

John Meyendorff

## Die Lehrautorität in der Tradition der orthodoxen Kirche

Man hat schon oft gesagt und geschrieben, die Frage nach der Lehrautorität sei im Grunde genommen das Problem, das die Orthodoxie und Rom trenne. In den meisten Arbeiten der vergleichenden Ekklesiologie, die diesen Punkt behandeln, setzen die Autoren – zumal die Orthodoxen – die Autorität der «ökumenischen Konzilien» betont der des Papstes entgegen und behaupten, die orthodoxe Tradition sei nichts anderes als der lebendige, kontinuierliche Ausdruck des Glaubens der frühen Konzilien. Darum wendet sich die Diskussion zwangsläufig geschichtlichen Fragen nach der Rolle Roms in der Konzilsgeschichte zu, wobei katholischerseits behauptet wird, daß die Konzilien selbst der Beteiligung des Papstes bedürfen und von ihm gutgeheißen werden müssen. Dieser Diskusstypus mag nützlich und informativ sein, weicht aber im allgemeinen dem Problem der Autorität *per se* aus: Von welcher Natur ist die Autorität in der Kirche? Ist die Lehre der Kirche eine Reihe von Überzeugungen, an denen die Christen festhalten, weil eine «Autorität» für sie bürgt?

Der russische Theologe A. S. Chomjakow (1804-1860) hat einen bekannten Versuch gemacht, das Problem der christlichen *Wahrheit* vom Autoritätsproblem zu lösen. Er machte der westlichen Christenheit den Vorwurf, sie habe das «Kirchenvolk» seiner unmittelbaren Verantwortung für die Bewahrung der geoffenbarten Wahrheit beraubt und zwischen Gott und den Menschen die Autorität entweder des Papstes oder der Schrift als Buch gestellt und so das Kirchenvolk um die Freiheit der Kinder Gottes gebracht<sup>1</sup>. Chomjakows Ideen haben in Rußland einen ganz gewaltigen Einfluß ausgeübt, wie das Dostojewskijs «Legende vom Großinquisitor» zeigt. Die kollektive Verantwortung des Gottesvolkes für die Integrität der Tradition sowie die unmittelbare Wahrheitserkenntnis durch alle Christen – d.h. die Hauptintuitionen des Denkens von Chomjakow – werden in der orthodoxen Tradition ganz allgemein angenommen.

Was jedoch in Chomjakows Denken fehlt, ist ein besonderes Verständnis für die *Lehrcharismen*, die nur gewissen Gliedern des Leibes der Kirche zuteil werden. Deswegen hat man ihm den Vorwurf gemacht, er

huldige einer Art Populismus im Sinn Hegels – eine Tendenz, die für die russischen «Slawophilen» in der Tat charakteristisch war und die des biblischen und patristischen Denkens als eines Korrektivs bedarf.

### 1. Die sakramentale Autorität des Bischofs

Wie aus den Schriften der Apostolischen Väter und der Autoren des zweiten Jahrhunderts erhellt, widerspiegelt sich in der Funktion des Bischofs eine dialektische Spannung, die dem Neuen Testament selbst innewohnt<sup>2</sup>:

– Auf der einen Seite wird der Lehrdienst als Weiterführung der Zeugenschaft der Apostel auf einem «horizontalen» *geschichtlichen* Weg gesehen: «Das Evangelium war den Aposteln vom Herrn Jesus Christus für uns übergeben worden, und Jesus Christus war von Gott gesandt... Als sie nun in Ländern und Städten predigten, setzten sie (die Apostel) die Erstlingsfrüchte (ihrer Predigt) ... zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein» (Clemens, 1 Kor 42). Diese geschichtliche Dimension des Episkopats ist dann zur klassischen Auffassung der «apostolischen Sukzession» geworden.

– Auf der anderen Seite wird das Bischofsamt im Rahmen der eschatologischen Wirklichkeit bestimmt, die in der Eucharistieversammlung aufscheint, über die der Bischof in jeder Ortskirche den Vorsitz führt. So gesehen, besteht seine Funktion darin, die Gegenwart Gottes am Mahl des künftigen Reiches zu manifestieren. Dieser zweite Aspekt des Episkopats findet sich schon bei Clemens von Rom, wenn er sich des Hohenpriesterbildes (ἄρχιερέως) als eines Modells für die christliche Kirchenordnung bedient (1 Kor 40). Der eigentliche Zentralgedanke in den Ignatiusbriefen ist derselbe: «Alle sollen... den Bischof achten als Abbild des Vaters, die Presbyter aber wie eine Ratsversammlung Gottes und wie eine Vereinigung von Aposteln» (Trall. 3,1). Die um ihren Bischof zum eucharistischen Mahl versammelte Ortskirche ist die gesamte «katholische Kirche» (Smyrn. 8,2) in Vorwegnahme der Parusie, wo die Presbyter ebenfalls den Thron Gottes umgeben werden (Offb 5 und 6).

