

Review of **Ecumenical Studies** • Sibiu

vol. 6 • issue 3 • December 2014

Biblical Exegesis between East and West
Bibelwissenschaft zwischen Ost und West

RES • Review of Ecumenical Studies • Sibiu

edited by / herausgegeben von

The Institute for Ecumenical Research, Lucian Blaga University of Sibiu
Institut für Ökumenische Forschung, Lucian Blaga Universität Hermannstadt

Executive editors / Herausgeber

Prof. Dr. AUREL PAVEL

Andrei Şaguna Faculty of Theology, Lucian Blaga University of Sibiu

Prof. Dr. STEFAN TOBLER

Department of History, Patrimony and Protestant Theology,

Lucian Blaga University of Sibiu

Academic Board / Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats

IPS Prof. Dr. LAURENŢIU STREZA (Metropolitan of Transylvania / Andrei Şaguna Faculty of Theology, Sibiu)

Bishop em. Prof. D. Dr. CHRISTOPH KLEIN (Evangelische Kirche A.B. in Rumänien)

Prof. Dr. LUIGINO BRUNI (Department of Economics, LUMSA University, Rome)

Prof. Dr. NICOLAS CERNOKRAK (Saint-Serge Institute of Orthodox Theology, Paris)

Prof. Dr. PIERO CODA (Sophia University Institute, Loppiano/Florence)

Prof. em. Dr. WALTER DIETRICH (Theologische Fakultät, Universität Bern)

Prof. Dr. IOAN ICĂ JR. (Andrei Şaguna Faculty of Theology, Sibiu)

Dr. PANTELIS KALAITZIDIS (Volos Academy for Theological Studies, Volos/Greece)

Prof. Dr. PAUL NIEDERMAIER (Romanian Academy, Institute for Social Studies and the Humanities, Sibiu)

Prof. em. Dr. HERMANN PITTERS (Department of History, Patrimony and Protestant Theology, Sibiu)

Prof. Dr. Dr. MARY ANNE PLAATJIES VAN HUFFEL (Stellenbosch University, South Africa)

Prof. Dr. ERICH RENHART (Katholisch-Theologische Fakultät, Karl-Franzens-Universität Graz)

Prof. Dr. CHRISTOPH SCHWÖBEL (Evangelisch-Theologische Fakultät, Eberhard Karls Universität Tübingen)

Prof. Dr. DOROTHEA WENDEBOURG (Theologische Fakultät, Humboldt-Universität zu Berlin)

Editorial staff / Redaktionsteam:

Dr. Ciprian Iulian Toroczcai (Editorial director / Redaktionsleiter)

Rotraut Barth (Editorial coordinator / Schriftführerin der Redaktion)

Dr. Alexandru Ioniţă (Research fellow / Wissenschaftlicher Mitarbeiter)

Dragoş Boicu (Lay-out)

Pr. lect. dr. Daniel Buda, Sibiu/Geneva (Coordinator *Ecumenical news*)

Cover / Umschlag: Lucian Niculescu

Proof-reader / Korrektor: Maria Schneider, Susan Schlachtenhaufen, Francis William King

Publisher / Verlag: Honterus Sibiu

Mailing address / Korrespondenz:

Centrul de Cercetare Ecumenică Sibiu

Str. Mitropoliei nr. 30

RO-550179 Sibiu

Tel: 0040-(0)269-223522

e-mail: res@ecum.ro; website: www.res.ecum.ro

This journal is indexed by *EBSCO Academic Search Complete* and ranked B by the *National Research Council of Romania (CNCS)*.

ISSN: 2359-8093 (print version)

ISSN: 2359-8107 (online publication)

CONTENTS / INHALT

Editorial	331
HANS KLEIN <i>Die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung. Eine kritische Würdigung</i>	336
COSMIN DANIEL PRICOP <i>The Historical-Critical Method and the Holy Fathers. A brief history of a mutual reception with ecumenical implications at the level of biblical studies</i>	354
ZDENKO Š ŠIRKA <i>Gadamer's Concept of Aesthetic Experience as a Possibility for the Orthodox Biblical Theology</i>	378
RENATE ANDREA KLEIN <i>Einander wahr-nehmen. Rezeptionsästhetik als Chance für gegenseitiges Lernen in der Bibelwissenschaft</i>	408
OTFRIED HOFIUS <i>Die Auferweckung des Lazarus in den gottesdienstlichen Hymnen der Orthodoxen Kirche. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte von Joh 11,1-44</i>	428
CONSTANTIN OANCEA <i>Can Orthodox Biblical Theology be Autonomous? The Case of the Bible from 1914</i>	449

ALEXANDRA PALANTZA

*The Creation Narratives in the Western and Greek-Orthodox
Theology of the 20th Century*

460

KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS

*Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis
gegenüber der historisch-kritischen Methode*

473

Ecumenical news / Aktuelles

DANIEL BUDA

*International conference on “Concepts of «Human Dignity» in the
Patristic Tradition and their Traces in Eastern and Western
Christianity”, Nijmegen, Holland, 14-17 October 2014*

487

DANIEL BUDA

*The Polyphonic Theology of the Church Fathers, Heidelberg,
Germany, 9-12 October 2014*

489

Buchrezensionen / Book reviews

PANTELIS KALAITZIDIS ET AL. (EDS.),

*Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for
Theological Education*
(Cristian Sonea)

491

MACARIE DRĂGOI (ED.)

*Artisan of Christian Unity between North and East: Nathan Söderblom.
His correspondence with Orthodox personalities (1896-1931)*
(Dragoş Boicu)

495

ENRICO CATTANEO S.J.

*Il commento a Isaia di Basilio di Cesarea. Attribuzione e studio
teologico-letterario, Studia Ephemeridis Augustinianum 139*
(Alexandru Ioniță)

498

Editorial RES 3/2014

Mit dieser Nummer erweitert sich der Themenbereich von RES: erstmals publizieren wir eine Reihe von Aufsätzen zu einem biblisch-theologischen Thema. Der Titel ist „Bibelwissenschaft zwischen Ost und West“.

Einem sachkundigen Leser könnte diese Formulierung als sehr weit gefasst erscheinen, da schon manches darüber geschrieben wurde, vor allem in den letzten zwei Jahrzehnten, in denen der Kontakt zwischen Ost und West und damit zwischen den Theologen der verschiedenen christlichen Konfessionen so viel leichter geworden war. Aber innerhalb der allgemeinen theologisch-ökumenischen Ausrichtung von RES darf das Gespräch zwischen den Exegeten nicht fehlen, und darum möchten wir mit dieser Nummer dazu einen Beitrag leisten.

Hans Klein und Cosmin Pricop werfen einen kritischen Blick auf die jeweils eigene Tradition: Ersterer ist ein international anerkannter evangelischer Bibelwissenschaftler, Letzterer ist Dozent für Neues Testament an der orthodoxen theologischen Fakultät in Bukarest. Klein bietet einen Überblick über die Entwicklung der historisch-kritischen Methode im Laufe der Jahrhunderte und weist dabei auch auf deren Grenzen hin, weil durch eine Absolutsetzung die Gefahr eines subjektivistischen Missbrauchs

With this issue we present for the first time a collection of Biblical studies in response to the challenge published under the title “Biblical Exegesis between East and West”. The collection increases the subject areas covered by RES.

For an expert on Biblical studies, the topic might seem too wide-ranging, since many publications with similar titles already exist, and the contact between western and eastern Europe, as well as that between scholars from different confessional Christian backgrounds has been greatly encouraged, particularly during the last two decades. Nonetheless, even though RES is not a journal specialising on Biblical studies, but has a more general theological and ecumenical scope, we believe that the current issue will make an important contribution to the dialogue amongst Biblical experts.

Hans Klein and Cosmin Pricop both offer a critical perspective on their respective traditions: the former is an Evangelical theologian, well-known in the international community of Biblical scholars, whilst the latter teaches New Testament at the Faculty of Orthodox Theology in Bucharest. H. Klein presents a synthesis of a history

bestünde. Laut Klein bleibt diese Methode zu oft „eine Angelegenheit der Intellektuellen“, wobei die Gefahren nicht bei der Methode selber zu suchen sind, sondern bei ihren Anwendern, die sich dann, wenn sie vergessen, dass die Bibeltex-te die Stärkung des Glaubens zum Ziel haben und dass die menschliche Vernunft den Begriff der Sünde nicht kennt, selber zu „Herren des Textes“ machen.

Während diese kritischen Anfragen von einem orthodoxen Bibelwissenschaftler geteilt werden können, unterstreicht der Beitrag von Pricop seinerseits die Notwendigkeit, die Interpretation der Heiligen Schrift im orthodoxen Raum neu auszurichten und systematischer anzugehen, und zwar mit den bewährten Methoden der protestantischen Theologie und unter Rückgriff auf deren unbestreitbare Erfahrung. Andernfalls kann die biblische Botschaft nicht wirkungsvoll in der heutigen Sprache ausgedrückt werden.

Der Suche nach einer Erneuerung der Herangehensweise an den heiligen Text sind auch die folgenden beiden Aufsätze gewidmet. Sie beziehen sich auf Methoden des Verstehens und der Interpretation der biblischen Texte, die auf Instrumenten der Sprachphilosophie und der Hermeneutik des 20. Jahrhunderts aufbauen. Zdenko Širka verweist darauf, dass vor allem die orthodoxen Bibelwissenschaftler viel von Gadamer's Hermeneutik lernen könnten, und Renate Klein schlägt die Rezeptionsästhetik als eine

of the historical-critical method, which also emphasizes the limits inherent in this approach and the danger of misusing the method by absolutizing it. According to H. Klein, the method remains too often „the province of intellectuals“; however, the danger lies not with the method itself but rather with its interpreters, who forget that the purpose of the sacred texts is to strengthen faith, and that the notion of sin is alien to human reason; thus, they make themselves „masters of the texts“.

Whilst this perspective is opposite for a Orthodox Biblical scholar, C. Pricop, based on his incontrovertible exegetical experience, emphasizes the need to organize and structure Orthodox approaches to interpreting the Scripture with the aid of methods tested by Protestant scholarship, arguing that this is the only avenue for rendering Biblical realities into modern idiom.

In the same vein, the next two articles propose the development of interpretive approaches to Biblical texts that make use of instruments borrowed from linguistic philosophy and hermeneutics, and which came into academic use in the 20th century. Zdenko Širka argues convincingly that Bible scholars, particularly those hailing from an Orthodox tradition, would stand to gain a lot should they master Gadamer's hermeneutics, whilst

Chance vor, biblische Texte neu wahrzunehmen und zu interpretieren.

Während alle anderen Beiträge dieses Heftes aufzuzeigen versuchen, was ansteht und mit welchen Instrumenten und Methoden die Interpretation der heiligen Schrift verbessert werden könnte, bietet Otfried Hofius in seinem Aufsatz ein Beispiel dafür, wie dies konkret aussehen kann. Als bekannter evangelischer Bibelwissenschaftler gibt er uns einen Einblick in die orthodoxe liturgische Literatur am Beispiel der Perikope über die Auferweckung des Lazarus. Ohne es direkt auszudrücken, lässt sein Text verstehen, dass die liturgische Interpretation, die in der reichen orthodoxen hymnischen Tradition zu finden ist, wohl den wertvollsten Beitrag darstellt, den ein orthodoxer Bibelwissenschaftler heute einbringen kann.

Dass die orthodoxe Kirche Instrumente verwendet, die nicht von ihr selbst entwickelt wurden, und dass es sich nicht lohnt, das Rad neu zu erfinden, zeigen zwei orthodoxe Theologen auf, Lehrkräfte an den theologischen Fakultäten Athen beziehungsweise Hermannstadt. Anhand eines Vergleichs der verschiedenen rumänischen Bibelübersetzungen meint Constantin Oancea, dass es verkehrt wäre, wenn die orthodoxe biblische Theologie ein ganz eigenes Profil entwickelte, das sich den Einflüssen aus anderen Konfessionen entzöge. Alexandra Palantza verwendet eine ähnliche Argumentation in Bezug auf

Renate Klein proposes reader-response criticism as a real alternative to the reception and interpretation of Biblical texts.

Whilst some articles outline what might be possible, or propose instruments and methods which would improve the way in which sacred texts are interpreted, Otfried Hofius' contribution talks about ends attained and purposes fulfilled. Prof. Hofius, an Evangelical theologian and a well-known figure in Biblical studies, he offers an exemplary reading of Orthodox liturgical literature on the Lazarus pericope. Without stating this explicitly, the author allows us to infer that the liturgical interpretation of Scripture contained in the rich hymnography of the Orthodox Church is possibly the most valuable contribution to be made by a contemporary Orthodox Biblical scholar.

Two contributions by Orthodox theologians, lecturers at the Faculties of Orthodox Theology Sibiu and Athens demonstrate that instruments developed by other confessions have been used by the Orthodox Church, and that it is unnecessary to re-create approaches that are already in use elsewhere. Comparing several Romanian versions of Bible translations, Constantin Oancea shows that, were Orthodox Biblical theology to attempt to create an autonomous

das griechische Umfeld und begründet das mit der breiten Rezeption von Schriften einiger deutscher Theologen in der griechischen exegetischen Literatur des 20. Jahrhunderts.

Den beiden letztgenannten Beiträgen geht es nicht darum zu zeigen, wie sehr die orthodoxe akademische Bibelauslegung von der katholischen oder protestantischen beeinflusst worden war, sondern sie wollen vielmehr auf die Notwendigkeit eines anderen Ansatzes aufmerksam machen: Wenn noch vor wenigen Jahrzehnten jede Konfession darum kämpfte, ihre Überlegenheit zu demonstrieren, so sind wir heute – besonders im Bereich der Bibelwissenschaften und bei der Interpretation jenes Textes, der ja allen Konfessionen heilig ist – dazu aufgerufen, uns gegenseitig zu helfen und im Dienst an der Schrift jene Instrumente einzusetzen, die am besten zu jeder Konfession passen.

Dieser Wunsch nach einer Synthese der Methoden und nach Zusammenarbeit unter den Konfessionen im Bereich der Bibelwissenschaften geht aus dem Beitrag von Konstantin Nikolakopoulos deutlich hervor. Als Professor an der orthodoxen Ausbildungseinrichtung von München setzt er sich nicht nur für eine Synthese zwischen der Patristik und der historisch-kritischen Methode ein, sondern plädiert für die Vorreiterrolle der Bibelauslegung in der gesamten Ökumene.

Im Zusammenhang mit der ökumenischen Relevanz, die das Profil

profile, impervious to influences from other confessions, this would be a miss-interpretation of its mission. Alexandra Palantza applies the same strategy to a Greek context, highlighting the reception enjoyed by certain German writers, as reflected in the Greek Biblical literature of the 20th century.

It is not the intention of these two articles to ostentatiously show how much Orthodox academic interpretation is influenced by the Catholic and Protestant schools; on the contrary, they seek to foreground the need for a different approach: whilst until a few decades ago each confession fought to demonstrate its own superiority, currently we are invited to help each other, particularly in regard to Biblical Studies and the interpretation of the Scriptures – the sacred text common to all confessions, by bringing confession-specific instruments to the task of interpreting the Bible.

This intention to make a synthesis of methods and to inter-confessional collaboration in Bible Studies is voiced most clearly in the article contributed by Konstantin Nikolakopoulos from the Orthodox Theological Institute München, who pleads both for a synthesis between patrology and historical criticism and for an increased relevance of biblical exegesis in the ecumenical world.

unserer Zeitschrift ausmacht, möchten wir abschließend gerne darauf hinweisen, dass diese Ausgabe nicht zuletzt das Ergebnis der Zusammenarbeit unseres Instituts mit der „Vereinigung der rumänischen Bibelwissenschaftler“ (Uniunea Bibliștilor din România, www.aubr.ro) ist, die an ihren jährlichen Treffen in Hermannstadt Exegeten verschiedener Konfessionen zusammen bringt. Wir hoffen, dass die hier veröffentlichten Beiträge nicht nur im Bereich der Bibelwissenschaften zur Kenntnis genommen werden, sondern auch in die ökumenischen Bestrebungen hineinwirken, bei denen die Heilige Schrift und deren Interpretation einen herausgehobenen Platz einnehmen sollten.

Related to this ecumenical significance, which is of primary importance for our journal, we would like to mention that the current issue is the result of the collaboration between our Institute and the “Association of Biblical Scholars” (www.aubr.ro) in Romania, which organizes annual symposia in Sibiu with the participation of Biblical scholars from several different confessions. We hope that the articles published here will enjoy a positive reception both amongst scholars of the Bible and in the ecumenical world, in which the Holy Scriptures and their interpretation should hold a prominent place.

Stefan Tobler
Aurel Pavel

Die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung

Eine kritische Würdigung

HANS KLEIN*

The historical-critical method of biblical exegesis has its roots in Humanism and in the Enlightenment. Humanism situated the Bible in the series of ancient texts, whilst the Enlightenment sought the rational elements in the message of the Bible. The method, developed over a long period of time, proceeds from the assumption that the Bible has a message, first and foremost, for the respective era. This is why it tries to distil the demands and consolations of the Bible on the basis of (historical) knowledge about the respective era, and to sound the depths of its message for the present on this basis. There are many steps the interpreter must go through to create a space in his heart for the message of the Bible in accord with the specifics of his own era. The critical aspect of the method rests primarily on placing the message within the time of its utterance, but also on relating it to the conditions and mentalities prevailing at the time of interpretation. The historical-critical method is an auxiliary science that does not exclude other types of Bible exegesis. The insights gained from applying it are communicated through sermons and as part of the teachings of the Church.

Keywords: *Bible exegesis, inspiration, textual criticism, historical-critical method*

Einführung

Die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung hat eine lange Geschichte und hat sich in der letzten Zeit weithin durchgesetzt. Sogar die Juristen haben sie übernommen und fragen darum, bevor sie zwei Rechtstexte miteinander verbinden, nach Ort und Zeit, in dem sie entstanden und die Verhältnisse, die sie voraussetzen. Aber sie ist in manchen kirchlichen Kreisen auch umstritten, weil sie im Laufe ihres langen Weges durch die Zeiten immer wieder Ergebnisse zeitigte, die von der Kirche nicht angenommen werden konnten. Das hat sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verändert. Forschung und Kirche haben sich einander angenähert. Umso mehr lohnt es sich, den dornenreichen Weg zu betrachten und kritisch zu würdigen.

Zunächst darum eine kurze Charakterisierung: Die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung hat zwei unterschiedliche Ansatzpunkte:

- a) die These, dass die Bibel für die Lehre und das konkrete Leben der Kirche nicht genügend Aussagen macht, sie also insofern insuffizient ist (kritische Beurteilung) und

* Hans Klein, Prof. em. Dr. theol., Evangelische Fakultät der Universität Lucian Blaga Sibiu, Str. Neoi Nr. 47, Sibiu; e-mail: hansheideklein@gmail.com.

- b) die Erkenntnis, dass die Schreiber der Bibel ihre eigene Generation ansprechen wollten, dass also die Texte aus ihrer Zeit heraus zu verstehen sind (historische Erforschung).

Um die sehr unterschiedlichen Probleme zu verstehen, die mit dieser Art der Bibelauslegung gegeben sind, muss, wenn auch in aller Kürze, auf die lange Geschichte der Bibelinterpretation seit der Reformation eingegangen werden. So werden zunächst die Voraussetzungen dieser Methode anvisiert (1), die ersten Schritte beschrieben (2), die Durchsetzung der Methode vergegenwärtigt (3). Sodann werden die einzelnen Schritte dieser Methode dargestellt (4), es wird eine Auswertung vorgenommen (5), auf die Grenzen der historisch-kritischen Methode hingewiesen (6), die Gefahren dieser Methode bedacht (7) und endlich Folgerungen gezogen (8).

1. Voraussetzungen

Die Grundlagen der historisch-kritischen Methode der Bibelwissenschaft liegen im 16. Jahrhundert, im Humanismus und in der Reformation.

- a) Der Humanismus hat die Aussagen der Bibel in den Rahmen der damals bekannten Umwelt der Antike gestellt (Erasmus).
- b) Die Reformation hat die enge Verbindung von Gotteswort in der Bibel und Tradition als Grundlage der kirchlichen Lehre aufgebrochen. Luther hat mit seinen Schlagworten *sola scriptura* und *scriptura sui ipsius interpret* die Auslegung der Bibel durch die Tradition abgelehnt und seine Theologie aus der Schrift erarbeitet. Es entstand eine neue Verbindung von Schrift und Bekenntnis, wobei das Bekenntnis – ohne dass es ausdrücklich gesagt wurde – der Schlüssel zum Bibelverständnis wurde. Dabei unterschied Luther zwischen Bibel und Gottes Wort, dem inneren und dem äußeren Wort.¹ Gottes Wort ist als Zuspruch, als Evangelium gedacht. Die Bibel ist der irdische Niederschlag des Gotteswortes.

Sein Schüler Mathias Flacius (1520-1575) hat daraus die Lehre von der Verbalinspiration der Schrift entwickelt.² Die Schrift droht auf diese Weise zum „papiernen Papst“ zu werden, auch wenn er darauf aufmerksam machte, dass ein Text aus dem Zusammenhang heraus erklärt werden muss.³ Man

¹ Hans Jochen Genthe, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, Göttingen 1977, S. 27.

² H. J. Genthe, *Kleine Geschichte*, S. 31. Es handelt sich aber um eine eingeschränkte „mechanische Verbalinspiration“, vgl. J. Degen, „Flacius Illyricus, Mathias“ in: *TRE* Bd. 11 (1983), S. 206-215, 210.

³ Werner G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg-München ²1970, S. 22.

konnte aus dieser Sicht, entgegen dem lutherischen Verständnis, die Bibel mit dem Gotteswort identifizieren, sich vorstellen, dass das Gotteswort zwischen zwei Buchumschlägen liegt. Hatte Luther von seiner prophetischen Sicht der Bibel her den Zuspruch und Anspruch (παράκλησις – *paraklesis*) der Botschaft als Gotteswort verstanden, so wird hier die Bibel insgesamt als inspiriert deklariert und zur Grundlage der Lehre gemacht. Dadurch droht die Bibel zum „Gesetz“ zu werden, das immer gleich bleibende Aussagen als ewig gültige Wahrheit in sich zu trägt. Hier war Korrektur nötig.

2. Erste Schritte

Zwei Tendenzen haben den Weg zu neuen Erkenntnissen bereitet, die Verbindung von Schrift und Tradition einerseits und die Betonung der Verankerung der Schriftaussagen in der Zeit ihrer Schreiber.

2.1 Die Schrift muss durch die Tradition ergänzt werden. Dies bedeutet These, dass die Aussagen der Schrift mit einem außerhalb von ihr befindlichen Denksystem, der Tradition, in Einklang gebracht werden müssen.

2.1.1 Schon 1581 hatte der Jesuit Robert Bellarmin betont, dass es Kirche vor dem Neuen Testament gäbe. Daraus konnte der Schluss gezogen werden, dass die Kirche auch über die Auslegung der Texte verfüge.⁴ Zuvor (1546) hatte das Trienter Konzil die Inspiration der Schrift betont und die kirchliche Tradition als Quelle der Offenbarung dieser gleichgestellt.⁵ Richtig daran ist: Ohne Prägung durch die Vergangenheit ist kein Verständnis möglich. Wir sind keine leeren Gefäße, wenn wir die Schrift lesen.

2.1.2 Gegen die Einengung der Verkündigung und der kirchlichen Lehre auf die Bibel unter völliger Missachtung der Tradition innerhalb der lutherischen Orthodoxie wandte sich dann etwa 100 Jahre später Richard Simon (1638-1712), der fromme Katholik, in seiner dreibändigen kritischen Textgeschichte des Neuen Testaments (1689-1693).⁶ Er wies auf die unterschiedlichen Lesungen der alten Handschriften hin und schloss daraus, dass angesichts der Varianten nicht jedes Wort der Heiligen Schrift inspiriert sein kann. Er bemühte sich um den Nachweis, dass Schrift und Offenbarung sich nicht decken, dass vielmehr die Schrift der Ergänzung durch die Tradition bedarf. Die Offenbarung durch die Schrift wird als unvollständig erklärt. Die Schrift ist seiner Einschätzung nach aus sich selbst wenig verständlich.⁷ Hier

⁴ H. J. Genthe, *Kleine Geschichte*, S. 32.

⁵ W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, S. 21

⁶ Vgl. dazu Stelian Tofană, *Introducere în Studiul Noului Testament*. Vol. I. Text și Canon. Epoca Noului Testament, Cluj-Napoca 2002, S. 31f.

⁷ W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, S. 42.

begegnen wir der These der Unzulänglichkeit (Insuffizienz) der Schrift. Der Gedanke ist der, dass die Gegenwart in der Schrift ausgeblendet ist. Diese wird für die gegenwärtige Situation durch die Tradition beleuchtet, die ständig den neuen Bedingungen angepasst wird.

2.1.3 Weitere 100 Jahre später und in vorzüglicher Kenntnis der Ergebnisse von R. Simon hat Johann Salomo Semler (1725-1791)⁸, ein protestantischer Historiker, in seinem vierbändigen Werk „Abhandlung von freier Untersuchung des Canons“ (1771-1775) betont, dass in der Bibel auch historische Aussagen vorliegen und nur ein Teil der biblischen Texte eine moralische Ausrichtung hat. Er fand, dass in der Bibel zwar Gottes Wort enthalten ist, dass die Schrift also partiell inspiriert ist, aber nicht in ihrer Gesamtheit.⁹ Entsprechend der damaligen philosophischen Ausrichtung war er davon überzeugt, dass überall dort Gottes Wort vorliegt, wo es mit der Vernunft in Einklang gesehen werden kann und es zu moralischen Besserung der Menschen beiträgt.¹⁰ Anders als R. Simon sieht er die Schrift im Lichte der Vernunft, nicht der kirchlichen Tradition. Und anders als R. Simon meint er nicht, dass die Schrift durch die Tradition ergänzt werden muss, sondern von der Vernunft her beurteilt werden soll. Hier hat das Wort „Kritik“ seinen Ort gefunden. Semler formuliert ein *inhaltliches* Kriterium für die Beurteilung dessen, was inspiriert ist: Moral. Damit wird der Zuspruch, die Verheißung, das Evangelium ausgeblendet und der Anspruch, die moralische Forderung überbetont.

2.1.4 Etwas vorsichtiger war der zeitgleiche Johann David Michaelis (1717-1791), der in seiner Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes (1750; 4. Auflage 1788) nur jene Schriften als inspiriert anerkannte, die von einem Apostel geschrieben wurden.¹¹ Damit war die Grundlage für die Frage nach der Echtheit der Schriften gelegt.¹² Bereits in der Antike wurde die Frage der Echtheit einiger Schriften intensiv diskutiert. Hier liegt ein *formales* Kriterium für die Beurteilung der Inspiration vor: Apostolizität. Es ist zugleich historisierend, weil es auf die vergangene Zeit der Apostel zurückblickt.

⁸ Er hatte die Übersetzung der Werke Simons ins Deutsche veranlasst, vgl. Willi Marxsen, *Einleitung in das Neue Testament. Eine Einführung in ihre Probleme*, Gütersloh² 1963, S. 12.

⁹ W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, S. 74.

¹⁰ Antonius H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, S. 13.

¹¹ S. Tofană, *Introducere*, S. 35.

¹² W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, S. 85f.

2.2 Die Verankerung der Schrift in die ursprüngliche historische Situation ihrer Schreiber.

2.2.1 John Locke (1632-1704) hat in seiner Schrift von 1695 „die Vernünftigkeit des in der heiligen Schrift überlieferten Christentums“ hervorgehoben. Darin hat er dazu aufgefordert, die Aussagen der Bibel in ihrem Zusammenhang zu lesen, denn es sei nicht zufällig, dass die Briefe des Neuen Testaments unterschiedliche Aussagen machen. Die Situation sei zu bedenken.¹³ Damit wendet er sich gegen die bis dahin übliche Praxis der protestantischen Orthodoxie, wonach die einzelnen Aussagen unabhängig von ihrem Kontext in ein lehrmäßiges System eingebaut wurden, als *dicta probantia* (Belege) für die Dogmatik dienten.¹⁴ Aber es dominiert die Lehre.

2.2.2 Johann Jakob Wettstein (1693-1754) hat in seiner Schrift „De variis Novi Testamenti lectionibus“ (1751/52) sorgfältig die vielen ihm zugänglichen Handschriften verglichen und damit Textkritik geübt. Vor ihm hatte Johann Albrecht Bengel (1687-1752) mit seiner Ausgabe des *Novum Testamentum Graece* (1734) bereits eine Vielfalt von Handschriften in die Ausgabe aufgenommen und im kritischen Apparat gewertet.¹⁵ Für Aufregung sorgte Wettstein, als er bei der für die kirchliche Lehre wichtigen Stelle 1Tim 3,16 mit dem Codex Alexandrinus statt „Gott“ das Relativpronomen „welcher“ zu lesen vorschlug.¹⁶ Seine bedeutendere Leistung bestand darin, dass er den Texten des Neuen Testaments eine ganze Reihe von Parallelaussagen aus der antiken Literatur zur Seite stellte und ausdrücklich empfahl, sich in die Zeit der Schreiber der Bibel zu versetzen, Parallelen aus anderen Schriften, aus der Heiligen Schrift und aus antiken Quellen heranzuziehen, um die Texte besser zu verstehen.¹⁷ Indem die Texte auf diese Weise in den Zusammenhang antiker Aussagen gestellt wurden, konnte Wettstein so etwas wie eine historische Beurteilung der Texte und damit eine Kritik nahelegen.

2.3 Beide Tendenzen fließen in der Aufklärung zusammen, die sich gegen die enge Verbindung von protestantischer Orthodoxie und Staatsmacht wendet.¹⁸ Die Lehre ist so fest geprägt, dass sie nur noch den Mächtigen

¹³ *Ibidem*, S. 55f.

¹⁴ Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, UTB 1830, Göttingen 52005, S. 21.

¹⁵ Näheres bei Martin H. Jung, „Bengel“ in: *RGG*⁴I, Tübingen 1998, S. 1299.

¹⁶ Die neuere Textkritik ist dem Urteil Wettsteins gefolgt. Die Unterschiede sind gering: ΘΣ als abgekürztes θεός (Gott) und ΟΣ = ός (welcher). J. A. Bengel hatte sie in seinem 1742 erschienenen *Gnomon Novi Testamenti* nicht beachtet.

¹⁷ Peter Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik*, GNT 6, Göttingen 1979, S. 118f.

¹⁸ W. G. Kümmel, *Das Neue Testament*, S. 55.

hilft. Sie blockiert das Denken und damit den Zugang der Intellektuellen zur Heilslehre, die als Wahrheit proklamiert wird.

3. Die Durchsetzung der Methode

3.1 Johann Philipp Gabler (1753-1826) forderte in seiner berühmt gewordenen Altdorfer Vorlesung 1787 eine „richtige Unterscheidung zwischen biblischer und dogmatischen Theologie“¹⁹ und legte damit den Grund zu einer historischen Betrachtung der Bibel, die er von der didaktischen Betrachtungsweise der Dogmatik getrennt sehen will. Seine Ausführungen haben zunächst auf die Forschung des Alten Testaments gewirkt, weil dort die historischen Bezüge sehr viel deutlicher erkennbar sind. Sie bekommen großen Auftrieb durch die Forschungen von Friedrich August Wolf (1759-1824)²⁰, der in seinen *Prolegomena ad Homerum* (1795) seine These begründet, dass die homerischen Epen von mehreren Dichtern herrühren. Das Feld war gut vorbereitet, denn Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) hatte in seinem berühmten Traktat „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“ von 1777²¹ erklärt, dass zwischen heute und damals der „breite gars-tige Graben“ der Geschichte liege. Von dieser Zeit an gehen die Wege der historisch fragenden Exegese und der didaktisch ausgerichteten systematischen Theologie auseinander. Die systematische Theologie bekommt einen Freiraum, Glauben zu stärken und der Theologie neue Wege zu eröffnen. Das geschieht dann zunehmend im Gespräch mit der jeweiligen Philosophie. Lessing hatte aber auch im selben Traktat zwischen „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“ unterschieden. Damit war die Kombination von Verbalinspiration und Wahrheit aufgegeben. Die Verheißung, der Zuspruch Gottes, das Tröstende ist ganz in den Hintergrund gerückt.

3.2 Von der Geschichtskonzeption Georg Friedrich Wilhelm Hegels (1770-1831) angeregt, entwickelt Ferdinand Christian Baur (1792-1860)²² eine Theorie der Entstehung der urchristlichen Texte aus dem Judentum des Petrus einerseits (These) und dem hellenistisch geprägten Christentum des Paulus andererseits (Antithese), die in der nächsten Generation zur frühen Kir-

¹⁹ Philipp Gabler, „Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele“, in: Georg Strecker, *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, WdF 317, Darmstadt 1975, S. 32-45.

²⁰ Hinweis von Ferdinand Hahn, „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die evangelische und die katholische Exegese“, in: *MThZ* 48 (1997), S. 231-237, S. 232.

²¹ Gotthold Ephraim Lessing, *Gesammelte Werke* Bd. 8, S. 9-16.

²² Ferdinand Christian Bauer, *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde*, Tübingen 1831.

che (Synthese) zusammenwachsen.²³ Die damit entstandene „Tendenzkritik“ erforscht die unterschiedlichen Konzeptionen innerhalb des Urchristentums, die sich hinter den Aussagen der Schrift verbergen. Damit bekommt die Frage nach der Historizität der einzelnen Schriften neues Gewicht. Die Tendenzkritik eröffnet die Möglichkeit, die Aktualität der Schrift neu zu finden. Nach dem Sinn oder den Ereignissen zu fragen, die sich hinter den Texten verbergen und sich nur durch sorgfältige Analyse erschließen lassen, ist eine Vorgehensweise, die der platonischen Philosophie verpflichtet ist. Auch hier ist der Mensch nur in seinem Denken gefordert. Der Zuspruch des Gotteswortes bleibt beiseite.

3.3 Auf dieser Grundlage wurde die Geschichte Israels neu erforscht, es wurden unzählige Jesus-Bücher geschrieben.²⁴ Die Forscher wetteiferten mit Rekonstruktionen von Quellen und mit Postulaten zu den historischen Situationen sowie mit Echtheitsvermutungen zu den einzelnen Schriften. Johann Karl Wilhelm Vatke (1806-1882) interpretiert erstmalig die Theologie des Alten Testaments als Religionsgeschichte (1835) und findet viele Nachfolger. 1893 erscheint das „Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte“ von Rudolf Smend,²⁵ sekundiert 1897 von William Wredes entsprechender Studie, der auch für den Bereich des Neuen Testaments die religionsgeschichtliche Betrachtung fordert.²⁶ Dahinter steht eine positive Selbsteinschätzung und ein optimistisches Menschen- und Weltbild: weg von der absoluten Wahrheit hin zur religiösen Erfahrung. Der herausragende Theologe für diese Sicht war Friedrich Schleiermacher (1768-1834), der mit seiner Schrift „Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799; 41831) das religiöse Gefühl seiner Mitmenschen ansprechen wollte. Hier merkt man etwas von der Notwendigkeit, Gottes Wort auch als Zuspruch zu verstehen.

3.4 Aufgrund seiner altphilologischen Studien entdeckte Eduard Norden (1868-1941) Formen und Strukturen antiker Hymnen und Predigten²⁷ und bald darauf die Gattungen religiöser Rede.²⁸ Die Ergebnisse werden zunächst von Hermann Gunkel (1862-1932) in die Forschung des Alten Testaments übernommen²⁹ Diese Methode wirkte sich auf die Studien der

²³ S. Tofană, *Introducere*, S. 39f.

²⁴ Sie sind bei Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913², ausführlich dargestellt.

²⁵ Rudolf Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Freiburg 1893.

²⁶ William Wrede, „Über die Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie“ in: G. Strecker, *Das Problem der Theologie*, S. 81-154.

²⁷ Eduard Norden, *Die antike Kunstprosa*, 2 Bde., Leipzig 1898.

²⁸ E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig- Berlin 1913.

²⁹ Hermann Gunkel, *Genesis* (1901); idem, *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.

Neutestamentler Martin Dibelius (1883-1947)³⁰ und Rudolf Bultmanns (1884-1976)³¹ auf dem Gebiet des Urchristentums aus. Aufgrund dieser Erkenntnis wurde eine Reihe von Hymnen und Liedern entdeckt, die im Urchristentum entstanden sind und von den Briefeschreibern übernommen wurden. Das führte zu einer Wertschätzung der urchristlichen Bekenntnisse³² als maßgebliche Säulen der urchristlichen Verkündigung. Parallel dazu entdeckt Gerhard von Rad in Dt 26,5-9 das wichtigste Grundbekenntnis Israels als Ausgangspunkt der Theologie des Alten Testaments.³³ Es setzt sich immer deutlicher die Einsicht durch, dass schon das Neue Testament einen Kanon im Kanon hatte. Als Mitte des Alten Testaments wurde das erste Gebot erkannt, als Mitte des Neuen die Botschaft vom Heil in Jesus Christus. Die Besinnung auf die Botschaft der Bibel als Zuspruch und Anspruch wird immer wichtiger. Hier nähert sich die Theologie wieder dem Zentrum der Bibel. Der gesamte Mensch vor Gott, nicht nur sein Verstand oder Gefühl kommt wieder ins Blickfeld.

3.5 Nach dem Zweiten Weltkrieg setzt sich die Arbeit an der Theologie der einzelnen Schriften durch. War schon vorher innerhalb der Forschung des Alten Testaments die Botschaft der einzelnen Propheten gesondert betrachtet und innerhalb der Theologie des Neuen Testaments diejenige des Johannes und des Paulus dargestellt worden, so wird jetzt auch nach der Theologie der alttestamentlichen Geschichtsschreiber³⁴ geforscht, die Bücher der Propheten werden auf ihre Vorlagen und deren verschiedene Entwicklungsschichten hin untersucht. Innerhalb der Erforschung der neutestamentlichen Verkündigung werden die unterschiedlichen Theologien der einzelnen Evangelisten erarbeitet.³⁵ Auf dieser Grundlage wird die Verschiedenartigkeit der Zeugnisse der biblischen Schreiber immer deutlicher. Das fördert die Ökumene, insofern sich herausstellt, dass die Botschaft des Christentums von Anfang an verschieden artikuliert wurde. Mit der Untersuchung der Verkündigung der Schreiber der Bibel bekommen Zuspruch und Anspruch wieder ihren Stellenwert.

³⁰ Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 191.

³¹ Rudolf Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921.

³² Oscar Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich 1943.

³³ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd.1. *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München 1962, S. 135-142.

³⁴ Signifikant ist dafür Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Königsberg 1943.

³⁵ Bahnbrechend war die Studie von Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954.

4. Die einzelnen Schritte dieser Methode

Wenn heute ein Text nach der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung analysiert wird, werden mehrere Schritte bedacht³⁶:

4.1 Vorrangig ist die Textkritik. Es werden die verschiedenen Varianten des Textes angesehen, analysiert und der wahrscheinlich älteste Text erarbeitet.

4.1.1 Für die Texte des Neuen Testaments ist in der kritischen Ausgabe von Nestle-Aland ein Großteil der Arbeit geleistet. In den meisten Fällen kann diesem Textvorschlag gefolgt werden. Doch es gibt auch Varianten, bei denen eine Entscheidung schwer oder nicht möglich ist. Der Ausleger wird die verschiedenen Möglichkeiten bedenken und sich nicht nur fragen, welches die wahrscheinlichste Lesart ist, sondern auch welche theologischen Voraussetzungen zur Änderung der Vorlage führten. Manchmal handelt es sich freilich um Lese- oder Hörfehler.

4.1.2 Bei den Texten des Alten Testaments ist eine Entscheidung viel schwieriger, weil der hebräische Text der Masoreten³⁷ zumindest in einigen Partien jünger ist als die Vorlage für die älteste griechische Übersetzung (Septuaginta). Sicher älter als der masoretische Text sind die Bibel-Handschriften aus Qumran. Es geht aber nicht nur um eine Beurteilung der Lesarten mit dem Ziel, den ältesten Text zu gewinnen, es geht auch darum, die unterschiedlichen Lesarten mit ihrer leicht veränderten Theologie wahrzunehmen. Dass es in manchen Fällen auch Texte gibt, die eine Konjekture nötig haben, erschwert die Arbeit der Bibelausleger.

4.2 Zum vertieften Verständnis des Textes ist es notwendig, dass die einzelnen Worte in ihrem Sinn erfasst werden. Denn die jeweiligen Worte haben in der Sprache der Bibel oft andere Bedeutungen als in unserer Sprache. Es ist ratsam, ein Wörterbuch zur Hand zu nehmen und daneben die entsprechenden Wörter mit Hilfe einer Konkordanz in ihrem spezifischen Sinn zu erfassen. Im Falle des Alten Testaments, besonders der LXX, ist der Vergleich mit anderen Übersetzungen hilfreich. Die Klärung der wichtigen Begriffe mit Konkordanz oder Lexikon gibt dem Textverständnis eine Tiefendimension.

4.3 Zum rechten Verständnis eines Textes ist die Erforschung der geschichtlichen Hintergründe wesentlich. Ausleger und Auslegerinnen werden

³⁶ Vgl. dazu Heinrich Zimmermann, *Neutestamentliche Methode. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1970; Gottfried Adam, Otto Kaiser et al., *Einführung in die exegetischen Methoden*, München 1975, ⁶1979; F. Hahn, *Bedeutung*, S. 235, spricht von einem „ganzen Bündel von methodischen Verfahrensweisen“.

³⁷ Die Masoreten sind jüdische Gelehrte, die vom 7.-10. Jh. n. Chr. den hebräischen Konsonantentext vokalisiert, in Abschnitte und Verse einteilten und auch Verschlüsse zum besseren Verständnis des Textes, zuweilen aus heute unbekanntem Textvarianten, machten; vgl. Hans-Georg von Mutius, „Die Masoreten“ in: *RGG⁴*, Bd. 5 (2002), S. 891-894.

sich die Frage stellen, wen der Text ansprechen will und welche Situation vorausgesetzt ist. Es kann dabei durchaus vorkommen, ja es ist in vielen Fällen so, dass der Autor einer biblischen Schrift über eine andere Zeit berichtet als jene in der er lebt und dass darum die Darstellung der einstigen Geschehnisse eine besondere Zuspitzung auf die Gegenwart hat.

4.4 Zur Verbreiterung des Verstehenshorizontes dienen die Parallelen zunächst aus derselben Schrift, dann aus der gesamten Bibel und endlich aus der Umwelt. Dabei ist darauf zu achten, dass die Parallelen aus anderen Zeiten nicht zu rasch zur Auslegung hinzugezogen werden. Auch die Paralleltexte müssen in ihrer Situation verstanden werden.

4.5 Nach solchen Betrachtungen des Textes im Allgemeinen ist es sinnvoll, sich dem äußeren Zusammenhang des Textes zu widmen. Es ist der Rahmen des Textes, dann aber auch die gesamte Schrift, innerhalb derer sich der Text befindet, zu beachten. Der Schreiber hat ein eigenes theologisches Konzept, den die redaktionsgeschichtliche Betrachtung erarbeitet hat. Der Text ist innerhalb dieses theologischen Gesamtkonzeptes des Autors zu bedenken.

4.6 Der innere Zusammenhang des Textes wird durch die Erarbeitung der Struktur desselben deutlich. Hauptsätze und Nebensätze werden sorgfältig aufeinander bezogen, der Wechsel von Gedanken in Abschnitten festgehalten. Dadurch wird das Ziel der Aussage deutlicher, die Argumentationsvorgänge werden nachvollziehbar. Der so als Einheit verstandene Text kann sodann nach seiner Gattung bestimmt werden. Es kann eine Erzählung, ein Gleichnis, ein Psalm, eine Mahnrede usw. sein. Die Bestimmung der Gattung hilft, die Aussageabsicht in rechter Weise zu erkennen.

4.7 Wer nach dieser Methode Exegese betreibt, wird somit nach dem ursprünglichen Text fragen, Parallelen heranziehen, den Zusammenhang bedenken, die Struktur des Textes erarbeiten und nach der Gattung fragen, die Hintergründe des Textes mit bedenken und endlich seine Erkenntnisse an der Gesamtanschauung des jeweiligen Autors prüfen. Dabei wird darauf zu achten sein, dass Zuspruch und Anspruch des Textes nicht verloren gehen. Andererseits wird der heutige Ausleger anders als jener der Aufklärung nicht auf die Vernünftigkeit drängen, sondern den Text verständlich zu machen suchen. Beispielsweise ist das Wort vom Kreuz keine Aussage, die in das Denksystem der Vernunft passt. Aber sie kann verständlich gemacht und verstanden werden. Ein nächster Schritt wird dann die Erkenntnis der Gesamtanschauung der Bibel sein. Als Richtschnur des Verständnisses kann das Bekenntnis wie die Tradition dienen.

