagt „sedam svetovnjaka".

[33] Art. 82 lit. č und Art. 92 lit. v sprechen von „ pretstavnik manastira".

[34] „Za članove eparhiskih crkvenih sudova, njihove zamenike i sekretara (referente) *mogu* biti postavljena sveštena lica koja su svršila najmanje srednju bogoslovsku školu i imaju najmanje deset godina sudske, crkve-noprosvetne, parohiske ili crkvenoadministrativne službe. Prvenstvo imaju oni kandidati, koji imaju više bogoslovsko i po mogućnosti pravno obrazovanje".

kirchlicher Ebene im Patriarchatsrat und im Patriarchatsver-waltungsausschuss - eine Laienbeteiligung vorgesehen. Interessant ist zu erwähnen, dass - ohne näher auf alle Mitglieder dieser beiden Institutionen eingehen zu wollen - Art. 137 lit. v idF 1947 vom *Priestermönch (jedan sveštenomonah)* gesprochen hat, während Art. 145 lit. b von einer *Person des Mönchsstandes (monaško lice)* ausging - eine Formulierung, die grundsätzlich inklusiv interpretierbar ist. Mit der Novelle 1970[35] wurden beide Begriffe, sowohl Priestermönch als auch Person des Mönchsstandes, durch den neuen Begriff *„Klostervorsteher" (jedan predstavnik manastira)* ersetzt und damit verein-heitlicht.

Bemerkenswert ist weiters, dass die Kirchenverfassung in Art. 154 die Funktion eines *Rechtsberaters* bzw. *Rechtswahrers (pravobranilac)* vorsieht. Dazu bestellt werden können Personen, die zum Richteramt bei einem Zivilgericht befähigt sind. In ihren Aufgabenbereich fällt die Wahrung der Interessen der Eparchie vor den Behörden in Verwaltungs- und Gerichtsangelegenheiten sowie das Verfassen von Rechtsgutachten[36].

Schlussendlich darf die Normierung des *Kuratoriums für religiöse Wohltätigkeit (versko dobrotvorno starateljstvo)*[37] in Art. 178 VerfSOK nicht unerwähnt bleiben, das für Belange der kirchlichen inneren Mission in jeder Kirchengemeinde eingerichtet wird. Dabei handelt es sich um ein Organ des Kirchengemeindeverwaltungsausschusses, in welches der Eparchialbischof „Gläubige *beiderlei* Geschlechts" einberuft[38]. Erstmalig wird hier in der Kirchenverfassung ausdrücklich die Möglichkeit der Mitwirkung von Frauen in einer Institution der kirchlichen Verwaltung genannt.

c. Gemeindeebene

Auf Gemeindeebene sieht die Kirchenverfassung jedenfalls die Repräsentanz von Frauen vor. Nach Art. 179 VerfSOK wird der Kirchengemeinderat von den *männlichen* und *weiblichen* Mitgliedern der Kirchengemeinde gewählt, die das 21. Lebensjahr vollendet haben. Somit ist das *aktive Wahlrecht der Frauen auf Gemeindeebene* in der Serbisch Orthodoxen Kirche explizit verankert. Gleichfalls sieht die Kirchenverfassung auf dieser Ebene ausdrücklich das *passive Wahlrecht der Frauen* vor. Gemäß Art. 183 VerfSOK kann jedes *männliche* und *weibliche* Mitglied der Gemeinde zum Mitglied des Kirchengemeinderates gewählt werden[39].

---

[35] Novelle vom 19.5.1970, ASNr. 25/Zap.35.

[36] „Svaka eparhija po potrebi može imati svoga pravobranioca sa kvalifikacijama sudije građanskog suda, koji je ujedno pravobranilac i za poslove Eparhiskog saveta i upravnog odbora dotične eparhije".

[37] Vgl. POSPISCHIL, Patriarch, 244: Pospischil spricht vom *Wohlfahrtspatronat.*

[38] Art. 178 „Ovo starateljstvo postavlja eparhiski Arhijerej iz redova vernih oba polja" wurde erstmals durch die Novelle 1932 in die Kirchenverfassung aufgenommen. Vgl. ASNr. 136/Zap. vom 13/26.9.1932.

[39] Mit der Novelle 1967 wurden die Artikel 179 bis 190 dahingehend geändert, dass im Falle der Unmöglichkeit der Durchführung der Wahl der Kirchengemeindeorgane diese Bestimmungen außer

d. Monastisch lebende Frauen

Die Art. 29 bis 32 VerfSOK beinhalten Bestimmungen betreffend die Klöster, wobei Art. 32 VerfSOK ausdrücklich normiert, dass *„alle die Klöster betreffenden Bestimmungen dieser Verfassung sowohl für Männer- wie für Frauenklöster gelten"*[40]. Demnach ist es auch keine Überraschung, dass die Verfassung keine Unterschiede in der Rechtsstellung von monastisch lebenden Frauen und Männern macht. Art. 36 VerfSOK spricht allgemein von *Personen des Mönchsstandes (lica monaškoga reda)*, die keinerlei unbewegliches Vermögen besitzen können. Weiters heißt es, dass beim Tod einer Person des Mönchsstandes ihr bewegliches Vermögen dem Kloster zufällt, dessen Bruderschaft sie angehört hat, sofern sie nicht zu Lebzeiten anders darüber verfügt hat.

Die Art. 208 ff VerfSOK enthalten Bestimmungen betreffend die Klostervorsteher und Klosterbruderschaften, wobei zwischen Rechten und Pflichten von Nonnen/Mönchen bzw. Äbtissinnen/Äbten nicht unterschieden wird. Art. 212 VerfSOK zählt die Aufgaben der Klostervorsteher (Äbtissinnen/Äbte) auf und verpflichtet sie ihr Leben gemäß den Satzungen des Klosters zu gestalten und ihre Verpflichtungen zu erfüllen. Somit steht der Vorsteherin eines Klosters die freie Entscheidungsbefugnis in allen das Kloster betreffenden Angelegenheiten ohne Einmischung des zuständigen Eparchialbischofs zu[41].

4. Fazit

Ausgehend vom aktiven und passiven Wahlrecht der Frauen auf Gemeindeebene bietet die serbische Kirchenverfassung zweifelsfrei vielfältige Möglichkeiten der Mitwirkung von weiblichen Laien in der gesamten Verwaltung der Serbisch Orthodoxen Kirche. In vielen Eparchien sind es Frauen, die einen wesentlichen Input für den geistigen Fortbestand der orthodoxen Kirche liefern. Dennoch haben bislang traditionelle Strukturen sowie historisch gewachsene Gewohnheiten Fortschritte in der Einbindung von Frauen auch auf den höheren Ebenen der kirchlichen Verwaltung verhindert. Ursächlich dafür war nicht eine gezielte und beabsichtigte Diskriminierung von Frauen durch die Serbisch Orthodoxe Kirche, welche die praktische Umsetzung einer zeitgemäßen Interpretation der geltenden Verfassung, die zweifelsfrei liberal gestaltet ist und verschiedene Möglichkeiten der Einbindung bzw. Mitwirkung von Frauen in der Serbisch Orthodoxen Kirche vorsieht, verzögerte. Vielmehr war es vor allem wirtschaftliche und finanzielle Aspekte, insbesondere der allgemein niedrige

---

Kraft treten und Art. 206 zur Anwendung kommt, der die Bestellung einer provisorischen Kommission durch den Eparchialverwaltungs-ausschuss vorsieht.

[40] Art. 32 VerfSOK: „Sve uredbe za manastire po ovom Ustavu važe kako za muške tako i za ženske manastire".

[41] Siehe näherhin den Überblick über die Rechte und Pflichten von Nonnen und Mönchen bei PERIČ, Crkveno Pravo, 91 ff.

Lebensstandard in Serbien, welcher über lange Zeit Frauen eine theologische Ausbildung (zur jüngsten Entwicklung vgl. weiter unten, *Kap. III.3*) sowie eine entsprechende Einbindung in die Kirchenverwaltung unmöglich machten. Während mangelnder Priesternachwuchs die Serbisch Orthodoxe Kirche veranlasste, die theologische Ausbildung angehender Priesterkandidaten unter der Voraussetzung einer anschließenden Weihe zu finanzieren, konnten sich Frauen ein Studium nicht leisten.

Nichtsdestotrotz engagieren sich viele Frauen heutzutage insbesondere auf Gemeindeebene, in den Pfarreien. So werden u.a. die auf Kirchengemeindeebene eingerichteten Kuratorien für religiöse Wohltätigkeit mehrheitlich von Frauen geleitet und organisiert. Das aktive und passive Wahlrecht ermöglicht ihnen, das Gemeindeleben aktiv mitzugestalten und wesentliche Entscheidungen mitzutragen.

Als Beispiel sei hier die Kirchengemeinde zum Hl. Sava in Wien erwähnt. Die geltende Satzung, die auf der außerordentlichen Generalversammlung am 14.2.1999 beschlossen wurde, sieht folgende Organe vor:

1. den *Kirchengemeinderat*, der aus 20 Mitgliedern und 10 Stellvertretern besteht
2. den *Kirchengemeindeverwaltungsausschuss*, der aus 6 Mitgliedern und 3 Stellvertretern besteht
3. und 2 *Revisoren*.

Auch wenn Frauen - wie auch in vielen anderen orthodoxen Kirchengemeinden - im Kirchengemeinderat nach wie vor unterrepräsentiert sind, so gehören dem aktuellen Kirchengemeinderat der Gemeinde zum Hl. Sava immerhin zwei und dem Kirchengemeindeverwaltungsausschuss eine Frau an; weiters gibt es eine Revisorin.

III. Frauen im liturgisch-pastoralen Leben der serbisch-orthodoxen Kirche

1. Die Einbindung von Mädchen ins kirchliche Leben

Die Rechtsquellen der Serbisch Orthodoxen Kirche geben keinen Anhaltspunkt dafür, dass Buben und Mädchen im Zusammenhang mit Geburt und Initiationssakramenten eine unterschiedliche Behandlung erfahren. Gewisse Unterschiede gibt es zwischen Knaben und Mädchen hinsichtlich ihrer Einbindung in das liturgische Leben der Kirche. Ministrantentätigkeiten werden ausschließlich Buben übertragen. Das ist allerdings der einzige Bereich, in dem die kirchliche Sozialisation von Kindern größere geschlechtsspezifische Unterschiede aufweist. So singen Mädchen und Buben gemeinsam im Kirchenchor, tragen Gedichte zu kirchlichen Feiertagen bzw. Festtagen vor und nehmen auch gemeinsam am schulischen Religionsunterricht teil, dessen

Einführung in den schulischen Alltag eine der größten Errungenschaften der Serbisch Orthodoxen Kirche seit dem Wegfall des Kommunismus in Jugoslawien ist[42].

2. Die Rolle der Frau im liturgischen Kontext

Die traditionellen Verbote des Kirchenbesuchs und des Sakramentenempfangs nach der Geburt bzw. während der Menstruation[43] spielen in der Serbisch Orthodoxen Kirche heutzutage keine Rolle mehr. Vereinzelt tragen Frauen Kopfbedeckungen während der Liturgie. Auch betreten Frauen während einer Liturgie niemals den Altarraum. Traditionellerweise dürfen orthodoxe Frauen weder Messdienerinnen noch Lektorinnen sein, noch dürfen sie in der Kirche predigen[44]. Art. 174 i.V.m. Art. 165 VerfSOK normiert die Bestellungsvoraussetzungen für Diakone. Diakoninnen sind in der serbischen Kirchenverfassung nicht vorgesehen, auch gibt es in der serbisch-orthodoxen Kirche keine Bemühungen zur Einführung des weiblichen Diakonats[45].

Obwohl die Möglichkeiten aktiver Partizipation von Frauen im liturgischen Bereich grundsätzlich begrenzt sind, findet man sie doch nicht nur ausschließlich „hinter dem Herd der Kirche", um das im Gottesdienst verwendete Brot zuzubereiten. Frauen leiten häufig Kirchenchöre bzw. singen im Chor mit. Bei Trauungen fungieren sie als Trauzeuginnen und bei Taufen als Taufpatinnen. Als Religionslehrerinnen erklären sie den Kindern den liturgischen Ablauf und begleiten sie in die Messe.

3. Frauen und theologische Bildung

Durch den freien Zugang zu den Hochschulen und allen sonstigen theologischen Bildungseinrichtungen haben heute serbisch-orthodoxe Frauen bessere Möglichkeiten, in die Verwaltung der Kirche eingebunden zu werden.

Zu den serbisch-orthodoxen Bildungseinrichtungen gehören[46]: 7 theologische Schulen (in Belgrad, Kragujevac, Kloster Krka, Sremski Karlovci, Cetinje, Srbinje/Foča, Prizren, das seit 1999 nach Niš versetzt wurde), 3

---

[42] Vgl. Zakon o pravnom polžaju verskih zajednica, Službeni list vom 27.5.1953idF 1965. Dieses Gesetz sah bereits in seiner ursprünglichen Fassung die Möglichkeit der Durchführung eines schulischen Religionsunterrichtes vor, welcher jedoch de facto nie durchgeführt wurde bzw. werden konnte. Auch in der Diaspora wird serbisch-orthodoxer Religionsunterricht erteilt, in Österreich seit dem Schuljahr 1992/93. Vgl. Blagovesnik pravoslavne veronauke u Avstriji, Wien 2001.

[43] Vgl. E. M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon XVI (2001) 25-71 (mit Quellenbelegen); in diesem Band siehe besonders den Beitrag von M. STAN, Frauenrollen und Frauenrechte in der Rumänisch-Orthodoxen Kirche.

[44] Sehr wohl dürfen männliche Laien mit dem Segen eines Priesters predigen bzw. Lektoren sein, niemals jedoch Frauen.

[45] Vgl. PERIČ, Crkveno Pravo, 258 ff.

[46] Vgl. CRKVA 2005, 37 ff; http://de.wikipedia.org/wiki/Serbisch-Orthodoxe_Kirche (8.3.2005) sowie http://spc.org.yu (8.3.2005).

theologische Hochschulen (in Belgrad, Srbinje/Foča und Libertyville/USA), 1 theologisches Institut (in Belgrad), sowie Mönchsschulen. Frauen dürfen grundsätzlich an allen Bildungsangeboten teilnehmen, ausgenommen sind in der Praxis alle Seminarien[47]. Mit dem freien Zugang zur religiösen Bildung und dem damit verbundenen breit gefächerten Angebot an verschiedenen Studiengängen können sich Frauen in unterschiedlichen Bereichen der Theologie spezialisieren. Aufgrund der durch ihre Ausbildung erworbenen fachlichen Qualifikationen werden sie zu einer wichtigen Säule in der serbisch-orthodoxen Kirchenstruktur.

Heutzutage nützen viele Frauen das ihnen zur Verfügung stehende Bildungsangebot und schließen eine theologische Ausbildung ab. Häufig legen sie ihren Ausbildungsschwerpunkt auf Kirchenmusik. Sie können mit dieser Qualifikation in den großen orthodoxen Kirchenchören mitsingen oder auch die Chorleitung übernehmen. Einen ganz anderen Tätigkeitsbereich finden sie im universitären Bereich, z.B. als Professorinnen und Assistentinnen der griechischen und englischen Sprache der Theologischen Fakultät in Belgrad und neuerdings sogar als Frau Vizedekan[48]. Aber auch im schulischen Bereich[49] und auf Gemeindeebene haben bereits viele theologisch gebildete Frauen ein Wirkungsfeld gefunden. Es gibt heute zwei spezifische Rollen für theologisch gebildete Frauen in der Serbisch Orthodoxen Kirche, die traditionelle Rolle der *Priestergattin* einerseits und jene der *Religionslehrerin* andererseits.

Die derzeit wichtigste Aufgabe theologisch gebildeter Frauen liegt im religiösen Unterricht von Kindern[50], aber auch in der Erwachsenenbildung. Das serbische Patriarchat in Belgrad hat eine Frau zur *Fachinspektorin* bestellt, deren Aufgaben in der inhaltlichen und methodischen Beaufsichtigung des Religionsunterrichtes sowie der Organisation von berufsbegleitenden Fortbildungsmaßnahmen liegen.

Die Priestergattin spielte immer schon eine wichtige Rolle im kirchlichen Alltag. Heute verfügt sie meist über eine abgeschlossene theologische Ausbildung. Mit dieser Qualifikation übernimmt die Priestergattin den Religionsunterricht. Sie organisiert und überwacht karitative Veranstaltungen und soziale Projekte. Sie nimmt an religiösen nationalen und internationalen Kongressen teil. Auf der anderen Seite betreut sie auch das Archiv der Kirche oder gibt selbst Bücher heraus. Sie unterstützt ihren Gatten bei der kirchlichen Sozial- und Bildungsarbeit, hilft bei der Organisation von Veranstaltungen und Feierlichkeiten in der Kirche und sorgt für das allgemeine Wohl der Kirchengemeinschaft.

---

[47] Es existiert weder im Gesetz der Serbisch Orthodoxen Kirche noch in ihrer Verfassung ein Verbot, welches Frauen den Zugang zu bestehenden theologischen Bildungseinrichtungen, wozu auch die Seminarien zählen, verwehrt.

[48] Vgl. CRKVA 2005, 38.

[49] Derzeit unterrichtet eine Frau den Lehrgegenstand Englisch an der theologischen Mittelschule in Cetinje.

[50] In Österreich unterrichten insgesamt 60 Religionslehrer (50 in Pflichtschulen und 10 in mittleren und höheren Schulen – Stand 31.10.2003) an 584 Schulen, wobei die Anzahl der lehrende Frauen im orthodoxen Religionsunterricht deutlich höher ist als jene der Männer.

4. Monastisch lebende Frauen

Zu jenen Frauen, die die bestehenden theologischen Bildungsangebote nützen und sich auch verstärkt pastoral engagieren, gehören weiters die Nonnen[51]. Derzeit zählt das serbische Patriarchat ca. 1.000 nach monastischer Tradition lebende Frauen, die zunehmend über eine abgeschlossene akademische Ausbildung verfügen und dementsprechend eingesetzt werden. Insbesondere im Kosovokonflikt waren es Nonnen, die aktive Hilfe und Unterstützung für die Bevölkerung im Kosovo unabhängig von ihrer Nationalität leisteten, Flüchtlinge aufnahmen und sie verpflegten. Aber auch im sozial-kulturellen bzw. künstlerischen Bereich sind die serbischen Nonnen sehr kreativ. So haben z.B. Nonnen aus dem Kosovo Ikonen für die Ikonostase der neu gegründeten serbisch-orthodoxen Kirche in Stuttgart gemalt und somit einen kulturellen Beitrag für die Serben in der Diaspora geliefert.

Orthodoxe Schwestern sind weiters aus dem medizinischen, schulischen und kulturellen Bereich nicht wegzudenken. Sie arbeiten in Schulen, Krankenhäusern, Gefängnissen. Sie pflegen alte und hilfsbedürftige Menschen. Sie arbeiten in Bibliotheken und Archiven und beschäftigen sich mit der Ikonenmalkunst. Schließlich wurde im Laufe der oft dunklen Geschichte des serbischen Volkes in den Klöstern die orthodoxe Tradition bewahrt und gepflegt, sodass der geistige Fortbestand gesichert werden konnte. Die Bewahrung des orthodoxen Glaubens, der Sprache und der nationalen Kultur wird auch weiterhin als Aufgabe der monastisch lebenden Frauen angesehen.

III. Wege in die Zukunft

Die letzten Jahre haben deutlich gezeigt, dass sich die Serbisch Orthodoxe Kirche bemüht, an die Öffentlichkeit zu treten. Durch stärkere Präsenz in der serbischen Medienlandschaft, indem Sonntagsliturgien bzw. Liturgien an großen Feiertagen wie Weihnachten und Ostern über Radio oder Fernsehen übertragen werden, versucht die Kirche - erfolgreich - ein Teil des Alltags der serbischen Bevölkerung zu werden. Es gibt zahlreiche Sendungen religiösen Inhalts, in welchen die Serbisch Orthodoxe Kirche den Menschen nicht nur die Orthodoxie in der Lehre, sondern auch ihr karitatives Wirken und Aufgabengebiet näher bringen will. So werden u.a. das Leben serbisch-orthodoxer Nonnen und Mönche in den Klöstern und ihre Tätigkeit außerhalb der Klostermauern vorgestellt. Die Serbisch Orthodoxe Kirche legt weiters großen Wert auf mediale Information über die Serben in der Diaspora, damit die Serben im Mutterland erfahren, dass die Orthodoxie auch im Ausland gesicherten Bestand hat. Verstärkt nützt die Serbisch

[51] Zur Geschichte des serbischen Nonnentums vgl. R. PROKSCHI, Ein neuer Aufbruch bei den Nonnen in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 20. Jahrhundert (Das östliche Christentum N.F. 44), Würzburg 1996 (= Diss. Wien, 1988). - Vgl. auch PERIČ, Crkveno Pravo, 91.

Orthodoxe Kirche nicht zuletzt neue Medien wie das Internet, um zu informieren. Auf all diesen Informationsebenen finden sich vermehrt Frauen, die in die Arbeit und Repräsentation der Serbisch Orthodoxen Kirche eingebunden werden[52]. Man sieht sie als Dirigentinnen großer Chöre, als Diskussionsleiterinnen oder als Kommentatorinnen verschiedener Sendungen religiösen Inhalts.

Die mediale Dokumentation vorhandener Ansätze des Engagements von Frauen in der Serbisch Orthodoxen Kirche wirkt zweifelsohne motivierend auf weitere Frauen, sich ihrerseits im kirchlichen Bereich aktiv einzubringen. So hat das serbische Patriarchat bereits in den frühen 90er Jahren eine eigene Architektin eingestellt, die für die Serbisch Orthodoxe Kirche eigenständig wichtige Projekte organisiert, leitet und durchführt. Eine in Zukunft noch stärkere und vielfältigere Mitgestaltung des kirchlichen Lebens durch Frauen erscheint z.B. in Hinblick auf die Kirchenverwaltung aus juristischer Sicht bereits auf Basis der geltenden Kirchenverfassung in vielen Bereichen möglich. Nicht zuletzt hinsichtlich der kirchlich als zulässigen und wünschenswert erachteten Frauenrollen geht es heute darum, die kirchlichen Traditionen unter Beibehaltung der orthodoxen Identität zeitgemäß zu interpretieren und neue Wege zur Öffnung des Lebens in der orthodoxen Kirche zu finden. Gerade die letzten Jahre haben gezeigt, dass die Serbisch Orthodoxe Kirche ihre Anliegen immer stärker öffentlichkeitswirksam vertritt und einem gesamtgesellschaftlichen Dialog gegenüber offen steht. Damit scheint es aber auch garantiert zu sein, dass sie der Frage einer verbesserten Integration von Frauen in den kirchlichen Alltag offen gegenüber stehen wird.

---

[52] Das staatliche serbische Fernsehen RTS strahlt regelmäßig die Sendung *Sabornik*, ein Programm mit Inhalten betreffend die Serbisch Orthodoxe Kirche aus, deren Autorin und Moderatorin eine Frau (Aleksandra Jankovič) ist. In der Sendung vom 12.2.2005 widmete man sich dem Thema *„Die Rolle der Frau in der Serbisch Orthodoxen Kirche"*. Vikarbischof Porfirije versuchte, aus kirchenhistorischer bzw. biblischer Sicht die Frage zu beantworten und wies unter anderem darauf hin, dass die Erschaffung bzw. die Rolle der Frau verschieden interpretiert werden könne, je nachdem welcher Interpretationsschwerpunkt gewählt werde. Vgl. dazu auch http://www.saborna-bgd.spc.yu/Sabornik/sabornik_e.html (14.2.2005).

SEARCHING FOR A LOST TREASURE: BULGARIAN WOMEN IN THE ORTHODOX CHURCH

Antonia B. A t a n a s s o v a, Boston

Despite resurgent interest in women's contribution to the life of Eastern Orthodox churches, the question of Bulgarian women's visibility and their venues for ministry remains mute[1]. No ecclesiastical publications or scholarly studies address the issue[2]. The official publication of the Bulgarian church, *Tsarkoven Vestnik*, has not considered its relevance to the much needed revival of Orthodoxy in Bulgaria, not even in a single issue; it is only in the independent press that the lone voice of a woman occasionally could be heard[3]. The plausible reasons for such invisibility are complex and irreducible to a simple explanation. Historical circumstances which bore unfavorably on the development of the Bulgarian church as a whole, the nationalistic and conservative imprint which had marked it over centuries[4], and recent conflicts at the top tier of its leadership, have tended to

[1] The ecumenical dialogue on the role of women in the church has been going strong for the past three decades. The tireless activist Elizabeth Behr-Siegel has been advocating the recognition of Orthodox women's ministry in such excellent studies as E. BEHR-SIGEL, The Ministry of Women in the Church, Oakwood 1991, and E. BEHR-SIGEL - K. WARE, The Ordination of Women in the Orthodox Church, Geneva 2000. Also see an insightful collection of the experience of growing female and Orthodox in K. KARIDOYANES FITZGERALD (ed.), Orthodox Women Speak: Discerning the Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Geneva 1999 and handy reference material in E. TOPPING, Holy Mothers of Orthodoxy, Minneapolis, MN 1987. In contrast, the only written document outlining specifically the role of women in the Bulgarian church is a family chronicle published by Marina MLADENOVA; see M. MLADENOVA, Izpovedni Slova [Confession], Sofia 2003. Her account focuses not on the ministry of women per se but rather, by way of tribute to her mother, it describes her own family's contribution to the Sofia parish in which they were enrolled.

[2] The major monographs on the Orthodox church in Bulgaria mention nothing about women or women's ministries: see N. MIZOV (ed.), Pravoslavieto v Bulgaria [Orthodoxy in Bulgaria], Sofia 1974; also B. STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria [Orthodoxy and Bulgaria], Sofia 1992, K. DINKOV, Istoria na Bulgarskata Tsarkva [History of the Bulgarian Church], Sofia 1954, and D. KALKANDZHIEVA, Bulgarskata Pravoslavna Tsarkva [Bulgarian Orthodox Church], Sofia 1997.

[3] See n.1 on MLADENOVA.

[4] Here and throughout the paper I use the term "nationalistic" as emphasizing the traditionally strong notion of the Bulgarian church as promoting and defending Bulgarian ethnicity and the idea of Bulgarian statehood. As in other parts of the Balkan peninsula, religion and ethnicity in Bulgaria have been so intimately linked that the existence of the church has always been affirmed as an indispensable feature of political independence. Consequently, major ecclesiastical figures have often been active in political and revolutionary struggles to win back Bulgarian independence (the most impressive examples date from the Ottoman period, XIV-XIX c.). The 1991 Bulgarian constitution states that the "Eastern Orthodox religion is the traditional religion of the Republic of Bulgaria" (Article 13:3). The relationship between church and state, however, has not gone uncontested: the current Bulgarian patriarch Maxim has been proclaimed illegitimate by a rival synod, because of his appointment by the government.

push the question of women participation in the background. No less significant here is the lack of role models to which contemporary women could relate as well as an absence of a widespread, active and financially provisioned body of women through whose organizational venues the steps would be taken to recognize the ever present, but never acknowledged female membership in the Bulgarian church. Should we keep on ignoring the women then? Is this not the easiest and safest way to dispose of any potentially volatile situation, both theological and politically speaking?

This paper aims to briefly outline the various outlets of modern women's participation in the life of the Bulgarian church together with providing suggestions for its direction and significance in the future. I argue that, while women's talents and ministerial calling are underutilized in their Bulgarian context, a rich potential remains undisclosed herein and if tapped into, could herald a new period of revival of interest in the Orthodox church as a whole.

I. The Bulgarian Orthodox Church: History and Mission

From the moment of its inception, the Bulgarian church has functioned as an indispensable branch of governmental power and policy making[5]. In 865, under the leadership of Prince Boris I, and after much maneuvering between Rome and the Byzantine Orthodox patriarchate in Constantinople, Bulgaria was officially proclaimed an Orthodox nation. Boris used the set-up of ecclesiastical structures to affirm the independence of the Bulgarian state; and in 917 Boris' son, Simeon the Great, unilaterally proclaimed his see a patriarchate which Constantinople recognized it ten years later[6]. A century later, after a brief period of Byzantine domination, the patriarchate was re-established in Tirnovo in 1295. In 1393 Bulgaria became part of the Ottoman empire; the Ottoman rule suppressed the church as an autocephalous institution and transferred its jurisdiction to the Ecumenical patriarchate in Istanbul. Various ecclesiastical leaders together with many common clergy and monastics became famous for their political activism in joining the struggle for winning back Bulgarian independence in 1876[7]. After the Second World War, the church was among the first to acquiesce to the communist regime[8]. In 1953 the Bulgarian patriarchate was once more transferred to the capital Sofia. The communist government filled its ranks with government-sponsored agents and tolerated its somewhat shadowy existence as subservient to

[5] For an excellent summary of the nationalistic character of the Bulgarian church see S. RAIKIN, The Bulgarian Orthodox Church, in: P. RAMET (ed.), Eastern Christianity and Politics in the 20th Century, Duke 1988, 160-182.

[6] Cf. RAIKIN, The Bulgarian Orthodox Church, 160; 181.

[7] To name but a few: Paisii from Hilendar, the author of the first written history of the Bulgarian nation; Sofronius of Vratsa; Neofit Bozveli; Ilarion of Macariopolis.

[8] Cf. STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 142.

the atheistic ideals of socialism. The church lost much of its property and privilege as well as the ability to openly conduct public ministries; its funding was reduced to pittance, and the number of the clergy rapidly dwindled. The era of communist rule eroded severely its credibility and, as never before, aggressively and effectively transformed it into a tool of government politics. Atheistic propaganda and military style persecution of believers reduced the number of church attendance and the essentials of religious education to a bare minimum. The institution sought to adapt itself unconditionally to any social and political circumstances; this avoidance of conflict was considered most praiseworthy by its historians[9]. Thirteen years after the collapse of the regime in 1989, the compliance has resulted in an unsettled and uninspiring state, wracked by conflicts at the top level of its leadership. At the present the church is split into two rivaling synods, the official one headed by Patriarch Maxim and a rival synod led by bishop Innocent[10].

Today, despite its self-touted record of public service and affirmation of the nationalistic cause, the Bulgarian church has still not recovered from the shock of communism. The church has seemed unable to provide a fresh new face of its own, clean its politically tainted reputation, and bring congregations back. Even the recent dissention by the rival synods has been centered on the restitution of church property post-communism, rather than on any spiritual or educational activities. For example, we are advised that the current sales of candles, little crosses and medallions have gone up which can only boots out optimism as to the bright future of contemporary Bulgarian Orthodoxy[11].

