

Überlieferung und Kirchlichkeit : Leitlinien für die Bibelwissenschaft in der Russischen Orthodoxen Kirche heute

Autor(en): **Richter, Gerhard**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **25 (1969)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878681>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Überlieferung und Kirchlichkeit

Leitlinien für die Bibelwissenschaft in der Russischen Orthodoxen Kirche heute

Wer nur ein wenig mit der Theologie der Orthodoxie bekannt ist, den muten die Begriffe Überlieferung und Kirchlichkeit wie eine Selbstverständlichkeit an; ihre Berechtigung wird in jeder orthodoxen Dogmatik begründet. Hier soll ihrer Verwirklichung in der *Bibelwissenschaft* in Form eines Berichtes nachgegangen werden. Wichtiger als die Feststellung kontroverser Meinungen ist dabei die Frage nach dem Grund der *russischen Auffassungen*. Ihr kann nur im Zusammenhang der ganzen Bibelwissenschaft nachgegangen werden. Bedingt durch die geführten Auseinandersetzungen nehmen die Fragen der Textkritik einen größeren Raum in Anspruch, obwohl man den Schwerpunkt in der Exegese erwarten sollte. Wir beschränken uns auf die letzten zwei Jahrzehnte; sie sollen mit dem «Heute» umschrieben sein. Die zweite Beschränkung des Themas deutet auf eine besondere Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche innerhalb der Orthodoxie.

1.

Das Recht zur Unterscheidung gibt uns die Auseinandersetzung um *Kanon* und *Textkritik*. Was von russischer Seite dazu vorgebracht wird, kann heute weithin nicht als allgemeine orthodoxe Anschauung angesehen werden.

Das gilt insbesondere von der Frontstellung der russischen Theologen¹ gegen den Nestle-Text, von der über die innerorthodoxen Meinungsverschiedenheiten hinaus das ökumenische theologische Gespräch berührt wird. Im Jahre 1952 gab die Russische Bibelgesellschaft in Washington eine Bibel in russischer Sprache heraus. Im folgenden Jahr begann die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft mit dem Druck eines N.T. in russischer Sprache, dessen beide erste Evangelien der Rektor des St.-Sergej-Instituts in Paris, Bischof Kassian, bearbeitet hatte. Beide Editionen stießen bei russischen Theologen auf harte Kritik und riefen ausführliche Stellungnahmen hervor. Zeigte die Washingtoner Bibel in ihrer inneren Ordnung nichtorthodoxe Einflüsse, so warf die Pariser Ausgabe textkritische Fragen auf. Zwar

¹ Der Ausdruck «russische Theologen» ist in dieser Arbeit allein auf die Russische Orthodoxe Kirche zu beziehen, nicht dagegen auf die Theologen der russischen Emigration in Paris oder Amerika.

sagte ihr Vorwort, daß die russische Übersetzung der Synodalausgabe von 1862 im wesentlichen unangetastet bleibe, aber Bischof Kassian hatte als Grundtext die Nestle-Ausgabe von 1949 gewählt. In dem ganzen Zusammenhang wurde dann von russischer Seite auch die 21. Ausgabe des Nestle von 1952 einer eingehenden Überprüfung unterzogen².

a) Über den Umfang des N.T. kann es keine Meinungsverschiedenheiten geben. So stehen zunächst die Fragen nach Umfang und Textgestalt des *Alten Testaments* im Vordergrund.

Leitgedanke für die Beantwortung ist die alte Überlieferung der Russischen Orthodoxen Kirche. Die russischen Theologen legen dem A.T. die LXX zugrunde: nach ihr war die altslawische Übersetzung gefertigt, auf der wiederum die russische Bibelausgabe des Hl. Synod beruhte. Demzufolge wird daran festgehalten, daß nicht nur alle Bücher der LXX samt ihren Zusätzen zu einigen kanonischen

² An der Pariser Ausgabe arbeitete seit 1951 eine Kommission, die sich aus Vertretern verschiedener Bekenntnisse zusammensetzte. Zur Kritik und weiteren Behandlung der Fragen erschienen eine Reihe von Artikeln (*ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*; die russischen Titel hier verdeutscht):

1. I. Aleksejev, Zur Frage einer neuen Übersetzung des Evangeliums nach Matthäus ins Russische: *ŽMP* 1954/2, S. 76f.
2. A. Ivanov, Zur Frage der Wiederherstellung des ursprünglichen griechischen Textes des N.T.: *ŽMP* 1954/3, S. 38–50.
3. Ders., Eine neue Übersetzung des Evangeliums nach Matthäus ins Russische: *ŽMP* 1954/4, S. 45–55; 1954/5, S. 38–47.
4. Ders., Eine neue kritische Ausgabe des griechischen Textes des N.T.: *ŽMP* 1956/3, S. 49–58; 1956/4, S. 49–58; 1956/5, S. 43–52.
5. Ders., Textausgaben der Hl. Schriften des N.T.: *Bogoslovskie Trudy*, 1 (1959), S. 53–83.
6. Ders., Zur Frage des neutestamentlichen Textes. Antwort an Prof. R. P. Casey: *ŽMP* 1957/9, S. 60–64.
7. A. Osipov, Zur Ausgabe der russischen Bibel: *ŽMP* 1955/8, S. 58–66.
8. Ders., Über eine ausländische Ausgabe der russ. Bibel: *ŽMP* 1955/10, S. 48–53.
9. Ders., Erwägungen über eine russ. Bibel: *ŽMP* 1955/11, S. 55–62.
10. Ders., Über die Hl. Schrift: *ŽMP* 1956/9, S. 47–55.
11. A. V., Vernünftige Entscheidung: *ŽMP* 1954/12, S. 68.

Auch aus den Reihen der konservativen Altrituellen nahm das *ŽMP* ein Votum auf: A. Vakonja, Der unschätzbare Reichtum russ. Übersetzungen des Wortes Gottes und der kirchlichen Literatur: *ŽMP* 1955/6, S. 65–67.

Die Titel werden unten durch die beigefügte Nummer ersetzt und die angezogenen Stellen dazu nur mit Seitenangabe belegt.

Schriften zum unantastbaren Bestand der Bibel gehören, sondern daß auch ihre dort gewählte Reihenfolge einzuhalten ist³.

Die Bevorzugung der LXX – und damit die Überlieferung – setzt sich weiterhin in der Bewertung der biblischen Bücher durch. Aus der Lutherbibel ist uns die Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphen Schriften geläufig. Die russische Bibel unterscheidet indessen drei Gruppen: kanonisch, nichtkanonisch, apokryph. Apokryph bezeichnet nicht beidemal das gleiche. Die bei uns so genannten Schriften entsprechen im großen und ganzen den nichtkanonischen der russischen Bibel. Dagegen schließt die Ostkirche nur diejenigen als apokryph aus, die das Wort Gottes durch Fabeln verfälschen. Insofern gehören zur ganzen Hl. Schrift sowohl kanonische wie nichtkanonische Schriften; beide werden als Wort Gottes bezeichnet. Mit Schärfe verwahren sich die russischen Theologen gegen die Aussonderung der nichtkanonischen Schriften durch den Protestantismus und gegen ihre abfällige Bezeichnung als apokryph, wo sie doch gut und erbaulich sind und sich als Wort Gottes von den kanonischen Schriften nur dadurch unterscheiden, daß ihnen die größere Qualität der Inspiration fehlt. Gerade gegen dieses Einteilungsprinzip hatte die Washingtoner Bibel verstoßen und muß sich deshalb den Vorwurf «protestantisch» gefallen lassen, denn schon die Synode gegen Cyrillos Lukaris 1672 hatte die protestantische Einteilung verurteilt⁴.

Für die griechische Kirche – und aus historischen Gründen auch für die russische – ist gewiß der Rückgriff auf den griechischen Text des A.T. und die Verteidigung der LXX zu erwarten. Tatsächlich

³ Die zusätzlichen 11 Bücher der LXX sind bekannt; wir notieren nur die sonstigen Erweiterungen: Gebet des Manasse, 2. Chron. 36, 5a–d; Gesang der Jünglinge im Feuerofen, Dan. 3, 25–95; Geschichte von Susanna, von Bel und dem Drachen, Dan. 13 und 14; Ps. 151; 6 Verse an 6 Stellen des Buches Esther; ein Zusatz bei Hiob. Osipov (8), S. 51.

⁴ Osipov (8), S. 51. Die Washingtoner Bibel hat zwar alle 11 zusätzlichen Bücher abgedruckt, sie aber als Extrabuch unter der Bezeichnung «Apokryphe Bücher des A.T.» an den Schluß gestellt. In protestantischen Ausgaben finden sich unter den Apokryphen von den in Anm. 3 genannten Einzelstellen nur 2. Chron. 36, 5a–d, und Dan. 3, 25–95. Die Frage nach der «ganzen Bibel» und die Befreiung der nichtkanon. Schriften von der diskriminierenden Bezeichnung als Apokryphen ist für die Russische Orthodoxe Kirche als Gegenstand eines Gesprächs mit anglikanischen Theologen vorgeschlagen worden. Vgl. Anm. 52.

