

3. Auch von den anderen kann man lernen und bereichert werden

Christos Karakolis

Die Orthodoxie lebt in dem unerschütterlichen Glauben und Selbstbewusstsein, im Besitz der Wahrheit zu sein. Schließlich bedeutet das aus dem Griechischen abgeleitete Wort „Orthodoxie“ „richtiger Glaube“, steht also für Rechtgläubigkeit. Der Akzent auf der Richtigkeit des Glaubens stärkte die Orthodoxe Kirche zwar in ihrem Kampf gegen unerwünschte, gefährliche oder häretische Lehren, schuf aber gleichzeitig bei den orthodoxen Gläubigen oft ein irreführendes Gefühl der Autarkie. Unter der Voraussetzung also, dass die Orthodoxe Kirche die volle Wahrheit besitze, gebe es nach diesem Verständnis nichts, was sie von Nicht-Orthodoxen lernen könnte. Sie habe einfach die missionarische Verpflichtung, diese Wahrheit zu übermitteln oder, wenn dies nicht möglich sei, sie als ihren wertvollsten Schatz vor äußeren Einflüssen zu beschützen, um sie rein und unverfälscht beizubehalten. Bis zu einem gewissen Grad halten heutzutage viele orthodoxe Gläubige alles, was von außerhalb der Orthodoxie kommt, a priori für fehlerhaft, gefährlich, häretisch und potenziell destruktiv.¹ Allerdings sind solche Positionen weder für die orthodoxe Kirche als Ganzes noch für den Geist der Heiligen Schrift und der Kirchenväter repräsentativ.

1 Über solche fundamentalistischen Ansichten in orthodoxen Kreisen s. den kritischen Beitrag von P. KALAITZIDIS, Ist das Orthodoxe Christentum vor der Moderne stehengeblieben? Die Notwendigkeit einer neuen Inkarnation des Wortes und das eschatologische Verständnis von Tradition und der Beziehung Kirche-Welt, in: F. UHL/S. MELCHARDT/A.R. BOELDERL (Hg.), Die Tradition einer Zukunft: Perspektiven der Religionsphilosophie, Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 10, Graal-Müritz 2011, 141–176; DERS., Theological, Historical, and Cultural Reasons for Anti-Ecumenical Movements in Eastern Orthodoxy, in: P. KALAITZIDIS/T. FITZGERALD/C. HOVORUN/u.a. (Hg.), Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education, Volos/Geneva/Oxford 2014, 134–152.

1. Die Bibel und ihre Lebenswelt

Schon in der Bibel können wir eine große Menge an sprachlichen und inhaltlichen Auswirkungen aus ihrer Umwelt in den Bereichen etwa von Kosmogonie, Recht, Ethik, Kult und Theologie entdecken. Daher weisen biblische Sprache und Vorstellungen wesentliche Parallelen zu entsprechenden Auffassungen und Praktiken in der biblischen Umwelt auf. Es geht um einen langwierigen und kontinuierlichen Prozess der Bereicherung, des Lernens und der Kommunikation der Bibel mit ihrer Lebenswelt. Einige Beispiele seien im Folgenden genannt.

In sprachlicher Hinsicht etwa hat die griechische Sprache wesentlich auf die Semantik und das Verständnis von ursprünglich hebräischen Begriffen gewirkt. Alle biblischen Bücher, die von jüdischen Autoren direkt auf Griechisch verfasst wurden, beinhalten Übertragungen aus der jüdischen Gedanken- und Ausdrucksweise in die griechische Sprache.² Allerdings verliert bekanntlich jeder Sinngehalt einen Teil seiner ursprünglichen Bedeutung, wenn er in einer anderen sprachlichen Form vermittelt wird. Auf der anderen Seite erhält er in der neuen Sprachform auch semantische Erweiterungen, die er ursprünglich nicht hatte.³ So hätte z.B. der semitisierende erste Satz des Johannesevangeliums „im Anfang war das Wort“ (Joh 1,1) nicht so viele tiefgründige philosophische und theologische Interpretationen in seiner fast zweitausendjährigen Rezeptionsgeschichte angeregt,⁴ wenn er in der hebräischen oder aramäischen Ausdrucksform und nicht in griechischer Sprache

2 Über die neutestamentlichen Semitismen s. H. KOESTER, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin 1980, 113–117.

3 S. über die Problematik von religiösen Übersetzungen J. ASSMANN, Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability, in: S. BUDICK/W. ISER (Hg.), The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between, Stanford, CA 1996, 25–36. Über moderne Übersetzungstheorie und -praxis s. J. MUNDAY, Introducing Translation Studies: Theories and Applications, London 2016.

4 Über das philosophische Potenzial des johanneischen Begriffs Logos s. beispielsweise T. ENGBERG-PEDERSEN, John and Philosophy: A New Reading of the Fourth Gospel, Oxford 2017, 36–125.

formuliert worden wäre. So aber wurde der hebräische Begriff *dabar* durch seine Wiedergabe mit dem griechischen Wort *logos* in allerlei Hinsicht bereichert und erweitert.⁵