4.8 Anhangsweise kann auf die Erforschung der Wirkungsgeschichte hingewiesen werden, die Impulse nachzeichnet, die von der Bibel ausgegangen sind. Sie ist in besonderer Weise vom Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament gepflegt worden. Diese Forschungsrichtung gehört nur begrenzt der historisch-kritischen Methode an.

5. Auswertung

Die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift ist geprägt von der Voraussetzung, dass Gott im Wort der Schrift zu den Menschen geredet hat und weiterhin redet. Dabei ist die Frage der Inspiration beherrschend, sei es, dass diese bis in die Neuzeit hinein als gegeben vorausgesetzt wird, auch wenn nur einige Texte als inspiriert angesehen werden, sei es, dass die Inspiration nur für vergangene Zeiten akzeptiert oder für die gesamte Schrift abgelehnt wird. Eine Reflexion über die Inspiration ist darum notwendig.

5.1 Inspiration ist von der Bibel her gesehen eine Gabe, die hauptsächlich den Propheten zuerkannt wird. Die Propheten berufen sich mit der Einleitung zu ihren Worten: „So hat Jahwe gesprochen“ (Jes.42,5; 43,14; 44,6 u.ö.) auf Gott als Urheber ihrer Aussage. Im Neuen Testament wird die Schrift als inspiriert (von Gott eingehaucht) bezeichnet, „die nützlich ist zur Lehre und zur Erziehung“ (2Tim 3,16). Von den Propheten wird gesagt, dass sie „durch den Heiligen Geist getrieben von Gott her redeten“ (2Ptr 1,21). Nach dem Urteil des Apostels Paulus in 1Kor 14,29 ist inspirierte Rede in der Gemeinde zu prüfen. Denn der Apostel weiß, dass es inspirierte Rede geben kann, die nicht dem Heiligen Geist entspringt (1Kor 12,3). Die Aufgabe der Prüfung und die nachherige Akzeptanz hat die frühe Kirche vorgenommen, indem sie den Kanon der Bibel festlegte. Das bedeutet, dass die kanonischen Schriften als inspirierte Texte prophetischen Charakter haben, und zwar besonders dann, wenn sie nach dem Verständnis des Neuen Testaments als Hinweise auf Christus dienen und der christlichen Lehre und dem dieser entsprechenden Leben hilfreich sind, im Verständnis Martin Luthers als Anspruch und Zuspruch.³⁸

Propheten haben mit ihren Zukunftsaussagen getröstet, mit ihren Gerichtsworten zu den Geboten gerufen, sie sind aber auch vor Gott für die Menschen eingetreten, indem sie für diese gebetet haben. So wird man auch die Gebetstexte den prophetischen Worten zurechnen.

³⁸ Eckhard Lessing, „Geist, Heiliger Geist, Geistesgabe V“ in: *TRE* 12 (1984), S. 218-237. S. 228 möchte darum Inspiration vom Inhalt her bestimmt sehen, sosehr er weiß, dass sie „den Blick auf die Autorschaft (lenkt)“.

5.2 Als prophetische Worte, Gebete eingeschlossen, sind die Texte konkrete Worte, die jeweils in der Situation auf ihre Gültigkeit für die Gegenwart neu geprüft werden müssen. Die Worte der Bibel, so wird man schließen, sind in erster Linie für die jeweilige vergangene Zeit als inspiriert anzusehen. Über ihre Auslegung wachen die in der Kirche vom Geist inspirierten Menschen. Ob das Bischöfe sind oder von der Kirche bzw. Gemeinde akzeptierte, womöglich gewählte Amtsträger, ist eine Frage der Praxis. Irrtum ist auf allen Seiten und in allen Fällen möglich. Darum bedarf es einer dauernden Prüfung. Diese kann nur aufgrund der Tradition der jeweiligen Kirche, gegebenenfalls im Bekenntnis, im immer neuen Hören auf die Botschaft der Bibel erfolgen. Auch bei solchem Achten auf die Botschaft der Bibel wird immer wieder auch die Erfahrung gemacht werden, dass Entscheidungen zu rasch oder nicht rasch genug, einseitig oder zu bedacht ausgefallen sind.

5.3 Die historischen Texte sind in die Schrift aufgenommen worden, weil sie den jeweiligen Lesern und Hörern eine Perspektive vermittelt haben. Das gilt für das Geschichtswerk des Alten Testaments wie für die Apostelgeschichte. Sie wollen das Leben vor Gott in der Gemeinschaft festigen. Wie sehr auch historische Aussagen durch Inspiration entstanden sind, mag ein Beispiel aus der Passionsgeschichte zeigen:

In der Gethsemane-Geschichte (Mk 14,32-41) werden die Jünger als schlafend dargestellt und doch wird der Inhalt des Gebetes Jesu referiert. Man möchte meinen: Entweder haben die Jünger das Gebet gehört, dann hat zumindest einer der Jünger nicht geschlafen; oder sie haben geschlafen, dann haben sie das Gebet nicht gehört. Nimmt man die Aussage ernst, dass sie geschlafen haben, dann kann man schließen, dass das Gebet „erfunden“ ist. Das trifft aber nur den äußeren Teil. Man wird in Rechnung stellen, dass dies Gebet in dem Wissen um Jesu Frömmigkeit und in immer neuem Nachdenken aufgrund der Schrift (Psalmen) „eingegeben“ wurde. Dass Lukas die Situation verändert schildert (Lk 22,39-46) und Johannes an diese Stelle nur erinnert (Joh 12,27 und 18,11), zeigt, dass diese Evangelisten sich bei ihrer Darstellung nicht an den Wortlaut gebunden, wohl aber ebenfalls inspiriert wussten. Inspiration meint das von Gott eingegebene Wort in einer bestimmten Situation, das für jede neue Situation verändert werden kann. Dann ist es wieder inspiriert. Es ist nicht zufällig, dass bei vielen Propheten des Alten Testaments der Zeitpunkt ihrer Berufung (Jes 6,1; Hes 1,1-3) oder des Ergehens des göttlichen Wortes an die Propheten festgehalten wurde (Jes 7,1; Jer 1,1; Hos 1,1). Die Propheten und ihre Überlieferungsträger wissen, dass das prophetische Wort zunächst in einer bestimmten Zeit für eine bestimmte Situation gilt und ihm auch widersprochen werden kann (Jer 28), man zwischen echter

und falscher Prophetie nicht ohne Weiteres zu unterscheiden vermag (Jer 23,25-29). Darum gibt es Kriterien der Beurteilung prophetischer Rede (Dt 13,2-6; Mt 7,20). Wahrscheinlich hat man die Worte eines Propheten erst zu sammeln angefangen, als sich Worte seiner Prophetie erfüllt hatten. Dann wartete man auch auf die ausgebliebene Erfüllung. Die Forschungen der letzten Zeit haben gezeigt, dass diese Worte im Laufe der Zeit immer neu aktualisiert wurden.

5.4 Die über mehrere Jahrhunderte heiß diskutierte Frage nach der Echtheit einer Schrift der Bibel ist für die Auslegung nur bei der historischen Untersuchung von Belang. Texte der Bibel bleiben für den Ausleger zentrale christliche Texte, unabhängig davon, ob sie als echt oder als unecht angesehen werden. Die Unterscheidung ist nur insofern wichtig, als ein Text zunächst aus sich heraus und dann im Zusammenhang des Briefes untersucht wird. Stellt man also fest, dass etwa der Epheserbrief nicht von Paulus selbst, sondern von einem seiner Schüler im Namen des Apostels geschrieben wurde, wird ein Text aus diesem Brief zunächst unabhängig von den anderen vergleichbaren paulinischen Aussagen ausgelegt. Erst danach erfolgt die Heranziehung der Parallelen aus anderen Paulusbriefen und aus anderen Texten der Heiligen Schrift. Damit kommt man der Aussage des Schreibers näher, man stülpt ihm nicht ein fertiges, aus anderen Schriften erworbenes Konzept über. Damit wird auch der Vielfalt der Aussagen der Bibel besser entsprochen.

5.5 Von der Voraussetzung her, dass jede Schrift zunächst aus sich selbst verstanden werden will, werden in letzter Zeit vermehrt die Bibeltex te in ihrer letzten Gestalt ausgelegt. Damit kommt man den Bibellesern entgegen. Der Tiefendimension eines Textes, wenn er im Laufe der Zeit mehrfach verändert wurde, wird man aber damit nicht gerecht, auch nicht der Frage nach den Quellen des letzten Autors. Bei den Prophetenworten ist durch die mehrfache Aktualisierung ein Text mit Brüchen entstanden, der das Verstehen erschwert, durch die Kennzeichnung wahrscheinlicher Zusätze aber verständlicher wird. Und bei den Synoptikern ist die Frage nach den Quellen und ein Rückblick auf die Situation im Leben Jesu von der Sache her gefordert. Die Bibelleser wollen nicht nur den Text verstehen, sondern auch Hinweise auf das Leben Jesu erhalten, besonders dort, wo die einzelnen Evangelisten sich verschieden zur selben Sache äußern.

5.6 Werden die Aussagen der Bibel als für jene Zeit inspiriert angesehen, dann kann man auch einzelne Varianten in den Textausgaben in solchen Zusammenhang stellen. Eine Variante kann durchaus auch für eine bestimmte Zeit oder Situation inspiriert sein. Ein kleines Beispiel mag das erläutern:

Bedeutsame Handschriften bringen als zweite Bitte des Vaterunser in Lk 11,2: „Dein Heiliger Geist komme über uns und reinige uns.“ Immer wieder ist die Frage gestellt worden, ob dies nicht der ursprüngliche Text des Lukas war. Das ist nicht wahrscheinlich. Wahrscheinlicher ist, dass es sich um eine Fassung des Vaterunser handelt, die bei der Taufe gebraucht wurde. Den Verantwortlichen für diese Handlung ist zum Bewusstsein gekommen (Inspiration), dass in diesem Fall die Bitte um den Heiligen Geist ganz wichtig ist, und sie haben sie anstelle der Bitte um das Kommen des Reiches gesetzt. Mit dem Kommen des Geistes kommt doch für den Glaubenden ein Stück Gottesherrschaft in sein Leben. Es war eine inspirierte Korrektur.

5.7 Ein besonderes Problem bereiten Texte wie das Hohelied oder das Buch des Predigers, Schriften, die in den Kanon nur spät aufgenommen wurden, nach einem Kriterium, das nicht der Inspiration Rechnung trug. Das Hohelied wurde in der Kirche allegorisch ausgelegt, als Beschreibung der Liebe zwischen Christus als Bräutigam und der Gemeinde bzw. der Seele als Braut. Die alttestamentliche Textauslegung wird diese Texte in den Rahmen ihres Umfeldes stellen und von da her verstehen. Sie gelten historisch betrachtet nicht als inspiriert, wohl aber als Texte, die das Leben des alttestamentlichen Gottesvolkes geprägt haben.

6. Die Grenzen der historisch-kritischen Methode³⁹

Wie alle Methoden der Forschung hat auch die historisch-kritische ihre Grenzen. Sie sind an die Unzulänglichkeiten des irdischen Daseins der Ausleger gebunden.

6.1 Die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung wurde von der Intellektualität erarbeitet, als Instrument gegenüber der zu engen Verbindung von Kirche und Macht, sie ist eine Sache der Intellektuellen geblieben. Die theologisch nicht geschulten Christen wurden zwar mit deren Ergebnissen mehr oder weniger bekannt gemacht, lesen aber in hohem Ausmaß die Bibel weiterhin mit offenem Herzen und hören in der Predigt das, was ihnen Kraft zur Bewältigung des Alltags gibt. Sie gebrauchen diese Methode zum Verstehen der Bibel für ihr Leben wenig.

Innerhalb der Orthodoxen Kirche ist es in der Zeit nach der Trennung von 1054 nur in Russland seit Peter dem Großen (1672-1725) zu einer engen Verbindung von Kirche und Macht gekommen. In den meisten Patriarchaten

³⁹ Vgl. auch Michael Tilly, „Frühchristliche Religion als Wahrnehmungsobjekt und Erkenntnisprozess. Möglichkeiten und Grenzen eines religionsgeschichtlichen Zugangs zum Neuen Testament“, in: *Ev. Theol* 74 (2014), S. 6-21, bes. S. 7-16.

waren die Ostkirchen einer fremden Macht unterordnet oder gegenübergestellt. So hat die Aufklärung die Lehre und das Selbstverständnis der Orthodoxen Kirche nicht in ihrem Kern getroffen. Die durch die Kirchenväter geprägte Tradition blieb erhalten. Die Anpassung an die sich verändernden Verhältnisse geschah im praktischen Leben der Kirche und der Einzelnen. Nicht die Intellektuellen, sondern die Priester wachten über die Tradition und deren ständige Erneuerung. Dadurch konnte einer Verkopfung (Intellektualisierung) der Frömmigkeit gewehrt werden. Der Glaube ist in hohem Maße vom Erlebnis geprägt. Darum sind Bilder und Symbole für diese Kirche von zentraler Bedeutung geblieben, das Mysterium des Unaussprechlichen wird in jedem Gottesdienst vermittelt und strahlt auf die Glaubenden aus. Die beiden in diesem Heft abgedruckten Beiträge von C. Nikolakopoulos und C. Pricop zeigen, dass die Orthodoxe Kirche sich nicht gegen die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung sperrt, wohl aber um deren Grenzen weiß. Diese liegen aber nicht im Bereich der Methode, sondern allenfalls in deren Handhabung oder in der dahinter liegenden Hermeneutik. Weil innerhalb der Orthodoxen Kirche zwischen der historischen Methode der Bibelauslegung und der didaktischen nicht unterschieden wird, wie es seit J. Ph. Gabler üblich geworden ist, gibt es immer wieder Missverständnisse.

Aber mir scheint, dass der Unterschied tiefer liegt: Die Handhabung der historisch-kritischen Methode ist in den protestantischen Kirchen entstanden, die sich selber sehr viel stärker in der prophetischen Tradition verankert wissen als in der priesterlichen, wie es in der Katholischen und Orthodoxen Kirche der Fall ist. So wird auch die Schrift sehr viel stärker prophetisch verstanden, seit Luther als Zuspruch (Trost) und Anspruch (Ermahnung). Die Liturgie hat in diesen Kirchen einen sehr viel höheren Stellenwert als in den protestantischen Kirchen. Sie ist die Quelle der Tradition, in ihr wandeln sich die Überlieferungen. Und über die Lehre wacht das Bischofsamt. Ist innerhalb der protestantischen Kirchen das Bekenntnis Maßstab der Lehre, so innerhalb der Katholischen und der Orthodoxen Kirche die Tradition. Man kann freilich nicht leugnen, dass auch das Bekenntnis innerhalb der protestantischen Kirchen bereits Tradition ist. Die Unterschiede sind gleichwohl erheblich, weil diese Tradition sehr viel geringere Bedeutung hat.

Aber solche Unterschiede finden sich auch in der Bibel selber. Die alttestamentliche Forschung hat als eine Quelle des Pentateuchs eine „Priesterschrift“ erkannt. Die Psalmen sind wohl von Priestern (und Leviten) im Tempel gebraucht und überliefert worden. Prophetische Schriften machen andererseits einen großen Teil des Alten Testaments aus. Es gab immer auch Meinungsverschiedenheiten zwischen Priestern und Propheten (Hos 5,1; 6,9).

Das Neue Testament ist weitgehend von der prophetischen Linie geprägt. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen wird in 1Petr 2,9 mit dem Auftrag „zu verkündigen...“ versehen. Und in 2Tim 3,16 wird die Schrift als „inspiriert“ bezeichnet. Inspiriert aber sind Propheten, nicht Priester. Damit soll nicht gesagt sein, dass die Prophetie höher steht als das priesterliche Element. Die Entwicklungen sind nicht zufällig. Aber es kann festgestellt werden, dass innerhalb der protestantischen Kirchen auch der Sinn für das Wirken Gottes innerhalb der Geschichte ausgeprägter ist, in der Katholischen und besonders der Orthodoxen der Sinn für das Ewige, das Gleichbleibende, das Himmlische, Überirdische. Das entspricht freilich nicht nur priesterlicher Tradition, sondern auch der Prägung durch den griechischen Geist.

6.2 Weil diese Methode von Männern gehandhabt wurde, hat sie die im 20. Jahrhundert zunehmende Bedeutung der Frauen in der Gesellschaft nicht genügend berücksichtigt. Das hat zur Erarbeitung einer feministischen Theologie geführt. Diese übernimmt aber zunehmend einen Teil der Erkenntnisse der historischen Kritik.

6.3 Und weil diese Methode in der nördlichen Hälfte des Erdballs beim „weißen Mann“ entstanden ist, haben ebenfalls im 20. Jahrhundert die auf diese Weise Vernachlässigten eine „Theologie der Befreiung“ und eine „schwarze Theologie“ entwickelt, die dem Jesuswort „den Armen wird das Evangelium verkündet“ große Bedeutung zumessen. Auch in diesem Bereich wächst aber die Erkenntnis, dass die Botschaft der Bibel in ihrem historischen Zusammenhang ausgelegt werden will.

6.4 Es bleibt aber dabei, dass die Anwendung der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung eine Angelegenheit der Intellektuellen ist. Es ist deren Aufgabe, den Gemeindegliedern die Erkenntnisse in einer solchen Weise zu übersetzen, dass dabei die Botschaft des Heils als Zuspruch und Anspruch zum Leuchten kommt. Die kirchliche Lehre hat darüber zu wachen, dass Teilwahrheiten nicht überschätzt, sondern eingebunden werden in die Tradition der Lehre und des Lebens der jeweiligen Kirche.

7. Gefahren

Die Gefahren der Anwendung der historisch-kritischen Methode liegen nicht in dieser selbst, sondern bei den Auslegern. Denn die Methode hat allein dienende Funktion. Der Missbrauch liegt bei den Menschen.

7.1 Ein solcher Missbrauch ist mit der Absolutsetzung der Methode zum Verständnis der Bibel gegeben. Gerade der Zuspruch und Anspruch der Bibel kann auch direkt verstanden und angenommen werden, unabhängig von der Situation, die der Text voraussetzt und von dem Kontext, in dem die

Aussage eingebaut ist. Die Verabsolutierung der Methode aber kann zu einem Selbstverständnis führen, das auf die Bibelleser überheblich und damit der Botschaft der Bibel fremd wirkt.

7.2 Jede Methode gibt Mittel in die Hand des Auslegers, durch die er sich von dem klaren Anspruch des Textes entzieht. Das kann dadurch geschehen, dass der Text als eine Aussage vergangener Zeiten in seiner Bedeutung für heute als unwichtig interpretiert wird, für die gegenwärtige Situation nicht anwendbar. Es kann aber auch geschehen, dass man mit Mitteln der Linguistik klare Aussagen unverständlich findet und durch Heranziehen von Parallelen oder mit Hinweis auf grammatikalische Formen obsolet macht. Die Bibel setzt voraus, dass der Mensch und damit auch jeder Ausleger fehlerhaft, unvollständig, sündig ist. Das ist der Vernunft fremd.

7.3 Der Ausleger hat die Möglichkeit, durch die Anwendung jedweder Auslegungsmethode sich selbst zum Herrn des Textes zu machen, den Text also so zu interpretieren, dass es zu seiner eigenen Ehre dient. Das ist egoistischer Missbrauch der Methode. Jeder Text soll zum Glauben helfen und der Ehre Gottes dienen. Diese Möglichkeit des Missbrauches wird die Auslegung immer begleiten.

7.4 Andererseits kann die sachgemäße, historisch-kritische Auslegung Barrieren für den Glauben ausräumen, die dadurch entstehen, dass sich das Weltbild der Bibel mit jenem der heutigen Wissenschaft nicht deckt. Sie kann auf die Zeitgebundenheit des Weltverständnisses aufmerksam machen und eine Hilfe bieten, alte Vorstellungen in die neue Sicht der Welt hinüber zu nehmen. Dadurch steht sie aber auch immer in Gefahr, die gegenwärtige Weltsicht zu verabsolutieren.

8. Folgerungen

8.1 Heute sehen wir die Schriften der Bibel als Texte an, die den Gegebenheiten ihrer Zeit Rechnung tragen und auf sie regieren. Insofern sie nicht rein säkulare Aussagen machen, sondern den Zuspruch und Anspruch Gottes verdeutlichen, dürfen wir sie als inspiriert ansehen und damit als Gottes Wort, allerdings als Gottes Wort in die entsprechende Zeit. Für inspirierte Worte gilt aber auch das Wort des Paulus in 1Kor 14,29, dass die Worte der Propheten, und das sind inspirierte Worte, von der Gemeinde beurteilt werden sollen. Das bedeutet, dass die Kirche darüber wacht, dass die inspirierten Worte richtig ausgelegt werden. Ob das von der Tradition her geschieht, wie in der Orthodoxen und der Katholischen Kirche, oder durch das Bekenntnis, das inzwischen auch Tradition geworden ist, ist hier nicht zu diskutieren. Wohl aber ist darauf hinzuweisen, dass prophetische Worte – in diesem Falle jene der Schrift – im-

mer auch die jeweilige Situation kritisch begleiten und damit auch ihrerseits die Kirche auf dem rechten Weg halten. Die Schrift ist das Dokument der Offenbarung, die immer neue Offenbarungen hervorrufen kann.

8.2 Es lässt sich aber noch Einiges konkreter sagen: Texte, die anthropologische Aussagen machen, kann man durchaus ins Heute übertragen. Die Tatsache, dass jeder Mensch vor Gott als Sünder dasteht, der auf Gnade und Vergebung angewiesen ist, bleibt als Wahrheit erhalten, solange die Erde steht. Auch die Zusage von Gottes Zuwendung und des Heiles in Christus ist dauerhaft gültig. Die moralischen Anweisungen der Bibel, auf die seinerzeit J. S. Semler großen Wert legte, sind am Doppelgebot der Liebe zu messen. Und die Aussagen über Gott und die Welt können im Gespräch mit der Philosophie aufgrund der Aussagen der Heiligen Schrift neu bedacht werden.

8.3 Die historisch-kritische Methode bereitet das Feld für eine sachgemäße Auslegung der Schrift vor. Sie zeigt, unter welchen Umständen und in welcher sozial-politischen Lage die Schreiber der Bibel dem Gottesvolk und seinen Gliedern Gottes Gnade zugesprochen, sie zum rechten Handeln angeleitet und ihnen eine neue Perspektive eines Lebens vor Gott ermöglicht haben. Die auf diese Weise verstandenen Texte können dann in der Predigt und in der Lehre der jeweiligen Zeit entsprechend neu umgesetzt werden.

The Historical-Critical Method and the Holy Fathers

A brief history of a mutual reception with ecumenical implications
at the level of biblical studies

COSMIN DANIEL PRICOP*

This study aims to capture the dynamics of the recent biblical studies in the Orthodox and Western, especially Protestant, theological areas. Both the Orthodox biblical theology and the Western biblical theology are streamlined by research, which can be inspired by each other's experience. Thus, the Orthodox biblical studies are recently shaped in receiving and developing an exegetical method, and in this sense may appeal to the Western experience, especially the historical-critical method. On the other hand, the Western biblical scholars are concerned with bringing into the present the meaning of biblical texts or their update, in a direction close to the Orthodox biblical experience. The solution to these concerns can be rediscovered in the mutual completion with ecumenical connotations.

Keywords: *Bible studies, exegesis, Church Fathers, historical-critical method, synthesis, ecumenical approach*

“Let us not have, then, the Bible without the Fathers, or the Fathers without the Bible but on the contrary read the whole Tradition of Christianity together for the wisdom and grace it has to offer us”¹

John Anthony McGuckin

1. Introduction

Orthodox Biblical Theology at the academic level has not yet developed an original method of interpreting Holy Scripture, which can be proposed and applied in a graduate context. Original is meant as being in strong agreement with the understanding of Scripture's role and place in believers' lives. Part of the explanation for this serious lack could be the fact that in the Orthodox biblical theology, a necessary distinction between hermeneutics and exegesis or method has not been made. As a matter of fact, hermeneutics has threatened exegesis, that is, methodology, in the sense that so far the preoc-

* Deac. Cosmin Daniel Pricop, PhD, Teach. Assist. at the Faculty of Orthodox Theology *Justinian the Patriarch* in Bucharest. Address: Str. Trifoi, 15, 030698, Sector 3, Bucuresti; e-mail: pricosmin@yahoo.com

¹ John Anthony McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, Tradition (SBEC 9), Lewiston - Queenston 1986, p. 100.

cupations of the most notable Orthodox biblical theologians of international fame have exclusively focused on developing interpretation principles that unfortunately have not been materialised and continued in the development of a method.²

At the same time, the personal approach to the biblical text is limited to adopting the patristic interpretations unreflectively and often crudely, thus a positive intention turning into first class Orthodox scholasticism.³ That is why the current recourse of Orthodox biblical theology to the Holy Fathers can be suggestively summarised from my own point of view by the phrase “Copy-Paste”. While the Holy Fathers could be characterised as pedagogues who hit you on your hand when you are wrong; that is, when you do something differently from what they did or you had the daring to state something

² John Breck, *Scripture in Tradition. The Bible and its Interpretation in the Orthodox Church*, New York 2001, pp. 38-44, proposes eight such hermeneutic principles: 1) The expression “God’s Word” refers to the eternal Logos, Jesus Christ, to the written testimony about Him (The Holy Scripture) and to its preaching; 2) God’s Word, in all its aspects, can only be correctly understood from a trinitarian perspective; 3) God’s Word, understood as Scripture or preaching, must be understood as a theandric reality, similar to the incarnated Logos (Son); 4) The most suitable place for the interpretation, preaching and liturgical celebration of God’s Word is the Church; 5) There is a strong connection between Scripture and the Tradition. Scripture was born within the Tradition; 6) The Old and the New Testament together form a unitary testimony to the history of salvation. Their relationship is illustrated accordingly in the evolution *promise – Fulfillment*; 7) For the interpretation of Scripture, an exegetical reciprocity is needed (*Scriptura Scripturae interpres*). Thus, the inspiration of the whole Scripture by the Holy Spirit is postulated; 8) In the exegetical undertaking, an evolution from the literal to the spiritual meaning is expected and postulated (*sensus plenior*). In the Orthodox biblical theology, Breck’s example was followed by other authors, too. Konstantinos Nikolakopoulos, “An Orthodox Critique of Some Radical Approaches in New Testament Studies”, in: *GOTR* 47 (1-4/2002), pp. 338-341 also offers four principles, formulated as follows: 1) The understanding of Scripture as the written expression of the revelation of God’s plan of salvation; 2) The ecclesiastic character of biblical interpretation, stressed through the Holy Fathers’ interpretation; 3) The liturgical character of the Orthodox interpretation; 4) The defense and accentuation of the true, unchanged faith in the *holy, catholic and apostolic* Church.

John Anthony McGuckin is in the same line of thought in his “Recent Biblical Hermeneutics in Patristic Perspective: The Tradition of Orthodoxy”, in: *GOTR* 47 (1-4/2002), pp. 308-319, which also proposes four principles for an authentic Orthodox interpretation of Scripture: 1) Church reading; 2) The principle of consonance; 3) The principle of authority ; 4) The principle of utility.

³ Savvas Agourides, “The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research”, in: James D.G. Dunn, Hans Klein et al. (eds.), *Auslegung der Bibel in Orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4. – 11. September 1998* (WUNT I/130), Tübingen 2000, p. 149: “Let us proceed now to a third factor in the explanation of why biblical studies in the Orthodox church are at such a low ebb. The factor is the Scholasticism which still dominates Orthodox theology.”

that had not been stated before. Thus, the exegetic Tradition of the Church becomes a sort of *sola Scriptura*, and the Fathers turn into text distributors, who support various theological concepts. On this issue, the renowned Greek Biblicalist Savvas Agourides wrote: “Scholasticism was linked with the Bible mainly because Scholastic theologians used so-called proof-texts, scriptural passages which were frequently irrelevant to their context. [...] In other words, for the Scholastics in the final analysis, Scriptures were nothing more than proof-texts. [...] This use of the sacred texts is unacceptable from the point of view of biblical scholarship for the reasons briefly cited earlier, since such texts are selected primarily as proof without clear understanding of their relevance. According to the theologians of this way of thinking, the biblical proof-texts are followed by patristic proof-texts, and then the evolution of ecclesiastical doctrines is explained in comparison with other views that are differing or heretical, theological or philosophical views of the past or present.”⁴ For this reason, the elaboration of a method by the Orthodox, both regarding biblical exegesis and the systematization and valuation of the patristic legacy at the academic level, is a reform that becomes highly necessary.

On the other side, the landscape of the Western biblical studies remains dominated by the auspices of the historical-critical method, which gradually acquires symbolic value. However, in the aforementioned context, there can be noticed certain attempts of Protestant Biblicalists to free biblical research from the domination by criticism and confer a necessary update to the exegetical undertaking. A first step in this direction is represented by the history of the biblical text effects principle (*Wirkungsgeschichte*), developed by Gadamer⁵ and applied to Scriptural text by Ulrich Luz.⁶ This methodological principle is not reduced to the mere function of gathering the patristic interpretations around the biblical text, but aims to follow the significance of a biblical text in history up to the present or until the continuity existing between Scripture and its interpretation is filled. In other words, it is about learning from the interpretive experience that others also had regarding a biblical text or the entire Scripture. Within this interpretive experience, the recourse to the Holy Fathers is absolutely necessary. On the other hand, the attempt was made to

⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁵ Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010, pp. 305-312.

⁶ See: Moysés Mayordomo, “Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte (Hinführung)”, in: Moysés Mayordomo (ed.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments* (SBS 199), Stuttgart 2005, p. 12: “Für den Bereich der biblischen Exegese jedoch ist der Begriff der Wirkungsgeschichte untrennbar mit dem Namen Ulrich Luz verbunden.”

update the biblical text by going beyond the archaeological significance that is known as a result of the application of biblical criticism (Scriptural text only offers information regarding a 2000-5000-year-old society or certain religious concepts). The attempt also manifested itself in the Protestant biblical environment by the development of another methodological principle, which stresses the reader's role in receiving and enriching the message of a biblical text – *Rezeptionsästhetik*. Luz calls the two approaches, *Wirkungsgeschichte* and *Rezeptionsästhetik*, sisters⁷ as they equally focus on updating.

The current situation of biblical studies, both Orthodox and Western Protestant, has recently been given a most appropriate description by Marius Reiser. He wrote the following: “Westliche wie östliche Exegese befinden sich derzeit in einer üblen Lage; die eine, weil sie die Verbindung mit Dogmatik, Patristik und Spiritualität *verloren* hat, die andere, weil sie von Dogmatik, Patristik und Spiritualität *erdrückt* wird; die eine, weil sie fast nur noch historisch-kritische und damit beschränkte Auslegung betreibt, die andere, weil sie historisch-kritische Auslegung so gut wie gar nicht kennt; die eine, weil sie den Traditionsbruch der Aufklärung nicht überwunden hat, die andere, weil sie, von Aufklärung unberührt, lebendige Tradition immer wieder mit steriler Konservierung verwechselt.”⁸

In this context, Reiser's problematization, to which I openly subscribe, becomes entirely justified: Is it not possible that the Orthodox should have the remedy for the Protestants' problem at the biblical level, that is, the solution of updating based on the patristic experience, and that the Protestants should have, at the same level, the solution to the Orthodox's difficulty namely, the exercise of conceptualization and of the application of a scriptural interpretation method?⁹

2. The reception of the historical-critical method in the most relevant Orthodox biblical studies at the international level

There is no official decision of the Orthodox Churches regarding the critical study of Scripture.¹⁰ There is also no clear direction established by Orthodox Biblicalists in this respect. Most probably, this situation is explicable by

⁷ See: Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Band 1, Mt 1-7 (EKK I,1), Düsseldorf - Zürich – Neukirchen - Vluyn 2002, p. 1110.

⁸ Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT II/217), Tübingen 2011, p. 63.

⁹ *Ibidem*, p. 63: “Könnte es nicht sein, daß die Orthodoxe Seite die Heilmittel für die westlichen Übel besitzt und die westliche Seite die Heilmittel für die östlichen Übel?”

¹⁰ See: Elias Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der Orthodoxen Kirche* (SBS 81), Stuttgart 1976, p. 53.

the fact that the organisational structure of the Orthodox Churches does not allow statements in the name of the whole of Orthodoxy unless preceded by a pan-Orthodox Council. Nevertheless, some biblical research carried out by Orthodox theologians, especially of the Greek tradition, claim indirectly to represent, unjustly, from my point of view, the perspective on Orthodoxy in general, approaching themes like “Bible and biblical science in the Orthodox Church”¹¹ or “The New Testament from the Orthodox perspective”.¹² From this perspective, it was easier for the Roman Catholic Church to develop a unified answer on the indicated theme.¹³ Thus, this brief presentation of the reception of the historical-critical method in the landscape of the Orthodox biblical studies remains limited because, for one thing, it expresses a Romanian Orthodox theologian’s perspective, and, for another, it is impossible to have access to absolutely all the Orthodox biblical studies, irrespective of the language in which they were written, which have used the historical-critical method, be it *en passant*. The presentation below will take into account the chronology of the publication of the most representative papers authored by Orthodox Biblicists, which adequately illustrate the reception of scriptural criticism at Orthodox level.

2.1. Brief history of reception

Based on the frequent utilisation of text criticism in the Early Church, especially by Origen, the Greek Orthodox Biblicist Elias Oikonomos acknowledges its role (that of text criticism) in the biblical text analysis.¹⁴ On the other hand, the Greek author regards literary criticism suspiciously, because it facilitates the discussion about the later additions to the biblical text. Here, Oikonomos distinguishes between additions and glosses existing within the Revelation, and additions that are outside it. The only criterion that he proposes for the distinction of some additions from others is their theological importance, although it is not defined precisely and is subjectively argued. What authority can appraise the theological character of an addition and how can we know that an addition cannot have a strong theological character?¹⁵

¹¹ *Ibidem*.

¹² See: Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective*, Brookline 1997.

¹³ See: The Declaration of the Pontifical Biblical Commission of 1993, called “The Interpretation of the Bible in the Church”, also approaching the newer developments in academic biblical studies. See http://catholic-resources.org/ChurchDocs/PBC_Interp1.htm, accessed 2014.04.07.

¹⁴ E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft*, p. 52.

¹⁵ *Ibidem*, p. 54.

Oikonomos does not mention other aspects of biblical interpretation at the academic level. Although he states the limitation of biblical criticism and implicitly of the historical-critical method at the level of the scientific-academic discussion¹⁶ and the lack of relevance of its results for the faith life of the Church¹⁷, the author concludes, towards the end of his book, that Orthodox exegesis needs a concept that should unify modern biblical science with patristic exegesis, without putting forward any specific proposal in this regard: “Erst wenn es gelungen ist, moderne Bibelwissenschaft zu treiben, ohne mit der exegetischen Tradition zu brechen, wird die Orthodoxe Kirche eine eigene Prägung erhalten, die sie befähigt, anderen Kirchen von ihrem Reichtum mitzuteilen. Bis dahin bedarf es der Zusammenarbeit aller verfügbaren Kräfte.”¹⁸

Veselin Kesich, emeritus professor of New Testament at “St. Vladimir’s Orthodox Theological Seminary”, very clearly states his support of using the historical-critical method in the Orthodox biblical theology¹⁹, although that is neutral in itself. According to the scientific intention with which it is applied, the present method either leads to the awareness of certain drawbacks of the text, or to the opening of new perspectives regarding Scriptural text.²⁰ Kesich possesses the necessary knowledge to analyse the different forms of biblical criticism and to outline their advantages and disadvantages for Orthodox theology. Thus, text criticism has the merit of having established an authoritative text, but can be problematic if the exegete concentrates his entire theology only on the text, leaving aside its message. Text criticism is most easily accepted, in his opinion, by the opponents of biblical criticism.²¹ For source criticism (the synoptical problem), Kesich considers the subjectivity arising inside it as problematic but admits that, in the case of the Gospels, we deal with two or more sources.²² Form criticism minimizes, on the one hand, the evangelist’s involvement in the writing of the work, and, on the other hand,

¹⁶ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

¹⁸ *Ibidem*, p. 73.

¹⁹ See: Veselin Kesich, *The Gospel Image of Christ*, second revised edition, Crestwood 1991, p. 12: “This book is written with the conviction that the proper function of biblical criticism is to build, not to destroy; to illumine, not to obscure; to bring members of the Church to a better understanding of the gospels, not to lead them away from Jesus, whose recording sayings and deeds mirror his image.”

²⁰ *Ibidem*, p. 38: “In itself, the critical method is neutral. In the hands of some scholars, it reveals their shortcomings. In the hands of others, it has opened many doors that were closed, thereby enormously helping us to enter into the meaning of the words and deeds of Christ.”

²¹ *Ibidem*, p. 25.

²² *Ibidem*, p. 27.

the criticism has an important role in the identification and classification of literary forms, which a text evinces and which have much to say about its intention.²³ Regarding writing criticism, the author believes that it re-establishes the importance of the biblical author as a theologian for the writing of his own work, eliminating his characterization as a mere compiler.²⁴ Finally, Kesich stresses that the historical-critical method is, despite all the hardships related to its appreciation and adoption, the best existing method for biblical exegesis: “The method of biblical criticism which prevails today is far from being perfect or free of subjectivity; but in spite of its limitations it is still the best method available.”²⁵

Next, on the historical-critical method, we hear Theodore Stylianopoulos, professor of the New Testament within the “Greek Orthodox School of Theology *Holy Cross*” in the USA, who makes reference to the academic style of Scripture, understood as a systematic preoccupation of theological universities and faculties in Western Europe and North America, which is progressively extending to the whole world.²⁶ In his opinion, biblical criticism was caused by many factors, the most important of which being a sharp rationalism, which distanced Scripture from its theological importance.²⁷ In his opinion, the image most often associated with biblical criticism is the chaos created by the encounter between different methodologies and philosophical influences.²⁸ However, biblical criticism has dominated the scientific study of Scripture in the last two hundred years²⁹, becoming inevitable for the present-day scholars.³⁰ Stylianopoulos knows all the steps of the historical-critical method, which he outlines. In addition, he also describes the new tendencies in the scientific study of Scripture (*Structuralism, Semiotics, Rezeptionsästhetik*), which, in his opinion, are based on text updating and transcend classical criticism.³¹ Finally, the author makes a remark from the Orthodox biblical criticism point of view, highlighting its advantages and disadvantages.³² If one

²³ *Ibidem*, pp. 29, 32.

²⁴ *Ibidem*, pp. 33-34.

²⁵ *Ibidem*, p. 195.

²⁶ See: T. Stylianopoulos, *The New Testament*, p. 67.

²⁷ *Ibidem*, pp. 68-69.

²⁸ *Ibidem*, pp. 124-125, 128.

²⁹ *Ibidem*, pp. 128-129.

³⁰ *Ibidem*, pp. 123-125.

³¹ *Ibidem*, p. 131.

³² *Ibidem*, pp. 135-138. Some of the advantages are: 1) the ideal of honesty based on the philological and historical criteria; 2) linguistics and text criticism studies; 3) detailed

wishes to understand biblical criticism in Orthodoxy, they must consider analysing and correlating three aspects: a) the historical-critical method, b) the patristic interpretation tradition and c) the liturgical dimension of the hermeneutic perspective.³³ His conclusions regarding the critical method of interpreting the Bible are rather positive. The critical studies of Scripture do not have to be renounced, but, as Oikonomos pointed out too, a balance must be struck between critical analysis and the theological testimony of this writing.³⁴

Furthermore, Konstantinos Nikolakopoulos, currently professor of Biblical Theology within the Institute for Orthodox Theology of the University of Munich, analyses the evolution of the historical-critical method in the West European theological context to date.³⁵ He evaluates the method not only from the Orthodox perspective, but also through the questions arising in the Western academic environment, according to which it is absolutely necessary to “reanalyse the theological relevance of the generally accepted historical-critical method.”³⁶ But the author does not present a thorough analysis of all the aspects of the historical-critical method, but limits his argument to the exclusive assessment of the hermeneutic principle propelling it. The Holy Fathers and science, both of which being oriented towards Scripture, are not in contradiction.³⁷ The value of the scientific research of Scripture

knowledge of Scripture and of the world in which it was born, comprised in speciality lexicons, encyclopaedias, commentaries and reference works; 4) the explanation of certain biblical institutions, such as covenants, prophecies, the kingdom of heaven, eschatology; 5) highlighting the variety of ideas in Scripture and of the dynamic character of inspiration and revelation.

In Stylianopoulos’ opinion, the neuralgic points of biblical criticism are: 1) limited access to the theological dimension of scriptural understanding; 2) a sort of professionalism that is trying in vain to recover the spiritual dimension of Scripture, turning into negativism and cynism; 3) increasing mistrust in the reality of Jesus Christ, His Gospel, the Church and the whole Christianity, as a direct influence of Illuminism.

³³ *Ibidem*, p. 73.

³⁴ *Ibidem*, pp. 144-145.

³⁵ See: K. Nikolakopoulos, *Die “unbekanntten” Hymnen des Neuen Testaments. Die Orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode. Exegetische und theologische Deutung neutestamentlicher Stellen unter Berücksichtigung des Orthodoxen Kultus* (MUS/VIOT 7), Aachen 2000, pp. 25-40.

³⁶ *Ibidem*, p. 38.

³⁷ *Ibidem*, p. 43: “Die Meinung, die Kirchenväter hätten mit den wissenschaftlichen Methoden bei der Interpretation der Heiligen Schrift nichts zu tun gehabt, ist demnach unbegründbar und unzulässig”; also, p. 44: “Obwohl die Kirchenväter die Schrifttexte anders als die moderne Bibelwissenschaft auslegen, steht ihre Exegese in keinem unüberbrückbaren Widerspruch zur zeitgenössischen Hermeneutik.”

has never been contested by the Orthodox, although the historical-critical method is not the sole criterion for biblical exegesis, but a stage preparing for patristic-spiritual exegesis.³⁸ Despite the prejudices and prejudgements which have characterized over time the mutual understanding of Orthodox and Western exegetes and which have made difficult the fruitful and necessary encounter of the Orthodox with the principles of the historical-critical method, Nikolakopoulos advocates making a harmonious synthesis of these two exegetic approaches, or, in other words, combining traditionalism and ecclesiality with scientificity.³⁹

During 28th October – 1st November 2003, within The Hellenic College/Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline, Massachusetts (USA), a symposium was held on the theme “Sacred Text and Interpretation: Perspectives in Orthodox Biblical Studies,” whose reports were published in the periodical *Greek Orthodox Theological Review*. Four reports are dedicated to the perspective of Orthodox biblical theology on the new developments of biblical science. Firstly, John Anthony McGuckin notices the existence of a gap between the professional reading of Scripture and its reception by the laymen of the Church.⁴⁰ That is why Orthodox biblical theology is facing difficulties regarding the concrete reception of the new academic exegetic developments and especially regarding facing them.⁴¹ McGuckin continues by pleading for the integration of the current exegetic methods into “the Church’s current biblical styles⁴²,” that is, for connecting these methods to the reality and concreteness of church life. Secondly, in his report, Theodore Stylianopoulos identifies and names four “principles of honesty”, which would guarantee, in his opinion, an adequate understanding of Scripture: a) honesty regarding Scriptural testimony; b) honesty regarding Church Tradition; c) honesty regarding the theological study and d) honesty regarding the Holy Spirit, through Whom “the ultimate goal of the reading of Scripture and the appropriation of its spiritual efficacy accomplished in faithful and obedi-

³⁸ *Ibidem*, p. 42: “Daher aber wird die historisch-kritische Methode für eine wichtige zusätzliche methodische Hilfe zur patristisch-geistlichen Auslegung gehalten.”

³⁹ *Ibidem*, pp. 49-50.

⁴⁰ See: J. A. McGuckin, “Recent Biblical Hermeneutics”, in: *GOTR* 47 (1-4/2002), p. 295.

⁴¹ *Ibidem*, p. 305: “What will be the Orthodox Church’s collective response to the patterns of biblical criticism as they have been established in Western Europe in the last century, set out by Protestant movement, and partially endorsed by post -Vatican II Roman Catholicism? Can Orthodoxy venture any opinion? Will it have a distinctive attitude to the New Hermeneutic? Will it try to ignore it?”

