

3. Die Kirchenväter können das eigene Verstehen anleiten, aber nicht ersetzen – eine orthodoxe Perspektive

Christos Karakolis

Die orthodoxe Theologie wird oft mit der Theologie der Kirchenväter und vor allem der griechisch-sprechenden Kirchenväter des ersten Jahrtausends identifiziert. Das ist allerdings eine falsche Auffassung, die nicht nur in nicht-orthodoxen Kreisen, sondern sogar auch unter Orthodoxen zu beobachten ist.¹ Bevor wir uns damit befassen, wie die Kirchenväter an die Bibel herangegangen sind und wie ihre Texte zu unseren heutigen biblischen Zugängen beitragen können, wollen wir die Beziehung zwischen der orthodoxen Theologie und der Theologie der Kirchenväter klarstellen und natürlich auch bestimmen, was überhaupt unter dem Begriff „Kirchenväter“ zu verstehen ist.

1. Orthodoxe Theologie und Kirchenväter

Orthodoxe Theologie ist die Theologie der orthodoxen Kirche. Es ist theologisch falsch, die orthodoxe Kirche prinzipiell in einzelne griechisch-, russisch-, rumänisch-, serbisch- usw. orthodoxe Kirchen zu unterscheiden. Es gibt nur eine orthodoxe Kirche, während die Nationalkirchen organische Teile dieser einen orthodoxen Kirche sind.² Diese verfügt über eine einheitliche kirchliche Struktur, eine

-
- 1 S. G. FLOROVSKY, St Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers, in: *Sob.* 4 (1961), 165–176; P. KALAITZIDIS, From the ‚Return to the Fathers‘ to the Need for a Modern Orthodox Theology, in: *SVTQ* 54 (2010), 5–36; A. CASIDAY, Church Fathers and the Shaping of Orthodox Theology, in: M.B. CUNNINGHAM/E. THEOKRITOFF (Hg.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, 167.
 - 2 S. G.A. GALITIS/G.I. MANTZARIDIS/P. WIERTZ, *Glauben aus dem Herzen: Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1988, 67–72.

einheitliche Theologie und einheitliche ethische Grundsätze. Die sogenannten altorientalischen Kirchen,³ die ihrerseits auch eine eigene kirchliche Struktur haben, besitzen ebenso ein orthodoxes Selbstbewusstsein und haben viel mit der oben genannten orthodoxen Kirche gemeinsam. Trotzdem werde ich mich von nun an auf die orthodoxe Theologie und Kirche beziehen, die sich im tausendjährigen Byzantinischen Reich entwickelte und heute hauptsächlich in Osteuropa zu lokalisieren ist.⁴

Die orthodoxe Kirche hat das Selbstbewusstsein einer Kontinuität von der ursprünglichen apostolischen Kirche des 1. Jahrhunderts bis hin zur heutigen orthodoxen Kirche, die traditionell in Osteuropa ihren Sitz hat und der auch zahlreiche Gemeinden der orthodoxen Diaspora auf der ganzen Welt angehören. Es geht um die Kirche der ersten sieben Ökumenischen Konzilien, die nach dem 4. Ökumenischen Konzil von Chalzedon (451) von den altorientalischen Kirchen und später (1054) von der Westkirche getrennt wurde. Die orthodoxe Theologie legt besonderen Wert auf die „Heilige Tradition“, die sich vor allem in der Theologie der großen Kirchenväter der ersten vierzehn Jahrhunderte, also etwa bis zur Zeit des Gregor Palamas (1296–1359), ausdrückt, aber natürlich einen besonderen Schwerpunkt auf die Kirchenväter der frühen christlichen Jahrhunderte bis zu der Zeit des Johannes von Damaskus (ca. 676–749) legt.⁵ Dies alles bedeutet jedoch nicht, dass die orthodoxe Theologie in den Texten der Kirchenväter ausgeschöpft ist. Ganz im Gegenteil gibt es wichtige orthodoxe Theologen, die auf der Grundlage der patristischen Theologie, aber auch im Dialog mit der gesamten christlichen Theologie und mit der Modernität überhaupt neue theologische Positionen, Interpretationen und Synthesen formuliert haben.⁶ Aufgrund des großen Nachdrucks der

3 Traditionell sind diese Kirchen in Ägypten, Syrien, Armenien, Äthiopien und Südindien lokalisiert.

4 Einzelne „autokephale“ orthodoxe Kirchen sind die Kirchen von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Russland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien, Zypern, Griechenland, Albanien, Polen, Tschechien und der Slowakei.

5 S. CASIDAY, *Church Fathers*, 167–187.

6 S. das Handbuch zur Orthodoxen Theologie von P. LADOUCEUR, *Modern Orthodox Theology: Behold, I Make All Things New* (Rev 21:5), London 2019.

orthodoxen Theologie auf der patristisch-theologischen Tradition allerdings wird hier speziell auf die Kirchenväter Bezug genommen, jedoch mit kritischem Blick und im Licht von modernen orthodox-theologischen Ansätzen.