In sum, as Raikin rightly argues, the Bulgarian Church is and remains an ethnic and nationalistic church[12]. It has been marked indelibly with the flavor of Bulgarian customs, language and traditions, and heavily influenced by the historical circumstances in which the Bulgarian church has been fighting for its institutional survival, under Byzantine, Ottoman, and communist rulers. The historical struggles have engaged actively all the material and human resources of the church and thus has contributed to the limited roles which Bulgarian Orthodoxy as a whole assigns to women. Moreover, in 1996 the Bulgarians left the World Council of Churches in a staunch rebuttal to the process of ecumenical dialogue. The women's question has not surfaced in its own right ever since; for the most part interest in women's issues was labeled a Western phenomenon (using the term Western pejoratively). But it is too tempting (and far too easy) to

---

[9] Cf. ibid., 143.

[10] The last break-out of violence between the two groups was in July 2004 when government troops closed forcibly three of the churches in Sofia over which Innocent's priests presided. The priests continued their services out on the street. The reason for the disagreement was the legality of Innocent's claims on the property and the collection of tax revenues from it.

[11] Cf. STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 146-147. He terms these sales 'successes in the pursuit of religious functions.'

[12] Cf. RAIKIN, The Bulgarian Orthodox Church, 160.

speak of Orthodoxy as an immutable entity which has survived in a pure, universally accepted form throughout history while disregarding the influence of local culture, language, and politics. In reality Eastern Christianity is a rich multivalent phenomenon, reflecting a wealth of regional practices and liturgical customs, not the homogenizing version of what the Macedonian archbishop Michael calls "our holy Orthodoxy"[13]. Women's current religious roles and aspirations bear witness to a healthy diversity of practice and belief. This diversity is well attested in regard to such significant questions as the ordination of women in the Orthodox church or Orthodox women's reactions to modern Western feminist theology[14].

II. Growing Up Female and Orthodox

1. Family Structures and the Upbringing of Girls

Orthodoxy is heavily influenced by the cultural patterns of the societies which adopted it and thus its conception of the church has proved to be, as Behr-Siegel terms it, "pyramidal and patriarchal"[15]. Both theologically and practically speaking, the traditional Orthodox division of male and female has distinguished between public and private spheres of action as male and female and thus identified the women's contribution to religious and moral life with their function in the family at large[16]. It has also limited women's (spiritual) influence to the

---

[13] Archbishop MICHAEL, Primate of the Macedonian Church, Our Holy Orthodoxy: A Short History of the Macedonian Orthodox Church, Skopje 1996. Yet how homogeneous is Orthodoxy? Is it realistic or simply preferred to speak of the catholicity of the one holy apostolic Church as effortlessly blending a multiplicity of different sees which "bear witness unanimously to a single Truth: to that which is preserved always, everywhere and by all"? (V. LOSSKY, The Mystical Theology of the Eastern Church, Crestwood, New York 1976, 16).

[14] For an excellent summary of the complexity surrounding the issue of ordination and Orthodox feminist approaches to theology see S. PAPAIOANNOU, Orthodox Women's Experiences: Intersections with Western Feminism [unpublished M.Div. thesis], Harvard 2000. Also see "The Ministry of Deaconesses in the Greek Orthodox Church", in: The Deaconess: A Service of Women in the World of Today (Report of the consultation in Presinge, 1965), Geneva 1966, 25-30. For a broad overview of the issue of female diaconate, see K. FITZGERALD, Women Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry, Brookline, Mass, 1998; eadem, Women Deacons: A Brief Overview of Ancient Evidence, in: eadem (ed.), Orthodox Women Speak: Discerning the "Signs of the Times", Geneva 1999, 161-166 (both texts used in Papaioannou's thesis); for its historical repercussions see N.V. HARRISON, Women, Human Identity and the Image of Gods: Antiochene Interpretations, in: Journal of Early Christian Studies 9.2 (2001) 205-49 and J. HERRIN, Women in Purple: Rulers of Medieval Byzantium, London 2001.

[15] BEHR-SIGEL, The Ministry of Women in the Church, 149.

[16] Cf. C. STEWART, Demons and the Devil, New Jersey 1991 and his excellent discussion of women's portrayal in Balkan culture. A third option is to channel female initiative in practices or forms of folk religion, not endorsed or condoned by the church. Even though the customs are non-Christian in their roots, such as prophesying or firedancing, and even if the church violently disapproves of them, it

precepts of their homes. This phenomenon is aptly illustrated by the fact that women are not allowed to assume religious offices, yet their piety would by definition influence the upbringing girls receive at home. In the process of transmitting values to the next generation, mothers and grandmothers have been the most influential figures, as proven by the example of Marina Mladenova who credits her mother and aunt for the inspiration of taking on church-related work[17].

2. Children's Presence in Church

Overall, in the Bulgarian church children's (boys and girls) presence is reduced to a bare minimum, perhaps because, as Stewart points out in his study of contemporary Orthodox culture in Greece, Orthodoxy tends to be a religion of the old. Although according to the 2001 census, the percentage of nominally Orthodox Bulgarians is rather high (82.6% out of a 7.9 million population)[18], several factors have contributed to the comparatively low numbers of baptized young Christians in the Bulgarian Orthodox church. The tradition of widespread, almost mandatory baptism has been eradicated under the communist regime; after 1989 baptism became more a matter of fashion rather than of spiritual or national necessity. Additionally, aggressive Protestant missionary activities have tended to

---

should be noted that their performers without exception are deeply religious women, baptized in the Orthodox church and finding no contradiction between their profession of faith and their "other" activities. Indeed, they do conceive of their services as a form of ministry. In firedancing which is a practice peculiar to the southeastern parts of Bulgaria and some northern Greek villages, women (and sometimes men) dance in the name of the saints Constantine and Helene and deliver prophecies while invoking the Mother of God. Most of the money made from such activities is spent on the building of churches and restoration of roadside chapels in which, again, women are often principal donors.

[17] See MLADENOVA, 20-29. Mladenova's own book is titled by the author as a family chronicle; in it she describes in details the relationship her female relatives enjoyed with the bishop of their diocese in Sofia and his encouragement for their charitable and educational work.

[18] Cf., e.g., http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Demographics-of-Bulgaria (1.11.2004); an other often quoted statistic from 1998 claims that even 85 percent of the Bulgarian population are Orthodox Christians, cf., e.g., the US-Religious Freedom Report 2004 on Bulgaria: http://www.usembassy.bg/policy/irf_03.html (1.11.2004). During the communist period the percentage of Orthodox Christians was not more than about 17% out of a total Bulgarian population of 8 million; see STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 141, 146. But the numbers of baptized Christians today are steadily rising, although, to the best of my knowledge, no accurate count exists; see E. LAWSON (ed.), Encyclopedia of Human Rights, New York 1991, 140. Commenting on religious freedom in communist Bulgaria, Lawson attributes this lack of reliable statistics as related to the government's official policy of discouraging religious belief. Again, modern statistics tend to fluctuate; for example, Raikin claims that out of the 7 million of potential Christian believers (whose inflated figures do not take into consideration the sizeble Muslim minority in Bulgaria), close to 3 million are casual or regular churchgoers; cf. RAIKIN, The Bulgarian Orthodox Church, 181. Interestingly enough, the Rutherford's Institute Handbook on Religious Liberty Around the World estimates that only 26% of the total population are Orthodox Christian; see http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/rihand/Bulgaria.html (3.2.2005).

attract young people more easily and provide socializing experience the equivalence of which is not found in the Orthodox church[19].

The conservative character of the church which takes pride in not succumbing to the tide of the times, has precluded a staggering lack of concern for incorporating families and children within a parish community. Since there are no established parish structures in place and voluntary attendance of the church is still the norm, this is not surprising. The sacrament of baptism has remained the sole compelling reason for bringing children to the church although there is no exact statistics as to how and why the numbers of baptized children vary[20].

The administration of the sacrament of baptism does not require any special preparation, for the baptized infant or their (God)parents. The only requirement related to the godparent is that he or she is a baptized Orthodox Christian[21]. Hence the importance that it should carry for the future upbringing and religious education of the child remains irrelevant. One of my informants, Flora Stoikova from Shoumen, for example, chose to baptize her children in the church at the insistence of her husband, but says that she has no interest in knowing the content of the ceremony[22]. Flora's case is not unique. Since the officiating priest did not offer any instruction prior to the giving of the sacrament, a payment of $5 (rather symbolic) turned out to be all that is needed.

The custom of churching the children (bringing them to the altar and introducing them to the congregation 40 days after birth) is not customary in Bulgaria[23]. Through out the baptismal ceremony I have never witnessed a child being carried into the sanctuary, be they boy or girl. As in most Orthodox

---

[19] The popularity of evangelical churches with young Bulgarian has been a difficult issue to negotiate with the general (and not so well educated) Orthodox populace. Even if freedom of religion is constitutionally guaranteed in Bulgaria, current laws favor the Bulgarian Orthodox church while making it time consuming and costly for non-Orthodox denominations to function in the country. Protestant and Mormon churches have often been vandalized and their members terrorized. For an illuminating first-hand account of the Bulgarian evangelicals' work see C. KULICHEV, Imprisoned for Christ, Wheaton, IL 2001. For statistics and legal base related to the treatment of Protestant churches in Bulgaria, see http://religiousfreedom.lib.virginia.edu/rihand/Bulgaria.html (3.2.2005).

[20] There is no reliable data on the numbers of baptisms in the Bulgarian dioceses; the Patirarchate office in Sofia could not provide any data on children baptized in the Bulgarian diocese abroad. However, the National Statistics institute, claimed that out of 7.9 million people, close to 1.5 million have left the country in 2003-2004, emigrating to mostly Western countries and U.S; see http://www.standartnews.com (1.5.2004). The majority of these people are young, ethnic Bulgarian and potentially Christian. Surely, such drastic reduction populationwise would influence negatively the number of children brought to church or baptized in Bulgaria.

[21] The sponsor is required to be nominally Orthodox, although not necessarily religiously educated or practicing churchgoer. S/he is to present a baptismal certificate; in the case of a married sponsor, there is no rule demanding proof of an Orthodox marriage, a practice which certainly reflects the difficulty of obtaining one during communist times (i.e. church weddings are much more uncommon than baptism during 1944-1989).

[22] Personal interview, June 2003.

[23] Special services for the re-introduction of new mothers are also lacking.

churches which practice the ritual, girls would be excluded by definition[24], its abandonment would mean one discriminatory practice less. No liturgical tasks are officially assigned to children and there are no altar boys serving. As far as I know, there are no children's choirs for either boys or girls. Due to the strict fasting and prayer reuqirements for communion in the Bulgarian church, it is highly unusual, although not impossible in practice, to allow children from either gender to partake of the Holy Mysteries.

3. Religious Education

During communism religious education was banned from schools, as attested by the Law on Religions from 1949. Only in 2002 the Bulgarian Ministry of Education announced that optional religious courses should be be offered in state-run schools. The proposal however remained on paper and seems to concern exclusively Islamic religious education[25]. On a more positive note, in 2004 the Department of Theology at Sofia University abandoned its requirement for all students to present an Orthodox baptismal certificate and for married students to present an Orthodox marriage certificate in order to enroll in the Department's classes. This change would enable non-Orthodox students to enroll in the Department[26].

At present, there is no equivalent of a Sunday school or regular religious instruction at the churches in Bulgaria[27]. A dramatic contrast to this bleak picture is provided by the individual efforts of such pious women as Marina Mladenova who took the initiative to become a spiritual mother to a number of Gypsy

---

[24] Women in principle are not allowed to enter the sanctuary according to c. 44 of Laodicea However, practice largely differs between various Orthodox jurisdictions.

[25] In 2002 the Ministry of Education announced that "approximately 18,000 primary and secondary school students attend religion classes. [....] The high school curriculum includes a course on religion initiated by the Ministry of Education. The original plan called for a world religion course that avoided endorsing any particular faith; however, members of other religions, especially ethnic Turkish Muslims, maintain that the Bulgarian Orthodox Church receives privileged coverage in the textbooks. The religion course is optional and is not available at all schools". The data is provided by http://www.usembassy.bg/policy/irf_03.html (3.2.2005). However, the exact same information and numbers of attendance (optional courses offered, 18,000 enrolled) is supplied once more in the 2004 version of the report on religious freedom. This leads one to question, a) the nature of this course, i.e. how does it relate to Orthodox education, if the information from 2002 exclusively confirms that the religion in question is Islam, b) if such a couse is offered, why do the number of attending students stay the same, and c) what has changed in the education curriculum, if at all, in the period 2002-2004. The course proposal itself, if related to Orthodoxy, remains on paper; I could not find such courses offered in any of the high schools in major cities. In her book, MLADENOVA similarly points out that religious education remains a rare occurrence in post-communist Bulgaria; see EADEM, Izpovedni Slova, 108-11.

[26] Cf. http://www.usembassy.bg/policy/irf_03.html (1.11.2004).

[27] Things are partly different in the diaspora. The Bulgarian community in Vienna, Iwan Rilski, e.g., started a kind of "Sunday-school" (at the moment on Tuesday, 18.00) already 1997. For more information see the Website http://www.bulgarischekirche.at/ (3.2.2005).

children in the orphanages near Sofia[28]. Mladenova's work is an apt illustration of the importance of home instruction in Orthodoxy: together with her sister, she was introduced at a very early age to the church by the women in her family and remained active ever since, together. Her pioneering and inspiring work has received very limited recognition by the church hierarchs, but her courage in continuing her mission is so rare that simple praise does not suffice it.

Mladenova relates an attempt to maintain a Sunday school in the village of Bebrovo, the District of Sofia where the children were able to read theological literature as well as visit Orthodox shrines and monasteries in Bulgaria[29]. However, the experiment did not last for more than a couple of years (2000-2001). In a church which places such heavy emphasis on authority and office, one of the main reasons for why the enterprise failed was the neglect of direct involvement by the higher clergy.

III. Women and Men: the Context of Marriage

Like baptism, in the Bulgarian church the sacrament of marriage tends to be administered indiscriminately. Popular opinion considers it a supplement to the civil ceremony which carries the actual legal weight of the marriage. Ecclesiastical regulations require a written declaration from both parties that they are baptized in the Orthodox church, not related in all degrees, and not entering a fifth (sic!) marriage[30]. According to canon law, in the case of the clergy ordination would be considered an impediment to marriage. Mixed marriages have not been publicized as an issue in post-communist Bulgaria, presumably because of their scarcity[31]; similarly, inter-religious marriages are not brought up as a topic for discussion. Given this conservative and tight-lipped approach to marriage, it is not surprising that, until recently, married students who wanted to enroll in the Theology Department at Sofia University had to present an Orthodox marriage certificate[32].

Even if divorce and remarriage (in church) are common, in general ecclesiastical courts are not involved. For example, when a Bulgarian Orthodox woman, Ilina Abadjieva, sent her lawyer to the patriarchate in Sofia to ask for an official dissolution of her first marriage vows, her representative was informed

---

[28] Cf. MLADENOVA, Izpovedni Slova, 120-121.

[29] Cf. ibid., 108-110.

[30] See Orthodox Calendar, Sofia 2004.

[31] Several high-profile cases of religious marriage were brought up in the Bulgarian media during 2004; they all related to Bulgarian Orthodox women taking foreign spouses and requesting the sacrament of marriage in Bulgaria. In all of these cases the husbands have been required to convert to Orthodoxy.

[32] See http://www.usembassy.bg/policy/irf_03.html (1.11.2004).

(not in writing) that church marriage has "no legal standing", hence no real need to contest it[33].

IV. Women Monastics

There are no current reliable statistics on the women leading monastic life in Bulgaria. In official publications the numbers given vary. Raikin gives a pre-1977 account of 400 monks, men and women total, without offering the exact break-up[34]. Stanoev provides different figures: in 1981 the Bulgarian church has close to 130 monks and 180 nuns and in 1991, the numbers fall to 105 monks and 160 nuns[35]. According to statistics, in 1997 there were "120 functioning monasteries with a total of 200 monks and nuns"[36]. The current figure is unknown and I suspect would vary according to circumstance. For example, the former abbess of the monastery of Maglij, Rahila, who was raised at the convent and later became the leader of its community till her transfer in 2003, by her account started her career with 20 nuns in attendance. Over the course of her 30 year tenure the number had steadily dwindled; in 1992, for instance, she had a monastery of 36 cells to share with a single novice.

The number of monasteries (and convents) in existence is also uncertain. Of the official estimate of 120-140 monasteries, most are abandoned or beyond repair; only about 32 are active and often used as tourist attractions[37]. Sometimes local convents, such as those in the districts of Rhodopa and Dobrudja, can draw visitors because of the minerals waters in their vicinity, famed to have curative powers. However, this kind of quasi-pilgrimage does not betray more than popular consideration of the convent (and its nuns) as a dispenser of healing water, rather than of advice and religious instruction.

The appalling material circumstances explain somewhat predictably, the low number of women called to the monastic vocation. Those who chose to enter a convent are frequently transferred between different monasteries or try to move to a different locale where communities are more vibrant, such as in Greece. To the lack of large communities (the number of women at a monastery rarely exceeds five) one can add the hardships and poverty of monastic life, the lack of educational activities in the convents, and the long periods of waiting to take final vows (ten years in one case I personally knew). Not surprisingly, this mode of life is not eagerly sought today, especially by young women. Nuns do not enjoy special rights or privileges and the authority of their abbess (frequently the only

[33] Personal interview, September, 2004.
[34] Cf. RAIKIN, The Bulgarian Orthodox Church, 182.
[35] Cf. STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 142.
[36] See http://www.cnewa.org/ecc-orthodox-bulgaria.htm. (2.11.2004).
[37] Again, numbers and estimates vary.

person in the whole convent) is considered absolute and uncontested. A 40-year old nun, Kalinika, whose last assignment was the monastery in Kazanlak in central Bulgaria and who has been a member of several convents, once conferred to me that her current abbess is a wonderful woman because "she doesn't lift her hand to strike me"[38].

A typical case of monastic living is supplied by the story of sister Seraphima from the monastery of the Ascension in the village of Kamentsi, in Northern Bulgaria. Seraphima lives alone, in extreme poverty, in the large convent building and is constantly harassed by her neighbors who want the property. The convent is encircled by barbed wire, the nun's cell has been regularly gassed, and there are frequent thefts in the monastery. Seraphima's ambition is to built 3 additional cells and attract one more women to the convent ("one novice would be enough for me") but one may wonder as to the feasibility of her project. Her monthly pay from the diocese is roughly $18 (in addition to her regular $34 pension from the government). This kind of money and the lack of interest in her plight by the central administration (she has frequently complained to the patriarchate, in a typical Bulgarian fashion, by word of mouth, not in writing) has not helped her accomplish much. Most of Seraphima's personal belongings are donated by pious lay friends in the neighboring village[39].

V. Women in "Holy Places" and "Holy Acts"

To judge by sheer numbers, Bulgarian Orthodox women easily recognize the power of worship as essential to their heritage. Still, while willing to form the semblance of a liturgical community, they have yet to benefit from institutional structures such as parish groups, workshops, and church-related welfare services. Thus for most women Orthodoxy is reduced to what the 20th c. Russian theologian Alexander Schmemann defines as the cultic nature of Christianity, i.e. a setting enacted once a week on Sundays where icons, incense, candles, clergy vestments, and numerous practical details become the focus of attention and devotion much more than the words of Scripture itself[40]. The curtain is usually pulled over the altar doors during the preparation for the Eucharist and the epiclesis; the chalice is briefly shown to the people but rarely shared with them.

Moreover, there is no effort in contemporary accounts of the religion of "our fathers and grandfathers" to mention women as instrumental in upholding Orthodoxy and proclaiming its message. The Bulgarian Orthodox calendar

---

[38] Personal interview, July, 1992.

[39] See the account in the Bulgarian press in http://www.standartnews.com/stnews/folio3/idex.htm (5.10. 2004).

[40] The fact that in most locations the service is still conducted in archaic church Slavonic, without microphones or amplifiers of any kind, is an additional impediment.

contains the names of female saints, half of which are semi-mythological characters and the rest has no actual relevance to the present. In vain we search for a recognition of their specific contributions to the rather faceless designation of "our holy Orthodoxy". The only place where gender is mentioned is the definition of the Church itself as "genuine mother and true spiritual leader"[41].

Not surprisingly, in a Bulgarian liturgical setting women have limited roles. They could serve as witnesses to marriage; traditionally, in Bulgaria the witnesses are always a married couple, thus we cannot conceive of women being called to witness or officiate by themselves. This kind of assignment is also considered a badge of honor rather than of membership in a particular religious community. Same situation applies to the role of a godmother - there are no requirements as to the involvement of a godparent in the lives of her charges or the kind of example or instruction she should provide (see above).

The practice of helping with liturgical tasks varies with the locality. In practice there are no official regulations (apart from the usual prohibitions - for example, not to enter the sanctuary or carry icons in processions). Women, even if very rarely, and always older women (above 50) can read the Epistle, chant in response to the priest, participate in the readings for the orthros, and serve in choirs[42]. The last option has become a notable outlet for otherwise channeled and regulated devotion. Since the majority of church attendees are women, there is no shortage of those who wish to sing in the choirs. In the small city of Maglij, for instance, the average number of people who attended the Sunday liturgy (90% of them women) was 3-4 (excluding the choir) while a choir of about 15 women, lead by a priest, sang at all services (weddings, baptisms, liturgy, and special feast days).

Women are not allowed or encouraged to preach - perhaps not surprisingly, because in contemporary worship the sermon tends to be all but obsolete. Stanoev explains this phenomenon in the following off-handed manner: "Orthodoxy considers the altar service more important than the sermon, because matters in it is not just moral influence and education, but, above all, the mystical union with God"[43]. Given the fact that "the mystical union with God" is touted as a replacement of the sermon, this is still a poor consolation for those women who potentially have some interest in verbalizing their own relationship with God[44].

---

[41] Archbishop MICHAEL, Our Holy Orthodoxy, 203.

[42] In Bulgaria no special offices are associated with these tasks.

[43] STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 57 (translation mine). This remark, even if delivered by a historian of the church, compares to what a woman bookseller told me once in an American Orthodox store when we were discussing the fact that there is no official Orthodox translation in the U.S. of the Old Testament: "We, the Orthodox, do not consider the Old Testament as important as the New and so we don't read it." (sic!) Perhaps the meaning of her words was that we don't really need the Old Testament; so does STANOEV claim in relation to the sermon.

[44] Cf. STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 57.

Furthermore, questions of church etiquette in response to specifically female concerns - for instance, entering the church or taking communion while menstruating, - are not discussed. The rules for such occasions as Behr-Sigel notes, are somewhat flexible and in a Bulgarian context tend to depend on the discretion of the local priest[45]. There is also a case to be made for other customs which the younger generation considers archaic but they have remained in place, alienating women. For example, the head-scarf which is not obligatory inside the church, is usually worn by older women or widows. Needless to say, young women are not attracted to this kind of practice, symbolized by the lifestyle of their grandmothers[46]. At times, other old gender-related customs re-surface in a modern setting, for example the custom of dividing the congregation into a male (right) and female (left) side of the church. Communion requires a special and lengthy preparation for both men and women[47]. There is no conscious effort made if not to relax the discipline of the tradition, at least to make it more palatable (or comprehensible) to those who could join the church if only treated in a more benign manner[48].

Paradoxically enough, the one place in the church where women have received somewhat of a recognition is in their commission of icons and decorative art work. In numerous churches the icons bear the names of their donors and so the woman's name figures prominently next to her male relatives, usually a husband, with whom the icon is commissioned. This is the case, for example, in the newly built church "Saint George" in the city of General Toshevo in Northern Bulgaria. The large icons, commissioned to a local iconographer, Stoyan Russev, contain the names of both male and female benefactors. These names are to be recited in the liturgy and noted on commemorative plaques, embedding them in the collective memory of the local Orthodox community.

---

[45] Cf. BEHR-SIGEL, The Ministry of Women in the Church, 137.

[46] By "younger women" I mean the average church goer.

[47] In addition to the prayer and confession discipline, candidates for communion are required to go on a strict fast for three days before communicating (in the most extreme version, three days with no food or water).

[48] The lone example of a local priest in Varna, Luybomir Popov, who introduced a number of 'innovations' in his parish, "St. Athanasius" testifies to the willingness of the people (especially women) to become more than passive participants in the liturgy. Fr. Popov kept the sanctuary open throughout the entire service, distributed communion every Sunday, made himself available outside of the church for counseling, preached on a regular basis, read the services in modern Bulgarian, and, in general, made women feel much more welcome to his services than the other clergy. For unrelated reasons, he was stripped of his position at "St. Athanasius" parish in 2003 and joined the alternative synod of bishop Innocent.

VI. Women's Ministries: Old and New Forms

1. Educational Work

In Bulgaria religious education is still in rudimentary state, partially because the communist regime during 1944-1989 has led to a dramatic shortage of theological literature and trained specialists. The seminary in Sofia was forced to revamp its program to meet political and ideological criteria of suitability and the clergy, if it survived imprisonment, persecution, and confiscation of property, lived on state subsidies and had a meager allotment of paper for church publications[49]. In this context it has been next to impossible to locate a copy of the Bible[50], a prayer book, or any work on religious subjects; and these fetched good money on black markets[51]. The Sofia seminary existed for the sole purpose of preparing men for the priesthood and until 1990 had its doors closed to women. Women relied on their priests to supply information about Orthodox customs in preaching and by example of "virtuous living"; yet more often than not sermons were delivered from state-appointed people who had no interest in that kind of a mission.

Today there are two theological faculties, in Sofia and Plovdiv, which offer a master of divinity degree, yes mainly prepare men for the priesthood. Three universities - in Sofia, Veliko Tarnovo, and Plovdiv - offer a theological major and both men and women can apply[52]. However, in the case of women until recently there was no practical application of this specialty, since ordination is out of the question[53] . As noted above, optional religious curriculum is envisaged in state-run schools in which women's talents could be engaged but at present it remains a theoretical possibility rather than a practical venue. As already discussed, there is no equivalent of a Sunday school for children where women would be active[54]. A female student in Shoumen who chose to remain anonymous

---

[49] Cf. RAIKIN, The Bulgarian Orthodox Church, 173.

[50] Its new edition in 1992 was hailed as a great achievement for the Bulgarian church.

[51] Since Western literature was generally banished from state-subsidized libraries and quality editions of theological texts were available only in Western languages, the intellectual circles in Balkan countries (teachers and students alike) often had to rely on illegal means to obtain their books.

[52] Cf. STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 152. It should be noted that most of the students opt for a distance learning option which permits them to take exams after doing all the reading on their own.

[53] There is no exact percentage available of women attending these theological programs, since most of them enroll on a rolling basis or pursue individual courses as opposed to a degree. At present, for example, there are 2 women and 3 men enrolled in the Theological Department at Shoumen University.

[54] See above, part II.3.

related that all she could do with her degree was to help clean up the "St. Athanasius" church and museum in Varna[55].

No workshops, lectures, or conferences that would address religious topics have taken the initiative to bring to light women's issues. For example, the Week of the Orthodox Book in July, 2004 in Varna brought a number of male speakers and theologians to the forum, but not a single woman was invited to present[56]. There are no particular forms of theological formation offered for girls or women, either in a lay or monastic context. There are no women qualified (or better yet, considered by the administration), as far as I know, to teach theology at the university level, to lead catechetic programs, and prepare women-related talks and seminars. In terms of theological publications focusing on women, again we find a predictable shortage[57]. The lone account of Marina Mladenova, mentioned throughout this paper, is styled not as a religious book but as a confessional account, as the title states, or a family chronicle of a pious Orthodox woman.

Women started being admitted to seminary education only in the aftermath of communism in 1990[58]. Today the lack of professional theologians in the field severely restricts the quality of seminarian education. Thus, even if women have gained access to theological education, they still have to face a number of daunting challenges. They are taught by clerical members whose mission is to benefit the Church and Church in these circumstances is usually identified not with the community of baptized Christians, but with the clergy itself; women's insuitability for ordination and lack of practical venues for employing their talents in the Church renders them an easy target. The theological literature used in the classroom is poor and is oriented toward the fortification of nationalistic piety rather than the ecumenical spirit of dialogue and discussion. There is much distrust of all things Western. Theology is taught piecemeal and no foundation is established for the understanding of why women are drawn to a religious vocation or how can lay ministries supplement a monastic calling in the architectonic of the Church as a whole.

2. Women and Charitable Work

In charitable activities which are not directly sponsored by the church, women like Marina Mladenova exercise their faith, usually with the blessing of a bishop but without tangible ecclesiastical participation or supervision. Personal

---

[55] Personal interview, July 2004.

[56] This omission could not really be termed intentional, but nevertheless it is indicative of the attitude toward women's questions today.

[57] Daniela KALKANDJIEVA (see n. 2) has written on the relationship between state and church, albeit from an historical and anthropological viewpoint.

[58] Since the main purpose of seminarian education was to train priests for the profession and since religion, the "opium of the masses" was not an acceptable commodity in communist societies, women were not able to attend classes.

initiative remains the basis for such work. Mladenova supplies a unique account of her work in orphanages, particularly with children from the Roma minority. She relates how she felt the call to become a spiritual mother to these children which she sees as abandoned by both society and state[59]. With the help of the two Catholic convents in Sofia and several foreign charities, as well as participation by Bulgarian private foundations, she was able to distribute clothes, food, and toys, on a regular basis to the children as well as provide counsel to them[60]. Her example has been infectious with other younger women; says Tanya Ivanova from Sofia, who followed in Mladenova's footsteps for a while: "I used to work with these children all the time. It is hard and ungrateful work, sometimes because the children feel entitled to so many things, but someone has to do it"[61]. Ms. Ivanova's work is typical of a devout young woman who observes the prayer and fasting regulations of the church yet also searches for additional outlets of her Orthodox faith. Charities linked with Orthodoxy, however, have received only minimal attention in the Bulgarian media.

3. Ordaining Women?

According to the Fathers of the Eastern tradition, to be fully human is to reflect the glory of God and in the context of participation in the divine life women no less than men are called to holy lives of obedience and humility. Women and men are both endowed with the royal priesthood of all believers[62]. In practice, this contention is tested against two possible versions of female participation in the liturgical life of the church: the role of a priest's wife and (possible restoration of) the office of the deaconess[63].

As far as the first ministry foes, the Bulgarian church has no organizational venues for the wives of the clergy and no specific roles for these women to adopt[64]. In addition very few women seem willing to marry a future priest and join the church this way - this could explain the low numbers of future white clergy at the Theological Academy in Sofia, the most ambition estimate being close to 200[65]. In terms of both numbers and assignments, these women do not represent an influential body in the Bulgarian ecclesia.