⁴² *Ibidem*, p. 305.

ent hearts.”⁴³ According to Stylianopoulos, biblical criticism has also brought about many positive things, but it has often too easily overlooked the theological component of the Bible. In order to overcome this excess, it is necessary to understand the theological dimension of Scripture, that is, its kerigmatic, liturgical and doctrinal significance, as well as some epistemological meekness, understood as acknowledging the fact that “autonomous reason and imagination do not necessarily have the last word regarding what Scriptures are all about.”⁴⁴ The third report, authored by Konstantinos Nikolakopoulos, makes the distinction between Orthodox exegesis, which the author calls spiritual, and the Western one, which he calls scientific.⁴⁵ Orthodox scriptural interpretation does not reject or exclude the scientific study of the Bible, but it involves it.⁴⁶ However, the historical-critical method cannot be indicated as an ideal method, even if its contribution to biblical studies is significant.⁴⁷ Finally, the last report belongs to Ioannis Karavidopoulos, emeritus professor of New Testament at the University of Thessaloniki and the only Orthodox representative in the editorial boards of the two well-known critical editions of the New Testament, *Nestle Aland Novum Testamentum* and *The Greek New Testament*, underlines the importance of text criticism for Orthodox biblical study⁴⁸ and makes three recommendations for the development of text criticism in the Orthodox biblical space: a) the intensive study of types of texts widely used in Eastern Europe (e.g. Alexandrinus), b) the immediate setup of an Orthodox institute for the study of New Testament texts and c) the rediscovery of the importance of text criticism as an integral part of the biblical interpretive undertaking.⁴⁹

In the landscape of Orthodox biblical studies in Romania, a noteworthy figure is Constantin Oancea, a Biblicist at the Faculty of Orthodox Theology in Sibiu, who does a critical analysis of the historical-critical method, highlighting its aspects that are useful for Orthodox biblical theology, and its

⁴³ See: Theodore Stylianopoulos, “Perspectives in Orthodox Biblical Interpretation”, in *GOTR* 47 (1-4/2002), p. 325.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 332-333.

⁴⁵ See: K. Nikolakopoulos, “An Orthodox Critique of Some Radical Approaches in New Testament Studies” in: *GOTR* 47 (1-4/2002), pp. 338-353.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 340-341.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 342.

⁴⁸ Ioannes Karavidopoulos, “Textual Criticism in the Orthodox Church. Present State and Future Prospects”, in: *GOTR* 47 (1-4/2002), pp. 379-394.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 392-393.

negative aspects, too.⁵⁰ The author categorizes as problematic the following aspects and principles of this method: the strong inclination towards atheism, that is, the promotion of a critical study in which Scripture is the exclusive product of human interest and of the social context, without God's slightest influence, historicism, the pursuit of originality at all costs, with the involvement of unrealistic hypotheses, which are totally separated from the context of church life, its limited approach caused by the exclusive specialization involved in the proposed exegetic undertaking.⁵¹ However, the method must not be excluded from the exegetic undertaking, the main reason for its acknowledgement in Orthodox biblical theology being, according to the author, "the historicity of revelation"⁵². That refers to the theological truth of God's Incarnation and His historical and social contextualization.⁵³ As Jesus Christ is God incarnated, Who manifested in history with all its components, the same way Scripture has a divine-human character, that is, it attests God's revelations in the political, cultural, social etc. developments of various contexts. For that reason, the trivialization of history is, in Orthodox hermeneutics, an exaggeration, just like diminishing God's role in Scripture.⁵⁴

The latest reception of the historical-critical method in the larger context of the Orthodox biblical studies was undertaken also by K. Nikolakopoulos in 2011⁵⁵, who sustains an ecumenical movement on the base of the Bible.⁵⁶ Even if the merits of the historical-critical exegesis in the explanation of the biblical texts are indisputable, its negative aspects must also be taken into account, such as banishing the spiritual meanings of these texts.⁵⁷ Nikolakopoulos discusses specifically only aspects of the textual criticism, as they are presented in the Western exegetical books. However he

⁵⁰ See: Constantin Oancea, "Exegeza istorico-critică și teologia biblică ortodoxă: o reevaluare", in: *RT 3* (2007), pp. 187-202.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 193-197.

⁵² *Ibidem.*, p. 199.

⁵³ See: Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Belmont Massachusetts 1972, p. 20.

⁵⁴ C. Oancea, *Exegeza istorico-critică*, p. 199.

⁵⁵ See: K. Nikolakopoulos, *Das Neue Testament in der Orthodoxen Kirche. Grundlegende Fragen einer Einführung in das Neue Testament* (Lehr- und Studienbücher Orthodoxe Theologie 1), Berlin 2011.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 304: "Ich glaube, dass die Konvergenz der westlichen und östlichen Exegese nicht nur doch möglich, sondern für ein globaleres Verständnis der Heiligen Schriften sogar unentbehrlich ist, zumal heutzutage «Ökumene ohne Heilige Schrift als Basis undenkbar ist»."

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 304-305.

manages to highlight the importance of the works of the Church Fathers in preserving the biblical texts.⁵⁸

The point of view outlined above shows that the reception of scientific exegesis is an important theme on the recent Orthodox biblical studies agenda. For international Orthodox biblical studies, scientific exegesis is exclusively associated with the historical-critical method. This reception mainly consists in the Orthodox Biblicists' confrontation both with the hermeneutic principles and repercussions, and with certain methodical steps of biblical criticism. Based on the two ways of analysis, hermeneutical and methodical, the historical-critical method is valued for the context of Orthodox biblical theology, by pointing out its advantages and disadvantages when adopted by the Orthodox.

2.2. Preliminary conclusions

a) Orthodox biblical studies do not reject the historical-critical method categorically. Its importance related to the elucidation of the context, original language, pericope, etc. is acknowledged. After the necessary transformations, that is, after its accommodation with the Orthodox scriptural understanding, the historical-critical method must not be removed from the context of Orthodox biblical studies.⁵⁹

b) Therefore, the historical-critical method cannot be ignored by the Orthodox. Whoever wishes to analyse a biblical text scientifically nowadays, no matter which Christian confession they belong to, invariably resorts to the means and approaches developed and made available by this method.⁶⁰

c) The main reason for the acknowledgement of the historical-critical method by Orthodox biblical theology as a possible interpretive approach is based on a hermeneutic principle much appreciated in the Orthodox space, namely "the historicity of revelation"⁶¹, that is, on the historical context of the world's salvation plan, which cannot be ignored at the exegetical level.⁶² Revelation in general, which includes Scripture, is based on God's manifestation and that of godly things in history: "Recorded revelation, i.e. the Holy Scrip-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 42: "Neben den alten Übersetzungen des neutestamentlichen Textes gelten auch die Werke der Kirchenväter, deren Werke voll von Zitaten, mittelbaren Bezügen oder Kommentaren zum Neuen Testament sind, als gleichwertige Quellen für die ntl. Textgeschichte. Es ist nämlich zutreffend, was von manchen Forschern betont wird: Auch wenn alle anderen Quellen für die neutestamentliche Textgeschichte und -überlieferung abhanden gekommen wären, würden allein die patristischen Zitate dafür ausreichen, das ganze Neue Testament wiederherzustellen."

⁵⁹ *Ibidem*, p. 202.

⁶⁰ See: V. Kesich, *The Gospel Image*, p. 195.

⁶¹ C. Oancea, *Exegeza istorico critică*, p. 199.

⁶² S. Agourides, *The Orthodox Church*, p. 11.

ture, is therefore, above all, history.”⁶³ At the same time, the historical-critical method gains its importance also because the Holy Fathers did biblical criticism at the level existing then and with the instruments available in that context.⁶⁴

d) Despite stressing their value for the understanding of Scripture, scientific exegetic methods are not an exclusive means for Orthodox biblical exegesis. In other words, the historical-critical method introduces patristic-spiritual exegesis⁶⁵, because the former lacks the interest in updating the interpretation for present-day readers or listeners.⁶⁶

e) There is no official decision of the Orthodox Churches concerning the application and use of scientific exegesis. Therefore, its reception in the Orthodox space remains non-unitary. However, an individual reception can be remarked.

f) The hermeneutic solution identified by Orthodox Bibliacists for the integration of the historical-critical method into the exegetic undertaking specific to them is making a “harmonious synthesis”⁶⁷ between modern biblical science and patristic exegesis. How this synthesis can be practically made is not explained, though.

g) Facing the historical-critical method, the Orthodox remain at the level of argumentation based on hermeneutic principles, without offering their own method or a specific recommendation for an adequate exegesis. *What must an Orthodox do in order to interpret a biblical text scientifically?* remains an unanswered question.

h) The application of scientific methods in the context of Orthodox biblical theology must be done based on a reflected concept, as Oikonomos proposed in 1976. Such a concept for the reception of modern interpretation methods has never been more urgent and more necessary than today.⁶⁸ That is why the theme of biblical criticism reception remains “a crucial problem for the Orthodox Church today.”⁶⁹

3. The Holy Fathers and scientific biblical exegesis

If in the first part of this study we related Orthodox exegetes to the historical-critical method to discover their position towards this interpretive way,

⁶³ G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition*, p. 21.

⁶⁴ See: V. Kesich, *The Gospel Image*, pp. 11-12.

⁶⁵ See: K. Nikolakopoulos, *Die Orthodoxe Hermeneutik*, p. 42.

⁶⁶ See: C. Oancea, *Exegeza istorico-critică*, p. 202.

⁶⁷ K. Nikolakopoulos, *Die Orthodoxe Hermeneutik*, p. 49.

⁶⁸ See: J.A. McGuckin, *Recent Biblical Hermeneutics*, p. 305.

⁶⁹ V. Kesich, *The Gospel Image*, 195.

in vogue in the scientific world, then the second part is going to look at the hermeneutic authority of the Church Fathers in the context of Western-Protestant biblical studies.

“The Fathers’ presence”⁷⁰ gradually becomes an important discussion theme in the current theological and philosophical landscape and, despite their apparently inflexible authority⁷¹, it enjoys popularity for several reasons. Some of them, identified by Western scientific research, are: a) approach to Traditional sources; b) acknowledged spiritual and theological authority; c) the importance of the themes approached by them, which always remain up-to-date, such as anthropology or the knowledge and names of God and d) their corrective role.⁷² The relevance of patristics has been systematically analysed not only at the level of academic research, but at the level of the present-day society, too,⁷³ even if this relevance does not correspond one hundred per cent to the expectations and investigations to date.⁷⁴ “Regulating through the Fathers” reinforces and, at the same time, highlights their importance and authority.⁷⁵

3.1. A special case - Ulrich Luz

From my own perspective, the best analysis of the Church Fathers’ importance for the interpretation of Scripture from the Western-Protestant

⁷⁰ Thomas Leinkauf, “Beobachtungen zur Rezeption patristischer Autoren in der frühen Neuzeit”, in: Günther Frank, Thomas Leinkauf et al. (eds.), *Die Patristik in der Frühen Neuzeit*, Stuttgart-Bad Canstatt 2006, p. 191.

⁷¹ *Ibidem*, p. 191.

⁷² *Ibidem*, pp. 191-196.

⁷³ An important signal for the reception of the Church Fathers was given by Christoph Marksches, Johannes van Oort (eds.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie. Zur Relevanz der Patristik in Geschichte und Gegenwart*, Leuven 2002.

⁷⁴ Skepticism towards the relevance of Patristics in Protestant theology of the past and present is shown by Hans Christoph Brennecke, “Patristik in der konfessionellen Theologie des 19. Jahrhunderts”, in: C. Marksches, J. van Oort (eds.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, p. 63: “Die «Studia Patristica» sind schon rein quantitativ ein stolzer Beleg für die inter- und überkonfessionelle patristische Arbeit des letzten halben Jahrhunderts. Aber auch wenn die Teilnehmerzahl der im wesentlichen auf den deutschsprachigen Raum begrenzten und hier das protestantische Erbe vertretenden «Patristischen Arbeitsgemeinschaft» bei jeder der alle zwei Jahre Anfang Januar stattfindenden Tagungen größer und das internationale die patristische Forschung repräsentierende Bulletin der «Association Internationale d’études patristiques» jährlich dicker wird, ist festzustellen, daß in unserem gegenwärtigen akademischen Theologiebetrieb die Patristik wie überhaupt die Beschäftigung mit dem antiken Christentum und der Alten Kirche kaum Relevanz hat und von der Theologie im Ganzen wenig zur Kenntnis genommen wird.”

⁷⁵ Christoph Marksches, „Normierung durch »Väter« bei Neuplatonikern und Christen. Ein Vergleich”, in: C. Marksches, J. van Oort (eds.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, pp. 1-30.

perspective (anyway, there are not very many such analyses in the aforementioned theological space) was done by Ulrich Luz in a study elaborating on a report presented by him at a meeting of Western and Eastern exegetes at the Neamț Monastery in 1998.⁷⁶

At the beginning of his study, Luz states that it is a great deficit that Church Fathers have no importance today for Western exegesis and stopped influencing the profile of this exegesis altogether.⁷⁷ The withdrawal of Church Fathers from Western exegesis depends, according to Luz, on the one hand, on the reforming biblical principle which places no significance whatsoever upon their authority, and, on the other hand, on humanism, with its wish to discover the original meaning.⁷⁸ After Luz outlines the exegetic importance of the Church Fathers, he focuses on stressing their hermeneutic valences, based on five observations:

a) The Church Fathers' exegetic initiatives offer the possibility of making certain associations with the new current interpretive undertakings, which complete the historical-critical method.⁷⁹ Luz stresses the necessity of a second methodical step, apart from the scientific analysis, with the aim of bringing the texts back into our concrete reality⁸⁰, of creating a bridge between the literal and allegorical exegeses, that is, between *explanation* and *understanding*.⁸¹ According to the author, for the application or updating of a text through spiritual understanding, Holy Fathers are of great importance.

b) The Church Fathers' various exegeses evince the openness of the texts to various readings.⁸² Each text does not have an original meaning alone and is not closed, as the historical-critical method maintains, but has a meaning which is gradually developed in the context of each reading undertaken. Luz notices a strong connection between the patristic interpretation of Scripture and the current exegesis oriented towards the reader (*die leser-orientierte Exegese*).⁸³

⁷⁶ See: Ulrich Luz, „Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht” in: J.D.G. Dunn, H. Klein et al. (eds.), *Auslegung der Bibel*, pp. 29-52.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 29-30.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 31-34.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 37.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 38.

⁸¹ *Ibidem*, p. 39.

⁸² *Ibidem*, p. 40.

⁸³ *Ibidem*, pp. 40-41.

c) Next, Luz assumes the existence of a correspondence between the patristic exegetic tradition on the one hand and the history of effects and the history of text reception (*Wirkungsgeschichte*, *Rezeptionsästhetik*) on the other. This tradition is not only a thing of the past, but our past, a context which influences and marks us profoundly.⁸⁴ The history of effects reveals the Fathers' experience with our own identity in all its aspects⁸⁵ and, at the same time, postulates an enlargement and extension of the own horizon to novelty.⁸⁶ In this respect, *Wirkungsgeschichte* is an important contribution to the ecumenical dialogue.⁸⁷

d) For that reason, in order to avoid the rising tendency of historical criticism to atomize Scripture with the aim of discovering its *core*, Luz proposes the exercise of recalling the Fathers, who, beyond the many interpretations of the Bible, postulated an *interpretation communion*, which is the Church.⁸⁸ This communion protects us against becoming our own Fathers.⁸⁹

e) For the reconciliation between the literal scriptural exegesis and the spiritual one, Luz resorts to the Church Fathers' model, which developed the Christological centre of Scripture as a hermeneutic principle. Thus, the literal aspects are not diminished and the spiritual ones are not absolutized either, but history becomes a vehicle for the spirit⁹⁰, based on the teaching about the two natures of Jesus Christ.⁹¹ In this respect, it is absolutely necessary to strike a balance between the two exegetic approaches.⁹²

⁸⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 43: "Wirkungsgeschichte kann uns die Augen öffnen für das, wer wir sind, indem sie uns erzählt, wer wir geworden sind. Darum sind in den östlichen Kirchen die Kirchenväter mit Recht so wichtig."

⁸⁶ *Ibidem*, p. 44.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 44: "In diesem Sinn führt sie (die Wirkungsgeschichte) in den ökumenischen Dialog. Das Ziel ist also nicht, dass wir Protestanten uns die Orthodoxe Sichtweise der Kirchenväter zu eigen machen, sondern dass wir durch ihre Sichtweise zu einer neuen eigenen Sichtweise kommen."

⁸⁸ *Ibidem*, p. 44: "Ich möchte dies gerade als Protestant betonen: Im Protestantismus ist das Gewicht der Interpretationsgemeinschaft Kirche klein."

⁸⁹ *Ibidem*, p. 45.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 46.

⁹¹ *Ibidem*, p. 48.

⁹² *Ibidem*, p. 49: "Die Situation heutiger protestantischer Bibelauslegung lässt sich im Gegenüber zu Luther und der Alten Kirche so beschreiben: Die Menschheit Christi hat sich gegenüber seiner Gottheit ebenso verselbstständigt wie die wörtliche, d.h. historisch-kritische Bibelauslegung gegenüber der geistlichen. Dadurch ist der historische Textsinn der Bibeltexte und ihre Bedeutung für uns auseinandergetreten: Der historische

In spite of the encouraging exposition from the point of view of the Orthodox scriptural understanding, Luz defends himself at the end of his study against a possibly rushed interpretation of his point of view⁹³, as if somebody wished to him because of his statements. That is why the author defines his official position as a Protestant, based on three Protestant considerations:⁹⁴

a) His definition of “Church Fathers” includes authors who have been declared heretics by the Church;

b) The Fathers’ interpretation is not a *correct* interpretation of The Bible for him

c) The Church Fathers’ hermeneutic is not a *normative* hermeneutic for him.⁹⁵

3.2. Preliminary conclusions

At this point, an observation is necessary: a resemblance is noted between the two groups of exegetes, Orthodox and Protestant, which refers to the fact that each group deals with a research theme specific to the other group: the Orthodox analyse scientific exegesis and the historical-critical method, and the Protestants try an assessment of the importance of patristic exegesis. Consequently, both themes can be catalogued and valued from an ecumenical perspective, each of them acquiring a significant role in the way of discovering the other.⁹⁶ Not by chance was it stated that the general discussion theme, Church Fathers, can be adequately approached in an ecumenical, international and interdisciplinary context⁹⁷ and that the study of their works

Sinn droht bedeutungslos zu werden, d.h. nicht mehr *für uns* zu sprechen, und die Gegenwartsbedeutung der Texte droht geschichtslos zu werden. Von der christologischen Hermeneutik der Kirchenväter her lässt sich die Aufgabe, beides zusammenzubinden, und die Richtung formulieren, in die unsere neutestamentliche Hermeneutik heute zu gehen hat.”

⁹³ *Ibidem*, p. 50.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 50-51.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 51.

⁹⁶ Wolfgang A. Bienert, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch - aus protestantischer Sicht“, in: C. Marksches, J. van Oort (eds.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, p. 122: “Und es zeigt sich bei näherer Betrachtung dann auch, daß die Beschäftigung mit den Kirchenvätern, mit der altkirchlichen Tradition, mit Leben und Lehre (Dogmen) der Alten Kirche in der Tat für den ökumenischen Dialog insgesamt notwendig, ja für das gegenseitige Verständnis zwischen den Konfessionen unerlässlich ist.”

⁹⁷ C. Marksches, „Vorwort“, in: C. Marksches, J. van Oort (eds.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, p. IX.

is an opportunity for ecumenism⁹⁸, from the Protestant point of view⁹⁹, and also from the Orthodox point of view.¹⁰⁰

4. Proposals for approach

In the exposition of this chapter, I consider the opinion that “the Holy Bible forms the basis and foundation of faith for all Christian Churches and confessions”¹⁰¹ to be of vital importance. This observation can be followed by a question: if all Christians understand Scripture as a firm basis for discussions, especially in the context of inter-confessional theological dialogues, why is there not a more intense preoccupation with developing a hermeneutic and/or exegesis that should mainly take into account the openness of each of the two scriptural understandings towards the features of the other, which can eventually be assumed and integrated? An appreciation postulated in the manner described above is not excluded from the start, as some proposals have already been made, both by Eastern biblical theology and Western biblical theology.

4.1. Proposals made by the Orthodox

4.1.1. Reflected reception and application of biblical criticism results in Orthodox biblical theology.

As shown above, the Orthodox acknowledge the value of the results of the newest approaches in biblical criticism, mainly understood as the historical-critical method, and expresses her agreement with the reflected, nuanced reception of its results. In this respect, McGuckin wonders “what values could guide Orthodox scholars in considering the New Criticism as a

⁹⁸ W. Bienert, *Die Bedeutung der Patristik*, p. 137. Also Grigorios Larentzakis, „Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch. Eine Orthodoxe Betrachtung“, in: C. Marksches, J. van Oort (eds.), *Zwischen Altertumswissenschaft und Theologie*, p. 163: “Der große Patristiker Wilhelm Schneemelcher hat das auch richtig erkannt, als er sagte: «Wir sind in der evangelischen Theologie heute besser über die Väter der Kirche unterrichtet und können daher besser verstehen, was die patristische Tradition bedeutet, als es unsere lutherischen Väter vor 400 Jahren konnten.» Diese Einsicht kann uns tatsächlich auf dem Weg des Ökumenismus nachhaltig helfen, wofür ich doch optimistisch bin.”

⁹⁹ W. Bienert, *Die Bedeutung der Patristik*, p. 122: “Die Bedeutung der Patristik für das ökumenische Gespräch und die Verständigung zwischen den Konfessionen insgesamt zeigt sich am deutlichsten in der Begegnung des Protestantismus mit den Orthodoxen Kirchen.”

¹⁰⁰ G. Larentzakis, *Die Bedeutung der Patristik*, p. 151: “[...] sind die Kirchenväter für uns heute Partner im Dialog bei der Behandlung unserer zeitgenössischen Herausforderungen wie auch sehr wichtige Berater in vielen ökumenischen Fragen und nicht nur Untersuchungsobjekte aus wissenschaftlich-theoretischem bzw. historischem Interesse.”

¹⁰¹ K. Nikolakopoulos, *An Orthodox Critique*, p. 337.

collection of very valuable tools, and how selections could be made by Orthodox theologians in such a way that the ideological and theological axioms that underlie so much of Critical theory do not pass unnoticed.”¹⁰² For the above-mentioned theologian, the responsibility of the Orthodox does not consist in developing a new biblical criticism parallel to the existing one, as the value and results of the efforts made by Western biblical theology in that direction can never be equaled and imitated in the landscape of Orthodox biblical studies. In other words, the Orthodox must use the base created by and already existing due to Western biblical science and not make efforts in order to create another type of scientific research in biblical criticism: “This is not to invite Orthodox theologians to develop a principle of biblical criticism, as if to suggest there is not already one actively in place.”¹⁰³ The reception and application of the historical-critical method in Orthodox biblical theology is, for the same author, similar to the integration of the method into the Church, that is, its connection to the concrete reality of ecclesiastic life, a vital necessity: “It is imperative that the achievements of Biblical Criticism are neither avoided because of fears that their underlying hermeneutics are, in many instances, inimical to Orthodox Tradition, nor slavishly adopted without reflection, so as to fill the vacuum of contemporary literature on biblical history and interpretation.”¹⁰⁴

4.1.2. *The integration of scientific methods into the Church*

Next, on behalf of the Orthodox, there comes the proposal of the integration of modern exegetic methods into the Church, as a necessary guarantee for their use by Orthodox biblical theology. On this matter, McGuckin states: “[...] rather it is to invite considerations of how to respond to modern interpretative methods and incorporate them into the Church’s current biblical styles.”¹⁰⁵ A reaction is awaited on behalf of Orthodox biblical theologians regarding the new exegetic methods: “It belongs now to Orthodox commentators, secure in their overarching Tradition, to sift and assess and incorporate where appropriate.”¹⁰⁶ According to the same author, it is not for the first time that the Church has received and used, according to its purposes, new tendencies in science, in this case, in biblical science: “Orthodoxy, in the great patristic centuries, showed that it was more than willing to adopt the latest

¹⁰² J.A. McGuckin, *Recent Biblical Hermeneutics*, p. 305.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 305.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 319.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 305.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 320.

refinements in interpretative method, and boldly re-expressed Semitic idioms in Hellenistic metaphorical style. The Church's involvement with recent hermeneutical methods will undoubtedly be a very significant aspect of its theological dialogue with the West in the years ahead."¹⁰⁷ But the only difference is that this approach must soon happen: "This is an issue that has been a critical imperative in several ages of the Church previously (most spectacularly when the varied forms of Greek rhetoric were co-opted in the fourth century to become the mainframe of the patristic biblical hermeneutic), but has not been, for many centuries, so pressing a task as it is today."¹⁰⁸ However, the concrete way of achieving it and the incorporation into the Church of the new exegetic methods specific to the Western European space by the Orthodox is not mentioned. Must every Orthodox exegete decide and choose on his own, or does it have to be officially decided?

The use and application of the new exegetic methods and their incorporation into the Church is synonymous with their accommodation or connection to the ultimate goal of the Church, namely believers' salvation. However, the Church-incorporation of the methods must not be understood as a strange mixture or dangerous eclecticism, but rather as a synthetic blending, in an attempt to recover the holistic perspective which characterized the patristic tradition: "This eclectic method has always been descriptive of patristic exegesis (no better example can be found than in Basil's *Hexaemeron*), and so, although Orthodoxy may be using new terms, it is hardly the case that the argument or the process is new."¹⁰⁹

4.1.3. *The development of a new Orthodox exegetic concept, consisting in synthesis*

This concept could be formed following the processing of contemporary scientific biblical exegesis and that of Church Fathers, aiming to bring closer and even reconcile the two approaches to the Holy Scripture text: "Erst wenn es gelungen ist, moderne Bibelwissenschaft zu treiben, ohne mit der exegetischen Tradition zu brechen, wird die Orthodoxe Kirche eine eigene Prägung erhalten, die sie befähigt, anderen Kirchen von ihrem Reichtum mitzuteilen."¹¹⁰ Such an approach, in the sense of common application of the scientific (historical-critical) and patristic exegetic methods would be possible mainly due to the limited perspective according to which each of the two

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 319.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 305.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 320.

¹¹⁰ E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft*, p. 73.

interpretive approaches are characterized: "Während das Verharren der östlichen Theologie auf den Offenbarungsfaktor konkrete historische Begebenheiten ignorieren oder übersehen kann, besteht im Westen die Gefahr, daß die ausschließliche Gewichtung auf die Historizität den Horizont einer notwendigen Vergegenwärtigung der damals Geschehenen verschwinden lassen kann."¹¹¹ The synthesis indicated as a solution for methodological approach can be made, at least in the beginning, only in the academic landscape: "Auch wenn die patristische Tradition und die (moderne) historisch-kritische Wissenschaft zwei unterschiedliche Bilder von den Schrifttexten entwerfen, sollte die akademische Theologie die Fähigkeit besitzen, die unter diesen beiden Bildern verborgene Einheit aufzuspüren."¹¹²

4.1.4. The completion of the patristic exegetic approach through scientific exegetic methods

Based on the statement above, the collaboration between the two exegetic lines can be considered a mutual completion: "Daher wird die historisch-kritische Methode für eine wichtige zusätzliche methodische Hilfe zur patristisch-geistlichen Auslegung gehalten. Das Christentum, so wichtig seine Mysteriumsbotschaft sein mag, darf seines weltlichen, kirchlichen und biblisch-historischen Charakter nicht entblößt werden. Genau an diesem Punkt knüpft die Bedeutung der modernen historischen Kritik an, die den Buchstaben und die Geschichte ernst nimmt."¹¹³ Specifically, from Nikolakopoulos's point of view, Western biblists could receive the patristic biblical interpretation more intensively, while Orthodox biblical theology could insist more on the historical-critical method: "Ihre hermeneutischen Prinzipien also (der Kirchenväter – a.n.) [...] könnten von den westlichen Exegeten, aber auch allgemein von allen Theologen anderer Konfessionen mehr in Betracht gezogen und ernster genommen werden. Für die Orthodoxe Theologie stellt dies

¹¹¹ K. Nikolakopoulos, *Die Orthodoxe Hermeneutik und die historisch-kritische Methode*, p. 41; and p. 42: "Beide Positionen können nur zum Teil gelungene Auslegungsergebnisse haben, denn beiden drohen einschlägige Gefahren. Die westliche analytische Kritik lenkt manchmal ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf die philologischen und historischen Elemente des Textes und bleibt dabei stehen. Die analytische Erforschung der vielen Textformen kann aber nur auf die konkreten Abschnitte eingeschränkte Ergebnisse haben, die jedoch der Vervollständigung des gesamten Textsinnes nicht dienen. Das Bemühen der Orthodoxen-patristischen Auslegung schöpft sich dagegen im Mysteriumsverständnis der Texte aus. Somit werden aber bedeutsame philologische und historische Gegebenheiten zugunsten der pneumatischen Ebene vernachlässigt."

¹¹² *Ibidem*, p. 48.

¹¹³ *Ibidem*, p. 42.

eine unverzichtbare Voraussetzung für den weiteren Erfolg der ökumenischen Annäherungsversuche auf der theologischen Ebene dar. Aber auch umgekehrt ist das Festhalten der Orthodoxen Hermeneutik an der im Westen sich entwickelnden historisch-kritischen Methode in Hinsicht auf den interkonfessionellen Dialog sehr notwendig.¹¹⁴ This way, it could be easier to avoid the exegetic exaggerations occurred on both sides.¹¹⁵

4.2. *Proposal on behalf of Western scientific exegesis*

4.2.1. *The proposal to identify a principle of integration or synthesis*

In one of his studies regarding the reception of the new exegetic methods by Orthodox Biblicalists, Simon Crisp makes a clear proposal aiming to bring the Orthodox interpretive methods closer to the Western-scientific ones. Also, the same author analyses, from the point of view of Western European academic exegesis, the advantages of Scriptural interpretive approach specific to Orthodoxy, the most important of which being “a more integrated and inclusive approach to the interpretation of Scripture which holds together historical and theological concerns.”¹¹⁶ This hermeneutic principle, remarked in the context of Orthodox biblical theology, consists, in his opinion, in “historical concerns, theological interpretation and personal commitment”¹¹⁷ and could guarantee “a liberating context for biblical scholarship.”¹¹⁸ At the same time, this principle is also appreciated in that it has the necessary force “to give biblical scholarship a basis for combining academic integrity and ecclesial commitment, and to provide individual biblical scholars with an antidote to the feeling of living in two separate worlds.”¹¹⁹

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 48-49.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 49: “Durch die harmonische Synthese beider Hermeneutiken könnten Übertreibungen und extreme exegetische Positionen vermieden und überwunden werden. Solche schwachen Punkte sind östlicherseits die bekannten Übertreibungen der allegorischen und der sogenannten *mystischen* Auslegung und die nicht ausreichende Berücksichtigung der philologischen und historischen Gegebenheiten, und es ist westlicherseits der manchmal durch die analytische Isolierung der behandelten Textformen verursachte Verlust des Überblicks über das Gesamtbild der Texte. Nur mittels einer konvergierenden Anwendung beider Hermeneutiken können sich die vertikale Linie des mystischen Offenbarungscharakters und die horizontale Linie der Geschichte und des Buchstabens harmonisch kreuzen und somit kann der Ausgleich beider Größen bewahrt werden.”

¹¹⁶ Simon Crisp, *Orthodox Biblical Scholarship*, p. 131.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 132.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibidem*.

4.2.2. *The mutual completion of the Western-scientific and Orthodox exegetic approaches, based on a patristic-oriented approach*

The eventuality of a mutual enrichment of scientific exegesis through its patristic correspondent is also felt in the Western biblical landscape, especially by Marius Reiser. As in Nikolakopoulos' case, Reiser's starting point, expressed at the beginning of this article, is also the conviction that each of the two exegeses develops specific characteristics, in different directions. What is stressed by one of the sides is not seen with interest by the other. That is why Reiser's question seems to be legitimate, namely whether Orthodox exegesis could have the solution to the difficulties met by Western exegesis, and conversely, whether Western exegesis might offer the right solution to a more specific manifestation of Orthodox exegesis.¹²⁰

The profiling and application of these solutions can be understood as being similar to the proposal made by the Orthodox, regarding the development of a concept, as Oikonomos suggested. This concept of mutual completion could be grounded, in Reiser's opinion, on the patristic interpretive tradition and its allegoric principle: "Nachdem die Patristik durch Ausgaben, Kommentare und Untersuchungen einen guten Teil der exegetischen Literatur der Väter aufgearbeitet hat, sollten die Exegeten diese auch benützen. Eine sinnvolle Benutzung bedürfte allerdings einer hermeneutischen Besinnung, die von heutigen Einsichten her einen neuen Zugang zur Allegorese und zum theologischen Sichten der Väter sucht."¹²¹ For such an initiative, much more time is still needed, as Reiser also notices, showing that neither of the involved partners has an exegetic method or formula of mutual completion in an immediately applicable form.¹²²

5. Final conclusion

The present study aimed to provide an overview of the current tendencies in biblical studies, in both the Eastern Orthodox and the Western-European areas, towards approaching each other. This mutual approach can only be postulated, from my own perspective, by honestly accepting the reality according to which either of the two approaches needs the support of the other.

Therefore, in the Orthodox theological space of biblical studies, the spiritual, updating or applicative dimension of biblical texts and interpretation is constantly stressed, to the detriment of developing an exegetic method

¹²⁰ *Ibidem.*

¹²¹ *Ibidem*, p. 77.

¹²² *Ibidem*, p. 63.

systematically offering familiarization with and access to biblical texts. This lack is suggested as obviously as can be by Orthodox Biblicists of international fame and class, who suggest the total or partial adoption of the methodical system developed in Western Europe, especially in the Protestant space. That adoption is one of the great challenges in the academic Orthodox biblical landscape, because it must be adapted to the Orthodox specific. It is still an unanswered question whether a concept developed in a space and a tradition differing from the Orthodox one can find the necessary resonance in the Orthodox space, characterized by a totally different approach to the biblical text, especially at the level of concrete church life.

On the other hand, the field of Western biblical studies, especially of Protestant orientation, is transmitting certain signals regarding the intention to overcome the historical-critical exegetic undertaking used until now, not in the sense of eliminating it (which would practically be impossible), but in the sense of completing it. Both the principle of *Wirkungsgeschichte* developed by Luz, and that of *Rezeptionsästhetik* evince the Western biblical theologians' preoccupation with the issue of updating biblical text meanings, in the very direction which is so familiar to the Eastern space.

However, Western biblical theologians preoccupied with the extension of the exegetic perspective also to the level of updating will be greatly disappointed to notice that the specifics of the Orthodox interpretive tradition in the direction of updating, with everything that pertains to patristic reception, liturgical, hymnological or iconographic updating is not very well configured and developed in concepts or principles facilitating the understanding or adoption at the academic level.

In the end, the reality of a double dynamic with profound ecumenical valences persists: Orthodox biblical theology needs an exegetic method, and for the development and learning of a method, it can heavily resort (in the future) to the incontestable Western European exegetic experience, while Western biblical theology, seeking a solution to the updating of the exegetic approach, can have the Eastern biblical space as a partner in this dialogue.

Gadamer's Concept of Aesthetic Experience as a Possibility for the Orthodox Biblical Theology

ZDENKO Š ŠIRKA**

This article finds its inspiration in the new interpretations of Gadamer's hermeneutics, which underline the turn in his later period, and which focus on the conception of aesthetic experience as an experience of transcendence. The main thesis is that the understanding of artworks, as Gadamer describes them in contrast to the Kantian subjectification of aesthetics, can be paralleled with the way Orthodox biblical theology struggles to approach Holy Scripture in the context of Church and Tradition. The aim of this article is to bring new material to the growing reception of Gadamer among Orthodox scholars, and to initiate further discussion on the topic by showing the parallels and areas where this reception could continue.

Keywords: *Hans-Georg Gadamer, Orthodox theology, hermeneutics, aesthetics, transcendence, interpretation, Scripture, Tradition, Church*

*„Not what we do or what we ought to do,
but what happens to us over and above our wanting and doing.”¹*

Hans-Georg Gadamer

Introduction

This article follows the new interpretations of Gadamer's hermeneutics, which underline the turn in his later period (last third of the 20th century), and which focus on aesthetic experience as an experience of transcendence. My aim in this article is to bring new building material to the growing reception of Gadamer among Orthodox scholars, and to initiate further discussion on the topic by showing the parallels and areas where this reception could continue. The research hypothesis of this article states that the understand-

* Zdenko Š Širka, Head Librarian and lecturer in Applied Theology at the *International Baptist Theological Seminary*, Prague, Czech Republic, Lecturer in hermeneutics at the *Institute of Ecumenical Studies*, Prague, Czech Republic, Lecturer in theology at the *Jabok College*, Prague, Czech Republic. Address: Rymáňská 579, Mníšek pod Brdy 25210, Czech Republic; e-mail: zdenko.sirka@gmail.com.

¹ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, London, New York 2013, p. xxv-xxvi. (common acronym 'TM' will be used)

ing of artworks² as Gadamer describes them, can be paralleled with the way Orthodox biblical theology struggles to approach Holy Scripture. In order to succeed, I will start by presenting two interpretation modes of Gadamer's relation to theology; this will provide a background from which to explain in detail the revelation of transcendence in the way we perceive art. Further, in the second part of my study, I will sketch Gadamer's reception in Orthodoxy and then point to several suggestions and problems of Orthodox interpretation of Scripture and Tradition.

Gadamer's relation to theology and his 'religious turn'

Hans-Georg Gadamer (1900-2002), German philosopher, was by confession a Protestant with a Lutheran youth upbringing. His mother had a strong pietistic faith from whom he received, as he says a "vague religious disposition"³, but this religious disposition never became faith. Gadamer regretted that he did not believe in a religious sense of the word, although he did respect the people who have faith.⁴ Gadamer did not consider himself to be as religious as his teacher M. Heidegger considered himself to be, but he asserted being a Protestant and acknowledged Protestantism as an important influence on his thoughts.⁵ We might call him a "closet-Lutheran,"⁶ „nominal Protestant,"⁷ or view his hermeneutics as "disguised Christianity,"⁸ but calling

² I will focus here on paintings, but all works of art are included.

³ Gadamer talks about this in a dialogue held in 1989, see: Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer - eine Biographie*, Tübingen 2000, p. 19. His mother died when he was four and Gadamer remembered her as a person with strong religious and pietistic inclinations.

⁴ In 1993 in an interview for the magazine *Zeit*, Gadamer was asked by his dialogue-partner (Bernhard Borgeest) if he believed in *Jenseits* (eternity). Gadamer answered: "Not me personally. At least not in the sense religion does that." Cited in J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*. p. 21.

⁵ Gadamer gives the impression that he might have done that only in order to distance himself from Heidegger's Catholicism. See: GW 8,126 "Die Aktualität des Schönen". 'GW' stands for H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen 1985-1995. For Grondin this is the only reason, J. Grondin, *Hans-Georg Gadamer*, p. 20.

⁶ So Thomas K. Carr, *Newman and Gadamer. Toward a Hermeneutics of Religious Knowledge*, Atlanta, GA 1996, p. 9.

⁷ So Jean Grondin, "Gadamer and Bultmann", in: Petr Pokorný (ed.), *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, Tübingen 2002, p. 123.

⁸ This approach underlines that for Gadamer philosophy is a conversation of the soul with itself, and knowing is a matter of divine grace; Gadamer shows how to "find a way to teach us how to hear the voice – how to converse with God, how to live in a world in which 'what is' has asked us a question and awaits our reply." Edward Tingley, "Gadamer & Light of the Word", in: *First Things* 139 (2004), p. 42.

him agnostic is more appropriate.⁹ Nevertheless, Gadamer was always interested in theology and owed to it a great deal of his account or concept of understanding; his discussion on Christian theology in *Truth and Method* shows that religious topics played a much more important role than Greek philosophy.¹⁰ The usual way of interpreting Gadamer's relation to theology regards Gadamer as a secular thinker and points out that words such as *Gott* and *Göttliche* appear in the titles of only four of his essays,¹¹ and that Christian concepts are used only as arguments in order to explain Gadamer's understanding of the hermeneutical process.¹² In relation to the subject matter of my study, I rate that these standard interpretations make two mistakes: (i) considering *Truth and Method* as the main source of his thinking, and (ii) ignoring the shift in his later works. Let me explain this more thoroughly.

Gadamer's work is available in three forms. First, his main work *Truth and Method (Wahrheit und Methode)* published in 1960. Second, Gadamer's retirement in 1968 enabled him to collect his other essays in four volumes of *Small Essays (Kleine Schriften)*,¹³ which later were overcome by ten volumes of his *Collected Works (Gesammelte Werke)*, 1985-1995, these constitute the second form of Gadamer's work. These contain his early and late essays, and are often forgotten and overshadowed by *Truth and Method*.¹⁴ However, the *Collected Works* still do not include all Gadamer's works because, as a "tireless world traveller"¹⁵, he lectured around the world and these lectures have

⁹ "He was agnostic because for him religion underscored the impossibility of ever reaching complete understanding." Eberhard Philippe, "Gadamer and Theology", in: *International Journal of Systematic Theology* 9 (3/2007), p. 286. Similarly Chris Lawn argues that the best description is to call him agnostic, as Gadamer does not deny God and its existence, but leaves it as an open question. See: Chris Lawn, N. Keane (eds.), *The Gadamer Dictionary*, London 2011, p. 61.

¹⁰ Topics such as I-Thou relation, *kairos*, application in homiletics and biblical exegesis, incarnation, sympathetic reading of Augustine or Aquinas are only the main examples of Gadamer's theological discussions.

¹¹ Der Gott des innersten Gefühls (GW 9, 162); Über das Göttliche im frühen Denken des Griechen (GW 6, 154); Kant und die Gottesfrage (GW 4, 349); Sein Geist Gott (GW 3, 320).

¹² "Ich bin kein Theologe." Excerpt of 1984 interview conducted by Erwin Koller in H.-G. Gadamer, *Ich glaube nicht an die Systeme der Philosophie: Erwin Koller im Gespräch mit Hans-Georg Gadamer*, interview by Erwin Koller, Schweizer Fernsehen DRS, 2000, videocassette.

¹³ H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften*, Tübingen 1967-1977.

¹⁴ Similarly also Grondin: "Wer WM verstehen, ja lesen will, muß das Werk nach, aber auch vor WM mit zu Rate ziehen. Die Komposition von WM hat im Jahre 1960 nicht aufgehört. Sie ist noch im Gange". J. Grondin, *Der Sinn der Hermeneutik*, Darmstadt 1994, p. 23.

¹⁵ GW 10, 346 "Mit der Sprache denken". Gadamer refers to these years as his second youth, see H.- G. Gadamer, *Philosophical Apprenticeship*, translated by Robert R. Sullivan, Cambridge-London 1985, p. 158.

been published separately.¹⁶ These works present the third form of Gadamer's work, including his further works on Hegel,¹⁷ Heidegger,¹⁸ Celan,¹⁹ and the collections *Beginnings of Philosophy*,²⁰ *Beginning of Knowledge*,²¹ and the last one *Hermeneutische Entwürfe*.²² The point of my presentation is that his works in the last third of the 20th century manifest a somewhat different hermeneutics than manifested earlier, and this fact has not been considered in many standard textbooks of Gadamer's hermeneutics, which focus mainly on *Truth and Method*.²³ It is therefore proper to talk about the turn, or even several turns in his later period. First, there is the turn to applied hermeneutics, when Gadamer became more engaged with the practical areas of life (education, medicine, etc.);²⁴ then the turn to language, especially to its boundaries;²⁵ there is also the „poetic turn“²⁶ with essays on Rilke, George and Celan²⁷ and applications of poetic and religious texts.²⁸ Finally, there

¹⁶ All published by Suhrkamp: *Die Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft* (1976), *Poetica* (1977), *Lob der Theorie: Reden und Aufsätze* (1983), *Die Vielfalt Europas. Erbe und Zukunft* (1985), *Das Erbe Europas: Beiträge* (1989), *Über Die Verborgenheit der Gesundheit: Aufsätze und Vorträge* (1993).

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Hegels Dialektik*, Tübingen 1971.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Tübingen 1983.

¹⁹ H.-G. Gadamer, *Wer bin ich, und wer bist du?*, Frankfurt 1973.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Stuttgart 1997.

²¹ H.-G. Gadamer, *Der Anfang des Wissens*, Stuttgart 1999.

²² H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000.

²³ See for example following the introductions to Gadamer: G. Figal, *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Berlin 2011; J. Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen 2000; Joel C. Weisenheimer, *Gadamer's hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, New Haven-London 1985; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, IL 1969. Exceptions to this rule are the following books: Udo Tietz, *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*, Hamburg 1999; Kai Hammermeister, *Hans-Georg Gadamer*, München 1999; James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*, New York 1997.