Was unter Inspiration im allgemeinen zu verstehen ist, übernimmt Osipov (10), S. 47, aus der Dogmatik von Malinovskij, 1–4 (1895–1909). Inwiefern eine nichtinspirierte Schrift Wort Gottes sein kann, bleibt jedoch ungeklärt. Eine Kandidatenarbeit, die sich mit der Inspiration beschäftigt (vgl. Anm. 44), ist uns unzugänglich.

wird nachdrücklich auf die «tausendjährige Tradition unserer kirchlichen Praxis» hingewiesen. Zur wissenschaftlichen Begründung aber gilt für die Russische Orthodoxe Kirche als endgültig, was im Jahre 1858 der Metropolit Filaret über den – wenn auch eingeschränkten – Vorzug der LXX und ihr Verhältnis zu den Masoreten gesagt hat. Diese sollen nicht abgelehnt werden, aber ihre Benutzung hat unter der steten Kontrolle durch die LXX nach verschiedenen Regeln stattzufinden, die darauf hinauslaufen, daß der Text der LXX allgemein beizubehalten ist, wenn nicht ein ernster Grund den Übergang zu den Masoreten erfordert. Osipov drückt heute den Kompromiß mit dem Satz aus: Unsere russische Übersetzung ist nach dem hebräischen Text unter Anleitung der LXX erstellt⁵.

Bei aller Hochachtung vor der Persönlichkeit des Metropoliten ist es doch etwas Besonderes, daß seine wissenschaftliche Erkenntnis als endgültige Verpflichtung angesehen wird, ohne ihre Richtigkeit nach dem jeweils neuesten Stand der alttestamentlichen Wissenschaft zu überprüfen. Hierin wirkt nicht nur die Überlieferung der kirchlichen Praxis nach; es zeigt sich auch eine Bindung an wissenschaftliche Entscheidungen, die einmal getroffen wurden und nun ebensogut in die Überlieferung eingehen.

Indem gegen die innere Ordnung, wie sie von der LXX begründet ist, nicht verstoßen werden darf, ist durch die Überlieferung auch die Textgestalt im einzelnen weithin festgelegt. Dennoch bleibt eine gewisse Freiheit, die schon der russische Synodaltext für sich in Anspruch genommen hat. Gegenüber der altslawischen Bibel hat er eine griechisch-hebräische Einheitlichkeit angestrebt, indem er den laufenden Text nach den Masoreten korrigiert und die Besonderheiten der LXX in die Fußnoten verwiesen hat. Sodann weicht der Synodaltext von seinem doppelten Vorbild dadurch ab, daß er das Vorwort zu Sirach nicht enthält. Diese Eigenwilligkeit erregt freilich heute Mißfallen und ist Anlaß zu der Forderung, den Mangel noch nachträglich zu beseitigen und auf diese Weise die Treue zur Überlieferung fester zu bezeugen⁶. Noch besser wäre es, an Stelle einer neuen Übersetzung eine Korrektur des Synodaltextes nach dem kirchenslawischen Text vorzunehmen. Solche peinliche Genauigkeit

⁵ Osipov (9), S. 57. Die Wahl zwischen beiden Texten kann also nicht beliebig getroffen werden. Die besonderen Regeln berücksichtigen vor allem das «reiche Erbe der Kirche»: Väter, Theologie, Exegese, Gottesdienst und Überlieferung. Osipov (10), S. 50. 52.

⁶ Osipov (9), S. 59f. Besondere Gedanken macht sich Osipov auch darüber, daß die Synodalausgabe den Zusatz der LXX zu Hiob in Rücksicht

ist einigermaßen überraschend, sie prägt aber die derzeitige Auffassung. Zu ihr gehört auch die Forderung nach Beibehaltung der alten Interpunktion, obwohl sie nicht den grammatischen Regeln entspricht⁷. Trotz der beigefügten sprachgeschichtlichen Begründung scheint damit doch nur die Formel von der Beibehaltung der Überlieferung auf die Spitze getrieben zu sein.

Außer der Überlieferung ist für die Textgestalt ein Faktor mitbestimmend, den wir mit Kirchlichkeit bezeichnen wollen. Seine Erscheinungsformen können recht verschieden sein, in unserem Falle wirkt er auf zweifache Weise.

Die kirchliche Lehre steht unverrückbar fest, die Übersetzung hat deshalb nicht philologischen Gesetzen zu folgen, sondern erstens der kirchlich gesicherten Interpretation einer Stelle. Der Kritiker der Washingtoner Ausgabe greift als Beispiel die Übersetzung von Gen. 3, 15 heraus. Leider kommt der strittige Punkt in der deutschen Wiedergabe nicht genau heraus, weil das deutsche Pronomen «er» oder «derselbe» sowohl auf «Same» als auch in christologischer Deutung auf «Christus» beziehbar ist. Im Russischen ist «Same» (semja) ein Neutrum, so daß die Washingtoner Ausgabe das Pronomen philologisch richtig ins Neutrum (ono) setzt, damit aber den personalen Bezug aufhebt und der dogmatischen Folgerung die Textgrundlage entzieht. Nun genügt dem russischen Kritiker dieser Ausgabe nicht einmal das Pronomen «er» (on); er besteht auf dem verdeutlichenden «dieser» (toj), weil es die Synodalausgabe in Übereinstimmung mit der kirchenslawischen Bibel so liest⁸. Die Stelle veranschaulicht uns zugleich, wie stark neben dem dogmatischen Interesse auch hier die Wahrung der Überlieferung gefordert wird. Sie ist in diesem Falle nicht auf die allgemeine orthodoxe Textform und ihre Geschichte gerichtet, sondern wieder ganz speziell auf den approbierten russischen Synodaltext.

Kirchlicher Faktor – darunter fällt zweitens die Besonderheit der Russischen Orthodoxen Kirche, die unaufgebbar erscheint. An dieser Stelle verbindet sich mit der kirchlichen Verantwortung für die Wahrheit ein besonderes kirchenpolitisches Denken.

auf den gottesdienstlichen Gebrauch zwar übernommen, aber als offensichtliche Hinzufügung entgegen der kirchenslaw. Bibel unter den Strich gesetzt hat. Ebd., S. 58f.

⁷ Übersetzungsbeispiel ist Jes. 9, 6, dessen Synodaltext «Ibo mladenec rodilsja nam – syn dan nam; vladycestvo na ramenach Ego i narekut imja Emu...» in der Fußnote durch die genaue Übersetzung Vlastovs aus dem kirchenslaw. Text präzisiert werden soll: «Ibo Mladeneц rodilsja nam, Syn, i dan nam; vladycestvo Ego na ramenach Ego, i narekut imja Emu...». Der Frage der Interpunktion widmet sich ein eigener Abschnitt Osipov (9), S. 59.

⁸ Osipov (9), S. 58.

b) Um es zu verdeutlichen, wenden wir uns der Pariser Ausgabe des *Neuen Testaments* zu. Obwohl der Kritiker einräumt, daß sie den Vorzug des Synodaltextes hervorhebt, wird an ihr dennoch zweierlei ausgesetzt. Erstens ist sie ohne Mitwirkung des Moskauer Patriarchats zustande gekommen; sie besitzt weder die Zustimmung des Patriarchen selbst, noch sind Vertreter des Westeuropäischen Exarchats hinzugezogen worden. «Schon allein dieser Umstand zwingt uns, uns zu dem gesamten Unternehmen mit äußerster Vorsicht zu verhalten.»⁹ Zu diesem jurisdiktionellen Anspruch auf das Privileg über jede Textausgabe in russischer Sprache kommt als zweiter Punkt der Kritik, daß die Ausgabe von «ausländischen und nichtorthodoxen Kreisen» veranlaßt sei. In der Tat begründete Bischof Kassian das Unternehmen damit, daß er den Emigranten, besonders aber der Jugend, und damit einer allgemeinen christlichen Sache zu dienen hoffe. Was könnte daran falsch sein? Befangen in der zu damaliger Zeit verhärteten Ablehnung der ökumenischen Bewegung, nimmt Ivanov Anstoß an den «panchristlichen Bemühungen, die den Stempel eines panchristlichen Kosmopolitismus an sich tragen»¹⁰. Er warnt vor konfessionellem Indifferentismus und vergleicht schließlich das Unternehmen hinsichtlich der konfessionellen Belange mit der Situation der russischen Bibelgesellschaft von 1819–1823¹¹.

Trotz der allgemeinen Anerkennung, die das Pariser N.T. dem Synodaltext von 1862 aussprach, hat es diesen doch einer Revision unterzogen. Das Ärgernis sahen die russischen Theologen darin, daß der Gebrauch des Nestle-Textes von vornherein die Richtigkeit des kirchlichen Textes in Frage stellt, wie er sonst in der Orthodoxie gebräuchlich ist, und sich in die Nähe der protestantischen Textkritik begibt¹². Auf diese Weise weitet sich die russische Kritik zu

⁹ Alekseev (1), S. 76. Die Kontrolle des Patriarchats fordert auch Ivanov (3), 4, S. 50. Daß der Ökumenische Patriarch, dessen Jurisdiktion Bischof Kassian unterstand, die Ausgabe gebilligt hatte, sprach nach russischer Meinung durchaus nicht für die Sache.

¹⁰ Ivanov (3), 4, S. 54. Zur kirchenpolitischen Lage der Russischen Orthodoxen Kirche vgl. G. Richter, Der Eintritt der Russischen Orthodoxen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen: *Kyrios*, 4 (1964), S. 277–298; 5 (1965), S. 24–50, bes. 4, S. 288.

¹¹ Ivanov (3), 4, S. 50; 5, S. 45.