In der orthodoxen Theologie gilt es, zwischen Kirchenvätern und kirchlichen Autoren zu unterscheiden.⁷ Die Kirchenväter sind diejenigen, die offiziell zu den Heiligen der orthodoxen Kirche zählen. Daher betrachtet die orthodoxe Theologie sie als inspirierter im Vergleich zu den kirchlichen Autoren und den Theologen der Neuzeit. Auf der anderen Seite gelten als kirchliche Autoren diejenigen, die zwar von der Kirche nicht als Heilige anerkannt wurden, zum großen Teil aber bedeutende Theologen waren, die mit ihrem Werk den Weg und die Entwicklung der Theologie im Laufe der Jahrhunderte beeinflusst oder gar bestimmt haben. Es gab sogar Fälle von kirchlichen Autoren, die bei weitem wichtigere Theologen als die meisten Kirchenväter waren, obwohl später manche ihrer theologischen Positionen als nicht-orthodox verworfen wurden. Dies ist z.B. der Fall der großen Alexandriner Klemens (ca. 150–215) und Origenes (ca. 185–254) sowie der antiochenischen Theologen Theodor von Mopsuestia (350–428) und Theodoret von Kyrrhos (ca. 393–458). Andererseits gab es auch etliche Kirchenväter, deren dogmatische Positionen von der orthodoxen Kirche nicht akzeptiert wurden. Solche Fälle sind etwa im Westen Augustin (354–430), der die Prädestinationslehre unterstützt hat,⁸ und im Osten Gregor von Nyssa (335–395), der die Allerlösungslehre vertreten hat.⁹

Jedenfalls mögen zwar auch die heiligsten Kirchenväter von Gott inspiriert sein, aber unfehlbar sind sie nicht. Nie in der Geschichte der orthodoxen Theologie begegnet eine solche Lehre, wenn auch manchmal diese falsche Tendenz in der gegenwärtigen orthodoxen Spiritualität zu beobachten ist. Dass die Kirchenväter nicht

7 S. B. ALTANER/A. STUIBER, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1978, 3–5.

8 S. G. NYGREN, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins: Eine systematisch-theologische Studie*, FKDG 5, Göttingen 1956.

9 S. M. LUDLOW, *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000.

unfehlbar sein können, wird dadurch bewiesen, dass sie oft nicht miteinander übereinstimmen, sondern verschiedene bzw. entgegengesetzte Meinungen vertreten. Aus diesem Grund hat die orthodoxe Theologie nie einen einzigen Kirchenvater als maßgebliche und unfehlbare Stimme der Kirche akzeptiert, sondern sich konstant nach dem sogenannten *consensus patrum* orientiert.¹⁰ Der Konsens der Kirchenväter materialisiert sich im synodalen Verwaltungssystem der Orthodoxie. Eben weil die Autorität des Einen zurückgewiesen wird, muss sich die Kirche als Ganzes durch Konsens über die sie betreffenden Fragen entscheiden, ob diese mit der Verwaltung oder mit der Theologie relevant sind.

Aus dem vorher Gesagten wird klar, dass in der Orthodoxie den Kirchenvätern aufgrund ihrer anerkannten Heiligkeit und nicht immer aufgrund ihrer Theologie eine besonders hohe Autorität zukommt. Nach orthodoxem Verständnis ist ein Heiliger jemand, der in seinem Leben die Höhe der Tugend, der persönlichen Erleuchtung und Reinigung und aus einer gewissen theologischen Perspektive sogar die Gottesschau und die Deifikation (*theosis*) erreicht hat.¹¹ Der Begriff *theosis* bedeutet nicht die Vergöttlichung des Menschen, sondern im Wesentlichen die Verbindung und Vereinigung des Menschen mit Gott, nicht aber mit dem göttlichen Wesen an sich, sondern mit der göttlichen Wirkung (Energien).¹²

Zum Schluss sei auch darauf hingewiesen, dass der Begriff der Kirchenväter nicht auf eine zeitliche Phase begrenzt ist. Es gab also Kirchenväter in allen geschichtlichen Perioden des Christentums und es gibt auch zeitgenössische Kirchenväter, ebenso wie es auch heutzutage gegenwärtige Heilige gibt. In der orthodoxen

10 S. G. FLOROVSKY, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Collected Works of Georges Florovsky 1, Belmont, MA 1972, 73–92. In diesem Sinne s. auch S. HARKIANAKIS, *The Infallibility of the Church in Orthodox Theology*, übers. von P. Kariatlis, Adelaide/Sydney 2008.

11 S. A. PAPANIKOLAOU, *Theosis*, in: E. HOWELLS/M.A. MCINTOSH (Hg.), *The Oxford Handbook of Mystical Theology*, Oxford 2020, 569–585.

12 S. GALITIS/MANTZARIDIS/WIERTZ, *Glauben*, 90–92. Eine Vereinigung des Menschen mit dem göttlichen Wesen würde nach orthodoxem Verständnis zum Pantheismus führen, s. etwa J.S. ROMANIDES, *The Ancestral Sin*, übers. von G.S. Gabriel, Ridgewood, NJ 2002, 56.

Theologie gilt also die klassische Auffassung nicht, nach der die zeitliche Periode der Kirchenväter einerseits im Osten mit Johannes von Damaskus (676–749) und andererseits im Westen mit Isidor von Sevilla (560–636) zum Abschluss kam.¹³ Allerdings gelten, wie schon erwähnt, aus der Perspektive der orthodoxen Theologie als die wichtigsten Kirchenväter diejenigen, die etwa in den ersten vierzehn christlichen Jahrhunderten hauptsächlich im griechischen Sprachraum gelebt und gewirkt haben.