---

[59] Cf. MLADENOVA, Izpovedni Slova, 120-127.

[60] Ibid., 121.

[61] Personal interview, September 2004.

[62] Cf. 1 Pet. 2:9.

[63] So far the office has been restored in some Oriental Orthodox churches. See D. PRASSAS, Women's Ministries in the Contemporary Church, in: FITZGERALD (ed.), Orthodox Women Speak, 47-48. Besides, some cautious attempts were made in the Church of Greece.

[64] As Vera POPOVA, the wive of the priest Luybomir Popov, stationed in Varna, related to me, the title "presvytera" is used only by 'initiates' (personal interview, August, 2003).

[65] Cf. STANOEV, Pravoslavieto i Bulgaria, 146.

The overarching question of ordaining Eastern Orthodox women to the diaconate was already raised in the 19th and early 20th centuries (Russia, Greece) and became again topical in the late 1960s[66]. A Byzantine practice, the office of the diaconesses has been advocated as a suitable alternative for the reincorporation of women into the life of the church[67]. As Behr-Sigel points out in her study, titled "The Ministry of Women in the Church", "[W]e need to reconsider the diaconate, under the guidance of the Holy Spirit, but not only the diaconate of women. We need to rethink it in terms of a new and original ministry"[68]. Yet, in the Bulgarian ecclesiastical setting, the office of the deaconesses is not used and there is no discussion on its re-establishment, although the Inter-orthodox Symposium of Rhodos in 1988 addressed "the place of the woman in the Orthodox Church and the question of the ordination of women" and encouraged the revival of "the apostolic order of deaconess" (Report, Nr. VIII)[69]. Informal discussions with the few graduates of the Sofia Seminary on the topic of women's ordination supported the traditional opinion which the Russian Orthodox writer Tatiana Goricheva has summarized a few years ago: in Orthodoxy "this question sounds mad". But, she hastens to add in a rather sweeping generalization, this vocation is very rare in principle, since "women are of the view that the cross of a priest is harder than the cross of a woman who has no spiritual consecration"[70].

4. Women's Access to Ecclesiastical Leadership

Mladenova's example suggests that women like herself could be engaged in the Bulgarian version of a parish council as much as contemporary parishes struggle to rebuild themselves and stay active[71]. Yet the legal scope of women's

---

[66] On this issue there is a number of important and substantial studies by Elizabeth BEHR-SIGEL, the champion of the cause of women's ministry. Also, K. FITZGERALD has advocated the restoration of the office in her thesis published at Holy Cross Greek Orthodox School of Theology, Brookline, MA. See n. 14.

[67] In early medieval Byzantium women deaconesses were ordained through prayers similar to the prayers for the ordination of male deacons and performed liturgical (baptism, instruction of women, access to the sanctuary during communion) and social (care for the sick, poor, and imprisoned) functions. The office of the deaconess gradually falls into disuse and oblivion and is only recently restored in some Oriental Orthodox churches.

[68] BEHR-SIGEL, The Ministry of Women in the Church, 147. See also her listing of practical initiatives taken to encourage the ordination of women on pp. 160-161.

[69] See the conclusions of the Consultation, in: G. LIMOURIS, The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 31-32; quotation: ibid., 31.

[70] T. GORICHEVA, Talking About God is Dangerous, New York 1987, 94. To be fair, Goricheva is discussing the ordination of women to the priesthood and not to the diaconate, and considers the former incompatible with Orthodoxy. The attitude of my Bulgarian interlocutors though was that both are not permissible today - neither of them knew about the Byzantine practice of ordaining diaconesses.

[71] This would be the case with churches and parishes primarily in larger cities. Mladenova talks about her experiences in Sofia which at an average of 1 million people is the largest city in Bulgaria.

involvement is hard to determine based on the current Ecclesiastical Constitution of the Bulgarian Church. The functioning Ecclesiastical Constitution[72], dated from 1950 and impacted to a large extent by the then governing communist government which has set out to reform and democratize the church, makes no explicit mention of women. While the Church is considered a family of believing Christians, male and female, there are no specific rights and duties assigned to women[73]. However, it is also worth mentioning that, in the original Bulgarian, there is no linguistic difference made between 'male' and 'female' offices in the church; rather, the male gender is used inclusively to indicate both.

The Ecclesiastical Constitution provided for an expanded lay control in diocesan elections and in the governance of parish councils; at the same time, its main purpose was to assure the appointment of lay offices who were loyal to the government, meanwhile severely reducing the scope of the Church's influence and cutting down on the number of existing parishes[74]. In other words, the purpose of the re-vamped Ecclesiastical Constitution was not to bestow additional privileges upon lay people, men and women alike, but to encourage government intervention in the affairs of the church. Thus, through lay supervisors, the communist state exercised direct control over the appointment of all ecclesiastical offices, especially the top-tiered ones[75]. Given the complicated behind-the-stages history of the interaction between church and state in the process of making this document, it comes as no surprise that women's work should not be among the foremost concerns of the Ecclesiastical Constitution, especially forms of ministries which could strengthen the church. In any way, the parts of the Ecclesiastical

---

[72] Cf. N. SCHIWAROFF, Verfassung und Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche in neuester Zeit, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 31 (1980) 26-47; a Greek translation of the Ecclesiastical Constitution was used in the preparation of this article. See B. TZORTZATOS, Oi basikoi thesmoi dioikeseos ton orthodoxon patriarcheion meta istorikon anaskopeseon, Athens 1972, 323 ff.

[73] Cf. Ecclesiastical Constitution, Articles 58 and 79 (TZORTZATOS, 341; 344). On the attempts of the state to 'democratize' the church and make it more palatable to the socialist government, see KALKANDIEJA, 267-273. In 1949 the Church was strongly advised to revise its existing Constitution and appoint a new patriarch; also to stop its 'reactionary activities' (ibid., 267). The newly appointed Patriarch Kiril, while in violation of most of the existing Constitution's rules, had the explicit support of his state superiors (ibid., 327-328).

[74] Cf. KALKANDIEVA, 308, 313-314; TZORTZATOS, 347, article 92.

[75] Nonetheless "the general impression of the Ecclesiastical Balkan Constitutions, as regards the role of the laity, is that the three Patriarchates in question [i.e. Bulgarian, Romanian and Serbian], while providing for a greater participation in the ecclesiastical administration on the part of laymen, at various levels and in different ecclesiastical organs, at the same time and strongly try to safeguard the canonicity of the administrative system and thus the Orthodox faith and the Eastern Catholic tradition of the Church, under circumstances which in many ways differ from those, for which several of the ancient canons and rules were created and affirmed". J. RINNE, The Role of the Laity in the Administration of the Orthodox Patriarchates of Serbia, Rumania and Bulgaria, in: Kanon 3 (1977) 143-155; ibid., 154.

Constitution which outline diocesan elections[76] revolve around ecclesiastical offices from which women are excluded by definition.

Regretfully, there have been no substantial attempts to revise the Ecclesiastical Constitution for modern audiences, notwithstanding the recent discord between the Church hierarchs. At the present, there are women who carry secretarial duties in the diocese and patriarchate offices, but there are no women with direct access to any institutional body with decisive competence, either on local or national level. While on a small informal scale, women can contribute to the everyday life of the parish (supplying special foods as needed for baptism or funeral services, donating money, volunteering labor), they do not act on the highest level of ecclesiastical authority. They have no official representation in the church, such as committees dedicated especially to the women's cause, theological commissions, or forms of ecclesiastical jurisdiction.

It should be noted that during the Agapia Seminar in Romania in 1976 and later on, at the meeting of Orthodox women in Nairobi (in 1981), as well as at the interorthodox symposium in Rhodos 1988, the Bulgarian church was represented by Ms. Stefanka Petrova, the chair of the German Philology Department at Sofia University who was also, rather incongruously, titled an adviser to the Economics Division of the Bulgarian Church[77]. Since neither her academic training, nor her economic expertise qualified Ms. Petrova as an adequate representative, I conclude that she was sent to the commission both to register the Bulgarian state's official support for the ecclesiastical cause and to monitor its proceedings. As her case indicates, even women who appear in an ecumenical context have a highly questionable assignment or influence for that matter.

VII. Concluding Remarks: the Role of Bulgarian Women in the Church Today

Experience has proven hat while women have often been the bearer of religious values and aspirations, they have remained in the background of ecclesiastical life. While the Bulgarian ecclesia has offered minimal opportunities or encouragement for service, women have remained steady participants in its liturgical life and enthusiastic supporters of popular devotional practice. What is needed is not only approval and direction from above, but also women who would learn how to speak on their own behalf not in the sense of demanding rights but in the sense of affirming their Orthodox identity and promoting a healthy dialogue within the tradition. I pray to see Bulgarian women not simply admitted within the

---

[76] Cf. Ecclesiastical Constitution, ch. 9-10 (TZORTZATOS, 344-348).

[77] See Ms. Petrova's biographical note in the communiqué from the Agapia Seminar in C. TARASAR - I. KIRILLOVA (eds.), Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Orthodox Women, Sept. 11-17, 1976, Agapia, Roumania, Geneva 1977, 6.

church, but rather casting themselves as active members of its community and as empowered to act on its behalf in meetings, services, workshops, conferences, and academic settings.

In practical terms, what are the options for lay Bulgarian women in the church today? During liturgy, they can read the Epistle, hold the (minor) office of a chanter, or sing in a choir. They can also assist the priest in restoring the parish structures and Sunday school instruction from pre-communist times. They can cooperate in church-based initiatives (still lacking) to undertake charitable work[78]. A discussion of formal female ministry in the Orthodox church is to be initiated, not in the least to involve the women themselves who constitute the majority of worshippers, but are traditionally not encouraged to voice an opinion in ecclesiastical or theological matters. Like the other Orthodox sisters, they "must be called out of their silence [...] the sterile silence of resignation and indifference, a silence that does not exclude but rather produces futile chatter"[79]. They urgently need "to undertake reflection" with their male counterparts on the tasks that confront us today in the church[80].

Paradoxically, it is the present day situation of globalization that might force the Bulgarian Orthodox churches which has remained "narrowly nationalistic" to rethink its isolation from the "Orthodox Oecumene as a whole" and thus also redefine the roles of women[81]. Distancing oneself from the existence of other religious ecumenically-oriented bodies would only alienate the majority of the Bulgarian Christian community for whom the political realities have recently undergone dramatic changes and as such have enhanced the need for dialog and reconciliation[82]. In this connection, the call to a recreation of a genuinely Christian environment, incorporating the talents of all its members, is to come both from within, i.e. from the governing church body, and from without, from the women themselves. Could the two currents be really separated from one another? The decision of the Bulgarian church to leave the World Council of Churches in 1998 is perhaps the most radical, but not necessarily the most fruitful way of answering this question. Creating a "female ethos" in the Bulgarian church, becoming active, and shouldering the obligation to raise their voices, women could be at the forefront of this restoration movement. They could and should be there to exercise joyfully their call to royal priesthood. After all, this is *our* church, *our* holy Orthodoxy.

---

[78] Especially and urgently needed in orphanages, hospitals, and prisons.

[79] BEHR-SIGEL, The Ministry of Women in the Church, 105.

[80] Ibid., 105-6.

[81] Under global influences I include not only the ecumenical dialog which is sponsored by the World Council of Churches and of which the Bulgarian church has been mistrustful so far, but also Bulgaria's proposed entry in the European union in 2007 which would also reform its stance on religious issues.

[82] Mladenova's cooperation with the Catholic nuns in Sofia in helping Bulgarian orphans is a telling example of the benefit of such relations.

DIE RECHTSSTELLUNG DER FRAUEN IN DER ORTHODOXEN KIRCHE DER TSCHECHISCHEN LÄNDER UND DER SLOWAKEI

Jana B a u d i š o v á, Jihlava
unter Mitarbeit von Alexander L a p i n und Eva M. S y n e k, Wien[1]

I. Vorbemerkungen zur Geschichte der Kirche der tschechischen Länder und der Slowakei und ihrer Verwaltungsorganisation

Die Wurzeln der orthodoxen Tradition auf dem Gebiet des heutigen Tschechien und der Slowakei gehen auf die Mission der „Slawenaposteln" Cyrill und Method im 9. Jh. zurück. So wurde in die dem Volk des damaligen Großmährischen Reichs verständliche slawische Sprache ein Großteil der liturgischen Bücher einschließlich des Evangeliums übersetzt und es wurden zahlreiche Kirchen und Schulen gegründet. Trotz Billigung des römischen Papstes wurden nach dem Tod von Cyrill und Method ihre Schüler auf Druck lateinischer Missionare aus dem Lande vertrieben (885). Doch die „slawische Liturgie" und damit die östliche Form des Christentums lebten zunächst weiter und erreichte unter den ersten Přemysliden - den heiligen Wenzel († 935), seiner Großmutter Ludmilla und seinem Bruder Boleslav I. - sogar eine kurzzeitige Blüte. Letzter Hort der slawischen Liturgie blieb schließlich das 1032 gegründete Kloster Sázava, aus dem die nach den Regeln der Ostkirche lebenden Mönche erst um 1096 endgültig vertrieben wurden.

In der nachfolgender Zeit gab es lediglich Reminiszenzen, etwa als König Karl V. (1316-1378) den Mönchen aus Dalmatien die Abhaltung der slawischen Liturgie im Emmaus-Kloster in Prag ermöglichte oder als sich Hieronymus von Prag (1365-1416), der Weggefährte von Jan Hus (1370-1415) um Kontakte mit den orthodoxen Christen in Russland und Kleinasien bemühte bzw. als die aus den Hussiten hervorgegangenen Utraquisten wenige Jahre vor dem Fall von Konstantinopel (1453) die Anerkennung durch die byzantinische Kirche suchten.

Im Königreich Ungarn (und damit auf dem Gebiet der heutigen Slowakei) bildete die Orthodoxie ein historisches Kontinuum. Noch bis Mitte des 14. Jh.s fühlte sich die Mehrheit der dortigen Klöster der orthodoxen Tradition zugehörig, oft mit regen Verbindungen in die Kiewer Rus' und nach Moldawien. Die Gegenreformation stellte die Orthodoxen vor das Problem des Uniatismus. So

---

[1] Die für den Hauptteil dieses Aufsatzes von J. Baudišová recherchierten Informationen wurden von A. Lapin übersetzt und von A. Lapin und E. Synek redaktionell bearbeitet. Die historischen Teile des Einleitungskapitels wurden ausgehend von P. ALEŠ, Pravoslavná církev u nás. Přehled dějinné cesty („Orthodoxe Kirche bei uns. Übersicht über den geschichtlichen Weg"), Světlo světa, Olomouc 1996, von A. Lapin geschrieben, die Teile zu Kirchenverfassung und kirchlicher Statistik unter Einbeziehung von Informationen von Frau J. Baudišová von E. Synek ergänzt.

hatte die Union von Užgorod (1646) ähnliche Auswirkungen wie die Union von Brest-Litowsk (1590). Das Toleranzpatent von Josef II. hatte zwar die Rechtsstellung der Orthodoxen abgesichert, doch auch die griechisch-katholische Mission erfreute sich verstärkter Unterstützung.

Zur Belebung bzw. „Wiederentdeckung" der Orthodoxie kam es erst in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s, im Zuge der allgemeinen nationalen Besinnung in Europa. So kam es unter Ruthenen und Ostslowaken immer häufiger zur spontanen Konversion zur Orthodoxie, insbesondere bei den Auswanderern in die USA, deren heutige Nachkommen die Basis der „Orthodox Church of America" bilden. In der Ostslowakei und Transkarpathien selbst deklarierten sich unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg mehr als 100.000 als Orthodoxe.

Auch in Böhmen sympathisierten mehrere Vertreter der tschechischen Nationalbewegung mit der Orthodoxie. Gleichzeitig mieteten 1874 in Prag ansässige Russen die barocke Sankt-Nikolaus Kirche am Altstädter Ring, in der sie regelmäßige orthodoxe Gottesdienste abhielten. Später wurden auch in den böhmischen Badeorten Franzensbad (1888; die erste orthodoxe Kirche mit regelmäßigen deutschsprachigen Gottesdiensten), in Karlsbad (1893) und in Marienbad (1902) von den russischen Besuchern repräsentative orthodoxe Kirchen erbaut. Mangels einer eigenen Matrikelführung wurden die Gläubigen zeitweise in der Wiener serbischen Gemeinde registriert[2].

Im Jahre 1903 wurde in Prag der „Orthodoxe Verein" *(Pravoslavná beseda)* gegründet, der den Keim für die spätere Nationalkirche bilden sollte. Gleichzeitig zeigten u.a. Altkatholiken der tschechischen Nationalität, die später die „Tschechoslowakische Kirche" *(Československá církev)* gebildet haben, Annäherungstendenzen in Richtung Orthodoxie. Mit der Gründung der unabhängigen Tschechoslowakei kam es zunächst zur juristiktionellen Konfusion. Während die ostslowakischen Orthodoxen sich nach wie vor der serbischen

[2] Zur etwas komplizierten jurisdiktionellen Situation vgl. näherhin das Schreiben von Bischof Nikodim MILASCH an das kk. Ministerium für Kultus und Unterricht, Aktenzahl Nro. 360/ex 1905 (Staatliches Archiv Czernowitz, Materialien zur Metropolie der Bukowina 320/3/233 Bl 83 f; dankenswerter Weise von DDr. Thomas Németh zur Verfügung gestellt). „Indessen wenden sich die Czechen griechisch-orientalischen Religionsbekenntnisses und österreichische Staatsbürger, welche in Prag und Umgebung leben, in ihren konfessionellen Angelegenheiten an den Vorsteher der russischen Kirche in Prag. Dieser Geistliche kann aber als Ausländer nicht selbständig den Seelsorgedienst für die besagten Glaubensgenossen verrichten und wendet sich daher seinerseits stets an den Pfarrer der serbischen Kirche in Wien, in der Meinung, dass die orthodoxen Czechen in Böhmen und Mähren seiner geistlichen Jurisdiktion, und sonach mittelbar der geistlichen Jurisdiktion des gefertigten Konsistoriums unterstehen. Der serbische Pfarrer in Wien übt jedoch im Sinne des Gesetzes vom 19. Dezember 1890 L.G.Bl. Nro. 45, die Pfarrjurisdiktion nur über die griechisch-orientalischen Slaven in der in der Stadt Wien und in jenen Orten, welche zum Wiener Polizei-Rayon gehören, aus und kann daher diese Jurisdiktion nicht auch auf die griechisch-orientalischen österreichischen Untertanen in Böhmen und Mähren ausdehen. Im Interesse des Glaubens aber [...] erteil derselbe dem Vorsteher der russischen Kirche die bezügliche Ermächtigung zur Vorname der erforderlichen patsoralen Pflichten und trägt sodann auf Grund der einlaufenden Berichte dieses Kirchenvorstehers die vorgekommenen Geburts-, Trauungs- und Todesfälle in die Matriken der Wiener Kirchengemeinde ein".

Jurisdiktion verpflichtet fühlten, gründete 1923 Archimandrit Savvatij (Vrabec) in Prag eine tschechische orthodoxe Gemeinde, die vom Patriarchat von Konstantinopel anerkannt wurde. Die Verhältnisse klärten sich erst mit Gorazd II. (Matěj Pavlik, 1879-1942), der als erster tschechischer orthodoxer Bischof die tschechichen und slowakischen Gläubigen unter der Jurisdiktion des Serbischen Patriarchen vereinigen konnte. Ergänzend ist anzumerken, dass zur dieser Zeit Prag aber auch als ein Zentrum der russischen Emigration fungierte (mit eigenen Schulen, Bibliotheken und sonstigen kulturellen Einrichtungen). Diese Menschen unterstanden dem Patriarchat von Konstantinopel (sog. „Pariser Jurisdiktion" des Metropoliten Evlogij). Gleichzeitig gründeten die aus dem Kloster Počajev evakuierten Mönche in Ladomirová in der Ostslowakei das Kloster zu Hl. Hiob, das der Jurisdiktion der Russischen Kirche im Ausland unterstand und durch die Publikation liturgischer Büchern wesentlich zur Stärkung der Orthodoxie in der westlichen Hemisphäre beitrug.

Mit dem zweiten Weltkrieg wurden die meisten Verbindungen der tschechoslowakischen Orthodoxen ins Ausland unterbrochen (sowohl nach Serbien, wo sogar der Patriarch interniert wurde, als auch nach Paris und in andere Städte). Die von den Nazis gelenkten Regime im Protektorat Böhmen und Mähren und in der Slowakei standen den Orthodoxen aller Jurisdiktionen keineswegs freundlich gegenüber. In dieser Situation unterstellte sich Bischof Gorazd - einvernehmlich und mit Vorbehalt - Erzbischof Serafim (Lade), der als Bischof von Berlin der Russischen Auslandskirche angehörte.

Das Attentat auf Heydrich im September 1942 entfachte eine Welle des Naziterrors. Die aus England gesandten Attentäter hatten sich mehr oder weniger zufällig in der Krypta der orthodoxen Kirche in Prag versteckt, wo sie von einem SS-Kommando gestellt und getötet wurden. Daraufhin wurde auch Bischof Gorazd zur Verantwortung gezogen und starb den Märtyrertod. Seine Kirche wurde verboten und das Eigentum konfisziert.

Kurz nach Kriegsende kam es in Prag zu einer Versammlung der orthodoxen Christen, bei der beschlossen wurde, die serbische Jurisdiktion zu verlassen und um die Aufnahme in die Russische Orthodoxe Kirche (Moskauer Patriarchat) anzusuchen. Die kirchliche Reorganisation erfolgte 1946 schliesslich unter dem Dach des Moskauer Patriarchats[3], das 1951 der nunmehr endgültig in vier Eparchien gegliederten Kirche (Böhmen, Mähren, Prešov, Michalovce) die Autokephalie gewährte. 1998 wurde dieser Status letztendlich auch durch das Ökumenische Patriarchat anerkannt.

[3] Zur Nachkriegsgeschichte vgl. G. VOPATRNÝ, Pravoslavná církev v Československu v letech 1945-1951 („Die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei in den Jahren 1945-1951"; Edice Pontes Pragenses 9), Brünn 1998; J. ŠUVARSKÝ, Die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei, in: Glaube in der Zweiten Welt 6 (1991) 19 f; allgemein zum Verhältnis von Kirche und Staat vgl. zuletzt auch G.P. KOUNTOURIS, E Ekklesiastike kai e Threskeutike Politike sten Tsechoslovakia kata ta ete 1948-1952, in: Theologia 75 (2004) 287-315 (wird fortgesetzt).

Das aus dem Jahre 1951 stammende Statut wurde 1992 den veränderten politischen Rahmenbedingungen angepasst. Dabei hat die Kirche die politische Sezession nicht mitgemacht, sie besitzt weiterhin ein gemeinsames Oberhaupt für ihre Gläubigen in der Slowakei und in Tschechien (entweder der Metropolit von Prag oder der Metropolit von Prešov). Für beide Landesteile besteht je eine Metropolie mit zwei Eparchien. Das aktuelle Statut stammt aus 1999[4]. Gemäß diesem ist das höchste Organ in Fragen des Glaubens, der Kirchenverfassung und der Verwaltung das Landeskonzil, ein gemischtes Organ mit Laienbeteiligung[5]. Mit Ausnahme des Hl. Synods[6] haben Laien auch zu allen anderen Kollegialorganen Zugang (auf landeskirchlicher Ebene: Metropolitanrat[7], auf eparchialer Ebene: Eparchialversammlung mit dem Eparchialrat als Exekutivorgan[8], auf lokaler Ebene: Gemeindeversammlung mit dem Kirchengemeinderat als Exekutivorgan[9]). Nicht zuletzt in Hinblick auf Frauenrechte handelt es sich beim Statut der OKTS um eine moderne Kirchenverfassung, insofern sie bezüglich aktiven (mit vollendetem 16 Lebensjahr) und passiven Wahlrechten (mit vollendetem 18 Lebensjahr)[10] und dem Zugang zu administrativen Funktionen keinerlei Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Laien macht.

Zahlenmäßig hat die OKTS den Aderlass durch die Annexion von Transkarpatien seitens der Sowjetunion und die Verfolgung durch die Nationalsozialisten bis heute nicht wirklich überwunden. Nach dem 2. Weltkrieg war die in der Zwischenkriegszeit auf insgesamt ca. 145.000 Orthodoxe angewachsene Gläubigenzahl etwa auf ein Drittel zusammengeschrumpft. Eine gewisse Stärkung des böhmischen Teils der Kirche erfolgte durch Repatriierung der im 19. Jh. ausgewanderten „Wohlynien-Tschechen", deren Gemeinden heute hauptsächlich in den ehemaligen sudetendeutschen Ortschaften zu finden sind. Ausserdem erfolgte in April 1950 aufgrund des sog. „Prešover Konzils" die „Wiedereingliederung" der Griechisch-Katholischen in die Orthodoxie. Dies war freilich ein künstlicher, großteils von Kommunisten initiierter Akt, mit dem sich auch die Orthodoxe Kirche viele Probleme einhandelte. So mussten teilweise nicht-orthodoxe Traditionen (Kalenderproblem, liturgische Aspekte) akzeptiert

---

[4] Ústava Pravoslavné Cirkve v Českých zemich a na Slovensku a Provaděci předpisy k Ústavě Pravoslavné Církve v Českých zemích a na Slovensku. Schválena IX. sněmem v Českých zemích a na Slovensku konaným ve dnech 15.-17.10. 1999 ve Vilémově („Verfassung der Orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei und Durchführungsbestimmungen zur Verfassung der Orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei. Bestätigt durch das IX. Landeskonzil der Orthodoxen Kirche der Tschechischen Länder und der Slowakei am 15.-17.10.1999"), Prag 2000 (wird in der Folge als „KV" abgekürzt).

[5] Vgl. KV Art. 12

[6] Vgl. KV Art. 3.

[7] Vgl. KV Art. 13.

[8] Vgl. KV Art. 14 u. 15.

[9] Vgl. KV Art. 16 u. 17.

[10] Vgl. KV Art. 22.

werden. In den 90er Jahren kehrten viele Gläubige wieder zur griechisch-katholischen Kirche zurück.

Gemäss den Volkszählungen von 2001 kommt die Orthodoxe Kirche in der Slowakei auf 50.363[11], in Tschechien auf 22.968 Mitglieder. Allerdings gehen innerkirchliche Zählungen für Tschechien von einer entschieden höheren Gläubigenzahl von ca. 50.000 Personen (entspricht ca. 0,5 % der Gesamtbevölkerung) - aus[12]. Die OKTS wird sehr stark von Frauen getragen, was auch in der Religionsstatistik durchschlägt.

II. Kindheit und Jugend

1.Taufe

Während in der Slowakei die traditionell christliche Prägung noch relativ intakt ist, beträgt der Anteil von Personen, die in Tschechien ohne Bekenntnis sind, nach der letzten Volkszählung bereits 59 %, das sind fast 20 % mehr als noch 1991 (39,9 %). Die generell „straffe Atheisierung"[13] und die vergleichsweise schlechte Organisation des tschechischen Klerus führt dazu, dass auch die Kinder orthodoxer Eltern heute in Tschechien nicht selbstverständlich getauft werden.

Der Taufritus ist für Mädchen grundsätzlich vollkommen gleich wie für Knaben. Nach der Myron-Salbung werden alle Getauften auch geschlechtsunabhängig als Angehörige des „Königlichen Priestertums"[14] bezeichnet[15]. Nur gegen Ende der Zeremonien, d.h. konkret nach der Myron-Salbung, bei der sog. „Einführung des Täuflings in den Tempel" werden Mädchen zum Gesang des Tropars „Die, die auf Christus getauft sind, haben Christus angezogen ..." drei Mal zur Ikonostase gebracht und an der Seite vorbei getragen. Knaben hingegen werden direkt in den Altarraum gebracht und drei Mal um den Hl. Altar getragen. Dies entspricht den traditionellen Riten der Orthodoxen Kirche. Bei der Ungleichbehandlung weiblicher und männlicher Täuflinge schlägt c. 44 Laodikeia durch, der Frauen verbietet, den Altarraum zu betreten. In der OKTS wird es als wünschenswert betrachtet, dass bei der Taufe eines Mädchens eine Frau als Taufpatin fungiert.

---

[11] Vgl. http://www.statistics.sk/webdata/slov/scitanie/def_sr/run.html (siehe die Tabellen 118 und 159) (17.11.2004).

[12] Vgl. W. WIESHAIDER, Gesellschaftliche Rahmenbedingungen, in: R. POTZ - B. SCHINKELE - K. SCHWARZ - E. SYNEK - W. WIESHAIDER, Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa Bd. 2: Tschechien, koordiniert v. J.R. TRETERA – W. WIESHAIDER, Wien 2004, 13-18.

[13] Vgl. WIESHAIDER, Gesellschaftliche Rahmenbedingungen, 17.

[14] Vgl. dazu auch KV Art. 21.

[15] Vgl. I. BELEJKANIČ, Pravoslávne dogmatické bohoslovie II („Orthodoxe dogmatische Theologie"), Prešov 1996, 62.

2. Religiöse Kindererziehung im allgemeinen

Ein wichtiger Bereich kirchlicher Kinderarbeit sind die Sommerlager. 2004 fand allein in Böhmen im kirchlichen Zentrum Tešov ein Kinderlager in drei Turnussen statt, das von orthodoxen Frauen (unter ihnen mehrere Priesterfrauen) veranstaltet wurde. In Mähren wurden in Vilémov zwei Ferienlager abgehalten[16], in der Slowakei gab es ähnliche Veranstaltungen.

Die grundlegenden Ideale einer christlich-orthodoxen Erziehung sind dieselben für Knaben und Mädchen, gibt es doch hinsichtlich Erlösung und geistlichem Leben keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Männern und Frauen[17]. Allem voran geht es in einer christlichen Erziehung also um die Orientierung des eigenen Lebens an der Person Jesu Christi. Er ist auch die Vorbildgestalt, das „rolemodel" schlechthin, das man Kindern nahe zu bringen versucht. Wenn bei Mädchen dennoch stärker das Ideal der Mutter Gottes in den Vordergrund tritt, so ist nicht zu übersehen, dass diese als die grösste aller Heiligen nicht nur ein spezifisch weibliches Vorbild darstellt, sondern ein allgemeines Ideal von Heiligkeit. In der Person der Muttergottes verbindet sich weibliche Demut und jungfräuliche Zurückhaltung. Die Gottesmutter bietet aber nicht nur das überzeugendste Beispiel für die Würde der Frau, das durch Reinheit, Schweigsamkeit und Demut erreicht wurde. Denn die in der Bibel geforderten „weiblichen" Tugenden entsprechen auch dem monastischen Ideal, dem nachzufolgen nach orthodoxer Auffassung Sache eines jeden Menschen ist. Unabhängig vom Geschlecht befindet sich die Seele eines jeden Menschen im Verhältnis zu Christus in der Rolle der Braut und somit in einer „weiblichen"

---

[16] Betreut von 3 Männern und 2 Frauen, darunter 1 Krankenpflegerin.