¹² Die Liste der ungenauen Übersetzungen, die die Vorliebe für die protestantische Ausgabe beweisen, umfaßt bei Ivanov (3), 5, S. 38–44, d.h. allein

einer allgemeinen Stellungnahme zur Frage der *Textkritik* aus, wodurch der Standpunkt der Russischen Orthodoxen Kirche ausführlich dargelegt wird.

Ivanov hat nach einer eingehenden Wegbeschreibung der protestantischen Textforschung, deren Einzelheiten wir hier übergehen können, im wesentlichen zwei Vorwürfe formuliert: 1. Die Basis der protestantischen Textkritik ist zu schmal und läßt bewußt stichhaltige Zeugen aus. 2. Die Bewertung der Handschriften ist subjektiv, daher außerhalb jeder Bedeutung für die Kirche. – Wir werden diese Vorwürfe besser verstehen, wenn wir zuvor die Auffassung der russischen Theologen über Grundlagen und Ziel der Textkritik im allgemeinen kennengelernt haben.

Grundsätzlich wird auch auf russischer Seite eine Textkritik bejaht. Zunächst scheint sogar in der Formulierung ihrer Aufgaben ein gewisses Einvernehmen mit der protestantischen Theologie zu bestehen: sie hat die Lesarten zu prüfen mit dem Ziel, den «ursprünglichen» Text herzustellen. Dennoch liegt hinter dieser Zielangabe bereits eine scharfe Trennung der russischen Auffassung von der protestantischen verborgen, weil Ausgangspunkt und Ziel der Textkritik für die russischen Theologen von vornherein im kirchlichen Text festgelegt sind, dem der *Textus receptus* am nächsten steht. Seine hervorragende Bedeutung versuchen sie auf verschiedenste Weise zu stützen¹³.

Mit Vorliebe beruft sich Ivanov darauf, daß es neben der kritischen Forschung durchaus auch «westliche Streiter» für den *Text. rec.* gibt. Allerdings haben seine Gewährsleute Burgon und Miller ihre Angriffe auf Westcott und Hort schon vor der Jahrhundertwende geführt¹⁴. Noch weiter zurück, nämlich am Ende des 18. Jahrhunderts, liegen die Arbeiten des ehemaligen Jenaer und späteren Moskauer Professors für klassische Literatur Matthäi, den Ivanov als Zeugen russischer Textkritik und Verteidiger des *Text. rec.* anführt¹⁵.

für das Matth. 6 Seiten. An anderer Stelle erklärt Ivanov (6), S. 64, daß er damit Nestle nicht völlig diskreditieren wolle. Sein großes Verdienst sei der kritische Apparat.

¹³ Ivanov (2), S. 42: Die Ausgaben Robert Stephans 1550 und Elzevirs 1633 «...geben einen höchst zuverlässigen und der ersten Quelle nahen kirchlichen Text».

¹⁴ J. W. Burgon, *The traditional Text of the Holy Gospels* (1896); E. Miller, *A Guide to the Textual Criticism of the New Testament* (1896). Auf beide Zeugen beruft sich auch Alekseev (1), S. 77.

¹⁵ Ivanov (2), S. 43. Chr. Fr. Matthäi lehrte 1772–1784 in Moskau.

Zu einer zweiten Begründung wird der theologische Gedanke herangezogen, daß die Kirche in ihrer gottesdienstlichen Überlieferung ebenso unter der Leitung des Hl. Geistes die beste Textform, d.h. die beste Erhaltensform jenes einen, ursprünglichen Textes ausgewählt und bewahrt hat, wie sie den Kanon unter der Leitung des Hl. Geistes aus vielen Schriften ausgewählt und zusammengefaßt hat¹⁶.

Für den Zusammenhang mit der Textkritik ist aber die dritte Begründung die gewichtigste. Sie fügt dem theologischen noch den historischen Aspekt hinzu: Die hohe Einschätzung des Apostolischen Zeitalters erlaubt gar keine andere Auffassung als die einer einheitlichen Überlieferung des Textes. Im 4. Jahrhundert hatte dann der Text bereits die allgemeine Anerkennung der Kirche gefunden. Seither hat das kirchliche Amt sorgsam über die genaue, unverfälschte Textüberlieferung gewacht¹⁷. Diese Kontinuität schlägt sich im kirchlichen Text nieder, wofür auch die Tatsache zeugt, daß die ihm zugrunde liegenden Handschriften große Übereinstimmung aufweisen.

Weil nach russischer Auffassung der Text. rec. der beste derzeit vorhandene ist, muß er für die textkritische Arbeit als Prüfstein dienen, an dem sich der Wert einzelner Lesarten oder gar ganzer Handschriften entscheidet, und somit die Richtung für die textkritische Arbeit abgeben¹⁸. Nach Ivanovs Meinung ist die byzantinische Textform, auf die sich der Text. rec. im wesentlichen stützt, die ursprüngliche, und alle Varianten der Majuskeln und des westlichen Textes lassen sich als örtliche Entstellungen verstehen. Sie enthalten – jedenfalls «in ihrer erdrückenden Mehrheit» – keine wesentlichen Veränderungen des originalen Textes¹⁹.

Also liegt die Aufgabe der textkritischen Arbeit in der Suche nach dem Prototyp des kirchlichen als des «ursprünglichen Textes», und der Weg dorthin kann nur über die Wiederherstellung der Geschichte des neutestamentlichen Textes und eine stete Verbesserung des vorhandenen führen, bis seine beste Lesart wieder gefunden ist. Textkritik wird damit zu einer historischen Untersuchung des gültigen Textes ausschließlich im Sinne einer philologischen Vervollkommnung²⁰.

Dieser bisher unvollkommene Text ist trotz seiner Verderbtheit immer noch authentisches Wort Gottes. Deshalb unterscheidet sich die Hl. Schrift als literarisches Dokument wesensmäßig von anderen literarischen Zeugnissen dank ihrer göttlichen Inspiration. Das be-

¹⁶ Ivanov (4), 3, S. 55.

¹⁷ Alekseev (1), S. 77. Die Kirche als «wahrhaftige Bewahrerin des Wortes Gottes» bei Ivanov (3), 4, S. 51, und (2), S. 50 u.ö., auch Alekseev (1), S. 77.

¹⁸ Ivanov (2), S. 49.

¹⁹ Ivanov (5), S. 55, Anm. 1.

²⁰ Ivanov (5), S. 56. V. Saryčev, Die Aufgaben der russischen geistlichen Schulen (russ.): ŽMP 1962/9, 70–78, S. 73.

deutet, daß sich ihr Text nicht nach allgemeinen literaturwissenschaftlichen Methoden weiter analysieren läßt. Jede über eine Verbesserung hinausgehende textkritische Revision, wie sie westliche Forschung vornimmt, muß abgelehnt werden: sie überschreitet die gesetzten Grenzen. Mit einem Blick auf mögliche Einwände gegen den so gesetzten Maßstab hebt Saryčev ausdrücklich hervor, daß dieser kirchliche Text dennoch nicht schon an sich unverletzlich ist in der Weise, wie etwa die römisch-katholische Kirche lange Zeit die Vulgata abgeschirmt hat²¹.

Die hier skizzierte Einstellung wird anschaulicher, wenn wir den beiden oben erwähnten Vorwürfen gegen die westliche Textkritik nachgehen.

1. Warum ist die Basis der protestantischen Textkritik zu schmal?

Die Beachtung des kirchlichen Ursprungs und Gebrauchs des Textes führt zu der Überlegung, daß der am weitesten verbreitete Text die Gewähr gibt, daß er immer im Gebrauch der Kirche war, also auch die «richtige» Lesart enthält. Der Vorstellung, daß die Kirchlichkeit des Textes seine Qualität hinreichend verbürgt, entspricht die andere, daß die Häufigkeit der Textzeugen zum Maßstab ihres Wertes wird: der authentische Text muß bei der Mehrzahl zu finden sein. Deshalb fällt den Minuskeln die größere Bedeutung zu, weil die Einheitlichkeit ihrer Lesarten bestätigt, daß ihnen die Wahrheit selbst zugrunde liegt²². Nun ist den russischen Theologen sehr wohl bekannt, daß die Frage nach dem Alter der Handschriften ein entscheidendes westliches Argument ist und für die Bevorzugung der Majuskeln spricht. In ihren Augen ist das längst durch die Vorstellung einer kontinuierlichen kirchlichen Überlieferung entwertet: man darf sich durch das Alter «nicht blenden lassen»²³.

Das zu untersuchende Textmaterial läßt sich nach ihrer Meinung noch vielfach quantitativ vermehren. Erstens durch die Zitate in den Schriften der Kirchenväter. Als hervorragende Zeugen des Glaubens müssen sie auch als ebenso zuverlässige Zeugen des Textes gelten. Gegen den Einwand, daß weder Chrysostomos für das Markus-Evangelium noch Photios für die Evangelien den byzantinischen Text benutzt haben, zieht sich Ivanov darauf zu-

²¹ Saryčev (A. 20), S. 73. Uns scheint das ein Mißverständnis der Rolle zu sein, die die Vulgata in der röm.-kath. Kirche gespielt hat. Ihre Authentizität betraf mehr die Verbindlichkeit als die Benutzung eines originalen Textes.

²² Ivanov (3), 4, S. 54.