2. **Bibelexegese durch die Kirchenväter aus orthodoxer Sicht**

Wenn allerdings die Kirchenväter einen besonderen Status von Heiligkeit, Nähe zu Gott, Erleuchtung und Inspiration haben, dann haben sie auch eine privilegierte Position beim Verständnis und bei der Interpretation der Bibel in der Kirche inne. Wenn aber diese Bedeutung der Heiligkeit der Kirchenväter verabsolutiert werden würde, ginge unsere Möglichkeit verloren, direkten Zugang zur Heiligen Schrift zu haben. Stattdessen hätten wir dann nur einen indirekten Zugang zur Heiligen Schrift – und zwar ausschließlich bzw. hauptsächlich durch die patristische Interpretation.

Die Kirchenväter schrieben ihre Texte in einem anderen historischen Kontext und versuchten Fragen ihrer Zeit, nicht unbedingt die unserer Gegenwart zu beantworten. Sie haben sich also durch ihre Bibelexegese an die Menschen ihrer eigenen Zeit innerhalb ihres eigenen sozialgeschichtlichen Kontextes gewandt. Wie die Bibel so sollten auch die Kirchenväter entschlüsselt und angemessen interpretiert werden. Sie sind nicht an sich und aus sich alleine verständlich, da sie, wie schon angemerkt, in einem anderen historischen Kontext und Umfeld schrieben. Die Zeitlosigkeit der Exegese der Kirchenväter liegt damit nicht so sehr im Inhalt ihrer Interpretationen, sondern vor allem in der Art und Weise, wie sie sich der Bibel annähern, nämlich mit Respekt, kritischem Geist und

13 ALTANER/STUIBER, *Patrologie*, 7.

mit der Bereitschaft, ihre Botschaft in der Sprache der Gesellschaft ihrer eigenen Zeit zu vermitteln.

Historisch gesehen wurden die Schriften der Kirchenväter in der orthodoxen Theologie zu einem inoffiziellen Kanon nach dem Kanon der Heiligen Schrift erhoben, da sie als der schlechthinige Ausdruck der rechthgläubigen Lehre und Praxis galten.¹⁴ Die faktische Gleichsetzung der patristischen Literatur mit der Heiligen Schrift ist aber falsch, da die Bibel die apostolische Stimme der Offenbarung Gottes authentisch bewahrt, während die patristischen Schriften Interpretationen dieser Stimme sind. Auch wenn ihre Interpretation selbst inspiriert sein mag, kann sie keinesfalls mit der Stimme der Augenzeugen des fleischgewordenen Wortes Gottes (Joh 1,14) gleichgesetzt werden.

Auch das Konzept der Kirchenväter als solches wird erst ab dem 4. Jahrhundert schrittweise angewendet. Im Gegensatz dazu hatte sich in den ersten drei Jahrhunderten das Konzept der Kirchenväter noch nicht ausgeformt, sondern nur das Konzept der Lehrer der Kirche. Ein großer Teil dieser Lehrer wurde später als Kirchenväter anerkannt. Wenn also später das Selbstbewusstsein der orthodoxen Kirche als Kirche der Väter (*ecclesia patrum*) geprägt wurde, so ist das das Ergebnis einer Entwicklung im Vergleich zum Selbstbewusstsein der einheitlichen christlichen Kirche der frühen Jahrhunderte. Dies ist auch charakteristisch für das Glaubensbekenntnis von Nicäa-Konstantinopel, in dem der Glaube an die „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ proklamiert wird, nicht aber etwa an die „eine patristische Kirche“.¹⁵

In den ersten christlichen Jahrhunderten führt die direkte Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift zu einer Vielzahl von exegetischen Positionen wie auch einer Vielzahl von Interpretationsmethoden. Als sich das Konzept der Autorität der Kirchenväter und der patristischen Tradition überhaupt (hauptsächlich

14 S. C. KARAKOLIS, Das Neue Testament in der orthodoxen Kirche und Theologie: Hermeneutische Ansätze und Perspektiven, in: *Sacra Scripta* 16 (2018), 88–89.

15 S. R. STAATS, Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: historische und theologische Grundlagen, Darmstadt 1996.

während der mittelbyzantinischen Periode) allmählich durchsetzte, wurde allerdings die intensive Befassung mit der Bibel selbst zunehmend aufgegeben und zum großen Teil durch Ansätze aus der Sicht der früheren Kirchenväter ersetzt. Die großen Exegeten und Kommentatoren der Schrift (etwa Johannes Chrysostomos, Basilius der Große, Kyrill von Alexandrien usw.) gaben ihren Platz anderen Exegeten, die in erster Linie die früheren Interpretationen zusammenfassten. Ich denke hier etwa an Theophylakt von Ohrid (1050–1107) und Euthymius Zigabenus (1050–1120). In diesem Kontext entstanden auch die byzantinischen Katenen, in denen einzelne schon vorhandene patristische Exegesen von biblischen Texten kompiliert wurden.¹⁶ Die Katenen sind in der Tat wertvoll, weil sie patristische Interpretationen tradierten, die ansonsten verlorengegangen wären. Zugleich sind sie aber auch ein deutliches Indiz sowohl für den unverhältnismäßigen Anstieg der patristischen Autorität als auch für die entsprechende Verringerung der originellen biblischen Exegese.