²⁴ Manifested in books Dieter Misgeld et al. (eds.), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, New York 1992; H.-G. Gadamer, *Enigma of Health*, Stanford, CA, 1996.

²⁵ See his essays „Grenzen der Sprache“ in: GW 8, 350-361 and „Vom Wort zum Begriff“ in: J. Grondin (ed.), *Gadamer Lesebuch*, Tübingen 1997, pp. 100-111.

²⁶ Chris Lawn, *Gadamer: A Guide for the Perplexed*, London 2006, pp. 95-97.

²⁷ Collected in H.-G. Gadamer, *Gadamer on Celan: „Who am I and who are you?“ and Other Essays*, New York 1997.

²⁸ Collected in the volume by Robert Bernasconi (ed.), *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge 1986.

is the religious turn that throws light on his entire work, but this theological and religious dimension of Gadamer's thought is yet unremarked.²⁹ Standard textbooks concerning Gadamer have ignored the fact that the outcome of hermeneutics is a "personal encounter with the voice of Being" and that the "religious message of that message is unmistakable, and hardly an accident."³⁰

There are a few examples from the later period on which I base my claim about Gadamer's turn to transcendence. Most sustained published reflections on religion are the dialogues on the island of Capri with Italian philosopher Vattimo and French philosopher Derrida published in a book *On Religion*.³¹ More important is a late essay named *Aesthetic and Religious Experience* (*Ästhetische und religiöse Erfahrung*),³² where Gadamer is oriented on the free offer of the Gospel. The task of proclaiming is not connected with the repetition of the message, but with the acceptance of the message; therefore the proclamation of the message must be shared in a way that is accessible to people. Gadamer here shows the difference between proclamation and art - while the understanding of the art can be achieved, in Christian *kerygma*, we are always shown „what we cannot achieve."³³

Similarly Gadamer writes in one of his other late essays *To Thank and to Think of* (*Danken und Gedenken*),³⁴ where he searches for the divine in his observations about gratitude. He says that giving thanks to someone is always an act that cannot be reduced to a convention, and which always shows an excess, "an experience of transcendence, that is, it always exceeds our expectations on the basis by which we judge human relations."³⁵ Thankfulness reveals the hidden God "that now gains universal significance."³⁶ This universality

²⁹ Zimmerman talks about the third turn and Gadamer's late preoccupation with theology, even speculates with the idea that Gadamer in his old age became much closer to his teacher Heidegger, whom he earlier often criticized as too religious. See: Jens Zimmermann, "Ignoramus: Gadamer's 'Religious Turn'", in: Andrzej Wierciński (ed.), *Gadamer's Hermeneutics and the Art of Conversation*, Münster 2011, pp. 320-322, originally published in *Symposium* 6 (2002), pp. 204-217. I will refer to the 2011 edition. In this important article Zimmermann claims that religion and a feeling of transcendence are very important for Gadamer's hermeneutics. Zimmermann bases his thoughts on the interview he had with Gadamer on February 26, 2002 (three weeks before Gadamer died).

³⁰ See: E. Tingley, *Gadamer & Light of the Word*, p. 41.

³¹ Published as Jacques Derrida, Gianni Vattimo (eds.), *Die Religion*, Frankfurt 2001.

³² R. Bernasconi (ed.), *Relevance of the Beautiful*, pp. 140-153.

³³ *Ibidem*, p. 153.

³⁴ H.-G. Gadamer, "Danken und Gedenken", in: *Hermeneutische Entwürfe*, Tübingen 2000, pp. 208-213.

³⁵ *Ibidem*, p. 210. Translation according to J. Zimmermann, *Ignoramus*, p. 317.

³⁶ *Ibidem*, p. 212.

is proven also in his last interview with R. Dottori³⁷ where Gadamer claims that philosophical hermeneutics is a search for transcendence, and that a full recognition of transcendence as the limit of human knowledge plays an important role for mutual understanding.

Gadamer's religious turn was not a turn to confessional faith, but to world religions, as Gadamer says to Dottori, "this means that what we must keep in mind here is that transcendence is not attainable anywhere. Transcendence does not simply believe in God, it is something incomprehensible. (...) the *ignoramus* is the fundament of transcendence."³⁸ In other words, the foundation of transcendence is a religiously experienced limit of human knowledge, *ignoramus*, of admitting our not-knowing. In this context the universality of hermeneutics based on language transforms into the universality of the hidden god and into the universality of not-knowing. Transcendence in Gadamer is connected with the limits of human knowledge, as something that is greater than people are, and involves abandoning of dogmatic doctrines and religion. There is more in this than a pure opposition to dogmatism because, for Gadamer transcendence must always be experienced. Therefore he turns to the word *Gefühl* which is, in the Protestant tradition, understood (with Schleiermacher) as a deep sense of awareness.³⁹ As an illustration for confrontation of the limits of our knowledge Gadamer uses the example of the cross. Contemplation of the cross shows our inability to conceptualize it and grasp it, and when contemplating the Cross Gadamer says it feels "like chills running down one's spine"⁴⁰.

Gadamer's notion of transcendence shows several problems, and therefore I need to include several critical remarks. Gadamer places the neo-platonic notion of transcendence as a common ground of humanity, he fails to acknowledge the truthfulness of the particularity of religious faith. My opinion is that he is not even faithful to his own fusion of horizons, because the fusion does not involve the loss of particularity, but the recognition of particularity and otherness. Gadamer also does not see that dog-

³⁷ H.-G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts: Ein Interview mit Riccardo Dottori*, Münster 2002. I will refer to English translation: *A Century of Philosophy: Hans-Georg Gadamer in Conversation with Riccardo Dottori*, translated by Rod Coltman, Sigrid Koepke, New York, London 2006.

³⁸ R. Coltman (ed.), *A Century of Philosophy*, pp. 78-79. See also: "Transcendence is the absolute limit of our knowledge and allows true conversation to begin", in: J. Zimmermann, *Ignoramus*, p. 315.

³⁹ Not as an emotion, states Gadamer in an unpublished interview with Zimmermann. See: J. Zimmermann, *Ignoramus*, p. 315.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 316.

matics and faith in religion are a matter of practice and a lived faith, not a dead doctrine.⁴¹

While Christianity has a model of revelation in which reality is revealed from beyond down to us, Gadamer acknowledges a human fabricated concept of revelation, where transcendence is rather co-created than revealed, and where the human mind ascends toward the transcendence. Further, there is a difference in the matter of personal encounter. For Gadamer transcendence comes through others, as it involves an I-Thou relationship, but it is still transformed into *something* undefinable, where a personal encounter is not possible. What is missing is the complementation of *Miteinandersein* (with one-another) with *Füreinanderdasein* (for one-another).⁴²

Hermeneutical aesthetic experience as a revelation of transcendence

A very important mark of these new interpretations of Gadamer (among which I also include mine) is the focus on the relation between the aesthetic and religious experience,⁴³ when the religious experience is exemplified by the limited human experience in aesthetics. This is called the “mytho-poetic reversal”⁴⁴ in Gadamer. Even the casual reader sees that the issue of art is very

⁴¹ Zimmerman also give a critique which takes on an example of Levinas and says that this universal concept must be overcome by a religious notion of transcendence. See: J. Zimmermann, “The Ethics of Philosophical Hermeneutics and the Challenge of Religious Transcendence”, in: *Philosophy Today* 51 (1/2007), p. 53. This study was also published in Andrzej Wierciński (ed.), *Gadamer’s Hermeneutics*, pp. 383-394. I will refer to the 2007 edition. Florovsky describes this with *ut legem credendi statuat lex orandi* (so that the rule of worship should establish the rule of faith). George Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox Perspective*, Belmont, MA 1972, p. 84.

⁴² See also J. Zimmermann, *The Ethics of Philosophical Hermeneutics*, p. 54.

⁴³ Several studies worth mentioning here: Nicholas Davey, *Unquiet Understanding: Gadamer’s Philosophical Hermeneutics*, New York 2006; Eberhard Philippe, *The Middle Voice in Gadamer’s Hermeneutics*, Tübingen 2004; Walter Lammi, *Gadamer and the Question of the Divine*, London 2008; Jeffrey Francis Bullock, *Preaching With a Cupped Ear: Gadamer’s Philosophical Hermeneutics for a Postmodern World*, Bern 1999; Kai Hammermeister, “Der Gott der Hermeneutik”, in: Mirko Wischke, Michael Hofer (eds.), *Gadamer Verstehen Understanding Gadamer*, Darmstadt 2003, pp. 268-281; Sean J. McGrath, “Gadamer and the Hermeneutic Problem of Biblical Revelation”, in: A. Wierciński (ed.), *Gadamer’s Hermeneutics and the Art of Conversation*, pp. 323-338; Fred Lawrence, “Gadamer, Hermeneutic Revolution, and Theology”, in: Robert Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge 2002; Martin O’Kane, “*Wirkungsgeschichte* and Visual Exegesis: The contribution of Hans-Georg Gadamer”, in: *Journal for the Study of New Testament* 33 (2010), pp. 147-159.

⁴⁴ Nicholas Davey, “Hermeneutics, Art and Transcendence”, in: Andrzej Wierciński (ed.), *Gadamer’s Hermeneutics*, pp. 375. See other article by the same author: “Doubled Reflection:

important for Gadamer's hermeneutics,⁴⁵ especially through his overcoming of the Kantian subjectification of aesthetics, which Kant developed in his *Critique of Judgment*. In his response⁴⁶ Gadamer radically refuses the concept that the taste (*Geschmack*) is rooted in our personal inclinations and comes up with the thesis that a work of art is more an event than an object of the aesthetic consciousness; the main question is no longer 'what is it', but 'how does it happen'.⁴⁷ For Gadamer the experience with art is similar to the experience of play in a game: the participant is drawn into an event with his subjectivity and life. Gadamer's new concept is called hermeneutical aesthetics.

I approach closer to theology with Gadamer's observations that the aesthetic experience has an epiphanic and presentational (*darstellen*) character,⁴⁸ where something reveals and presents itself within the boundaries of the artistic work, where the observers experience the "concretion of the meaning itself."⁴⁹ Hermeneutical aesthetics points to the "appearing of the hidden, the hidden making itself manifest,"⁵⁰ which addresses us with its truth-claim (*Wahrheitsanspruch*) and confronts us irrespective of our willing and doing. This revealing of the meaning means that all our explanations are cancelled, Gadamer even mentions the "impotence of subjective particularity."⁵¹ It is no surprise that Gadamer uses religious art as a paradigm for his aesthetic experience and ontology of a picture - it is not possible to paint God, but what is painted, is the divine so configured, that the divine can address us.⁵²

Gadamer's Aesthetics and the Question of Spiritual Experience", in: Conor Cunningham, Peter M. Candler (eds.), *Transcendence and Phenomenology*, London 2007, pp. 151-173; "Hermeneutics, Aesthetics and Transcendence", in: Martin O'Kane, *Imaging the Bible: An introduction to Biblical Art*, London 2008, pp. 191-209; "The Hermeneutics of Seeing", in: Ian Heywood, Barry Sandywell (eds.), *Interpreting Visual Culture: Explorations in the Hermeneutics of the Visual*, London 1999, pp. 3-29.

⁴⁵ Developed in: TM, pp. 106-178. See also continuation of these works in "Die Wahrheit des Kunstwerkes" in: GW 3, 240) or "Aktualität des Schönen" in: GW 8, 94.

⁴⁶ Developed in TM, pp. 39-51, chapter titled "Kant's doctrine of taste and genius".

⁴⁷ "My thesis, then, is that the being of art cannot be defined as an object of an aesthetic consciousness because, on the contrary, the aesthetic attitude is more than it knows of itself. It is a part of the event of being that occurs in presentation, and belongs essentially to play as play." TM, pp. 120; GW 1, 121-122.

⁴⁸ Note for example N. Davey, *Hermeneutics, Art and Transcendence*, p. 373.

⁴⁹ TM, pp. 416.

⁵⁰ N. Davey, *Hermeneutics, Aesthetics*, p. 197.

⁵¹ TM, p. 505.

⁵² "A picture is not a copy of a copied being, but it is an ontological communion with what is copied" in: TM, p. 143; GW 1, 147. See also N. Davey, *Hermeneutics, Aesthetics*, p. 196.

Artworks function as symbols that are not self-negating and referring to the exterior as signs do, but as symbols they rather make the meaning present.⁵³ Gadamer claims that the artwork happens in our encounter with it and what comes into appearance is not merely an event that re-produces the original production, but is the emergence of the original self of the art work.⁵⁴ This is called a *Darstellung*, presentation, which “is the mode of being of the work of art.”⁵⁵ What Gadamer means by *darstellen* (to present) is “a universal ontological structural element of the aesthetic, an event of being - not an experiential event that occurs at the moment of artistic creation and is merely repeated each time in the mind of the viewer.”⁵⁶ This presentation, *Darstellung* or performance, is not something incidental or secondary to the artwork, but is the essence itself, because it completes what the work of art already is.⁵⁷ When the presentation becomes an event (*Ereignis*), it transforms itself into the structure; this Gadamer calls the transformation-into-structure (*Verwandlung ins Gebilde*):⁵⁸ the event where the hermeneutic identity takes shape in our experience of it. It is important to say that the *Verwandlung* is not the transformation in the sense of *metamorphosis*, and does not implicate that what existed previously exists no longer; rather on the contrary, it implicates that what now exists is the lasting and true.⁵⁹ The usage of the present and past tense makes the issue clearer, ‘what was’ and ‘what is’, are not contrasted. The truth, ‘what is’, does not change into something else and the ‘what was’ does not cease to exist, it is not as with a butterfly that transforms (*metamorphosis*) from the caterpillar that it was, into the butterfly that it is now.

The term used to describe this identity in difference, as the transformation-into-structure suggests, is the *mimesis*. *Mimesis* is a not-hidden imitation, but it is much more than a copy, it suggests a total transformation; for example, children who wear costumes, imitate, but their transformation is still complete. *Mimesis* does not rely on something beyond the playing and

⁵³ See Gadamer on symbol in R. Bernasconi (ed.), *Relevance of the Beautiful*, pp. 31-39.

⁵⁴ *Sich-Darstellen*. See for example TM, p. 143; GW 1, 147.

⁵⁵ TM, p. 120; GW 1, 120. On *Darstellung* see for example Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, Cambridge 1987, pp. 57-64, or J. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics*, New Haven, CT, 1985, pp. 101-128.

⁵⁶ TM, p. 159; GW 1, 164.

⁵⁷ “A work of art belongs so closely to what it is related to that it enriches the being of that as if through a new event of being”. TM, p. 147.

⁵⁸ See: TM, pp. 115-124; GW 1, 116-126. On this see for example T. Carr, *Gadamer and Newman*, pp. 36-41 or E. Philippe, *The Middle Voice*, pp. 72-74.

⁵⁹ TM, p. 115; GW 1, 115-116.

does not refer to anything beyond the imitation itself. The play⁶⁰ of children brings forward the true essence of what was before for those who imitate and for those who recognize the imitation. *Mimesis* is recognition (*Wiedererkennung*), not only repetition of what is already known.⁶¹ Gadamer underlines this point by referring to Plato's conception of knowledge *anamnesis*, where „the 'known' enters into its true being and manifests itself as 'what is' only when it is recognized.”⁶² Crucial is the difference between the re-presentation (*Vorstellung*) and the presentation (*Darstellung*) - while *Vorstellung* implies a re-presenting of something independent of the work, the notion of *Darstellung* hints at what the art work presents and how the subject matter comes forth to appearance in the image.

As shown, Gadamer's concept of *Darstellung* is opposite to Christian revelation, as it emphasizes that aesthetic understanding is not separable from its instances. Direct application of Gadamer's concept into Christianity would mean that God's revelation is not truly revealed, but that it is co-created. The hermeneutical approach giving a decisive role to the one who accepts the revelation rather than to the one who initiates the revelation opposes the common concept of revelation. Especially the Protestant understanding with the three *sola* gives very little freedom and power to the human, i.e. to those who interpret. At the same time, this notion of Christian revelation creates a metaphysical transcendence totally differentiated from the creation itself. This one can be only re-presented as something different from the world (role of signs that direct to it), but it cannot be actualized within the experience of the people, performed as an event and recognized as important. The only

⁶⁰ The concept of play was of crucial importance for Gadamer (as well as for the European philosophy of the 20th century). Gadamer mentioned it first in the context of art and aesthetic consciousness, but it explains the very structure of understanding and the hermeneutic experience, and is much more helpful than the concept of fusion of horizons. Recent works by Monika Vilhauer and Eberhard Philippe have made a big turnover in interpretations of Gadamer and point out that the theory of play resonates throughout his whole work. Theory of play was in his Salzburg lectures 1974 (published as *Relevance of the Beautiful*) complemented with the concept of 'Ritual.'

⁶¹ TM, p. 118; GW 1, 119. "The play of mimesis and representation is not about an object that the subject possesses and processes - that would be aesthetic differentiation - but about an event that befalls and encompasses the subject who is within it." E. Philippe, *Middle voice*, p. 74.

⁶² TM, p. 118; GW 1, 119. See also "Wiedererkennen ist nicht ein bloßes zweites Erkennen nach einem ersten Kennenlernen. Es ist qualitativ anderes. Wenn etwas wiedererkannt wird, da hat es sich schon aus der Einmaligkeit und Zufälligkeit der Umstände, in denen es begegnete, befreit" (GW 8, 83 "Dichtung und Mimesis"); or: "Mimesis ist nicht so sehr, dass etwas auf ein anderes verweist, das sein Urbild ist, sondern dass etwas in sich selbst als Sinnhaftes da ist." (*Ibidem*, p. 85).

Christian concept which allows the possibility of divinity of creation and that overcomes the strict differentiation between human and divine and that gives a proper role to the actualization of an biblical event in the interpretative community of faith, can be found in Orthodox theology.

There is an important difference between the time characterization of the artwork and the pragmatic time experience of daily life that needs to be mentioned.⁶³ The pragmatic experience of time is a structure that needs to be filled with something (see this when we say - I have time for something);⁶⁴ a different experience is an autonomous time of festivals where every moment is fulfilled.⁶⁵ The work of art is not fixed to a time and space, but it travels, so that particular event comes round again and again, without end, but also without a loss to its singularity. The repetition of the festival is not the repetition of the same, as a festival is never a commemorative event, but is an occurrence in its own "autonomous time."⁶⁶ The festival does not become the past, because its celebration would be only its repetition, but more important is the recurring celebration, "a festival exists only in being celebrated."⁶⁷ The meaning of the festival lies in *what* is celebrated and this *what* is the reason why the festival is repeated. The idea of a festival involves the mode of recovery or restoration of the original elements involved with the original festival, e.g. Christmas, the Lord's Supper, and autonomous time arises only through the recurrence of the festival itself. This experiencing of time creates a contemporaneity, a union of past and present.⁶⁸ Gadamer uses *theoria* in order to explain this participation, especially its original meaning of participation in a delegation sent to a festival for the sake of honouring the gods. Viewing the divine is not a neutral state of affairs, participation-less, but it is a genuine sharing in an event, a real be-

⁶³ Developed especially in his Salzburg lectures (published as *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest*, 1974, now in GW 8, 94-142, English translation in R. Bernasconi (ed.), *Relevance of the Beautiful*, pp. 3-53. But see also elsewhere for the festival, *Über leere und erfüllte Zeit* (GW 4, 137-153) or *Aesthetic and Religious Experience*, R. Bernasconi (ed.), *Relevance of the Beautiful*, pp. 140-153.

⁶⁴ R. Bernasconi (ed.), *Relevance of the Beautiful*, p. 41. We are bored if time is not filled, and when there are too many tasks to do, time is overfilled.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 42: "We all know that the festival fulfils every moment of its duration and the time. This fulfilment does not come about because someone has empty time to fill. On the contrary, the time only becomes festive with the arrival of the festival. (...) It is of the nature of the festival that it should proffer time, arresting it and allowing it to tarry."

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ TM, p. 126; GW 1, 129.

⁶⁸ R. Bernasconi (ed.), *Relevance of the Beautiful*, p. 46.

ing present.⁶⁹ *Theoria* is not a look at the world from a distance, but is one of affinity and participation, “is a true participation, not something active but something passive (pathos), namely being totally involved in and carried away by what one sees.”⁷⁰

The aesthetic experience as epiphanic, where something reveals and presents itself from within the boundaries of the artistic work, helps to illuminate our understanding of transcendence and revelation. If we can understand something of the hermeneutical content of the aesthetic experience, we can understand an aspect of the transcendent as given with the religious experience. Davey, in his recent articles, asks how it is possible that a painting reveals a new aspect each time we look at it. He believes that this is not because the image describes the transcendence, but because images can address us and our understanding of revelation is illuminated as a result of being spoken to.⁷¹ For Gadamer therefore there is no difference between the Bible and art, both are modes of language that use symbols to evoke similar subject matters, such as questions of mystery, eternity, life, etc. Gadamer's approach to art is anti-representationalist.⁷² If the artwork is considered as a representation of something else, it will become only a vehicle of what it represents, a carrier of meaning, abandoned as soon as the story is grasped; that would be self-negating for the artwork itself. The artwork therefore must have autonomy and cannot be substituted or reduced to a sign, as a kind of reduction would displace and silence the inner meaning, which is seen when Gadamer puts the case in favour of the autonomy of spiritual experience.⁷³

When I look at this epiphanic character of aesthetics, I see three main consequences for theology: (i) transcendence is a part of our experience, (ii) hiddenness and disclosure are not exclusive, and (iii) the experience always involves a transformative element. First, transcendence is not something beyond the human experience, but is included in it; does not contain even a reference to something extra-experiential or an entity beyond our present

⁶⁹ See H.-G. Gadamer, *Reason in the Age of Science*, Cambridge, MA 1981, pp. 17-18.

⁷⁰ TM, p. 127; GW I, 130.

⁷¹ N. Davey, *Hermeneutics, Aesthetics*, p. 191. As Gadamer says in conversation with Carsten Dutt: “I maintain that a work of art, thanks to its formal aspect, has something to say to us either through the question it awakens, or the question it answers. A work of art ‘says something to someone’.” Robert Palmer (ed.), *Gadamer in Conversation: Reflections and Commentary*, New Haven & London 2001, pp. 69-70.

⁷² N. Davey, *Doubled reflection*, p. 160. See also R. Bernasconi, *Relevance of the Beautiful*, p. 69.

⁷³ See on this also N. Davey, *Doubled reflection*, p. 161.

experience, but on the contrary, it is a part of its very topography.⁷⁴ Transcendence is connected with the shallowness of our knowledge and the extent to which our experience can expand. When we read a book for the third or fourth time or look at the painting again, we see what we did not see for the first time and marvel over the things that are revealed to our eyes, at the same time we come to see the blindness of our previous judgments. This, Davey says correctly, is the experience of transcendence which Gadamer has in mind, which “changes our senses of self by both expanding its possibilities, reveals the limits of its understanding and shows *that our understanding and sense of self is utterly dependent upon that which transcends our individual being.*”⁷⁵ I agree with this statement in my interpretation of Gadamer. Second, disclosure and hiddenness are not mutually exclusive for Gadamer. Davey shows that philosophy has forgotten how to defend hiddenness and darkness without moving into duality;⁷⁶ I add that theology has forgotten how to see God as personal and active in the world without making of God a friend, or on the other side, how to leave God his majesty without making him unreachable. This is where Gadamer helps. When Gadamer says that art speaks to us and as an event brings something new into experience from unconcealedness,⁷⁷ this does not mean annihilation of concealedness *per se*, but it still continues to exist as hidden, the tension must remain.⁷⁸ This includes that the metaphysics is broken, that which is hidden is not another order of being (something higher somewhere else), but although hidden and beyond our grasp, it is still present. As Davey says, “the withheld is not *not*”⁷⁹, it is not *deus absconditus*. Actually that which is withheld upholds the understanding. In the way the withheld upholds the upheld, it serves as a hermeneutic foundation for what

⁷⁴ See N. Davey, *Hermeneutics, Aesthetics*, p. 201; N. Davey, *Hermeneutics, Art*, p. 378.

⁷⁵ N. Davey, *Hermeneutics, Art*, p. 378. Similarly also in his book *Unquiet Understanding*, p. 8: “Transcendence does not betoken surpassing the range or grasp of human experience. It does not concern what lies beyond experience but what lies within it or, much rather, it has to do with experiencing those fundamental shifts within passages of experience that can quite transform how such passages are understood. Hermeneutic transcendence involves the transforming experience of coming knowingly to see, to think, and to feel differently.”

⁷⁶ N. Davey, *Hermeneutics, Aesthetics*, pp. 203-207, or Idem, *Hermeneutics, Art*, pp. 379-382.

⁷⁷ “No one can ignore the fact that in the work of art, in which a world arises, not only is something meaningful given to experience, but also something new comes into existence with the work of art itself. It is not simply laying bare of truth, it is itself an event.” H.- G. Gadamer, “The Truth of the Work of Art”, in: *Heidegger’s Ways*, New York 1994, p. 105.

⁷⁸ “Disclosure is not just a discontinued hiddenness but a revelation of continued concealment.” N. Davey, *Hermeneutics, Art*, p. 382.

⁷⁹ Idem, *Hermeneutics, Aesthetics*, p. 206.

is said and presented, and as an ontological basis for the possibility of transcendence. Third, aesthetic and spiritual experiences share a strong transformative capacity for meaning. Gadamer's aim is to free the aesthetic experience from being reduced to the hedonism of the aesthetic consciousness and to save it from being condemned as nothing more than a sequence of pleasurable mental states.⁸⁰ Art, when understood as a dialogical encounter with another who speaks through art, implies that the viewers are dialogically opened to its address and also open to the risk of transforming its self-understanding. Both aesthetic and spiritual experiences share the assumption that the experience always leads to a new experience and betray a life that does not aim for anything outside itself.⁸¹

Reception of Gadamer's hermeneutics in the Orthodox context

Although the work of Hans-Georg Gadamer marked the last third of the 20th century, it took a while until it found its way into Orthodox theology. One of the reasons is that his conception of hermeneutics had a philosophical background and was not automatically recognized even by Protestant and Catholic theologians as helpful to complement theological concepts.⁸² Orthodox theologians working in the West first began to implement Gadamer's thoughts since those in the East had no access to his writing.

I will present the reception of Gadamer by *Andrew Louth*, who provides one of the best interpretations of Gadamer's work, and then two theologians of a younger generation: *Assaad Kattan*, who during the last few years has frequently referred to Gadamer, and a Romanian theologian *Nicolae Turcan*, who sees in Gadamer's hermeneutics a critique of traditionalism.

Andrew Louth (b.1944), the professor of Patristic and Byzantine studies at the University of Durham, in his *Discerning the Mystery*⁸³ grasps Gadamer's thinking as „one of the most interesting attempts to reflect on the distinctive approach of the humanities” and contains „a profound and far-reaching attempt to reorient the humanities.”⁸⁴ Louth rates positively several of Gadamer's issues. First, it is a critique of the scientific method as a way of reaching

⁸⁰ See on this also N. Davey, *Doubled reflection*, p. 162.

⁸¹ TM, p. 363.

⁸² David Tracy, Kevin Vanhoozer, Anthony Thiselton, Werner Jeanrond, Heinz-Günther Stobbe, Bernd Jochen Hilberath, Peter Stuhlmacher, Francis Schüssler Fiorenza, Wolfhart Pannenberg, Bernard Lonergan, are only some of the names important for application of Gadamer's hermeneutics into theology.

⁸³ Andrew Louth, *Discerning the Mystery. An Essay on the Nature of Theology*, New York 1983.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 29.

the truth that ignores the one who approaches this truth, and that attempts to discover meaning as existing independently of the process and subject of understanding.⁸⁵ The Enlightenment's paradigm of a method raised resistance to this claim and it is only Gadamer, who has provided the most radical way of resisting this totalitarian claim.⁸⁶ The attempts of Vico, Dilthey and Romanticism did not succeed, because for them the meaning is not the sense of the literary text itself, but the sense behind the text, in the mind of an author and his/her world. The reconstruction of the original historical context includes that the personality of the one who understands is ignored. Gadamer calls this false objectivity - the reconstruction of the original meaning is not possible, as the interpreter has a historical context of his/her own.⁸⁷ Louth sees it as very helpful that Gadamer sets the notion of an understanding as agreement between two people about something, where the reader does not engage with the writer himself, but with the subject matter of the text.⁸⁸ The implications are very clear – the individualistic approach, which attempts to abstract the individual from the historical context and presupposes a presupposition-less understanding, is broken in the favour of understanding as an engagement with the tradition, not an attempt to escape from it.⁸⁹ Therefore, the second area positively evaluated by Andrew Louth involves a recovery of tradition, which he sees as similar to the pattern of the Fathers of the Church, since for the Fathers the knowledge of God could be found only within the Tradition of the Church.⁹⁰ In the movement from the Enlightenment and Romanticism there is a tendency to break the thread of tradition as being something that confuses and falsifies. For Louth tradition is the continuity of a human

⁸⁵ *Ibidem*, p. 30.

⁸⁶ *Ibidem*, p. xii.

⁸⁷ “Both the writer and I who seek to understand him belong in history: I cannot reconstruct his historical situation and think myself into it, as if I had no historical context myself”. A. Louth, *Discerning the Mystery*, p. 30. See H. – G. Gadamer: “In fact history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society, and state in which we live. The focus of subjectivity is a distorting mirror”. TM, pp. 288-289.

⁸⁸ “It is enough to say that we understand in a *different way*, *if we understand at all*.” TM, p. 307.

⁸⁹ A. Louth, *Discerning the Mystery*, p. 37. This is quite opposite to the concept of the Romanticism that had a concept of a hermeneutical circle as just a provisional state, which ends with perfect understanding. For Gadamer the circle is the description of interplay between text and our subjectivity.

⁹⁰ Louth quotes Cyprian's words from *De Ecclesiae Catholicae Unitate*: “Habere iam non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem: he who no longer has the Church for his mother cannot have God as his Father” see: A. Louth, *Discerning the Mystery*, p. 64.

communication of an experience, it is not something that limits our freedom, but it is the context in which one can be and is allowed to be free.⁹¹ There is no antithesis between tradition and reason, quite the opposite, tradition is an act of reason; there is therefore no need to forget our prejudices. This is similar to Gadamer's effective history (*Wirkungsgeschichte*), which includes not only awareness of the historical context, but moreover includes awareness of history in the effect it bears on the present historical situation of the interpreter.⁹² Tradition as *Wirkungsgeschichte* is a process of self-discovery that can never be complete, a process of revising our preconceptions and not seeking to escape them.⁹³ The effect of all this is that the act of understanding is seen in a wider context than the historical method allows us, and we are in better position to appreciate the traditional way of understanding the "Scriptures as it is found *par excellence* in the Fathers, a way of understanding that sees not one but many senses of Scripture"⁹⁴. Louth makes use of Gadamer's note about a process of *undeception* - we have been deceived, but we are now freed from deception, we are oriented toward new experiences.⁹⁵ This growing in experience is primarily not an increase in knowledge, but it is rather an escape from what deceived us,⁹⁶ it is learning by suffering, *pathei mathos*, a concept that Gadamer uses for the process of undeception and exploration of human finitude.⁹⁷

Behind Gadamer's reflection about the nature of understanding lies an analogy between understanding and genuine conversation, where the reader (interpreter) not only recognizes the otherness of the other (as in a therapeutic conversation), but also recognizes the claim over partners in the conversation and listens to what each has to say to the other). In other words, when I listen, I do not try to understand the other and so to gain dominance over him, but I try to listen to what he has to say and to learn from him. This is analogous to read-

⁹¹ *Ibidem*, p. 35.

⁹² "In fact the important thing is to recognize temporal distance as a positive and productive condition enabling understanding. It is not a yawning abyss but is filled with the continuity of custom and tradition, in the light of which everything handed down presents itself to us". TM, p. 308.

⁹³ A. Louth, *Discerning the Mystery*, p. 37.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 106.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 37; TM, p. 365.

⁹⁶ "The dialectic of experience has its proper fulfilment not in definitive knowledge but in the openness to experience that is made possible by experience itself." TM, p. 364.

⁹⁷ "Thus experience is the experience of human finitude. The truly experienced person is one who has taken this to heart, who knows that he is master neither of time nor the future. The experienced man knows that all foresight is limited and all plans uncertain." TM, p. 365.

ing the past that Louth recommends – we must accept the validity of tradition not simply in a sense of acknowledging it, but to listen to what it says to us.⁹⁸ Gadamer also says that interpreting of the work is not an attempt to reconstruct the original historical context, but rather a matter of listening across a historical gulf, which is not empty, but filled with the tradition that brings this work to us.

Assaad Elias Kattan (b.1967), a German Orthodox theologian of Lebanese background, is a theologian who recently has very often referred to Gadamer's thinking.⁹⁹ First, he focuses on the application of Gadamer's hermeneutics in the iconology and liturgy of the Orthodox Church. He takes as an example icons, where the main struggle is whether believers kiss the piece of wood or they kiss the Christ. Traditionally it has been argued that the honour from the image passes to the archetype,¹⁰⁰ but Kattan argues that this might not be enough and claims that the icon is "endowed with the divine character."¹⁰¹ This approach does not have many proponents, therefore Kattan argues with the help of Maximus the Confessor, according to whom Christ became a symbol himself and the visible part is united with the divine part as an "unbreakable unity."¹⁰² There is a reciprocal relationship wherein the symbolized dwells in the symbolizing and symbolizing accomplishes the presence of the symbolized, but without confusion or change. This Christological argumentation of a symbol is close to Gadamer's concept of the symbol from *Relevance of the Beautiful*, according to which the work of art is not simply a symbol that points to something existing outside itself, but rather makes the object pres-

⁹⁸ A. Louth, *Discerning the Mystery*, p. 41.

⁹⁹ Most important studies are: "Hermeneutics: A Protestant Discipline for an Orthodox Context?", in: *Theological Review* 23 (1/2002), pp. 47-57; "Orthodoxe Hermeneutik und moderne Hermeneutik", in: *Catholica* 59 (2005), pp. 67-86; "La théologie orthodoxe interpellée par l'herméneutique moderne: La question d'un critère théologique absolu revisitée", in: *Contacts: Revue française de l'orthodoxie* 234 (2011), pp. 180-196; "The Christological Dimension of Maximus Confessor's Biblical Hermeneutics", in: *Studia Patristica vol.XLII*, Louvain 2006, pp. 169-174; "Revisiting the Question on an Absolute Theological Criterion: Orthodox Theology Challenged by Modern Hermeneutics", in: Ioan Tulca, Cristinel Ioja (eds.), *Accents and Perspectives of Orthodox Dogmatic Theology as Part of Church Mission in Today's World*, Arad 2008, pp. 128-143; "Die Byzantinische Ikone: Ort des Dialogs zwischen Theologie und moderner Kultur", in: *Catholica* 60 (2006), pp. 197-207.

¹⁰⁰ One of the mentioned is A. Louth, *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, New York 2002, p. 209.

¹⁰¹ Assaad-Elias Kattan, "The Byzantine Icon A Bridge between Theology and Modern Culture", in: Assaad-Elias Kattan, Fadi Georgi (eds.), *Thinking Modernity: Towards a Reconfiguration of the Relationship Between Orthodox Theology and Modern Culture*, Münster 2010, p. 171.

¹⁰² *Ibidem*, p. 172.

ent.¹⁰³ The hermeneutical task is therefore not to refer to a reality or to search for the reality that is beyond, but to create a new reality. It is interesting that Gadamer supports his argumentation with Luther's teaching on the real presence of Christ in the Eucharist developed in the struggle with Zwingli; Kattan applies not only Orthodox theology to Gadamer's concept of artwork, but also Luther's Eucharistic teaching. Icons and art works are real symbols in the sense that they carry out the presence of the symbolized object. In order to support his argument more strongly, Kattan could have also used a concept of another Protestant thinker Paul Tillich about religious symbols, according to whom the symbol opens hidden reality and takes part in its meaning.¹⁰⁴ Something similar is visible when we ask how the events of salvation history can become a part of the liturgy. For Orthodoxy the celebration of the liturgy is always a participation in the event itself - every Eucharist is a direct participation in the Last Supper, each celebration of Easter is participation in the resurrection, etc.¹⁰⁵ These thoughts directly correlate with Gadamer's concept of the festival explained earlier, which interrupts the pragmatic experience of time and embeds the experience of mystery into the festival. Gadamer illustrates this in the example of Christmas that occurred in history once a long time ago, but which is repeated every year, because the festival, the celebration of Christmas, creates its own time which interrupts our daily perception of time. The words of N. Berdyaev and S. Bulgakov about the category of „trans-historical“, that involves salvation events and re-presents them in the liturgy, reflect exactly the same hermeneutical experience that Kattan describes with Gadamer.¹⁰⁶

In his lecture of 2010 named *Essentialism Reconsidered*¹⁰⁷ Kattan sees three existing patterns of relation between hermeneutics and Orthodox the-

¹⁰³ Rebengiuc similarly puts Gadamer's concept of icon in the centre. He sees the Orthodox concept of icon as very much connected with the incarnation, so the icon not only presents the divinity, but makes the divinity present. This view of icon Rebengiuc sees as similar to Gadamer's description of image that is never separated from the represented object. Image is the emanation of the original and exists as a part of it. This ontology helps to explain the question of sacredness and irreplaceability of icon. Tudor Rebengiuc, *The Nature of Language in Orthodox Church Architecture: A Hermeneutical Approach*, University of Cincinnati, Cincinnati, OH 2010.

¹⁰⁴ See his book *Dynamics of Faith*, New York 1957.

¹⁰⁵ So Michael Prokurat, "Orthodox Interpretation of Scripture", in: Kennet Hagan (ed.), *Bible in the Churches: How Various Christians Interpret the Scriptures*, Milwaukee, WI 1994, p. 63.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ This presentation was made at the International Conference of the Volos Academy for Theological Studies: Neo-Patristic Synthesis of Post-Patristic Theology: Can Orthodox Theology be contextual?, June 3-6, 2010, still unpublished.

ology: (i) one that stresses the insufficiency of the hermeneutics, (ii) one that depicts the Holy Spirit as the link between the past and present, (iii) and one that is challenged by Gadamer. He chooses the third possibility and underlines very directly that some aspects of the Orthodox way could be challenged and revolutionized by Gadamer's insights, since, as he is aware, this has not yet been done in Orthodoxy. He has in mind especially a challenge by Gadamer's analysis of the impact of temporal distance and involvement of an interpreter's individuality in the act of understanding – both elements have not satisfactorily been analysed in the Orthodox hermeneutics of Tradition. Especially inspiring is Gadamer's concept of temporal distance, which presupposes that the act of understanding is not possible without the fore-structure and the fact that the interpreter belongs to the act of interpretation, this Kattan sees as very important. Gadamer frees prejudices from the Enlightenment's captivity and makes them a starting point of rehabilitation of the tradition. The popular notion of tradition among the Orthodox sees it as a closed and unchangeable entity and this needs to be challenged, says Kattan, and to see it as a dynamic and open testimony of the Holy Spirit in the Church. Tradition in Gadamer's view seems, on one side, to be conservative, as he returns to the Greek-Roman paradigms, but on the other hand, he rehabilitates it in the way that he shows reading of the text in the wide horizon of tradition. There is a critical potential in the form of temporal distance as a *sine qua non* of every understanding. If this is true, then the need emerges to reconfigure how the writings of the Fathers are used. They can no longer be ready recipes for current problems, also it is not possible to ignore the achievements of psychoanalysis and uncritically endorse anthropologic paradigms. Gadamer's insights and Kattan's interpretation invite us to see tradition with new eyes. Gadamer uses a metaphor, fusion of horizons, in order to underline an interpreter's involvement in the interpretative act. This fusion happens as an application, which is an integral part of the understanding, and involves the fact that the interpreter's presuppositions are not static entities, but must be verified and adjusted. If we elevate subjectivity to the rank of the hermeneutical principle for truth, how legitimate is it then to regard tradition as highly objective, infallible and absolute? Kattan thinks that this sensitivity to the role of the interpreter might contribute to a healthy and fruitful discussion among the Orthodox over the limits of tradition as an argument of the truth.

Nicolae Turcan (b.1971), in 2010 an Orthodox theologian from Cluj-Napoca, published a study *Church Tradition: Reflection on Hermeneutics and Holiness*¹⁰⁸ that contributes to the issue of challenges of Gadamer's philo-

¹⁰⁸ Nicolae Turcan, "Tradiția Bisericii sau despre hermeneutică și sfințenie" (Church tradition: Reflection on hermeneutics and holiness), in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Theologia Orthodoxa (Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Orthodox Theology)* 1/2010, pp. 227-237.

sophical hermeneutics. This study is about the Orthodox concept of Tradition and Gadamer is used to help him to understand better: "How can I, as an Orthodox thinker, understand Church Tradition related to Gadamer's thought? Can we use Gadamer to better understand our Church Tradition?"¹⁰⁹

For Gadamer there is a dialog with the texts of the tradition and there is a dialog with the 'you' of the text. For theology this dialogue goes further, because the 'you' of the sacred text is the 'you' of prayers, God. The author agrees with Gadamer regarding this, but also emphasizes the difference and sees that the religious experience is more than the hermeneutical. Turcan marks a difference between traditionalism and Church Tradition, and offers an analysis of these from the perspective of contemporary Orthodox theology. Gadamer's understanding of tradition as a *living*¹¹⁰ dialog with the texts stays between traditionalism („the dead belief of the living people”), and the Tradition of the Holy Spirit who remains in the Church even now („the living belief of the dead people”). Traditionalism is seen as a disease, as a form of dead hermeneutics Church tradition, in contrast, is revealed as a tradition of the Holy Spirit, which the hermeneutical discourse moves in an inevitable way to prayer and ecclesiastical life. The consequence of such understanding is that it diminishes the differences between those who keep tradition and those who create it, underlining the idea that both are created by the Tradition. In his conclusion, Turcan sees Gadamer as an important moment of our theological thinking of Church Tradition and his hermeneutics can be a good critic of traditionalism, but it must be overcome by the theological moment; the dialog with the texts must become a dialog with the divine, the inspirer of these texts.

Interpretation of the Bible in the Orthodox context

As my research shows, the most common way of development of hermeneutics in the Orthodox countries has been in the field of biblical studies,¹¹¹ although not in the sense of exegesis or critical interpretation. Orthodoxy does not see Scripture as an independent object, but as part of a much wider

¹⁰⁹ Writes author in a personal email to the author of this article on 07.11.2013.

¹¹⁰ Italics by author.

¹¹¹ The explicit history of Orthodox hermeneutics started in the 1970s with two international conferences: *First international conference of Orthodox theologians* in 1970, arranged thanks to the activity of the Orthodox Theological Society in America at the Holy Cross Seminary, Hellenic College, Brookline, Mass., and *First Orthodox Conference of Hermeneutical Theology* in 1972, organized by the Inter-Orthodox Center of Athens at the monastery of the Dormition of the Theotokos in Pentelikos.

unity: Scripture, Church and Tradition.¹¹² Therefore, the questions of canon and the list of books are not so important and are more indicative than definitive.¹¹³ Many current theologians emphasize the voice of God speaking to us through the Bible¹¹⁴ and strongly point to the liturgical use of the book.¹¹⁵ But there is also a reductionist approach which reduces the role of Scripture to *mere* moral and ethical issues, *only* to feeding on Scriptures as a „source of knowledge, wisdom and spiritual sensitivity.”¹¹⁶ More realistic voices bring the balance, for example Breck’s saying that the Orthodox kiss the Bible, but do not read it,¹¹⁷ or bishop Alfeyev’s analysis of a situation in Russia, where the Bible is not a part of the life of Orthodox Christians.¹¹⁸

According to my understanding this variety depends on the question of what the Bible is, where its authority lies and what its uses are.¹¹⁹ There are two understandings of Scripture: (i) as a collection of texts of various authors, where it is the role of exegesis to come closer to the original meaning; (ii) and as an inspired book, whose authors spoke in the name of God (2 Peter 1:21), here it is the Holy Spirit who stands behind the process of writing, and also behind the process of interpretation.¹²⁰ One way of overcoming this dualism is to say that the authority of Scripture does not lie so much on the inspiration, but on the reception by the Church as the prophetic witness to Christ, which John Breck introduced to Orthodoxy as the third meaning of *theoria*.¹²¹ The

¹¹² See for example the title of the following article: Theodore G. Stylianopoulos, “Scripture and Tradition in the Church”, in: M.B. Cunningham, E. Theokritoff (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2009, pp. 21-34.