²³ Alekseev (1), S. 77. Ohne weitere Begründung fällt Ivanov (2), S. 41, gegen die Papyrus-Fragmente des 3. Jahrhunderts das Urteil: «Selbstverständlich können solche Bruchstücke trotz ihres Alters keine große Bedeutung für die Rekonstruktion des ursprünglichen Textes des N.T. besitzen.»

rück, daß gelehrte Theologen und Schriftsteller ab und zu neben dem offiziellen kirchlichen Text auch einen älteren benutzten. Wenn auch das Alter der Handschriften nicht über die Ursprünglichkeit ihres Textes entscheiden sollte, schuldet Ivanov nach dieser Erklärung dennoch eine Begründung für den höheren Wert eines jüngeren Textes, wenn die Väter Wert auf den älteren legen. Indem er die Veränderung voraussetzt, erklärt er sie durch den Hinweis auf die Tätigkeit der Kirche, deren Hierarchie zur Bewahrung des von den Aposteln überlieferten Wortes Gottes vor Neuerungen und Fälschungen «Veränderungen in den ursprünglichen Text hineintrag»²⁴. Welches Interesse kann dann überhaupt noch für dieselbe Kirche an einer Textkritik bestehen, an der Wiedergewinnung des «ursprünglichen» Textes?

Zweitens wird, um das Textmaterial weiter zu vermehren – und das heißt eindeutig: um den kirchlichen Text durch noch größere Zahlen zu belegen –, daran erinnert, daß der Kirche die Evangelien zum gottesdienstlichen Gebrauch dienten. In der Überlieferung der Evangeliare und Apostolare ist deshalb ebenfalls notwendig die ursprüngliche Textform überliefert. Mögen die heute erhaltenen liturgischen Bücher auch im Vergleich zu manchen Handschriften sehr jung sein, so verdienen sie doch größte Beachtung und besitzen hervorragende Beweiskraft. Darum tadelt Ivanov: Auf Väterzeugnisse und liturgische Bücher legen die westlichen Textausgaben viel zu geringen Wert und beachten nicht, daß ihr Text wiederum mit den Lesarten der Minuskeln zumeist übereinstimmt. Nicht vergessen werden dürften auch die Übersetzungen, von denen der kyrillo-methodeischen und der russischen des 14. Jahrhunderts besondere Bedeutung zukommen, denn ihnen liegen griechische Kodizes des 4.–9. Jahrhunderts zugrunde²⁵.

Wir wollen dem Vorwurf und den damit verbundenen praktischen Folgerungen für eine verwertbare Verbreiterung der Textbezeugung nicht nachgehen²⁶. Es genügt uns, die Voraussetzungen festzuhalten, von denen die Kritik bestimmt ist. Alle Textkritik der russischen Theologen bewegt sich innerhalb einer fest gezogenen Grenze um einen Grundgedanken. Man kann ihn in dem Satz zusammenziehen: der kirchliche Text ist jedem anderen überlegen; seine Überlegenheit beruht darauf, daß er immer schon kirchlicher Text war. Mit andern Worten: die Kirchlichkeit des Textes verbürgt

²⁴ Ivanov (6), S. 62f., gegen R. P. Casey: *A Russian Orthodox View of N.T. Textual Criticism: Theology*, 60 (1957), 50–54, S. 53.

²⁵ Ivanov (2), S. 49. Als russischen Beitrag zu dieser Frage hat Bischof Michail in *ŽMP* 1956/4, S. 43–49, eine Evangelienhandschrift des 9. Jahrhunderts besprochen, die bei v. Soden nicht aufgezählt ist, aber von dem Porphyrievsker Evangelium von 835 verwendet wurde.

²⁶ Angesichts der immer wieder aufkommenden Diskussion kann man nicht so leicht behaupten, daß die protestantische Textkritik dieses Material bewußt ausläßt, ohne stichhaltige Gründe anzuführen. Vgl. D. W. Riddle, *The Use of Lectionary Manuscripts in Critical Editions and Studies of the NT-Text* (1933); B. M. Metzger, *The Saturday and Sunday Lessons from Luke in the Greek Gospel Lectionary* (1944).

hinreichend seine unanfechtbare Qualität. Ivanov schließt einen seiner Artikel mit dem Zitat: nihil aliud probamus, nisi quod Ecclesia²⁷. Dabei bleibt gerade die entscheidende Behauptung ungeprüft, daß nämlich tatsächlich der Text, der zur Zeit der großen Kirchenväter so gleichmäßig bezeugt ist, mit der ursprünglichen Fassung identisch ist²⁸. Ist aber der Ausgangspunkt erst einmal betreten, daß die Hl. Schrift ein literarisches Zeugnis sui generis ist und ihr Text – insonderheit das N.T. – nach seiner Qualität zur Bearbeitung kirchlicher Maßstäbe bedarf, so wird man anerkennen müssen, daß in dieser Form der Textkritik Methoden zur Anwendung kommen, die dem Gegenstand adäquat sind. In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, wenn Alekseev sie «um vieles sicherer und wissenschaftlicher» nennt²⁹.

2. Der zweite Vorwurf gegen die protestantische Textkritik ergibt sich aus alledem als Umkehrbild, wirft aber gerade darum ein neues Licht auf das russische Denken. Ivanov stellt sachlich fest, daß die Bewertung der Handschriften von jedem protestantischen Wissenschaftler nach anderen Maßstäben getroffen wurde, ohne zu einem überzeugenden Resultat zu kommen.

Noch immer präsentieren nach ihm die N.T. von Westcott-Hort, Weiß und von Soden je ihre eigenen Vorstellungen vom Wert der Textfamilien oder einzelner Handschriften. Einig seien sich die Forscher eigentlich nur im Negativen, in der mehr oder weniger bestimmten Ablehnung der Koine und des Text. rec. Mit ihren Argumenten setzt sich der russische Kritiker nicht näher auseinander, wohl weniger, weil es ihm an Gerechtigkeit ihnen gegenüber fehlt, als weil ihm zur Genüge die eine Tatsache deutlich wird, die allein schon die völlige Ablehnung aller begründet: es sind persönliche, subjektive Entscheidungen. Dieses Urteil aber ist gleichbedeutend mit der Feststellung

²⁷ Ivanov (2), S. 50; (6), S. 61: «Wir halten es zur Herstellung des Textes für notwendig, uns in erster Linie auf die jahrhundertealte kirchliche Überlieferung zu stützen.»

²⁸ Ivanov (6), S. 62, setzt die allgemeine und ununterbrochene Anerkennung des byzantinischen Textes seit dem 4. Jahrhundert an. Der Hinweis auf eine Gewohnheit der frühchristlichen Gemeinden, nach jüdischem Vorbild alttestamentliche Schriftabschnitte im Gottesdienst zu lesen, die später durch neutestamentliche ersetzt wurden, selbst die Annahme, daß die Ordnungen der Sonntagslesungen schon in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts aufgestellt wurden, die Lesungen der übrigen Wochentage in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts (Ivanov [5], S. 65), sagen nichts Bindendes über den Zustand des damaligen Textes und seine Authentizität aus. Es spricht aber vieles dagegen, wenn man beispielsweise an den Einfluß denkt, den die Didache auf den Matth.-Text des Vaterunsers bei zahlreichen Minuskeln hinterlassen hat. Vgl. Nestle z.St.

²⁹ Alekseev (1), S. 77.

des Mangels, daß jeder dieser neutestamentlichen Texte ohne Stütze durch die kirchliche Tradition bleibt³⁰.

Als Anschuldigung wiegen der Subjektivismus und das Ausbrechen aus der Tradition schwer genug. In der Polemik wird dazu der besondere Vorwurf erhoben, daß die westlichen Kritiker von einem Vorurteil, ja einer Feindschaft gegen die Orthodoxie eingenommen seien. Die Ablehnung des Text. rec. in der protestantischen Welt sei auf konfessionelle Gründe zurückzuführen. Untermauert wird diese Behauptung mit einem Zitat von Pott, in dem die Vulgata eine Mumie, der Text. rec. eine Leiche und nur der Text Luthers Leben genannt wird³¹.

Von den Gründen, die nach russischer Meinung die unbedingte Beibehaltung des kirchlichen Textes angeraten sein lassen, hatten wir oben einen übergangen, weil er aus den textkritischen Fragen herausführt. Vom Dogma her erscheint eine kritische Änderung verschiedener neutestamentlicher Stellen völlig unmöglich. Weil die Kirche so lehrt, kann ihr nicht der Text entzogen werden, der die Grundlage für diese Lehre bildet. Das ist die letzte Konsequenz der Kirchlichkeit.

In der Tat stellt der verurteilte Text Nestles, der nicht einmal eine eigene Textform als vielmehr ein mittlerer Text ist, einige dogmatische Loci in Frage. Ivanov hat mehrere Stellen zusammengeschrieben, die nun verändert zu lesen und zu interpretieren wären. Es genügt, Beispiele herauszugreifen, von denen die kirchliche Lehre besonders berührt wird. Dies ist in der Christologie der Fall, wenn in

³⁰ Alekseev (1), S. 77; Ivanov (2), S. 43. 50. Ebd. S. 47 und (3) 4, S. 53, spricht Ivanov sogar von «subjektiver Willkür» der Textkritiker. Nur mit den Ausführungen v. Sodens hat er sich näher auseinandergesetzt. Für ihn bleibt dieser der «Unzialophile», obwohl er einen Ausweg aus der «psychopathischen Vorliebe für die Unzianen» gesucht hat und einen ersten Schritt zur Rehabilitierung des Text. rec. erkennen läßt. Ivanov (2), S. 47f.