Der Übergang des Christentums vom biblischen und apostolischen zum patristischen Paradigma wird charakteristischerweise etwa in einer Formulierung des 4. Ökumenischen Konzils von Chalzedon ausgedrückt („... indem wir also den heiligen Vätern folgen ...“),¹⁷ die nicht auf der Schrift, sondern ausschließlich auf der patristischen Tradition fundiert wird. Hier lässt sich exemplarisch das erkennen, was wir vorher schon erwähnt haben, nämlich dass die patristische Theologie allmählich einen kanonischen Status erreicht hat. Auf diese Weise wurde im Grunde ein neuer Kanon nach dem biblischen Kanon gebildet oder einfacher gesagt, ein Kanon nach dem Kanon. Diese Entwicklung hat wiederum zur Identifikation der patristischen Literatur mit der heiligen Tradition als

16 S. etwa die vielbändige Edition: J.A. CRAMER (Hg.), *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford 1840 = Hildesheim 1967; s. auch die Studien im Band von H.A.G. HOUGHTON (Hg.), *Commentaries, Catena, and Biblical Tradition: Papers from the Ninth Birmingham Colloquium on the Textual Criticism of the New Testament in Conjunction with the COMPAUL Project*, Piscataway, NJ 2016.

17 E. SCHWARTZ (Hg.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Band 2.1.2, Berlin 1933, 129.

einem äußeren Prinzip geführt, das die Wahrheit der jeweiligen theologischen Lehre und die Authentizität der jeweiligen biblischen Interpretation objektiv beurteilen könne.¹⁸

Letzten Endes hat die Autorität der Kirchenväter tatsächlich die Autorität der Bibel verschoben. Während man also in der Orthodoxie das Evangelium in der Liturgie anbetet und küsst, neigt man dazu, es nicht privat zu lesen. Zudem ist es oft so, dass man es auch in der Liturgie nicht versteht, da es in mehreren Nationalkirchen nicht in der heutigen Sprache, sondern in einer alten und längst toten Sprachform (etwa auf Altgriechisch oder Kirchenslawisch) vorgelesen wird. Dies ist natürlich in der alten Kirche nicht der Fall gewesen. Die biblischen und ganz besonders die neutestamentlichen Schriften wurden in einer Sprache verfasst, die ihre Leser bzw. Zuhörer verstehen konnten. An diesem Punkt sollte die orthodoxe Theologie zu ihrem biblischen Ursprung zurückkehren, um ihrer eigenen altkirchlichen Tradition zu entsprechen.

Der Hauptgrund für das oben beschriebene Phänomen sind die historischen Traumata, die die Kirche durch die ihren Glauben und ihre Einheit bedrohenden häretischen Bewegungen und Schismen erlitt. In der alten Kirche hat die Tatsache, dass der Häretiker Marcion (ca. 85–160) eine begrenzte Sammlung von neutestamentlichen Büchern ausgewählt hat, entscheidend zur Bildung des Kanons beigetragen.¹⁹ In ähnlicher Weise führte die Tatsache, dass sich die Häretiker häufig auf ihre eigenen willkürlichen Interpretationen der Bibel stützten, zu einer reflexiven Angst vor dem direkten Zugang zur Bibel und umgekehrt zum absoluten Vertrauen den Kirchenvätern gegenüber, die angeblich die Schrift ein für alle Mal mit unangefochtener Autorität interpretiert hätten.

18 S. 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 Neamț vom 4.–11. September 1998*, WUNT 130, Tübingen 2000, 140–141.

19 S. J.M. LIEU, *Marcion and the Making of a Heretic: God and Scripture in the Second Century*, Cambridge 2015; D.T. ROTH, *The Text of Marcion's Gospel*, Leiden 2015.

Allerdings fordern die Kirchenväter selbst die Gläubigen dazu auf, die Bibel auch privat zu lesen,²⁰ eine Praxis, die aus verschiedenen Gründen in den orthodoxen Gebieten des Balkans während der osmanischen Herrschaft zeitweise verboten wurde. Dementsprechend wurde es in Griechenland zu Beginn des 20. Jahrhunderts verboten, jedwede Bibelübersetzung zu produzieren und zu verbreiten, es sei denn, sie wurde von der Heiligen Synode der griechischen Kirche genehmigt.²¹ Im 20. Jahrhundert findet diese Tendenz der Verabsolutierung und „Kanonisierung“ der patristischen Theologie ihre theoretische Grundlage in den Werken wichtiger orthodoxer Theologen, die an westlichen Universitäten studierten und lehrten, gleichzeitig aber versuchten, ihre orthodoxe Identität zu bestätigen und von westlichen christlichen Identitäten abzugrenzen, indem sie die patristische Tradition auf Kosten der Bibel überbetonten. Ein charakteristisches Beispiel dafür ist die für die orthodoxe Theologiegeschichte sehr gewichtige Dissertation von Ioannis Zizioulas (gegenwärtig Metropolit von Pergamon) unter dem Titel *Die Einheit der Kirche in der heiligen Eucharistie und im Bischof während der drei ersten Jahrhunderte*²² gewesen. Diese Arbeit lässt jeglichen kritischen und vergleichenden Bezug auf das relevante Zeugnis des Neuen Testaments aus, während sie im Wesentlichen von den Werken der apostolischen Kirchenväter, das heißt von Autoren ab dem Anfang des 2. Jahrhunderts, ausgeht. Dadurch wird ein Bild erstellt und präsentiert, das die Vielfalt und den Reichtum der neutestamentlichen Ekklesiologie faktisch ignoriert.