Auf dem Gebiet der Ethik listet der Apostel Paulus Tugend- und Lasterkataloge auf, die größtenteils aus griechisch-römischen Vorlagen stammen, während er seine ethischen Aufforderungen teilweise auch auf der Grundlage dessen formuliert, was innerhalb der damaligen griechisch-römischen Gesellschaft als angemessenes Verhalten verstanden wurde.⁶ Sein folgender Satz im Philipperbrief ist ganz charakteristisch in dieser Hinsicht: „Ihr solltet also, Brüder, auf alles bedacht sein, was wahrhaftig, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was einen guten Ruf hat, sei es eine Tugend, sei es ein Lob“ (Phil 4,8). Diese Aussage bezieht sich nicht nur auf die ethischen Grundsätze, denen die Glaubenden an Jesus Christus folgen bzw. folgen sollten, sondern auch auf das, was allgemein als tugendhaftes Verhalten angesehen und in der Gesellschaft als solches gelobt wird. Dies ergibt sich indirekt aus der darauffolgenden Aussage des Paulus: „Was ihr bei mir gelernt und empfangen und gehört und gesehen habt, das tut!“ (Phil 4,9). Abgesehen vom Allgemeingültigen in der lokalen hellenistisch-römischen Gesellschaft der Stadt Philippi sollten sich die Empfänger und Empfängerinnen des Briefes also auch daran erinnern, was Paulus ihnen mit seiner Verkündigung und seinem Beispiel nahegebracht hat. Darüber hinaus wird durch die Praktizierung der oben genannten sozialen Tugenden indirekt missioniert. In diesem Sinne bringt Paulus an einem früheren Punkt des Briefes seinen Wunsch zum Ausdruck, dass seine Empfänger „tadellos und lauter, Kinder Gottes ohne

5 Für weitere Beispiele s. T. NICKLAS, Zwischen Hebräischer Bibel und Neuem Testament: Dimensionen der Bedeutung der Septuaginta für die Exegese des Neuen Testaments, in: E. BONIS/J. JOOSTEN (Hg.), *Septuagint Vocabulary: Pre-History, Usage, Reception*, SCS 58, Atlanta, GA 2011, 189–206.

6 Solche Einflüsse sind natürlich nicht immer positiv zu bewerten, s. z.B. K. ZAMFIR, *Men and Women in the Household of God: A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, NTOA 103, Göttingen 2013, die die problematischen Seiten der römisch-hellenistischen Einflüsse auf die Ethik der Pastoralbriefe feststellt.

Makel mitten unter einem verdorbenen und verkehrten Geschlecht sein sollen, unter dem ihr als Lichter in der Welt scheint“ (Phil 2,15). Die Voraussetzung dafür, dass man als Licht in der Welt erscheinen kann, ist, dass die eigene ethische Praxis und das eigene Verhalten nicht nur für die kirchliche Gemeinschaft selbst, sondern auch für ihre Umgebung vorbildlich ist. Die neutestamentliche Forschung hat zudem gezeigt, dass Texte wie Kol 3,18–4,1 und Eph 5,22–6,9 zum großen Teil Anweisungen über die innerfamiliären Beziehungen der damaligen Gesellschaft beinhalten, die aus nichtchristlichen Vorlagen stammen (Haustafeln), obwohl sie natürlich im Neuen Testament christlich kontextualisiert werden, also in Bezug mit dem Glauben an Jesus Christus und dem entsprechenden Ethos gebracht werden.⁷

Ein weiteres Beispiel für die Auswirkung der Umwelt auf die biblischen Inhalte ist die besondere Art und Weise, in der Lukas die Areopagrede des Paulus an die Athener präsentiert (Apg 17,22–31). In dieser Rede verwendet Paulus die Heiligen Schriften Israels überhaupt nicht, sondern versucht seinen griechischen Zuhörern durch ihre eigenen Vorstellungen näher zu kommen. Trotz seiner vorherigen Agitation gegen die vielen Götzenbilder in der Stadt (Apg 17,16) erinnert Paulus in der Darstellung der Apostelgeschichte mit Selbstbeherrschung an die Existenz eines dem „unbekannten Gott“ gewidmeten Altars. Über eben diesen Gott werde er zu den Athenern sprechen (Apg 17,23). Anschließend entfaltet er seine Lehre über Gott und zitiert sogar zwei Passagen der griechischen Dichter Epimenides und Aratos (Apg 17,28). Paulus verweist auf die Notwendigkeit der Umkehr im Sinne eines Umdenkens (*metanoia*, Apg 17,30)⁸ und schließt seine Rede mit einem Hinweis auf die Kreuzigung, die Auferstehung und die Parusie Jesu Christi, ohne diesen jedoch explizit zu benennen (Apg 17,31). Indem Paulus im

7 S. etwa A. STANDHARTINGER, Die ‚Haustafel‘ im Kolosserbrief, in: DIES., Studien zur Entstehungsgeschichte und Intention des Kolosserbriefs, SNT 94, Leiden 2014, 247–276; M.D. HOOKER, „Submit to One Another: The Transformation of Relationships in Christ (Eph 5:21–6:9)“, in: M. WOLTER (Hg.), Ethik als angewandte Ekklesiologie: Der Brief an die Epheser, SMBen.BE 17, Rom 2005, 163–188.

8 S. Kapitel IV.2 von Tobias NICKLAS.

ersten Teil seiner Rede grundsätzlich Begriffe und Vorstellungen aus seiner griechischen Bildung verwendet,⁹ mit denen sein Publikum vertraut ist, bereitet er es auf den letzten und am schwersten verständlichen Teil vor. Besonders sein Hinweis auf die Auferstehung Christi entfremdet die Athener, von denen einige Paulus verspotten. Andere aber zeigen Interesse an seinen Worten und erklären sich bereit, erneut seine Lehre anzuhören (Apg 17,32). Schließlich folgen ihm einige, darunter Dionysios und Damaris, die zum Glauben kommen (Apg 17,34).