³¹ Alekseev (1), S. 77; Ivanov (2), S. 47; (3) 4, S. 55. A. Pott, *Der Text des N.T. nach seiner geschichtlichen Entwicklung* (1906), S. 10. Lassen wir den Gewährsmann außer acht, so übersehen diese Kritiker die Tatsache, daß der Ausgangstext Luthers dem späteren Text. rec. näher stand als alle kritischen Ausgaben, daß aber vor allem dieser Text. rec. einst der maßgebliche Text für die lutherische Orthodoxie war. Ihm hatte sie die Lehre von der Verbalinspiration angehängt. Die Trennung von ihm hat also ausschließlich mit einer Entwicklung der theologischen Wissenschaft, niemals aber mit irgendwelchen konfessionellen Vorbehalten zu tun. Erst in Ivanov (6), S. 61, wird der konfessionelle Vorwurf versachlicht und damit motiviert, daß die protestantischen Textkritiker die Autorität der Kirche als einzige Bewahrerin der Hl. Schrift ablehnen.

Matth. 1, 25 τὸν πρωτότοκον gestrichen würde, in Joh. 6, 69 statt «der Sohn des lebendigen Gottes» nun «der Heilige Gottes» zu lesen wäre, ebenso in Joh. 9, 35 statt «glaubst du an den Sohn Gottes?» «glaubst du an den Menschensohn?» oder in Joh. 1, 18 statt «der eingeborne Sohn» «der eingeborne Gott».

Für die christliche Ethik erscheint anstößig, daß bekannte und auch uns geläufige Worte verkürzt sind, daß z. B. in Matth. 5, 44 «segnet, die euch fluchen, tut wohl denen, die euch hassen und... die euch beleidigen» wegfallen soll, ebenso mit Joh. 7, 53–8, 11 der ganze Bericht über Jesus und die Ehebrecherin³².

Das sind gewiß weitreichende Eingriffe. Die russischen Theologen sind aber auch nicht bereit, auf anderen kirchlichen Gebieten Veränderungen hinzunehmen. Weder für die Mariologie noch in ihrer Liturgie möchten sie die ihnen wertvolle Anrede aus Luk. 1, 28 missen. Ähnlich wird Luk. 24, 12 für den ungeschmälerten Bericht der geschichtlichen Ereignisse verteidigt³³.

In welcher Weise von den russischen Theologen die Textkritik behandelt wird, kann nicht deutlich genug unterstrichen werden. Die Frage der Abhängigkeit der Handschriften oder Textfamilien voneinander, überhaupt das ganze innere Verhältnis, wird als von geringerer Bedeutung vernachlässigt. Geleugnet wird auch der andere Wertmaßstab: das Alter. An die Stelle von Wertungen tritt einzig die Zahl, von der der kirchliche Text kräftig gestützt wird. Ivanov vertritt sogar die Meinung, daß der geglättete Stil des byzantinischen Textes der ursprüngliche sei gegenüber den «Auslassungen» des neutralen und des westlichen, und daß die Regel vom Vorzug der schwierigen Lesart vor der leichten, sowie der kurzen vor der langen von den Verfechtern der Unzialen nur gebraucht wird, um ihre Neigung zu den alexandrinischen Handschriften zu bestätigen. Diese Auffassung steht schließlich im Gegensatz zu allen Gesetzen literarischer Entwicklung. Man muß sich noch einmal auf die Einmaligkeit der biblischen Schriften berufen, um dem Verfasser folgen zu können³⁴. So steuert die russische Textkritik genau auf Gegenkurs gegen die westliche und möchte deren in vielen Generationen erarbeitete Maßstäbe umkehren³⁵. Man kann diese Haltung wohl kaum anders verstehen, als

³² Ivanov (2), S. 46.

³³ Sachlich wäre mit der Auslassung von Luk. 1, 28 nichts verloren, weil die gleiche Formel durch Luk. 1, 42 belegt bleibt. Ebenso enthält – anstelle und neben Luk. 24, 12 – der ausführliche Bericht Joh. 20, 6–10 das Zeugnis von Petrus am Grabe des Herrn.

³⁴ Ivanov (6), S. 61. 64.

³⁵ Im übrigen sei auf den Widerspruch von Casey (A. 24) gegen die Aufsätze Ivanovs verwiesen. Immerhin buchte es die Russische Orthodoxe Kirche als Erfolg der Kritik Ivanovs, daß die Britische Bibelgesellschaft von der

daß sich die russischen Theologen von den strengen Verdikten der kritischen Forschung gegen «unechte» Stellen herausgefordert fühlen. Sie nutzen aber die Überzeugung von der wissenschaftlichen Legitimität ihres kirchlichen Maßstabes nicht zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung, indem sie den Begriff der Unechtheit prüfen. In der literarischen Form, hinsichtlich der Verfasserschaft, ließe sich dann wohl die Unechtheit vieler Stellen einräumen, wenn geklärt wäre, daß dennoch die sachliche Echtheit der Aussage bestehen bleiben kann, sofern der Text aus einem anderen Zusammenhang, sei es sogar aus einer unbekanntem Quelle eingefügt ist, die nicht weniger ursprünglich zu sein braucht. Hier könnte der kirchlichen Überlieferung durchaus ihr Recht werden. Statt dessen verführt eine strengere Auffassung von Kirchlichkeit und Überlieferung die russischen Theologen zu der extremen Gegenposition, allein auf der Stufe früherer Erkenntnisse zu verharren und diese im wesentlichen unveränderlich zu bewahren.

2.

Größeres Gewicht als die Textkritik hat in der biblischen Wissenschaft die *Exegese*. Auch der russische Theologe Saryčev versichert, daß der inneren Kenntnis des heiligen Textes die größte Bedeutung in der Theologie zukommt und daß deshalb in der theologischen Ausbildung der exegetische Teil überwiegen müsse.

In welchem Maße die Exegese heute an den Geistlichen Akademien und Seminaren betrieben wird, entzieht sich unserem Urteil³⁶. Da es keine spezielle exegetische Literatur gibt, dem *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* aber als einzigem theologischem Publikationsorgan der Russischen Orthodoxen Kirche auch die Weiterbildung der Priester zufällt, kann man nur mit Überraschung feststellen, daß in seinen Spalten keinerlei exegetische Arbeit betrieben wird. Was es an Betrachtungen zu biblischen Texten enthält, ist ebenso erbaulich wie belehrend abgefaßt. Ebensowenig führen uns die gedruckten Predigten unmittelbar in die exegetische Werkstatt zurück³⁷.

allgemeinen Verbreitung des russischen N.T. absah und es bei einer kleinen Auflage «rein wissenschaftlichen Charakters» beließ. Vgl. A. V. (11), S. 68.

³⁶ Saryčev (A. 20), S. 73. – Die Lehrpläne enthalten die Fächer A.T. und N.T. in allen Kursen, geben jedoch keine nähere Verteilung der Stoffgebiete oder irgendwelche Stundenzahlen an. Vgl. dazu C. L. Claus, *Die religiöse und theologische Bildungsarbeit der Russischen Orthodoxen Kirche. Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben* (1966), 167–185, S. 181 ff. Von den Themen der Kandidatenarbeiten läßt ein einziges den Gedanken an eine exegetische Bearbeitung zu: «Das Gleichnis vom Weinstock in der Hl. Schrift.» Vgl. N. Struve, *Die Christen in der UdSSR* (1965), S. 141.

³⁷ R. A. Klostermann, *Zur Problematik der russischen Biblexegese: Studien zum N.T. und zur Patristik*, E. Klostermann zum 90. Geburtstag (1961),

Mangels jeglicher Erörterungen über hermeneutische Kriterien scheint es angebracht, im folgenden an einem praktischen Beispiel einige Eigenarten aufzuzeigen, ohne damit den Anspruch zu erheben, eine exegetische Methode für neutestamentliche Texte systematisch erschließen zu können. Der Verfasser, Erzbischof Nikodim, nennt seine Exegese selbst nur «einige Materialien zur Erläuterung des Textes», nämlich zu Joh. 15, 3: «Ihr seid schon rein um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe.»³⁸

Die Ausführungen zeigen ihre Besonderheiten am besten, wenn wir die wesentlichsten Gedanken mit Ausschnitten aus evangelischen Erklärungen der Stelle zusammenhalten. Dazu sollen so verschiedenartige herangezogen werden wie der Kommentar von Bultmann, die Erläuterungen Schlatters und die Auslegung von Schütz³⁹.

Der Vers Joh. 15, 3 hat zwei Akzente: Reinheit – Wort. Schlatter und Bultmann nehmen den zweiten Begriff auf und erläutern daran, wie sie über sein Verhältnis zur Reinheit denken: die Berufung der Jünger zu Christus ist ihre Reinheit (Schlatter). Grund der Reinheit ist allein das Wort des Offenbarers (Bultmann).

Nikodim führt zunächst eine Reihe von Zitaten zum Stichwort Reinigung an und stellt die Frage, wie es dazu kommt. Mit seinen exegetischen Autoritäten lenkt er den Begriff der Reinheit auf das Gebiet der Sittlichkeit: sittliche Reinheit besteht in der Gemeinschaft mit Christus. Sogleich wird über den Text hinaus ergänzt: es bedarf jedoch auch weiterhin einer speziellen Reinigung von Sündenbefleckung. Das ist zunächst nur als Zitat angeführt, wird

S. 351–378. Klostermann hat den Vorschlag gemacht, aus einer Analyse der Gottlosenpropaganda Rückschlüsse auf die gültigen Aussagen der biblischen Exegese zu ziehen (S. 357). Erst recht bietet sich eine Untersuchung der Predigten als dankbare Aufgabe an, nur muß sie sehr breit angelegt werden, da die russische Predigt in seltensten Fällen ein Schriftwort zum Mittelpunkt hat.