So verstand die frühe Kirche das Bischofsamt als Weiterführung des apostolischen Zeugnisses der Apostel und gleichzeitig als Vorwegnahme der eschatologischen Vollendung: in diesen zwei Dimensionen widerspiegelt sich die eigentliche Wirklichkeit der Kirche als *Mysterium* oder Sakrament.

Beides wird gleichfalls zusammen zum Ausdruck gebracht im Begriff der «apostolischen Überlieferung», der sich besonders bei Irenäus findet, wenn er von den Bischofssukzessionen in jeder Ortskirche

spricht. Irenäus betrachtet die apostolische Sukzession nicht als eine persönliche Übertragung von Vollmachten (obwohl er den bei Clemens vorhandenen Begriff der Ernennung nicht ausschließt), sondern sieht sie als eine Sukzession von Funktionen *in jeder Kirche*. Dies ist der Sinn seiner Lehre über die «apostolischen» Lehrstühle in Rom, Smyrna und Ephesus (Adv. haer. III).

Der Gedanke wird weiterentwickelt in Cyprians Schrift «Die Einheit der katholischen Kirche», worin alle Bischöfe als einziger *episcopatus* angesehen werden, wobei jeder von ihnen in seiner Ortskirche den «Stuhl Petri» (*cathedra Petri*)<sup>3</sup> innehat, d. h. die Funktion, den Glauben zu lehren, den Petrus gelehrt hat.

Durch die ganze Geschichte der Polemiken von Byzanz gegen den im Mittelalter bei den Lateinern aufgenommenen Gedanken des römischen Primats liegt der Hauptton auf einer Ekklesiologie, die ganz der Auffassung Cyprians entspricht. Die Byzantiner betonten, es liege kein Grund vor, zu glauben, daß der Bischof von Rom allein einen «Stuhl Petri» innehat, denn dies sei die Funktion *jedes Bischofs* in seiner Kirche<sup>4</sup>.

Infolgedessen findet der «Glaube des Petrus» auf universaler Ebene seinen autoritativen Ausdruck im Konsens der Bischöfe, der auf dem Weg der Konziliarität zustande kommt. Die orthodoxe Kirche nimmt die Lehrdefinitionen der ökumenischen Konzilien als engültige Fassungen der christlichen Wahrheit an, wenn sie von der Gesamtkirche «rezipiert» worden sind. Zwischen den orthodoxen und den römisch-katholischen Christen stellt sich zwangsläufig die Frage, ob der Bischof von Rom beim Zustandekommen dieses Konsenses eine *notwendige* und *führende* Rolle spiele oder nicht. Die entschiedene Aussage des Zweiten Vatikanums, daß dies tatsächlich der Fall sei, stellt für die Orthodoxen die Hauptschwierigkeit dar, Texte zu übernehmen, die sie an und für sich als treffliche Fassungen einer konziliaren Ekklesiologie empfinden. Vielleicht kommt an diesem Punkt das eigentlichste Autoritätsproblem in der christlichen Kirche am klarsten zum Ausdruck: Gibt es für die Glaubenslehren eine letzte, dauernde Garantie oder Sicherheit, die den Menschen seiner Freiheit und seiner Verantwortung für die Wahrheit enthebt? Was kommt zuerst: die Wahrheit selbst (die durch Zeugnisse und Zeichen bestätigt wird, wobei der bischöfliche Konsens höchst autoritativ ist) oder die Lehrautorität, die sie verbürgt? Die erste Option ist die der orthodoxen Kirche, mit all den Unannehmlichkeiten, die durch das Fehlen eines greifbaren Zentrums der «Unfehlbarkeit» in der Praxis entstehen, aber auch mit einem Anforderungen stellenden Sinn für die Lehrkontinuität und das treue Festhalten an der apostolischen Wahrheit.