Im Vergleich zur Areopagrede des Paulus ist es von besonderem Interesse, wie die Apostelgeschichte Petrus unmittelbar nach der Geistesgabe am *Schawuot*-Fest (*Pentekoste*) ein ausschließlich jüdisches Publikum ansprechen lässt, das sogar hauptsächlich aus Juden der Diaspora besteht (Apg 2,14–36). Petrus beginnt seine Rede mit dem Zitat einer besonders wichtigen eschatologischen Prophezeiung aus dem Buch Joel (3,1–5; Apg 2,17–21), um die gegenwärtige Geistesgabe mit dem schon in den prophetischen Schriften Israels verheißenen Heilsplan Gottes in Verbindung zu setzen. Er bezieht sich dann ausdrücklich auf Jesus, den er hier grundsätzlich nicht als „Messias“, sondern als einen von Gott gesandten Mann bezeichnet, wie es die vielen wunderbaren Zeichen belegten, die Gott durch ihn gewirkt habe (Apg 2,22). Nachdem Petrus seine jüdischen Zuhörer an den Tod und die Auferstehung Jesu erinnert hat (Apg 2,23–24), fundiert er die Auferstehung auf einem Psalmentext (Ps 15,8–11 LXX), durch den er erweist, dass David nicht nur die Auferstehung (Apg 2,31–32), sondern bereits die Tatsache vorangekündigt hat, dass sein Nachkomme als Messias auf seinem königlichen Thron sitzen werde (Apg 2,30). Es geht hier um eine Rede, die im Gegensatz zur Areopagrede des Paulus keinen vorwiegend theozentrischen, sondern einen eher christologischen Charakter hat. Ferner lässt der Erzähler der Apostelgeschichte Petrus keine Texte aus der griechisch-römischen Umwelt der damaligen Zeit zitieren, sondern sein Material im Blick auf sein jüdisches Publikum

9 Über die Bildung des Paulus s. M. HENGEL, *Der vorchristliche Paulus*, in: M. HENGEL/U. HECKEL (Hg.), *Paulus und das antike Judentum*, WUNT 58, Tübingen 1991, 212–239.

ausschließlich aus der jüdischen theologischen Tradition schöpfen. Obwohl der Hinweis auf die Auferstehung als das Fundament des verkündeten Glaubens beiden Reden gemeinsam ist, sind die Akzente sehr unterschiedlich und an die Voraussetzungen des jeweiligen Publikums angepasst. Diese Anpassung ist allerdings ein kreativer Prozess. Dadurch wird nicht nur die äußere Form, sondern auch der Inhalt der apostolischen Verkündigung wesentlich gestaltet.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich, dass das theologische Denken der biblischen Autoren nicht stagniert, sondern dass es sich unter dem Einfluss einer Vielzahl von Außenfaktoren entwickelt. Es ist also klar, dass in der Bibel Sprache, Begrifflichkeit und Vorstellungswelt weitgehend von ihrer Lebenswelt abgeleitet sind. Auf der anderen Seite ist es aber auch klar, dass all diese Einflüsse an den Inhalt des biblischen Wortes angepasst werden, damit dieses Wort sowohl den vorhandenen als auch den potenziellen Mitgliedern kirchlicher Versammlungen und Lebensgemeinschaften wesentlich zugänglich wird.

2. Die Kirchenväter und ihre Lebenswelt

Das oben beschriebene Phänomen der Bereicherung von biblischen Inhalten durch äußere Einflüsse ist in der patristischen Literatur sehr verbreitet. Die Kirchenväter und die kirchlichen Autoren¹⁰ nutzten ihre vielfältige Bildung, um den Inhalt des christlichen Glaubens vollständiger zu konzipieren und ihn auf eine Weise zu formulieren, dass er für ihre jeweiligen Zeitgenossen verständlich wurde. Sie waren nicht nur Lehrer, sondern auch Schüler, die von der nichtchristlichen Weisheit ihrer Zeit wesentlich profitiert haben.

So verwendete der Philosoph Justin der Märtyrer (ca. 100–165) in seinen Schriften seine Kenntnis der damaligen philosophischen Strömungen und besonders des Stoizismus.¹¹ Klemens von

¹⁰ S. mein Kapitel III.3.

¹¹ S. etwa N. DENZEY, *Facing the Beast: Justin, Christian Martyrdom, and Freedom of the Will*, in: T. RASIMUS/T. ENGBERG-PEDERSEN/I. DUNDERBERG (Hg.), *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids, MI 2010, 176–198.

Alexandrien (ca. 150–215) analysierte in seinen Werken die Gemeinsamkeiten zwischen griechischen Philosophen und christlicher Lehre mit besonderem Nachdruck auf die Philosophie Platons.¹² Die Theologie seines Schülers Origenes (ca. 184–253) war in höchstem Maße vom Platonismus beeinflusst.¹³ Die kappadokischen Kirchenväter Basilius von Cäsarea (330–379), Gregor von Nazianz (329–390) und Gregor von Nyssa (ca. 335–395) verwendeten in hohem Maße platonische und neoplatonische Terminologie und Methodik.¹⁴ Johannes Chrysostomos (ca. 347–407) nutzte die rhetorische Ausbildung, die er vom berühmten antiochenischen Rhetor Libanios (ca. 314–392/3) erhielt.¹⁵ Eine ausgezeichnete rhetorische und philosophische Bildung kennzeichnete das Werk des Augustinus von Hippo (ca. 354–430).¹⁶ Platonische und neoplatonische Vorstellungen haben auch die bedeutsamen Theologen Pseudo-Dionysios Areopagita (5.–6. Jahrhundert) und Maximus Confessor (ca. 580–662) kreativ verwendet.¹⁷ Johannes von Damaskus (ca. 675/6–749), der herausragendste systematische Theologe