In den orthodoxen dogmatischen Lehrbüchern wird die Bibel oft als Teil der heiligen Tradition betrachtet, die hauptsächlich in den patristischen Texten niedergeschrieben steht, während angeblich nach römisch-katholischer Auffassung die Schrift und die Tradition

20 S. T.G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament: An Orthodox Perspective*. Band 1: *Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline, MA 1997, 65–66.

21 S. M. KONSTANTINOY, *Bible Translation and National Identity: The Greek Case*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 12 (2012), 176–186.

22 J.D. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*, übers. von E. Theokritoff, Brookline, MA 2001.

als zwei differenzierte Glaubensquellen unterschieden seien.²³ Allerdings gilt selbst für die römisch-katholische Kirche eine solch strikte Trennung zumindest nach dem 2. Vatikanischen Konzil nicht mehr, während andererseits auch in der alten Kirche der Begriff der Tradition die Bibel nicht überdeckt. Im Gegenteil wurde die Bibel immer als eine eigenständige und einzigartige Größe verstanden, da sie das historische und inspirierte Zeugnis der Apostel für den Herrn Jesus Christus authentisch dokumentiert.

Manche orthodoxen Theologen sind der Überzeugung, dass das Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort in der Bibel der christologischen Lehre von Chalcedon entspreche,²⁴ nämlich genauso wie Jesus Christus, der Sohn Gottes, zwei Naturen habe, die göttliche und die menschliche, die „unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar“ sind, sich auch Gotteswort und Menschenwort in der Schrift zueinander verhalten. Diese Auffassung ist jedoch aus dogmatischer Sicht falsch, da die menschliche Natur Jesu Christi perfekt und sündenlos ist,²⁵ während das menschliche Element der Bibel nicht tadellos ist, da es etwa Ungenauigkeiten und Widersprüche oft nicht vermeidet. Darüber hinaus ist die empirisch vorliegende Schrift nicht einfach direkt und ungebrochen göttlichen Ursprungs, sondern sie ist die menschliche Niederschrift der Offenbarung Gottes. So gibt es auch Stellen in der Bibel, in denen eigentlich nicht die Offenbarung Gottes selbst ausgedrückt wird, sondern eher menschliche Schwächen und Leidenschaften zum Vorschein kommen.

23 S. Kapitel III.2 von TOBIAS NICKLAS. Vgl. I. KARAVIDOPOULOS, Offenbarung und Inspiration der Schrift – Interpretation des Neuen Testaments in der Orthodoxen Kirche, in: DUNN u.a. (Hg.), *Auslegung*, 160.

24 S. etwa den Bezug auf die Hermeneutik des verstorbenen Athener Professors Ioannis Panagopoulos von T.G. STYLIANOPOULOS, *Scripture and Tradition in the Church*, in: CUNNINGHAM/THEOKRITOFF (Hg.), *Cambridge Companion*, 32. S. auch die relevante Präsentation und Stellungnahme von U. LUZ, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 76–77.

25 S. etwa D. STANILOAE, *Orthodox Dogmatic Theology: The Experience of God*. Band 1: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, übers. von I. Ionita und R. Barringer, Brookline, MA 1998, 67–78.

3. *Sola scriptura* und *sola ecclesia*

Wir würden behaupten, dass im Gegensatz zum *sola scriptura* Prinzip des Protestantismus die Orthodoxie durch das Prinzip *sola ecclesia* bezeichnet werden kann. Wie das *sola scriptura* im evangelischen Christentum steht auch das *sola ecclesia* eigentlich für eine besondere theologische Sichtweise. Es bedeutet also nicht, dass alles andere abzulehnen wäre und dass es das einzig geltende theologische Prinzip sei. Es bedeutet aber, dass alles im Licht der Kirche betrachtet wird, nämlich als kirchliche Funktionen, wie das Paulus in 1 Kor 12–14 lehrt. Demgemäß ist auch die Exegese der Bibel eine kirchliche Funktion, jedoch nicht im Sinne ihrer Unterwerfung unter kirchliche Prinzipien und Mächte, sondern in dem Sinne, dass sie die schlechthinnige Sprache der Kirche ist. Während der ersten christlichen Jahrhunderte fungierte die kirchliche Theologie traditionell in erster Linie als Interpretation der Schrift. Bibelsprache und Bibelauslegung waren in der Tat das Hauptelement der kirchlichen Sprache.²⁶ Die Auslegung der Schrift ist eine kirchliche Funktion, weil sie prophetischen Charakter hat, nicht im Sinne des ekstatischen Ausdrucks des Willens Gottes, sondern vor allem im Sinne der Ermahnung und der Kritik, die zur Reue, Veränderung und Umkehr führen. Es kann vorkommen, dass die prophetische Predigt die kirchliche Administration stört, die dann versucht, diese zum Schweigen zu bringen oder einfach zu ignorieren. Für die kirchliche Funktion ist jedoch die prophetische Predigt unabdingbar. Die schlechthinnige prophetische Predigt ist die erneute und erneuernde Lektüre der Bibel selbst, die als kirchlicher Dienst den Weg der Kirche widerspiegelt.