## 2. Die charismatische Autorität des Heiligen

Eine der charakteristischsten Eigenarten des christlichen Ostens besteht in der Rolle, die bei Lehrstreitigkeiten Gruppen oder Einzelpersonen spielen, die nicht formell mit dem sakramentalen Lehramt betraut sind. Man könnte fast sagen, die *Mönche* seien mit einer gewissen *de facto*-Autorität ausgestattet, die sie in bezug auf verschiedene Streitfragen und Lehrpositionen oft ausübten. Diese ihre Autorität wurde nie formell definiert. Sie läßt sich als Ausfluß der weiteren Auffassung verstehen, wonach das ganze Gottesvolk – Klerus und Laienschaft – letztlich zur Behütung der christlichen Wahrheit bestellt ist.

Der Gedanke, daß die Laienschaft (von *λαός*, «Volk») für die Bewahrung der Überlieferung kollektiv verantwortlich ist, wird von orthodoxen Theologen oft betont. Jetzt ist er auch vom Zweiten Vatikanum aufgenommen worden<sup>5</sup>. Die Kirche ist indes sicherlich keine Demokratie, sondern eine Theokratie. Nicht Volksentscheide und öffentliche Meinungsumfragen sind für sie maßgebend. Zwar ist das gesamte Gottesvolk mit dem Recht und der Pflicht zur «Unterscheidung» (*διάκρισις* – 1 Kor 14,28) betraut, Wortführer Gottes aber ist der *Heilige* oder Prophet, wenigstens in «außerordentlichen» Umständen, besonders dann, wenn es mit der Autorität der Bischöfe nicht zum besten bestellt ist oder sie nicht vorhanden ist.

Unter den historischen Beispielen, die am häufigsten angeführt werden, um diese entscheidende prophetische Verantwortung zu veranschaulichen, kann man an den Fall des hl. Maximus des Bekennerers erinnern, der sich weigerte, die Lehre über den einen Willen in Christus anzunehmen, selbst als er der Tatsache gegenüberstand, daß die Bischöfe einmütig für diese Lehre eintraten (oder einzutreten schienen)<sup>6</sup>. So unterstützten auch 1430 die Mönche des Berges Athos feierlich die Theologie des hl. Gregorios Palamas, indem sie jeden, der mit ihr nicht einverstanden war, aus ihrer Gemeinschaft ausschlossen (schon bevor das Lehramt dazu formell Stellung genommen hatte)<sup>7</sup>.

Diese Beispiele zeigen, wie weit die geistliche Autorität der Mönche von der östlichen Christenheit anerkannt wird. In einer positiveren Form brachten sie diese Autorität oft zum Ausdruck, selbst in der Neuzeit: das charismatische Amt einzelner «Ältester» (*starsi* auf slawisch) ist gelegentlich (beispielsweise im 19. Jahrhundert in Rußland; vgl. die Werke Dostojewskijs) autoritativer und einflußreicher gewesen als das der offiziellen kirchlichen Hierarchie.

Die angeführten geschichtlichen Beispiele besagen jedoch nicht, daß das Prophetenamt – auch von Laien – irgendwelche Unfehlbarkeit besitzt. Mönche setzten

sich oft für falsche Positionen ein. Sie entwickelten gelegentlich auch Theorien über eine charismatische Leitung, die sich mit der sakramentalen Ekklesiologie nicht vereinbaren ließen; diese bildete selbstverständlich weiterhin immer die Norm für die Kirchenleitung und die kirchliche Autorität. Ursprünglich «messalianisch» oder «platonisch», kamen diese Theorien besonders in den Werken des Pseudo-Dionysios<sup>8</sup> zum Ausdruck, der im Bischofsamt einen persönlichen Status und nicht eine kirchliche *Funktion* sieht. In der blumigen, poetischen Sprache eines Symeon des Neuen Theologen (11. Jahrhundert) konnte es auch heißen, die Kirchenleitung dürfe allein dem «Vollkommenen» zukommen, und wer Gott nicht erfahre, besitze das Bischofsamt nur zum Schein. Man sollte jedoch solche Texte, die in Mönchskreisen auftauchen, nicht allzu wörtlich nehmen. Der intensive Sakramentalismus Symeons selbst läßt ihn ganz klar im Hauptstrom der kirchlichen Tradition stehen<sup>9</sup>. Dennoch ist zu sagen, daß die östliche Christenheit in ihrem Ethos stets eine gewisse Spannung zwischen der «Institution» und dem «Ereignis», zwischen der öffentlichen, offiziellen Lehre (κήρυγμα) und der erlebnismäßigen Lehre (δόγμα)<sup>10</sup>, zwischen der Lehre der Bischöfe und der Gnosis der Heiligen bewahrt hat. Nur ausnahmsweise führte diese Spannung zu offenem Gegensatz;

die antiautoritäre und antihierarchische Versuchung wurde im allgemeinen durch das um die Eucharistie kreisende Kirchenverständnis überwunden und somit das apostolische Amt als der normale, ordentliche Kanal der Lehre der Kirche anerkannt.