-
- 12 S. D. WYRWA, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, AKG 53, Berlin 1983.
- 13 S. J. DANÉLOU, *Origen*, übers. von W. Mitchell, Eugene, OR 2016, 73–98.
- 14 S. J. M. RIST, *Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature*, in P. J. FEDWICK (Hg.), *Basil of Caesaria: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981, 137–220; DERS., *On the Platonism of Gregory of Nyssa*, in: *Her.* 169 (2000), 129–151; E. PEROLI, *Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul*, in: *VC* 51 (1997), 117–139; S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*, *Transformation of the Classical Heritage* 49, Berkeley, CA 2012.
- 15 S. M. M. MITCHELL, *The Heavenly Trumpet: John Chrysostom and the Art of Pauline Interpretation*, Louisville/London 2002, bes. 22–28.
- 16 S. C. TORNAU, *Zwischen Rhetorik und Philosophie: Augustins Argumentationstechnik in ‚De civitate Dei‘ und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund*, UALG 82, Berlin 2012.
- 17 S. S. KLITENIC WEAR/J. DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Aldershot 2007; M. CONSTAS, *Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, and the Transformation of Christian Neoplatonism*, in: *Analogia* 2 (2017), 1–12; G. BENEVICH, *Presence and Absence of προαίρεσις in Christ and Saints according to Maximus the Confessor and Parallels in Neoplatonism*, in: *ByzZ* 111 (2018), 37–52.

des ersten Jahrtausends, schrieb den rein philosophischen Traktat *Dialektik* als ersten Teil seiner Trilogie *Quelle der Erkenntnis*.¹⁸ Photius von Konstantinopel (ca. 810–893), der wichtigste Gelehrte seiner Zeit in Byzanz, hat u.a. ganz intensiv philologisch und lexikographisch gearbeitet.¹⁹ Eustathius von Thessaloniki (ca. 1115–1195/6) hat u.a. bedeutende Interpretationen der homerischen Werke verfasst,²⁰ während der Befürworter des Hesychasmus²¹ Gregor Palamas (ca. 1296–1357/9), auch Metropolit von Thessaloniki, u.a. ein ausgezeichneter Kenner der aristotelischen Philosophie war.²² Noch näher an unserer Zeit, im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, hat Nikodemus vom Berg Athos (1749–1809), ebenso ein ausgezeichneter Philologe, zwei wichtige römisch-katholische Lehrbücher über das geistliche Leben in leicht angepasster Form und in griechischer Sprache veröffentlicht.²³ Dies sind nur einige wenige charakteristische Beispiele für die zeitlose Offenheit der Kirchenväter dem nicht-christlichen bzw. dem nicht-orthodoxen Wissen gegenüber.²⁴

-
- 18 S. P.B. KOTTER (Hg.), *Institutio elementaris, capita philosophica (Dialectica)*, Die Schriften des Johannes von Damaskos 1, Berlin 1969.
- 19 S. F. PONTANI, *Scholarship in the Byzantine Empire*, in: F. MONTANARI /S. MATTHAIOS/A. REGAKOS (Hg.), *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*. Band 1: *History, Disciplinary Profiles*, Leiden/Boston 2015, 331–337.
- 20 S. die Studien im Band von F. PONTANI/V. KATSAROS/V. SARRIS (Hg.), *Reading Eustathios of Thessalonike, Trends in Classics – Supplementary Volumes* 46, Berlin 2017.
- 21 Über die geistliche Bewegung des Hesychasmus in Spätbyzanz s. METROPOLITAN KALLISTOS OF DIOKLEIA, *Hesychasm*, in: J.A. MCGUCKIN (Hg.), *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Band 1: A–M, Malden, MA 2011, 299–306.
- 22 S. D. BRADSHAW, *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, 221–262.
- 23 Es geht um die folgenden Werke: G.P. PINAMONTI, *La Religiosa in Solitudine opera: In cui si porge alle Monache il modo d'impiegarsi con frutto negli Exercizi Spirituali di S. Ignazio*, Firenze 1697; L. SKUPOLI, *Combattimento spirituale*, Paris 1660.
- 24 T.T. TOLLEFSEN, *Philosophy and Orthodoxy in Byzantium*, in: A. CASSIDAY (Hg.), *The Orthodox Christian World*, London 2012, 481–491, bietet eine informative Übersicht in dieser Thematik an.

Was die Bibelexegese betrifft, verwendeten die Kirchenväter eine Vielzahl von Auslegungsmethoden, die sie zum großen Teil aus ihrem jüdischen und griechisch-römischen Umfeld bezogen und an den Inhalt der christlichen Lehre anpassten. Die wichtigsten von ihnen waren die Allegorie, die hauptsächlich in Alexandrien blühte, und die Typologie, die vorwiegend von antiochenischen Theologen gepflegt wurde.²⁵ Diese, wie auch andere später entwickelte Methoden (z.B. die asketische Exegese²⁶), haben verschiedene Formen adoptiert und wurden oft miteinander kombiniert.

Viele Kirchenväter waren Kosmopoliten und haben daher sowohl Einflüsse von verschiedenen intellektuellen Strömungen als auch den Dialog mit dem nichtchristlichen Wissen ihrer Zeit für selbstverständlich gehalten. Ferner wussten sie, dass ihre Anwendung von Sprache, Methoden, Vorstellungen und Terminologie aus ihrer Umwelt die Botschaft des Evangeliums einem breiten Publikum zugänglich und überzeugend machen würde.