[17] Das orthodoxe Frauenideal wird - wie die orthodoxe Anthropologie insgesamt - von der Bibel geprägt, die Frau und Mann sowohl hinsichtlich der Schöpfungsordnung als auch hinsichtlich der Erlösungsordnung grundsätzlich als gleich ansieht. So bezeugt bereits der Apostel Paulus: „Es gibt nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid ‚einer' im Jesus Christus" (Gal 3,28). Wie jeder Mensch die Erfüllung seiner Existenz findet, wenn er nach dem Willen Gottes fragt und versucht diesen zu erfüllen, so gilt es speziell auch für die Frau in Übereinkunft mit der Sendung zu handeln, die sie vom Gott bekommen hat. Um ihre Erfüllung zu finden, muss sie nach Gottes Wille fragen. Der christliche spirituelle Weg führt durch die Akzeptanz der eigenen geschöpflichen Existenz wie durch die Realisierung spiritueller Vollkommenheit zur Erreichung der Erlösung für das ewige Leben im Reich Gottes (vgl. V. LOSSKY, Dogmatická teologie, Olomouc 1994, 84). Gott wünscht, dass der Mensch seine begnadete Vollkommenheit erreicht und damit seine Menschlichkeit zur Erfüllung kommt. Gott schuf die Welt und den Menschen, damit er mit ihm Liebe teilen kann (vgl. Š. PRUŽINSKÝ, Pravoslávna duchovnost II („Orthodoxe Spiritualität, Teil II"), Košice 1992, 65). Diese Schöpfung hat in ihrem Potential die Erfüllung der Gnade, doch diese kann nicht autonom erreicht werden, sondern nur in der Gemeinschaft mit Gott. Der erschaffene Mensch kann nie auf dem Wege der Konfrontation die Gleichheit mit seinem Schöpfer erreichen, sondern nur durch Seine Gnade. „Gott wurde Mensch, damit der Mensch Gott werden kann" (vgl. Athanasios v. Alexandrien, Erste Rede gegen die Arianer, hier z.B. 16.38.39; vgl. LOSSKY, Dogmatická teologie, 63-64). Diese berühmte Lehre des Hl. Athanasios von Alexandreia stellt eine fundamentale Aussage orthodoxer Theologie dar. Denn „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass Er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern ewiges Leben hat" (Joh 3,16).

Rolle[18]. Bei Buben kann das marianische Ideal also z.B. auch in Hinblick auf den priesterlichen Dienst verstanden werden.

3. Schulischer Religionsunterricht

Art. 16 Abs. 3 des Katalogs der Grundrechte und -freiheiten (Listina základnich práva a svobod) garantiert heute in der Tschechischen Republik grundsätzlich den Religionsunterricht an öffentlichen Schulen[19]. Das Gesetz über die Freiheit des religiösen Bekenntnisses und die Stellung der Religionsgesellschaften (Zákon o svobodě náboženského vyznání a postavení a náboženských společností) bezieht in § 2 Abs 1 den - im Erlassweg näher geregelten[20] - Religionsunterricht explizit in die freie Religionsausübung mit ein, wobei „das Recht, Religion an staatlichen Schulen aufgrund einer eigenen Rechtsvorschrift zu unterrichten"[21], gem. § 7 lit. a leg.cit. allerdings zu den Sonderrechten registrierter Kirchen und Religionsgesellschaften zählt. Obwohl die orthodoxe Kirche diesen Status hat, ist wegen zu geringen Schülerzahlen derzeit in Tschechien kein orthodoxer Religionsunterricht eingerichtet. Es wird auch nur sehr vereinzelt mit einer Art Sonntagsschule auf gemeindlicher Basis experimentiert.

Anders sieht die Situation in der Slowakei aus, wo jedenfalls in der Eparchie von Michalovce in Orten, wo es eine orthodoxe Pfarre gibt, an jeder Grundschule und darüber hinaus an einigen Mittelschulen orthodoxer Religionsunterricht erteilt wird. Religion ist in der Slowakei[22] in den staatlichen Grundschulen in der I. Stufe (1.-4 Klasse) ein Freifach und in der II. Stufe (5.-9.Klasse) ein einstündiges, nicht benotetes Wahlpflichtfach (alternativ zum Ethikunterricht)[23]. In den vierjährigen Gymnasien stellt der Religionsunterricht ebenso ein nicht benotetes, einstündiges Wahlpflichtfach für die 1.-2. Klasse dar[24] (in den achtjährigen Gymnasien in den Klassen 1-6). An den konfessionellen Schulen - derzeit gibt es eine orthodoxe

---

[18] Vgl. JOANN (IGUMEN SINAJSKOJ GORY), Lestvica, Sankt Petersburg 1995, 249.

[19] Vgl. näherhin Z. HORÁK, Bildung und Erziehung, in: R. POTZ - B. SCHINKELE - K. SCHWARZ - E. SYNEK - W. WIESHAIDER, Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa Bd. 2: Tschechien, koordiniert v. J.R. TRETERA - W. WIESHAIDER, Wien 2004, 79-84, hier: 82 f.

[20] Der Religionsunterricht ist ein Freifach an Grund-, Mittel- und Sonderschulen, die Lehrenden bedürfen der Beauftragung durch ihre Religionsgemeinschaft.

[21] Dt. Übers. von W. WIESHAIDER, in: Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa Bd. 2: Tschechien, 159.

[22] Zu den Rechtsgrundlagen vgl. M. HOLEČKO, Bildung und Erziehung, in: R. POTZ - B. SCHINKELE - K. SCHWARZ - E. SYNEK - W. WIESHAIDER, Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa Bd. 1: Slowakei, koordiniert v. P. MULÍK - W. WIESHAIDER, Wien 2001, 67-72, hier: 71; W. WIESHAIDER, Religionsunterricht in der Slowakei, in: A. RINNERTHALER (Hg.), Historische und rechtliche Aspekte des Religionsunterrichts, Frankfurt/Main 2004, 419-423.

[23] Ausserdem kann Religion auch in dieser Stufe wieder zusätzlich als Freifach belegt werden.

[24] Seine Einrichtung auch als Wahlfach in der 3.-4. Klasse Gymnasium (mit der Möglichkeit, Religion als Maturafach zu wählen) wird schon länger diskutiert, ist aber bislang nicht umgesetzt.

Mittelschule in Michalovce[25] - ist Religion in allen Klassen ein zweistündiges Pflichtfach.

4. Einbindung von Kindern ins kirchliche Leben

Es gibt bezüglich des Religionsunterrichtes keinerlei Unterschiede zwischen Mädchen und Knaben. Dagegen treten diese im innerkirchlichen Bereich stärker zu Tage. Mädchen nehmen engagiert an der Bewegung der Orthodoxen Jugend teil, die insbesondere in der Slowakei sehr aktiv ist und sie können in den Kirchengemeinden auch genauso im Kirchenchor mitsingen wie Knaben. Aber nur Buben können „Hypodiakone" (Ministranten) werden. Als solche übernehmen sie bestimmte gottesdienstliche Aufgaben und Handlungen, insbesondere im Altarraum.

III. Ehe und Familie

Mit der 1992 erfolgten Novellierung des tschechoslowakischen Eherechts wurde die seit 1950 obligatorische Zivilehe aufgegeben. Sowohl in Tschechien als auch in der Slowakei kann ein Brautpaar heute zwischen der religiösen Trauung und einer standesamtlichen Eheschliessung wählen; im ersten Fall ist das Trauungsprotokoll vom kirchlichen Trauorgan an die zuständige staatliche Matrikenbehörde zu übermitteln[26]. Dennoch ist es nicht selbstverständlich, dass sich Orthodoxe unmittelbar für die kirchliche Trauung entscheiden. Die OKTS ist kaum in der Lage, auf ihre Gläubigen Druck auszuüben. So kommt es relativ häufig vor, dass zunächst einmal eine standesamtliche Ehe geschlossen wird, auf die gegebenenfalls später die kirchliche Trauung nachfolgt.

Frauen haben in der Ehe gemäss staatlichem Recht und grundsätzlich auch aus kirchlicher Sicht die selben Rechte und Pflichten wie Männer. Doch scheint ein zu starkes Pochen auf „Rechten" im familiären Kontext prinzipiell problematisch zu sein. Die Frau kann Gnade nicht in Konfrontation mit dem Mann erreichen, sondern nur im Einklang mit ihm, im Vorfinden des ersten Platzes neben ihm[27]. Wenn wir also von den Rechten und der Gleichberechtigung der

---

[25] In Medzilaborce gibt es auch einen orthodoxen Kindergarten.

[26] Vgl. M. NEMEC, Religionsgemeinschaften und das Ehe- und Familienrecht, in: R. POTZ - B. SCHINKELE - K. SCHWARZ - E. SYNEK - W. WIESHAIDER (Hg.), Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa: Bd. 1 Slowakei, Wien 2001, 109-111; S. HYKYŠ, Religionsgemeinschaften und das Ehe- und Familienrecht, in: R. POTZ - B. SCHINKELE - K. SCHWARZ - E. SYNEK - W. WIESHAIDER (Hg.), Recht und Religion in Mittel- und Osteuropa: Bd. 2 Tschechien, 132-135, hier: 133 ff.

[27] Die Hl. Schrift spricht an vielen Stellen von dem, was für den Menschen tatsächlich am wichtigsten ist und was ihm wahres Glück bringt: das Leben für die Beziehung mit Gott und mit anderen Menschen, seinen Nächsten sowie nach dem Vorbild des dreifaltigen Gottes. Alle drei göttlichen Personen zusammen sind verbunden in unsagbarer Liebe, wie es die berühmte Ikone der Hl.

Frauen sprechen, sollten wir m.E. gerade auch hierauf hinweisen. Es scheint mir nicht zweckmäßig, Frauenrechte ausschliesslich auf gesellschaftliche Ambitionen und ein Konkurrenzverhalten gegenüber Männern zu reduzieren. Vielmehr ist die Rolle der Frau immer auch im Kontext der Lebensqualität aller Mitglieder der Gesellschaft zu betrachten. Das Glück der verheirateten Frau ist untrennbar mit dem Glück ihrer Kindern und natürlich auch mit dem Glück ihres Mannes verbunden, genauso wie vice versa auch sein Glück nicht in egoistischer Befriedigung seiner Wünsche und seines Ehrgeizes in Ignoranz gegenüber seiner Frau und seiner Familie besteht, sondern im Finden einer solchen Übereinkunft, in der das Glück für alle, für die ganze Gemeinschaft, realisiert werden kann.

Die Domäne der Frau bezieht sich in besonderer Weise auf das Leben; gerade daraus sollte auch Achtung und Rücksichtnahme ihr gegenüber resultieren. Allerdings werden Mädchen heute in der Regel sehr karrierebewusst erzogen. Sie haben dann oft Angst davor, eine Familie zu gründen, vor der damit verknüpften Veränderung des gewohnten Lebensstils, vor der Mehrfachbelastung durch Beruf, Kinder und Haushalt. Zudem riskieren Frauen mit Familie aufgrund der gegenwärtigen sozialen Gegebenheiten die Zuordnung zu einer sozial benachteiligten Schicht. Die Familiengründung erfordert demnach eine große Anstrengung und es ist schwierig, das Funktionieren der Familie angesichts der tendenziell familienfeindlichen und übertechnisierten Realitäten der heutigen Welt aufrecht zu erhalten.

Im Fall des Scheiterns einer Ehe sind für die Scheidung die staatlichen Gerichte zuständig. Darüberhinaus können aber Frauen wie Männer einen Antrag an das Kirchengericht (Kommission zur Überprüfung von kanonischen Übertretungen) auf „Überprüfung der Funktionalität des Ehebundes" richten. Das Kirchenrecht wird von den Worten Christi geleitet: „wer seine Frau entlässt, obwohl kein Fall von Unzucht/Ehebruch (gr. wörtl.: *porneia*) vorliegt, liefert sie dem Ehebruch aus" (Mt 5,32). Doch wird durch das Gericht auch berücksichtigt, ob eine Ehe aus anderen Gründen als Ehebruch unheilbar zerrüttet ist. Wenn die Liebe erlischt, erlischt *de facto* auch die Ehe selbst. Das Kirchengericht spricht keine Ehescheidungen aus, sondern stellt lediglich die „Nicht-Funktionalität" des ehelichen Bundes (des Mysterions der Ehe) fest. Nach sorgfältiger Prüfung der Situation wird das Auseinandergehen der Eheleute nicht behindert. Weder Männer noch Frauen werden in solchen Fällen prinzipiell von der Eucharistie ausgeschlossen; Voraussetzung für die Eucharistiezulassung ist allerdings die

---

Dreifaltigkeit durch Andrej Rubljov hervorragend darstellt (vgl. LOSSKY, Dogmatická teologie, 24). Diese Liebe will Gott auch mit seiner Schöpfung teilen (vgl. ebd., 47). Einen Hinweis auf die Liebe finden wir bereits unmissverständlich in den zehn Geboten, die Jesus nach Mt 22, 37-39 mit folgenden Worten zusammenfasste: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen deinen Gedanken (vgl. Dtn 6,5). Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst (Lev 19,18)". Die Beziehung zum Nächsten ist allerdings zu einem grossen Teil durch die Selbstaufgabe bestimmt: „Es gibt keine grössere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt" (Joh 15,13; vgl. auch Mt 5,3-11).

Beichte und Lossprechung durch den Beichtvater. Dabei wird in Hinblick auf die Frage der (grundsätzlich individuell zu gestaltenden) Auferlegung etwaiger Epitimien - auch vom Episkopat - im allgemeinen eine „liberale" Position vertreten und praktiziert.

Beide Partner dürfen auch prinzipiell weitere Ehe schliessen. Die kirchliche Trauungszeremonie ist in diesem Fall anders als bei der ersten Ehe[28], doch wird auch die kirchlich geschlossene Zweit- oder Drittehe als Mysterion [= Sakrament] gesehen[29].

IV. Monastisches Leben

In der OKTS gibt es seit Ende der 80er/Anfang der 90er Jahre des 20. Jh.s zwei Frauenklöster - das Maria-Entschlafungskloster in Vilémov bei Olomouc/Olmütz (Mährische Eparchie) und das Kloster zum Hl. Nikolaus in Doubská Hora bei Kalsbad (Böhmische Eparchie) - sowie drei Männerklöster: in der Mährischen Eparchie das Kloster zum Hl. Gorazd in Hrubá Vrbka/Weisse Karpaten, in der Böhmischen Eparchie das Kloster zum Hl. Prokop von Sázava in Most und das Kloster zum Hl. Rostislav in Chabařovice.

Von den Frauenklöstern ist das Maria-Entschlafungskloster das grössere Kloster. Das Kloster zum Hl. Nikolaus in Doubská Hora bei Karlsbad wird derzeit nur von einer einzigen Nonne ukrainischer Nationalität, der Igumena Nektaria, bewohnt. Im Maria-Entschlafungskloster gibt es neben der Igumena, Mutter Alexia (einer gebürtigen Rumänin) noch fünf weitere Nonnen, vier Rumäninnen und eine Tschechin. Im Gebäude des Klosters ist auch die Orthodoxe Akademie angesiedelt. Der ganze Komplex trägt den Namen „Hl. Gorazd-Zentrum für geistliche Begegnungen".

Das Leben der Nonnen, die ein grosses Areal sowie Übernachtungseinrichtungen betreuen, ist schwierig. Es gibt derzeit nicht zuletzt Probleme mit der Besetzung der Stelle des Seelsorgers und damit der Garantie für regelmäßige Gottesdienste und das liturgische Leben insgesamt.

Die rumänischen Schwestern haben Tschechisch erlernt, aus pastoralen Gründen sind die Gottesdienste (inkl. Gesang) im Kloster in Tschechisch. Die Schwestern haben nicht zuletzt im musikalischer Hinsicht die Tradition der OKTS bereichert, sie leisten einen wichtigen Beitrag zur Kultivierung des Kirchengesanges. Nicht minder bedeutsam ist das Beispiel ihres monastischen Lebens und Dienstes.

---

[28] Vgl. P. KERNAŠEVIČ, Zrovnávacie bohoslovie a sektológia („Vergleichende Theologie und Sektologie"), Bratislava 1974, 50 f.

[29] Vgl. A. KOBYZEV - P. NOVÁK - A.J. KOUKAL, Církevní právo („Kirchenrecht"), Praha 1958, 134.

Seit den 90er Jahren des 20. Jh.s gibt es im Hl. Gorazd-Zentrum in den Sommermonaten regelmäßige Treffen von orthodoxen Familien. Ausserdem werden hier auch die bereits erwähnten Sommerlager für Kinder der Mährischen Eparchie und andere kirchliche Veranstaltungen abgehalten. Obwohl die vorhandenen Räumlichkeiten eine noch intensivere Nutzung für die Pastoralarbeit, Zusammenkünfte orthodoxer Gläubiger usw. zulassen würden, erfolgt diese bislang nicht, z.T. aus Rücksichtnahme auf das kontemplative Leben der Schwesternschaft. Für die Zukunft wird es notwendig sein, Ziel und Aufgaben des Maria-Entschlafungs-Klosters genau zu überlegen, um eine möglichst optimale Nutzung für das innere Leben der Kirche zu finden.

Aus den Männerklöstern ragt das Kloster zum Hl. Gorazd in Hrubá Vrbka hervor. Dieses Dorf ist der Geburtsort des nunmehr kanonisierten heiligen Gorazd, des ersten Bischofs der Orthodoxen Kirche in den böhmischen Ländern seit der Christianisierung des Gebietes vor 900. Das Kloster ist aber kleiner als die Schwesternkommunität in Vilémov; es leben hier ausser dem Igumen Joachim, der Tscheche ist, noch ein rumänischer Mönch sowie ein tschechischer Novize. Das Kloster zum Hl. Gorazd wird öfters von Pilgern besucht, von Wallfahrern aus Böhmen und Mähren, aus der Slowakei und aus Österreich.

Die rechtliche Stellung der einfachen Nonnen und Mönche ist die gleich. Dasselbe gilt grundsätzlich für die Funktion des/der Klostervorsteher/in, die jeweils dem Bischof unterstehen[30]. Die Igumena leitet - wie der Igumen - das Kloster und nimmt Teil an den Eparchialsitzungen. Die Igumena kann zudem die geistliche Führung der Schwestern übernehmen, ihnen aber nicht die sakramentale Lossprechung geben. Sie darf aber den Segen erteilen, was (wie beim Priester) mit dem Küssen ihrer Hand beantwortet wird. Gegenüber weiblichen Laien geniessen Nonnen das Vorrecht, nach Empfang eines besonderen Segens während der Gottesdienste den Altarraum zu betreten, um dort verschiedene Aufgaben zu übernehmen[31].

V. Das liturgische Leben der Kirche

1. Verhaltensregeln für Frauen im Kirchenraum

Zum Altarraum haben Frauen grundsätzlich keinen Zutritt, doch sind Ausnahmen zur Übernahme bestimmter Aufgaben, z.B. zum Aufräumen, möglich (siehe *oben, Kap. IV.*). In diesen Fälle erhalten die ausgewählten Frauen einen besonderen Segen.

---

[30] Vgl. die Durchführungsbestimmungen zur Kirchenverfassung (Prováděcí předipsy Ústavě Pravoslavné církve v českých zemích a na Slovensku) zu KV Art. 10 („Monastýr").

[31] Vgl. zum Dienst der Nonnen im Altarraum näherhin den Beitrag von Sr. Mihaela STAN in diesem Band.

Die Frage, ob Frauen in der Kirche eine Kopfbedeckung tragen, ist in der OKTS Sache des persönlichen religiösen Engagements. Die Empfehlung stützt sich auf 1 Kor 11,10. Eine explizite Verpflichtung, den Kopf bedeckt zu halten, besteht in der OKTS nicht.

Während der Menstruation dürfen Frauen in der OKTS die Kirche betreten und auch die Ikonen küssen, aber nicht kommunizieren[32]. Nach einer Geburt ist ihnen gemäss dem kirchlichen Recht für eine sechswöchige Frist der Zutritt zur Kirche verwehrt[33]. Dann wird an der Mutter - unabhängig vom Geschlecht des Kindes - der traditionelle Reinigungsritus vollzogen, der in der OKTS als „Einführung in den Tempel" bezeichnet wird.

2. Liturgische Dienste für Frauen

a. Die altkirchlichen Frauenämter

Der priesterliche Dienst, also der Dienst am Altar, ist als Ausdruck apostolischer Sukzession nur den Männern auferlegt[34]. Bereits im Alten Testament wurde diese Aufgabe in eindeutiger Weise Männern übertragen (Ex 23,17). Allerdings existierte bereits in apostolischer Zeit der weibliche diakonische Dienst, wie aus dem Zeugnis des Apostels Paulus ersichtlich ist (vgl. Röm 16,1-2; 5,9-10). In der Folge berichten zahlreiche, vor allem östliche, Autoren wie z.B. Epiphanios über die Diakoninnen.

Eine besonders wichtige Quelle zum Dienst der Diakoninnen sind die Apostolischen Konstitutionen[35]. Hier heisst es im 8. Buch, dass die

> „Diakonisse keinen Segen spendet und nichts macht, was die Presbyter und die (männlichen) Diakone tun, sondern die Türen [der Kirche] bewacht und zur Wahrung des Anstands den Presbytern bei der Taufe der Frauen hilft"[36].

---

[32] Vgl. die von den Kirchenvätern aufgestellten Regeln, z.B. den sog. c. 2 unseres Hl. Vaters Dionysios, des Erzbischofs von Alexandreia und Bekenners (= Auszug aus dem „kanonischen Brief an Basilides": ed. P.-P- JOANNOU, Discipline générale antique [IV^e-IX^e s.]. [Fonti fasc. IX, 2], Grottaferrata/Rom 1963, 12; tschechische Kanonessammlung: Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve, Praha 1955, 150).

[33] Zum Status der Wöchnerin vgl. näherhin E. M. SYNEK, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon XVI (2001) 25-71, hier: 44 ff (mit Quellenbelegen).

[34] Vgl. das Verbot der Weihe von Frauen in c. 11 Laodikeia: „dass keine sogenannten Presbytiden („*tas legomenas presbytides*") bzw. in der Kirche vorne Sitzende/Vorsitzende [Frauen] („*prokathemenas en ekklesia*") eingesetzt werden sollen" (ed. P.-P. JOANNOU, Discipline générale antique [IV^e-IX^e s.]. [Fonti fasc. IX, 1/2], Grottaferrata/Rom 1962, 135; dt. Übers. E. Synek; tschechische Kanonessammlung: Pravidla všeobecných a místních sněmů i sv. otců pravoslavné církve, Praha 1955, 91).

[35] Vgl. näherhin E. SYNEK, ΟΙΚΟΣ. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22), Wien 1999, 184 ff.

Zugleich wird aus derselben Quelle deutlich, dass es ganz normal war, dass der Bischof zu diesem Dienst besonders treue, heiligmässige Frauen auserwählte. So gab es Fälle, wo man, ohne Ärgernis zu erregen, in das Haus einer Frau keinen (männlichen) Diakon schicken konnte. In solchen Fällen wurde dann eine Diakonin beauftragt, um keinen Anlass für Gerüchte zu geben. Aber auch in zahlreichen anderen Fällen war der Dienst einer Diakonin vonnöten, insbesondere bei der Taufe von Frauen. Der männliche Kleriker salbte nur die Stirn mit dem „Öl der Freude", während die Diakonin den restlichen Körper der Frau salbte, denn „es gehört sich nicht, dass die Frauen von den Männern angeschaut werden"[37]. Und auch nach der Taufe, wenn die Täuflinge aus dem Wasser stiegen, wurden die Männer von männlichen Diakonen, die Frauen aber von Diakoninnen empfangen. Über einen Dienst am Altar wird hingegen nichts berichtet[38].

Im 12. Jh. ist das Institut der Diakoninnen im byzantinischen Reich weitgehend abgestorben. Das Verschwinden des weiblichen Diakonats hängt u. a. mit gesellschaftlichen Veränderungen (Aufhören strikter Geschlechtertrennung) zusammen. Heute gibt es eine breite Diskussion darüber, ob die Einsetzung von Frauen zum diakonischen Dienst historisch eine Cheirotonie oder nur eine Cheirotesie war[39]. Gemäss der Weiheordnung der Apostolische Konstitutionen standen die Diakoninnen über den Hypodiakonen, aber unter den männlichen Diakonen[40].

Allerdings muss man vorsichtig sein, den Befund der Apostolischen Konstitutionen auf die gesamte Alte Kirche zu übertragen. Zu den besonders qualifizierten Frauen gehörten in dieser Zeit auch die Jungfrauen und die Witwen des Witwenstandes, wobei letztere regional und zu bestimmten Zeiten offenbar auch einen höheren Rang bekleiden konnten als die Diakoninnen. So waren nach dem Zeugnis des Testamentum Domini[41] die Witwen deutlich die profiliertere Frauengruppe. Während der Darbringung des Opfers sollten sie nach dem Zeugnis dieser Kirchenordnung unter den männlichen Klerikern im Altarraum hinter den links platzierten Presbytern - und somit parallel zu den Diakonen, die die von

---

[36] Apostolische Konstitutionen VIII,28,6 (ed./fr. Übers. M. METZGER, Les Constitutions Apostoliques III, Sources Chrétiennes 336, Paris 1987, 230 f; dt. Übers. E. Synek).

[37] Apostolische Konstitutionen III,16,2 (ed./fr. Übers. M. METZGER, Les Constitutions Apostoliques II, Sources Chrétiennes 329, Paris 1986, 156 f; dt. Übers. E. Synek).

[38] Vgl. Š. ŠAK, Poriadok chirotesií („Ordnung der Cheirotesien"), in: Pravoslávny teologický zborník („Orthdoxe Theologische Zeitschrift") 21 (1998) 98 f; zit. werden die Apostolischen Konstitutionen (4. Jh.) und das Testamentum Domini (5. Jh.).

[39] Vgl. dazu z.B. die kontroversen Positionen von E. THEODOROU, Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht. Unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlung der panorthodoxen Theologenkonferenz von 1988, in: Kanon 16 (2000) 190-212 und H. OHME, Frauen im niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den östlichen Traditionen, ebd., 167-189.

[40] Vgl. ŠAK, Poriadok chirotesií, 96.

[41] So jedenfalls nach der von I. E. RAHMANI, Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Mainz 1899, edierten Rezension, nach der in der Folge zitiert wird. Wahrscheinlich stammt die - ursprünglich wohl griechisch abgefasste, aber nur in syrischer Übers. erhaltene - Kirchenordnung aus dem 5./6. Jh. Frühdatierungen dürften nach heutigem Forschungsstand auszuschliessen sein.

Rahmani edierte Rezension des Testamentum hinter den rechtsstehenden Presbytern platziert - stehen. Auch nach der vom Testamentum vorgesehenen Kommunionordnung sind die Witwen deutlich den Diakonissen vorgeordnet. Während letztere mit dem Volk, an der Spitze der weiblichen Gläubigen, kommunizieren, haben erstere ihren Platz inmitten des Klerus (nach den Diakonen - und noch vor den Lektoren und Hypodiakonen)[42].

b. Liturgische Dienste für Frauen heute

Da in der OKTS heute der Kern der Kirchengemeinde praktisch immer von Frauen gebildet wird, übernehmen diese auch die meisten Aufgaben, die mit dem Funktionieren der Gemeinde verbunden sind. Dazu gehören nicht zuletzt viele Dienste, die das liturgische Leben betreffen, z.B. der Kirchengesang, das Schmücken und Aufräumen der Kirche usw.

Obwohl in der OKTS Frauen keinerlei Weihen erteilt werden - auch nicht die niedrigste Weihestufe, das „Scheren" (Postrig) zum Psalmisten-Dienst, der u.a. das Vortragen der Epistel umfasst - üben Frauen diesen Dienst mangels geeigneter Männer de facto häufig aus. Auch ohne Weihe wirken sie in der OKTS als Lektorinnen (Vortragen der Apostellesung) und übernehmen im Rahmen der Gottesdienste die verschiedensten Tätigkeiten, die ausserhalb des Altarraums ausgeführt werden können wie z.B. das Halten der Kerze oder die Vorbereitung des Antidorons.

Sie können selbstverständlich auch Taufpatinnen und Trauzeuginnen sein; die einzige Voraussetzung hierfür ist die Zugehörigkeit zur Orthodoxen Kirche. Der Kirchengesang ist sogar vorwiegend Sache der Frauen, oft werden die Chöre auch von Frauen geleitet. Das Predigen von Frauen ist allerdings nicht zugelassen; das Verbot stützt sich auf 1 Tim 2,12.

VI. Ausbildungsmöglichkeiten und berufliche Perspektiven im pastoralen, sozialen und erzieherischen Bereich

1. Qualifikationsmöglichkeiten an der Orthodoxen Fakultät: Fachtheologie, Lehramt, Sozialarbeit

Über den liturgischen Bereich hinaus sind die Frauen auch in allen anderen Sektoren kirchlichen Wirkens auf vielfältige Weise tätig. Entsprechende Qualifikationen können sie in der Slowakei direkt an der Orthodoxen Fakultät (1950 im Rahmen der Universität Košice gegründet, seit 1997 Teil der Universität Prešov; Angebot von drei verschiedenen Studiengängen) oder über ein an diese Fakultät angeschlossenes Fernstudium erworben. Zu diesem Zweck wird in der

[42] Vgl. Testamentum I,23 (ed./lat. Übers. RAHMANI, 34-49, hier bes. 34-37 u. 46-47).

mährischen Stadt Olmütz (Olomouc) von der Prešover Orthodoxen Fakultät ein Fernstudien-Institut (*„Detašované pracoviště"*) unterhalten. Ausserdem gibt es an der Prager Karlsuniversität einen Lehrstuhl für Orthodoxe Theologie. Frauen haben zu allen diesen Bildungseinrichtungen den selben Zugang wie Männer. Im Studienjahr 2004/2005 bildeten sie unter den insgesamt 547 Studierenden der Orthodoxen Fakultät in Prešov sogar deutlich die Mehrheit (388 Frauen und 127 Männer), bei den Studierenden im Fernstudium in Olmütz (nur für das Fach orthodoxe Theologie) lag die Frauenquote immerhin bei einem Viertel (8 Frauen bei insgesamt 32 Studierenden).