In der Orthodoxie wurde auch schon die Meinung geäußert, dass wir die Schrift an sich nicht brauchen, da wir die Kirchenväter haben. Allerdings betont etwa Sankt Silouan von Athos (1866–1938), dass wir die Bibel, auch wenn sie verloren ginge, vielleicht nicht mit den gleichen Worten, aber sicherlich mit dem gleichen Geist erneut

26 S. 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.

schreiben könnten.²⁷ Dies impliziert, dass die Kirche ohne die Schrift nicht leben könnte. Es impliziert aber auch, dass die Heiligen Schriften innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft geschrieben wurden und nicht vom Himmel gefallen oder direkt von Gott diktiert worden sind. Deshalb ist die orthodoxe Theologie der Überzeugung, dass normalerweise die kirchliche Gemeinschaft Vorrang vor der Schrift hat.²⁸ Andererseits hat das in der Schrift niedergeschriebene Wort Gottes sein eigenes Leben, interagiert mit der Gemeinschaft und leitet sie, so wie die Gemeinschaft ihrerseits die Schrift interpretiert und sie sich durch diese ihre Interpretation aneignet.

Diese Position impliziert allerdings auch, dass die Kirche die Bedeutung der Schrift völlig verstanden habe, ohne dass es den Raum für ein vollständigeres Verständnis der Schrift gäbe.²⁹ Wenn dies jedoch der Fall gewesen wäre, wäre die Schrift nicht als der kostbarste Schatz erhalten geblieben, wie das aus der zeitlosen Praxis der Ost- und Westkirche ersichtlich wird, indem sie beide die Bibel in alle möglichen Sprachen übersetzen und eine große Menge von biblischen Handschriften kopieren ließen, so dass die Bibel der am besten bezeugte Text in der menschlichen Geschichte überhaupt ist.

Natürlich darf man nicht vergessen, was in der orthodoxen Kirche und in der orthodoxen Theologie oft geschieht, dass nämlich die christliche Kirche schon immer eine Schrift besaß bzw. dass es niemals eine Kirche ohne Schrift gegeben hat. Es ging am Anfang einfach um das Alte Testament, zu dem später das Neue Testament hinzugefügt wurde. Paulus, der erste uns bekannte christliche Schriftsteller, sowie auch die späteren Autoren der übrigen

27 A. SOPHRONIUS, Starez Siluan, Mönch vom Berg Athos. Band 1: Sein Leben und seine Lehre, Düsseldorf 1980, 81–86.

28 Vgl. J. MEYENDORFF, *Living Tradition: Orthodox Witness in the Contemporary World*, Crestwood, NY 1978, 13–17.

29 Typische Beispiele für solche Ansichten sind die überaus wichtigen orthodoxen Theologen V. LOSSKY, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood, NY 1957; T. WARE (Bishop Kallistos of Diokleia), *The Orthodox Church*, London 1997, und C. YANNARAS, *Elements of Faith: An Introduction to Orthodox Theology*, übers. von K. Schram, Edinburgh 1991, die in ihren Büchern über die orthodoxe Theologie kein einziges Kapitel der Bedeutung der Bibel widmen.

neutestamentlichen Bücher, bezieht sich stets auf „die Schrift“ bzw. „die Schriften“, d.h. aus unserer heutigen Perspektive das Alte Testament.³⁰ Dementsprechend stellt der Evangelist Lukas in der Apostelgeschichte Petrus so vor, dass er unmittelbar nach der Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten predigt, indem er seine Lehrinhalte auf den Schriften basieren lässt und überhaupt an ihre Autorität appelliert (Apg 2,14–36). Aber auch Jesus Christus selbst setzt seine Predigt in der Bibel fest, die er erneut interpretiert.³¹ Es hat also in der Tat nie eine christliche Kirche ohne Bibel gegeben, was die Validität der klassischen orthodoxen theologischen Position relativiert, nach der die Kirche der Schrift zeitlich vorangeht und ihr daher gegenüber höher steht.³²

Letzten Endes schließt *sola scriptura* das *sola ecclesia* nicht aus, sondern beide Prinzipien können durchaus miteinander koexistieren. Beide zusammen bedeuten, dass sowohl die Kirche als auch die Bibel unersetzliche Realitäten für das Leben der Gläubigen sind. Da es ohne Schrift keine Kirche geben kann, kann es außerhalb der Kirche auch kein theologisch angemessenes Verständnis der Schrift geben. Eine Kirche ohne Schrift ist wie ein Schiff ohne Ruder. Andererseits wäre eine alleinstehende Schrift, also eine Schrift, die nicht Teil im Leben einer kirchlichen Gemeinschaft wäre, wie ein vom Schiff losgelöstes Ruder.³³

Wie die Bibel ist auch die Kirche als Gemeinschaft von Gläubigen in ihren individuellen Ausdrücken und Positionen nicht unfehlbar. Allerdings werden innerhalb der Kirche, so wie in der Bibel, die Offenbarung Gottes und der authentische Geist des Evangeliums

30 S. etwa Röm 1,2; 3,21; 4,3; 9,17; 10,11; 11,2.3; 15,4; 16,26; 1 Kor 12,28.29; 14,29.32.37; 15,3.4; Gal 3,8.22; 4,30; Phil 3,6.9; 1 Thes 2,15.

31 S. etwa Mt 5–7; 19,16–22; 22,35–40; Mk 7,1–15; 10,2–9.17–23; 12,18–34; Lk 18,18–23.

32 Über das „Zusammenspiel“ von Schrift und Tradition s. STYLIANOPOULOS, *New Testament*, 47–61.

33 Vgl. die Annäherung an das *sola scriptura*-Prinzip aus orthodoxer Seite von E. TSALAMPOUNI, *Sola scriptura: A Greek-Orthodox Perspective*, in: S. ALKIER (Hg.), *Sola Scriptura 1517–2017: Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen*, *Colloquia historica et theologica* 7, Tübingen 2019, 343–358.

immer bewahrt. Die Schrift ist der Ausdruck und die Aufzeichnung dieser Offenbarung und dieses Geistes. Die Kirche braucht diesen Ausdruck, damit sie falsche Auffassungen und Praktiken korrigieren und sich entsprechend neu orientieren kann.