Der Fall des Basilius von Cäsarea ist ein hervorragendes Beispiel für die Offenheit der Kirchenväter der nicht-christlichen Kultur gegenüber. In seinem *Mahnwort an die Jugend*²⁷ zeigt Basilius seine

25 S. C. KARAKOLIS, Erwägungen zur Exegese des Alten Testaments bei den griechischen Kirchenvätern: Eine orthodoxe Sicht, in: I.Z. DIMITROV/J.D.G. DUNN/U. LUZ/K.-W. NIEBUHR (Hg.), *Das Alte Testament in orthodoxer und westlicher Sicht: Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.–15. September 2001*, WUNT 174, Tübingen 2004, 23–27; G. GALITIS, Gesetz und Freiheit: Die Allegorie von Hagar und Sara in Gal. 4,21–5,1, in: A. VANHOYE (Hg.), *La foi agissant par l'amour (Galates 4,12–6,16)*, SMBen.BE 13, Rom 1996, 41–69. Für eine Übersicht der patristischen Schriftauslegung s. H. DE LUBAC, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn: Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, übers. von R. Voderholzer, *Theologia Romanica* 23, Einsiedeln 1999.

26 S. die Studien im Band von H.-U. WEIDEMANN (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, NTOA 101, Göttingen 2013.

27 BASILIUS VON CÄSAREA, *De legendis gentilium libris*, in: F. BOULENGER (Hg.), *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*, Paris 1935. S. auch die deutsche Übersetzung in: BASILIUS VON CÄSAREA, *Mahnreden: Mahnwort an die Jugend und drei Predigten*, übers. von A. Stegmann, SKV 4, München 1984.

breite griechische Bildung, indem er u.a. Texte und Sinngehalte von Homer, Hesiod, Platon, Euripides und Plutarch zitiert, während er u.a. die Figuren von Herkules, Odysseus, Solon, Pythagoras, Sokrates, Perikles, Euklid und Alexander dem Großen als moralische Vorbilder für die christliche Jugend präsentiert. Gleichzeitig betont Basilius, dass seine Empfänger immer der Bibel den Vorrang geben sollten, während sie von den nicht-christlichen Lehren ausschließlich diejenigen akzeptieren sollten, die mit ihr kompatibel sind. Darüber hinaus präsentiert Basilius in seinem Werk *Hexaemeron*,²⁸ in dem er die biblische Schöpfungserzählung interpretiert, mit beeindruckender Detailgenauigkeit eine Vielzahl wissenschaftlicher Erkenntnisse seiner Zeit über Kosmologie, Geologie und Biologie. Diese wissenschaftlichen Erkenntnisse benutzt Basilius, um seinem Publikum in einer ihm zugänglichen und verständlichen Sprache die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte und damit die Heilslehre der christlichen Kirche zu vermitteln.²⁹

3. Die neuere orthodoxe Theologie und ihre Lebenswelt

Als im 15. Jahrhundert die christlichen Gebiete von Kleinasien und dem Balkan von den Osmanen erobert wurden, traten sowohl die theologische als auch die allgemeine Bildung in einem großen Teil der orthodoxen Welt stark zurück. Parallel klammerten sich viele orthodoxe Kirchenlehrer noch mehr als zuvor an die theologischen Autoritäten der Vergangenheit, was kein Klima für kreatives theologisches Denken erzeugte. Aufgrund der damaligen geopolitischen und kulturellen Besonderheiten dieses geographischen Gebiets konnte trotz der wenig bekannten Tatsache, dass es signifikante individuelle orthodoxe Aufklärer gab, die Aufklärung keine katalytische Wirkung auf die orthodoxe Kirche ausüben. So ist das orthodoxe Osteuropa nach seiner allmählichen Befreiung vom türkischen

28 BASILIUS VON CÄSAREA, *Homiliae in hexaemeron*, in: S. GIET (Hg.), *Basile de Césarée: Homélie sur l'hexaéméron*, SC 26, Paris 1968.

29 S. C. KÖCKERT, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, STAC 56, Tübingen 2009, 312–399.

Joch im 19. und frühen 20. Jahrhundert nur langsam aus einer sehr langen Isolation herausgekommen, während der ein Dialog mit westlichen Gedankenströmungen und somit auch mit dem westlichen Christentum äußerst begrenzt möglich war.³⁰

Die orthodoxe Kirche war also plötzlich mit Entwicklungen konfrontiert, die sie als potenzielle Bedrohung ihrer Existenz betrachtete, wie etwa dem Aufstieg der Naturwissenschaften, der Infragestellung des traditionellen christlichen Weltbilds und damit teilweise oder insgesamt des christlichen Glaubens, dem Beginn des Industriezeitalters, der Herausforderung und dem graduellen Sturz von autoritären sozialpolitischen Strukturen und Regimen usw. In der russischen Orthodoxie, in der bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts gewichtige theologische Innovationen zu beobachten sind, wurde diese Entwicklung mit der Oktoberrevolution gewaltsam unterbrochen. Infolgedessen sind wichtige russische Theologen und christliche Gelehrte in die Diaspora geflohen, während die einheimische russische Theologie für mehrere Jahrzehnte isoliert war und in z.T. phobischer Weise prämoderne und hochkonservative theologische Vorstellungen reproduziert hat. Ein ähnlicher Rückschlag in theologischer Bildung und Offenheit ereignete sich mit wenigen Ausnahmen auch in den osteuropäischen Ländern des real existierenden Sozialismus ab 1945 bis zum Fall des Eisernen Vorhangs.³¹

Bewusst oder unbewusst hat die orthodoxe Kirche auch die moderne Bibelforschung und folglich jede Art von primärer Beschäftigung mit der Bibel oft als eines derjenigen Elemente der westlichen Theologie angesehen, die für die Wahrheit des Glaubens bedrohlich sein können. Aus diesem Grund wurde in der Regel die

30 S. über die orthodoxe Version der Aufklärung D. MOSCHOS, *An Alternative 'Enlightenment': The Philokalia*, in: P. KITROMILIDES (Hg.), *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, Oxford 2016, 63–72; DERS., *The Churches of the East and the Enlightenment*, in: U.L. LEHNER/R. MULLER/A.G. ROEBER (Hg.), *Oxford Handbook of Early Modern Theology 1600–1800*, Oxford 2016, 499–516.