Wie aus diesen Bemerkungen erhellt, hat die orthodoxe Christenheit keinen Autoritätsbegriff entwickelt, der als die letzte *Sicherheit* in allen Lehrfragen angesehen werden könnte. Bischöfe und Konzilien – und selbstverständlich auch die Heiligen – müssen sich der «Unterscheidung» durch die Kirche unterziehen, und diese erfolgt nicht nach juristischen Kriterien. Trotzdem kam es nicht zu einer Form von «liberalem» Christentum, ganz im Gegenteil. Weil im Osten die Hierarchie nie die Rolle eines unfehlbaren Wachhundes übernahm, gab es hier, wie Historiker bemerkt haben, nur wenige antihierarchische Krisen und Schismen, und die Schismen, zu denen es in dieser Richtung kam, waren eigentlich *reaktionäre* Sezessionen, wobei Laien den Bischöfen Neuerungen vorwarfen. Dies war der Fall bei den Monophysiten des sechsten Jahrhunderts, bei den russischen «Altgläubigen» und in der Neuzeit bei den Griechen, die am alten Kalendarium festhalten. In der orthodoxen Kirche haben es selbst berechnete Reformen schwer, den Test der durch das Volk ausgeübten «Unterscheidung» zu bestehen.

## JOHN MEYENDORFF

<sup>1</sup> Vgl. vor allem A.S. Chomjakow, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient* (Lausanne und Vevey 1872).

<sup>2</sup> Vgl. die ausgezeichnete Studie von J. Zizioulas, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology: Towards a Synthesis of Two Perspectives*: St. Vladimir's Theological Quarterly 19 (1975) 75–108, *La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des Eglises orthodoxes*: Istitina, 1974, No. 1, 65–95.

<sup>3</sup> Diese Deutung des Denkens Cyprians wird heute in weiten Kreisen angenommen. Vgl. J. Meyendorff, *Orthodoxy and Catholicity* (Sheed and Ward, New York 1965) 15 = *Orthodoxie et Catholicité* (Le Seuil, Paris 1965) 16.

<sup>4</sup> J. Meyendorff, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Zürich 1961) 95–118.

<sup>5</sup> Dogmatische Konstitution «Lumen gentium» Nr. 12.

<sup>6</sup> Acta Maximi: PG 90, Col. 121 BC.

<sup>7</sup> Hagioretisches Buch: PG 150, col. 1225–1236.

<sup>8</sup> Eccl. Hier. I,3: PG 3, col. 373 C.

<sup>9</sup> Cap. Eth. III, Ed. J. Darrouzès, *Sources chrét.* 122 (Paris 1966) 421–425.

<sup>10</sup> Basilios von Caesarea, *Über den Heiligen Geist*, Ed. Pruche (Paris 1945) 231 f.

1926 in Neuilly-sur-Seine (Frankreich) geboren, studierte an der Sorbonne und am Institut für orthodoxe Theologie in Paris, doktorierte 1958 in Philosophie (Paris) und 1966 in Jurisprudenz (Notre Dame). Er war Lektor und Assistent für Kirchengeschichte am Institut für orthodoxe Theologie in Paris. Im Auftrag des Centre National de la Recherche Scientifique widmete er sich byzantinischen Studien. Gegenwärtig ist er Professor für Kirchengeschichte und Patrologie am St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, Crestwood, New York, und Herausgeber des St. Vladimir's Theological Quarterly, Professor für byzantinische Geschichte an der Fordham University, Lektor in Orthodoxer Theologie am Union Theological Seminary, Mitglied des Board of Scholars, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Harvard University. Er ist Präsident der Faith-and-Order-Kommission des Weltkirchenrates. Veröffentlichungen u.a.: *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris 1959); *Grégoire Palamas – Défense des saints hésychastes*, 2 Bde., *Spicilegium Sacrum Lovaniense* 30–31 (Löwen, 2., revid. Ausg. 1974); *Die orthodoxe Kirche gestern und heute* (Salzburg 1962; in mehreren Sprachen); *Orthodoxy and Catholicity* (New York 1966); *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington 1969); *Marriage in Orthodox Perspective* (New York 1975); *Byzantine Theology* (New York 1975). Anschrift: St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary, 575 Scarsdale Road, Crestwood N.Y. 10707, USA.

Übersetzt von Dr. August Berz