³⁸ Erzbischof Nikodim in: *Versöhnung. Das deutsch-russische Gespräch über das christliche Verständnis der Versöhnung* (1967), S. 93–101. Für orthodoxe Leser auch in: *Stimme der Orthodoxie*, (1967), 9 S. 35–42, aber nicht im *ŽMP* erschienen.

³⁹ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (1956); A. Schlatter: *Das Evangelium nach Johannes, ausgelegt für Bibelleser = Erläuterungen zum N.T.*, 3 (1954); W. Schütz, *Das Johannes-Evangelium = Bibelhilfe für die Gemeinde*, N.T. Reihe, 4 (1949). Der Verzicht auf eine breitere Auswahl ist dadurch gerechtfertigt, daß hier der russische Ausleger im Vordergrund steht.

dann aber von Nikodim unreflektiert aufgenommen und erscheint bei ihm auch in der Zusammenfassung. Er erwähnt die Verfehlungen der Jünger, die eine Korrektur des Textwortes insofern nahelegen, als die von Jesus Gereinigten auch «weiterhin reinigungsbedürftig» sind, und leitet so vom eigentlichen Text hinüber zur dogmatisch-sittlichen Aussage der Kirchenlehre.

Unter dem «Wort, das ich zu euch geredet habe», verstehen die drei genannten evangelischen Ausleger übereinstimmend das Wort Jesu⁴⁰.

Nikodim gibt dem Vers einen besonderen Rahmen, indem er die Rede zu den Jüngern gleich in dogmatischer Interpretation als Rede von der Kirche bezeichnet und die Jünger angeredet sein läßt in ihrem Stand als die «künftigen Hirten der Kirche». Der Sinn liegt für ihn in der Gleichsetzung von Wort und Lehre: Lehre und Gemeinschaft mit Christus sind die Mittel der Reinheit. Im Sinne der Verkirchlichung einerseits und der Betonung der Sittlichkeit andererseits führt Nikodim den Gedanken nach zwei Seiten weiter. 1. Eine Reinigung durch das Wort ist gar nicht möglich, bzw. das Wort hat nur eine vorreinigende Bedeutung und ist deshalb nur eine neben mehreren anderen Möglichkeiten, als da sind Versuchungen, Prüfungen und die Sakramente der Taufe und Beichte. Was Bultmann von vornherein abwehrt, wenn er den Grund der Reinheit «allein im Wort des Offenbarers» sieht, nämlich diesen Grund in kirchlichen Institutionen und Heilmitteln zu suchen und Reinigen als disziplinäre Maßnahme der Kirche auszugeben, gerade darauf steuert Nikodim zu: 2. Unter Einbeziehung eines Augustin-Zitates erklärt er, daß das reinigende Wort hier nicht das Wort Gottes sei, sondern die Anrufung des Hl. Geistes im Gebet, mithin also ein Wort der Kirche. Noch deutlicher spricht Nikodim die neue Wendung des Gedankens in der Zusammenfassung aus: Reinigung durch das Wort ist nur eines der möglichen Mittel, über die die Kirche verfügt.

Zur besseren Beurteilung der exegetischen Methode dient auch ein Blick auf die Form ihrer Darbietung. Auffallend reich wird von Zitaten russischer

⁴⁰ Unterschiedlich wird seine nähere Wirkung beschrieben. Bultmann: Es ist das Wort Jesu als Ganzes, als bewegende, lebensschaffende Kraft. Schlatter: Es stellt in Gottes Wohlgefallen und Vergebung und begabt mit Brauchbarkeit und Fruchtbarkeit. Schütz: Es schließt Freude und Leiden, Gericht und Gnadenerfahrungen in sich und macht tüchtig, mehr Frucht zu bringen.

Exegeten des 19. Jahrhunderts Gebrauch gemacht, es wird auf Gregor von Nazianz, Chrysostomos und Makarios hingewiesen und Augustin herangezogen. Diese Väterstimmen dienen als Ausgangspunkt der Überlegungen, sie sind nicht nur nachträgliche Belege oder Stützen für das selbstgewonnene Verständnis.

Das alles entspricht dem Grundsatz, daß Exegese nicht aus der Willkür menschlichen Verstandes – d.h. nicht subjektiv –, sondern aus dem Geist und der Tradition der Kirche, im Lichte der von den Vätern und Konzilien in ihr entdeckten unveränderlichen Wahrheiten zu treiben ist⁴¹. So begegnen wir genau den gleichen Grundsätzen, die schon in der Textkritik angewendet wurden. Richtungweisend sind für die Exegese ausschließlich die Gedanken der Väter, also die Überlieferung des Sinnes, den die Exegese zu erheben sich anschickt. Das ist eine kirchliche Selbstbindung, die weit über den Grundsatz hinausgeht, daß die Kirche Interpretin der Hl. Schrift ist; denn nach allgemeiner orthodoxer Auffassung, der ein kirchliches Lehramt im Sinne der römisch-katholischen Kirche fremd ist, verpflichtet die Kirche nur durch den Spruch der Synoden, der sich vorwiegend auf dogmatische Kernstellen beschränkt, sie verpflichtet aber nicht durch die Autorität der Vätermeinung. Wenn dennoch eine so enge Anlehnung an deren Auslegung vorgenommen wird, so hat das zur Folge, daß das Bibelwort heute nicht mehr kritisch bedacht und ihm neue Aspekte nicht abgewonnen werden können. Andererseits wird dadurch offenbar eine «Einheitlichkeit» der Auslegung erreicht, die auch den Text einheitlich erscheinen läßt⁴².

Daß die Exegese eines Verses nicht für sich, sondern in der großen Zusammenschau des Lehrgebäudes vorgenommen wird, darf man als einen weiteren Beitrag zur Überwindung der subjektiven Willkür ansehen. Überlieferung und Kirchlichkeit haben in jeder Weise die Gefahr des Subjektivismus auszuschließen. Dieses unser Ergeb-

⁴¹ Osipov (10), S. 53. Aus einem Diskussionsbericht Moskauer Studenten der Geistlichen Akademie mit Delegierten des Christlichen Studentenweltbundes, *ŽMP* 1964/3, S. 45: «Exegese der Hl. Schrift ist nur im Kontext des kirchlichen Bewußtseins möglich, das durch die heilige Überlieferung bestimmt ist. Wenn die einzelne theologische Erfahrung nicht durch die Kirche gestützt ist, hat sie nur die Kraft einer persönlichen Meinung.»

⁴² Auch wenn uns die Einheit der Väter durchaus fragwürdig erscheint, begegnen wir doch in der Orthodoxie praktisch einem Kanon von Vätermeinungen, dessen Zustandekommen und Durchsetzung noch zu untersuchen wäre. Wo heute verschiedene Auffassungen genannt werden, geschieht die Entscheidung zuweilen sehr kategorisch. Z.B. gibt der Verfasser in der Frage nach der Herkunft des Markus-Evangeliums ohne nähere Argumente dem Zeugnis des Clemens v. Alex. von der römischen Entstehung unter der Autorität des Petrus den Vorzug gegenüber der Behauptung des Chrysostomos von der Entstehung in Ägypten. A. S. . . . ov: *Der heilige Evangelist Markus* (russ.): *ŽMP* 1963/5, S. 48–52.

nis mag nachträglich rechtfertigen, daß wir eine einzige Arbeit als typisch zu verwenden wagten⁴³.

Die vorgebrachten Grundsätze lassen kaum einen Raum, in dem eine *biblische Theologie* für sich erarbeitet werden kann, ohne mit ihr die ganze kirchliche Glaubenslehre sofort zu verbinden.

Wir besitzen dazu wenig Literatur, und die bekannten Titel der Kandidatenarbeiten, deren Text uns unzugänglich ist, zeigen, daß der Schwerpunkt in der biblischen Begründung der Kirchenlehre liegt⁴⁴. Inspiration, Messianität, Reich Gottes, Auferstehung und Unsterblichkeit, Sünde, Gesetz und Freiheit weisen als Stichworte in diese Richtung, wenn auch an sich denkbar wäre, daß die Arbeiten dafür eine eigene biblische Problematik erheben ohne Rücksicht auf die ausgeprägte kirchliche Lehre. Der Grund für diese wie selbstverständlich gehandhabte Ineinssetzung mag wohl in der orthodoxen Lehrauffassung von den zwei Quellen der Offenbarung liegen. Schriftliche und mündliche Überlieferung zusammen ergeben erst die eine volle Offenbarung. Folgerichtig werden dann die Theologie der Hl. Schrift und die der Kirchenväter oder der Kirche ebenso als eine Einheit hingestellt. Gleichsam als Voraussetzung gehört dazu, daß das A.T. oder das N.T. für sich und auch zusammen als Einheit betrachtet werden. Die Themenstellung bezeugt das. Von den neutestamentlichen Schriften erfreuen sich die Paulusbriefe besonderer Bevorzugung. Aus ihnen läßt sich anscheinend alles entwickeln, was zur «Lehre» des N.T. gehört.