31 S. P. LADOUCEUR, *Modern Orthodox Theology: Behold, I Make All Things New* (Rev 21:5), London 2019, 31–122. 157–178. Über die russische Bibelforschung der damaligen Zeit s. A.I. NEGROV, *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective*, BHTh 130, Tübingen 2008.

Bibelwissenschaft an den Orthodox-Theologischen Fakultäten vom übrigen theologischen Denken isoliert, auch wenn sie in manchen Fällen von bemerkenswerten und international aktiven Bibelwissenschaftlern wie Savas Agourides,³² Georgios Galitis,³³ Dimitrios Trakatellis,³⁴ Ioannis Karavidopoulos,³⁵ Theodore Stylianopoulos,³⁶ Ioannis Panagopoulos,³⁷ Petros Vassiliadis,³⁸ Vasile Mihoc,³⁹ John Breck,⁴⁰ Paul Nadim Tarazi⁴¹ u.a. gepflegt wurde. Dies war auch der Grund, aus dem viele orthodoxe Bibelstudien früher einen apologetischen und manchmal sogar polemischen Stil adaptiert hatten, um sich von radikalen Tendenzen der westlichen Bibelforschung abzugrenzen und ihre Orthodoxie zu bestätigen. In

-
- 32 S. etwa S. AGOURIDES, *The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research*, in: J.D.G. DUNN/H. KLEIN/U. LUZ/V. MIHOC (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive: Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt̄ vom 4.–11. September 1998*, WUNT 130, Tübingen 2000, 139–152.
- 33 S. etwa G. GALITIS, *Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die Orthodoxe Theologie*, in: *La théologie dans l'église et dans le monde*, ETC 4, Chambésy – Genève 1984, 109–125.
- 34 S. etwa D. TRAKATELLIS, *Authority and Passion: Christological Aspects of the Gospel according to Mark*, Brookline, MA 1987.
- 35 S. etwa I.D. KARAVIDOPOULOS, *The Interpretation of the New Testament in the Orthodox Church*, in: C. LANDMESSER/H.-J. ECKSTEIN/H. LICHTENBERGER (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift: Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, BZNV 86, Berlin/New York 1997, 249–262.
- 36 S. etwa T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective*. Band 1: *Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline, MA 1997.
- 37 S. etwa J. PANAGOPOULOS, *Sache und Energie: zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern*, in: H. CANKI/H. LICHTENBERGER/P. SCHÄFER (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*. Band 3: *Frühes Christentum*, Tübingen 1996, 567–584.
- 38 S. etwa P. VASSILIADIS, *The Eucharist as an Inclusive and Unifying Element in the New Testament Ecclesiology*, in: A.A. ALEXEEV/C. KARAKOLIS/U. LUZ (Hg.) unter Mitarbeit von K.-W. NIEBUHR, *Einheit der Kirche im Neuen Testament: Dritte Europäische Orthodox-Westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg*, 24.–31. August 2005, WUNT 218, Tübingen 2008, 121–145.
- 39 S. etwa V. MIHOC, *The Actuality of Church Fathers' Biblical Exegesis*, in: DUNN U.A. (Hg.), *Auslegung*, 3–28.
- 40 S. etwa J. BRECK, *Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood, NY 2001.
- 41 S. etwa P.N. TARAZI, *Galatians: A Commentary*, Crestwood, NY 1994.

diesem Zusammenhang haben die orthodoxe Kirche und Theologie eher dazu tendiert, die moderne biblische Forschung zu ignorieren und das Verständnis der Bibel ausschließlich durch die patristische Literatur, die liturgischen Texte und die traditionelle dogmatische und ethische Lehre der Orthodoxie zu fördern.⁴²

Ein Durchbruch in diesen rückständigen Tendenzen war die Lehr- und Schreibtätigkeit von wichtigen russischen Theologen in Frankreich und den USA, wie etwa Sergei Bulgakov (1871–1944),⁴³ Georges Florovsky (1893–1979),⁴⁴ Paul Evdokimov (1901–1970),⁴⁵ Vladimir Lossky (1903–1958),⁴⁶ Alexander Schmemmann (1921–1983)⁴⁷

-
- 42 S. mein Kapitel III.3. Heutzutage wird die orthodoxe Bibelwissenschaft weiterhin entwickelt, so dass der Abstand von der westlichen Bibelwissenschaft immer kleiner wird. Dazu hat die Tätigkeit der Eastern European Liaison Committee (EELC) der Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) in den letzten drei Jahrzehnten in Osteuropa wesentlich beigetragen, s. P. DRAGUTINOVIĆ, *Interpretation of Scripture in the Orthodox Church: Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies*, Belgrad 2018, 57–61. Über die Entwicklung und die Perspektiven der orthodoxen Hermeneutik von heute s. F.P. BESTEBREURTJE, *Postmodern Orthodoxy? Text, Interpretation, and History in Orthodox Scholarship*, in: K. TOLSTAYA (Hg.), *Orthodox Paradoxes: Heterogeneities and Complexities in Contemporary Russian Orthodoxy*, BSCH 66, Leiden/Boston 2014, 215–249.
- 43 S. etwa S. BULGAKOV, *Sophia the Wisdom of God: An Outline of Sophiology*, übers. von P. Thompson, O. Fielding Clarke und X. Braikevitc, New York, NY 1937. S. auch A. NICHOLS, *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*, London 1995, 57–73.
- 44 S. etwa G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, *Collected Works of Georges Florovsky* 1, Belmont, MA 1972. S. auch P.L. GAVRILYUK, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance: Changing Paradigms in Historical and Systematic Theology*, Oxford 2014; A. BLANE, *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, Crestwood, NY 1993.
- 45 S. etwa P. EVDOKIMOV, *The Struggle with God*, übers. von Sister Getrude, Glen Rock, NJ 1966. S. auch A. LOUTH, *Modern Orthodox Thinkers: From the Philokalia to the Present*, London 2015, 159–178.
- 46 S. etwa V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY 1957. S. auch A. NICHOLS, *Mystical Theologian: The Work of Vladimir Lossky*, Leominster 2017.
- 47 S. etwa A. SCHMEMMANN, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood, NY 1963. S. auch J. BRÄKER, *Kirche, Welt, Mission: Alexander Schmemmann – Eine ökumenisch relevante Ekklesiologie*, Göttingen 2013.