¹¹³ A. Louth, “Inspiration of the Scriptures”, in: *Sobornost: incorporating Eastern Churches Review* 31 (1/2009), p. 42.

¹¹⁴ Bishop Kallistos Ware, *The Orthodox Way*, Crestwood, NY 1979, p. 109.

¹¹⁵ A. Louth, *Inspiration of the Scriptures*, p. 31.

¹¹⁶ Boris Bobrinskoy, *The Compassion of the Father*, Crestwood, NY 2003, p. 130. To this reductionist approach I would put all approaches that reduced the message of Bible to one element only and so ignore the complexity of its meanings and uses.

¹¹⁷ John Breck, *Scripture in Tradition*, Crestwood, NY 2001, p. 16.

¹¹⁸ Hieromonk Hilarion Alfeyev, “Orthodox Theology on the Threshold of the 21st Century”, in: *Ecumenical Review* 52 (2000), pp. 314-315.

¹¹⁹ Scripture has various uses in the Church: liturgical, homiletical, catechetical, devotional, doctrinal and scholarly use of Scripture. According to T.G. Stylianopoulos, *Scripture and Tradition*, pp. 26-29.

¹²⁰ See Georg Galitis, “Die Kirche als Spenderin des Heils”, in: Georg Mantzaridis, et al. (eds.), *Glauben aus dem Herzen: Eine Einführung in die Orthodoxie*, München 1987, pp. 75-76.

¹²¹ This focus on reception is visible already in Bertrand Margerie’s work: *An Introduction to the History of Exegesis* on patristic exegesis and *theoria*, where he underlines a shift from a

other way, more convenient, is to point to the divine-human nature of Scripture and on the divine-human nature of its interpretation.

The theandric nature of the Bible keeps in mind that Scripture is not only a work of God, but also the work of people from different times and places. Divine-human communion is the “first principle upon which all theological thinking is grounded”, it goes back to the patristic period and is in the heart of the theologies of Lossky, Florovsky, Stăniloae, Yannaras and Zizioulas.¹²² A paradigm for this divine and human character is the incarnation that helps in describing how a human and the divine can be united and permeated together, but still each remain itself. The Bible is therefore a “fully divine and fully human”¹²³ product of divine collaboration and cooperation both in its writing, as in its interpretation. Vasile Mihoc answers differently that the words of the Bible are not divine and cannot capture divinity, but have a certain ability to give us some knowledge about God.¹²⁴ Correspondingly, interpretation of Scripture has the same characteristics as the nature of the Bible. It is a divine-human enterprise based upon synergy or cooperation between the divine spirit and human creative efforts. If the spiritual perspective is ignored, then the scholar receives only what is on the surface. The

prophetic intention to a prophetic fulfilment, according to which fulfilment does not happen in chronological history, but within the liturgical life of the Church. In this sense *theoria* becomes also a vision of a post-biblical exegete, not only a vision of a prophet or a New Testament author. Bertrand Margerie, *An Introduction to the History of Exegesis*, Petersham, MA 1993, p. 180. This inspired the work of John Breck who introduced Margerie's thoughts into the ecclesial community of the Church and connected it with the concept of Orthodox pneumatology. See especially John Breck, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, NY 1986, pp. 25-116; Zdenko Širka, “The role of *theoria* in Gregory of Nyssa's *Vita Moysis* and in *Canticum Canticorum*”, in: *Communio Viatorum* 54 (2/2012), pp. 142-163; and A. Louth, *Inspiration of the Scriptures*, p. 39.

¹²² Even in spite of the differences between Lossky and Zizioulas, their theology of personhood is remarkably similar, and for both it is the most adequate form of expressing divine-human communion. There are accusations that the theology of personhood is a result of Western influence on Orthodox theological discourse, but Papanikolaou radically states that it is not and that the Orthodox theology of personhood is the clear manifestation of thinking as tradition and a logical development of divine-human communion. See: Aristotle Papanikolaou, “Tradition or Identity Politics: The Role of the ‘West’ in Contemporary Orthodox Theology”, in: *Teologia* 3-4 (2010), pp. 18-25.

¹²³ Thomas Hopko, “The Bible in the Orthodox Church”, in: *St Vladimir's Theological Quarterly* 14 (1-2/1970), p. 74.

¹²⁴ He uses Nyssa's term *anakrasis* which expresses the way Logos is “mixing” with Biblical words, but the mixture is imperfect, because human words are limited. Vasile Mihoc, “Principles of Orthodox Hermeneutics”, in: André Lemaire (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leiden 2010, pp. 298-299.

human character of the Bible demands and justifies a historical-grammatical interpretation, and the spiritual character of the Bible demands spiritual exegesis. The consequence of this approach, which I see as very helpful, is that the theandric nature of Scripture does not exclude critical thinking, however it is still neglected in the Orthodox world. The important objection against critical thinking is that modern biblical criticism derived in the West from the secular renaissance, humanism and Enlightenment philosophy, and not from the Church, ecclesial life or from prayer. Moreover, biblical criticism even ignores the ecclesial life and spiritual dimension of the Bible and according to Orthodox thinkers ends up in a dead end, because it loses the balance between the principles of Scripture and of Church.¹²⁵

An example of an Orthodox thinker who uses critical thinking as a part of the divine-human relation, is *Theodore G. Stylianopoulos*, a well-known American Orthodox biblical scholar from the Holy Cross Greek Orthodox School of Theology and one of the most visible protagonists of Orthodox biblical studies within the last 30-40 years.¹²⁶ Stylianopoulos sees the problem of contemporary hermeneutics¹²⁷ in a damaged balance between biblical scholarship and „theological emptiness” and “spiritual dryness,”¹²⁸ which are an inevitable part of biblical exegesis. While John Breck sees the hermeneutical problem in actualization of the text,¹²⁹ Stylianopoulos sees the hermeneutical challenge in the relation between faith and reason.¹³⁰ Reason has its role,

¹²⁵ Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament: An Orthodox Perspective, vol.1 Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Brookline, MA 1997, p. 74.157.

¹²⁶ See also his other works: *Encouraged by the Scriptures*, Holy Cross Orthodox Press 2011; “Comments on Chrysostom, Patristic Interpretation, and Contemporary Biblical Scholarship”, in: *Greek Orthodox Theological Review* 54 (2009), pp. 189-204; “Perspectives in Orthodox Biblical Interpretation”, in: *Greek Orthodox Theological Review* 47 (2002), pp. 327-338; “Holy Scripture, Interpretation and Spiritual Cognition in St. Simeon the New Theologian”, in: *Greek Orthodox Theological Review* 46 (2001), pp. 3-34.

¹²⁷ An objection must be made against Stylianopoulos that his overview of the hermeneutical crisis in the West is very general (much more general than his overview of modern orthodox hermeneutical attempts). When he mentions Western hermeneutical fathers (such are Schleiermacher, Dilthey and Gadamer), he does not use primary sources but relays on secondary sources, and primary sources do not appear even in the bibliography. His poor knowledge of Western theology is also visible when he talks about *sola scriptura*, where he obviously does not know that there are three *sola* in reformation theology that must be understood together. See on this especially A. Kattan, *Orthodoxe Hermeneutik*, pp. 67-86.

¹²⁸ T.G. Stylianopoulos, *Holy Scripture*, p. 25.

¹²⁹ *Scripture in Tradition* (2001) and *The Power of the Word in the Worshipping Church* (1986).

¹³⁰ T.G. Stylianopoulos, *The New Testament*, p. 88.

for sure, but cannot override faith, is limited and cannot rationally analyse or prove the existence and acts of God. Both, faith and reason, need to remain in the balance, otherwise we will have either rationalism or fanaticism. Similarly as Florovsky called for neo-patristic synthesis, Stylianopoulos calls for neo-biblical synthesis.¹³¹ In his synthesis Stylianopoulos says that biblical studies involve three aspects: (i) *historical* (the exegesis, descriptive aspect), accomplished by contextual and grammatical interpretation that pay attention to the author's intent, language, genre; this approach is not only historical, because as Stylianopoulos says, it is also a matter of „religious convictions, theological truths and spiritual insights”¹³²; (ii) *evaluative* (interpretative aspect), where the emphasis is moved from the biblical author to the reader as he is aware that much of the content of Scripture depends on a reader's own faith, willingness, worldview and presuppositions; (iii) *applicatory* aspect,¹³³ an application of biblical texts to personal lives, but also to the Church and world; Stylianopoulos strongly emphasizes that by application is not meant a narrow applicability in terms of devotion or liturgical use. Stylianopoulos concludes that the exegetical, doctrinal and contemplative aspects are all presupposed and required, and that an ideal interpreter is one who integrates all three aspects, who is a scholar, theologian and saint in one person.¹³⁴

The original Orthodox contribution to the problem of interpretation and hermeneutics lies in its hermeneutical keys: Church, liturgy, Tradition. Ecclesial reading of Scripture is the unique Orthodox suggestion to a hermeneutical debate in the ecclesial dimension of biblical scholarship¹³⁵. Words of leading Orthodox hermeneuticians are very clear: “the Church is the proper locus for the interpretation”¹³⁶, and the “faith community, which holds Scripture as its own sacred treasure, is the final interpretative authority of the Bible”¹³⁷. Ecclesial reading points to the crucial role of the Church in hermeneutics and is based on several premises, the main premise is the non-institutional account of the Church. This is similar to what Bulgakov writes in his

¹³¹ Largely expressed in chapter 7 of T.G. Stylianopoulos, *The New Testament*.

¹³² T.G. Stylianopoulos, *Holy Scripture*, p. 27.

¹³³ Called *transformative* in T.G. Stylianopoulos, *The New Testament*, p. 214.

¹³⁴ T.G. Stylianopoulos, *Holy Scripture, Interpretation and Spiritual Cognition in St. Symeon the New Theologian*, p. 29.

¹³⁵ Simon Crisp, “Orthodox Biblical Scholarship between Patristics and Postmodernity: A view from the West”, in: James D.G. Funn et al. (eds.), *Auslegung der Bibel*, Tübingen 2000, p. 130.

¹³⁶ John Breck, “Orthodox Principles of Biblical Interpretation”, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40 (1996), p. 88.

¹³⁷ T.G. Stylianopoulos, *The New Testament*, p. 36, note 24.

famous words from *Orthodox Church* in the opening lines of the first chapter: “Orthodoxy is the Church of Christ on earth. The Church of Christ is not an institution; it is new life with Christ and in Christ, guided by the Holy Spirit. (...) The essence of the Church is the divine life, revealing itself in the life of the creature; it is the deification of the creature by the power of the Incarnation and of Pentecost.”¹³⁸ Implications of this statement are several: the Bible was not given to the people to grasp theological truths or to receive moral and ethical commands and norms, but to experience the life of communion that exists in God.¹³⁹ It means also that Scripture and the Church cannot be separated and they presuppose each other; Bible passages should be placed and understood within the context of the Church. The life of communion is addressed to each person individually, therefore the reading of Scripture is personal, but cannot be separated from the community: the book and community are inseparable. Their relationship is double: (i) Christians *receive* Scripture in and through the Church, the Church has canonized it and decided the writings; (ii) second, Christians also *interpret* the Bible in and through the Church.¹⁴⁰

Liturgical reading is the next hermeneutical key according to which Scripture should be interpreted in corporate worship, as the liturgy is the framework within which Orthodox Christians encounter the Gospel. The basic presuppositions that we must take into account when talking about Orthodox liturgical hermeneutics are: (i) Scripture was and is liturgical, *Sitz im Leben* of the Bible is liturgy; this means more than that the liturgy *is* Scripture, but much stronger - what was once a liturgy, became Scripture; (ii) the Eastern Christians experience the Bible and its interpretation primarily as a liturgical celebration.¹⁴¹ Florovsky describes this with *ut legem credendi statuat lex orandi* (so that the rule of worship should establish the rule of faith).¹⁴²

¹³⁸ S. Bulgakov, *The Orthodox Church*, Crestwood, NY 1988, p. 1.4.

¹³⁹ See also Petros Vassiliadis, “Canon and Authority of Scripture: An Orthodox Hermeneutical Perspective”, in: S.T. Kimbrough, Jr. (ed.), *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, Crestwood, NY 2005, p. 28.

¹⁴⁰ P. Vassiliadis, *Canon and Authority of Scripture*, p. 29.

¹⁴¹ According to Michael Prokurat, *Orthodox Interpretation of Scripture*, p. 62.

¹⁴² G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox Perspective*, Belmont, MA 1972, p. 84. Similarly Florovsky: “Christianity is a liturgical religion. The Church is the first of all a worshipping community. Worship comes first, doctrine and discipline second”, quoted in Bishop Kallistos of Diokleia, “The Witness of the Orthodox Church in the Twentieth Century”, in: *Sorouzh* 80 (2000), p. 9. Breck adds that “In authentic Orthodox experience, the Word comes to its fullest expression within a sacramental context. (...) the Word of God is primarily communicated – expressed and received – by the ecclesial act of celebration, and in particular, celebration of the Eucharistic mystery.” J. Breck, *The Power of the Word*, pp. 17-18.

Although private quests for meaning could be proceeded individually, its manifestation can be achieved only in the communal context. Fr. Breck mentions two dimensions of the Orthodox understanding of the liturgy: (i) horizontal, historical, paschal, or anamnestic - participating in a liturgical worship as the past (salvific events of Bible), present (re-living those events in the worship) and future (anticipation of events to come)¹⁴³; (ii) pentecostal, epicletic, vertical, or transcendent – occurs as the Holy Spirit draws the believers into experiencing these redemptive acts in the liturgical and Eucharistic celebration.¹⁴⁴ This liturgical participation in the Tradition as well as in the eschaton prevents the disconnection of the study of liturgy from the study of theology.¹⁴⁵

Reading from the Tradition, as the third hermeneutical key, cannot be isolated from Scripture, but must be understood together as the 'Holy Scripture and Holy Tradition',¹⁴⁶ which is a concept known in hermeneutics as a hermeneutical circle. The circularity in a relationship between Scripture and Tradition is visible when we say that Scripture is the criterion according to which the Tradition is judged,¹⁴⁷ but on the other hand, the Bible has been created within the Church and Tradition. The Church confirms the authority of biblical books based on Tradition, and through this Tradition the Church interprets the Bible. At the same time, out of the Bible, Orthodoxy proves its own authority.¹⁴⁸ John Breck's project called 'Scripture in Tradition' provides a good explanation of how to preserve circularity and tension. Rather than seeing Scripture and Tradition in opposition (such as the Protestant form, Scripture *or* Tradition) or co-joined (the Roman Catholic form, Scripture *and* Tradition), the Orthodox approach can be described as Scripture *in* Tradition – the Biblical books are part of Tradition and born out of it.¹⁴⁹

¹⁴³ "Again and again the Church recalls and relives the past in order to take part *now* in the eschatological grace of the future". J. Breck, *The Power of the Word*, p. 128.

¹⁴⁴ J. Breck, *The Power of the Word*, p. 131.

¹⁴⁵ See a very important study by Philip Zymaris, "The Forgotten Connection between Liturgy and Theology", in: *Praxis* 12 (1/2012).

¹⁴⁶ For Galitis Scripture and the Tradition are two sides of the same coin, two forms in which the mystery of faith is revealed. Galitis, *Die Kirche als Spenderin des Heils*, pp. 77-78.

¹⁴⁷ Tradition "provides the hermeneutic perspective by which any biblical writing is to be rightly interpreted". V. Mihoc, *Principles of hermeneutics*, p. 308.

¹⁴⁸ See on this V. Mihoc, *Principles of hermeneutics*, p. 308 and J. Breck, *Scripture in Tradition*, p. 11.

¹⁴⁹ "Rather than to see Scripture as the original and primary medium of revelation, and Tradition as mere human reflection upon its witness, we need to give full weight to the fact that *Scripture as written text is born of Tradition*". J. Breck, *Scripture in Tradition*, p. 10.

Conclusion

In this article I draw a parallel between artwork and Scripture and I point to the way the hermeneutics aesthetic experience gives several possibilities for interpretation of Scripture, based on similarities and differences between the two concepts. Gadamer contributes to this debate with his relational character of understanding, where the hermeneutical process is described horizontally as a dialogue or play in which transcendence is a result of cooperation and relation, and appears within the horizon of human understanding. Gadamer calls this shift, from a finite and limited subject to the ungraspable, inexpressible and uncontrollable power that reaches beyond them, a mystery or a miracle of language.¹⁵⁰ Gadamer thoroughly investigates transcendence as it appears horizontally in history, but he does not investigate it thoroughly in relation to the divine and here modern Orthodox hermeneutics and its emphasis is needed. Modern Orthodox hermeneutics is also relational and brings a strong sense of belonging to the community and Tradition as the main elements of their hermeneutics. Transcendence is here revealed, rather than created, and always transcends this world and human nature. Transcendence is not a result of cooperation between the human and history, but comes to this relation from outside, as the Holy Spirit, and divinizes the world. The problem with this conception is that vertically understood transcendence divinizes too much and does not leave a space for the human element, for suspicion, otherness, and critical thinking. There is no valid criterion for evaluation of these elements, the same as for differentiating the tradition from customs or differentiating voices of people from the call of the Holy Spirit. The horizon of understanding, where the human and transcendence encounter, needs to take the role of humans into account more seriously and this is where Gadamer helps with his model.

Therefore, my argument in this study about the possibility of assimilation of Gadamer's hermeneutical method in the Orthodox interpretation of the Bible is based on five conditions. (i) The first is that there is a neglected aspect of Gadamer's later work which very explicitly deals with the universality of transcendence, recognition of limits of our knowledge and universality of knowing. Transcendence according to Gadamer's understanding is not a metaphysical transcendence, but it is very closely connected with the human experience, more closely with the finitude of human experience, as described in the concept of *ignoramus*. To accept the existence of transcendence means

¹⁵⁰ For miracle of language, see Kevin J. Vanhoozer, "Discourse on Matter Hermeneutics and the 'Miracle' of Understanding", in: *International Journal of Systematic Theology* 7 (1/2005), pp. 5-37.

to admit our own not-knowing. (ii) The second condition for the possibility of the assimilation of Gadamer's hermeneutical method in the Orthodox interpretation of the Bible is a particular area of Gadamer's work, the concept of hermeneutical aesthetics, which I here propose to connect with the religious experience and the revelation of transcendence. Especially important are the parallels between them. The hermeneutical concept of aesthetics (very plainly said: the act of standing in front of an artwork and trying to understand it) brings several interesting features: the subject matter of the artwork reveals itself to us, our own role in this act is very small, and this revealing of the subject matter does not occur as delivered information, but as an event or performance. This performance of subject matter occurs within the experience of human observers, moreover, it can be revealed only with the help of this human experience. Therefore we can talk about a personal encounter with the subject matter and about the decisive role of human subjectivity, because the subject matter of the artwork (i.e. transcendence) is completed in this encounter with the human subjectivity (more precisely, with our recognition of our human finitude). Gadamer supports his thoughts with concepts known already in patristic hermeneutics – *mimesis* and *theoria*. I especially see three main impacts of hermeneutical aesthetics for theology: (i) transcendence is a part of our experience, (ii) hiddenness and disclosure are not mutually excluded, (iii) and finally, the experience of transcendence always includes transformation of the one who observes/interprets. Gadamer's concept of hermeneutical aesthetics, when paralleled with the religious experience, helps to overcome the clash between the divine and human, between the creation and metaphysical transcendence, keeps the personal encounter with God without making God a friend, and on the other side, leaves God his majesty without making him unreachable. (iii) The third condition for the possibility of the assimilation of Gadamer's hermeneutical method in the Orthodox interpretation of the Bible lies in the reception of Gadamer's work in Orthodoxy. Although, we can still talk only about the pioneer work in this field of research, these few existing works (Louth, Kattan, Turcan, Rebengiuc) together with Gadamer's hermeneutical method support my argument about the possibility of application of Gadamer's concept of hermeneutical aesthetics in Orthodox theology. (iv) The fourth condition for the possibility of the assimilation of Gadamer's hermeneutical method in Orthodox theology is further supported by the current struggle of Orthodoxy to grasp the *kerygma* of the Scripture authentically. I call this 'a struggle' because there is no satisfying and universal answer which everybody agrees on about how to remain faithful to the Orthodox tradition and still to be open and to keep in step with academic theology (in order to avoid the accusation of being pre-critical

and unscientific). Hermeneutics in the Orthodox context has been developing in three directions (as patristic hermeneutics, as biblical hermeneutics and as hermeneutical theology), but the most common development is within biblical studies. Scripture is considered as a part of a much wider context (Scripture, Church, Tradition), but in reality it is neglected and oppressed, Orthodox believers though they kiss the Bible, do not really read it. There are several reasons for that: in contrast to Protestantism (who use the Scripture as a main tool), there is a focus on spirituality as a unique Orthodox element, perception of the Bible as an inspired book and not as a historical document, or anti-Westernism aiming to deliver Orthodox theology from 'captivity'. This struggle calls for the need of a hermeneutical method, for example Gadamer's. (v) the fifth condition for the possibility of assimilation of Gadamer's hermeneutical method in Orthodox theology points to several attempts that have been developed in order to overcome this struggle. One of them is to put emphasis on the reception of the biblical events by the Church in the liturgy as a decisive element in hermeneutics (concept of *theoria*); the role of the Holy Spirit has traditionally been a decisive role in the Orthodox context, but actually this role points to a continuing interpretation which never ends, but continues in the new generations of believers and changes with them. Even more important is to point to the divine-human nature of the Scripture and correspondingly to the divine-human nature of its interpretation. The argument is that the divine character of the Scripture demands spiritual exegesis, but the human character of the Bible justifies a historical-grammatical interpretation. However both are needed and justified and do not exclude one another. It is the divine-human nature of the Bible and its interpretation that lets Western hermeneutical thinking into Orthodox theology and that has a direct influence on developing of hermeneutical theology or biblical hermeneutics.

Orthodoxy has developed a hermeneutical circle between Tradition and the Church which often has a tendency to divinize the whole process, even to forbid personal encounters with God. What we have here proposed is humanization of the divine in Orthodox theology that allows an interpreter's involvement in the interpretation process, for example by referring to the reception of biblical events by the interpretive community within a celebration of Eucharistic liturgy here and now.

Gadamer provides a concept that allows this balance within Orthodoxy, so that it falls neither in human subjectivism, nor in radical divinization. For example, his understanding of artworks can be paralleled with the way Orthodox biblical theology struggles to approach Holy Scripture in the context of Church and Tradition, especially how the subject matter of the

artwork reveals itself within the event of observing the artwork so that the human factor remains important, as the revealing happens within the borders of human experience. Especially, Gadamer's notion of festival and time, which prevents repetition of the past and loss of singularity, since it focuses on the actual celebration as the place where the *what* of the festivals and biblical events occurs as an event. It helps to describe how the Eucharist or Christian festivals (Christmas, Easter, Saints days) can keep their singularity, but still not become a mere repetition of the original event by taking into account the actual interpretative community, i.e. Orthodox believers gathered at the Liturgy. Opposite to the common aesthetic theory that art is a result of human subjectivism, Gadamer brings together the horizon of human understanding with the horizon of transcendence by saying that subject matter reveals itself within the human experience. Opposite to the traditional Orthodox theology that focuses primarily on the act of God, the hermeneutical method in Orthodoxy shows that the interaction between human and divine better describes how biblical truths become alive within the Orthodox Liturgy.**

** This text is a part of a research project of the Grant Agency of Charles University in Prague, project no.1088213 "Hermeneutics of Experience and its use in Christology and Ecclesiology", and is published with its financial support.

Einander wahr-nehmen

Rezeptionsästhetik als Chance für gegenseitiges Lernen
in der Bibelwissenschaft

RENATE ANDREA KLEIN*

This article is a plea for a non-biblical approach to biblical texts, the so called "Rezeptionsästhetik" (aesthetics of reception). Important points of this approach are reading biblical texts as fictional (poetic) texts and the reader's role in decoding the texts according to his "encyclopaedia". Using aesthetics of reception in interpreting Bible texts can contribute to the better acceptance of different points of view on the same scripture passage and to more respect and understanding between the different religious traditions concerning biblical interpretation.

Keywords: *Aesthetics of reception, fictionality, mythic-religious speaking, constitution of sense by the reader*

1. Einstieg

Schon innerbiblisch ist belegt, wie unterschiedlich mit Gottes Wort umgegangen und wie unterschiedlich es ausgelegt wird. 2Kön 22 f. und Jer 36 legen beredtes Zeugnis davon ab. Die erste Geschichte erzählt von der Auf-
findung eines Gesetzbuches im Tempel anlässlich der Zählung des Geldes aus dem Opferstock. Als der König Josia die Worte des Gesetzbuches vernimmt, zerreißt er seine Kleider als Zeichen der Reue und in der Hoffnung, dass Gott seinen Grimm nicht walten lassen werde, weil schon die Vorfahren ungehorsam waren und fremden Göttern geopfert haben. Aber es bleibt nicht beim Kleiderzerreien. Josia lässt die Legitimität des Gesetzbuches von der Prophetin Hulda bestätigen und führt dann aufgrund des Buches eine radikale Reform des Kultes durch (2Kön 23). Josia befolgt die Ziele des Gesetzbuches, so dass resümierend über ihn ausgesagt wird: „Seinesgleichen war vor ihm kein König gewesen, der so von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften sich zum Herrn bekehrte, ganz nach dem Gesetz des Mose, und nach ihm kam seinesgleichen nicht auf“ (2Kön 23,25).

Dieser letzte Satz bewahrheitet sich, zumal in seinem letzten Teil, zumindest für Josias Sohn Jojakim, über den die Erzählung Jer 36 wenig Rühm-

* Renate Andrea Klein, Lect. Dr. for Old Testament, Department for History, Patrimony and Protestant Theology at the "Lucian Blaga" University of Sibiu. Adresse: Piata Republicii 16, 505200 Fagaras; e-mail: reneateklein@gmail.com.

liches zu berichten weiß. Es wird erzählt, dass der Prophet Jeremia den göttlichen Auftrag erhalten habe, eine Schriftrolle mit allen Worten Gottes „von der Zeit Josias an bis auf diesen Tag“ (V. 2b) anzufertigen, damit Juda gewarnt werde und umkehre. Jeremia diktiert Gottes Worte seinem Schreiber Baruch. Die Schriftrolle gelangt über mehrere Stationen vor den König und wird ihm vorgetragen. Dieser aber lässt sie abschnittsweise verbrennen. Ganz anders als bei der Kenntnisnahme des Gesetzbuches durch Josia in 2Kön 22 heißt es hier: „Und niemand entsetzte sich und zerriss seine Kleider, weder der König noch seine Großen, die doch alle diese Worte gehört hatten“ (Jer 36,24). Im Gegenteil, der König Jojakim will Jeremia und Baruch, die Urheber dieser Schrift, gefangen nehmen lassen. Doch Gott, heißt es, habe sie verborgen und, nimmer müde seinem scheinbar unbelehrbaren Volk auf den rechten Weg zu helfen, den Auftrag erteilt, eine neue Schriftrolle anzufertigen.

Wir kennen den genauen Wortlaut der beiden Schriftstücke aus diesen Erzählungen nicht, aber aus den jeweiligen Kontexten darf wohl geschlossen werden, dass es sich um Worte Gottes gehandelt haben muss, für deren Nichtbefolgung Gericht angedroht wurde.¹ Die Stellung der beiden Könige Josia bzw. Jojakim dazu ist so unterschiedlich wie sie unterschiedlicher nicht sein könnte.

Ist der unterschiedliche Zugang zum Wort Gottes schon innerbiblisch belegt, ergibt sich das noch mehr bei der Gegenüberstellung unterschiedlicher Traditionen der Bibelauslegung. Es sei mir gestattet, das anhand zweier Beispiele aus meiner eigenen Erfahrung zu illustrieren.

1. Während eines Studienaufenthalts in Jerusalem (1995/96) besuchte ich an der Hebräischen Universität eine biblisch-exegetische Vorlesung zu den Jakobserzählungen der Genesis. Die dort angewendeten exegetischen Metho-

¹ Das zur Zeit Josias im Tempel aufgefundene Gesetzbuch wird z. B. von Georg Braulik, „Das Buch Deuteronomium“, in: Erich Zenger et. al., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1), Stuttgart 2008, S. 136-155, als Ur-Deuteronomium angesehen, als eine Vorstufe der aus Dtn 5-28 bekannten Gesetze (S. 144). 2 Kön 22,4 erwähnt, dass der Kassasturz im Opferstock, der zur Auffindung des Gesetzbuches geführt hat, zur Zeit des Hohenpriesters Hilkija vorgenommen wurde. In Jer 1,1 wird Jeremia als Sohn Hilkijas aus dem Priestergeschlecht von Anatot vorgestellt und ihm eine Wirkungszeit ab dem 13. Jahr Josias bis zum Untergang Judas zugeschrieben (V. 2-3). Ob der Prophet Jeremia an der Buchauffindung in irgendeiner Weise beteiligt ist, lässt sich nicht nachweisen, selbst wenn man die Identifizierung des Hohenpriesters Hilkija mit dem Vater Jeremias vollzieht, was keineswegs als gesichert gelten kann. Trotzdem bleibt die Tatsache, dass der Prophet Jeremia und der König Josia zusammengehören (nach *bBaba Batra* 15a ist Jeremia der Verfasser des Königebuches), und die beiden erwähnten Erzählungen bewusst als Kontrastparallelen gestaltet worden sind, um den Gegensatz zwischen den beiden Königen Josia und Jojakim herauszuarbeiten (vergleiche: Franz-Josef Backhaus, Ivo Meyer, „Das Buch Jeremia“, in: E. Zenger et. al., *Einleitung*, S. 452-477, bes. 466 f.).

den waren mir zum großen Teil vertraut. Was mich aufhorchen ließ, war die Identifikation des Vortragenden (und damit implizit auch der teilnehmenden Studierenden) mit den biblischen Gestalten und deren Geschichten. Man sprach über *Abraham abijnu* – „unser(en) Vater Abraham“, *Jaaqob abijnu* – „unser(en) Vater Jakob“ oder *Rahel imenu* – „unsere Mutter Rahel“ und wurde somit Teil dieser Geschichten. Aus der mancherorts durchaus berechtigten Kritik an der Handlungsweise der biblischen Gestalten sprach immer auch ein Stück weit Selbstkritik, die gleichzeitig als Aufforderung zur Selbstreflexion verstanden wurde. Diese intensive Identifizierung mit dem Bibeltext war mir, aus der christlichen Auslegungstradition kommend, fremd. Der jüdische Zugang zur Bibel war direkt. Man verstand sich als Teil der Geschichten und war ein Glied in ihrer langen Traditionskette. Hier ist mir zum ersten Mal bewusst geworden, wie anders als in der für mich gewohnten Weise Auslegung funktionieren kann.

2. Vor gut 10 Jahren fand in Hermannstadt/Sibiu anlässlich der Dekade zur Überwindung der Gewalt ein Seminar statt, an dem orthodoxe und evangelische Theologen der jeweiligen Ausbildungsstätten in Hermannstadt sowie Lehrende und Studierende der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern beteiligt waren. Hier konnte ich erleben, wie zwei von ihrer konfessionellen Tradition her ganz unterschiedlich geprägte Gruppen sehr verschieden an die Texte herangehen. In Gruppen, in denen Vertreter aller Institutionen, Dozenten wie Studierende, dabei waren, wurde über den Wettstreit Elias mit den Baalpropheten am Karmel (1Kön 18) gesprochen. In der Diskussion stellte sich die unterschiedliche Einstellung der Gesprächspartner zum Bibeltext heraus. Die evangelische Seite betrachtete die Tötung der 850 Propheten des Baal und der Aschera (1Kön 18,40) als brutalen Gewaltakt und stellte die eher rhetorische Frage, ob so etwas, auch wenn es im Namen JHWHs geschehe, zu rechtfertigen sei. Auf orthodoxer Seite war eine intensivere Ehrfurcht vor dem Text zu spüren und die daraus resultierende Scheu, eine eigene Meinung zu äußern. Gelehrte der alten Kirche wurden zitiert und deren Aussagen über den Text zur Diskussion gestellt. Für beide Gruppen war im Unterschied zu dem vorangegangenen Beispiel der Zugang zum Text kein unmittelbarer. Das Moment der Identifikation mit dem im Text Erzählten, so wie ich das im Falle der jüdischen Auslegung der Genesis erlebt hatte, war kaum herauszuspüren. Es waren nicht *unsere* Geschichten, sondern solche, die von anderen handelten.

Von evangelischer Seite her wurde der Wortlaut des Textes hinterfragt. Das Interesse galt den Entstehungsumständen des Textes. Wann und in welchen Kreisen, unter welchen Umständen ist die Abfassung eines solchen Tex-

tes vorstellbar? Was bedeutet die Abschächtung der Baalspriester und -propheten in der konkreten historischen Situation?

Die orthodoxe Perspektive war eine ganz andere. Für die orthodoxen Theologen war die Exegese „keine einfache philologische oder historische Analyse des Textes, sondern mehr persönliches Erlebnis des Exegeten im Leben der Kirche.“² Sie verstanden sich, ähnlich wie im Falle der jüdischen Auslegung, als in einer Tradition stehend, allerdings nicht in der Tradition der Erzählungen selbst, sondern in der Tradition ihrer kirchlichen Ausleger.³

Die Beispiele zur Unterschiedlichkeit der Zugänge zur Bibel und deren Wahrnehmung ließen sich noch vermehren, nicht zuletzt auch aus der historisch-kritischen Exegese, die seit ihrem Bestehen eine Fülle von kontradiktorischen Lehrmeinungen hervorgebracht hat. Man denke beispielsweise an die Theorien zur Entstehung des Pentateuchs (Quellenhypothese, Erzählkranztheorie etc.).⁴ Aber auch andere Ansätze haben sehr verschiedene Ergebnisse gezeitigt. Bibel wird fundamentalistisch, liberal, feministisch, allegorisch, befreiungstheologisch, tiefenpsychologisch, jüdisch und christlich – und da jeweils anders in den verschiedenen Glaubensrichtungen und Konfessionen – und letztlich individuell unterschiedlich ausgelegt.

Zur Beantwortung der Frage nach der Vielfalt biblischer Auslegungsmöglichkeiten soll im Folgenden von wichtigen Erkenntnissen der Literaturwissenschaft der letzten Jahrzehnte ausgegangen werden. Es soll gezeigt werden, dass und mit welchem Nutzen diese nichttheologische Wissenschaft in der Biblexegese Anwendung finden kann.

2. Literaturwissenschaftliche Streifzüge

Es kann hier nicht darum gehen, eine ausführliche Literaturtheorie vorzustellen, sondern um die Darstellung einiger für die Biblexegese relevanten Erkenntnisse.

2.1. Zur Fiktionalität von Texten

Der Literaturwissenschaftler Jürgen H. Petersen unterscheidet zwischen Wirklichkeitsaussagen und Fiktionalaussagen. Wirklichkeitsaussagen sind „einer empirischen Nachprüfbarkeit hinsichtlich ihrer Richtigkeit oder

² Konstantin Nikolakopoulos, *Ein Glaube – drei Stimmen. Wie Christinnen und Christen unterschiedlicher Bekenntnisse mit der Bibel umgehen*, Vortrag am 28. Mai 2005 auf dem 30. Evangelischen Kirchentag in Hannover, S. 2, http://www.kirchentag2005.de/presse/dokumente/dateien/BIB_25_193.pdf, abgerufen am 16. Juni 2014.

³ Siehe: *Ibidem*, S. 2: „Das Zeugnis der Kirche von der Schrift wird durch die Tradition abgelegt.“

⁴ Vgl. E. Zenger et. al., *Einleitung*, bes. Kap. C, S. 60 ff.

Falschheit unterworfen“.⁵ Anders verhält es sich mit Fiktionalaussagen, Aussagen aus poetischen Texten, die sich der Verifizierbarkeit entziehen und deren Wahrheitsgehalt gerade dadurch absolut ist.⁶ Wenn ein fiktionaler Text auch nicht an der Realität gemessen und als richtig oder falsch „entlarvt“ werden kann, sondern in dem poetischen Zusammenhang uneingeschränkt als wahr gilt, muss er dennoch nicht fiktiv, also erfunden, sein. Eine fiktionale Aussage, unabhängig davon, ob sie Fakten oder Erfundenes beinhaltet, ist kraft ihres Erzähltwerdens wahr. Ihre Wahrheit ist unmittelbar. „Und weil die Wahrheit der poetischen Aussagen unmittelbar gilt, ist sie auch nicht eingeschränkt, gerät sie nicht an die Grenze, welche die Realität und das (reale) Mögliche zieht, sondern schließt das real Unmögliche ein und präsentiert es als (poetisch) seiend, als (poetisch und unmittelbar) wahr.“⁷ Die Tatsache, dass ein Leser eine poetische Aussage als wahr hinnimmt, auch wenn sie an der Wirklichkeit gemessen falsch ist, liegt nach Petersen an einem doppelten Sprachbewusstsein des Menschen. Der Mensch nimmt Wirklichkeitsaussagen mit dem Realbewusstsein wahr und verifiziert ihre Richtigkeit. Fiktionalaussagen hingegen werden mit dem Fiktionalbewusstsein wahrgenommen und nicht hinterfragt.⁸ „Auffallend im Hinblick auf Real- und Fiktionalbewusstsein ist unsere Fähigkeit, ohne große Anstrengungen, ohne Vorbereitung und Zeitaufwand oder gar mit Hilfe gesteigerter Konzentration aus dem einen in den anderen Bewußtseins- und Rezeptionszustand zu wechseln.“⁹ Der Wechsel vom Realbewusstsein, das den Normalzustand darstellt, zum Fiktionalbewusstsein vollzieht sich aufgrund von Signalen, die einen fiktionalen Text ankündigen (z. B. die Gedichtform, ein Theaterplakat, eine Bühne etc.).¹⁰

Innerhalb dieser Unterscheidung von wirklichen und fiktionalen Redeweisen nimmt nach Petersen das mythisch-religiöse Sprechen eine Sonderrolle ein. „Die mythisch-religiöse Sprechweise entzieht sich nämlich genau wie Fiktionalaussagen ganz und gar der empirischen Überprüfbarkeit, ... reklamiert aber trotzdem für sich den Anspruch, durchaus in der Realität zu gelten, also Wirkliches auszusagen.“¹¹ Das Spezifikum mythisch-religiösen Redens ist, dass es zwar auf seine Richtigkeit hin überprüft werden kann,

⁵ Jürgen H. Petersen, *Fiktionalität und Ästhetik. Eine Philosophie der Dichtung*, Berlin 1996, S. 97.

⁶ Siehe: *Ibidem*, S. 20.

⁷ *Ibidem*, S. 21.

⁸ Vergleiche: *Ibidem*, S. 31 ff.

⁹ *Ibidem*, S. 34.

¹⁰ Vergleiche: *Ibidem*, S. 33 f.

¹¹ *Ibidem*, S. 97.

aber diese Überprüfung richtet sich nicht an der empirischen und für alle in gleicher Weise gültigen Wirklichkeit aus, sondern an den jeder religiösen Gemeinschaft eigenen Lehren, was zur Folge hat, dass solches Reden nur für die jeweilige Gruppe verbindlich ist. Das religiöse Sprechen „verbindet nicht, wie die fiktionale und die reale Aussage, die Menschen generell miteinander, sondern nur einen Teil von ihnen. Deshalb kommt der mythisch-religiösen Rede trotz eines uns alle verbindenden Religionsbewußtseins unspezifischer Art kein allgemeiner Aussagestatus zu.“¹² Diese Einschränkung macht nach Petersen den Unterschied zwischen mythisch-religiöser Redeweise und fiktionalen sowie Wirklichkeitsaussagen aus, was mythisch-religiöse Texte allerdings nicht disqualifiziert, da diese vom Textgenre her fiktionalen Texten ähnlich sind und, abgesehen von jeder Glaubenseinstellung, auch wie solche gelesen werden können.¹³ Leider wird das in der Bibelwissenschaft in noch zu geringem Maße getan. Die Vertreter verschiedener Glaubensrichtungen rezipieren und legen Bibeltexte je nach den der Gruppe eigenen Traditionen und Lehrmeinungen aus, wobei diese Auslegung dann meist Gültigkeit und Wahrheit für sich (allein) in Anspruch nimmt.¹⁴ Bibeltexte wie fiktionale Texte zu lesen würde zur Erkenntnis führen, dass die unterschiedliche Auslegung nicht nur auf der je unterschiedlichen kirchlichen Tradition beruht, sondern weit individueller geprägt ist, wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird.

Fazit Nr. 1

Damit ein Dialog und Austausch zwischen den Religionen/Konfessionen über die Auslegung der Bibel als ihrer gemeinsamen Grundlage zustande kommen kann, kann es hilfreich sein, die Bibeltexte wie fiktionale Texte zu lesen,¹⁵ die ihre Wahrheit nicht aus der empirischen Überprüfbarkeit ihrer Aussagen beziehen, sondern die dem Anspruch auf absolute Wahrheit gerecht werden, gerade weil sie sich der Verifizierbarkeit an der Realität entziehen. Bei einigen biblischen Texten ist es eindeutig, dass sie ihren Wahrheitsgehalt aus der Tatsache, *dass* sie erzählt werden, beziehen. Würde man z. B. die Geschichte vom sogenannten Sündenfall (Gen 3) nur mit dem Realbewusstsein zur Kenntnis nehmen, dann müsste man sie als falsch abtun, würde ihr die empirisch verifizierbare Richtigkeit absprechen, allein schon wegen der Un-

¹² *Ibidem*, S. 99. Siehe auch S. 105.

¹³ Vergleiche: *Ibidem*, S. 105.

¹⁴ Vergleiche: *Ibidem*, S. 108.

¹⁵ Vergleiche: *Ibidem*, S. 104 f. Petersen bescheinigt den erzählenden, preisenden und meditierenden Textarten, die das mythisch-religiöse Sprechen hervorbringt, die Lesbarkeit mit dem Fiktionalbewusstsein.

möglichkeit, dass eine Schlange spricht. Liest man die Geschichte aber mit dem Fiktionalbewusstsein, so stört das sprechende Tier keineswegs, sondern kann im Gegenteil als die eigentliche Triebfeder in dieser Erzählung wahr- und ernstgenommen werden.

Fiktionale Texte und mythisch-religiöses Sprechen sind „auf die Konstitution von Bedeutung und Sinn angelegt und grenzen sich ... gemeinsam gegen Wirklichkeitsaussagen ab“.¹⁶

Diese Eigenschaft auch der biblischen Texte als des schriftlichen Niederschlags mythisch-religiöser Redeweisen führt zu einer nächsten wichtigen Erkenntnis der Literaturwissenschaft, die für die biblische Exegese fruchtbar gemacht werden kann, und zwar zu der Tatsache, dass der Leser an der Konstitution von Sinn und Bedeutung eines Textes beteiligt ist. Diese Erkenntnis ist nicht neu, aber bedeutsam im Kontext des interkonfessionellen Dialogs. In der Feststellung, dass jedes Individuum, erst einmal unabhängig von seiner kirchlichen Einbindung, an der Sinnkonstituierung eines Bibeltextes beteiligt ist, liegt die Chance zur Annäherung der Konfessionen.

2.2. Zur Mitarbeit des Lesers an der Sinnkonstituierung eines Textes

Grundlegend für einen Text ist seine kommunikative Funktion.¹⁷ Diese äußert sich darin, dass ein Sender einem Empfänger eine Botschaft mitteilt. Im Falle poetischer, also fiktionaler Texte, vollzieht sich der Kommunikati-

¹⁶ *Ibidem*, S. 105.