Neben dem normalen orthodoxen Theologiestudium kann an der Fakultät in Prešov sowohl die Ausbildung zum Lehrer für Religion und Ethik als auch ein Studium der Sozialarbeit (Tages- und Fernstudium) absolviert werden. Gerade für diese beiden Studienzweige gibt es unter den slowakischen orthodoxen sowie auch anderskonfessionellen Frauen aufgrund guter beruflicher Perspektiven grosses Interesse. So befähigt der einschlägige Abschluss an der Orthodoxen Fakultät in Prešov sowohl zur Erteilung des Religions- als auch des Ethikunterrichtes. Schon jetzt unterrichten viele Frauen an den Grundschulen. Frauen, die sich durch ihr Studium für Sozialarbeit qualifizieren, haben - insbesonders in der Slowakei - ebenfalls gute Aussichten, ein kirchliches Tätigkeitsfeld zu finden.

Doch ist Frauen auch die Laufbahn eines Fachtheologen grundsätzlich nicht verschlossen. Es gibt eine Reihe Frauen, die das Doktoratsstudium (sei es mit dem sog. „kleinem Doktorat" = ThDr., sei es mit dem „sog. grossen Doktorat" = PhDr.) abgeschlossen haben. Frauen sind an der Fakultät in Prešov auch selber Leiterinnen von Lehrkanzeln (Lehrkanzel für Christliche Pädagogik und Psychologie: Dozentin PhDr. Eva Drotárová), Mitglieder des Akademischen Senates sowie Vorsitzende der Prüfungskommissionen.

2. Von Frauen dominierte Berufsfelder: Pastrolassistentin und Ikonenmalerin

In den beiden tschechischen Eparchien erfüllen Frauen die Funktion sog. Pastoralassistentinnen, wobei auch Nonnen und Pfarrersfrauen in diesem Bereich tätig sind. Allein in der Böhmischen Eparchie gibt es derzeit 26 Pastoralassistentinnen. Zu den konkreten Aufgaben, die von solchen Frauen übernommen werden, gehört z.B. die Betreuung kirchlicher Kinderlager. Frauen haben auch Zugang zur kirchlichen Presse, allerdings bislang nicht im selben Ausmass wie Männer. Dafür ist das Ikonenmalen zur Zeit ausschliesslich eine weibliche Tätigkeit. In der Böhmischen und in der Mährischen Eparchie gibt es insgesamt fünf Frauen, die sich mit Ikonographie befassen. Es ist auch eine Frau, die das Fach Ikonographie in Prag an der Philosophischen Fakultät der Karlsuniversität sowie an der Lehrkanzel für Orthodoxe Theologie der Hussitischen Fakultät unterrichtet.

3. Die spezifische Rolle der Priestergattin

Generell sind unter den kirchlich engagierten Frauen die als *„Mátuschka"* bezeichneten Ehefrauen der Priester besonders hervorzuheben. Wenn ein Mann die Priesterweihe empfängt, ist es Brauch, dass nach dem Ende der Hl. Liturgie beide Eheleute vor die Ikonostase treten. Der Bischof beglückwünscht sie dann beide zum gemeinsamen Dienst in der Pfarre. Die *Mátuschka* hat dort oft spezifische Aufgaben, die nirgends besonders festgelegt sind und sich aus dem Leben der jeweiligen Pfarrgemeinde ergeben. So sind die Pfarrersfrauen üblicherweise als Chorleiterinnen tätig und sorgen während geistlicher Zusammentreffen für die Gäste. Manchmal unterrichten sie auch die Kinder und führen die Buchhaltung. Sie kümmern sich um das Aufräumen der Kirche bzw. beaufsichtigen dieses usw.

VII. Kirchenverwaltung

1. Zugang der Frauen zu kirchlichen Gremien

Zwar bestehen keine besonderen Vorschriften bezüglich einer verpflichtenden Vertretung von Frauen in den Exekutivorganen der Kirche, aber in der Tschechischen Republik ist es auch so selbstverständlich, dass Frauen zu allen kirchlichen Kollegialorganen mit Laienbeteiligung inkl. Metropolitanrat Zugang haben. In der Slowakei bestehen zwar grundsätzlich dieselben rechtlichen Möglichkeiten, faktisch sind in den obersten Gremien aber bislang keine Frauen vertreten. Spezifische Versammlungen bzw. Gremien für Frauen gibt es in der OKTS heute weder in Tschechien noch in der Slowakei[43].

Die vor allem im Tschechien starke Vertretung von Frauen auf lokaler Ebene - in Mähren bilden sie auf den Gemeindeversammlungen und in den Kirchengemeinderäten sogar die Mehrheit - hängt damit zusammen, dass Männer in den Pfarren insgesamt vergleichsweise wenig präsent sind. In den höheren entscheidenden Organen ist die Vertretung von Männern dann zwar auch in der tschechischen Metropolie proportional höher als jene der Frauen. Das resultiert aus dem Umstand, dass hier die Vertretung durch den Klerus verpflichtend ist. Innerhalb der Laien sind Frauen aber sogar überrepräsentiert. So werden derzeit im Metropolitanrat des tschechischen Teiles der Kirche beide für Laien aus der Böhmischen Eparchie zugängliche Sitze von Frauen bekleidet; von den beiden für Laien aus der Mährischen Eparchie zugänglichen Sitzen ist ebenfalls einer mit einer Frau besetzt. Eine weitere Frau ist Ersatzmitglied dieses Gremiums.

[43] Zur Zeit der ersten Republik gab es unter Bischof Gorazd die „Liga der orthodoxen Frauen".

2. Rechtsprechung, administrative Funktionen und Aussenvertretung

Während die Kirchengerichte ausschliesslich aus Priestern gebildet werden, sind in der Kirchenverwaltung Frauen relativ häufig vertreten, z.B. als persönliche Sekretärinnen kirchlicher Würdenträger, in der allgemeinen kirchlichen Administration usw. Von den insgesamt 104 Angestellten der Böhmischen Eparchie (inkl. Priester) sind 35 Frauen. Von diesen sind vier in der Administration beschäftigt, eine Frau ist leitende Sekretärin des Ausschusses beim Eparchialrat, vier Frauen sind als Sekretärinnen für den Metropolitanrat tätig, usw. In Mähren gibt es zwei weitere Frauen in administrativen Funktionen. In der Slowakei sind Frauen ebenfalls auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen in administrativen Funktionen vertreten, ausserdem an der Orthodoxen Theologischen Fakultät (siehe oben, *Abschn. VI*). Die Kirche kann auch nach aussen bei bestimmten Anlässen von Frauen repräsentiert sein, beispielsweise gegenüber dem Staat.

VIII. Theologische und religiöse Publikationen von und für Frauen

Es gibt Veröffentlichungen von Frauen sowohl im *„Pravoslavný teologicky sborník"* („Orthodoxe Theologische Zeitschrift") als auch im tschechischen und im slowakischen Kirchenkalender. Allerdings sind Männer als Autoren noch deutlich stärker vertreten. An der Orthodoxen Fakultät in Prešov publizieren Frauen insbesondere im Bereich Sozialarbeit; es wurden aber auch bereits einige Diplomarbeiten von Absolventinnen des Lehramtsstudiums veröffentlicht. In der Tschechischen Republik gab es vor allem entsprechende Publikationen (auch Monographien) aus dem Fachgebiet der Ikonographie[44]. Frauen (insbes. Mátuška Jana Baudišová) arbeiten derzeit auch an der Redaktionen diverser Publikationen, ihren Illustrationen, sowie Internet-Seiten mit.

Von Zeit zu Zeit erscheinen Bücher, die von besonderem Interesse für religiös interessierte Frauen sind - z.B. Literatur über Kindererziehung, Gebetssammlungen, Anleitungen zum Zubereiten von Fastenspeisen[45] etc., - freilich ohne dass diese irgendwie gesondert als „Frauenliteratur" gekennzeichnet wären. Die Herausgabe von Publikationen dieser Art liegt häufig ausschliesslich in den Händen von Frauen (sowohl als Autorinnen als auch Verlegerinnen).

[44] Vgl. z.B. das von J. BAUDIŠOVÁ hg. Skriptum „Pravoslavné ikony" („orthodoxe Ikonen").
[45] Vgl. J. BAUDIŠOVÁ - A. PODRACKÁ, Postní pokrmy („Fastenspeisen"), Fontána 2003.

IX. Schlussbemerkungen

Dass die OKTS weibliches Engagement in der Kirche zu würdigen weiss, zeigen nicht zuletzt Ordensverleihungen. Bislang wurden mit dem Orden des Hl. Kyrill und Method etwa 10 Frauen für ausserordentliche Verdienste um die Kirche geehrt. Zuletzt hat anlässlich seines Besuches in Tschechien im September 2004 Metropolit German, das Oberhaupt der Amerikanischen Orthodoxen Kirche, zusammen mit drei Männern auch eine Frau ausgezeichnet.

Empty Page

AUSWAHLBIBLIOGRAPHIE

Empty Page

DAS ORTHODOXE KIRCHENRECHT UND DIE FRAUEN

Eva M. Synek, Wien

ALLGEMEINE FRAGEN, LÄNDERBERICHTE UND WICHTIGE SAMMELWERKE

E. Adamtziloglou, „Ἦσαν δε εκεί γυναίκες πολλαί ...", Thessaloniki 1997.

E. Adamtziloglou, „Ουκ ένι άρσεν και θήλυ...". Τα βασιλικά χαρίσματα των δύο φύλων, Thessaloniki 1998.

K. Agora, Παρέμβασεις εκκλησιαστικής ανθροπολογίας στη συάφεια της προβληματικής για τα φύλα και τις σχέσεις τους, in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon* (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 67-86.

«ΑΝΗΣΥΧΙΕΣ», Περιοδικό Χριστιανικου Ομίλου Φοιτητών καί Επιστημόνων, «Αφιέρωμα στήν γυναίκα», έτος κα', αριθμ. Φύλ. 71, Athen, Jänner-Dezember 2000.

E.G. Arhweiler, in: Γυναίκα καί πολιτική διακονία, in: *(H)iera Metropolis Thebon kai Lebadeias*, Η ορθοδόξη γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη. Πράκτικα διορθόδοξου ευρωπαϊκου συνέδριου, Katerini 2001, 155-163.

A. Arjava, Women and Law in Late Antiquity, Oxford 1996.

R.S. Bagnall, Women, Law and Social Realities in Late Antiquity: A Review Article, in: Bulletin of the American Society of Papyrologists 32 (1995) 65-86.

J. Beaucamp, Exclues et aliénées: les femmes dans la tradition canonique byzantine, in: *D.C. Smythe* (Hg.), The Byzantine Outsider, Aldershot 2000, 87-103.

J. Beaucamp, Incapacité féminine et role public à Byzance, in: Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles), Villeneuve d'Ascq: Centre de Recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest 1999, 23-36.

J. Beaucamp, La situation juridique de la femme à Byzance, in: Cahiers de Civilisation Médiévale 20 (1977) 145-76.

J. Beaucamp, Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle). 1. Le droit impérial/2. Les pratiques sociales (TMCB. Monographies Bd. 5/6), Paris 1990; 1992.

J. Beaucamp, Les femmes et l'Église: droit canonique, idéologie et pratiques sociales, in: Kanon 16 (2000) 87-112.

E. Behr-Sigel, Ανδρες και γυναίκες εις την χριστιανικήν κοινότητα, in: Anaplasis 251 (1977) 5-7; 13.

E. Behr-Sigel, La place de femme dans l'Église, in: Irénikon 56 (1983) 46-53.194-214.

E. Behr-Sigel, Orthodox Tradition as a Resource for the Renewal of Women and Men in Community, in: *World Council of Churches* (Hg.), The Community of Women and Men in Church, Genf 1983, 61-68.

E. Behr-Sigel, The Meaning of the Participation of Women in the Life of the Church, in: *C. J. Tarasar - I. Kirillova* (Hg.), Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Women, Genf 1977 [= Dokumentation der ersten orthodoxen Frauenkonferenz in Agapia], 17-29.

E. Behr-Sigel, The Participation of Women in the Life of the Church, in: Sobornost 7, no. 6 (1978) 480-492, wiederabgedruckt in: *J. Bria* (Hg.), Martyria/Mission, Genf 1980, 52-59.

E. Behr-Sigel - N. Maillard (Hg.), Orthodoxy and Women in France, in: *J. Becher (Hg.)*, Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women, Geneva 1999, 184-191.

D. Belonick, Feminism in Christianity: An Orthodox Christian Response, Syosset, NY 1983.

D. Belonick, Women in the Church, in: *Th. Stylianopoulos* (Hg.), Orthodox Perspectives on Pastoral Praxis, Brookline, MA 1988, 81-100.

L. Brubaker - J.M.H. Smith (Hg.), Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900, Cambridge 2004.

G. Buckler, Women in Byzantine Law, Byzantion 11 (1936) 391-416.

(Erzbischof v. Athen und ganz Griechenland) Christodoulos, Η γυναίκα κατα τον Απόστολο Παύλο, Μήνυμα εις τό Θ΄ Διεθνές Επιστημονικόν Συνέδριον περί του Απ. Παύλου, Θ΄ Παυλεια της Ί. Μητροπόλεως Βεροίας καί Ναούσης, Ιούνιος 2003.

(Erzbischof v. Athen und ganz Griechenland) Christodoulos, Η γυνάικα στην ορθόδοξη εκκλησία. Προσφώνηση στό 14ο διεθνές Συνέδριο του δικαίου των Ανατολικών Εκκλησιών-Πανεπιστήμιο Αθηνών, Σεπτέμβριος 1999.

(Metropolit) Chrysostomos (von Alt-Ephesos),• Ορθοδοξία - Όμογένεια -• Οικογένεια (Τά τρία «Ο»). Δομικά στοιχεία τής• ορθόδοξης γυναίκας στήν Ένωμένη Ευρώπη, in: *(H)iera Metropolis Thebon kai Lebadeias* (Hg.), Η ορθοδόξη γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη. Πράκτικα διορθόδοξου ευρωπαϊκου συνέδριου, Katerini 2001, 112-124.

(Metroplitan) Chrysostomos of Myra, Women in the Orthodox Church: Brief Comments from a Spiritual Perspective, in: The Greek Orthodox Theological Review 26 (1981) 193-200.

G. Cloke, This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age AD 350-450, London - New York 1995.

C.L. Connor, Women of Byzantium, New Haven/London 2004.

G. Dragas, Unity, Renewal and the Community of Women and Men. Some General Reactions and Comments from an Orthodox Point of View, in: *Th. Best* (Hg.), Beyond Unity in Tension (Faith and Order Papers 138), Genf 1988, 117-126.

A. El-Ganzouri, Frauen in der byzantinischen Zivilisation, Kairo 1982 (auf Arabisch).

J. Evans Grubbs, Virgins and Widows, Show-Girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity, in: *R.W. Mathisen* (Hg.), Law, Society and Authority in Late Antiquity, Oxford 2001, 220-241.

P. Evdokimov, La femme et le salut du monde. Eude d'anthropologie chrétienne sur les charismes du femme, Tournai/Paris ^{2}1979; griech. Übers.: Η γυναίκα και η σωτηρία του κόσμου, Thessaloniki ^{3}1992; engl. Übers.: Woman and the Salvation of the World: A Christian Anthropology on the Charisms of Women, Crestwood, NY 1994.

Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI^{e}-XI^{e} siècles), Villeneuve d'Ascq: Centre de Recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest 1999.

K. Karidoyanes FitzGerald, Orthodox Women and Pastoral Praxis: Observations and Concerns for the Church im America, Brookline, MA 1988,

K. Karidoyanes FitzGerald (Hg.), Orthodox Women Speak: Discerning the „Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Genf 1999.

K. Fledelius, Women's Position and Possibilities in Byzantine Society with Particular Reference to the Novels of Leo VI, in: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 32, 2 (1982) 425-532.

C.G. Fürst - R. Potz (Hg.), Mutter, Nonne, Diakonin. Frauenbilder im Recht der Ostkirchen/Mother, Nun, Deaconess. Images of Women according to Eastern Canon Law = Kanon 16, Egling 2000.

Th. Gouma-Peterson - A.-M. Talbot u.a., Bibliography on Women in Byzantium 2004: http://www.doaks.org/WomeninByzantium.html [wird regelmäßig adaptiert].

J. Grosdidier de Matons, La femme dans l'empire byzantine, in: *P. Grimal* (Hg.), Histoire mondiale de la femme Vol. III, Paris 1966, 11-43.

V. Harrison, Reflections and Concerns on Women's Role(s) in Orthodox Churches, in: The Orthodox Church (November 1987) 6-8; wiederabgedruckt in: Sourozh 33 (1988) 43-49.

S. Ashbrook Harvey, The Ministry of Women in the Church, in: St Vladimir's Theological Quarterly 37 (1993) 101-103.

J. Herrin, Femina Byzantina: the Council in Trullo on Women, in: *A. Cutler - S. Franklin* (Hg.), Homo byzantinus, Papers in Honor of A.P. Kazhdan (= Dumbarton Oaks Papers 45), 1992, 97-105.

(H)iera Metropolis Beroias, Naouses kai Kampanias (Hg.), Θ' Παυλεια-Πρακτικά Διεθνονς Επιστημονικού Συνεδρίου, Η γυναίκα κατα τον Απόστολο Πάυλο, Beroia 2003.

(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004.

Th. Hopko, Galatians 3:28: An Orthodox Interpretation, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 35 (1991) 169-186.

Th. Hopko, God and Gender: Articulating the Orthodox View, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 37 (1993) 141-183.

R. Hotz, Zur Stellung der Frau in den orthodoxen Kirchen, in: Der christliche Osten 46 (1991) 271-276.

(Metropolites Pergamou) Ioannes, Μαρτυρία καί διακονία της ορθόδοξης γυναίκας μέσα στήν Ενωμένη Ευρώπη – Προϋποθέσεις καί δυνατότητες, in: *(H)iera Metropolis Thebon kai Lebadeias* (Hg.), Η ορθοδόξη γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη. Πράκτικα διορθόδοξου ευρωπαϊκου συνέδριου, Katerini 2001, 87-108.

V. Istavridis, The Concept of Nature of Men and Women which Allows us to Envisage Partnership, in: Greek Orthodox Theological Review 7 (1961/1962) 14-21.

L. James (Hg.), Gender in Byzantium: Still an Issue, London (erscheint demnächst).

L. James (Hg.), Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium, London 1997.

D. Velisarios Jaquet, Tending the Flame of Feminine Holiness: Women of Christ in Community [unpublished Doctor of Ministry-Thesis], Pittsburgh 2005.

A. Jensen, Wie patriarchalisch ist die Ostkirche? Frauenfragen in der orthodoxen Theologie, in: Una Sancta 40 (1985) 130-145.

K. Karkala-Zorba (= Ai. Zorba-Karkala), Die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche, in: Ökumenisches Forum 17 (1994) 195-212.

K. Karkala-Zorba (= Ai. Zorba-Karkala), The Role of Women in the Orthodox Church Today, in: MaryMartha 5 (1996/97) 3-8.

K. Karkala-Zorba (= Ai. Zorba-Karkala), Υπάρχει χόρος στην ορθοξεία για μια φεμινιστική θεολογία; in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon*, Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 209-271.

Ai. Zorba-Karkala (= K. Karkala-Zorba), Ο ρόλοσ τησ γυναίκασ στην ενορίακη ζωή τησ εκκλησίασ - ευθύνεσ και δικαιώματα, in: Περιοδικό «Τολμη» Ί. Αρχιεπισκοπής Αθηνών, τ. 16 (Φεβρ. 2002).

E. Kasselouri-Hatzivassiliadi, Φεμινιστική Ερμενευτική. Ο παράγοντας „φύλο" στη σύγχρονη βιβλική ερμενευτική, Thessaloniki 2003.

P. Kazlari, Οι γυναίκες απενάντι στο φαινόμενο του κλήρικαλισμου και του φόνταμενταλισμου στην Ορθόδοξη Εκκλησία, in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon* (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 461-472.

D. Koukoura, Ο ρόλος της ορθοδόξη γυναίκας στή σύγχρονη• εκκοσμικευμένη κοικωνία, in: *(H)iera Metropolis Thebon kai Lebadeias* (Hg.), Η ορθοδόξη γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη. Πράκτικα διορθόδοξου ευρωπαϊκου συνέδριου, Katerini 2001, 257-269.

A.E. Laiou, Gender, Society and Economic Life in Byzantium, Variorum Reprints, Hampshire 1992.

A. E. Laiou, Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women, in: Byzantinische Forschungen 9 (1985) 59-102.

A.E. Laiou, The Role of Women in Byzantine Society, in: Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 31/1 (1981) 233-260.

A E. Laiou, Women in Byzantine Society, in: *L. E. Mitchell* (Hg.), Women in Medieval Western European Culture, New York 1999, 81-94.

G. Limouris, Men and Women: Equal Partners in the Christian Community: an Orthodox Point of View, in: *Th. Best* (Hg.), Beyond Unity in Tension, Genf 1988, 100-116, 165-168.

G. Limouris (Hg.), The Place of the Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992 (mit Auswahlbibliographie zur älteren Literatur).

L.B. Liveris, Ancient Taboos and Gender Prejudice: Challenges for Orthodox Women and the Church, Aldershot, Hampshire 2005.

L.B. Liveris, Feminist Ecclesiology: An Orthodox Perspective from Australia, in: *O. Ortega (Hg.)*, Women's Visions. Theological Reflection, Celebration, Action, Genf 1995, 152-163.

L.B. Liveris, Patriarchy, Authority and Exclusion from Full Participation of Women in the Orthodox Church, Diss. Edith Cowan University, 1999.

A. Manolache, Orthodoxy and Women. A Romanian Perspective, in: *J. Becher (Hg.)*, Women, Religion and Sexuality. Studies on the Impact of Religious Teachings on Women, Geneva 1999, 172-183.

MaryMartha. International Othodox Women's Journal, hg. v. L.B. Liveris, Bd. 1 (1991) - Bd. 6 (1998; abgeschlossen).

B. Metallenou-Kalogeropulou, Η γυναίκα στην καθ' ημασ ανατολή, Athen 1992.

Orthodox Church in America, Women and Men in the Church. A Study of the Community of Women and Men in the Church, Syosset, NY 1980.

S. *Papaioannou*, Orthodox Women's Experiences: Intersections with Western Feminism [unpublished M.Div. thesis], Harvard 2000.

I.S. Petrou, Die Frauenfrage und die kirchliche Tradition, in: *U. v. Arx - A. Kallis*, Bild Christi und Geschlecht, Bern 1998 (= Internationale Kirchliche Zeitschrift Jg. 88, Heft 2), 244-249; griechische Fassung: *I.S. Petrou*, Το γυναικείο ζήτημα και η εκκλησιάστικη παράδοση, in: Epistemonike epeterida theologikes scholes. Nea seira 10 (2000) 221-237.

I.S. Petrou, Η ορθόδοξη εκκλησία και το γυναικείο ζήτημα, in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon* (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 143-162.

I.S. Petrou, Φύλο, κοινωνικοί ρόλοι, Ορθοδοξία στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα, in: Epistemonike Epeterida Tmematos Theologias 11 (2001) 253-263.

T. Pirri-Simonian, Orthodox Women in Ecumenical Dialogue, in: *K. Karidoyanes FitzGerald* (Hg.), Orthodox Women Speak: Discerning the „Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Genf 1999, 142-154.

R. Prokschi, Die Rolle der Frau in der Kirche: Ein intensiv diskutiertes Thema auf dem Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche von 1917/1918, in: Ostkirchliche Studien 49 (2000) 105-144.

E. Raunistola-Juutinen, Nainen ortodoksisessa kirkossa [„Die Frau in der Orthodoxen Kirche"], in: *M. Ahola - M.-R. Antikainen - P. Salmesvuori* (Hg.), Eevan tie alttarille [„Evas Weg zum Altar"], Edita 2002, 157-169.

J. Rose, Sharing Spaces. Prayer and Counselling Relationship. Forwarded by W. Robinson, London 2002.

C. Rus, Condiţia femeii în dreptul bisericesc şi dreptul românesc, in: Studii de Antropologie crestina, Arad 2003, 174-192.

St.K. Skoyles, The Role of Women In The Church: An Oral History Study Of Issues In 1992-1993, St. Vladimir's Orthodox Theo. Seminary (M.Div.) 1993.

St Nina's Quarterly. A Publication of the Women's Orthodox Ministries and Education Network, Bd. 1 (1997) ff.

V. Stavridis, Σύντομος έκθεσις περι της θέσεως της γυναικος εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία, in: Orthodoxia 33 (1958) 62-65.

L. Stojanovic, The Role of Women in the Mission of the Orthodox Church, in: Religious Perspectives. Religion and Human Rights (2002) 35-46.

A.-M. Talbot, Women and Religious Life in Byzantium, Burlington, VT 2001.

C.J. Tarasar, Woman: Handmaid Of The Lord: The Role Of Woman In The Church Viewed In Dogmatic and Historical Perspective, St. Vladimir's Orthodox Theo. Seminary (M.Div.) 1965.

E. (Ai.) Timiadis, Η γυναίκα και η εποχή μας, in: Apostolos Andreas 9 (1958/60) 442-445.

E. (Ai.) Timiadis, The Concern for Women in the Orthodox Church, in: Diakonia 12, no. 1 (1977) 8 ff.

J. Todorovič, Žena i Crkva, in: Blagovesnik 33, Čelije 2002.

E.C. Topping, Orthodox Women and our Church: http://www.ocl.org/orthodox.htm [28.4.2005].

K.P. Wesche, Man and Women in Orthodox Tradition. The Mystery of Gender, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 37 (1993) 213-252.

KONFERENZEN UND KIRCHLICHE DOKUMENTE

Anglican-Orthodox Dialogue, The Orthodox Position on the Ordination of Women to the Priesthood, in: The Dublin Agreed Statement 1984, London 1985, 58-60 [in griechischer Sprache: Θεολογικός διάλογος Αγγλικάνων και Ορθόδοξων, Η Ορθόδοξος Θέσις επί του ζητήματος της χειροτονίας των γυναικών εις την ιεροσύνην. Το Συμφωνηθέν Κείμενον του Δουβλίνου, in: Εκκλησία και Θεολογία, Athen 1984, 946-948 bzw. in: *Damaskinos Papandreou* (Hg.), Θεολογικοί Διάλογοι. Μία Ορθόδοξος Προοπτική, Thessaloniki 1986, 235-237].

E. Behr-Sigel, Consultation inter-orthodoxe sur la place de la femme dans l'Église et sur le problème de l'ordination des femmes, in: Femmes et Hommes dans l'Église 37 (1989) 28-30.

E. Behr-Sigel, La consultation interorthodoxe de Rhodes (30 octobre - 7 novembre 1988). Présentation et essai d'évaluation, in: Contacts 41 (1989) 83-93.

E. Behr-Sigel, Les Églises orthodoxes s'interrogent sur la place de la femme dans l'Église, in: Irénikon 61 (1988) 523-529.

(Erzbischof v. Athen und ganz Griechenland) Christodoulos, Η θέση της γυναίκας στην ορθόδοξη θεολογία και ζωή, Μήνυμα στό Συνέδριο του ecumenical forum of european christian women, Θεσσαλονίκη, Ιούνιος 2002.

Conclusions of the Inter-Orhodox Consultation, in: St Vladimir's Theological Quarterly 4 (1989) 392-406.

Consultations and Reports [Dokumentation aus der Zeitschrift MaryMartha]: http://members.iinet.net.au/~mmjournl/MaryMartha/CONSULTATIONS%20and%20REPORTS/ [28.4.2005].

K. Karidoyanes FitzGerald (Hg.), Orthodox Women Speak: Discerning the „Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Genf 1999 [enthält auch die Abschlußberichte der Tagungen in Damaskus und Istanbul].

K. Karidoyanes FitzGerald, The Inter-Orthodox Theological Consultation on Women in the Church, in: Ecumenical Trends 18 (1989) 33-36.

S. Hausamann - S. Heitz, Zweite internationale Konsultation orthodoxer Frauen, in: Orthodoxie heute (1989) 3; 29.

Heraklion. 2^e Consultation internationale des femmes orthodoxes, in: Service Orthodoxe de Presse 146 (März 1990) 10-12.

(H)iera Metropolis Thebon kai Lebadeias (Hg.), Η ορθοδόξη γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη. Πράκτικα διορθόδοξου ευρωπαϊκου συνέδριου, Katerini 2001.

G. Limouris, Orthodox and Ecumenical Assemblies and Conferences of the 20th Century, in: Kanon 16 (2000) 1-24.

G. Limouris (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992 [= umfassende Dokumentation der Interorthodoxen Theologischen Konsulation von Rhodos 1988; der Abschlußbericht „Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination von Frauen" wurde vielfach, auch in Übers. dokumentiert, vgl. z.B. griechisch-franz. in Episkepsis 412 (1.2.1989); franz. in: Contacts 41 (1989) 94-108; deutsch in Orthodoxes Forum 3 (1989) 93-102 und Una Sancta 44 (1989) 252-260]; griech. Fassung: *Oikoumenikon Patriarcheion* (Hg.), Διορθόδοξον Θεολογικόν Συνέδριον, Η θέσισ τησ γυναίκασ εν τη ορθόδοξω εκκλησία και τα περι χειροτονίασ των γυναίκων, Ρόδος 30 Οκτωβρίου - 7 Νοεμβρίου 1988, Katerini 1994.

H. Ohme, Die orthodoxe Kirche und die Ordination der Frauen - Zur Konferenz von Rhodos vom 30. Oktober bis 7. November 1988, in: Ökumenische Rundschau 42 (1993) 52-65.

E. Raunistola-Juutinen, Äiti ja nunna. Kirkkojen maailmanneuvoston naisten ekumeenisen vuosikymmenen pan-ortodoksisten dokumenttien naiskuva [Die Mutter und Nonne. Das Frauenbild der pan-orthodoxen Dokumente der Ecumenical Decade of Churches in Solidarity with Women], Joensuu 2004 (Lizentiatsarbeit).

Report of an Inter-Orthodox Consultation on: Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church (Agapia, Romania, 1-17 September 1976), in: *G. Limouris* (Hg.), Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992 (WCC Publications), Geneva 1994, 60-65.

Report of the Middle East Council of Churches Consultation on the Community of Women and Men in the Church, Beirut, Lebanon, 22 – 26 January 1980, Genf 1981.

Report on Middle East Consultation on Women in Church and Society, Cairo, Egypt, Genf 1978.

C. Tarasar, Orthodox Women's Consultation, in: St Vladimir's Theological Quarterly (1975/76) 242-244.

C. Tarasar - I. Kirillova (Hg.), Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Women, Genf 1977 [= Dokumentation der ersten orthodoxen Frauenkonferenz in Agapia].