und John Meyendorff (1926–1992).⁴⁸ Dieses Aufblühen der orthodoxen Theologie in der russischen Diaspora wurde nach Griechenland übertragen, was ab den 1960er Jahren zur Entwicklung der patristischen und allgemein der orthodox-theologischen Studien im Lande führte.⁴⁹ Gleichzeitig leistete in derselben Zeitperiode der rumänische Theologe Dumitru Staniloae (1903–1993)⁵⁰ einen wichtigen Beitrag zur Kultivierung der orthodoxen Theologie. Eines der wichtigsten Charakteristika dieser sogenannten „neopatristischen Bewegung“ war die Bereitschaft ihrer Vertreter, vom westlichen wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Wissen zu lernen und mit ihm ins Gespräch zu treten.⁵¹ Selbst aber diese Renaissance der orthodoxen Theologie war durch die fast vollständige Abwesenheit einer Beschäftigung mit der gegenwärtigen Bibelforschung gekennzeichnet.

4. Zeitgenössische Herausforderungen

Da es jedoch prinzipiell, wie wir gesehen haben, sowohl zur biblischen als auch zur patristischen Tradition gehört, dass die Theologie äußere Einflüsse aufnehmen, durchdringen und verarbeiten kann und soll, muss das auch für die orthodoxe Kirche von heute gelten. Auf der anderen Seite könnte die Ablehnung des Dialogs und der Interaktion mit der uns umgebenden Welt die Orthodoxie (wie auch jede christliche Kirche) in einer selbstgefälligen Illusion der Autarkie gefangen halten, sie global isolieren und in der virtuellen

48 S. etwa J. MEYENDORFF, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, übers. von A. Fiske, Crestwood, NY 1974. S. auch B. NASSIF (Hg.), *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, Grand Rapids, MI 1996.

49 S. P. KALAITZIDIS, *New Trends in Greek Orthodox Theology: Challenges in the Movement towards a Genuine Renewal and Christian Unity*, in: *SJT* 67 (2014), 127–164; Ladouceur, *Theology*, 123–156.

50 S. D. STANILOAE, *Orthodoxe Dogmatik*, Bände 1–3, Düsseldorf 1985–1995. S. auch R. BORDEIANU, *Dumitru Staniloae: An Ecumenical Ecclesiology*, London 2011.

51 Über die neopatristische Bewegung s. Ladouceur, *Theology*, 95–122.

Realität einer imaginären glorreichen Vergangenheit einfangen. Die praktische Konsequenz wäre, dass der Inhalt orthodoxen Glaubens in der modernen Welt nicht integriert und schließlich seine Wirkung auf sie radikal begrenzt wäre.

Wie alle christlichen Kirchen sollte auch die heutige Orthodoxie die modernen wissenschaftlichen Errungenschaften nicht mit Argwohn, sondern mit durchaus kritischer Offenheit und Hochachtung betrachten und aufnehmen. Darüber hinaus kann die orthodoxe Kirche aus den Erfahrungen der westlichen Kirchen in ihrer Interaktion mit der Modernität profitieren, um einen kritischen Diskurs zu artikulieren, indem sie zu aktuellen und brennenden Problemen unserer Zeit klar Stellung nimmt.

Es mag sich vereinfachend und stereotypisch anhören, aber jede christliche Konfession kann in der Tat von den anderen Konfessionen lernen.⁵² Wie bereits angemerkt, ist die Orthodoxie durch ihre besondere Betonung der Richtigkeit der theologischen und ethischen Lehre charakterisiert. Dies geht jedoch häufig zu Lasten der kirchlichen Einheit. Im Gegensatz dazu wird in der römisch-katholischen Theologie die Einheit der Kirche besonders hervorgehoben. Schließlich besteht für die orthodoxe Kirche gerade wegen ihrer strengen dogmatisch-theologischen Autarkie die Gefahr, dass sie nicht mehr kritisch denkt, was aber notwendig ist, damit sie sich selbst korrigieren kann. Andererseits ist kritisches Denken der komparative Vorteil des Protestantismus den anderen christlichen Konfessionen gegenüber. Trotz des allgemeinen Charakters dieser Feststellungen könnten wir den Schluss ziehen, dass jede der drei großen christlichen Konfessionen mindestens einen spezifischen Vorteil hat, der aber, wenn nicht mit den Vorteilen der beiden anderen kombiniert, zu extremen Einstellungen führen kann, die den jeweiligen kirchlichen Leib aus dem notwendigen theologischen Gleichgewicht bringen. Daher sollte jede christliche Konfession nicht nur ihre

52 Vgl. etwa V.N. MAKRIDES, Der konstruktive Umgang mit der Moderne – oder was die Orthodoxie vom Katholizismus zu lernen vermag, in: D. SCHON (Hg.), Identität und Authentizität von Kirchen im „globalen Dorf“: Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?, Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 4, Regensburg 2019, 103–127.

eigenen theologischen und kirchlichen Eigenschaften pflegen, sondern auch über die Eigenschaften nachdenken, die ihr fehlen und die sie trotz der vorhandenen schmerzhaften kirchlichen Spaltungen aus den anderen Konfessionen erlangen kann.