¹⁷ Vergleiche: Cordula Kahrmann, Gunter Reiß et al., *Erzähltextanalyse. Eine Einführung mit Studien- und Übungstexten*, Weinheim 1996, S. 21 ff. Gegen J. H. Petersen, *Fiktionalität*, der nur Wirklichkeitsaussagen, die verifizierbar sind und mit der Absicht einer Senderinstanz, eine Nachricht einer Empfängerinstanz direkt zu übermitteln, geäußert werden, kommunikative Funktion bescheinigt. Fiktionale Rede hingegen sei eine „inkommunikative Ausdrucksform“ (S. 55), da für sie die Sender-Empfänger-Struktur keine unabdingbare Voraussetzung darstellt. Im Hinblick auf religiöses Reden hält Petersen fest, dass es sich „nicht um eine Kommunikation zwischen einem realen Sender und einem realen Empfänger [handelt]. Nicht einer spricht zum anderen, sondern »es« wird von Gott, von den Geboten, vom Jenseits gesprochen“ (S. 101). Diese Definition von Kommunikation ist m. E., gerade was biblische Texte angeht, zu eng gefasst. Bibeltexten liegt eine evidente Kommunikationsabsicht zugrunde. Man denke etwa an die Briefliteratur des NT, die gegenstandslos würde, würde ihr die Absicht des Briefschreibers, seinen Adressaten etwas mitzuteilen, abgesprochen werden. Allerdings eröffnen der Sammlungs- und Tradierungsprozess dieser Briefe sowie die Entstehung pseudepigraphischer Schriften die Möglichkeit, dass sie von den nicht mehr unmittelbar angesprochenen Lesern wie fiktionale Texte gelesen werden. Die Wirklichkeitsaussagen, die bspw. der historische Apostel Paulus der real existierenden Gemeinde in Korinth oder Philippi geschrieben hat und denen evident kommunikative Absicht zugrunde liegt, werden, wenn sie von heutigen Lesern rezipiert werden, nicht weniger kommunikativ, aber sie werden außerhalb ihres ursprünglichen historischen Kontextes in einer Weise gelesen, die der Leseweise von fiktionalen Texten gleicht.

onsvorgang auf fünf verschiedenen Ebenen.¹⁸ Auf drei Ebenen ist die Kommunikation im Text selbst strukturiert. Da sind es zunächst die Figuren des Textes, die direkt miteinander reden, dann aber auch der fiktive Erzähler oder Erzähler im Text, der die Figuren auf der ersten Ebene konstituiert und dessen Rede sich an einen Adressaten im Text wendet. Ebenso textintern ist auch der Kommunikationsvorgang, der sich zwischen dem abstrakten Autor und dem abstrakten Adressaten abspielt, wobei diese Größen nicht mehr als Figuren erscheinen, sondern sich in den konzeptionellen Merkmalen eines Textes wiederfinden. Der Autor, der seiner Kommunikationsabsicht ein Konzept zugrunde legt, wendet sich damit an eine Empfängerinstanz, die dieses Konzept zu deuten versteht.

Im textexternen Bereich erfolgt die Kommunikation auf zwei weiteren, nicht immer streng voneinander trennbaren Ebenen. Als Senderinstanz tritt der reale Autor als Individuum bzw. als historische Person auf und kommuniziert, wenn auch indirekt, mit dem realen Leser als Individuum bzw. als historische Person.

Gerade der Rezeptionsseite dieser textexternen Kommunikation wurde in der Literaturwissenschaft der letzten Jahrzehnte vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Mit der Tatsache, dass und in welcher Weise ein Autor sich selbst und sein Milieu in ein poetisches Werk einbringt, hat sich die Literaturwissenschaft seit jeher beschäftigt. Unschwer lässt sich an einem Roman z. B., dessen Autor bekannt ist, festmachen, wo autobiografische Züge auftreten oder in welcher Weise historische, soziale, politische Gegebenheiten seiner Zeit verarbeitet werden.

Solange die Erforschung der Produktionsseite eines Textes dessen Auslegung beherrschte, blieb Literaturwissenschaft für die biblische Exegese nur bedingt relevant. Denn der Autor biblischer Schriften ist im Allgemeinen unbekannt. Man kann also kaum vom Autor auf den Text schließen. Der Auslegungsvorgang ist bei biblischen Texten eher gegenläufig. Aus den vorhandenen Texten (und – in Glücksfällen – außerbiblischen Belegen) wird auf die Entstehungsumstände und auf mögliche Verfasser- und/oder Tradentenkreise geschlossen. Doch diese Methode zeitigt sehr unterschiedliche Ergebnisse.

Nehmen wir als Beispiel das Buch Ruth, insgesamt gesehen ein Meisterwerk hebräischer Erzählkunst. Das Buch erzählt die Geschichte zweier Frauen, der Israelitin Naomi und der Moabiterin Ruth, ihrer Schwiegertochter. Das nicht gerade wohlmeinende Schicksal bringt Naomi und ihre Familie im Gefolge einer Hungersnot nach Moab. Der Ehemann Elimelech stirbt und bald darauf auch die beiden Söhne, die Moabiterinnen zu Frauen genommen

¹⁸ Vgl. C. Kahrmann et. al., *Erzähltextanalyse*, S. 43 ff.

hatten. Naomi entschließt sich zur Umkehr in ihre alte Heimat und wird von Ruth begleitet, die sich innerhalb der israelitischen Gemeinschaft eine neue Existenz aufbaut und sogar zur Ahnmutter Davids wird.

Über die zeitliche Einordnung dieser Geschichte gibt es in der Forschung keinen Konsens.¹⁹ Je nach Gewichtung und Auslegung der sprachlichen Eigentümlichkeiten, die entweder als frühes oder als spätes aramaisierendes Hebräisch angesehen werden, variieren die Hypothesen über die Datierung des Buches Ruth von der frühen Königszeit bis in die nachexilische Zeit. Das Zusammenspiel mit anderen biblischen Texten lässt auch unterschiedliche Schlüsse zu. So ist die Erzählung über die Integration einer Moabiterin in die israelitische Gesellschaft nicht vereinbar mit der Aussage in Dtn 23,4 f., gemäß der Moabiter aus der israelitischen Kultgemeinschaft ausgeschlossen werden. Dieser Widerspruch führt entweder zu einer Frühdatierung des Buches, da ja eine solche Geschichte nach der Festlegung des Anti-Moabiter-Paragrafen nicht mehr erzählt werden könne. Oder er führt dazu, die Erzählung in nachexilischer Zeit anzusetzen und gerade bewusst als Gegengeschichte zu dem Paragrafen zu lesen und dadurch dessen Begründung aufzuheben.

Die genannten sind nur zwei der vielen anderen Stellen im Buch Ruth und der unzähligen kontradiktorischen Interpretationen in der gesamten Bibel, die von der hauptsächlich historisch-kritischen Auslegungsrichtung hervorgebracht wurden.

Wenn man vom normativen Charakter und der Inspiration der Heiligen Schrift ausgeht und von der sich daraus ableitenden Erwartung, dass biblische Aussagen unmissverständlich sein sollten, dann ist die Frage nach der Ursache für die Vielfalt der unterschiedlichen Interpretationen legitim. Der Apostel Paulus kennt dieses Phänomen auch. Er wundert sich immer wieder über „seine“ Korinther, Galater oder Römer, weil sie den einen oder anderen Gedanken nicht oder missverstanden haben. Margaret Mitchell, die zwar nicht von der Rezeptionsästhetik, sondern von der patristischen Wirkungsgeschichte der Paulusbriefe her kommt, äußert, unter Heranziehung Gregors von Nyssa, den für die Rezeptionsästhetik fundamentalen Gedanken: „Texts do not easily release their treasures, but must be worked over by intelligent readers who are ready for serious labor.“²⁰ Paulus ist nach M. Mitchell ein solcher „intelligent reader“, der

¹⁹ Vergleiche zum Folgenden exemplarisch die Ausführungen zu Datierung und Verfasserschaft des Buches Ruth bei: Irmtraud Fischer, *Rut*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien, 2005, S. 86-94.

²⁰ Margaret M. Mitchell, *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*, Cambridge 2010, S. 96.

in seinen Briefen nichts anderes tut als „softening the Law for delectation“.²¹ Er macht die schwere Kost für seine Adressaten verdaulich.²²

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich zur Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten ein und desselben Textes mit W. Iser die Frage, „warum Texte mit den Interpreten solche Versteckspiele veranstalten, mehr noch, warum sich einmal gefundene Bedeutungen wieder verändern, obgleich doch Buchstaben, Wörter und Sätze des Textes dieselben bleiben. Beginnt da nicht eine nach dem Hintersinn der Texte fragende Interpretationsweise diese zu mystifizieren und damit ihr erklärtes Ziel, Klarheit und Licht in die Texte zu tragen, selbst wieder aufzuheben?“²³ Die Antwort Iser auf diese Frage ist deutlich: „Bedeutungen literarischer Texte werden überhaupt erst im Lesevorgang generiert; sie sind das Produkt einer Interaktion von Text und Leser und keine im Text versteckten Größen, die aufzuspüren allein der Interpretation vorbehalten bleibt. Generiert der Leser die Bedeutung eines Textes, so ist es nur zwangsläufig, wenn diese in einer je individuellen Gestalt erscheint.“²⁴ Ein Text lebt von den sogenannten „Leerstellen“ oder „Unbestimmtheitsstellen“. Es ist nämlich nicht möglich, „mit Hilfe einer *endlichen* Zahl Wörter, bzw. Sätze, auf eindeutige und erschöpfende Weise die *unendliche* Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten der individuellen, im Werk dargestellten Gegenstände festzulegen; immer müssen irgendwelche Bestimmtheiten fehlen.“²⁵ Hier ist die Mitarbeit des Lesers gefordert, auch im Falle biblischer Texte, die durch ihre Knappheit, gerade auch in den Erzählungen, noch mehr Raum lassen für die Ausdeutungen der Unbestimmtheiten als andere fiktionale Texte.

Heinz-Günther Schöttler veranschaulicht das an dem Beispiel der Geschichte von Jakob am Jabbok (Gen 32,23-33).²⁶ In der Erzählung, so wie sie im hebräischen Wortlaut überliefert ist, werden nicht alle Details auf eine einzige Interpretationsmöglichkeit festgelegt. Wer in dem nächtlichen Ringkampf wen besiegen oder nicht besiegen konnte, bleibt bis zum Ende der

²¹ *Ibidem*, S. 96.

²² Vergleiche: *Ibidem*, S. 95 f.

²³ Wolfgang Iser, „Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa“ in: Rainer Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, UTB 303, München ⁴1994, 228-252, hier: S. 229.

²⁴ *Ibidem*, S. 229. Vergleiche: Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München ²1994, S. 64: „Ein Text will, dass ihm jemand dazu verhilft zu funktionieren.“

²⁵ Roman Ingarden, „Konkretisation und Rekonstruktion“, in: Rainer Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, UTB 303, München ⁴1994, S. 42-70, hier: S. 45.

²⁶ Heinz-Günther Schöttler, „*Der Leser begreife!*“ *Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte*, Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht, Bd. 1, Berlin 2006, S. 26.

Episode eine offene Frage und klärt sich auch dort nur indirekt. Wenn, wie es z. B. in der Einheitsübersetzung gemacht wird, das „er“ des Textes jeweils mit „Jakob“ bzw. „der Mann“ ersetzt wird, dann wird der Text festgelegt. „Der biblische Text, dermaßen »verstopft«, gibt den Hörerinnen bzw. den Lesern kaum oder nichts mehr zu denken! [...] Erst die Uneindeutigkeitsstellen fordern die Leser und Leserinnen heraus, durch das Füllen dieser »Lücken« an der Bildung des Sinns der Erzählung mitzuarbeiten. Es ist ja gerade das narrative Ziel dieser Erzählung, die Leserinnen und Leser ein gut Stück im Unklaren zu lassen: Nur so werden die theologisch und spirituell so wichtigen Fragen nach dem Gottesbild evoziert.“²⁷

Die Art und Weise, wie ein Leser die Leerstellen eines Textes auffüllt, wird von dessen „Enzyklopädie“ bestimmt.²⁸ Eco versteht darunter die Kompetenzen, die der Autor eines Werkes bei seinen intendierten Modell-Lesern voraussetzt und welche die dem Text eingeschriebenen Interpretationssignale zu deuten vermögen. Zu diesen Kompetenzen gehören die biografischen Züge des Lesers, aber auch sein politisch-soziales, historisches, kulturelles, geografisches und selbstverständlich auch sein religiöses und kirchlich-traditionelles Umfeld. Alle diese Faktoren beeinflussen den Lesevorgang, was zur Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten, je nach „Enzyklopädie“ des einzelnen Lesers, beiträgt. Nun ist aber, wie Eco richtig festhält, „die Kompetenz des Empfängers ... nicht notwendigerweise die des Senders“.²⁹ Ein Autor kann sich für sein Werk zwar ein Zielpublikum vorstellen, aber letztlich hat er keinen Einfluss darauf, wann, von wem und unter welchen Umständen sein Werk gelesen wird. Im Falle biblischer Texte ist die Diskrepanz zwischen der Enzyklopädie der Sender und jener der Empfänger groß. Bibel wird überall auf der Welt in allen möglichen Sprachen gelesen. Menschen unterschiedlichen kulturellen Hintergrunds lesen biblische Texte an Orten, die weit entfernt sind von den Handlungsschauplätzen der Erzählungen. Bibeltexte werden ununterbrochen seit ihrer Entstehung und bis in die Gegenwart hinein rezipiert und haben je nach historisch-politischem Umfeld ihrer Leserschaft unterschiedlichste Interpretationen zugelassen. Bibeltexte wie: „Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme“ (Mk 10,25) oder: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich“ (Mt 5,3) lösen in verschiedenen Gesellschaftsschichten unterschiedliche Reaktionen aus. Und auch die genderspezifische Rezeption

²⁷ *Ibidem*, S. 26.

²⁸ Vergleiche: U. Eco, *Lector*, S. 94 ff.

²⁹ *Ibidem*, S. 64.

der Texte zeigt deutlich auf, dass Männer und Frauen den gleichen Worten je andere Bedeutungen beimessen können.³⁰ Nicht zuletzt geht auch die konfessionell unterschiedliche Interpretation der Bibel mit der den jeweiligen traditionsgebundenen Enzyklopädiën der Leserkreise einher.

Fazit Nr. 2

Ein interkonfessioneller (und warum nicht, auch interreligiöser) Dialog im Hinblick auf die Auslegung biblischer Texte kann zustande kommen, wenn in der Interpretation der rezeptionsästhetische Ansatz mit berücksichtigt wird. Die Erkenntnis, dass es so viele unterschiedliche Leseweisen und also Bedeutungszuschreibungen an einen Text gibt wie die Anzahl seiner Leser, ist die Grundlage jeglichen interkonfessionellen Austausches im Bereich der Bibelwissenschaft. Die gegenseitige Akzeptanz der Andersartigkeit und das Verständnis für andere, von der eigenen abweichende, Auslegungen, ermöglicht das Lernen voneinander.

Es bleibt dabei aber noch der Frage nachzugehen, ob die Tatsache, dass die Leseweisen so unterschiedlich wie die Rezipienten sind, nicht in Beliebigkeit und Willkür ausartet.

2.3. Rezeptionsästhetik – die Tür zur Beliebigkeit?

Zwar wurde in den bisherigen Ausführungen auf die Bedeutung der Rezeptionsseite eines Textes für die Interpretation ein starker Akzent gelegt, doch das heißt „noch lange nicht, daß es allein die Leserinnen oder die Hörer sind, die ... den Sinn eines Textes und seine Bedeutung überhaupt erzeugen oder konstruieren, ohne daß die überlieferte Textspur auch nur eine Chance hat, den in ihr angelegten Eigen-Sinn als autorseitiges Kommunikationsangebot vernehmbar werden zu lassen. [...] Auch wenn der Sinn und die Bedeutung von Texten nur im Rezeptionsprozeß eingelöst werden können, so bleibt es dennoch die Sinnbildung und Wirkabsicht von Fremden und Anderen, die da über die materiale Textspur an unser Ohr dringen oder vor unsere Augen kommen.“³¹

Wenn es sich nicht gerade um einen modernen Erzähltext handelt, in welchem der Autor bewusst „Sinnzertrümmerung“ betreibt,³² und das ist

³⁰ Vergleiche exemplarisch die Ausführungen von Marie-Theres Wacker, „Das Buch Hosea. Der gott-identifizierte Mann und die Frau(en) Israel(s)“, in: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*. Sonderausgabe, Gütersloh 2007, S. 299-311, bes. S. 307 f.

³¹ Christof Hardmeier, *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*, Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel, Bd. 1/1, Gütersloh 2003, S. 27.

³² Vergleiche die Beispiele bei Jürgen H. Petersen, *Erzählsysteme. Eine Poetik epischer Texte*, Stuttgart 1993, S. 39 ff.

bei biblischen Texten nicht vorauszusetzen, dann ist mit „Rezeptionsanweisung“ und „Rezeptionslenkung“ durch die vom empirischen Autor in den Text eingeschriebenen Signale zu rechnen. Ein Text ist „im allgemeinen so geartet, daß er signalisiert, wie er verstanden werden will“.³³ Das kann z. B. durch Kommentare des in den Text eingeschriebenen fiktiven Erzählers geschehen. Wenn es bspw. in Gen 27,23, nachdem Jakob, als Esau verkleidet, vor seinen Vater getreten ist, heißt: „Und er erkannte ihn nicht, denn seine Hände waren rau wie Esaus, seines Bruders, Hände“, dann ist dieser Erzählerkommentar ein Mittel der Leserlenkung. Alle bis zu diesem Punkt vom Leser konstituierten „möglichen Welten“³⁴ der Erzählung werden auf eine reduziert, nämlich dass der Betrug nicht aufgedeckt wird. Eine andere Möglichkeit der Leserlenkung sind Kommentare der Figuren der Erzählung. In der vorhin erwähnten Erzählung vom Segensbetrug Jakobs (Gen 27) äußert Isaak, nachdem er Jakob gesegnet und Esau nun bei ihm eingetreten ist, um den Segen zu erhalten, zunächst seine Wut und Verzweiflung darüber, dass er den jüngeren Sohn fälschlich gesegnet habe. Sein Kommentar: „Er wird auch gesegnet bleiben“ (V. 33b) sorgt aber dafür, dass die Frage des Lesers, ob Jakob der Segen vielleicht entzogen werden könne, negativ beantwortet wird. Offen bleibt allerdings an dieser Stelle der Erzählung immer noch die Frage, ob Esau denn gesegnet wird.

Fiktionale Texte sind zwar offene Texte, aber das ihnen vom Autor eingeschriebene Erzählkonzept lenkt den Leser in eine bestimmte Richtung, und alle Signale, die der Text aussendet, korrigieren mit fortschreitender Lektüre das Bild, das sich der Leser je neu konstituiert. Ganz beliebig ist die Auslegung eines Textes also nicht. Es geht in der Interpretation auch biblischer Texte darum, „eine dialektische Beziehung zwischen *intentio operis* und *intentio lectoris* zu wahren“,³⁵ um einer Überinterpretation oder Eisegeese vorzubeugen. Diese Dialektik sieht U. Eco darin, dass die Intention eines Textes zwar da und dem Werk eingeschrieben ist, aber bewusst gesehen werden will. „Die Initiative des Lesers liegt demnach vor allem darin, über die Textintention zu mutmaßen.“³⁶

³³ *Ibidem*, S. 36, unter Hinweis auf den Roman „Buddenbrooks“: „im allgemeinen verstehen alle Leser ... diesen Roman gleich oder fast gleich, und zwar eben deshalb, weil ihr Verständnis von dem Roman geprägt und geleitet wird.“ Vergleiche auch U. Eco, „Überzogene Textinterpretation“ in: Idem, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München 1996, S. 52-74, der von der Disziplinierung der chaotischen Impulse des Lesers durch die interne Textkohärenz spricht (S. 73).

³⁴ Siehe dazu: U. Eco, *Lector*, Kap. 8: *Weltstrukturen*, S. 154 ff.

³⁵ U. Eco, „Überzogene Textinterpretation“, S. 71.

³⁶ *Ibidem*, S. 72.

Diese Textintention erschließt sich nicht allen Lesern in gleicher Weise. Das zeigt sich bspw. beim wiederholten Lesen eines Romans, wenn beim zweiten Lesen plötzlich ganz andere Aspekte in den Vordergrund treten als bei der Erstlektüre. Noch unterschiedlicher wird es, wenn unterschiedliche Leser an der Herausarbeitung der Textintention beteiligt sind. Selbst wenn die Mittel der Leserlenkung, die vom Autor in den Text eingeschrieben wurden, eine eindeutige Richtung für das Verständnis anzeigen, so werden doch nicht alle diese Schaltstellen von allen Lesern gleichermaßen zur Kenntnis genommen. Das bedeutet wiederum, dass der Sinn eines Textes sich erst aus der Summe der Sinnkonstituierungen durch viele verschiedene Leser offenbart.

Fazit Nr. 3

Rezeptionsästhetische Methoden in der Bibelwissenschaft führen nicht zu Beliebigkeit und Willkür in der Auslegung. So sehr die Mitarbeit des Lesers unabdingbare Voraussetzung für die Entschlüsselung eines Textes darstellt,³⁷ so sehr kann der Leser nur das entschlüsseln, was ihm von den Signalen des Textes nahegelegt wird. Die Unterschiedlichkeit der Entschlüsselungsergebnisse liegt an der Enzyklopädie des jeweiligen Lesers sowie an der Dynamik des Leseprozesses, während dessen die „möglichen Welten“, die der Leser kreiert, ständig verifiziert und modifiziert werden.

In dem eingangs erwähnten Text 2Kön 22 wird ein solcher Leseprozess ausführlich dargestellt. Josia nimmt die Worte des im Tempel aufgefundenen Gesetzbuches zu Herzen und legt sie im Sinne einer Kulturreform aus. Diese Auslegung ist aber keine beliebige, willkürliche. Der König lässt das Buch von der Prophetin Hulda begutachten. Die Prophetin Hulda ist in der ausgeführten Erzählung das, was ein der Leserlenkung dienender Hinweis in einem fiktionalen Text ist. Die „möglichen Welten“, die der König Josia als Rezipient des gefundenen Textes konstruiert hat, werden von der Prophetin Hulda verifiziert und legitimiert. Erst nach dieser Bestätigung hat der König die Gewissheit, dass seine Auslegung richtig ist und initiiert die Reform.

3. Voneinander lernen

Der Text Gen 18 eignet sich in hervorragender Weise dazu, das in diesem Beitrag Dargelegte zu entfalten. In der Mittagshitze sitzt Abraham im Eingang seines Zeltes im Hain Mamre, als JHWH ihm erscheint. So weit die Einleitung der Erzählung, in der nun die Umstände dieser Erscheinung und

³⁷ Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte einer biblischen Hermeneutik*, Göttingen 1994, S. 112, spricht sogar von der Notwendigkeit der Re-Konstruierung der Inspirationslehre in dem Sinne, dass nicht mehr von der inspirierten Schrift, sondern vielmehr vom „inspirierten Leser“ gesprochen werden müsse.

ihre Konsequenzen entfaltet werden. Abraham sieht drei Männer kommen und läuft ihnen entgegen, um sie zu begrüßen. „Adonaj“ – „meine Herren“ spricht er sie im Plural höflich an³⁸ und lädt ihn (Singular) dann zum Verweilen ein. Sie (Plural) können den Staub von ihren Füßen waschen, sich in den Schatten des Baumes setzen und eine Kleinigkeit essen, da sie nun einmal vorbeigekommen sind. Und sie (Plural) nehmen das Angebot an.

Nach dieser Begrüßungsszene geht eine unbeschreibliche Hektik los. Für die Kleinigkeit, die den Gästen aufgetischt werden soll, werden Vorbereitungen wie für ein großes Festmahl getroffen. Abraham trägt dann den Gästen selbst die Speisen auf. Nachdem sie gegessen haben, fragen sie (Plural) nach Sara. Abraham antwortet, sie sei im Zelt. Und dann kündigt er (Singular) die Geburt eines Sohnes übers Jahr an. Sara aber hört die Worte aus dem Zelteingang. Um das Grotteske und gleichzeitig Wunderbare der Situation hervorzukehren, wird die Bemerkung angebracht, dass Abraham und Sara die fruchtbare Phase ihres Lebens schon überschritten haben. Und Sara lacht in ihrem Inneren: „Nachdem ich welk geworden bin, ist mir Lust zuteil geworden; aber mein Herr ist alt“ (V. 12). JHWH – und nun wird ausdrücklich der Gottesname genannt – fragt Abraham, warum Sara gelacht (und gesagt) habe: „Sollte ich wirklich gebären, wo ich doch alt geworden bin?“ (V. 13b) und fügt noch die rhetorische Frage hinzu, ob denn für JHWH irgendetwas zu wunderbar sei. Der Zeitpunkt steht fest. Übers Jahr will er wieder kommen, und Sara wird einen Sohn haben. Sara aber leugnet: „Ich habe nicht gelacht“ (V. 15a), denn sie fürchtet sich. Er aber stellt das richtig: „Nein, du hast gelacht“ (V. 15b). Und dann wenden sich die Männer Sodom zu, und Abraham begleitet sie ein Stück des Weges.

Liest man diese Erzählung allein mit dem Realbewusstsein, dann nimmt man die Probleme des Textes wahr. Man stört sich an der mehrmals wechselnden Zahl der Besucher Abrahams, fragt nach ihrer Identität, bezweifelt, dass es sich, wie in V. 1 festgehalten wird, um eine Gotteserscheinung handle, da keinerlei Theophaniephänomene genannt werden und zieht daraus Schlüsse über Ort und Zeit und Verfasser der Erzählung. Ein solcher Zugang zum Text hat den Anschein, objektiv zu sein, ist es aber nur bedingt. Es werden zwar Beobachtungen am Text gemacht, Parallelen aus der altorientalischen Mythologie und Literatur herangezogen etc., aber die Deutung dieser Fakten ist nicht immer gleich, und das liegt wohl an der Unterschiedlichkeit der Rezeption auch durch bibelwissenschaftlich interessierte Leser. So geht z. B.

³⁸ Ina Willi-Plein, *Das Buch Genesis. Kapitel 12-50*, Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 1/2, Stuttgart 2011, S. 81, übersetzt *adonaj* mit „meine Herrschaft“, ein Abstraktplural, der zum Ausdruck eines Dienstverhältnisses auch sonst noch verwendet wird.

ein Teil der Exegeten davon aus, dass in Gen 18 zwei voneinander unabhängige Motive miteinander verbunden werden, das Motiv des Götterbesuchs bei einem Menschen und das Motiv der Ankündigung der Geburt eines Sohnes einem kinderlosen Ehepaar.³⁹ Dieses Ineinander von Motiven erkläre das Hin und Her zwischen eins und drei, da der Götterbesuch einen Plural, die Ankündigung der Geburt aber nur eine Person impliziere.

Etwas anders werden die gleichen Beobachtungen gedeutet, wenn aus ihnen der Schluss gezogen wird, dass das Motiv des Götterbesuchs bei meist älteren Menschen die Gegengabe für die Gastfreundschaft einschließt, was in Gen 18 mit der Sohnesverheißung gegeben ist, und somit nicht mit der Verarbeitung zweier unterschiedlicher Motive gerechnet wird.⁴⁰ Es kommen drei Männer zu Abraham, und wenn die Einladung im Singular ausgesprochen wird, dann bedeutet das, dass sie an den Ranghöchsten gerichtet ist. Der Wechsel von Singular und Plural aber deutet darauf hin, dass Abraham unsicher ist in Bezug auf die Rangordnung seiner Gäste.⁴¹

Wenn es um die Identität der Besucher geht, wird der Unterschied in den Auslegungen noch deutlicher. Die drei Männer werden im Midrasch Genesis Rabba mit Engeln identifiziert, die in Gestalt eines Brothändlers, eines Schiffers und eines Arabers auftreten.⁴² An der Art und Weise, in der sie einander Ehrerbietung bezeugen, erkennt Abraham, dass es Edelgeborene sind.

Der Babylonische Talmud weiß, dass es sich um drei Erzengel handelt, die mit je einer eigenen Aufgabe unterwegs sind: Michael soll die Sohnesverheißung überbringen, Raphael soll Abraham am dritten Tag nach der Beschneidung (s. Gen 17,23 ff.) heilen, und Gabriel soll den Untergang Sodom herbeiführen (Gen 18,17 ff.).⁴³ Erwogen wird auch noch die Variante, dass Gott selbst in Begleitung zweier Engel erscheint,⁴⁴ wobei es der jüdische Exeget Benno Jacob allerdings für schlichtweg unmöglich hält, dass Gottes „eigenste Persönlichkeit in dieser schlichten Erscheinung aufgehe“.⁴⁵

In der christlichen Auslegungstradition schon seit ihren Anfängen ist die Erzählung Gen 18 in ihrer ganzen Uneindeutigkeit die deutlichste Dar-

³⁹ Vergleiche dazu stellvertretend die Auslegung von Claus Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36*, BK.AT I/2, Neukirchen ²1989, zu Gen 18, S. 331 ff.

⁴⁰ Vergleiche: I. Willi-Plein, *Genesis*, S. 81.

⁴¹ *Ibidem*. „Ein literarkritisches Sortieren wäre ganz fehl am Platze.“ (S. 81).

⁴² *Bereschit Rabba*, Par. XLVIII zu Gen 18,1.

⁴³ *Baba Mezia* 86b.

⁴⁴ *Bereschit Rabba*, Par. XLVIII zu Gen 18,1.

⁴⁵ Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, S. 436 f.

stellung der Trinität im Alten Testament,⁴⁶ bis dahin, dass z. B. bildliche Darstellungen, die auf dieser Erzählung gründen, die Figuren Abrahams und Saras völlig ausgeblendet haben und zu reinen Darstellungen der Dreifaltigkeit geworden sind.⁴⁷ „Vom Anekdotischen der Erscheinung bei den Eichen von Mamre ist da nichts mehr enthalten, als wolle der Künstler dem Betrachter nur zeigen, in welchem Bild Abraham und Sara seinerzeit die Dreieinigkeit Gottes erfuhren.“⁴⁸

Man kann an diesen Beispielen schon sehen, wie sehr der religiöse bzw. konfessionelle Hintergrund des Lesers in den Lese- und Sinnkonstituierungsprozess einfließt. Noch klarer stellt sich die Vielfalt der Leseergebnisse heraus, wenn wir in einem letzten Gedankengang noch die Gestalt Saras in den Auslegungen zu Gen 18 in den Blickpunkt nehmen.

Sara gilt als gottesfürchtig und keusch, denn sie bleibt im Zelt, als die Gäste eintreffen.⁴⁹ Sie ist die vorbildliche, ihrem Mann ergebene und untertane Ehefrau (1Petr 3,6). Selbst für Philon, der „ein weiter Geist [ist], offen für alles außer für Frauen“,⁵⁰ ist Sara die Verkörperung der Tugend. Deshalb ist es auch schlecht vorstellbar, dass Sara über die Ankündigung der Sohnesgeburt gelacht haben soll, es sei denn, sie habe sich innerlich gefreut.⁵¹ Überhaupt ist Saras Lachen unterschiedlich interpretiert worden. Sara hört die Geburtsankündigung und lacht. Ist das zweifelndes Lachen? „Nach der Logik der Rabbinen kann Sara an einem Wunder Gottes nicht gezweifelt haben. Das wäre mit ihrer Frömmigkeit und Gottesfurcht nicht vereinbar. Sie zweifelt nicht daran, dass Gott sie wieder verjüngen wird. Sie lacht über ihren Mann. Auch wenn Gott ihr eine zweite Jugend schenkte, würde sie trotzdem

⁴⁶ Vergleiche die Texte aus den Kirchenvätern zu Gen 18 bei Theresia Heither, Christiana Reemts, *Schriftauslegung. Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern*, Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33/2, S. 87 ff.

⁴⁷ Vergleiche z. B. die Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev (14./15. Jh.), in der die drei Gestalten im Kreis sitzen, oben im Bild Christus, rechts der Geist, die beide zu der links dargestellten Figur des Vaters blicken. Siehe dazu die Ausführungen von Karl Christian Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Lehr- und Studienbücher zur Theologie Bd. 5, Berlin 2011, S. 43 ff. und Abb. 3.

⁴⁸ Eberhard König, „Zur bildlichen Darstellung Saras. Beispiele aus der spätmittelalterlichen Buchmalerei“, in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, S. 217-237; hier: 218.

⁴⁹ *Baba Mezia* 87a.

⁵⁰ Folker Siegert, „Sara als vollkommene Frau bei Philon“, in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 109-129; hier: 116.

⁵¹ *Ibidem*, S. 122: An „allen Stellen, wo Gen 18,12-15 verarbeitet wird, wandelt Philon »Lachen« in »Freude« um; und die kann still-dezent und innerlich sein.“

kein Kind bekommen, weil ihr Mann »alt« ist.⁵² Saras Lachen ist angesichts ihres fortgeschrittenen Alters eigentlich normal,⁵³ aber es wird immer wieder als Kontrastparallele zum Lachen Abrahams angesehen. In Gen 17 ist die Sohnesverheißung an Abraham ergangen, und er hat gelacht. Aus Freude, wie es etwa in Schriften mittelalterlicher Gelehrter heißt. Sara hingegen lacht aus Misstrauen und Zweifel.⁵⁴ Zweifel daran, dass das durch die Ankündigung des Sohnes neu geweckte Begehren in ihr tatsächlich zum verheißenen Ergebnis führen könne. Die Frage: „Ist bei JHWH etwas unmöglich?“ und die Wiederholung der Geburtsankündigung bestätigen ihr Begehren, und sie fühlt sich „in ihren innersten Gefühlen durchschaut“ und streitet das Lachen ab. „Der rätselhafte Gast aber bleibt bei dem, was auch Sara nun zugeben und annehmen kann: »Doch, du hast gelacht«, und das war auch ganz richtig und wird im Namen des verheißenen Sohnes Isaak anklingen. Nicht nur Sara – und nach Gen 17 auch nicht bloß Abraham – haben gelacht, sondern Gott selbst lacht dem Kind schon zu, bevor es auf der Welt ist.“⁵⁵

Drei Männer kommen und werden von Abraham bewirtet, wobei Sara als züchtige und vorbildliche Hausfrau die Speisen zubereitet. Die Gespräche aber kreisen alle um Sara. Nach ihr wird gefragt, ihr wird die Verheißung gegeben, sie wird auf ihr Lachen hin angesprochen. Sara, hinter dem Eingang des Zeltes vor den Blicken der Gäste verborgen, spielt, wenn man *diese* Textsignale wahrnimmt und während des Leseprozesses aktualisiert, die Hauptrolle in der Erzählung.

Ist Gen 18 also eine Erzählung über den Besuch von Gottesboten bei Abraham oder ist es eher eine Sarageschichte oder vielleicht sogar im wörtlichen Sinn eine Isaakgeschichte, da mit dem Wort *zahaq* – „lachen“, von dem sich der Name Isaak ableitet, in der Erzählung gespielt wird? Welche von diesen Varianten widerspiegelt die „richtige“ Auslegung der Episode?

Richtig ist m. E. Bibelauslegung dann, wenn sie einen Text nicht festlegt und somit einschränkt, sondern ihn im Sinne der Fiktionalität als offenen

⁵² Gianfranco Miletto, „... nur wegen Sara... Sara in der rabbinischen und mystischen Tradition“ in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 157-167; hier: 163.

⁵³ Vergleiche auch Irmtraud Fischer, „Sara als Gründerin des Volkes Israel. Zur Befreiung einer aus männlichem Blick gezeichneten Erzählfigur aus dem Korsett des gender-bias in der Exegese“, in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 11-26; bes. S. 21; Idem, „Genesis 12-50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte“, in: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium*, S. 15.

⁵⁴ Vergleiche: Rainer Kampling, „Fürstin und Mutter der Völker. Sara in Genesis-Kommentaren des Mittelalters“, in: Idem (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 199-216; hier: 204 f.

⁵⁵ I. Willi-Plein, *Genesis*, S. 84. Ähnlich I. Fischer, *Genesis*, S. 15: „Saras Lachen wird deshalb hervorgehoben, weil es im Namen ihres Sohnes Isaak weiterklingt.“

Text betrachtet, der je nach Leser(kreis) unterschiedliche Bedeutungsaspekte preisgibt. Gen 18 ist in diesem Sinne sowohl die Erzählung über den göttlichen Besuch bei Abraham als auch eine Geschichte, in der eine Frau im Mittelpunkt, wenn auch nicht im Vordergrund steht, als auch eine Geschichte, die den Namen des verheißenen Sohnes Isaak erklären will. Und vielleicht ist es auch eine Erzählung über ganz andere Dinge, die sich aber den in diesem Beitrag angeführten Lesern (Bibelauslegern) nicht erschlossen haben.

Schlussfazit:

In der Auslegung der Bibel voneinander lernen bedeutet zunächst einmal grundlegend, den Text als offenes Kunstwerk anzusehen, das auf die Mitarbeit seiner Leser angewiesen ist und unterschiedliche Deutungen zulässt. Voneinander lernen bedeutet aber auch, die eigene Sichtweise zu einem Text zuzulassen und mit möglichst vielen anderen, individuell unterschiedlichen Sichtweisen ins Gespräch zu bringen.

Damit westliche und östliche Kirche oder auch Judentum und Christentum in Sachen Bibelauslegung voneinander lernen können, bedarf es der Akzeptanz und des Respekts vor dem Standpunkt des jeweils Anderen.

Grundvoraussetzung für das gegenseitige Lernen ist der unmittelbare Zugang zum Text. Nach K. Nikolakopoulos ist die Bibel ein „Teil oder eine Erscheinungsform der Tradition [...], in der das geoffenbarte Wort Gottes schriftlich erhalten ist“.⁵⁶ Bei diesem stark ekklesiologisch orientierten Ansatz „stellt die Kirche den geistigen Schoß dar, aus dem alle Entfaltungen des christlichen Lebens, d. h. auch die Bibel, hervorgegangen sind“.⁵⁷ Der Zugang zum biblischen Text geschieht in den Ostkirchen meist vermittelt durch die kirchliche Tradition. Die Unmittelbarkeit der individuellen Beschäftigung mit dem Text ist aber eine unabdingbare Voraussetzung für die Entfaltungsmöglichkeiten des rezeptionsästhetischen Ansatzes und somit auch für die Möglichkeit, die Vielfalt der Auslegungen – auch innerhalb der eigenen kirchlichen Tradition – wahr- und ernstzunehmen.

Auf der anderen Seite, fast im anderen Extrem, stehen Bibelwissenschaftler der westkirchlichen Tradition, die Bibeltex-te zwar unmittelbar wahrnehmen, aber sie zu selten noch mit dem Fiktionalbewusstsein lesen und sie als poetische Texte wahrnehmen. Der Versuch, biblische Texte an der Wirklichkeit zu messen, scheidert häufig. Das könnte als Signal dafür verstanden werden, dass es an der Zeit ist, dem rezeptionsästhetischen Zugang eine Chance zu geben.

⁵⁶ K. Nikolakopoulos, *Ein Glaube – drei Stimmen*, S. 2.

⁵⁷ *Ibidem*, S. 2.

Zum Schluss, aber nicht zuletzt, ist die Einstellung zu den Texten wichtig. Jüdische Ausleger verstehen sich als in der ungebrochenen Tradition ihrer biblischen Ahnen stehend und lesen die biblischen Geschichten als *ihre* Geschichten. Diese direkte Identifizierung mit biblischen Gestalten und Inhalten ist für christliche Forscher in dieser Weise kaum möglich. Aber häufig erinnert christliche Auslegung, vor allem in ihrer historisch-kritischen Ausprägung, an die Haltung des Königs Jojakim aus Jer 36, der die ihm vorgetragene Schriftrolle abschnittsweise verbrennen lässt. Es werden in der Forschung, bildlich gesprochen, auch ganze Textabschnitte „verbrannt“ und kaum einer Interpretation gewürdigt, wenn sie sich nicht als „ursprüngliche“ Texte erweisen. Rezeptionsästhetik kann hier den Mittelweg aufzeigen und zum Respekt vor dem Text führen.

Ein rezeptionsästhetischer Ansatz in der Bibelwissenschaft erleichtert durch die Erklärung der Vielfalt in der Auslegung das Verständnis füreinander und die Akzeptanz auch anderer Sichtweisen und kann somit dem gegenseitigen Lernen nur förderlich sein.

Die Auferweckung des Lazarus in den gottesdienstlichen Hymnen der Orthodoxen Kirche

Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte von Joh 11,1-44

OTFRIED HOFIUS*

This essay investigates the liturgical hymns of the Orthodox Church referring to the Johannine story of the Raising of Lazarus (Jn. 11:1-44). These hymns are especially sung at the Services of the Saturday before Palm Sunday known as the Saturday of the holy and righteous Lazarus. The relevant hymns are deep theological interpretations of the Johannine story and therefore an important contribution to the history of exegesis of the Gospel according to St John.

Keywords: *Gospel according to St John, The Raising of Lazarus, Orthodox Church, Orthodox liturgical hymns, History of exegesis of the Fourth Gospel*

I

Die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus Joh 11,1-44 gehört sowohl in narrativer wie auch in theologischer Hinsicht zu den zentralen Texten des Vierten Evangeliums und des Neuen Testaments überhaupt. Die Orthodoxe Kirche hat – in auffallendem Unterschied zu den Kirchen des Westens – das Zeugnis dieser Erzählung dadurch in eindrucksvoller Weise aufgenommen, dass dem in ihr berichteten Geschehen innerhalb des Kirchenjahrs ein eigener Festtag gewidmet worden ist: der „Samstag des heiligen und gerechten Lazarus“¹. Dieser Tag, an dem die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus in der Göttlichen Liturgie vollständig verlesen wird, gehört zu den hohen Festen der Kirche². An ihm – aber auch in den Gottesdiensten der fünf vorausgehenden Werkstage und des unmittelbar folgenden Palmsonntags – werden darüber hinaus zahlreiche Hym-

* Otfried Hofius, Prof. Dr. theol., Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen. Privatadresse: Im Kleinen Feldle 11, D-72072 Tübingen; e-mail: o.hofius@t-online.de.

¹ Siehe dazu den entsprechenden Artikel in: Konrad Onasch, *Kunst und Liturgie der Ostkirche in Stichworten unter Berücksichtigung der Alten Kirche*, Wien – Köln – Graz 1981, S. 238f.

² In der älteren Tradition wird der Lazarussamstag in der Regel zum Dodekaortion gerechnet; siehe: K. Onasch, „Dodekaortion“, in: idem, *Kunst und Liturgie der Ostkirche*, S. 86. Zur heute üblichen Bestimmung der zwölf Hochfeste siehe etwa: *The Festal Menaion*, translated from the original Greek by Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware, London – Boston 1977/1984, S. 41f.; Peter D. Day, „Twelve great feasts“, in: idem, *The Liturgical Dictionary of Eastern Christianity*, Collegeville, Minnesota 1993, S. 296.

nen gesungen, die das Wunder der Auferweckung des Lazarus zum Thema haben³. Diesen Hymnen, in denen wir höchst beachtliche Dokumente der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte der johanneischen Erzählung zu erkennen haben⁴, sind die folgenden Darlegungen gewidmet⁵. Unser Interesse gilt dabei der Frage, welche Züge und Aussagen des Evangelienberichts in den Hymnen aufgenommen wurden, welche Deutung sie dort erfahren haben und wie diese Deutung im Licht heutiger wissenschaftlicher Exegese des Textes Joh 11,1-44 zu würdigen ist⁶.

Der Betrachtung der Hymnen sei eine knappe Übersicht über die relevanten Texte vorangestellt⁷. Den größten Teil des Materials liefern die folgen-

³ Neben den Lazarus-Hymnen, die in das *Triodion* – das liturgische Buch mit den Eigentexten für die Vorfastenzeit und die Große Fastenzeit – aufgenommen wurden, sind weitere Dichtungen erhalten. Erwähnt seien die beiden Hymnen des Romanos Melodos (6. Jh.): Paul Maas, Constantine A. Trypanis (Hrsg.), *Sancta Romani Melodi Cantica. Cantica genuina*, Oxford 1963, S. 102-116; José Grosdidier de Matons (Hrsg.), *Romanos le Mélode, Hymnes III* (SC 114), Paris 1965, S. 145-225, 154-179, 198-219.

⁴ Zur Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Joh 11,1-44 siehe: Jacob Kremer, *Lazarus. Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1-46*, Stuttgart 1985. Kremer weist dort lediglich auf Romanos Melodos hin (S. 150-152); die in dem vorliegenden Aufsatz behandelte Hymnendichtung findet dagegen keine Berücksichtigung.

⁵ Die griechischen Texte des *Triodion* zitiere ich nach der Ausgabe der Ἀποστολική Διακονία der Kirche von Griechenland: *Τριώδιον κατανυκτικόν*, Athen 1960. Anstelle der dort gebotenen metrischen Abteilung der einzelnen Verszeilen wähle ich jedoch eine der syntaktischen Struktur der Sätze entsprechende Interpunktion. Allen griechischen Hymnen-Zitaten habe ich eine deutsche Übersetzung beigefügt, die um eine möglichst genaue Wiedergabe des Textsinns bemüht ist. Folgende Übersetzungen wurden verglichen: *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der Byzantinischen Kirche II: Vierte bis sechste Fastenwoche. Die Heilige Woche*, Münster ²1963 (Übersetzung von Kilian Kirchhoff, Überarbeitung von Chrysologus Schollmeyer); *Der Gottesdienst am Samstag des hl. gerechten Lazarus*. Zusammengestellt und übersetzt von Erzpriester Dimitrij Ignatiev, München 1991; *The Lenten Triodion*, translated from the original Greek by Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware, London – Boston 1978, South Canaan, PA 2002; *The Lenten Triodion. Supplementary Texts*, translated from the original Greek by Mother Mary and Archimandrite Kallistos Ware, Bussy-en-Othe 1979.