The Ecumenical Patriarchate (Hg.), Inter-Orthodox Consultation. The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women. Rhodos, Greece 30 October - 7 November 1988, Istanbul 1988.

E. Theodorou, Το Διορθόδοξον Θεολογικόν Συνέδριον „Περί της θέσεως της Γυναικός εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία και περί του ζητήματος της Χειροτονίας των Γυναικων" (Ρόδος, 30 Οκτωβρίου -7 Νοεμβρίου 1988), in: Theologia 59 (1988) 747-759.

E. Theokritoff, „Church and Culture": Orthodox Women's Meeting in Crete (1990), in: Sobornost 12 (1990) 72-75.

G. Tsetsis (Hg.), Orthodox Thought (Reports of Orthodox Consultations organized by the WCC, 1975-1982), Genf 1983.

Women Where Are You in the Life of the Church? A Conference Focusing on Lay Ministry for All Orthodox Christian Women, Antiochian Village, Ligonier, Pennsylvania 2004 [Konferenzmappe mit Zusammenfassungen der Referate und Bibliographie; chronologischer und thematischer Überblick zu den bisherigen Frauenkonferenzen: 52-59].

Kirchliche Ämter und Dienste

Allgemeines, Überblicksdarstellungen, historische Frauenämter

N. Afansiev, Presbytides or Female Presidents, in: *Th. Hopko* (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, NY 1983, 61-74 (2. Aufl. 1999, 79-92); russisches Original in: Vestnik RKhD 2 (1957) 13-24.

M. Avtges, Healing God's People in the Parish Community: Parish Nursing, in: OCAMPR EJournal, Vol. III, No. 1 (March 2005): http://www.ocampr.org/parishNursing.asp [28.4.2005].

M. Basarab, Das Amtsverständnis und die apostolische Sukzession als Kontext für die Stellung der Frau in der orthodoxen Kirche, in: Catholica 50 (1996) 261-285.

E. Behr-Sigel, Le ministère de la femme dans l'Église, Paris 1987; engl. Übersetzung: The Ministry of Women in the Church, Redondo Beach, CA 1991; russ. Übers. Служение женщины в церкви, Moskau 2002.

E. Behr-Sigel, The Meaning of Ministry, in: *K. Karidoyanes FitzGerald* (Hg.), Orthodox Women Speak: Discerning the „Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Genf 1999, 93-97.

J. Chryssavagis, Obedience - Hierarchy and Asceticism. The Conception of Spiritual Authority in the Church, in: St Vladimir's Theological Quarterly 34 (1990) 49-60.

U.E. Eisen, Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 61), Göttingen 1996; engl. Übers.: Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies, Collegeville, Minn. 2000.

K. Karidoyanes FitzGerald, The Ministry of Women in the Orthodox Church: Some Theological Presuppositions, in: Journal of Ecumenical Studies 20, no. 4 (1983) 558-575.

I. Fountoulis, Women in the Liturgical Life and Parocial Ministry of the Church, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 197-206.

A.M. Gidus-Meccera, Women as Lay Ministers in the Orthodox Church, in: Women Where Are You in the Life of the Church? A Conference Focusing on Lay Ministry for All Orthodox Christian Women, Antiochian Village, Ligonier, Pennsylvania 2004, 75-92.

S. Ashbrook Harvey, The Ministry of Women in the Church, in: St Vladimir's Theological Quarterly 1 (1993) 101-103.

A. Heath, Possible Developments in the Ministry of Laywomen, in: MaryMartha 3 (1994) 3-6.

I. Karmiris, Η Θέσις και η Διακονία των Γυναικών εν τή Ορθοδόξω Εκκλησία, in: Epeteris Theol. Scholis (= Jahrbuch der Theologischen Fakultät der Universität Athen) 22 (1975) 471-527; Nachdruck: Athen 1978.

J. N. Karmiris, The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church, Boston 1994.

J.D. Keeney, Ministry of Women in the Church - From the Perspective of a Homemaker and a Convert, in: Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org/ RHArticle.asp?SID=15&ArticleID=9 [28.4.2005].

G. Limouris (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992.

V. Mihai, Spiritual Direction of Lay People: The Case for a Commissioned Chaplain in the Orthodox Church, in: Women Where Are You in the Life of the Church? A Conference Focusing on Lay Ministry for All Orthodox Christian Women, Antiochian Village, Ligonier, Pennsylvania 2004, 93-99.

A. Müller, Geistliche Mütter in der ostkirchlichen Orthodoxie, in: Una Sancta (1999) 241-255.

P. Nellas, The Ministry of the Laity, in: *I. Bria* (Hg.), In Martyria/Mission: The Witness of the Orthodox Churches Today, Genf 1980, 60-65.

H. Ohme, Frauen im Niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den östlichen Traditionen, in: Kanon 16 (2000) 167-189.

Ph. Meshel Onest, Women's Role in the Church - The Perspective of a Seminary Graduate, a Mother, and an Educator, in: *Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry* (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org/RHArticle.asp?SID=15&ArticleID=10 [28.4.2005].

Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries, 1982 ff: http://www.oca.org/RHArticle.asp?SID=15&ArticleID=10 [wird laufend ergänzt].

C. Peppa, Die Töchter der Kirche Christi und die Frohe Botschaft des Sohnes Gottes. Eine Studie über die aktive Präsenz der Frauen und ihre besonderen Dienste im Frühchristentum und in Gemeinden der ungeteilten Kirche, Katerini 1998.

C. Peppa, Frauenämter, Dienst und Charismen, in: Una Sancta (1999) 236-240.

D. D. Prassas, Varieties of Gifts: Women's Ministries in the Contemporary Church, in: *K. Karidoyanes FitzGerald* (Hg.), Orthodox Women Speak: Discerning the „Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Genf 1999, 44-50.

J. Rinne, The Role of the Laity in the Administration of the Orthodox Patriarchates of Serbia, Rumania and Bulgaria, in: Kanon 3 (1977) 143-155.

E. Speranskaja, Frauen im Dienst der Kirche. Ein kirchengeschichtlicher Abriß, in: Stimmen der Orthodoxie 10 (1989) 2-4.

Е. Сперанская, О женских служениях в раннем христианстве: Материалы Международной богословской конференции "Миряне в церкви" [*E. Speranskaja*, Über weibliche Dienste im frühen Christentum, in: Beiträge der Internationalen theologischen Konferenz „Laien in der Kirche" (Moskau, August 1995)], Moskau 1999, 125-140.

M. Staikos, Die Stellung der Laien in der orthodoxen Kirche, in: Theologia 61 (1990) 73-95.

C. Tarasar, Women in the Mission of the Church, in: *Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry* (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org/ RHArticle.asp?SID=15&ArticleID=12 [28.4.2005]; übernommen aus: International Review of Missions 81, no. 322 (April 1992) 189-200.

E. Theodorou, Donna e Ministerio - Presentazione teologica della tradizione e della prassi ecclesiastica bizantina, in: *C. Militello* (Hg.), Donna e Ministerio - Un dibattito ecumenico, Rom 1991, 99-118.

E. Theodorou, Weibliche Kleriker aus orthodoxer Sicht. Unter besonderer Berücksichtigung der Empfehlung der panorthodoxen Theologenkonferenz von 1988, in: Kanon 16 (2000) 190-212.

M. Thurian (Hg.), Churches Respond to BEM, 1-3 (Faith and Order Papers 129; 132; 135), Genf 1986; 1987.

B. Bowman Thurston, The Widows: A Woman's Ministry in the Early Church, Minneapolis 1989.

G. Tsetsis, A Synthesis of the Responses of Orthodox Churches to the Lima Document on „Baptism, Eucharist and Ministry", in: Orthodoxes Forum 1 (1987) 100-110.

L. Turcescu, Eastern Orthodox Reactions to the Ministry Section of the Lima Document, in: Journal of Ecumenical Studies 33 (1996) 330 ff.

H. Pepps Wilson, Making the Ministry of the Pastoral Assistant Work in America, in: *Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry* (Hg.), Resource Handbook for lay Ministries: http://www.oca.org/RHArticle. asp?SID=15&Article ID=85 [28.4.2005].

Women Where Are You in the Life of the Church? A Conference Focusing on Lay Ministry for All Orthodox Christian Women, Antiochian Village, Ligonier, Pennsylvania 2004 [Konferenzmappe].

M. Zernov, Women's Ministry in the Church, in: Eastern Churches Review 7 (1975) 34-39.

Ordinationsdiskussion allgemein und die spezielle Frage der Zulassung zum Priestertum

M. Aghiorgoussis, Women Priests?, Brookline, MA 1976.

P. Akanthopoulos, Ἡ προβληματική της• ιερωσύνης των γυναικών•εξ• επόψεως• ορθοδόξου, in: *(H)iera Metropolis Thebon kai Lebadeias* (Hg.), Η ορθοδόξη γυναίκα στην Ενωμένη Ευρώπη. Πράκτικα διορθόδοξου ευρωπαϊκου συνέδριου, Katerini 2001, 237-253.

Anglican-Orthodox Dialogue, The Orthodox Position on the Ordination of Women to the Priesthood, in: The Dublin Agreed Statement 1984, London 1985, 58-60.

U. v. Arx - A. Kallis, Bild Christi und Geschlecht, Bern 1998 (= Internationale Kirchliche Zeitschrift Jg. 88, Heft 2).

G. Barrois, Women and the Priestly Office According to the Scriptures, in: St Vladimir's Theological Quarterly 19,3 (1975) 174-192; wiederabgedruckt in: *Th. Hopko* (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, New York 1983, 39-60 (2. Auf. 1999: 55-77).

E. Behr-Sigel, L'ordination des femmes: un point chaud du dialogue oecuménique, in: Orthodoxes Forum 16 (2002) 193-202.

E. Behr-Sigel, L'ordination des femmes: un problème oecuménique, in: *K.-Chr. Felmy* u.a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen: Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Göttingen 1991, 275-294.

E. Behr-Sigel, L'ordination des femmes: une question posée aussi aux Eglises orthodoxes, in: *G.R. Evans - M. Gourgues* (Hg.), Communion et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard, Leuwen 1995, 363-387.

E. Behr-Sigel, Ordination von Frauen? Ein Versuch des Bedenkens einer aktuellen Frage im Lichte der lebendigen Tradition der orthodoxen Kirche, in: *E. Gössmann - D. Bader* (Hg.), Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen, München 1987, 50-72.

E. Behr-Sigel, The Ordination of Women: A Point of Contention in Ecumenical Dialogue - Part I: http://www.orthodoxwomensnetwork.org/storydetail.cfm?ArticleID=39, Part II: http://www. orthodoxwomensnetwork.org/storydetail.cfm?ArticleID=40 [28.4. 2005].

E. Behr-Sigel, The Ordination of Woman: An Ecumenical Problem, in: Sobornost 13,1 (1991) 25-40.

E. Behr-Sigel, The Ordination of Woman: An Ecumenical Problem: a Reply to a Reply, in: Sobornost 15 (1993) 20-25.

E. Behr-Sigel - K. Ware, L'ordination des femmes dans l'Église orthodoxe, in: Terre des femmes 14 (1998) 43-47.

E. Behr-Sigel - K. Ware, L'ordination des femmes dans l'Église orthodoxe, Paris 1999; russ. Übers. Рукоположение женщин в Православной Церкви, Moskau 2000; engl. Übers. The Ordination of Women in the Orthodox Church, Genf 2000.

D. Belonick, The Spirit of the Female Priesthood, in: *Th. Hopko* (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, NY 1983, 135-168 (Neufassung unter dem Titel « Testing the Spirits » in der 2. Aufl. 1999: 189-223).

K. Bourdara, Die Ordination der Frau gesehen mit den Augen einer orthodoxen Frau, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 88 (1998) 279-285.

N. Chitescu, Das Problem der Ordination der Frau, in: *Ökumenischen Rat der Kirchen* (Hg.), Zur Frage der Ordination der Frau, Genf 1964, 67-71.

(Metroplitan) Chrysostomos of Myra, Priesthood and Women in Ecclesiological Perspective, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 117-132.

J.H. Erickson, The Priesthood in Patristic Teaching, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 103-115 sowie in: *ders.*, The Challange of our Past. Studies in Orthodox Canon Law and Church History, Crestwood, NY 1991, 53-64; franz. Übers. La prêtise dans l'einseignement patristique, in: Contacts 41 (1989) 109-123.

M.A. Fahey, Eastern Orthodoxy and the Ordination of Women, in: *L. und A. Swidler* (Hg.), Women Priests. A Catholic Commentary on the Vatican Declaration, New York 1977, 107-113.

Th. FitzGerald, An Orthodox View on the Ordination Question, in: The Living Church (February 8, 1976) 9-14.

M. Fougias (Fouyas), Deacons and Deaconesses in the Early Church, in: Theological and Historical Studies, vol. 3, Athen 1983.

M. Fouyas (= Metroplitan Methodios of Aksum), Facing the Problem of the Ordination of Women to the Priesthood at the Conference of Orthodox-Anglican Joint Doctrinal Discussions, in: Ekklesiastikos Pharos 61 (1979) 247-256.

C. Galeriu, The Orthodox Church and the Question of Admitting Women to the Ordained Ministry, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Women in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 39-66.

St. Giagkazoglou, Φεμινιστική θεολογία και ιερωσύνη τών γυναικών, in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon* (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 243-271.

Chr. Giannaras, Το ιερατικό ηθός του ανθροπου και η χειροτονία των γυναικών, in: Ephemeridos 27 (1978) 167; 225 f; 254-256.

K. Giokarines, Η ιερωσύνη των γυναικών στο πλαίσιο της Οικουμενικής Κίνησης, Katerini 1995.

K. Giokarines, The Priesthood of Women: A Look at Patristic Teaching, in: *K. Karidoyanes FitzGerald* (Hg.), Orthodox Women Speak: Discerning the „Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Genf 1999, 167-176.

K. Giokarines, Το ζήτημα της χειροτονίας των γυναικών. Οι ανθροπολογικές και χριστολογικές διάστασεις του θέματος, in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon*, Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 272-335.

V. Harrison, Le problème du sacerdoce d'ordre et l'ordination des femmes, in: Contacts 49 (1997) 232-259.

V. Harrison, Orthodox Arguments against the Ordination of Women as Priests, in: Sobornost 14 (1992) 6-23; wiederabgedruckt in: *Th. Hopko* (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, N. Y. 1999, 165-187.

Th. Hopko, On the Male Character of Christian Priesthood, in: St Vladimir's Theological Quarterly 19 (1975) 147-173; wiederabgedruckt in: *ders.*, (Hg.), Women and the Priesthood, St. Valdimir, Crestwood, N. Y. 1983, 97-134.

Th. Hopko, Presbyter/Bishop: A Male Ministry, in: *ders.* (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, N. Y. 1999, 139-164.

Th. Hopko (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, New York 1983; neubearbeitete Fassung: 1999.

Th. Hopko, Women and the Priesthood: Reflections on the Debate, in: *ders.*, (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, N. Y. 1983, 169-190.

Th. Hopko, Women and the Priesthood: Reflections on the Debate - 1983, in: *ders.*, (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, N. Y. 1999, 225-248.

Th. Hopko, The Debate Continues - 1998, in: *ders.*, (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, N. Y. 1999, 2489-257.

A. Jensen, Frauenordination und ökumenischer Dialog, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993) 3, 236-241.

A. Jensen, Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 84 (1994) 210-228.

A. Karamanou, Πρέπει να επιτράπει η χειροτονία των γυναίκων, Συνέντευξη, «Στύλος Ορθοδοξίας», Μάρτιος 2003.

I. Karmiris, Τινα περι το πρόβλημα της ιεροσύνης των γυναικών, in: Ekklesia 55 (1978) 160-161: 187-190; dt. Übers.: Einige Gedanken zur Frauenordination, in: Orthodoxes Forum 16 (2002) 167-172.

E. Kasselouri-Hatzivassiliadi, Der Begriff der Tradition und die Frauenordination. Ein orthodoxer Ansatz, in: Ökumenische Rundschau 2 (1001) 167-177.

G. Khodre, Die Ordination der Frau, in: *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.), Zur Frage der Ordination der Frau, Genf 1964, 72-75.

A. Kokkinakis, The Question of the Ordination of Women, in: The Orthodox Herald 125-126 (May-June) 1975.

G. Limouris, Can Women be Priests? An Orthodox View, Genf 1984.

S. D. Lolis, Δύνανται αι γυναίκες να χειροτονώνται ιερείς; in: Ekklesia 28 (1951) 91-92.

H. Ohme, Die orthodoxe Kirche und die Ordination der Frauen - Zur Konferenz von Rhodos vom 30. Oktober bis 7. November 1988, in: Ökumenische Rundschau 42 (1993) 52-65.

H. Ohme, Neue theologische Einsichten der Orthodoxie zur Frauenordination, in: *W. Bock - W. Lienemann* (Hg.), Frauenordination. Studien zu Kirchenrecht und Theologie III (Texte und Materialien der FEST A/47), Heidelberg 2000, 137-155.

V. Pheidas, The Question of the Priesthood of Women, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 157-196.

A. Philips, Some Reasons why the Orthodox Church does not Admit Women to the Priesthood, in: Orthodox Life no. 2 , March-April 1993, 43-47.

A. Schmemann, Concerning Women's Ordination - A Letter to an Episcopal Friend, in: St Vladimir's Seminary Quarterly (1973/74) 239-243.

E. Theodorou, Das Priestertum nach dem Zeugnis der byzantinischen liturgischen Texte, in: Ökumenische Rundschau 35 (1986) 267-280.

E. Theodorou, Die Tradition der Orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination, in: *E. Gössmann - D. Bader* (Hg.), Warum keine Ordination der Frau? Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München 1987, 26-49.

(Metropolitan) Emilianos Timiadis, The Orthodox Understanding of the Ministry (The Department of Orthodox Theology of the University of Joensuu, no. 1), Joensuu 1990.

C.N. Tsirplanis, An Orthodox View on Women´s Ordination, in: The Patristic and Byzantine Review 8/3 (1989) 246-74.

Chr. Voulgaris, The Sacrament of Priesthood in the Holy Scriptures, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 67-101.

K. Ware, Man, Woman and the Priesthood of Christ, in: *P. Moore*, Man, Woman, Priesthood, London 1978; wiederabgedruckt in: *Th. Hopko* (Hg.), Women and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, N. Y. 1983, 9-37 (revidierte Fassung in der 2. Auf. 1999: 5-53).

V. Zielinsky, Le sacerdoce des femmes et le mouvement oecuménique, in: Contacts 162 (1993) 138-148 (auch russisch in: La Pensée Russe Nr. 3967, 19.2.1993).

Diakonat

D. Ansorge, Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand, in: *T. Berger - A. Gerhards* (Hg.), Liturgie und Frauenfrage (Pietas Liturgica 7), St. Ottilien 1990, 31-65.

E.-M. Bachmann, Die Diakonin in der orthodoxen Kirche, in: Bausteine für die Einheit der Christen. Im Dienst evangelisch-katholischer Verständigung 32 (1992) 173-186.

Е. В. Беляков - Н. А. Беляков, Диакониссы в Русской православной Церкви. // История [*E. V. Beljakov - N. A. Beljakov*, Diakonissen in der Russischen Orthodoxen Kirche. // Geschichte: Bildungsportal für Fernstudium der Udmurtischen Staatlichen Universität]: www.distedu.ru /mirror/_hist/www.1september.ru/ru/his/2002/09/1.htm] [28.4.2005].

A. Borras - B. Pottier, La grâce du diaconat, Bruxelles 1998.

(Metropolit) Chrysostomos v. Chalkidos, Ο ρόλος των γυναίκων εις τον όλον οργανίσμον της εκκλησίας. Αναβίωσις του θεσμού των διακονισσών. Εισήγησις ενώπιον της σεπτης Ἱεραρχίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, τήν 8ην Οκτωβρίου 2004: http://www.ecclesia.gr/greek /holysynod/eisigiseis/chrysostomos_october_2004.htm [28.4.2005].

J.G. Davies, Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period, in: Journal of Ecclesiastical History14 (1963) 1-15.

I. Doens, Der Diakonat in den griechischen und slawischen Kirchen, in: *K. Rahner - H. Vorgrimmler* (Hg.), Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates (Quaestiones disputatae 15/16), Freiburg i. B. 1962, 136-177.

K. Karidoyanes FitzGerald, A Commenatry on the Diaconate in the Contemporaray Orthodox Church, in: *C. Hall* (Hg.), The Deacons's Ministry, Leominster ^{2}1992, 147-158.

K. Karidoyanes FitzGerald, Church of Greece Restores Diaconate for Women, in: Orthodox Christian News Service: available at http://www.orthodoxnews .netfirms.com/158/Women.htm [28.4.2005].

K. Karidoyanes FitzGerald, The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess, in: *Th. Hopko* (Hg.), Woman and the Priesthood, St. Vladimir, Crestwood, N.Y. 1983, 75-95; (erweiterte Fassung in der 2. Aufl. 1999: 93-137).

K. Karidoyanes FitzGerald, Women Deacons: A Brief Review of Ancient Evidence, in: *dies.,* (Hg.), Orthodox Women Speak: Discerning the „Signs of the Times", Presentations from Damascus and Istanbul Consultations, Genf 1999, 161-166.

K. Karidoyanes FitzGerald, Woman Deacons in the Orthodox Church: Called to Holiness and Ministry (Holy Cross Orthodox Press), Brookline, MA 1998.

R. Gryson, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne (Recherches et synthèses de sciences religieuses. Section d'histoire 4), Gembloux 1972; engl. Übers. The Ministry of Women in the Early Church, Collegeville 1976.

E. Gvosdev, The Female Diaconate: An Historical Perspective, Minneapolis, MN 1991.

E. Gvosdev, Women's Role in the Church. The Restoration of the Diaconate, in: MaryMartha No 3, Summer/Autumn 1993: http://members.iinet.net.au/~mmjournl /MaryMartha/MINISTRY%20 AND%20ORDINATION%20/Restoration%20of%20Diaconate.html [28.4.2005].

S. Hackel, Mother Maria Skobtsova: Deaconess Manquée?, in: Eastern Churches Revue 1 (1967) 264-266.

P. Hünermann u.a. (Hg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997.

A. Kalsbach, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen, Freiburg 1926.

H. C(K)otsonis, A Contribution to the Interpretation of the 19th Canon of the First Ecumenical Council, in: Revue byzantine 19 (1961) 189-197.

St. Lelouda, Ο θεσμός των διακονισσών, in: Ekklesia 30 (1953) 119-120.

A. G. Martimort, Les diaconesses. Essai historique (Bibliotheca "Ephemerides liturgicae": Subsidia 24), Rome 1982; engl. Übers.: Deaconesses. An Historical Study, San Francisco 1986.

M. Metzger, Le diaconat féminin dans l'histoire, in: Kanon 16 (2000) 144-166.

Th. Nikolaou, Die Frauenordination aus orthodoxer Sicht. Ein Plädoyer für den Diakonat der Frau, in: Orthodoxes Forum 16 (2000) 173-191.

Н. Паглазова, Святитель Филарет Московский и две попытки восстановления чина дьяконисс в Русской церкви его времени [*N. Paglazova*, Metropolit Filaret von Moskau und zwei Versuche der Widerherstellung des Amtes der Diakonin in der Russischen Kirche seiner Zeit], in: Личность в Церкви и обществе: Материалы международной научно-богословской конференции (Москва, 17-19 сентября 2001 г.) [Die Persönlichkeit in der Kirche und in der Gesellschaft. Beiträge der internationalen wissenschaftlich-theologischen Konferenz (Moskau: 17.-19. September 2001)]: www.sfi.ru/lib.asp?rubr_id=755&art_id=3996&print=1 [15.1. 2005].

M. Phougias, Διάκονοι και Διακόνισσαι εν τη αρχαία Εκκλησία (Κανονικά και Ποιμαντικά Πάρεργα 2), Athen 1968.

D. Reininger, Diakonat in der einen Kirche, Berlin 1999.

A.D. Salapatas, Diaconal Ministry, Past, Present and Future: Essays from the Philadelphia Symposium, 1992, North American Association for the Diaconate, 1994, 39-48; russ. Übers. Диаконат Восточной Православной Церкви: http://diaconate.narod.ru/books/salapatas.htm [28.4.2005].

J. Stavropoulos, A History of Eastern Orthodox Deaconesses and Future Renewal, St. Vladimir's Orthodox Theo. Seminary (M.Div.) 1989.

E.M. Synek, Der Frauendiakonat der Alten Kirche und seine Rezeption durch die orthodoxen Kirchen. Lösungsansätze für die katholische Ordinationsdiskussion?, in: Ostkirchliche Studien 48 (1999) 3-21.

E. Theodorou, Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition. Ein orthodoxer Beitrag zum Problem der Frauenordination, in: Una Sancta 33 (1978) 162-172.

E. Theodorou, Das Diakonissenamt in der Griechisch-orthodoxen Kirchen, in: *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hg.), Die Diakonisse (Studien des Ökumenischen Rates der Kichen Nr.4), Genf 1966, 25-31; franz. Version: Le ministère de diaconesse dans l'Église Orthodoxe Greque, in: Études du Conseil Oecumenique des Église, No. 4, La Diaconesse, Genf 1967; engl. Version; The Ministry of Deaconesses in the Greek

Orthodox Church, in: World Council of Churches Studies, No. 4: The Deaconess, Genf 1966; wiederabgedruckt in: *C.J. Tarasar - I. Kirillova* (Hg.), Orthodox Women. Their Role and Participation in the Orthodox Church. Report on the Consultation of Women, Genf 1977, 37-43.

E. Theodorou, Der Diakonat der Frau in der Griechisch-Orthodoxen Kirche, in: Diakonia 21 (1986) 29-33.32; schwedische Übers.: Diakonissämbetet i den grekisk-ortodoxa Kyrkan, in: Svenskt Gudstjänstliv 41 (1966).

E. Theodorou, « Διακόνισσα », « Διακονισσών (εθερόδοξοι), αδελφότητες », « Διακονισσών Σχολή », in: Threskeutike kai Ethike Enkyklopaideia, t. 4, Athen 1964, 1144-1156.

E. Theodorou, Ηρωίδες της Χριστιανικής Αγάπης - Αι διακόνισσαι δια των αιώνων, Athen 1949.

E. Theodorou, Η „χειροτονία", η „χειροθεσία" των διακονισσών, in: Theologia 25 (1954) 430-469.576-601; 26 (1955) 57-76.

E. Theodorou, La questione dell'ingresso delle donne nel sacro clero secondo la tradizione Ortodossa Orientale, Mailand 1977.

E. Theodorou, Ο θεσμός των διακονισσών εν τη ορθοδόξω Εκκλησία καί η δυνατότης αναβιώσεώσεως αυτού in: Theologia 62 (1991) 621-660.

E. Theodorou, Οι διακονίσσες στην ιστορίας της εκλησίας, *Iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon*, Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 185-208.

E. Theodorou, The Institution of Deaconsesses in the Orthodox Church and the Possibility of its Restoration, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 207-238; franz. Fassung: L'institution des diaconesses dans l'Église Orthodoxe et la possibilité de sa rénovation, in: Contacts 41 (1989) 124-144.

A.-A. Thiermeyer, Der Diakonat der Frau. Liturgiegeschichtliche Kontexte und Folgerungen, in: Theologische Quartalschrift 173 (1993) 226-236, wiederabgedruckt in: *W. Gross* (Hg.), Frauenordination. Stand der Diskussion in der katholischen Kirche, München 1996, 53-63.

С.В. Троицкий, Диакониссы в Православной Церкви [*S. V. Troickij*, Diakonissen in der Orthodoxen Kirche], St Petersburg 1912.

M.P. Truesdell, The Office of Deaconess: http://www.philosophy-religion.org/diaconate/chapter_7.htm [28.4.2005].

C. Vagaggini, L'ordinazione delle diaconisse nella tradizione greca e bizantina, in: Orientalia Christiana Periodica 40 (1974) 145-189.

M. Vernaz, Le ministère diaconal, in: Messager Orthodoxe 105 (1987) 20-30.

J. Wijngaards, No Women in Holy Orders? The Women Deacons of the Early Church, Norwich 2002.

Ph. Zagano, Grant Her Your Spirit, in: America (americaagazine.org) Bd. 129, Nr. 4 (7.2.2005).

Ph. Zagano, Holy Saturday: An Argument for the Restoration of the Female Diaconate in the Catholic Church, Crossroad 2000.

Liturgie und sakramentales Leben, Menstruations- und Geburtstabu

Altar Girls?, in: The St. Nina Quarterly: www.stnina.org/altar_service.htm [18.4.2005].

S. Cohen, Menstruants and the Sacred in Judaism and Christianity, in: *S. B. Pomeroy* (Hg.), Women's History and Ancient History, Chapel Hill 1991, 273-299.

K. Karidoyannes FitzGerald, Orthodox Women and Pastoral Praxis: Observations and Concerns for the Church in America, in: *Th. Stylianopoulos* (Hg.), Orthodox Perspectives on Patoral Praxis, Brookline, MA 1988, 101-126; Kurzfassung in: The St. Nina Quarterly 3 (1999) 1.10-18; dt. Übers. der Kurzfassung: Orthodoxe Frauen und Pastorale Praxis. Beobachtungen und Überlegungen, in: Orthodoxie aktuell 4 (2/2000) 2-9.

Ch. Fonrobert, The Woman with a Blood-Flow (Mark 5.24-34) Revisted: Menstrual Laws and Jewish Culture in Christian Feminist Hermeneutics, in: *C. A. Evans - J. A. Sanders* (Hg.), Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals, Sheffield 1997, 121-140.

I. Fountoulis, Women in the Liturgical Life and Parocial Ministry of the Church, in: *G. Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women, Katerini 1992, 197-206; griechische Fassung: Η γυναίκα στη λειτουργική ξοή και ενοριακή διακονία της Εκκλησίας in: Epistemonike epeterida theologikes scholes. Nea seira 3 (1993) 91-99.

G.L.C. Frank, Menstruation and Motherhood: Christian Attitudes in Late Antiquity, in: Studia Historiae Ecclesiasticae 19,2 (1993) 185-2008.

J. v. Gardner, Gemischte Chöre in der Liturgie der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Ostkirchliche Studien 22 (1973) 44-54.

E. Kasselouri-Hatzivassiliadi, Η γυναίκα στην ορθόδοξη παράδοση και λατρεία. Προβληματισμοί στο πλαίσιο των σύγχρονων θεολογικών αναζητήσεων για τον παράγοντα „φύλο", in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon* (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 337-352.

A. Kalligeres, Γυναίκες και ποιμαντική πράξη: μια δύσκολη σχέση, in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon* (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 375-406.

V.A. Karras, The Liturgical Participation of Women in the Byzantine Church, Ph.D. diss. Catholic University of America, 2002.