Die großen Kirchenväter liefern uns die geeigneten Werkzeuge, damit wir die Bibel in einem bestimmten Licht lesen können. Über diese Autorität der großen Kirchenväter hinaus muss jedoch das Zeugnis der Bibel selbst leuchten. Die kirchliche Exegese, die mit der Schrift übereinstimmt, könnte in gewisser Hinsicht auch als *sola scriptura* charakterisiert werden, weil sie den wahren Geist der Schrift bewahrt.³⁴ Die heilige Tradition ist auch ein Teil der Offenbarung Gottes. Um als solche zu fungieren, muss sie aber unbedingt mit dem wahren biblischen Geist einhergehen. In der Regel vermitteln die orthodoxen Lehrbücher ein hoch theologisches, aber gleichzeitig auch idealisiertes Bild der Kirche, u.a. als Leib Christi, Garant und Träger der Wahrheit des Evangeliums und heilige Gemeinschaft.³⁵ Die Lehrbücher bestimmen jedoch nicht, welche Haltung der Gläubige einnehmen soll, wenn die kirchliche Hierarchie, die alle oben genannten Eigenschaften der Kirche bewahren soll, von dieser Pflicht abfällt. In Anbetracht dieser Gefahr kann und soll die Bibel als ein Spiegel für die kirchliche Lehre und Praxis dienen, um vor Inkompatibilitäten mit ihrer Botschaft zu warnen. Zahlreiche Verbrechen wurden im Namen Christi sowohl von westlichen als auch von orthodoxen Christen begangen. Diese wären nicht geschehen, wenigstens nicht in diesem Umfang, wenn die Bibel ihre prophetische Rolle beibehalten hätte, also nicht als ein Buch, das streng durch die kirchliche Administration und Hierarchie verwaltet und interpretiert wird, sondern als Offenbarung Gottes, die sowohl die kirchliche Hierarchie als auch die Kirche als Ganzes inspirieren und kritisieren soll. Eine sorgfältige Lektüre und ein tiefes Verständnis der Bibel können dazu beitragen, wichtige Aspekte des

34 S. über diese Problematik den Aufsatz von C. PRICOP, *Sola Scriptura? Eine rumänisch-orthodoxe Perspektive*, in: ALKIER (Hg.), *Sola Scriptura*, 359–376.

35 S. etwa P. KARIATLIS, *Church as Communion: The Gift and Goal of Koinonia*, Adelaide/Sydney 2011.

kirchlichen Lebens zu verbessern, Ungerechtigkeiten zu korrigieren und Wunden zu heilen.

4. Die Kirchenväter als Anleiter zum Verständnis der Bibel

Grundsätzlich sollten alle Gläubigen den Inhalt der Bibel kennen. Das ist in der Orthodoxie nicht selbstverständlich, da es in ihren Kreisen die Tendenz gibt, dass sich orthodoxe Christen hauptsächlich auf die patristische Tradition berufen, um ihre orthodoxen Positionen zu legitimieren, oft sogar, ohne sie auch wirklich und gründlich zu kennen.

Eine tiefere Kenntnis der patristischen Tradition führt aber notwendigerweise zu der Feststellung, dass sie viele verschiedene Positionen und biblische Interpretationen beinhaltet, die vom jeweiligen sozialen, historischen und kulturellen Kontext abhängen. Daher gibt es nicht nur eine patristische Position zu jeder Frage. Ganz im Gegenteil gibt es viele patristische Positionen, die sich manchmal gegenseitig ausschließen, während es in Bezug auf bestimmte Fragen der Moderne bzw. der Postmoderne gar keine spezifischen patristischen Positionen gibt. Zudem gibt es auch patristische Positionen, die offenbar fehlerhaft sind.³⁶

Was können wir also aus dem Reichtum der patristischen Tradition schöpfen? Vor allem ihre Pluralität, nämlich die Tatsache, dass die Einheitlichkeit, also die eine Ansicht, die alle anderen ausschließt, nicht notwendig oder konstruktiv ist. Im Gegenteil, je sicherer sich die christliche Kirche fühlte, desto mehr erlaubte sie eine Fülle von verschiedenen Meinungen und theologischen Richtungen gleichzeitig zu existieren. Obwohl diese Freiheit nicht immer ohne Probleme und Konflikte blieb und ihretwegen die Grenzen zwischen Orthodoxie und Häresie manchmal unklar

36 Über diese Problematik s. den Band von V.N. MAKRIDES/G.E. WOLOSCHAK, *Orthodox Christianity and Modern Science: Tensions, Ambiguities, Potential*, Turnhout 2019, und hier besonders den Aufsatz von P. KALAITZIDIS, *The Ambiguous Relationship between Orthodoxy and Science as Part of the Pending Discussion between Orthodoxy and Modernity*, 47–66.

wurden, blühte andererseits das Werk der Kirchenväter genau unter solchen Umständen. Auch heutzutage also, in einer Zeit des theologischen Pluralismus, des ausführlichen Dialogs und des freien Ausdrucks, hat die orthodoxe Theologie die Möglichkeit *mutatis mutandis* wieder zu gedeihen.