⁶ Zur Exegese siehe: Otfried Hofius, „Die Auferweckung des Lazarus. Joh 11,1-44 als Zeugnis narrativer Christologie“, in: idem, *Exegetische Studien* (WUNT 223), Tübingen 2008, S. 28-45. In diesem Aufsatz finden die im Folgenden notierten exegetischen Feststellungen ihre detaillierte Begründung. Vergleiche außerdem auch die tiefgreifenden Ausführungen zu Joh 11,1-44 bei: Χρήστος Κ. Καρακόλης, *Ἡ θεολογικὴ σημασία τῶν θαυμάτων στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον*, Θεσσαλονίκη 1997, S. 248-309.

⁷ Die Übersicht berücksichtigt, dass in liturgischer Hinsicht die Gottesdienste des Freitagabends zum Lazarussamstag und diejenigen des Samstagabends zum Palmsonntag gehören. Die im Folgenden genannten Gottesdienste sind: a) der *Hesperinos* (Ἑσπερινός) = der Abendgottesdienst, d.h. die Vesper; b) das *Apodeipnon* (Ἀπόδειπνον) = der Nachtgottesdienst, dem in der westlichen Tradition die Komplet entspricht; c) der *Orthros* (Ὄρθρος) = der Matutin

den Dichtungen, die jeweils einem bedeutenden Hymnographen zugeschrieben werden⁸:

Hymnen des Lazarussamstags:

- im Hesperinos: Stichira Kaiser Leons des Weisen
- im Apodeipnon: Kanon des Andreas von Kreta
- im Orthros: Kanon des Theophanes Graptos
Kanon und Tetraodion des Kosmas von Majuma⁹
Tetraodion und Stichira des Johannes Monachos¹⁰

Hymnen der fünf dem Fest vorausgehenden Tage¹¹:

- im Orthros: Triodia des Joseph von Thessaloniki
und des Theodoros Studites

und Laudes entsprechende Morgengottesdienst. Während ich bei den drei Gottesdiensten sowie bei den Namen der Hymnographen der erasmischen Aussprache des Griechischen folge, werden andere griechische Fachbegriffe – von den Termini „Ode“ und „Stichologie“ abgesehen – nach der neugriechischen Aussprache wiedergegeben. Eine knappe Erläuterung der hymnologischen bzw. liturgischen Begriffe bietet der terminologische Anhang.

⁸ Zu den Hymnographen siehe: Παναγιώτης Ν. Τρεμπέλας, *Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου Ὑμνογραφίας*, Athen ²1978, S. 279ff. (Andreas von Kreta [† 740]), S. 310ff. (Kosmas von Majuma [8. Jh.]), S. 321f. (Theophanes Graptos [† 845]), S. 345f. (Theodoros Studites [759-826] und Joseph von Thessaloniki [762-832]), S. 376 (Leon der Weise [886-912]); siehe auch S. 287ff. zu Johannes Damaskenos († vor 754) und zur Frage der Identifizierung des Johannes Monachos. Nicht näher bekannt ist offensichtlich Andreas der Blinde (Andreas Typhlos), dessen Stichiron in Fußnote 19 erwähnt wird. – Knappe Informationen zu den Hymnographen finden sich in: Kilian Kirchhoff, Chrysologus Schollmeyer, *Die Ostkirche betet. Hymnen aus den Tagzeiten der Byzantinischen Kirche I: Vorfastenzeit. Erste bis dritte Fastenwoche*, Münster ²1962, S. 451-453; K. Kirchhoff, *Osterjubiläum der Ostkirche. Hymnen aus der fünfzigstägigen Osterfeier der Byzantinischen Kirche*, Münster ²1961, S. 621-623; K. Kirchhoff, Ch. Schollmeyer, *Hymnen der Ostkirche. Dreifaltigkeits-, Marien- und Totenhymnen*, Münster ²1960/1979, S. 269f.

⁹ Von Kosmas stammt auch der im Orthros des Palmsonntags gesungene Kanon, in dessen dritter Ode von Lazarus die Rede ist.

¹⁰ Die in Fußnote 5 genannte Edition des *Triodion* bietet bei den mit den Äni verbundenen Stichira keine Verfasserangabe. Dagegen wird Johannes Monachos als Autor genannt in: *Ἀνθολογίον τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν τοῦ ὄλου ἐνιαυτοῦ. Ἐπιμελεία Κωνσταντίνου Παπαγιάννη. Τόμος Α': Ἰανουάριος – Μάρτιος. Τριῶδιον*, Thessaloniki 1992, S. 1069. Ob unter Ἰωάννης Μοναχός Johannes Damaskenos zu verstehen ist (so z.B. K. Kirchhoff, Ch. Schollmeyer, *Die Ostkirche betet II*, S. 323-327; K. Onasch, *Kunst und Liturgie*, S. 239), ist umstritten; vergleiche Π.Ν. Τρεμπέλας, *Ἐκλογή Ἑλληνικῆς Ὁρθοδόξου Ὑμνογραφίας*, S. 287ff. Ich führe deshalb bei der Verfasserangabe lediglich den Namen Johannes an.

¹¹ Bei den im *Orthros* auf die Stichologien folgenden Kathismen fehlt in der in Fußnote 5 genannten Edition des *Triodion* eine Verfasserangabe, wohingegen diese in *Die Ostkirche betet II* (siehe ebd.) Joseph von Thessaloniki bzw. Theodoros Studites zugeschrieben werden. – Da der *Hesperinos* des Freitags bereits zum Lazarussamstag zählt, gilt das zu diesem Gottesdienst Gesagte nur für die Tage von Montag bis Donnerstag.

– im Hesperinos: Stichira des Joseph von Thessaloniki
und des Theodoros Studites.

Diesen Dichtungen treten die anonym überlieferten Hymnen an die Seite, zu denen unter anderem das Festtroparion und das Kontakion des Lazarussamstags sowie bestimmte Kathismata und Stichira des Palmsonntags gehören¹².

II

Wenn wir uns nunmehr den Texten selbst zuwenden, so ist in einem ersten Schritt unserer Betrachtung auf drei *erzählerische* Motive hinzuweisen, denen im Gesamtzusammenhang von Joh 11,1-44 eine besondere Bedeutung zukommt und die in den Hymnen sowohl aufgenommen wie auch in ihrer theologischen Bedeutung reflektiert werden¹³.

1. Die Hymnen bringen das wichtige Motiv zur Sprache, das in dem Abschnitt Joh 11,6-16 zum Ausdruck kommt. Wie der Evangelist in diesen Versen darlegt, ist der Weg zur Auferweckung des Lazarus für Jesus selbst der Weg, der ihn an das Kreuz führen wird¹⁴. Das aber bedeutet: *Damit Lazarus lebt, muss Jesus sterben*. Diesen Zusammenhang beschreibt unter anderem ein Triodion des Joseph. Der Dichter erwähnt zunächst die Ankündigung Jesu, dass er nach Jerusalem gehe, um am Kreuz zu sterben¹⁵, und sodann heißt es:

¹² Was die Fundorte der im Folgenden zitierten bzw. erwähnten Texte anlangt, so gilt: a) Die Hymnen des Lazarussamstags werden stets an erster Stelle sowie ohne Erwähnung des Tages und des entsprechenden Gottesdienstes angeführt. b) Bei den Hymnen der fünf dem Lazarussamstag vorausgehenden Werkstage und des Palmsonntags werden jeweils der Tag und der betreffende Gottesdienst genannt. c) Oden werden mit römischen, Strophen (Troparia) mit arabischen Zahlen bezeichnet. Die Strophenzählung entspricht der im *Triodion* (siehe Fußnote 5) gebotenen Abfolge; dabei wird der Irmos, die Leitstrophe, stets als erste Strophe gezählt – also auch dann, wenn dort nur sein Anfang angegeben ist.

¹³ Daneben wären weitere Motive zu notieren, die aber von geringerem Gewicht sind und deshalb in dem vorliegenden Aufsatz nicht erörtert werden sollen. Nur ein Beispiel sei genannt: In Aufnahme der Wendung Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν Joh 11,11 wird Lazarus in den Hymnen mehrfach als Jesu „Freund“ bezeichnet, und die entsprechende Aussage, dass Jesus Lazarus „lieb hatte“ (Joh 11,3b.5), findet etwa ihr Echo im Tetraodion des Kosmas VI 2: Ἀγάπη σε εἰς Βηθανίαν, Κύριε, ἀπήγαγε πρὸς Λάζαρον, καὶ τοῦτον ἦδη ὀδωδότα ἀνέστησας ὡς Θεὸς καὶ ἐκ δεσμῶν τοῦ Ἄιδου διέσωσας („Die Liebe führte dich, Herr, nach Bethanien zu Lazarus, und ihn, der schon verweste, hast als Gott du auferweckt und aus den Fesseln des Hades errettet“).

¹⁴ Siehe neben V. 8 insbesondere auch V. 15f.: Jesu Wort ἄγωμεν πρὸς αὐτόν (sc. πρὸς τὸν Λάζαρον) veranlasst Thomas zu der Feststellung: ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς ἵνα ἀποθάνωμεν μετ' αὐτοῦ.

¹⁵ Freitag (Orthros), Triodion des Joseph IX 2: ... ἀληθῶς παραδοθήσομαι σταυρῷ ἀποκτανθῆναι σαρκί („in Wahrheit werde ich ausgeliefert werden, um dem Fleisch nach am Kreuz getötet zu werden“). Hier handelt es sich um eine Bezugnahme auf Mt 20,18f. (vergleiche Mk 10,33f.; Lk 18,31-33).

Θανάτου θέλων, Λόγε, ἔξαρπάσαι φίλον τὸν σόν, σαρκὶ θανατωθῆναι δι' ἡμᾶς κατεπίγη τοὺς βροτούς, ἀθανατίζων τοὺς πιστούς, μόνε ἀθάνατε.¹⁶

„Weil du, o Wort, deinen Freund dem Tod entreißen willst, begehrtst du, dich um unsertwillen, die wir sterblich sind, dem Fleisch nach töten zu lassen und so die Glaubenden unsterblich zu machen, du allein Unsterblicher.“

Als höchst bedeutsam muss gelten, dass das Troparion nicht nur von Lazarus spricht, sondern zugleich auch von „uns“, d.h. von den an Christus Glaubenden. Das entspricht voll und ganz dem Sinn der Erzählung Joh 11,1-44 selbst. In ihr geht es keineswegs nur um Lazarus allein; Lazarus repräsentiert vielmehr alle, die dem Tod verfallen sind und für die Christus in freiwilliger Entscheidung den Weg an das Kreuz geht, um sie aus der Gewalt des Todes zu erretten. Dieser Gedanke begegnet uns auch in dem folgenden Troparion, das ausdrücklich auf Joh 11,8 Bezug nimmt:

Πρὸς Ἰουδαίαν, Χριστέ, πάλιν ἔρχη ζητοῦσαν τῆς ζωῆς σὲ τὸ ξύλον διὰ ξύλου ἀνελεῖν, ποθῶν ἀθανατίσαι τοὺς τεθνατωμένους τῇ διὰ ξύλου βρώσει.¹⁷

„Nach Judäa, das dich, den Baum des Lebens, durch den Baum (sc. des Kreuzes) töten will, gehst du aufs Neue, Christus, weil du die unsterblich machen willst, die durch die Speise des Baumes getötet worden sind.“

Ein anderes Troparion kann dementsprechend dem einzelnen Gläubigen die Aussage in den Mund legen, dass Jesus nach Jerusalem geht, κτανθῆναι θελήματι τὸν ἀποκτανθέντα με διασώζων τῆς φθορᾶς („sich freiwillig töten zu lassen, um mich, den Getöteten, vom Verderben zu erretten“)¹⁸.

2. Die Hymnen betonen in Aufnahme der erzählerischen Notiz von Joh 11,43f., dass die Auferweckung des Lazarus *durch Jesu* „Wort“, „Stimme“ oder

¹⁶ Freitag (Orthros), Triodion des Joseph IX 3.

¹⁷ Mittwoch (Orthros), Triodion des Joseph VIII 4 (siehe zu διὰ ξύλου: Apg 5,30; 10,39; 13,29; Gal 3,13; 1Petr 2,24 und zu τῇ διὰ ξύλου βρώσει: Gen 2,16f.; 3,1-19). Vergleiche auch Mittwoch (Orthros), Triodion des Theodoros IX 3: Nach Judäa, das ihn zu steinigen suchte, kommt Christus aufs Neue, τὸ σωτήριον πάθος γλιχόμενος ἐκπληρῶσαι ὡς Θεός („in dem Verlangen, das erlösende Leiden als Gott zu vollenden“), und er erduldet dort willig den Tod εἰς τὸ σῶσαι ἡμᾶς („um uns zu erretten“).

¹⁸ Freitag (Orthros), Triodion des Joseph V 3. Siehe ferner noch: Stichira des Leon 1; Tetraodion des Johannes VII 2; Mittwoch (Orthros), Triodion des Joseph VIII 4.

„Befehl“ vollzogen wird¹⁹. Nähere Kennzeichnungen sind dabei die in Anreden an Christus erscheinenden Wendungen wie ὁ λόγος τῆς ἐξουσίας σου²⁰ („das Wort deiner Macht“), πρόσταγμα ζωηφόρου φωνῆς σου²¹ („der Befehl deiner Leben gebenden Stimme“), ζωπάροχος σου λόγος²² („dein Leben gewährendes Wort“) und ὁ λόγος σου ὁ πανσθενής²³ („dein allgewaltiges Wort“) oder die Rede von der φωνὴ θεόφθογγος („die von Gott ertönende Stimme“) und dem θεϊκὸν ῥῆμα („das göttliche Wort“) Christi²⁴. Insbesondere die Ausdrücke ζωηφόρος φωνή und ζωπάροχος λόγος lassen deutlich erkennen, dass die Hymnendichter das Jesuswort Joh 5,25 mit im Blick haben, an das auch die Lazarus-Erzählung selbst unüberhörbar erinnert und erinnern will. In der Erzählung wird ja genau jener Sachverhalt beschrieben, der in dem genannten Wort Jesu in einer theologischen Aussage zur Sprache kommt: ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσονται.

3. Die Hymnen bringen die *Größe des Wunders* der Auferweckung des Lazarus zum Ausdruck, indem sie im Anschluss an Joh 11,39 und Joh 11,43f. zwei erzählerische Motive aufnehmen, die beide in dem folgenden Troparion erwähnt werden:

Ὁ τεταρταῖος ὁδωδὼς καὶ κειρίαις συνειλημμένος ἦλλατο
ἔμπνους ὁ ἄπνους φωνοῦντός σου, Κύριε.²⁵

„Der bereits vier Tage Tote, der schon verweste und von Binden umwunden war, – er, der Entseelte, sprang beseelt umher, als du ihn riefst, o Herr.“

Das eine Motiv betrifft den Tatbestand, dass Lazarus schon den vierten Tag im Grab liegt und also bereits in Verwesung begriffen ist. Immer wieder er-

¹⁹ Stichira des Leon 3.6; Stichiron Andreas des Blinden; Kanon des Andreas II 2-4.6-9. III 3-7. IV 3.4.10. V 3-5. VI 2-6. VII 8. VIII 3. IX 8; Kathismata nach der ersten und zweiten Stichologie; Kanon des Theophanes I 3. III 5. IV 4. V 2; Kanon des Kosmas III 4. IV 5. V 2.3; Anderes Kathisma nach Ode III; Tetraodion des Kosmas VI 3. VII 3. VIII 3; Tetraodion des Johannes VII 3. VIII 2; Exapostilarion; Stichira des Johannes 7-9; Palmsonntag (Großer Hesperinos), Stichira zu den Luzernariumspsalmen 4; Palmsonntag (Orthros), Kanon des Kosmas III 2. – Die relevanten Termini sind: λόγος, ῥῆμα, φωνή, πρόσταγμα, πρόσταξις, κέλευσις sowie die entsprechenden Verben.

²⁰ Stichira des Leon 3.

²¹ Kanon des Andreas II 4.

²² Mittwoch (Orthros), Triodion des Joseph IX 3.

²³ Kanon des Kosmas III 4.

²⁴ Kanon des Kosmas V 3 bzw. Kanon des Theophanes III 5.

²⁵ Kanon des Andreas VIII 3; vergleiche Tetraodion des Johannes VII 4.

scheint in den Hymnen das τεταρταίος von Joh 11,39b, und mehrfach begegnet daneben – wie in dem soeben zitierten Troparion – das Partizip ὀδωδός²⁶, mit dem die Worte ἦδη ὄζει des gleichen Verses aufgenommen werden. Das andere Motiv liegt in dem, was in Joh 11,43f. über den gebietenden Ruf Jesu und die Reaktion des Lazarus berichtet wird: φωνῇ μεγάλῃ ἐκραύγασεν (sc. ὁ Ἰησοῦς)· Λάζαρε, δεῦρο ἕξω. ἐξήλθεν ὁ τεθνηκώς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. Theophanes sagt dazu in einem seiner Troparia:

Δεδεμένος τοὺς πόδας Λάζαρος ἐβάδιζε, θαῦμα ἐν θαύμασι! καὶ γὰρ μείζων ὄφθη τοῦ κωλύοντος ὁ ἐνισχύων Χριστός· οὐ τῷ λόγῳ πάντα δουλοπρεπῶς ὑπηρετοῦσιν ὡς Θεῶ καὶ Δεσπότη δουλεύοντα.²⁷

„Gebunden an den Füßen schritt Lazarus einher – Wunder aller Wunder! Denn als größer als der, der ihn zurückhalten wollte, zeigte sich der, der ihm Kraft verlieh: Christus. Seinem Wort gehorchen, wie es sich einem Sklaven geziemt, alle Dinge, und sie dienen ihm als Gott und Herrn.“

In diesem Troparion ist nicht von einem zusätzlichen Wunder – also einem „Wunder *im* Wunder“ – die Rede²⁸, sondern das emphatische θαῦμα ἐν θαύμασι! kennzeichnet die Auferweckung des Lazarus in Übereinstimmung mit dem Sinn der Schilderung von Joh 11,44 als ein einzigartiges und unerhörtes Wunder, als das Wunder schlechthin²⁹.

III

Bleiben wir bei den *erzählerischen* Motiven, so muss jetzt von jenen Hymnen gesprochen werden, die in dem Bericht von der Auferweckung des Lazarus ein Zeugnis dafür erkennen, dass Jesus im Sinne des Dogmas von Chalcedon beides ist: wahrer Gott und wahrer Mensch. Er selbst offenbart

²⁶ Kanon des Andreas II 4.7. IV 7. VIII 3; Kanon des Kosmas I 4; Kanon des Theophanes V 4; Tetraodion des Kosmas VI 2; Tetraodion des Johannes VII 4; Palmsonntag (Großer Hesperinos), Stichira zu den Luzernariumspsalmen 4. – Die genaue Bedeutung von ὀδωδός ist: „stinkend“; ich wähle dafür die Übersetzung „verwesend“ u.ä.

²⁷ Kanon des Theophanes V 3. Zu dem Motiv von Joh 11,44 siehe ferner: Kanon des Andreas V 5; Tetraodion des Kosmas VII 3; Tetraodion des Johannes VII 4.

²⁸ Diese Deutung findet sich bei einigen Kirchenvätern; siehe dazu: Walter Bauer, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen ³1933, S. 154; X.K. Καρακόλης, *Ἡ θεολογικὴ σημασία τῶν θαυμάτων στὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον*, S. 303 Anm. 228.

²⁹ So richtig die Übersetzung in *The Lenten Triodion*, S. 481: „O wonder of wonders!“ Der Ausdruck θαῦμα ἐν θαύμασι entspricht der Formulierung θαῦμα θαυμάτων bei Romanos Melodos (siehe Fußnote 3), Hymnus II, Strophe 1.

diesen Hymnen zufolge in dem in Joh 11,1-44 berichteten Geschehen sowohl seine wahre Gottheit wie auch seine wahre Menschheit. So heißt es in einem Troparion des Theophanes:

Δύο προβαλλόμενος τὰς ἐνεργείας σου ἔδειξας τῶν οὐσιῶν, Σῶτερ,
τὴν διπλόην· Θεὸς γὰρ εἶ καὶ ἄνθρωπος.³⁰

„Indem du deine zwei Tätigkeiten in Erscheinung treten ließeest, hast du, Heiland, die Zweiheit deiner Wesenheiten zu erkennen gegeben; denn du bist Gott und Mensch.“

Seine wahre *Gottheit* offenbart Jesus den Hymnen zufolge bereits darin, dass er von dem Tod des Lazarus weiß und ihn seinen Jüngern kundtut (Joh 11,11.14)³¹. Vor allem aber stellt er „die unbegrenzte Wirkkraft“ seiner Gottheit unter Beweis³², indem er „in eigener Machtvollkommenheit“³³ den von der Verwesung gezeichneten Lazarus durch sein allgewaltiges Schöpferwort³⁴ vom Tode auferweckt³⁵. Darin zeigt sich, dass er der Sohn Gottes³⁶ und als solcher – wie sein Vater – der „Gott der Lebenden und der Toten“ ist³⁷. In der zuletzt erwähnten Aussage haben wir eine Prädikation vor uns, die Jesu einzigartige göttliche Hoheit zum Ausdruck bringt. Ihr treten in den Hymnen weitere Hoheitsbegriffe an die Seite. Neben dem häufigen Σωτήρ und dem in Joh 1,1.14 vorgegebenen Λόγος³⁸ sind etwa

³⁰ Kanon des Theophanes III 2; siehe ferner: Kanon des Andreas IV 9. IX 3; Stichira des Johannes 1. – Zu der Lehre von den δύο ἐνεργεῖαι Christi, wie sie in dem zitierten Troparion des Theophanes zum Ausdruck kommt, siehe das Glaubensbekenntnis (Versio graeca) und die Canones 11-16 des Concilium Lateranense von 649: DH 500. 511-516.

³¹ Kanon des Andreas I 8; Kanon des Kosmas I 2; Anderes Kathisma nach Ode III; Tetraodion des Johannes VI 2; Ikos; Stichira des Johannes 4; Mittwoch (Hesperinos), Stichira des Joseph 1.

³² So Tetraodion des Johannes VI 2: πιστούμενος ... τῆς θεότητός σου τὴν ἀόριστον ἐνέργειαν („gültig bezeugend ... die unbegrenzte Wirkkraft deiner Gottheit“ [zur Übersetzung des Verbums πιστοῦσθαι s.u. Fußnote 81]).

³³ Αὐτεξουσίως: Kanon des Andreas IV 4; Tetraodion des Johannes IX 2 (siehe auch IX 5 [zitiert bei Fußnote 61]). Vergleiche Stichira des Johannes 5: θεϊκῆ δύνασταιᾶ αὐτεξουσίω θελήματι („mit göttlicher Macht in selbstmächtigem Willen“).

³⁴ Siehe dazu die in den Fußnoten 19-24 notierten Belege.

³⁵ Stichira des Leon 5; Kanon des Andreas III 5. IV 5.6.9. VII 8. IX 3; Kanon des Theophanes I 4; Tetraodion des Kosmas VI 2.3. VII 2. VIII 3; Tetraodion des Johannes VI 3. VIII 2.4. IX 4; Stichira des Johannes 1; Dienstag (Orthros), Triodion des Theodoros IX 3.

³⁶ Kanon des Andreas IV 2.

³⁷ Kanon des Andreas V 1.2: Θεὸς ζώντων καὶ τῶν νεκρῶν („Gott der Lebenden und der Toten“).

³⁸ Kanon des Andreas IV 9. V 4. IX 3.8; Kanon des Kosmas I 4; Kanon des Theophanes IV 3; Exapostilarion; Mittwoch (Orthros), Triodion des Joseph IX 3; Freitag (Orthros), Triodion des Joseph IX 3.

die Bezeichnungen Jesu als ἀθάνατος, παντοδύναμος, πάντων Κύριος und Βασιλεὺς τῶν ἀπάντων zu nennen³⁹. Von besonderem Gewicht aber sind die beiden folgenden Prädikationen: Jesus wird zum einen als der „Schöpfer“⁴⁰ oder als der „Schöpfer aller“ bzw. der „Schöpfer des Alls“⁴¹ bezeichnet, weil er den bereits verwesenden Lazarus in göttlicher Schöpfermacht durch sein Wort aus dem Tod ins Leben ruft. Und zum andern gilt Jesus als der „Spender des Lebens“⁴², der in Person „die Auferstehung und das Leben“ ist (Joh 11,25b)⁴³.

³⁹ Ἀθάνατος: Kanon des Theophanes I 3. V 2; Freitag (Orthros), Triodion des Joseph IX 3; Palmsonntag (Orthros), Ikos. – Παντοδύναμος: Kanon des Theophanes IV 2; Kanon des Kosmas IV 4; Stichira des Johannes 4; Freitag (Orthros), Triodion des Theodoros IX 3. – Πάντων Κύριος: Kanon des Kosmas III 3 (vergleiche Apg 10,36; Röm 10,12). – Βασιλεὺς τῶν ἀπάντων: Dienstag (Orthros), Triodion des Theodoros II 5.

⁴⁰ Κτίστης: Kanon des Andreas VII 3. IX 2; Ikos; Montag (Orthros), Triodion des Theodoros VIII 3; Dienstag (Orthros), Triodion des Theodoros IX 3; Donnerstag (Orthros), Erstes Kathisma nach der dritten Stichologie. – Δημιουργός: Kanon des Kosmas IV 2. – Ποιητής: Anderes Kathisma nach Ode III. – Πλάστης: Tetraodion des Kosmas VIII 3. – Πλαστουργός: Kanon des Theophanes I 2.

⁴¹ Κτίστης (ἀ)πάντων („der Schöpfer aller“): Kanon des Andreas III 2; Ikos; Palmsonntag (Großer Hesperinos), Stichira zur Liti 6. – Κτίστης τῶν ὅλων („der Schöpfer des Weltalls“): Ikos. – Ποιητής καὶ συνοχεὺς τῶν ἀπάντων („der Schöpfer und Erhalter aller Dinge“): Kanon des Andreas VIII 2. – Θεός τε καὶ τῶν ὅλων ποιητής („Gott und Schöpfer des Weltalls“): Donnerstag (Hesperinos), Stichiron des Theodoros. – Τῶν ὅλων πλαστουργός („der Bildner des Weltalls“): Kanon des Andreas IX 8. Siehe ferner auch: Kathisma nach der ersten Stichologie: ὁ διὰ λόγου πάντα συστησάμενος („der durch sein Wort alles bereitet hat“); Kanon des Kosmas I 2: ὁ πρὶν ἐκ μὴ ὄντων παραγαῶν τὴν σύμπασαν Κτίσιν („der einst aus dem Nichts die ganze Schöpfung ins Dasein gerufen hat“). Ausdrücklich als Schöpfer des *Lazarus* wird Jesus bezeichnet, wenn ein Troparion ihn sagen lässt: ἀπέρχομαι ἀναστῆσαι ὃν ἐπλασα („ich gehe hin, den aufzuerwecken, den ich gebildet habe“); so Mittwoch (Orthros), Erstes Kathisma nach der dritten Stichologie.

⁴² Ζωοδότης („der Lebensspender“): Kanon des Andreas VIII 6 (vergleiche ebd. II 8: ὁ ζωώσας); Kathismata nach der ersten und zweiten Stichologie; Kanon des Theophanes I 5. III 3; Donnerstag (Orthros), Triodion des Theodoros IV 2. Vergleiche auch: Kanon des Theophanes V 2: ζωὴν χρηματίζων ἀθάνατος („der das Leben offenbarende Unsterbliche“); Kanon des Theophanes I 2: ζωὴς ταμιούχος („der Herr des Lebens“); Tetraodion des Johannes VII 3: τῆς ζωῆς ὁ ταμίας („der Herr des Lebens“).

⁴³ Kanon des Kosmas III 3: σὺ ... ἀνάστασις καὶ σὺ ζωὴ ὡσπερ ἔφης ἀληθεία πέλεις („du bist die Auferstehung, und du bist, wie du gesagt hast, in Wahrheit das Leben“); vergleiche Palmsonntag (Orthros), Kanon des Kosmas III 2. Siehe ferner etwa: Stichira des Johannes 1: ἀνάστασις καὶ ζωὴ τῶν ἀνθρώπων („die Auferstehung und das Leben der Menschen“); ebd. 3: ἡ ἀνάστασις τῶν κεκοιμημένων („die Auferstehung der Entschlafenen“); Kanon des Andreas V 2: ζωὴ καὶ φῶς ἀληθινόν („das Leben und das wahre Licht“); Kanon des Kosmas IV 3: ὁ φωτισμὸς πάντων καὶ ζωὴ („das Licht und das Leben aller“) / ζωὴ τῶν θανέντων („das Leben der Toten“); Kontakion (zitiert in Fußnote 85); Mittwoch (Orthros), Triodion des Theodoros VIII 2: ἡ ζωὴ τῶν ἀπάντων („das Leben aller“).

Wie Jesus in dem in Joh 11,1-44 berichteten Geschehen als wahrer Gott offenbar wird, so gibt er nach der Deutung der Hymnen hier zugleich auch seine wahre *Menschheit* zu erkennen. Obwohl er „als unbegrenzter Gott das All erfüllt“, wird darin, dass er von einem Ort zum andern geht, sichtbar, dass er „ein sterblicher Mensch“ geworden ist⁴⁴. Als Gott weiß er alle Dinge, aber er fragt dennoch: ποῦ τεθείκατε αὐτόν; (Joh 11,34a)⁴⁵, und als man ihm die Stätte zeigt, weint er „nach dem Gesetz der menschlichen Natur“⁴⁶ über den Tod des Lazarus (V. 35)⁴⁷. Er, der „mit dem Vater gleichewig ist“ und „die Gebete aller annimmt“, betet am Grab des Lazarus „als Mensch“ (Joh 11,41b.42)⁴⁸ und erweist damit seinem himmlischen Vater die Ehre, wie sie ein Mensch ihm schuldig ist⁴⁹. Wo immer die Hymnen die Motive erwähnen, die das Menschsein Jesu offenbaren, da stellen sie die Heilsbedeutung der Inkarnation heraus. Charakteristisch sind hier etwa die folgenden Wendungen, die uns jeweils in einem an Christus gerichteten Wort begegnen: δεικνύων πᾶσι, Σωτήρ, ἀνόθευτον τὴν πρὸς ἡμᾶς οἰκονομίαν σου⁵⁰; δεικνύων τὴν σάρκωσιν τῆς οἰκονομίας σου καὶ ὅτι φύσει Θεὸς ὑπάρχων φύσει καθ' ἡμᾶς γέγονας ἄνθρωπος⁵¹; πιστούμενος

⁴⁴ Kanon des Theophanes III 4: Τόπους ἀμειβόμενος ὡς γεγονῶς βροτὸς πέφηνας περιγραπτός, ὁ πληρῶν τὰ πάντα ὡς Θεὸς ἀπερίγραπτος („Indem du die Orte wechselst [d.h. von Ort zu Ort gingst], erschienst du als sterblich Gewordener begrenzt, du, der als unbegrenzter Gott das All erfüllt“).

⁴⁵ Kanon des Andreas I 6. III 2. IV 5. VI 2; Kanon des Kosmas I 3; Kanon des Theophanes III 3; Kathismata nach Ode III; Tetraodion des Kosmas VIII 3; Tetraodion des Johannes VIII 2; Stichira des Johannes 1.4. Vergleiche auch Stichira des Leon 1.

⁴⁶ Stichira des Leon 5: νόμῳ φύσεως ἀνθρωπίνης („nach dem Gesetz der menschlichen Natur“); vergleiche Kanon des Andreas IX 2: νόμῳ φύσεως σαρκός („nach dem Gesetz der fleischlichen Natur“).

⁴⁷ Stichira des Leon 2.5; Kanon des Andreas I 4. II 5. III 5. IV 2.5. VI 2. VII 2. IX 2; Kanon des Kosmas III 2; Anderes Kathisma nach Ode III; Tetraodion des Johannes VI 2. IX 3; Tetraodion des Kosmas VII 2.

⁴⁸ Kanon des Theophanes IV 3: Ὁ Πατρὶ συναΐδιος ... ὡς ἄνθρωπος προσεύχεται προσευχᾶς ὁ πάντων προσδεχόμενος („Der mit dem Vater gleichewig ist ..., der betet als Mensch – er, der die Gebete aller annimmt“). Siehe auch ebd. 2: Jesus betet, obwohl er aufgrund seiner Gottheit „nicht eines Beistands bedarf“ (οὐ συμμαχου δεόμενος).

⁴⁹ Kanon des Kosmas V 2; Tetraodion des Johannes IX 2. Zu Jesu Gebet als Ausdruck seiner wahren Menschheit siehe ferner: Anderes Kathisma nach Ode III; Tetraodion des Johannes VIII 4.

⁵⁰ Kanon des Andreas I 6 („allen, Heiland, deine uns geltende unverfälschte Heilsordnung vor Augen stellend“). Vergleiche Kanon des Theophanes IV 2: οἰκονομίαν τελῶν ἀπόρρητον („die unsagbare [oder: geheimnisvolle] Heilsordnung vollendend“).

⁵¹ Kanon des Andreas I 4 („die deiner Heilsordnung entsprechende Inkarnation vor Augen stellend – nämlich: dass du, obwohl du von Natur Gott bist, von Natur uns entsprechend [d.h. unserer Natur entsprechend] ein Mensch wurdest“).

... τὴν ἐνανθρώπησίν σου⁵²; ἵνα δείξης πᾶσι τοῖς λαοῖς, ὅτι Θεὸς ὢν δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ὤφθης⁵³. Die menschlichen Züge gelten den Hymnen also als Zeugnisse dessen, was das Bekenntnis der Kirche sagt: Πιστεύομεν ... εἰς ἓνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, ... τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ ... ἐνανθρωπήσαντα⁵⁴.

Man wird bezweifeln dürfen, dass in der Erzählung Joh 11,1-44 bereits die beiden „Naturen“ Jesu und das Verhältnis zwischen ihnen in der differenzierenden Weise im Blick sind, wie die Hymnen es darstellen. Gleichwohl bringen die Hymnen zutreffend zur Sprache, dass in der Auferweckung des Lazarus *der* handelt, den der Prolog des Johannesevangeliums als den präexistenten göttlichen Logos beschreibt (Joh 1,1-9) und von dem er sagt (1,14): Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Dass in der Auferweckung des Lazarus die göttliche δόξα offenbar wird, die dem menschengewordenen und in den Tod am Kreuz gehenden Gottessohn eignet, wird in Joh 11 ausdrücklich gesagt⁵⁵. In den beiden – oben besonders hervorgehobenen – Prädikationen „Schöpfer“ und „Spender des Lebens“ sind deshalb zentrale Aussagen des Johannesevangeliums durchaus angemessen aufgenommen. Dass der Mensch Jesus von Nazareth der „Schöpfer“ ist, ergibt sich aus Joh 1,3, wo es von dem, der dann σὰρξ wird, heißt: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. Und die Bezeichnung Jesu als „Spender des Lebens“ hat ihr Fundament vor allem in dem solennen ἐγὼ εἶμι - Wort Joh 11,25b.c.26, das im Zentrum der Erzählung 11,1-44 steht⁵⁶.

IV

Unsere bisherigen Überlegungen galten den erzählerischen und zugleich theologisch relevanten Motiven des Evangelienberichtes von der Auferweckung des Lazarus. Nunmehr ist die entscheidende *theologische* Aussage in den Blick zu fassen, um die es in dem Text Joh 11,1–44 geht.

⁵² Kanon des Andreas IV 5 („deine Menschwerdung gültig bezeugend“ [zur Übersetzung des Verbuns πιστοῦσθαί siehe Fußnote 81]).

⁵³ Kanon des Andreas VII 2 („auf dass du allen Völkern vor Augen stelltest, dass du, obwohl du Gott bist, um unsertwillen als Mensch erschienen bist“).

⁵⁴ Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum.

⁵⁵ Siehe die Verse 11,4 und 11,40.

⁵⁶ Siehe außerdem: Joh 3,14-16.36; 4,14; 5,24.40; 6,35.47-51.54.63.68; 10,10b.28; 17,2; 20,31.

Wie bereits bemerkt wurde, handelt die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus keineswegs nur von Lazarus selbst, sondern in ihr ist von einem *jeden* Menschen die Rede, zu dessen Rettung der Sohn Gottes den Tod erlitten hat. Was diesem Menschen widerfährt, wenn er zum Glauben an Christus als seinen Erlöser kommt, das wird in Joh 11,1-44 narrativ zum Ausdruck gebracht. Die Auferweckung des Lazarus will also nicht nur als eine Auferweckung aus dem physischen Tod verstanden sein. Sie steht vielmehr zugleich für die Auferweckung aus dem *geistlichen* Tod, dem jeder Mensch aufgrund seiner Sünde verfallen ist, und für das Zum-Glauben-Kommen, mit dem der Mensch das ewige Leben empfängt. Die Erzählung Joh 11,1-44 schildert mithin das Wunder der *Befreiung aus dem Sündentod*.

Die Lazarus-Hymnen bringen diesen Gedanken eindrucksvoll zur Sprache. Hier ist zunächst auf die sechste Ode des Kanon des Andreas von Kreta hinzuweisen. In den Strophen 1-7 redet der vom Tode auferweckte Lazarus selbst zu seinem Erlöser⁵⁷. Lazarus bekennt: ἡγειράς με νεκρὸν τῷ προστάγματί σου⁵⁸ („du hast mich Toten auferweckt durch deinen Befehl“), und dem entspricht die Aussage: ἔσωσάς με, Σωτήρ, δουλείας θανάτου καὶ ἔλυσας τὸν δεσμὸν τῶν ἀνομιῶν μου⁵⁹ („du hast mich, Heiland, errettet von der Knechtschaft des Todes und löst die Fessel meiner Sünden“). Die gottesdienstliche Gemeinde, die in die sechste Ode einstimmt, weiß sich mit Lazarus identisch und bekennt ihre eigene Befreiung von den Banden der Sünde⁶⁰. In diesem Sinn ist auch das – ebenfalls in der „Ich“-Rede gehaltene – Troparion des Johannes gemeint:

Ἐνήργησας ἀφράστως, Δέσποτα Σωτήρ μου, καθ' ἑκατέρων τῶν δύο σου φύσεων αὐτεξουσίῳ θελήσει τὴν σωτηρίαν μου.⁶¹

„Du hast auf unsagbare Weise, Herr, mein Heiland, kraft jeder deiner beiden Naturen in selbstmächtigem Willen meine Errettung bewirkt.“

Die zitierten „Ich“-Reden sind Äußerungen des durch Jesu schöpferisches Wort gewirkten Glaubens. Dass der vom Tode auferweckte Lazarus zum Glauben an seinen Retter kommt, ist vorausgesetzt, wenn es in den Hymnen

⁵⁷ Dass es sich um Worte des Lazarus handelt, ergibt sich aus der dritten Strophe, wenn es dort heißt: βοᾷ Λάζαρος πρὸς σὲ τὸν λύτην τοῦ Ἄιδου („ruft Lazarus zu dir, dem Vernichter des Hades“).

⁵⁸ Kanon des Andreas VI 2-6.

⁵⁹ Kanon des Andreas VI 1.

⁶⁰ Siehe dazu auch die Worte πᾶσι παρέχων θείαν ἄφεσιν („allen die göttliche Vergebung gewährend“) im Kontakion (zitiert in Fußnote 85) und im Ikos (zitiert in Fußnote 78).

⁶¹ Tetraodion des Johannes IX 5.

heißt, dass er anbetend vor Christus niederfällt (προσκυνεῖν)⁶², ihn preist (δοξάζειν, μεγαλύνειν, ὑμολογεῖν)⁶³ und bekennt:

Σὺ Θεὸς καὶ Κτίστης μου· σὲ προσκυνῶ καὶ ὑμῶ τὸν ἀναστήσαντά με.⁶⁴

„Du bist mein Gott und Schöpfer. Dich bete ich an, und ich preise dich, der mich auferweckt hat.“

Lazarus repräsentiert dabei zugleich diejenigen, die in diesen seinen Lobpreis einstimmen: die Jünger Jesu bzw. die zum Glauben kommenden Zeugen des Geschehens⁶⁵ – und ebenso die Gemeinde, in deren Gottesdienst die Hymnen erklingen⁶⁶. Wie einst die Kinder beim Einzug in Jerusalem⁶⁷, so huldigt jetzt die Gemeinde dem, der sie vom Sündentod erlöst hat⁶⁸.

Dass die durch Christus geschenkte Befreiung aus dem Sündentod von den Glaubenden immer neu in Anspruch genommen wird, bringen nicht wenige Hymnen zum Ausdruck⁶⁹. Exemplarisch seien die drei folgenden Troparia zitiert:

Λάζαρον ἐξήγειρας τῷ θεϊκῷ, Χριστέ, ῥήματι· κάμει πολλοῖς
πταισμάσι θανέντα ἐξανάστησον, δέομαι.⁷⁰

„Du hast Lazarus auferweckt, Christus, durch das göttliche Wort. Erwecke – ich bitte dich – auch mich auf, den an vielen Sünden Gestorbenen.“

⁶² Kanon des Andreas IV 4; Kathisma nach Ode III.

⁶³ Kanon des Andreas II 3; Dienstag (Orthros), Triodion des Theodoros IX 3; Freitag (Orthros), Triodion des Theodoros VIII 3.

⁶⁴ Kanon des Andreas VII 3. Vergleiche ferner: Stichira des Leon 4.5; Tetraodion des Kosmas VII 2.3; Tetraodion des Johannes VII 3.

⁶⁵ Stichira des Leon 2; Tetraodion des Kosmas IX 2; Exapostilarion; Mittwoch (Hesperinos), Stichiron des Theodoros.

⁶⁶ Tetraodion des Kosmas IX 3; Anderes Exapostilarion; Donnerstag (Orthros), Erstes Kathisma nach der dritten Stichologie; Donnerstag (Hesperinos), Stichiron des Theodoros.

⁶⁷ Exemplarisch: Palmsonntag (Orthros), Erstes Kathisma nach der zweiten Stichologie.

⁶⁸ Exemplarisch: Palmsonntag (Orthros), Kathismata nach der ersten Stichologie.

⁶⁹ Siehe außer den im Folgenden zitierten Texten: Kanon des Kosmas V 3; Tetraodion des Johannes VI 4; Stichira des Johannes 8; Montag (Orthros), Erstes Kathisma nach der zweiten Stichologie; Montag (Orthros), Triodion des Joseph IX 2; Dienstag (Hesperinos), Stichira des Joseph 1; Mittwoch (Orthros), Erstes Kathisma nach der zweiten Stichologie; Mittwoch (Orthros), Triodion des Joseph III 3. VIII 2. IX 3; Mittwoch (Hesperinos), Stichira des Joseph 2; Donnerstag (Orthros), Erstes Kathisma nach der zweiten Stichologie; Donnerstag (Orthros), Triodion des Joseph IV 3.4. IX 4. – Wenn in den Hymnen von den πάθη die Rede ist, dann sind die „Sündenleidenschaften“ gemeint.

⁷⁰ Kanon des Theophanes III 5.

Ὁ νεκρὸν ὀδωδότα Λάζαρον ἐγείρας, Χριστέ, τετραήμερον, ἐξανάστησόν με νεκρωθέντα νῦν ἀμαρτήμασι καὶ τεθέντα λάκκῳ καὶ σκοτεινῇ σκιᾷ θανάτου· ἀλλὰ ῥῦσαι καὶ σῶσον ὡς εὐσπλαγχνος.⁷¹

„Der du den toten und schon verwesenden Lazarus auferweckt hast, Christus, – ihn, der bereits vier Tage im Grabe lag: Erwecke mich auf, der jetzt in Sünden gestorben und der Grube und dem finsternen Schatten des Todes übergeben ist. Ja, erlöse und errette mich als der, der barmherzig ist.“

Τὸν νεκρὸν ὀδωδότα, δεδεμένον κειρίαις, Δέσποτα, ἡγείρας· καμὲ πεπεδημένον σειραῖς ἀμαρτημάτων διανάστησον ψάλλοντα· Ὁ τῶν Πατέρων ἡμῶν Θεός, εὐλογητὸς εἶ.⁷²

„Den schon verwesenden Toten, der von Grabtüchern umwunden war, hast du, Herr, auferweckt. Auch mich, der umgarnt ist von den Stricken der Sünden, richte auf, damit ich singe: Gott unserer Väter, gepriesen bist du!“

V

Zuletzt sind noch zwei weitere *theologische* Aussagen der Hymnen zu bedenken, die in der Sache aufs Engste miteinander verbunden sind.