E. Levin, Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900-1700, Ithaca 1989.

E. Papagianne - S. Troianos, Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bischof von Zetunion, in: Byzantinische Zeitschrift 82 (1989) 234-250.

E. Papagianne - S. Troianos, Τα „γυναικεία πάθει" και οι νομοκανονικές πηγής, in: Θ' Πανελλήνιο ιστορικό συνέδριο (Μαϊος 1988), Thessaloniki 1988, 31-46.

D.K. Passakos, Κάθαρο και ακάθαρτο στην καινή διαθήκη. Συνεπείες για την εκκλησιαστική και ποιμαντική πράξη, in: *(H)iera Metropolis Demetriados - Akademia Theologikon Spoudon* (Hg.), Φύλο και θρησκεία - η θέση της γυναίκας στην εκκλησία, Athen 2004, 353-373.

Патриарх Павел Сербский, Может ли женщина всегда посещать храм? [*Patriarch Pavel von Serbien,* Darf die Frau immer die Kirche besuchen?]: www.pagez.ru/olb/121.php [28.4.2005].

M.-F. Polidoulis Kapsalis, The Canons of Ritual Uncleanness and Women in the Orthodox Church: http://home.ptd.net/~yanney/women_in_church.pdf [25.1.2005].

G. Spyridakes, Τα κατα την γέννησιν, την βάπτισιν και τον γάμον έθιμα των Βυζαντινών πηγών, in: Laogr. Archeion Akademias Athenon 7 (1935) 102-147.

E.M. Synek, The Reception of Old Testament Purity Prescriptions by Byzantine Canon Law, in: *K.E. Børresen* (Hg.), Christian and Islamic Gender Models (Studi e Testi TardoAntichi 2), Rom 2004, 182-201.

E.M. Synek, Zur Rezeption alttestamentlicher Reinheitsvorschriften ins Orthodoxe Kirchenrecht, in: Kanon 16 (2000) 25-70.

P. Viscuso, Menstruation: A Problem in Late Byzantine Canon Law, in: Byzantine Studies/Etudes Byzantines 4 (1999 - de facto 2002) 116-125.

P. Viscuso, Purity and Sexual Defilement in Late Byzantine Theology, in: Orientalia Christiana Periodica 57 (1991) 339-408.

D. Wendebourg, Die alttestamentlichen Reinheitsgesetze in der frühen Kirche, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 95 (1984) 149-170.

EHE, FAMILIE, SEXUALITÄT

Allgemeines, Liturgie, Überblicksdarstellungen

Eu. Antzoulatou-Retsila, Τα στέφανα του γάμου στη Νεώτερη Ελλάδα, Athen [2] 1999.

J. Beaucamp, Organisation domestique et roles sexuels: Les papyrus byzantins, in: Dumbarton Oaks Papers 47 (1993) 185-194.

N.Th. Bougatsos, Η Ορθόδοξη Θεολογία για το σκοπό του Γάμου, Athen 1989: http://www.myriobiblos.gr/texts/greek/bougatsos_gamos_periexomena.html [28.4.2005].

P. Boumis, Θεώρηση και πλεονεκτήματα του εκκλησιαστικού γάμου (Το μυστήριο του γάμου), Athen 2002.

P. Boumis, Σχέση πολιτικού και θρησκευτικού γάμου: Αναμέτρηση και προσμέτρηση του πολιτικού γάμου, Athen 1995.

Брачно-семейное право в России в XV-XVIII веках [Ehe und Familienrecht in Russland im 15.-18. Jh].: http://5ka.ru/65/14193/1.html. [28.4.2005].

L. Bréhier, La femme dans la famille à Byzance, in: Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientale et slave 9 (1949) 105-108.

J. Chryssavagis, Love, Sexuality and the Sacrament of Marriage, Brookline, MA [2]1998.

J. Chryssavagis, The Sacrament of Marriage: An Orthodox Perspective, in: AJT 2 (1988) 450-458.

D.J. Constantelos, Marriage, Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspective, Minneapolis 1975.

J. Dauvillier - C. de Clercq, Le mariage en droit canonique oriental, Paris 1936.

Chr. Giannaras (Hg.), Ερως και γάμος, Athen 1972.

J. Evans-Grubbs, Abduction Marriage in Antiquity: A Law of Constantine (CTh IX. 24. I) and its Social Context, in: Journal of Roman Studies 79 (1989) 59-83.

J. Evans-Grubbs, Munita Coniugia: The Emperor Constantine's Legislation on Marriage and the Family, Ph.D. Stanford University: UMI dissertations, 1987.

P. L'Hullier, L'espace du princie de l' "économie" dans le domaine matrimonial, in: Revue de Droit Canonique 28 (1978) 44-53.

H. Hunger, Byzantinisches Eherecht im 14. Jahrhunderd: Theorie und Praxis, in: Zbornik Radova Vizantoloshkog Instituta 14-15 (1974) 65-79.

H. Hunger, Christliches und Nichtchristliches im byzantinischen Eherecht, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 18 (1967) 305-25.

(H)iera Metropolis Dramas (Hg.), Το Ιερόν μυστήριον του γάμου: (χρονικόν, Εισηγήσεις, Πορίσματα Ιερατικού Συνεδρίου Ιεράς Μητροπόλεως Δράμας έτους 1997), Drama 1997.

(H)iera Synodos tes Ekklesias tes Ellados (Hg.), Γάμος στην ορθόδοξη Εκκλησία: Πρακτικά Δ' Πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου, 3-6 Νοεμβρίου 2002, Νέο Προκόπιο Ευβοίας: Το μυστήριον του γάμου στην ορθόδοξη Εκκλησία, Athen 2004.

B. Iorgulescu, Le mystère du mariage dans la tradition orthodoxe. Déroulement et symbolisme de l'office du couronnement, in: Revue de Droit Canonique 42 (1992) 331-350.

L. James (Hg.), Desire and Denial in Byzantium (Society for the Promotion of Byzantine Studies. Publications 6), Aldershot 1999.

A. Kallis, „Kröne sie mit Herrlichkeit und Ehre": Zur Ekklesiologie der Orthodoxen Trauung, in: Eheschließung - mehr als ein rechtlich Ding, Freiburg 1989, 133-140.

A. Kallis, Mysterium der Liebe. Ein Beitrag zum orthodoxen Eheverständnis, in: *H. Engelhardt* (Hg.), Die Kirchen und die Ehe (ÖR.B 46), Frankfurt 1984, 44-55.

G. Khodre, A Great Mystery: Reflections on the Meaning of Marriage, in: St Vladimir's Theological Quarterly 8 (1964) 31-37.

A. Kokkinakis, Parents and Priests as Servants of Redemption: An Interpretation of the Doctrines of the Eastern Orthodox Church on the Sacraments of Matrimony and the Priesthood, New York 1958.

P.B. Konstantakopoulos, Η σύναψις του γάμου: εξ απόψεως νομοκανονικής (Θετικαί προυποθέσεις-Κωλύματα), Kalamatra 1967.

A.E. Laiou, Mariage, amour et parenté à Byzance aux XI^{e}-XIII^{e} siècles, Paris 1992.

A.E. Laiou, Sex, Consent and Coercion in Byzantium, in: *dies.*, Consent and Coercion to Sex and Marriage in Ancient and Medieval Societies, Washington, D.C. 1993, 109-221.

A.E. Laiou, The Evolution on the Status of Women in Marriage and Family Law, in: Kanon 16 (2000) 71-86.

G. Larentzakis, Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung in der orthodoxen Kirche, in: Praktisch-Theologische Quartalschrift 125 (1977) 250-261.

G. Larentzakis, Ehe - Mysterium der Liebe. Orthodoxe Aspekte zur Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung, in: *M. Liebmann* (Hg.), War die Ehe immer unauflöslich?, Limburg-Kevelaer 2002, 56-96.

E. Levin, Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs 900-1700, Ithaca 1989.

E. Mélia, Le couple chrétien ou la conception chrétienne du couple, in: Revue de Droit Canonique 31 (1981) 77-85.

E. Mélia, Le lien matrimonial à la lumière de la théologie sacramentaire et de la théologie morale de l'Église orthodoxe, in: Revue de Droit Canonique 21 (1971) 180-197; dt. Fsssung in: Das eheliche Band im Lichte der Sakramenten- und der Moraltheologie der orthodoxen Kirche, in: *R. Metz - J. Schlick* (Hg.), Die Ehe - Band oder Bund?, Aschaffenburg 1971, 87-108.

J. Meyendorff, Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition, in: Dumbarton Oaks Papers 44 (1990). 99-107.

J. Meyendorf, Marriage: An Orthodox Perspective, St Vladimir's Seminary ^{3}1984; dt. Übers.: Die Ehe in orthodoxer Sicht, Gersau 1992.

G. Morelli, Sex is Holy: Psychospiritual Considerations, in: OCAMPR EJournal, Vol. III No. 1 (March 2005): http://www.ocampr.org/psychospiritualConsiderations.asp [28.4.2005].

N. Nagorny, An Expanded Bibliography, in: *J. J. Allen* (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 331-391.

Th. Nikolaou, Das Ehesakrament aus orthodoxer Sicht. Theologische und kirchenrechtliche Aspekte, in: Orthodoxes Forum 17 (2003) 29-46.

Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: Family Life: http://www.oca.org/RHSection.asp? SID=15&Section =Family Life [28.4.2005].

N.D. Patrinacos, The Sacramental Character of Marriage, in: The Greek Orthodox Theological Review 1, no. 2 (1955) 118-32.

G. Patronos, Θεολογία και Εμπειρία του Γάμου: Στοιχεία για μια Ορθόδοξη Βιβλική Ανθρωπολογία, Athen ^{2}2000.

F. van de Paverd, Forme celebrative del matrimonio nelle chiese orientali, in: Le celebrazione del matrimonio cristiano. Atti della V settimana di studio dell'associazione professori di liturgia (Collana Studi di liturgia 5), Bologna 1977, 11-16.

A. Phillips, Towards Marriage: An Orthodox Christian Viewpoint: http://www. Orthodox womensnetwork.org/storydetail.cfm?ArticleID=48 [28.4.2005].

J. Prader, Das Personalstatutsrecht der christlichen Religionsgemeinschaften in den Ländern des Vorderen Orients, in: Kanon 10 (1991) 195-221.

J. Prader, Il matrimonio in Oriente e Occidente (Kanonika 1), Rom 1992.

R.P. Raes, Le Mariage. Sa célébration et sa spiritualité dans les Églises d'Orient, Chevtogne 1958.

K. Ritzer, Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends, Münster ^{2}1981.

D. Simon (Hg.), Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, München 1992.

A.N. Smirensky, Matrimonial Legislation In Imperial Russia 1700-1918, St. Vladimir's Orthodox Theo. Seminary (M.Div.) 1995.

A.N. Smirensky, The Evolution of the Present Rite of Marriage and Parallel Canonical Developments, in: St. Vladimir´s Theological Quarterly 8 (1964) 38-47.

A. Stavropoulos, Mariage et famille dans la théologie et la pastorale de l'Église Orthodoxe, in: Nouvelle Revue Theologique 103,2 (1981) 238-346.

A. Stavropoulos, Μυστήριον αγάπης - εκκλησία μικρά ο γάμος εις την ορθόδοξον εκκλησίαν, Athen 1975.

B. Stolte, Desires Denied: Marriage, Adultery and Divorce in Early Byzantine Law, in: *L. James* (Hg.), Desire and Denial in Byzantium. Papers from the Thirty-first Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Sussex, Brighton, March 1997 (Society for the Promotion of Byzantine Studies 6), Aldershot 1999.

T. Stylianopoulos, Toward a Theology of Marriage in the Orthodox Church, in: Greek Orthodox Theological Review 22 (1977) 249-283.

E.M. Synek, Oikos. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen (Kirche und Recht 22), Wien 1999

M.G. Thomas, The Sacred Rite of Marriage in the Eastern Churches, Rom 1992.

A.M. Triacca - A. Pistoia (Hg.), Le mariage. Conférences Saint-Serge. LX^{e} semaine d'études litugiques (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia 77), Rom 1994.

S. Troianos, Ερος και νόμος στο Βυζάντιο, in: *ders.*, Έγκλημα και τιμωρία στο Βυζάντιο, Athen 1997, 173-201.

S. Troianos, Le droit ecclésiastique du mariage en Grèce, in: Archives des Sciences sociales des Religions 75 (1991) 23-38; mit bibliographischen Nachträgen wiederabgedruckt in *ders.*, Historia et Ius Bd. 2, Athen 2004, 241-265.

S. Troianos, Τύποι ερωτικές „επικοινωνίας" στις βυξαντινές νομικές πηγές, in: Πρακτικά του Β΄ Διεθνούς Συμποσίου „Η επικοινωνία στο Βυζάντιο", Athen 1993, 237-273.

S. Troianos - G.A. Poulis, Ο γάμος, in: *diess.*, Εκκλησιαστικό δίκαιο, Athen ^{2}2003, 466-473.

C.N. Tsirplanis, Marriage, Family Values and 'Ecumenical Vision' in the Legislation of Justinian the Great (527-565), in: Patristic and Byzantine Review 15 (1996-1997) 59-69.

P. Viscuso, A Byzantine Theology of Marriage, Ph.D. diss., Catholic University of America 1989.

P. Viscuso, Marital Relations in the Theology of the Byzantine Canonist, Theodore Balsamon, in: Ostkirchliche Studien 39 (1990) 281-288.

P. Viscuso, The Formation of Marriage in Late Byzantium, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 35 (1991) 309-325.

P. Viscuso, Theology of Marriage in the Rudder of Nikodemos the Hagiorite, in: Ostkirchliche Studien 41 (1992) 187-207.

C. Vogel, Fiançailles, mariage et divorce dans les pays de religion orthodoxe grecque, in: Revue de Droit Canonique 4 (1954) 298-328.

C. Vogel, La législation actulle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce, in: Istina 2 (1961-62) 151-182.

C. Vogel, Le rôle du liturgie dans la formation du lien conjugal, in: Revue de droit canonique 30 (1980) 7-27.

N. van der Wal, Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre. Einfluß des profanen Rechts auf die kirchliche Eheauffassung im Osten, in: Concilium 6 (1970) 337-339.

K. Ware, The Sacrament of Love: The Orthodox Understanding of Marriage and its Breakdown, in: Downside Review 375 (1991) 79-93.

Th. Wojcik, Marriage: An Orthodx Analysis, St. Vladimir's Orthodox Theo. Seminary (M.Div.) 1968.

J. Zhishman, Das Eherecht der orientalischen Kirche, Wien 1863; gr. Übers.: Το δίκαιον του γάμου της Ανατολικής Ορθοδόξου Εκκλησίας, Athen 1912.

W.B. Zion, Eros and Transformation: Sexuality and Marriage, An Eastern Orthodox Perspective, New York 1992.

Verlobung

Ae. Herman, Die Schließung der Verlöbnisse im Recht Juistinians und der späteren byzantinischen Gesetzgebung, in: Analecta Gregoriana 8 (1935) 79-107.

C. Schwarzenberg, Intorno alla benedizione degli sponsali in diritto bizantino, in: Byzantinische Zeitschrift 59 (1966) 94-109.

A. Tsangari, Μορφές μνηστείας κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο (1453-1821), in: Grigorios Palamas 84 (2001) 405-424.

C. Vogel, Fiançailles, mariage et divorce dans les pays de religion orthodoxe grecque, in: Revue de Droit Canonique 4 (1954) 298-328.

C. Vogel, La législation actulle sur les fiançailles, le mariage et le divorce dans le royaume de Grèce, in: Istina 2 (1961-62) 151-182.

Ehehindernisse und Mischehen

Ch. Chatzopoulos, Το Ιερό μυστήριο του γάμου: οι μικτοί γάμοι, Athen 1990.

M. Christodoulos, Τα κωλύματα του γάμου εν τη Ανατολική ορθοδόξω Εκκλησία, Konstantinopel 1889.

W.A. Farag, Die vierte Ehe von Kaiser Leon VI, Alexandria 1991 [auf Arabisch].

A. Hage, Les Empechements de mariage en droit canonique oriental. Etude historico-canonique, Beirut 1954.

P. Karlin-Hayter, Further Notes on Byzantine Marriage: Raptus -• Απταγή or Μνηστεία?, in: Dumbarton Oaks Papers 46 (1992) 133-154.

P. Karlin-Hayter, Le Synode à Constantinople de 886 à 912 et le rôle de Nicolas le Mystique dans l'affaire de la tetragamie, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 19 (1970) 58-101.

P. L'Huillier, Le problème canonique des mariages mixtes, in: L'Messager Orthodoxe 17 (1962) 39-44.

Κώλυμα τετάρτου γάμου - διαζύγιον: απόσπασμα πρακτικών της συνεδρίας 798 της σχολής νομικών και οικονομικών επιστημών του Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessaloniki 1967.

A. Laiou, Marriage Prohibitions, Marriage Strategies and the Dowry in Thirteenth-century Byzantium, in: *J. Beaucamp - G. Dagron* (Hg.), La transmission du patrimoine, Paris 1998, 129-60.

D. Nicol, Mixed Marriages in Byzantium in the 13th Century, in: *C.W. Dugmore - C. Duggan* (Hg.), Studies in Church History 1, London 1964, 160-72.

K. Nikolaou, Βυζαντινά βασιλικά συνοικέσια «μετ' αλλοφύλλων και αλλογλώσσων» (7ος-11ος αι.), Athen 2000.

Oikonomia. Mischehen (= Kanon 6), Wien 1983 (mit Beiträgen von *R. Poptodorov*, *S. Troianos* und *C. Vavouskos*).

D. Papandreou, Das Panorthodoxe Konzil, in: *W. Nyssen - H.-J. Schulz - P. Wiertz* (Hg.), Handbuch der Ostkirchenkunde Bd. 3, Düsseldorf 1997, 261-286.

L. Patsavos, "Mixed" Marriages and the Canonical Tradition of the Orthodox Church, in: Greek Orthodox Theological Review 23 (1978) 243-256.

L. Patsavos - C. Joanides, Interchurch Marriages: An Orthodox Perspective, in: International Academy for Marital Spirituality Review 6 (2000) 215-223.

K.G. Pitsakis, Church and Imperial Legislation on Matrimonial Impediments in Byzantium. Socio-Economic Policy and Marriage Strategy, in: *H. Zapp - A. Weiß - St. Korta* (Hg.), Ius canonicum in Oriente et Occidente. FS C. G. Fürst (Adnotationes in ius canonicum 25), Frankfurt/Main 2003, 719-735.

K.G. Pitsakis, Κωλύματα γάμου στον Παπαδιαμάντη: πλαστά και γνήσια, in: Papadiamantika tetradia 1993, 37-59.

K.G. Pitsakis, Législation et stratégies matrimoniales: parenté et empêchements de mariage dans le droit byzantin, in: L'Homme. Revue française d'anthropologie (avril-septembre 2001: numéro spécial "Question de parenté) 154-155.

K.G. Pitsakis, Ζητήματα κωλυμάτων γάμου από την νομολογία και την πρακτική του « δεσποτάτου » της Ηπείρου, Arta 1992.

R. Poptodorov, Intermarriages in the Orthodox Tradition and Practice of the Slawic Churches, in: Kanon 6 (1983) 109-114.

J. Prader, Die Ehehindernisse in den Rechtsordnungen der orthodoxen Kirchen, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 156 (1987) 48-62.

S. Troianos, Der „Andere" im kanonischen Recht der Ostkirche: Die Mischehen, in: *L. Mayali* (Hg.), Identité et Droit de l'Autre (Studies in Comperative Legal History), Berkeley 1995, 89-102.

S. Troianos, Die Mischehen in den heiligen Kanones, in: Kanon 6 (1983) 92-101.

C.(K.) Vavouskos, Les mariages mixtes d'apres le droit en vigeur en Grèce, in: Kanon 6 (1983) 102-108.

P. Viscuso, The Prohibition of Second Marriage for Women Married to Priests, in: Orientalia Christiana Periodica 66 (2000) 441-448.

P. Viscuso - K.L. Willumsen, Marriage between Christians and Non-Christians: Orthodox and Roman Catholic Perspectives, in: Journal of Ecumencial Studies 31,3/4 (1994) 269-279.

Verheirateter Klerus, Priestergattin, Zölibat

J.J. Allen (Hg.), Economia as the Critical Principle in Making Decisions of Priesthood and Marriage, in: *ders.* (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 3-21.

J.J. Allen, Practical Hope for Positive Change, in: *ders.* (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 265-300.

J.J. Allen (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001.

P. Boumis, Περί του γάμου κληρικών-μοναχών από κανονικής πλευράς: (Συμβολή και εις την κωδικοποίησιν των Ι. Κανόνων), Athen 1983.

M.A. Bulko, Widowed Clergy Wives, in: Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org/RHArticle.asp?SID= 15&ArticleID=91 [28.4.2005].

D.J. Constantelos, Marriage and Celibacy of the Clergy in the Orthodox Church, in: Concilium 8 (1972) 30-38.

D.J. Constantelos, Marriage, Sexuality and Celibacy. A Greek Orthodox Perspective, Minneapolis 1975.

P. L'Huillier, Clerical Celibacy, in: Eastern Churches Review 3 (1970) 268-76.

P. L'Huillier, Sacerdoce et mariage danl l'Église orthodoxe, in: Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe 52 (1965) 210-222.

P. L'Huillier, The First Millenium: Marriage, Sexuality, and Priesthood, in: *J.J. Allen* (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 23-65.

P.S. Klintsinis, Η ορθόδοξος αυτοκέφαλος Ρωμούνικη Εκκλησία απέναντι του περί γάμου κλήρου και ιερατικών σχολών νόμου: αγορεύσεις και προταθείσαι τοποποιήσεις εν τη Ρωμούνικη Γερουσία, Athen 1894.

(Metropolit) Methodios (von Kerkrya) Kontyostanos, Το Ζήτημα της αγαμίας ή του γάμου: των ιερατευόντων κληρικών, Kekyra [o. J.].

A. Milovodov, On the Remarriage of Priests, in: *J.J. Allen* (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 395-416.

N. Nagorny, The Scope of Faith: A Bibliographic Essay, in: *J.J. Allen* (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 301-330.

M. Najim, The Two Ways in the East: the Marital Status of Clergy, in: *J.J. Allen* (Hg.), Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 225-264.

H. Ohme, Frauen im Niederen Klerus und als Ehefrauen von Klerikern in den östlichen Traditionen, in: Kanon 16 (2000) 167-189.

E. Ozoline, L'épouse du prêtre dans l'Orthodoxie, in: *A.M. Triacca - A. Pistoia* (Hg.), Le mariage. Conférences Saint-Serge. LX^{e} semaine d'études litugiques (Bibliotheca „Ephemerides Liturgicae". Subsidia 77), Rom 1994, 255-257.

P.I. Panagiotakos, Περί του γάμου και της αγαμίας των κληρικών, Athen 1940.

E. Papagianni, Περί της μοιχείας της πρεσβυτέρας. Ο κανών 8 Νεοκαισαρείας και η εφαρμογή του στον 18^{ο} αιώνα, in: Byzantiaka 14 (1994) 309-328.

C.(K.)G. Pitsakis, Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo: le point de vue oriental, in: *G. Nedungatt - M. Featherstone* (Hg.), The Council in Trullo Revisted (Kanonika 6), Rom 1995, 263-306.

K.G. Pitsakis, Η ταφή του παπά και η χήρα παπαδιά. Ιστορικονομικός σχολιασμός σε ένα λαογραφικό θέμα, in: Θητεία. Festschrift für Professor M. G. Meraklis, Athen 2002, 569-611.

S. Troianos, Zölibat und Kirchenvermögen in der früh- und mittelbyzantinischen kanonischen Gesetzgebung, in: *D. Simon* (Hg.), Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 22), München 1992, 133-146.

P. Viscuso, Canonical Aspects of Clerical Marriage during the Late Byzantine and Ottoman Periods, in: *J. J. Allen (Hg.)*, Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 67-120.

P. Viscuso, Canonical Aspects of Clerical Marriage during the Modern Period, in: *J. J. Allen (Hg.)*, Vested in Grace: Marriage and Priesthood in the Christian East, Boston, MA 2001, 121-220.

P. Viscuso, The Prohibition of Second Marriage for Women Married to Priests, in: Orientalia Christiana Periodica 66 (2000) 441-448.

C. Vogel, Le femme du prêtre, in: Revue des Sciences Religieuses 57,1 (1983) 57-63.

E. Wojucki, Die Wiederverehelichung der Priester in der morgenländischen Kirche, in: Archiv für Katholisches Kirchenrecht 88 (1908) 405-440.

Ehebruch, Scheidung und Wiederverheiratung

A. Arjava, Divorce in Later Roman Law, in: Arctos 22 (1988) 5-21.

A. Belliger, Die wiederverheirateten Geschiedenen: eine ökumenische Studie im Blick auf die römisch-katholische und griechisch-orthodoxe (Rechts-)Tradition der Unauflöslichkeit der Ehe (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici Beiheft 26), Essen 2000.

L. Bressan, Il divorzio nelle chiese orientali. Ricerca storica sull'attegiamento cattolico, Bologna 1976.

P. Boumis, Ein biblischer Scheidungsgrund, in: Ius canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag (Adnotationes in Ius canonicum 25), Frankfurt a. M. 2003, 665-669.

F. Cayré, Le divorce au IV^{e} siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile, in: Echos d'Orient 19 (1920; Nachdruck 1971) 295-321.

N. Chatzimichalis, Pratique pastorale de l'Église de Grèce a l'endroit du mariage et du divorce, in: Revue de Droit Canonique 17 (1967) 318-361.

H. Dombois, Grundzüge des Eherechts der orientalischen Kirchen - unter besonderer Berücksichtigung der Ehescheidung, in: *H. Dombois*, Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953-1972, Stuttgart 1974, 197-213.

C.J. Dumont, L'indossolubilité du mariage dans l'Église orthodoxe byzantine. Fondements bibliques, patristiques et historiques, in: Revue de Droit Canonique 31 (1981) 189-225.

J.H. Erickson, Eastern Orthodox Perspectives on Divorce and Remarriage, in: *W.P. Roberts* (Hg.), Divorce and Remarriage, Kansas City 1990, 15-26.

G.L. Freeze, Bringing Order to the Russian Family: Marriage and Divorce in Imperial Russia, 1760-1860, in: Journal of Modern History 62,2 (1990) 709-746.

F. Goria, Studi sul Matrimonio dell'adultera nel Diritto Giustinianeo e Bizantino (Memorie dell'Istituto Giuridico, Univ. di Torino, Series 2, vol. 157), Turin 1975.

P. L'Hullier, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirche, in: *J. David - F. Schmalz* (Hg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation, Aschaffenburg 1969, 337-351.

P. L'Hullier, L'attitude de l'Église Orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés, in: Revue de droit Canonique 29 (1979) 44-59.

P. L'Hullier, L'espace du principe d'écomonie dans le domaine matrimonial, in: Revue de droit canonique 28 (1978) 44-53.

P. L'Hullier, L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxe, in: Studia Canonica 21 (1987) 239-260; in engl. Übers.: The Indissolubility of Marriage in Orthodox Law and Practice, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 32 (1988) 199-221.

P. L'Hullier, Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église Orthodoxe, in: Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale 65 (1969) 25-36.

P. L'Huillier, Novella 89 of Leo VI the Wise on Marriage: Theoretical and Practical Impact, in: Greek Orthodox Theological Review 32 (1987) 153-162.

P. L'Huillier, Un point de vue orthodoxe à propos du divorce, in: Divorce et indissolubilité du mariage, Paris 1971, 121-124.

P. Karlin-Hayter, Indissolubility and the 'Greater Evil'. Three 13th-century Divorce Cases, in: *R. Morris* (Hg.), Church and People in Byzantium, Birmingham 1990, 87-105.

I. Kalavrezou, Irregular Marriages in the 11th Century and the Zoe and Constantine Mosaic in Hagia Sophia, in: *A. E. Laiou - D. Simon* (Hg.), Law and Society in Byzantium, 9th-12th Centuries, Washington 1994, 241-260.

E. Katerelos, Die Auflösung der Ehe bei Demetrios Chomatianos und Johannes Apokaukos. Ein Beitrag zur byzantinischen Rechtsgeschichte des 13. Jahrhunderts (Europäische Hochschulschriften XXIII/540), Frankfurt/Main 1997.

K. Katerelos, La dissociation des esprits comme motif de divorce en Grèce pendant la période ottomane. La contribution des facteurs sociologiques à l'évolution du droit canonique et la pratique de l'Église (Publications Européennes 19), Athen 2001.

N. Kühn, Die Ehetrennung im Kirchenrecht der Orthodoxen Kirchen des Byzantinischen Ritus, in: Ostkirchliche Studien 26 (1977) 3-27.

G. Lachner, Praxis und Theologie der Orthodoxen Kirchen, in: *T. Schneider* (Hg.), Geschieden - wiederverheiratet - abgewiesen? Antworten der Theologie (QD 157), Freiburg i. B. 1995, 127-142.

E. Mélia, Du divorce dans l'Église Orthodoxe, in: Le Messager Orthodoxe 17 (1962) 34-39 (Sondernummer).

E. Mélia, Die Ehescheidung in der orthodoxen Kirche, in: Orthodoxe Studien 22 (1975), H. 3, 47-50.

M. Memmer, Die Ehescheidung im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr, in: Iurisprudentia universalis. Festschrift für Theo Mayer-Maly zum 70. Geburtstag, Köln 2002, 489-510.

N. Oikonomides, Leo VI's Legislation Forbidding Fourth Marriages, in: Dumbarton Oaks Papers 30 (1976) 173-193.

D. Papadatou, Divorce by Mutual Consent and Its Customary Application in Byzantium, in: Byzantinoslavica 58, 2 (1997) 269-273.

E. Papagianni, Droit byzantin contre pratique judiciaire. Une affaire de divorce au XVIII^{e} siècle, in: Byzantine Law. Proceedings of the International Symposium of Jurists, Thessaloniki, 10-13 December 1998, Thessaloniki 2001, 243-257.

E. Papagianni, Περί της μοιχείας της πρεσβυτέρας. Ο κανών 8 Νεοκαισαρείας και η εφαρμογή του στον 18^{ο} αιώνα, in: Byzantiaka 14 (1994) 309-328.

L.J. Patsavos, The Orthodox Position on Divorce, in: Diakonia (NY) 5 (1970) 4-15.

V. Pospishil, Divorce and Remarriage: Towards a New Catholic Teaching, New York 1967.

A. Schmemann, The Indissolubility of Marriage: The Theological Tradition of the East, in: *W.E. Basset* (Hg.), The Bond of Marriage, an Ecumencial and Interdisciplinary Study, Notre Dame, IN 1968, 97-116.