Man hat auch nicht den Eindruck, daß die Themen neue Fragestellungen aufwerfen oder daß neue Wege gegangen werden. Gleichwohl wird von allen

⁴³ Tatsächlich ließe sich zeigen, daß einerseits die erbaulichen Betrachtungen oder die Predigten der Russischen Orthodoxen Kirche die gleiche Vorliebe für Zitate und Gedankengänge der Väter haben und daß sich andererseits Erzbischof Nikodims Arbeit in völliger Übereinstimmung mit der Methode der großen russischen Exegeten des 19. Jahrhunderts befindet.

⁴⁴ A. D. Solovev: Die biblische Lehre über die Herrlichkeit Gottes: Stimme d. Orth. (1961), 5–6.

Die erreichbaren Titel Moskauer und Leningrader Kandidatenarbeiten zum A.T. und N.T.: Die Inspiration der Hl. Schrift des A.T. Die messianische Prophetie des Buches Genesis. Das Hirtenamt der großen Propheten. Die alttestamentliche Lehre vom Priestertum. Die Lehre der Hl. Schrift des A.T. über die Unsterblichkeit der Seele des Menschen. Kritische Würdigung der alttestamentlichen Studien in russischen Zeitschriften. Der Messias nach dem Matthäus-Evangelium. Der Ursprung des Lukas-Evangeliums. Das Zeugnis des Apostels Paulus von seiner Sendung durch Gott. Die Eschatologie des Apostels Paulus im 1. Korintherbrief. Die Sündhaftigkeit des ganzen Menschen nach der Lehre des Apostels Paulus. Die Knechtschaft des Gesetzes und die Freiheit des Evangeliums nach der Lehre des Apostels Paulus. Das System der Lehre des N.T. in den Briefen des hl. Apostels Paulus. Die neutestamentliche Lehre vom Reich Gottes.

Kandidatenarbeiten gesagt, daß ihre Gegenstände bisher entweder gar nicht oder in sehr geringem Maße behandelt wurden. Deshalb seien darin oftmals nahezu ungeebene Wege beschritten, und sie stellten einen Beitrag zur theologischen Wissenschaft dar⁴⁵. Nun bemerkt der Referent zu einem Thema, das dem Selbstzeugnis des Paulus über seine Bekehrung gewidmet ist: «Der Verfasser zeigt das Wunderbare der Bekehrung und polemisiert erfolgreich gegen verschiedene Theologen kritischer Richtung.»⁴⁶ Nach welcher Seite deuten die letzten Worte? Unter heutigen theologischen Lehrern in Rußland ist bisher von jener kritischen Richtung nichts bekannt geworden; ebenso wenig gibt die ältere russische Literatur Anlaß zu dieser Polemik. Sollte damit also angedeutet sein, daß hier – wie in der Textkritik – eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der modernen kritischen Theologie des Protestantismus stattfindet?

Unter ökumenischem Gesichtspunkt hätten wir großes Interesse, zu wissen, ob die russische Bibelwissenschaft mit theologischen Fragen anderer Kirchen vertraut ist oder gar an ihnen Anteil nimmt. Wir dürfen auch hier nicht zu viel erwarten. Nach allen Nachrichten, die wir besitzen, ist in Rußland sehr wenig von der westlichen theologischen Literatur der Gegenwart bekannt, selbst wenn man die Zeitspanne mit etwa 50 Jahren sehr weit mißt. Als begriffliche Einheit reicht «Theologie der neueren Zeit» für die Kenntnisse der russischen Theologen zeitlich gewöhnlich bis zu Harnacks großen Arbeiten. Man kann in ihnen wohl historisch von einer kritischen Theologie sprechen, doch entbehren deren Anschauungen für eine heutige Auseinandersetzung der Aktualität⁴⁷.

Neue Problemstellungen sind also weder in der Exegese noch in der biblischen Theologie erkennbar. Das gilt auch hinsichtlich jener Frage, die zufolge einer anderen Entwicklung der Wissenschaft in unserer theologischen For-

⁴⁵ A. Osipovič: Dissertationen im Studienjahr 1961/62 (betr. die Moskauer Geistl. Akad.): *Stimme d. Orth.* (1963), 3 31–36, S. 36.

⁴⁶ K. Ružickij, Thematik der Kandidatenarbeiten der Studenten an der Moskauer Geistl. Akademie (russ.): *ŽMP* 1960/4, S. 41–46.

⁴⁷ Dafür zwei Beispiele: Četyrkin behandelt in *ŽMP* 1948/3, S. 34–43, «Die neutestamentliche Literatur in altkirchlicher Überlieferung und biblischer Kritik der Neuzeit» (russ.). Dabei reicht die Neuzeit von F. Chr. Baur bis A. v. Harnack. Ivanov (2), 4, S. 54, schreibt: «...daß auch in neuester Zeit eine ganze Reihe bekannter Vertreter der Textkritik der byzantinischen Form zuneigen, z. B. Burgon 1896 und Hort 1882...» Einzelne neuere Werke westlicher Theologen sind jedoch bekannt. Ivanov benutzt mehrfach Lagrange, *Critique textuelle* (1935), erwähnt auch die Ansicht von J. Leipoldt zu Qumran. Am meisten scheint bei Bischof Michail neueste westliche Literatur berücksichtigt zu sein.

schung so in den Vordergrund gerückt ist: der biblischen Hermeneutik, einem Grundproblem der Bibelwissenschaft überhaupt. Gewiß werden einzelne Feststellungen getroffen, die als Voraussetzungen für hermeneutische Regeln gelten können, z.B. die Herausstellung des einzigartigen Charakters der neutestamentlichen Literatur. Reflektiert wird aber darüber weiter nicht. Vielleicht läßt sich sogar sagen, daß wir ein Eingehen auf die Problematik im allgemeinen und auf die moderne im besonderen bei den russischen Theologen gar nicht erwarten dürfen, weil solche Fragestellungen einer bestimmten Grundhaltung bei ihnen völlig fernliegen.

Als das Theologische Institut des Ökumenischen Rates in Bossey seine Arbeit auf die Frage ausrichtete, wie das Evangelium in der Sprache der Gegenwart zu verkünden sei, antwortete ein russischer Kritiker mit dem Hinweis, daß Verkündigung immer eine Frage der Zugehörigkeit zu der einen Herde sei, die die Stimme ihres Herrn erkennt⁴⁸. Man darf diesem Bezug auf Joh. 10 wohl zuerst einmal die Anerkennung entnehmen, daß die Botschaft oder das Geschehen keineswegs offen zutage liegen. Zum andern ist das Verstehen jedoch nicht Sache menschlichen Bemühens, es ist nicht methodisch aufschließbar. Wer in der Gemeinschaft mit dem Herrn lebt, der vernimmt; im Glauben ist die Hl. Schrift eindeutig verstehbar.

Noch eine Randbemerkung zum Abschluß der Übersicht: Für uns wurde der Kreis der Probleme durch die Funde vom Toten Meer und aus Ägypten erweitert. Auch in Rußland hat man von diesen Aufsehen erregenden Entdeckungen Kenntnis genommen. Die Mitteilung über die Funde von Qumran schließt mit der Feststellung, daß sie die Kenntnisse über die Umwelt Jesu, also über das zeitgenössische Judentum, erweitern. Von der Botschaft des Evangeliums werden die Texte scharf abgesetzt: Die Männer von Qumran sind Kinder des A.T., an das Gesetz des Mose gebunden, sind Menschen der prophetischen Zeit. Dem Täufer aber ist die Autorität für sein Zeugnis vom Heiland der Welt unmittelbar vom Herrn gegeben, sie kann nicht aus den Traditionen der Gemeinde von Qumran begründet werden⁴⁹. Es kann auch

⁴⁸ G. Razumovskij, Amsterdam und die Orthodoxie (russ.): *ŽMP* 1949/5, S. 57.

⁴⁹ Bischof Michail, Zum 10. Jahrestag der Funde am Toten Meer (russ.): *ŽMP* 1957/12, S. 54–64. Ders., Johannes der Täufer und die Gemeinde von Qumran (russ.): *ŽMP* 1958/8, 65–72, S. 71. A. Ivanov, Das neue apokryphe Evangelium des Thomas (russ.): *ŽMP* 1959/9, S. 72–74. Statt eines Berichtes gebe ich den Schlußsatz wieder: «Vor uns steht noch eine große Arbeit zum Studium des neu entdeckten Evangeliums und zur Klärung und Bestimmung der ihm zugrunde liegenden Quelle. Aber auf jeden Fall fällt es in den allgemeinen Linien sowohl nach dem Stil als nach der theologischen Seite in beachtlichem Maße mit dem Text unserer kanonischen Evangelien zusammen.»

nicht die Rede davon sein, in der neutestamentlichen Literatur Einflüsse dieser Sektenfrömmigkeit wahrzunehmen. Hier endlich wird der Ausdruck «apokryph» in dem Sinne gebraucht, wie ihn die russischen Theologen verstanden wissen wollen.

3.