Auf der anderen Seite war die Bibel für die Kirchenväter immer ihre Konstante. Die Kirchenväter entwickelten nämlich ihre Theologie stets in Bezug auf die Bibel, als Bibelexegeten, indem sie die Bibel in allen ihren Texten verwendeten. Außerdem hat die Bibel wesentlich auch das Ethos geprägt, das sie durch ihr eigenes Leben ausstrahlten. Die orthodoxe Theologie kann also von der Bibel nicht absehen, wenn sie eine dem Geist der Kirchenväter treue Theologie sein soll.

Die Kirchenväter interpretierten die Bibel auf der Grundlage der wissenschaftlichen Gegebenheiten und der gängigen exegetischen Methoden ihrer eigenen Zeit. Sie griffen rabbinische exegetische Prinzipien wie auch die altgriechische und die römisch-hellenistische Philosophie auf, um biblische Wahrheiten in einer Sprache zu äußern, die den Menschen ihrer Zeit zugänglich war. Gleichzeitig entwickelten sie auf der Grundlage dieser Methoden ihre eigenen exegetischen Zugänge zur Bibel.³⁷ Wir sollten also von den Kirchenvätern nicht nur ihre Liebe zur Bibel oder ihr Engagement als Exegeten, sondern auch ihre Anwendung der aktuellen Methoden für die Weitergabe der biblischen Botschaft an die Menschen der jeweiligen Zeit übernehmen. Wenn die moderne Sprache, die der heutige Mensch verstehen kann, größtenteils die Sprache der Wissenschaft ist, ist die Kirche verpflichtet, auch anhand dieser wissenschaftlichen Sprache Exegese und Theologie zu treiben.³⁸

37 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, 21–38.

38 S. mein Kapitel V.3.

Die Kirchenväter waren nicht einfach Gelehrte und gut ausgebildete Theologen, sondern auch treue Mitglieder der Kirche. Dementsprechend sollten die Theologen von heute nicht nur Wissenschaftler, sondern auch gläubige Mitglieder der Kirche sein. Geistliche Erfahrung ist eine besonders wichtige Größe für die orthodoxe Theologie und Spiritualität. Diese Erfahrung schließt jedoch Wissenschaft und Vernunft nicht aus, sondern begleitet sie.

Die Kirchenväter, insbesondere diejenigen der alten Zeit, gehören ebenso wie die biblischen Menschen zur antiken Mittelmeerwelt. In dieser Hinsicht sind die Kirchenväter mit der Sprache und der Kultur der Bibel, insbesondere des Neuen Testaments, gut vertraut und können manche biblischen Aspekte teilweise besser als die heutigen Wissenschaftler und Theologen verstehen. Daher können oft die patristischen exegetischen Texte tatsächlich die Lektüre der Bibel erleichtern und ihr Verstehen befördern. Dieser Tatbestand ist nicht auf die Orthodoxie beschränkt, in der die Kirchenväter eine privilegierte Stellung einnehmen, sondern gilt für das gesamte Christentum und natürlich für die Bibelwissenschaft als Ganzes.³⁹

Gleichzeitig aber neigen die Kirchenväter dazu, die für die Antike typische exegetische Methode der *petitio principii* anzuwenden.⁴⁰ Das bedeutet, dass sie in ihrer Exegese oft von einem konkreten Blickwinkel, einem spezifischen Interpretationsrahmen bzw. einem im voraus bestimmten exegetischen Ziel ausgehen, was dazu führt, dass ihre Auslegung in einigen Fällen restriktiv ist und also der Pluralität der biblischen Inhalte nicht völlig gerecht werden kann. Ferner ist das antike Weltbild der Kirchenväter offensichtlich nicht in der Lage, die Inhalte der Bibel adäquat in die moderne Welt zu transponieren.⁴¹

39 S. etwa V. МИНОС, The Actuality of Church Fathers' Biblical Exegesis, in: DUNN u.a. (Hg.), *Auslegung*, 3–28; U. LUZ, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel: Eine westlich-protestantische Sicht, a. a. O., 29–52.

40 Über die Methode der *petitio principii* s. J. WOODS/D. WALTON, *Petitio principii*, in: *Synthese* 31 (1975), 107–127.

41 S. P. DRAGUTINOVIĆ, Interpretation of Scripture in the Orthodox Church: Engaging Contextual Hermeneutics in Orthodox Biblical Studies, *Belgrad* 2018, 23–32.

Schließlich hatten die Kirchenväter weder die Fülle der Informationen noch das Wissen um antike Texte oder den Zugang zu modernen Bibliotheken und elektronischen Medien, die für uns heutzutage selbstverständlich sind. Natürlich war die wissenschaftliche Methodologie in ihrer Zeit noch nicht entwickelt. Wir sind also heute in der Lage, ein insgesamt kompletteres Bild der Bibel und ihrer Welt als die Kirchenväter zu haben, obwohl sie, wie schon erwähnt, näher an der biblischen Kultur waren.

All dies bedeutet, dass die patristischen Texte nicht aufgehört haben, aktuell und zeitlos zu sein. Andererseits ist es jedoch klar, dass die Kirchenväter den direkten Zugang zur Bibel durch ihre Texte nicht ersetzen können, sollten bzw. wollen. Ihr Hauptziel war die biblische Lektüre zu begleiten, zu erleuchten, zu bereichern und adäquat zu übertragen. In dieser Rolle besteht vorwiegend ihre Zeitlosigkeit.