A.N. Smirensky, The Orthodox Church and Divorce, St. Vladimir's Orthodox Theo. Seminary (B.Div.) 1957.

S. Troianos, Μοιχεία και περιουσιακές συνέπειες. Μια παρερμηνεία στη βυζαντινή νομολογία του 11ου αιώνα, in: ΜΝΗΜΗ Ν. Χωραφά, Η. Γάφου, Κ. Γαρδίκα, Bd. 2, Athen-Komotini 1986, 283-289.

S. Troianos, Οι λόγοι διαζυγίου στο νομολογιακό έργο του Ιωάννου Αποκαύκου, in: Byzantina 16 (1991) 43-63.

S. Troianos, Πνευματική λύση του γάμου και αναφυόμενα προβλήματα, in: Ekklesia 82 (2005) 41- 44.

P. Viscuso, Divorce in the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America; in: The Jurist 50 (1990) 322-341.

P. Viscuso, Late Byzantine Canonical Views on the Dissolution of Marriage, in: Greek Orthodox Theological Review 44 (1999) 273-290.

C. Vogel, Application du principe de l' « economie » en matière de divorce dans le droit canonique oriental, in: Revue de Droit Canonique 32 (1982) 79-100.

A. Wittig, Die Einsegnung einer zweiten Ehe, in: Ostkirchliche Studien 32 (1982) 45-48.

Sexueller Mißbrauch, Gewalt gegen Frauen

J. Chirban (Hg.), Clergy Sexual Misconduct: Orthodox Christian Perspectives, Brookline, MA 1994.

E. Gvosdev, When The Unspeakable Happens: Sexual Abuse In God's Family, in: Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.pokrov.org/Articles/guidline.html [28.4.2005].

Monastisches Leben

D. Abrahamse, Byzantine Asceticism and Women's Monasteries in Early Medieval Italy, in: *J. Nichols - L. T. Shank* (Hg.), Medieval Religious Women, 1. Distant Echoes, Kalamazoo, MI 1984, 31-49.

D. Abrahamse, Women's Monasticism in the Middle Byzantine Period: Problems and Prospects, in: Byzantinische Forschungen 9 (1985) 35-58.

R. Albrecht, Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien, Götttingen 1986.

M.-F. Auzépy, La sainteté et le couvent: libération ou normalisation des femmes?, in: Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles), Villeneuve d'Ascq: Centre de Recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest 1999, 175-188.

M. Bateson, Origin and Early History of Double Monasteries, in: Transactions of the Royal Historical Society N.S. 13 (1899) 137-198.

G. Daskalakis, Η συνταγματικότης της απαγορεύσεως εισόδου γυναικών εις το Άγιον Όρος, in: Nea Hestia 75 (1964) 98-110.

S. Elm, Formen des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Asketen im östlichen Mittelmeerraum während des vierten Jahrhunderts nach Christus, in: *K. Elm - M. Parisse* (Hg.), Doppelklöster und andere Formen männlicher und weiblicher Religiosen im Mittelalter, Berlin 1992, 13-24.

S. Elm, Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity, Oxford 1996.

C.A. Frazee, Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries, in: Church History 51 (1982) 263-279.

C. Galatariotou, Byzantine Ktetorika Typika: A Comperative Study, in: Revue des Études Byzantines (1987) 77-138.

C. Galatariotou, Byzantine Women's Monastic Communities: The Evidence of the TYΠΙΚΑ, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 38 (1988) 263-290.

P. Gautier, Le typikon de la Théotokos Kécharitômènè, in: Revue des Études Byzantines 43 (1985) 5-165.

Th. Hambaki, Orthodox Monasticism for Women, in: Sobornost 4, no. 7 (1962) 408-418.

S. Hilpisch, Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation, Münster 1928.

R. Janin, Le monachisme byzantin au moyen age: commende et typica (X^{e} - XIV^{e} siècle), in: Revue des Études Byzantines 22 (1964) 5-44.

I. Konidaris, Die Novelle 123 Justinians und das Problem der Doppelklöster, in: *ders.* (Hg.), Zetemata Byzantinou kai Ekklesiastikou Dikaiou I, Athen 1990, 257-269.

I. Konidaris, Die Rechtsstellung monastisch lebender Frauen unter besonderer Berücksichtigung der Unterschiede zwischen Nonnen und Mönchen, in: Kanon 16 (2000) 131-143.

I. Konidaris, Νομική θεώρηση των μοναστηριακών Τυπικών, Athen 1984.

I. Konidaris, Τὸ δίκαιον τῆς μοναστηριακῆς περιουσίας ἀπὸ τοῦ 9ου μέχρι καὶ τοῦ 12ου αἰῶνος, Athen 1979.

S. Kotsianos, Το „άβατον του Αγίου Όρους" από ποινικής απόψεως, in: Harmenopoulos 8 (1954) 724-732.

P. de Labriolle, Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne, in: Revue historique 137 (1921) 204-225.

A. Marinos, Η απαγόρευση εισόδου γυναικών στο Άγιον Όρος, in: Volume dedicated to Barnabas, Metropolitan of Kitros, Athens 1980, 233-258.

P. de Meester, De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa (Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale. Codificazione canonica orientale. Fonti, serie II, fasc. 10), Rom 1942.

W. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts, Hamburg 1897.

R. Orestano, Beni dei Monaci e Monasteri nella Legislazione Giustinianea, in: Studi in Onore di Pietro de Francisci 3 (1956) 561-593.

S. Papadatos, Το πρόβλημα του αβάτου του Αγίου Όρους, Thessaloniki 1969.

E. Papagianni, Οι κληρικοί των βυζαντινών γυναικείων μονών και τό άβατον, in: Byzantiaka 6 (1986) 75-93.

Ch. Papastathis, The Enclosure of Mount Athos in the Framework of Gender Discrimination, in: Kanon 16 (2000) 265-281.

Ch. Papastathis, Το άβατο του Αγίου Όρους στις γυναίκες, in: Harmenopoulos 33 (1979) 80-87.

G. Papathomas, La Politeia monastique du Mont Athos, in: *ders.*, Le Patriarcat Oecuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe unie (Approche *nomocanonique*) (Nomokanonke Bibliotheke 1), Katerini 1998, 155-491.

J. Pargoire, Les monastères doubles chez les Byzantins, in: Echos d'Orient 9 (1906) 21-25.

A. Pelia, Ιονιος πολιτεία και Εκκλησία των Κύθηρων (1809-1864), unpubl. Diss., Athen 2003.

J.Y. Perreault (Hg.), Les femmes et le monachisme byzantin: Actes du symposium d'Athènes 1988 (Canadian Archaeological Institute), Athen 1991.

G. Poulis, Το άβατο του Αγίου Όρους και η ποινικοποίηση της παραβίασής του με το Ν.Δ. 2623/1953, in: Scientific Annuary of the Bar Association of Thessaloniki 2 (1981) 169-181.

K. Rallis, Περί του αβάτου των μοναστηρίων κατά το δίκαιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας, Athen 1908 [= erweiterte griechische Übersetzung der Studie: Die Klosterklausur nach dem griechischen Kirchenrecht, in: Festschrift für Emil Friedberg, Leipzig 1908, 115-140].

K. Rallis, Περὶ τῆς τῶν μονῶν διαιρέσεως κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, in: Επιστημονικὴ 'Επετηρὶς τῆς Νομικῆς Σχολῆς τοῦ 'Αθήνησι Πανεπιστημίου 1 (1926) 105-121.

E. Ruggieri, Anthusa di Mantineon ed il Canone XX del Concilio di Nicea II (anno 787), in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 35 (1985) 131-142.

I. Smolitsch, Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen (Das östliche Christentum 10/11), Würzburg 1953.

D.F. Stramara jr., Double Monasticism in the Greek East, Fourth through Eighth Centuries, in: Journal of Early Christian Studies 6 (1998) 269-312.

A.-M. Talbot, Affirmative Action in the 13th Century: An Act of John Apokaukos concerning the Blachernitissa Monastery in Arta, in: PHILELLEN: In Honour of Robert Browning, Venedig 1996, 399-409.

A.-M. Talbot, A Comparison of the Monastic Experience of Byzantine Men and Women, in: Greek Orthodox Theological Review 30 (1985) 1-20 [Reprint in: Byzantine Saints and Monasteries, hg. von *N. M. Vaporis*, Brookline, MA 1985, 1-20].

A.-M. Talbot, Late Byzantine Nuns: By Choice or Necessity?, in: Byzantinische Forschungen 9 (1985) 103-117.

A.-M. Talbot, The Conversion of Byzantine Monasteries from Male to Female and Vice-Versa, in: *C. Scholz - G. Makris* (Hg.), Polypleuros Nous: Miscellanea für Peter Schreiner zu seinem 60. Geburtstag, München 2000, 360-364.

A.-M. Talbot, Women and Mt Athos, in: *A. Bryer - M. Cunningham* (Hg.), Mount Athos and Byzantine Monasticism, Aldershot 1996, 67-79.

A.-M. Talbot, Women's Space in Byzantine Monasteries, in: Dumbarton Oaks Papers 52 (1998) 113-127.

J. Thomas - A. Constantinides Hero, Byzantine Monastic Foundation Documents, 1-5 (Dumbarton Oaks 35), Washington 2000.

R.H. Torne, A Constantinopolitan Double Monastery of the Fourteenth Century: the Philanthropic Saviour, in: Byzantine Studies/Etudes Byzantines 10 (1983) 81-87.

Empfängnisverhütung, Abtreibung und andere Frauen besonders betreffende Fragen der Bioethik

An Orthodox View of Abortion: The Amicus Curiae Submitted to the Supreme Court: http://www.orthodoxinfo.com/praxis/abortion.aspx. [28.4.2005].

Birth Control: Some Recent Orthodox Statements, in: Eastern Churches Review 2 (1968) 69-70.

N. Bougatsos, Η ρύθμιση της τεκνογονίας: Ορθοδόξος και Ἑλληνκη άποψη, Athen 1994.

J. Breck, The Sacred Gift of Life: Orthodox Christianity and Bioethics, Crestwood, NY 1998.

J. Breck, Procreation and „The Beginning of Life", in: St Vladimir's Theological Quarterly 39 (1995) 215-232.

J. Breck, Medically Assisted Procreation: Second Thoughts: http://www.orthodoxytoday.org/articles4/BreckLejeune.shtml [11.05.2005].

J. Chryssavagis, Love, Sexuality, and the Sacrament of Marriage. Brookline, MA ²1998.

O. Clément, L'Église Orthodoxe et la Sexualité, in: Contacts 42 (1990) 128-136.

M.-H. Congourdeau, Un procès d'avortement à Constantinople au 14e siècle, in: Revue des Études Byzantimes 40 (1982) 103-115.

C. Cupane - E. Kislinger, Bemerkungen zur Abtreibung in Byzanz, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 35 (1985) 21-49.

Department of Religious Education, Orthodox Church in America, On Controlling Conception, Syosset, NY 1989.

J. Dragelevich, Family Planning: Ethical and Medical Perspectives. Unpublished Thesis, St. Vladimir's Seminary 1980.

G. Eber, Orthodox Christian Bioethics, in: Christian Bioethics 2 (1995) 128-152.

F. Edgecumbe, Orthodox Reactions to Humanae Vitae, in: Eastern Churches Review 2 (1969) 305-308.

H.T. Engelhardt Jr., Foundations of Christian Bioethics, Exton, PA 2000.

T.L. Frazer, The Early Church on Abortion: http://www.orthodoxwomens-network.org/storydetail. cfm?ArticleID=55. [11.05.2005]

J. Garvey, Orthodox Christians and Abortion, in: Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org/RHArticle.asp ?SID=15&ArticleID=162 [28.4.2005].

Chr. Giannaras, The Freedom of Morality (Contemporary Greek Theologians 3), Brookline, MA 1984.

V. Guroian, An Ethic of Marriage and Family Life, in: *W.G. Boulton* u.a. (Hg.), From Christ to the World: Introductory Readings in Christian Bioethics, Grand Rapids 1994, 322-330.

V. Guroian, Ethics after Christendom: Toward an Ecclesial Christian Ethic, Grand Rapids, MI 1994.

V. Guroian, Incarnate Love: Essays in Orthodox Ethics, Notre Dame, IN ^{2}2002.

S.S. Harakas, Contemporary Moral Issues Facing the Orthodox Christian, Minneapolis1982.

S.S. Harakas, For the Health of Body and Soul: An Eastern Orthodox Introduction to Bioethics: http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article8076.asp [28.4.2005].

S.S. Harakas, Health and Medicine in the Eastern Orthodox Tradition: Faith, Liturgy, and Wholeness, New York 1990.

S.S. Harakas, Living the Faith: The Praxis of Eastern Orthodox Ethics, Minneapolis, MN 1992.

S.S. Harakas, [Population Ethics:] Eastern Orthodox Christian Perspectives, in: *W.T. Reich* (Hg.), Bioethics: Sex, Genetics, & Human Reproduction, New York1995, 854-857.

S.S. Harakas, The Natural Law Teaching of the Eastern Orthodox Church, in: Greek Orthodox Theological Review 9 (1963/1964) 215-224.

S.S. Harakas, Toward Transfigured Life: The Theoria of Eastern Orthodox Ethics, Minneapolis1983.

S.S. Harakas, Wholeness of Faith and Life: Orthodox Christian Ethics, 3 Bde., Brookline 1999.

M. Hodges, Destructive Embryonic Stem Cell Research: http://www.antiochian.org/stem-cell-research [28.4.2005].

G.I. Mantzarides, Grundlinien christlicher Ethik, St. Ottilien 1998.

E. Melia, Conception chretienne de la Famille, in: Messager Orthodoxe 5:19-20 (1962) 26-36.

E. Melia, Humanae Vitae: Point de vue orthodoxe, Messager Orthodoxe 11: 42-43 (1968) 13-17.

F. Mathewes-Green, Abortion: Women's Rights and Wrongs: http://www.ewtn.com /library/PROLIFE/RTWRG.TXT [28.4.2005; ursprünglich erschienen: The Evangelical Catholic, Februar 92 sowie All About Issues, May 1992].

F. Mathewes-Green, Real Choices: Listening to Women. Looking for Alternatives to Abortion, Ben Lomond, CA 1997.

(Bischof) Nathaniel, A Special Kind Of Witness: What About Abortion?, in: *Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry* (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org/RHArticle.asp?SID=15&ArticleID=171 [28.4.2005].

G. Naumenko, Pastoral Practice and Contemporary Moral Questions, in: Orthodox Life 1 (1992) 27-45.

Orthodox Sources on Contraception [Bibliographie; wird laufend adaptiert]: http://www.paratheke. net/stephanos/articles/comprehensive_bibliography.html.

S. Papakostas, Το ζήτημα της τεκνογονίας: Το δημογραφείον πρόβλημα απο χριστιανικής άποψεως, Athen ^{3}1957.

P.J. Pappas, Abortion and Public Policy, St Vladimir´s Theological Quarterly 39 (1995) 233-255.

E. Patlagean, Birth Control in the Early Byzantine Empire, in: Biology of Man in History: Selections from the Annales, Vol. 1, Baltimore 1975, 1-22.

N.D. Patrinacos, The Orthodox Church on Birth Control, Garwood, NJ 1975.

B. Petrà, Tra cielo e terra: Introduzione alla teologia morale ortodossa contemporanea, Bologna 1992.

S. Privitera, Il controllo delle nascite nella teologia morale orientale, in: Rivista di Teologia Morale 15:57 (1983) 45-80.

V. Protopapas, Common Pro-abortion Clichés and the Pro-Life Response, in: *Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry* (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org /RHArticle.asp?SID=15&ArticleID=175 [28.4.2005].

E. Poulakou-Rebelakou - J. Cascaratos - S.G. Marketos, Abortions in Byzantine Times (325-1453 A.D.), in: Vesalius 2 (1996) 19-25.

J. Stavrevsky, The Relationship Between Marriage and the Procreation of Children. Unpublished Thesis, St. Vladimir's Seminary, 1979.

A.M. Stavropoulos, L'approche pastorale des problèmes de parentè responsible dans l'Eglise de Grèce, in: Nouvelle Revue Théologique 96 (1974) 32-60.

A.M. Stavropoulos, Το Πρόβλημα της τεκνογονίας και η εγκύκλιος της εκκλησίας της Ελλάδος (1937): συμβολή εις την ποιμαντικήν της τεκνογονίας εξ επόψεως ορθοδόξου, Athen 1977.

P. Stuve, Le control des naissances (jalons pour une perspective Orthodoxe), in: Messager Orthodoxe 17 (1962) 48-53.

J. Thesing (Hg.), Die Grundlage der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, St. Augustin 2001 [kommentierte deutsche Übers. des Dokuments von 2000, russ. Original und offizielle engl. Übers. abrufbar über die Website des Patriarchats von Moskau: www.russian-orthodox-church.org.ru [28.4.2005]; rumänische Übers. in *I.I. Ică jr. - G. Marani* (Hg.), Gândirea socială a Bisericii. Fundamente - documente - analize - perspective, Sibiu 2002, 185-266].

S. Troianos, The Embryo in Byzantine Canon Law: http://business.hol.gr/bio/HTML/PUBS/VOL3/ha-trx.htm#Troianos [28.4.2005].

Ch. Wojcik, Marriage and Family Planing: An Orthodox Christian Perspective, St. Vladimir´s Orthodox Theo. Seminary (M.Div.) 1996.

J. Woodill, The Fellowship of Life: Virtue Ethics and Orthodox Christianity, Washington, DC 1998.

Chr. Zaphiris, Αι άμβλωσεις και η Ορθόδοξος εκκλησία: θέσις και αντίθεσις, Athen 1991.

Chr. Zaphiris, The Morality of Contraception: An Eastern Orthodox Opinion, in: Journal of Ecumenical Studies 11 (1974) 677-691.

Bildung und Erziehung, Theologinnenausbildung

F. Cosma, La femme et la formation théologique en Roumanie, in: Kanon 16 (2000) 126-130.

N.J. Homyak, Women Students of St. Vladimir's Theological Seminary (MA of Divinity thesis), Crestwood, NY 1995.

B. Jioultsis, Γυναίκες θεολόγοι στήν έκπαίδευση κοινωνιολοική, ποιμματική και θεολογική, προσέγγιση του ρόλου και της εύθυνης τους, in: Epistemonike epeterida theologikes scholes. Nea seira 9 (1999) 67-82.

B. Jioultsis, La femme dans l'activité de l'enseignement théologique, in: Kanon 16 (2000) 113-125.

D.A. Koukoura, Οι γυναίκες σε ηγετικες θέσεις της θεολογικής εκπαίδευσης, in: Epistemonike epeterida theologikes scholes. Nea seira 10 (2000) 73-82.

R. Nürnberg, Das Lehrverbot für Frauen im Rahmen der altkirchlichen Oikos-Ekklesiologie, in: *P. Hünermann* u. a. (Hg.), Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche - ein frauengerechtes Amt?, Ostfildern 1997, 172-185.

Diakonie, Caritas

D.J. Constantelos, Byzantine Philanthropy and Social Welfare, New Brunswick, N.J. 1968.

S. Hackel, Mother Maria Skobtsova: Deaconess Manquée?, in: Eastern Churches Revue 1 (1967) 264-266.

S. Hackel, Pearl of Great Price. The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945, Crestwood, NY 1981.

S.S. Harakas, Let Mercy Abound: Social Concern in the Greek Orthodox Church, Brookline, MA 1983.

Л. А. Карпычева, РОССИЙСКИЕ ОБЩИНЫ СЕСТЕР МИЛОСЕРДИЯ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ [*L. Karpyčeva*, Die russischen Gemeinden der Barmherzigkeitsschwester und die Orthodoxe Kirche]: Informationsportal Credo.ru: www.portal-credo.ru/site/print.php? act=fresh&id=219 [28.4.2005].

M. Mladenova, Izpovedni Slova [Bekenntnis], Sofia 2003.

S.E. Oftedal, „Loving and Serving God in our Neighbor": The Genesis of An Orthodox Christian Maternity Home, in: OCAMPR EJournal, Vol. II, Number 1 (March 2004): http://www.ocampr.org/loving.asp [28.4.2005].

Orthodox Church of America, Department of Lay Ministry (Hg.), Resource Handbook for Lay Ministries: http://www.oca.org/RHIndex.asp?SID=15 [wird laufend ergänzt]

I. Peresweton, Zur Geschichte der karitativen Tätigkeit der orthodoxen Ostkirche, mit besonderer Berücksichtigung der russischen Kirche, in: *H. Krimm* (Hg.), Das diakonische Amt der Kirche, Stuttgart ^{2}1965, 242-268.

M.-F. Polidoulis, The Christian Call to Love: The Influence of the Greek Orthodox Ladies Philoptochos Society on the Orthodox Social Ethos in America, in: Greek Orthodox Theological Review 39 (1994) 357-375.

E. Theodorou, Ιστορία και θεωρία της εκκλησιαστικής κοινωνικής διακονίας, Athen 1985.

N. Thon, Das Martha-Marien-Stift. Ein beispielhaftes Sozialwerk im vorrevolutionären Rußland und seine ökumenische Relevanz, in: *T. Schneider - W. Berschin* (Hg.), Ab Oriente et Occidente (Mt 8,11). Kirche aus Ost und West (= Gedenkschrift W. Nyssen), St. Ottilien 1996, 457-485.

N. Thon, Elizaveta Feodorovna und das Martha-Marien-Stift. Ein Sozialwerk im vorrevolutionären Rußland und seine heutige Wiedergeburt, in: Orthodoxes Forum 10 (1996) 235-254.

N. Thon, Großfürstin Elisaweta Feodorowna und die Martha-Maria-Schwesternschaft, in: Hinhören und Hinsehen. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig–Moskau 2003; auch: http://orthodoxeurope. org/page/13/5.aspx [28.4.2005].

Frauen und das byzantinische Kaisertum

Chr. Angelidi, Pulcheria. La Castità al Potere, Mailand 1996.

D. Angelova, The Ivories of Ariadne in the Context of Female Imperial Authority in Rome and Early Byzantium, in: Gesta 43 (2004) 1-15.

H.-G. Beck, Kaiserin Theodora und Prokop. Der Historiker und sein Opfer, München 1986.

E. Bensammar, La titulature de l'impératrice et sa signification. Recherches sur les sources byzantines de la fin du VIII[e] siècle à la fin du XII[e] siècle, in: Byzantion 46 (1976) 243-291.

R. Browning, Justinian and Theodora, London 1971.

L. Brubaker - H. Tobler, The Gender of Money: Byzantine Empresses on Coins (324-802), in: Gender and History 12 (2000) 572-594.

L. Burgmann, Die Novellen der Kaiserin Irene, in: Fontes minores 4 (1981) 1-36.

P. Cesaretti, Teodora: ascesa di un'imperatrice, Mailand 2001; engl. Übers.: Theodora, Empress of Byzantium, New York 2004.

Ai. Christophiloupoulou, Η αντιβασιλεία εις το Βυζάντιον (Σίμεικτα 2), Athen 1970.

D. Daube, The Marriage of Justinian and Theodora. Legal and Theological Reflections, in: Catholic University Law Review 16 (1967) 380-399.

F. Dölger, Zum Kaisertum der Anna von Savoyen, in: Byzantinische Zeitschrift 38 (1938) 193-196; wiederabgedruckt in: Paraspora. 30 Aufsätze zur Geschichte, Kultur und Sprache des byzantinischen Reiches, Ettal 1961, 208-221.

A. El-Ganzouri, Die Kaiserin Irene, Kairo 1981 (auf Arabisch).

J.A.S. Evans, The Empress Theodora: Partner of Justinian, Austin: University of Texas Press 2002.

F. Fèvre, Théodora, imperatrice de Byzance, Paris 1984.

C. Foss, The Empress Theodora, in: Byzantion 72 (2002) 141-176.

L. Garland, Byzantine Empresses. Women and Power in Byzantium, AD 527-1204, London 1999.

L. Garland, Morality Versus Politics at the Byzantine Court: The Charges Against Marie of Antioch and Euphrosyne, in: Conformity and Non-Conformity in Byzantium: Papers Given at the Eighth Conference of the Australian Association for Byzantine Studies, University of New England: Australia, July 1993 (= Byzantinische Forschungen 24), Amsterdam 1997, 259-295.

L. Garland, Social and Family Life at Court in the 11th and 12th Centuries: Imperial Women and Their Priorities, in: *I. Sevcenko - G.G. Litavrin* (Hg.), Acts. XVIIIth International Congress of Byzantine Studies Moscow, 1991, (= Byzantine Studies/Études Byzantines, new series, vol. I) 1996 [1998] 184-195.

L. Garland, The Life and Ideology of Byzantine Women: A Further Note on Conventions of Behaviour and Social Reality as Reflected in Eleventh and Twelfth Century Historical Sources, in: Byzantion 58 (1988) 361-93.

E. Gamillscheg, Zoe und Theodora als Träger dynastischer Vorstellungen in den Geschichtsquellen ihrer Epoche, in: *A. von Euw - P. Schreiner* (Hg.), Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. Band 2, Köln 1991, 397-401.

W. Hahn, Die Münzprägung für Aelia Ariadne, in: *W. Hörandner* et al. (Hg.), Byzantios: Festschrift Wien 1984, 101-106.

J. Herrin, Political Power and Christian Faith in Byzantium: the Case of Irene (Regent 780-790, Emperor 797-802), in: K.E. Børresen (Hg.), Christian and Islamic Gender Models 2), Rom 2004, 135-147

J. Herrin, The Imperial Feminine in Byzantium, in: Past and Present 169 (2000) 3-35.

J. Herrin, Women in Purple. Rulers of Medieval Byzantium, London 2001 (Paperback: 2002; Neuauflage 2004); spanische Übers.: Mujeres en Purpura. Irene, Eufrosine y Teodora: Soberanas del Medioevo bizantino, Madrid 2002; griechische Übers.: Γυναίκες στην πορφύρα: ηγεμόνες του Μεσαιωνικού Βυζαντίου, Athen 2002; eine tschechische Übers. ist im Erscheinen.

R. Hiestand, Eirene Basileus - die Frau als Herrscherin in Mittelalter, in: *H. Hecker* (Hg.), Der Herrscher. Leitbild und Abbild in Mittelalter und Renaissance, Düsseldorf 1990, 253-283.

B. Hill - L. James - D. Smythe, Zoe: The Rhythm Method of Imperial Renewal, in: *P. Magdalino* (Hg.), New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium 4th-13th Centuries (Variorum), Brookfield, VT and Hampshire, UK 1994, 215-229.

B. Hill, A Vindication of the Rights of Women to Power by Anna Komnene, in: Byzantinische Forschungen 23 (1996) 45-54.

B. Hill, Imperial Women in Byzantium 1025-1204. Power, Patronage and Ideology (Women and Men in History), Harlow, Essex 1999.

B. Hill, Patriarchy and Power in the Byzantine Empire from Maria of Alania to Maria of Antioch, 1080-1180 (Ph.D. Thesis), Belfast 1994.

B. Hill, The Ideal Imperial Komnenian Woman, in: Byzantinische Forschungen 23 (1996) 7-18.

K. Holum, Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley 1982 (Paperback: 1989).

L. James, Empresses and Power in Early Byzantium. Women, Powers and Politics, London 2001.

L. James, Goddess, Whore, Wife or Slave: Will the Real Byzantine Empress Please Stand Up?, in: *A. J. Duggan* (Hg.), Queens and Queenshhip in Medieval Europe (= Proceedings of a Conference Held at King's College London, April 1995), 1997, 123-139.

L. James - B. Hill, Women and Politics in the Byzantine Empire: Imperial Women, in: *L.E. Mitchell* (Hg.), Women in Medieval Western European Culture, New York 1999, 157-178.

D. P. Karampoula, Η προσωπική περιουσία της Αυγούστας: Παρατηρήσεις επί των διατάξεων για την αυτοκρατορική περιουσία στον Θεοδοσιανό κώδικα και στην Ιουστινιάνεια νομοθεσία, in: Epeteris tou kentrou ereunes tes istorias tou ellenikou dikaiou 37 (2003) 47-89.

M. Kaplan, L'aristocrate byzantine et sa fortune, in: Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles), Villeneuve d'Ascq: Centre de Recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest 1999, 205-226.

Chr. Kunst - U. Riemer (Hg.), Grenzen der Macht. Zur Rolle der römischen Kaiserfrauen (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 3), Stuttgart 2000.

A.E. Laiou, Imperial Marriages and Their Critics in the 11th Century: The Case of Skylitzes, in: Dumbarton Oaks Papers 46 (1992) 165-176.

R.-J. Lilie, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780-802). Mit einem Kapitel über Leon IV. von Ilse Rochow (Berliner Byzantinistische Studien 2), Frankfurt 1996.

R. Macrides, Dynastic Marriages and Political Kinship, in: *J. Shepard - S. Franklin* (Hg.), Byzantine Diplomacy, London 1992, 263-280.

E. Malamut, Une femme politique d'exception à la fin du XI[e] siècle: Anne Dalassène, in: Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VIe - XIe siècles), Villeneuve d'Ascq: Centre de Recherche sur l'histoire de l'Europe du Nord-Ouest 1999, 103-120.

St. Maslev, Die staatsrechtliche Stellung der byzantinischen Kaiserinnen, in: Byzantinoslavica 27 (1966) 308-343.

D.M. Nicol, The Byzantine Lady: Ten Portraits, 1250-1500, New York 1994.

Th. Gouma-Peterson (Hg.), Anna Komnene and Her Times, Garland Medieval Case Books, New York 2000.

St. Runciman, Some Notes on the Role of the Empress, in: Eastern Churches Review 4 (1972) 119-124.

D.C. Smythe, Behind the Mask: Empresses and Empire in Middle Byzantium, in: *A.J. Duggan* (Hg.), Queens and Queenship in Medieval Europe: Proceedings of a Conference Held at King's College London, April 1995, Boydell Press 1997, 141-152.

J.-M. Spieser, Impératrices romaines et chrétiennes, in: Mélanges Gilbert Dagron (Travaux et mémoires. Hg. v. Collège de France, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance 14), Paris 2002, 593-604.

A.-M. Talbot, Empress Theodora Palaiologina, Wife of Michael VIII, in: Dumbarton Oaks Papers 46 (1992) 295-303.

K.P. Todt, Die Frau als Selbstherrscher: Kaiserin Theodora, die letzte Angehörige der Makedonischen Dynastie, in: Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 50 (2000) 139-171.

M. Tsotsu-Moore, Θεοδώρα μία γυναίκα αυτοκράτειρα, in: Archaiologia 21 (1988) 32-36.

WG: 13;12

ISBN-3-86577-100-9