Wer die beiden Bezeichnungen Überlieferung und Kirchlichkeit wegen ihrer Unschärfe für ungeeignet hielt, wird nun erkannt haben, daß einmal der theologisch festgelegte Begriff Tradition etwas ganz anderes aussagt als die praktische Hinwendung zur geschichtlichen Kontinuität der Kirche und ihrem Verständnis von Hl. Schrift und Auslegung. Dasselbe gilt erst recht für die ergänzende Bezeichnung Kirchlichkeit. Die *Kirche* ist der feste Bezugspunkt der theologischen Arbeit, ohne daß dafür ihre Lehrautorität oder der Nachweis einer inneren Beziehung von Theologie und Kirche bemüht würden. So ist sie die *Gewähr* dafür, daß alles so bleibt, wie es schon immer kirchliche Übung war. Im Grunde sind die beiden Bezeichnungen nur Umschreibungen der einen Haltung. In diesem Sinne finden wir bestätigt, was Saryčev als Aufgabe und Tendenz der Theologie nennt: ihre Verkirchlichung⁵⁰.

Aber eine solche Bestandsaufnahme kann sich nicht mit bloßen Kenntnissen begnügen. Sie hat nur einen Sinn, wenn sich daraus *Folgerungen* allgemeiner Bedeutung ziehen lassen. Das kann in dreifacher Richtung geschehen: ökumenisch, innerorthodox und inner-russisch.

1. Die Evangelische Kirche in Deutschland und andere protestantische Kirchen befinden sich in einem regen Austausch theologischer Gedanken mit der Russischen Orthodoxen Kirche⁵¹. Themen der Gespräche sind dogmatische und rechtliche Fragen: Kirche, Hl. Geist, Versöhnung, Sakramente, Anerkennung der Weihen. Die Absprache über Fragen der Hl. Schrift, die für die Konfessionen eigentlich eine gemeinsame Basis sein könnte, scheint aus diesen Verhandlungen ausgeklammert. Nur ein einziges Mal standen sie auf dem

⁵⁰ Saryčev (A. 20), S. 72.

⁵¹ Theologengespräche zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland fanden statt in Arnoldshain 1959, Zagorsk 1963, Hoechst/Odenwald 1967.

Programm eines Gesprächs mit anglikanischen Theologen⁵². Nach Lage der Dinge können wir nun die Gründe einsehen, die auf diesem Felde eine Verständigung nahezu ausschließen.

2. Die starre Bindung an die Überlieferung hat die russischen Theologen zu Kritikern nicht nur des Protestantismus, sondern auch innerhalb der Orthodoxie werden lassen. Man kann sich nur darüber wundern, daß von den Nachfolgern der großen russischen Theologen der Jahrhundertwende, als ein Svetlov zum Anschluß an die moderne, kritische Wissenschaftsmethodik aufforderte⁵³, der Bruch mit der zeitgenössischen Entwicklung der Bibelwissenschaft im Westen so bewußt vollzogen wird. Ein durchgehender Vergleich mit den Auffassungen der griechisch-orthodoxen oder der in der Emigration lebenden russisch-orthodoxen Theologen mußte unterbleiben. Nur ein Hinweis kann eingestreut werden: Der schon genannte Bischof Kassian, dessen Orthodoxie über jeden Zweifel erhaben ist, hält nicht weniger fest an der Überlieferung, er versteht es aber, sie wesentlich flexibler zu handhaben. Auch er setzt der Exegese und der historischen Forschung an der Tradition eine Grenze, die durch die Interpretation nicht überschritten werden darf. Zugleich aber ist er darauf bedacht, den «Spielraum» zu fin-

⁵² Eine Delegation von Theologen der Anglikanischen Kirche weilte im Juli 1956 in der Sowjetunion; Bericht in ŽMP 1956/9, S. 24–37. Das Communiqué zu den Beratungen vom 17. Juli «Über Fragen der Hl. Schrift» stellt Übereinstimmungen fest, deren Formulierung teilweise vorhandene Unterschiede verdeckt: Gleichheit in kanonischen Büchern; nichtkanonische Schriften sind nicht inspiriert, aber nützlich und lesenswert (sind die nichtkanonischen Schriften bei beiden die gleichen?); Anerkennung von hebr. Text und LXX; Inspiration der Überlieferung. Als unvereinbare Auffassungen werden genannt: die Russischen Orthodoxe Kirche läßt nur den Text. rec. gelten, die Anglikanische Kirche in der gottesdienstlichen Praxis auch andere Texte; für die Russischen Orthodoxe Kirche ist Tradition auch selbständige Quelle, da sie mit der biblischen Offenbarung übereinstimmt, während die Anglikanische Kirche meint: die Tradition kann zur Hl. Schrift nichts hinzufügen; keine Einmütigkeit über den Begriff der Inspiration liegt vor. – Im gleichen Heft hängt Osipov (10), S. 53ff., noch 5 Fragen an, die das Gespräch inzwischen beantwortet hatte, u.a.: 2. Ist die Anglikanische Kirche bereit, diese Liste der nichtkanonischen Bücher anzunehmen, wie sie die Orthodoxe Kirche angenommen hat?; 3. ...als Bestandteil der Bibel? 5. ...nimmt die Anglikanische Kirche den Text. rec. an?

⁵³ P. J. Svetlov, *Gebildete Gesellschaft und zeitgenössische Theologie* (russ.): Sv. Troick. Serg.-Lavra (1902).

den, den ihm die Tradition läßt, ihn zu nützen und nicht noch weiter einzuengen⁵⁴. Man wird seine Textausgabe in diesem Sinne als Möglichkeit der Freiheit innerhalb dieses Spielraumes bewerten müssen. Damit offenbart uns der Streit um die Bibelausgaben innerhalb der Orthodoxie einen wesentlichen Unterschied in der inneren geistigen Haltung: Kassian wollte der jungen Generation eine Hilfe bieten, die Russische Orthodoxe Kirche jedoch vertraut darauf, daß allein die Kontinuität in der Textkritik und in der Exegese die Einheit garantiere⁵⁵ – und macht gerade dadurch die mangelnde Einheit offenbar.

3. Wer in letzter Zeit das Auftreten der russischen Delegationen auf ökumenischem Feld beobachtet hat, wird von der Frage nach dem zukünftigen Weg der russischen Theologie geradezu bedrängt. V. Borovoj – zusammen mit Ivanov und Osipov Lehrer an der Leningrader Geistlichen Akademie – hat 1966 auf der Genfer Konferenz «Kirche und Gesellschaft» die Forderung nach einer christlichen Ausrichtung «nach vorn und nach oben», nach einer «Theologie der Revolution» angemeldet. Ausgehend davon, daß die Alte Kirche zuerst sozial und revolutionär war und erst später individualistisch und statisch wurde, stellt er für die Geschichte fest, daß die systematische Theologie und die historischen Kirchen nie auf der Seite der Revolution standen, um fortzufahren: «Erst während der letzten Jahrzehnte, in denen sich die tiefgreifenden Veränderungen im philosophischen, wissenschaftlichen und theologischen Denken ereignet haben – eine Art von Revolution – und als ein Ergebnis der anthropozentrischen Sicht der Welt, der evolutionären Sicht des Universums und der Neubewertung der gesamten Menschheitsgeschichte – erst nach alledem ist es möglich geworden, eine Theologie der Entwicklung und der Revolution zu entfalten.»⁵⁶

⁵⁴ Bischof Kassian, *Das Studium des N.T. in der orthodoxen Kirche: Kyrios 1* (1961), S. 22.

⁵⁵ Osipov (10), S. 53.

⁵⁶ V. Borovoj, *Herausforderungen und Relevanz der Theologie in den sozialistischen Revolutionen unserer Zeit* (russ.): *ŽMP* 1966/9, 76–79, S. 78; deutsch in: *Stimme d. Orth.* 11 (1966), S. 37–42 (Textänderung: «...der revolutionären Sicht...»). L. Voronov, *Fundamentals of Social Ethics under Conditions of Soviet Reality*; von der Genfer Konferenz als Study paper No. 6 vervielfältigt. Voronov zitiert 11 Sätze des Moralkodex aus dem «Programm der KPSU von 1962» mit der Zustimmung: «Assessing these principles

Das ist ein vollständiger Bruch mit der traditionellen Stellung der Russischen Orthodoxen Kirche zur Sozialethik und vielem andern mehr. In der von uns untersuchten biblischen Wissenschaft sind die alten Vorstellungen noch ungeschmälert gültig. Sie ist nach rückwärts auf die Geschichte der Kirche und auf ihre unveränderlichen Grundsätze gerichtet. Können diese beiden Aspekte noch als Einheit verstanden werden? Wenn Borovoj seine Sicht als «Rückkehr zur Bibel und zum frühen christlichen Evangelium» versteht⁵⁷, so doch gerade als Gegensatz zu der unter byzantinischem Einfluß statisch gewordenen Kirche, die den revolutionären Urgrund des Evangeliums verlassen hat, jener Kirche, der im theologischen Denken die Kontinuität der Jahrhunderte Garant der Wahrheit ist.

Wir müssen darauf verzichten, diese innere Spannung in der russischen Theologie der Gegenwart hypothetisch zu deuten. Die Zeit muß ihre Lösung bringen, und wir werden uns mit der Entscheidung noch auseinanderzusetzen haben.

Gerhard Richter, Zirndorf, Bayern.

in the light of the Orthodox moral doctrine, we regard them as deserving total approval and support. Every citizen of the Soviet Union who is a believer can, and is morally bound, to include them into his own moral code of a Christian, as its integral organic part.»

⁵⁷ Borovoj (A. 56), deutscher Text, S. 41, übereinstimmend mit dem Umdruck, den die Genfer Konferenz in Maschinenschrift herausgegeben hat. Der russische Text, S. 78, liest statt des kirchlich gebräuchlichen Genitiv *blagovesti* für Evangelium: *blagoj vesti*.