Wie bereits erwähnt, ist die Sprache unserer modernen Gesellschaft unhintergebar auch die Sprache der Wissenschaft. Daher sollte keine christliche Kirche die Kenntnisnahme der modernen Bibelwissenschaften vermeiden, um der gegenwärtigen Welt ihre Botschaft adäquat vermitteln zu können. Es gibt sogar viele einzelne Bereiche, die unser Verständnis der Bibel bereichern und die Übertragung ihrer Inhalte für die Leute von heute erleichtern können.

So hilft uns z.B. die Suche nach dem historischen Jesus dabei, sowohl seine Lebenswelt als auch seinen historischen Weg besser zu verstehen.⁵³ Natürlich beleuchtet all das Wissen, das sich aus der Erforschung der Parallelquellen und der archäologischen Funde ergibt, den biblischen Text auf neue Weise.⁵⁴ Andererseits kann die postmoderne Auffassung von Geschichte als Erzählung und als Projektion unserer Gegenwart auf die Vergangenheit dazu verhelfen, unsere eigene Lektüre der Geschichte zu relativieren und für verschiedene Perspektiven offen zu sein, die uns wesentlich bereichern können.⁵⁵ Heutige Bibelwissenschaft unterstreicht die Bedeutung des direkten Zugangs zur Bibel, d.h. nicht ausschließlich durch den Filter ihrer patristischen oder irgendwelcher anderen nachträglichen Interpretationen. Sie führt uns daher zurück zu dem, was schon in den ersten Jahrhunderten des kirchlichen Lebens als exegetische Praxis gegolten hat. Moderne jüdische Studien helfen uns, die enorme Bedeutung des Judentums für das Wesen urkirchlicher Gemeinschaftsbildungen besser zu verstehen,⁵⁶ eine

53 S. G. THEISSEN/A. MERZ, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, Göttingen 42011.

54 S. S. FREYNE, *Jesus a Jewish Galilean: A New Reading of the Jesus-Story*, London 2004.

55 S. K. JENKINS, *Re-thinking History*, London 1991.

56 S. etwa die Studien im Band von W. KRAUS/K.-W. NIEBUHR unter Mitarbeit von L. DOERING (Hg.), *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie: Mit einem Anhang zum Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti*, WUNT 162, Tübingen 2003.

Dimension, die in unseren heutigen kirchlichen Traditionen oft in Vergessenheit geriet, was historisch zu tragischen Konsequenzen für die Beziehungen von Christen zu Juden geführt hat. Der sogenannte synchrone Ansatz bei der Exegese der Bibeltexte, die demgemäß eine logische Kohärenz, eine einheitliche Struktur und ästhetische Ansprüche haben, führt uns *mutatis mutandis* zu den hermeneutischen Voraussetzungen der Bibelexegese, wie sie in der Antike und im Mittelalter ausgeübt wurde.⁵⁷ Schließlich wirft der Nachdruck auf die Wirkungsgeschichte der Bibel ein Licht auf die Dimensionen unserer jahrhundertelangen Interpretationstradition, die bis vor kurzer Zeit ziemlich unerforscht blieb.⁵⁸

Natürlich wird keine Kirche alle Schlussfolgerungen der Bibelwissenschaften akzeptieren müssen, die nicht selten ja auch widersprüchlich sind. Sie kann und sollte jedoch diejenigen von ihnen verwenden, die ihr dazu verhelfen können, den heiligen Text der Bibel, der der wichtigste ihrer geistlichen Schätze ist, besser zu verstehen und ihn der Welt mit Angemessenheit und Effizienz zu vermitteln.

5. Fazit

Es ist also naiv und einfach falsch zu behaupten, dass die Orthodoxie (oder der Katholizismus bzw. der Protestantismus) von den anderen nichts zu lernen vermöge. Die biblischen Autoren, die Kirchenväter und die kirchlichen Autoren haben immer Sprache, Begrifflichkeit und Vorstellungen aus ihrer ganzen Lebenswelt geschöpft und sich nicht nur auf ihre Gleichgesinnten begrenzt. Es ist klar, dass dadurch auch das eigene theologische Verständnis und überhaupt die eigene Kognition wesentlich und ständig beeinflusst, gestaltet

57 S. mein Kapitel IV.3.

58 S. etwa die Studien im Band von B. JANOWSKI/P. STUHLMACHER (Hg.), *Der leidende Gottesknecht: Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*; mit einer Bibliographie zu Jesaja 53, FAT 14, Tübingen 1996.

und angepasst wird.⁵⁹ Dieser Prozess ist auch für die heutigen Kirchen unvermeidlich und notwendig: unvermeidlich, weil wir, ob wir es wollen oder nicht, im sogenannten globalen Dorf leben, in dem geistige Wechselwirkungen eine konstante Realität sind; notwendig, weil nur dadurch die biblische Botschaft aktuell und verständlich werden kann, was ja der eigentliche Zweck der christlichen Verkündigung sein sollte.

59 S. dazu W. SUCHAROWSKI, *Sprache und Kognition: Neuere Perspektiven in der Sprachwissenschaft*, Opladen 1996, sowie auch zu einzelnen Parametern der Wechselwirkung zwischen Kognition und Kultur die Studien im Band von H. KÄMPER/L.M. EICHINGER, *Sprache – Kognition – Kultur: Sprache zwischen mentaler Struktur und kultureller Prägung*, Berlin 2008.