1. Die Hymnen setzen die Auferweckung des Lazarus betont zu der *Auferstehung Jesu* in Beziehung, wobei diese in ihrem unlöslichen Zusammenhang mit dem Tod Jesu am Kreuz gesehen ist⁷³. In der Auferweckung des

⁷¹ Kanon des Theophanes V 4.

⁷² Tetraodion des Johannes VII 4.

⁷³ Es entspricht diesem Tatbestand, dass im Orthros des Lazarussamstags das sonntägliche und österliche Auferstehungstroparion Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι gelesen wird. Der Text sei hier (nach: *Ἀνθολόγιον τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν. Τόμος Α΄*, S. 117) zitiert und übersetzt: Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι, προσκυνήσωμεν ἅγιον Κύριον Ἰησοῦν, τὸν μόνον ἀναμάρτητον. Τὸν Σταυρὸν σου, Χριστέ, προσκυνοῦμεν, καὶ τὴν ἁγίαν σου Ἀνάστασιν ὑμνοῦμεν καὶ δοξαζομεν· σὺ γὰρ εἶ Θεὸς ἡμῶν, ἐκτός σου ἄλλον οὐκ οἶδαμεν, τὸ ὄνομά σου ὀνομάζομεν. Δεῦτε πάντες οἱ πιστοί, προσκυνήσωμεν τὴν τοῦ Χριστοῦ ἁγίαν Ἀνάστασιν· ἰδοὺ γὰρ ἦλθε διὰ τοῦ Σταυροῦ χαρὰ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. Διαπαντὸς εὐλογοῦντες τὸν Κύριον ὑμνοῦμεν τὴν Ἀνάστασιν αὐτοῦ. Σταυρὸν γὰρ ὑπομείνας δι' ἡμᾶς θανάτῳ θάνατον ὤλεσεν. „Da wir die Auferstehung Christi geschaut haben, lasst uns anbeten den heiligen Herrn Jesus, der allein ohne Sünde ist. Vor deinem Kreuz, o Christus, fallen wir nieder, und wir besingen und verherrlichen deine heilige Auferstehung; denn du bist unser Gott, außer dir kennen wir keinen anderen, deinen Namen rufen wir an. Kommt, alle ihr Gläubigen, lasst uns die heilige Auferstehung Christi anbeten; denn siehe: durch das Kreuz ist Freude in die ganze Welt gekommen. Allezeit loben wir den Herrn und besingen wir seine Auferstehung. Denn er hat um unsertwillen das Kreuz erduldet und durch den (= seinen) Tod den Tod vernichtet.“

Lazarus – so das Zeugnis der Hymnen – erweist sich Jesus als der, der den θάνατος bzw. den Ἄιδης⁷⁴ bezwingt und seiner Herrschaft ein Ende setzt⁷⁵. Die Dichter können gelegentlich so reden, als sei der Sieg über den Tod bereits in der Auferweckung des Lazarus errungen worden⁷⁶. Solche Formulierungen wollen jedoch im Kontext der Lazarus-Hymnen insgesamt verstanden sein, für die – dem neutestamentlichen Zeugnis entsprechend – die Erkenntnis grundlegend ist, dass die Überwindung des Todes in Jesu Tod und Auferstehung geschehen ist. Der „Sieger über den Tod“ bzw. der „Vernichter des Hades“⁷⁷ ist Jesus also als der gekreuzigte und auferstandene Herr. Was er als der Gekreuzigte und Auferstandene ist, das bestimmt ihn aber in seiner ganzen

⁷⁴ Das Wort Ἄιδης wird in den Hymnen vielfach personifiziert verwendet und stellt deshalb im Grunde ein Synonym zu θάνατος dar. Das gilt auch dann, wenn – wie bereits in 1Kor 15,55 v.l.; bei Meliton von Sardes, Passa-Homilie 102, und in den in Fußnote 3 erwähnten Hymnen des Romanos Melodos (I 8ff.; II 1.9) – θάνατος und ἄδης als personifizierte Größen nebeneinander erscheinen (zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund siehe Hiob 38,17 LXX; Jes 22,15 LXX; Offb 1,18; 6,8; 20,13f.). Die Unterscheidung ist in diesem Fall lediglich eine poetische. Zur Identität des personifizierten ἄδης mit dem θάνατος vergleiche auch die Belege aus den Schriften der Kirchenväter bei Geoffrey W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961 = ⁵1978, S. 32a s.v. ἄδης D.

⁷⁵ Siehe etwa Stichira des Leon 2.3; Kanon des Andreas I 7. II 8. III 6. IV 6. VI 3. IX 6; Kanon des Theophanes I 3. IV 4; Kanon des Kosmas III 4. IV 4. V 3; Tetraodion des Johannes VII 3; Exapostilarion; Anderes Exapostilarion; Stichira des Johannes 2; Montag (Hesperinos), Stichiron des Theodoros; Dienstag (Orthros), Triodion des Theodoros IX 3; Dienstag (Hesperinos), Stichiron des Theodoros; Mittwoch (Hesperinos), Stichira des Joseph 1; Donnerstag (Orthros), Erstes Kathisma nach der dritten Stichologie; Donnerstag (Orthros), Triodion des Joseph VIII 3; Donnerstag (Orthros), Triodion des Theodoros IV 3. VIII 3. IX 3; Donnerstag (Hesperinos), Stichira des Joseph 2; Donnerstag (Hesperinos), Stichiron des Theodoros; Freitag (Orthros), Erstes Kathisma nach der dritten Stichologie.

⁷⁶ Als Beispiel kann der erste Satz des Ikos dienen, der im Orthros des Palmsonntags rezitiert wird: Ἐπειδὴ Ἄιδην ἔδησας, ἀθάνατε, καὶ θάνατον ἐνέκρωσας καὶ Κόσμον ἀνέστησας, βαίσις τὰ νήπια ἀνευφήμουν σέ, Χριστέ, ὡς νικητὴν κραυγάζοντά σοι σήμερον· Ὡσαννὰ τῷ Υἱῷ Δαυὶδ („Da du, Unsterblicher, den Hades gefesselt und den Tod getötet und die Menschheit auferweckt hast, haben die Unmündigen mit Zweigen dich, Christus, unermüdet als Sieger gepriesen, und sie rufen dir heute laut zu: Hosianna dem Sohne Davids!“ [zu κόσμος in der Bedeutung „Menschenwelt“ / „Menschheit“ vergleiche Walter Bauer, Kurt und Barbara Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Berlin ⁶1988, Sp. 907 s.v. 6]). Siehe ferner etwa: Stichira des Leon 3; Kanon des Andreas I 7. IV 6; Kanon des Theophanes I 3. IV 4; Kanon des Kosmas V 3; Donnerstag (Orthros), Triodion des Joseph VIII 3; Donnerstag (Hesperinos), Stichiron des Theodoros („der Tod ist tot [θάνατος τέθνηκε], nachdem er schon vorher gemerkt hat, das Lazarus die Toten verlässt“).

⁷⁷ Festtroparion des Lazarussamstags: ὁ Νικητὴς τοῦ θανάτου („der Sieger über den Tod“); Kanon des Andreas VI 3: ὁ λύτης τοῦ Ἄιδου („der Vernichter des Hades“); Donnerstag (Orthros), Triodion des Theodoros VIII 6: νικητὴς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ Ἄιδου („der Sieger über den Tod und den Hades“).

Existenz, und daraus folgt, dass er die Auferweckung des Lazarus eben als der wirkt, der zur Überwindung des Todes am Kreuz sterben und am dritten Tage von den Toten auferstehen wird. Das Wunder, das Lazarus widerfährt, kann deshalb zum einen als die „Präfiguration“ des Kreuzesgeschehens⁷⁸ und als Hinweis auf die Bedeutung der Passion und des Kreuzestodes Jesu⁷⁹ bezeichnet werden; und zum andern wird von diesem Wunder gesagt, dass Jesus mit ihm seine Auferstehung und den in ihr errungenen Sieg „im Voraus gültig bezeugt“⁸⁰. Der Gedanke, dass Jesus durch das Lazarus-Wunder im Voraus seine Auferstehung „gültig bezeugt“⁸¹, spielt in den Hymnen eine hervorgehobene

⁷⁸ Ikos: ἄγωμεν οὖν πορευθώμεν ... καὶ τὸν τάφον Λαζάρου ὀψώμεθα· ἐκεῖ γὰρ μέλλω θαυματουργεῖν, ἐκτελών τοῦ Σταυροῦ τὰ προοίμια καὶ πᾶσι παρέχων θείαν ἄφεισιν („Lass uns nun hingehen ... und das Grab des Lazarus schauen; denn dort will ich ein Wunder vollbringen, um die Präfiguration des Kreuzes[geschehens] ins Werk zu setzen und allen die göttliche Vergebung zu gewähren“). Zu dem zitierten und übersetzten Text ist sprachlich zweierlei anzumerken: 1. Das präsentische Partizipium conjunctum wird bereits im Neuen Testament als einem *Finalsatz* gleichwertig verwendet; siehe Friedrich Blaß, Albert Debrunner, Friedrich Rehkopf, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 171990, § 418,4. Dieser Gebrauch des Partizipiums liegt m. E. in unserem Troparion vor – und ebenso auch in den Troparia, die in Fußnote 82, in Fußnote 84 und bei Fußnote 90 zitiert werden. 2. Für das semantisch vieldeutige Wort προοίμιον empfiehlt sich bei der Übersetzung unseres Troparions die Wiedergabe mit dem Fremdwort „Präfiguration“ (vergleiche dazu auch Stichira des Leon 3, zitiert bei Fußnote 94). Der Ikos kennzeichnet die Auferweckung des Lazarus also als einen vorweg gegebenen Hinweis auf das, was am Kreuz geschehen und durch Christi Kreuzestod gewirkt werden wird.

⁷⁹ Kanon des Andreas IV 6: Τοῦ Πάθους τὰ σύμβολα καὶ τοῦ Σταυροῦ σου γνωρίσαι βουληθεῖς, Ἀγαθέ, τοῦ Ἄιδου τὴν ἀπληστον γαστέρα ῥήξας ἀνέστησας ὡς Θεός τὸν τετραήμερον („Weil du die Kennzeichen deines Leidens und deines Kreuzes[todes] offenbaren wolltest, o Guter, hast du den unersättlichen Magen des Hades zerschmettert und als Gott den schon vier Tage Toten auferweckt“). Der Ausdruck τὰ σύμβολα bezeichnet hier eine Größe, an der etwas zuverlässig erkannt werden kann (vergleiche zu dieser Bedeutung: Stichira des Johannes 4; Donnerstag (Orthros), Triodion des Joseph IV 5). Gemeint ist also: An der Auferweckung des Lazarus zeigt sich zuverlässig, was in Jesu Passion und Kreuzestod geschehen wird und das Exapostilarion in die Worte fasst: εἰς τέλος ὀλέσεις τὸν Ἄιδην θανάτῳ σου („für immer wirst du den Hades vernichten durch deinen Tod“). Zu vergleichen sind ferner auch die Aussagen über das Kreuz bzw. die Kreuzigung Jesu in: Kanon des Andreas I 7; Dienstag (Hesperinos), Stichira des Joseph 1; Mittwoch (Orthros), Triodion des Joseph VIII 4; Donnerstag (Hesperinos), Stichira des Joseph 2; Palmsonntag (Orthros), Kanon des Kosmas I 2.

⁸⁰ Dienstag (Hesperinos), Stichiron des Theodoros: Προπιστοῦσαι ἐν τῷ φίλῳ σου τὰ τῆς Ἀναστάσεώς σου τῆς φορικτῆς, τοῦ Ἄιδου τὴν νέκρωσιν καὶ Ἀδὰμ τὴν ζωὴν („Du hast an deinem Freund im Voraus gültig bezeugt, was in deiner furchterregenden Auferstehung geschehen ist: des Hades Tod und Adams [Auferweckung zum] Leben“). Zu dem Verbum προπιστοῦσθαι siehe die nächste Fußnote.

⁸¹ „Gültig bezeugen“ oder „unter Beweis stellen“ ist m. E. der Sinn des in den Hymnen bezeugenden bzw. in dem Kompositum προπιστοῦσθαι enthaltenen Verbuns πιστοῦσθαι;

Rolle⁸². Lazarus ist der παναληθέστατος μάρτυς („der allerwahrste Zeuge“) der Auferstehung Jesu⁸³, weil Jesus an ihm eben jene Macht über den Tod unter Beweis stellt, die in seiner eigenen Auferstehung offenbar wird⁸⁴. Indem er Lazarus auferweckt, zeigt er an, dass er in Person die ζωὴ αἰώνιος und deshalb „das Leben aller“ ist⁸⁵. Von daher ergibt sich dann eine wichtige Konsequenz für das Verständnis der Auferweckung des Lazarus. Sie bedeutet nach dem Zeugnis der Hymnen entschieden mehr, als dass der Tote in das irdische Leben zurückgerufen wird, und sie gilt ihnen auch keineswegs nur als die bloße Verheißung und Verbürgung einer künftigen Auferweckung zum ewigen Leben. Mit seiner Auferweckung *empfängt* Lazarus vielmehr bereits die ζωὴ αἰώνιος. Jesus handelt an ihm ὡς ζωὴν χρηματίζων ἀθάνατος⁸⁶ („als der das Leben offenbarende Unsterbliche“) – und das heißt: Er gewährt ihm eben jene Gabe, die in gleicher Weise den durch Lazarus repräsentierten Glauben-

siehe dazu auch die Zitate in Fußnote 32 (Tetraodion des Johannes VI 2) und in Fußnote 52 (Kanon des Andreas IV 5).

⁸² Siehe vor allem: Kanon des Andreas IX 3 (zitiert in Fußnote 84); ferner: Stichira des Leon 4; Kanon des Kosmas I 4. IV 2; Tetraodion des Kosmas IX 3. Vergleiche auch Palmsonntag (Großer Hesperinos), Stichira zu den Luzernariumspsalmen 4: Τὴν σεπτὴν Ἀνάστασιν τὴν σὴν προτυπούμενος ἡμῖν ἡγείρας ... τὸν ἄπνουν Λάζαρον („Um uns deine ehrwürdige Auferstehung im Voraus zu offenbaren [s.o. Fußnote 78], hast du den toten Lazarus auferweckt“).

⁸³ Tetraodion des Johannes IX 3.

⁸⁴ Siehe dazu Kanon des Andreas IX 3: Πιστούμενος, Λόγε, τὴν Ἀνάστασιν τὴν σὴν, ἐκάλεσας τὸν Λάζαρον ἐκ τάφου καὶ ἡγείρας ὡς Θεός, ἵνα δείξης τοῖς λαοῖς Θεόν σε καὶ ἄνθρωπον ὁμοῦ ἐν ἀληθείᾳ ὄντα καὶ ἐγείραντα Ναόν τὸν τοῦ σώματός σου („Um deine Auferstehung, o Wort, gültig zu bezeugen [s.o. Fußnote 78], hast du Lazarus aus dem Grab gerufen und als Gott ihn auferweckt, damit du den Völkern zeigtest, dass du in Wahrheit zugleich Gott und Mensch bist und so auch den Tempel deines Leibes auferweckt hast“). Das Troparion verweist keineswegs zufällig auf den höchst gewichtigen Text Joh 2,19.21, dem die nicht weniger gewichtige Aussage von Joh 10,17f. an die Seite zu stellen ist.

⁸⁵ Mittwoch (Orthros), Triodion des Theodoros VIII 2: ... τοῦ δεῖξαι τοῖς λαοῖς, ὅτι ἐστὶν αὐτὸς ἡ ζωὴ τῶν ἀπάντων („um den Völkern zu zeigen, dass er das Leben aller ist“). Zu der hier vorliegenden Bezugnahme auf Joh 11,25b siehe auch die in Fußnote 43 angeführten Texte sowie das Kontakion des Lazarussamstags: Ἡ πάντων χαρὰ, Χριστός, ἡ ἀλήθεια, τὸ φῶς, ἡ ζωὴ, τοῦ Κόσμου ἡ ἀνάστασις, τοῖς ἐν γῆ πεφανέρωται τῇ αὐτοῦ ἀγαθότητι· καὶ γέγονε τύπος τῆς ἀναστάσεως, τοῖς πᾶσι παρέχων θεῖαν ἄφεσιν („Christus, die Freude aller, die Wahrheit, das Licht, das Leben, die Auferstehung der Menschheit, ist denen, die auf Erden sind, in seiner Güte erschienen; und er wurde zum Urbild der Auferstehung, da er allen die göttliche Vergebung gewährt“). Zu dem Gedanken, dass Christus τύπος τῆς ἀναστάσεως ist, vergleiche Acta Pauli: 3Kor 6.

⁸⁶ Kanon des Theophanes V 2. Der Akkusativ ζωὴν ist selbstverständlich nicht mit ἀθάνατος zu verbinden (so falsch die in Fußnote 5 erwähnten Übersetzungen), sondern der Satz besagt: Jesus, der selbst unsterblich ist, „offenbart“ in der Auferweckung des Lazarus das ewige Leben.

den zuteil wird: die Unsterblichkeit⁸⁷. Auch wenn der Begriff der ἀθανασία im Vierten Evangelium nicht erscheint, so bringen die Lazarus-Hymnen mit ihm doch sehr wohl zur Sprache, was an zentralen Stellen des Evangeliums über die den Glaubenden mit ihrer Auferweckung aus dem geistlichen Tod bereits geschenkte ζωὴ αἰώνιος gesagt wird⁸⁸.

2. Damit stehen wir bereits bei der Beziehung zwischen der Auferweckung des Lazarus und der eschatologischen *Auferstehung der Toten*. Von dieser Beziehung spricht das Festtroparion des Lazarussamstags, das mit den Worten beginnt:

Τὴν κοινὴν Ἀνάστασιν πρὸ τοῦ σοῦ Πάθους πιστούμενος, ἐκ νεκρῶν ἤγειρας τὸν Λάζαρον, Χριστὲ ὁ Θεός.⁸⁹

„Um die allgemeine Auferstehung vor deinem Leiden gültig zu bezeugen⁹⁰, hast du Lazarus von den Toten auferweckt, Christus, Gott.“

Wird in diesem Satz gesagt, dass Christus mit der Auferweckung des Lazarus die allgemeine Totenaufstehung „gültig bezeugt“ habe⁹¹, so heißt es in anderen Texten, dass er sie hier „im Voraus angekündigt / kundgegeben“⁹² oder „im Voraus angezeigt“⁹³ hat. Fragen wir, wie das gemeint ist, so gibt uns das im Großen Hesperinos des Palmsonntags gesungene sechste Stichiron zur

⁸⁷ Mittwoch (Orthros), Triodion des Joseph VIII 4 (zitiert bei Fußnote 17); Freitag (Orthros), Triodion des Joseph IX 3 (zitiert bei Fußnote 17); Palmsonntag (Großer Hesperinos), Anderes Apolitikion: ... τῆς ἀθανάτου ζωῆς ἠξιώθημεν τῇ Ἀναστάσει σου („wir wurden durch deine Auferstehung des unsterblichen Lebens gewürdigt“).

⁸⁸ Siehe dazu neben Joh 11,25f. vor allem Joh 3,14-16.36a; 5,24; 6,40.47.54; 10,10.28; 20,21.

⁸⁹ Vergleiche Kathisma nach der ersten Stichologie: ἀνέστησας φωνήσας τὸν νεκρὸν, τὴν τοῦ Κόσμου, ζωοδότα, δι’ αὐτοῦ πιστούμενος Ἀνάστασιν („Du hast, indem du ihn riefst, den Toten auferweckt und so, Lebensspender, durch ihn die Auferstehung der Menschheit gültig bezeugt“).

⁹⁰ Zum finalen Gebrauch des präsentischen Partizipium conjunctum s.o. Fußnote 78.

⁹¹ Zu πιστοῦσθαι siehe Fußnote. 81.

⁹² Kanon des Theophanes V 2: τῶν βροτῶν ἀπάντων οἷα Θεὸς τὴν ἐσομένην προθεσπίζων προδήλως Ἀνάστασιν („als Gott im Voraus die zukünftige Auferstehung aller Sterblichen offen ankündigend“); Stichira des Johannes 2: τὴν πάντων ἀνθρώπων προμηνῶν ἐκ φθορᾶς ἐλευθερίαν („die Befreiung aller Menschen von der Vergänglichkeit im Voraus kundgebend“); Freitag (Orthros), Triodion des Joseph VIII 2: τὴν ἔγερσιν πάντων προμηνῶν („die Auferweckung aller im Voraus kundgebend“); Palmsonntag (Großer Hesperinos), Stichira zur Liti 6: προκηρύξει τὴν Ἀνάστασιν („die Auferstehung im Voraus kundzutun“).

⁹³ Palmsonntag (Orthros), Stichira zu den Ἄνι 4: Τὴν κοινὴν Ἀνάστασιν πρὸ τοῦ ἔκουσίῳ Πάθους σου εἰς πίστῳσιν πάντων προενδειξάμενος, Χριστὲ ὁ Θεός, τὸν ... Λάζαρον ... ἀνέστησας („Indem du die allgemeine Auferstehung vor deinem freiwilligen Leiden zur Beglaubigung für alle im Voraus anzeigest, Christus, Gott, hast du Lazarus auferweckt“).

Liti einen wichtigen Fingerzeig. Nach diesem Stichiron besteht die „Vorherverkündigung“ der Totenauferstehung darin, dass sich an Lazarus das Wort Jesu erfüllt: ὁ πιστευῶν εἰς ἐμὲ κἀν ἀποθάνῃ ζήσεται (Joh 11,25c). Lazarus ist also insofern τῆς παλιγγενεσίας προοίμιον σωτήριον („die heilsame Präfiguration der Wiedergeburt [d.h. der den Menschen neumachenden Auferstehung]“) geworden⁹⁴, als an ihm sichtbar wird, dass dem durch Jesus aus dem Sündentod auferweckten und an ihn glaubenden Menschen die zukünftige Auferstehung bereits gültig zugeeignet ist und dass sie auch durch den Tod nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Wir können somit zusammenfassend formulieren: Die Auferweckung des Lazarus ist nach dem Zeugnis der Hymnen ein Vorschein des Ostersieges Christi, in dem die Auferstehung der an Christus Glaubenden definitiv entschieden und begründet ist – und zwar als eine Wirklichkeit, die sie schon jetzt in ihrem Sein zeichnet und bestimmt.

Terminologischer Anhang

Den griechischen Begriffen wird, wo es angezeigt ist, in Klammern die erasmische Aussprache beigefügt.

Äni: Die Αἶνοι (Ainoi) sind die zum Morgengottesdienst (Orthros) gehörenden Laudes-Psalmen Ps 148-150. An Sonn- und Festtagen werden an verschiedenen Stellen Stichira (→ Stichiron) zu den Psalmversen hinzugefügt.

Apolitikion: Ἀπολυτίκιον (Apolytikion) heißt das einem bestimmten Werktag, Sonntag oder Festtag zugeordnete → Troparion, weil es unter anderem am Ende des Abendgottesdienstes (Hesperinos) vor der Entlassung (ἀπόλυσις) gesungen wird. In der Göttlichen Liturgie gehört dieses Troparion zu den Hymnen, die auf den Kleinen Einzug folgen.

Exapostilarion: Als Ἐξαποστειλάριον (Exaposteilarion) wird ein → Troparion bezeichnet, das im Morgengottesdienst (Orthros) auf den → Kanon folgt und den → Äni unmittelbar voraufgeht.

Ikos: Der Οἶκος (Oikos) ist ein → Troparion, das ebenso wie das → Kontakion ursprünglich Bestandteil einer umfangreichen frühbyzantinischen Kirchendichtung war, die im Gottesdienst gesungen, später jedoch durch den jüngeren → Kanon verdrängt wurde. Der Ikos folgt im Morgengottesdienst (Orthros) zusammen mit dem ihm voraufgehenden Kontakion auf die sechste → Ode des Kanons.

⁹⁴ Stichira des Leon 3. Zu παλιγγενεσία als Bezeichnung für die eschatologische Auferstehung der Toten siehe G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, S. 998b s.v. παλιγγενεσία III.A.2. Für προοίμιον gilt das in Fußnote 78 Gesagte.

Irmos: Εἰρμός (Heirmos) heißt ein als Leitstrophe dienendes → Troparion, das hinsichtlich der Silbenzahl, der Betonung und der Melodie das Modell für die auf es folgenden Troparia liefert. Im → Kanon ist der Irmos jeweils das erste Troparion einer jeden → Ode. An Sonn- und Festtagen wird der Irmos häufig am Ende einer Ode wiederholt.

Kanon: Der Κανών ist die letzte Hochform der byzantinischen Kirchendichtung und bildet insbesondere ein wesentliches Element des Morgengottesdienstes (Orthros). Ein voll entwickelter Kanon besteht aus neun bzw. – da die zweite → Ode ausschließlich an bestimmten Tagen der Großen Fastenzeit gesungen wird – aus acht Oden. In der Großen Fastenzeit weist der Kanon vielfach eine auf drei und gelegentlich auch eine auf vier Oden reduzierte Gestalt auf. Ein nur drei Oden umfassender Kanon heißt → Triodion, ein nur vier Oden umfassender Kanon → Tetraodion.

Kathisma: Hinsichtlich des Begriffs Κάθισμα ist zwischen dem Psalmen-Kathisma und dem poetischen Kathisma zu unterscheiden. Als *Psalmen-Kathisma* wird jeweils eine der zwanzig Psalmengruppen bezeichnet, in die der alttestamentliche Psalter für die fortlaufende Lesung im Gottesdienst unterteilt ist (vgl. → Stichologie). In der Regel sind für den Morgengottesdienst (Orthros) zwei oder drei Kathismata und für den Abendgottesdienst (Hesperinos) ein Kathisma vorgesehen. Bei den *poetischen Kathismata* handelt es sich um Troparia (→ Troparion), bei deren Gesang man sitzen darf. Im Morgengottesdienst gibt es poetische Kathismata, die auf die Lesung eines Psalmen-Kathisma folgen, wie auch solche, die sich an die dritte → Ode des → Kanons anschließen.

Kontakion: Das Κοινάκιον ist ein → Troparion, das ebenso wie der → Ikos ursprünglich Bestandteil einer umfangreichen frühbyzantinischen Kirchendichtung war. Diese wurde im Gottesdienst gesungen, später jedoch durch den jüngeren → Kanon verdrängt. Das Kontakion folgt im Morgengottesdienst (Orthros) auf die sechste → Ode des Kanons. In der Göttlichen Liturgie gehört es zu den Hymnen, die im Anschluss an den Kleinen Einzug gesungen werden.

Liti: Als Λιτή (Litē) wird ein Gebetsdienst bezeichnet, der an hohen Festtagen unmittelbar mit dem Abendgottesdienst (Hesperinos) verbunden ist und zu dem eine im Kirchenraum vollzogene Prozession der Liturgen gehört. Während der Prozession werden Troparia (→ Troparion) gesungen.

Luzernariumspsalmen: Als Luzernariums- oder Lichterpsalmen gelten vier miteinander verbundene Psalmen, die zu den ältesten Elementen des

Abendgottesdienstes (Hesperinos) gehören: Ps 140, Ps 141, Ps 129 und Ps 116 (Septuaginta-Zählung; Hebräische Bibel: Ps 141, Ps 142, Ps 130 und Ps 117). Zum Gesang dieser Psalmen, zu denen Stichira (→ Stichiron) hinzugefügt werden, werden im Kirchenraum alle Lichter angezündet.

Ode: Die poetische Ὀδὴ ist ein zu einem → Kanon gehörender Hymnus. Eine Ode besteht aus drei bis acht metrisch-musikalisch gleichgestalteten Troparia (→ Troparion), wobei das erste Troparion den → Irmos, d.h. die Leitstrophe bildet.

Stichiron: Στιχηρόν (Stichēron) heißt ein → Troparion, dem ein alttestamentlicher Psalmvers (= στίχος) vorausgeht. Stichira werden unter anderem mit den → Äni und mit den → Luzernariumspsalmen verbunden.

Stichologie: Als Στιχολογία (Stichologia) wird eine fortlaufende, d.h. Vers für Vers erfolgende Lesung aus dem Psalter bezeichnet (vgl. → Kathisma).

Tetraodion: Das Τετραώδιον ist ein → Kanon, der nur vier → Oden umfasst. Tetraodia werden ausschließlich in der Großen Fastenzeit gesungen, und zwar im Morgengottesdienst (Orthros) an den Samstagen der zweiten bis sechsten Fastenwoche (in der sechsten Woche ist dies der Lazarussamstag) sowie am Karsamstag.

Triodion: Das Τριώδιον ist ein → Kanon, der nur drei → Oden umfasst. Triodia haben ihren Ort in der Großen Fastenzeit. Sie werden vor allem – außer am Dienstag und Donnerstag der Karwoche – von Montag bis Freitag im Morgengottesdienst (Orthros) gesungen. Von daher trägt auch das liturgische Buch, das die Eigentexte für die Vorfastenzeit und die Große Fastenzeit einschließlich der Karwoche enthält, den Namen „Triodion“.

Troparion: Der Begriff Τροπάριον bezeichnet eine hymnische Einheit, die mit der Strophe eines Kirchenliedes der westlichen Tradition vergleichbar ist. Viele Hymnen bestehen aus mehreren Troparia. Das für einen bestimmten Wochentag, Sonntag oder Festtag vorgesehene Troparion wird → Apolitikion genannt.

Can Orthodox Biblical Theology be Autonomous?

The Case of the Bible from 1914

CONSTANTIN OANCEA*

The current trend among Orthodox theologians is to identify a fitting profile for biblical theology. The ecclesial and pneumatological dimension of biblical interpretation and the recovery of the patristic spirit of exegesis are the main principles invoked. Should Orthodox biblical theology develop autonomously, ignoring western biblical theology? The case of the Bible from 1914 analysed in this study shows that Orthodox biblical theology should develop taking into account heterodox biblical theology and making reference to its results.

Keywords: *Orthodox biblical theology, Bible from 1914, Blaj Bible, Bucharest Bible*

That Orthodox theology experienced a new approach in the 20th century is no longer a novelty to anyone. The same holds true for the finding that influences for such an adjustment have come from the outside, as a result of reform movements in Roman Catholic theology. Orthodox biblical theology confronted the influences for a “new hermeneutic” positively, namely as concern for its Orthodox character in relation to Western biblical science. In an attempt to define their own identity, Orthodox theologians have made contributions that are worthy of consideration and outlined some specific features of the Orthodox interpretation of the Scripture. Of these, the ecclesial and pneumatological dimension of biblical reading and the recovery of the patristic spirit of exegesis seem to be the most important¹.

* Revd. Constantin Oancea, PhD, Associated Professor at the Faculty of Orthodox Theology, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania. Address: Mitropoliei 20, 550179, Sibiu; e-mail: constantin.oancea@gmx.de.

¹ For more details on involvements for Orthodox biblical hermeneutics, see: Elias Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgart 1976; idem, *The Power of the Word in the Worshipping Church*, Crestwood, 1986; idem, *Scripture in Tradition: The Bible and Its Interpretation in the Orthodox Church*, Crestwood, 2001; idem, “Orthodox Principles of Biblical Interpretation”, in: *SVTQ* 40 (1-2/1996), p. 77-93; Paul Evdochimov, “Principes de l’hermeneutique orthodoxe”, in: *Contacts* 136 (1986), p. 289-306; 137 (1987), p. 61-67; 138 (1987), p. 127-135; 141 (1988), p. 69-72; 145 (1989), p. 56-64; Mircea Basarab, *Interpretarea Sfintei Scripturi în Biserica Ortodoxă*, Cluj 2005; Stelian Tofană, “Cuvântul lui Dumnezeu ca Euharistie: înțelegerea și interpretarea Bibliei în lumina experienței euharistice liturgice, din perspectiva ortodoxă”, in: *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia orthodoxa* 1-2/1998, p. 109-123; Veselin Kesich, “The Orthodox Church and Biblical Interpretation”,

In what follows, I do not intend to contribute to the discussion on the exegetical method (or methods). Another issue seems to me equally important as hermeneutics, namely the extent to which the future of biblical science in Orthodox theology (Romanian, though not exclusively) should be marked only by the search for its precise character. More specifically – could one practice Orthodox biblical theology while ignoring the results of heterodox biblical theology, as if they did not exist, or merely by engaging in polemics with them?

I believe the example of the past can offer some guidance in the attempt to find an answer to these questions. I will take as a case study a work appreciated by Romanian Orthodox theology – the Synodal Bible (1914) - and seek to identify its relation to heterodox theology.

The Bible from 1914 today

The fact that I chose this edition of the Holy Bible as a starting point for discussion is not accidental. In 2014 we celebrate one hundred years since the publication of the Bible from 1914 (*B1914*). Prior to the edition redacted and annotated by Metropolitan Bartolomeu Anania (2001), this was the last Bible printed by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church which included the text of the Septuagint.

This edition enjoys unrivaled appreciation among Romanian editions of the Holy Scripture in some rigorous circles of contemporary Orthodox Church². In the last few years a facsimile edition has been made available in Romania, with no indication of the place of printing, which may be associated, perhaps, with the group mentioned above. Several web sites offer the possibility of consulting or downloading it in PDF format. A call has been launched for the digitization of this edition, given the imperfect quality of the image in the online version³.

in: *St Vladimir's Theological Quarterly* 37 (4/1993), p. 343-351; Constantin Coman, *Erminia Dubului. Texte fundamentale pentru o ermineutică duhovnicească*, București 2002; Vasile Mihoc, "The Actuality of Church Fathers' Biblical Exegesis", in: James D.G. Dunn, Ulrich Luz et al. (eds.), *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, p. 6-27; Theodore G. Stylianopoulos, "Perspectives in Orthodox Biblical Interpretation", in: *Greek Orthodox Theological Review* 47 (1-4/2002), p. 327-338; Paul M. Blowers, "Eastern Orthodox Biblical Interpretation", in: A.J. Hauser / D.F. Watson (eds.), *A History of Biblical Interpretation: The Medieval Through the Reformation Period*, Grand Rapids, 2009, p. 172-200; Alexander I. Negrov, *Biblical Interpretation in the Russian Orthodox Church: A Historical and Hermeneutical Perspective*, Tübingen, 2008; Eugen J. Pentiu, *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*, Oxford 2014.

² See: discussions on the Bible from 1914 at <http://www.razbointrucuvant.ro/anunturi/2008/12/22/apel-pentru-recuperarea-textului-bibliei-din-1914/>, viewed 20.05.2014.

³ *Ibidem*.

The initiators of the *B1914* digitization project justify their proposal by arguing that the two current editions accepted by the Romanian Orthodox Church fall short in several respects. The most widespread edition – dating from 1936, reprinted in 1968, 1975, 1988, 2008 – would not reproduce the text of the Septuagint, being translated from the Hebrew Bible. The other edition – the Bible of Metropolitan Bartolomeu Anania (2001) – presents a language that is too bold in some places, or is not suitable for liturgical use. Moreover, for the correction of the text, Metropolitan Bartolomeu probably used unorthodox resources, “ecumenical or of another nature”, whether editions of the Bible in current languages, or secondary sources⁴.

The argument for recovering the *B1914* states that its importance is due in some degree to internal arguments, emerging from its comparison to other Romanian editions of the biblical text. More influential has been the fact that theological or spiritual authorities of the Romanian Orthodox Church – Fr Dumitru Stăniloae, Fr Dumitru Fecioru or, more recently, Fr Rafail Noica – preferred this edition of the Bible and not the one published in 1936 (and its subsequent editions)⁵.

Here then we highlight the features of the *B1914* which, according to its adherents mentioned above, should be recognized as the best version of the Bible in Romanian:

- It is recommended by authoritative theologians of the Orthodox Romanian Church.
- It was translated from the Septuagint and not from the Hebrew Masoretic Text.
- It did not use unorthodox resources.

This view is also shared by some students at the Faculty of Orthodox Theology, since I have often been asked whether the Bible from 1914 is the best Romanian translation of the Scriptures.

To what extent does this perception actually correspond to reality? The first two considerations – the use of the *B1914* by theologians of high authority and the fact that it reproduces the text of the Septuagint – are fair enough. The decision of Father Stăniloae to utilize quotations from the *B1914* appears natural for someone who works with patristic texts. The *B1914* follows the Septuagint, and patristic authors quote or paraphrase this ancient translation. The inclusion of biblical quotes from the Church Fathers according to the

⁴ *Ibidem*.

⁵ The information seems to come from the introduction to Anania's Bible („Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi”, in: *Biblia sau Sfânta Scriptură. Ediție jubiliară a Sfântului Sinod*, București 2001, p. 11).

Bible from 1936 creates difficulties – if not impossibilities in some cases – as the text of this edition is a compilation according to the Septuagint and the Hebrew Bible. The decision made by the translators of the Bible from 1936 to merge two versions of the text may be questionable as a scientific approach. But to disregard all Romanian editions derived from the Bible from 1936 only because they have resorted to the Hebrew Bible might demonstrate ignorance and anti-Semitic prejudices.

The editors of the Bible from 1914

Is the *B1914* the most “Orthodox” edition of the Holy Scriptures in the Romanian Orthodox Church? To answer this question we should first discuss the circumstances of its publication, and look both at the ones who endeavoured to complete it and at the resources they used. Such information is usually given in the preface of a book. As the Bible from 1914 does not have such a preface, information related to its publication can be found only from printed documents of the time⁶. Published in 1914 at Tipografia Cărților Bisericești (The Printing House for Religious Books) in Bucharest, this edition is also known as the “Synodal Bible”, especially because the members of the Holy Synod of that time made every effort to complete it. It seems that the initiative to reprint the Scripture came from outside the Church, namely from the Ministry of Religious Affairs, in 1908⁷. The project was initiated with the participation of all Synodality, grouped into committees, but in 1909 the work was entrusted to a commission made up of a limited number of members. Due to unfortunate accidents and against a difficult political context, which would culminate in the outbreak of World War I, the new edition of the Bible was published only in 1914⁸. Therefore, as regards the “translators” of the Bible from 1914, there is no doubt that they were Orthodox.

⁶ Information may be found especially in articles and notes about the meetings of the Holy Synod, printed in: *Biserica Ortodoxă Română* review, between 1908 and 1915. For more details see: Emanuel Conțaș, “Tradiția biblică românească. O prezentare succintă din perspectiva principalelor versiuni românești ale Sfintei Scripturi”, in: *Studii Teologice* 2/2011, p. 159-245, here 191-194.

⁷ Father G. Marcu hypothesized that the impetus for this came from the future Metropolitan Bishop of Transylvania, Nicolae Bălan who, in a note addressed in 1912 to the Patriarch Conon Arămescu-Donici, argued for a new edition of the Bible in updated Romanian and also for setting up a biblical society and organizing a Romanian symposium on biblical issues. See: Grigore Marcu, “Inițiativa transilvăneană în tipărirea Bibliiei românești”, in: *Revista Teologică* 1-2/1943, p. 98-103. However, the appeal from the Ministry of Religious Affairs had been initiated 4 years before, in 1908. See: E. Conțaș, “Tradiția”, p. 191.

⁸ *Ibidem*, p. 192-194.

The sources used by the editors

In terms of resources used by members of the Holy Synod, things appear to be different. Documents of the time clearly indicate that the Synodal Bible was not a new translation, but a revision of the biblical text. The New Testament was reproduced in accordance with the edition of 1905. For the text of the Old Testament, committee members asked for earlier editions of the Bible in Romanian: the Bibles from Bucharest (1688), Blaj (1795), St. Petersburg (1819), Buzău (1854-1956) and Sibiu (1856-1858). Besides these they also looked at editions of the Septuagint, the Vulgate and the Hebrew Bible⁹. Considering that the Bibles from St. Petersburg, Buzău and Sibiu reproduce, with minor modifications, the text of the Blaj Bible, it appears that those working for the publication of the *B1914* used two main textual versions of the Bible in Romanian: the one published in Bucharest in 1688 (*BB*) and the one published at Blaj in 1795 (*BBlaj*).

An overview of three verses from different canonical parts of the Old Testament shows that the text of the *BBlaj* was adopted, almost without any modification, by the editorial team of the *B1914*:

	Biblia București (<i>BB</i>)	Biblia Blaj (<i>BBlaj</i>)	Biblia 1914 (<i>B1914</i>)
Gen 1,2	Iară pământul era nevăzut și netocmit. Și întunearec zăcea deasupra preste cel fără de fund, și Duhul lui Dumnezeu Să purta deasupra apei.	Și pământul era nevăzut și netocmit, și întunearec era deasupra adâncului, și Duhul lui Dumnezeu să purta pre deasupra apei	Și pământul eră nevăzut și netocmit și întunerec eră deasupra adâncului; și Duhul lui Dumnezeu se purtă pre deasupra apei
Jos 1,7	Întărește-te dară și te vitejește foarte, să păzești și să faci după cum au poruncit Moisi, sluga Mea, și să nu te abați de la ei în direapta au în stînga, pentru ca să pricipi întru toate carele vei face.	Întărește-te, dară, și te îmbărbătează foarte, ca să păzești și să faci precum Ț-au poruncit Moisi, sluga Mea, și să nu te abați de la acelea de-a dreapta au de-a stînga, ca să fii înțelept întru toate ceale ce vei face.	Întărește-te dar și te îmbărbătează foarte, ca să păzești și să faci precum Ți-a poruncit Moisi sluga mea, și să nu te abați de la acelea deadreapta sau deastînga, ca să fii înțelept întru toate cele ce vei face.

⁹ *Ibidem*.

Ps 1,1	Fericit omul carele n-au mersu în sfatul necuraților și în calea păcătoșilor n-au stătut și pre scaunul ucigașilor n-au șezut.	Fericit bărbatul carele n-au umblat în sfatul necredincioșilor și în calea păcătoșilor n-au stătut și pre scaunul pierzătorilor n-au șezut.	Fericit bărbatul, care n-a umblat în sfatul necredincioșilor, și în calea păcătoșilor n-a stătut, și pre scaunul pierzătorilor n-a șezut.
Hos 4,5	Și va slăbi zile, va slăbi și prorocul împreună cu el noaptea și asemănat-am pre maica ta.	Și va slăbi din zi în zi și va slăbi prorocul cu tine; nopții am asemănat pre mumă-ta.	Și va slăbi din zi în zi, și va slăbi prorocul cu tine, nopței am asemănat pre muma ta.

Even someone who does not speak Romanian will notice that the differences between the *B1914* and the *BBlaj* are minor, most cases involving the replacement of obsolete words and expressions.

Moreover, some mistakes in the *BBlaj* – corrected in the errata – were reproduced as such by the editions of St. Petersburg, Buzău and Sibiu¹⁰. Two of them are found in the *B1914*:

	<i>BB</i>	<i>BBlaj</i>	<i>B1914</i>	<i>LXX Rablf</i>
Ios 17,9	Iair	Air	Air	Iariel
Mal 1,3	am rânduit hotarale lui “I appointed his territory”	am hotarale lui ² “I his territory” (The verb is omitted)	am hotarele lui	etaxa ta oria autou

Without going into comparative details, we mention two more situations of this kind.

a) In 3 Kings 17, 22, the *B1914* prefers the form “the child resurrected” instead of “the child cried out (aneboesen)”, as it appears in the *BB* and the *BBlaj*. But the version “the child resurrected” was indicated in the explanatory notes in the *BBlaj*, referencing its liturgical source¹¹.

b) The *B1914* adopted, in accordance with the *BBlaj*, the translation Gr . *enkruphias*:

¹⁰ According to Ioan Chindriș, “Secolele Bibliei de la Blaj”, in: *Biblia de la Blaj 1975. Ediție jubiliară*, Roma 2000, p. 2406-2407, these are present in Deut 2,37, Jos 17,7.9 and Mal 1,3. It is highly probable that the Sibiu Bible has taken these mistakes from the text of the St. Petersburg Bible, as evidenced from the comparison of mistakes common to both editions, but which do not appear in the Blaj Bible: Gen 36,24 and Isa 27,12. See: E. Conțac, “Tradiția”, p. 190.

¹¹ The paromia (Old Testament reading) on the Holy and Great Saturday.

<i>Enkruphias</i>	BB	BBlaj	B1914
Fac 18,6	Azime (Unleavened bread)	Azime	Azime
Ieş 12,39	Azime	Turte (Cake)	Turte
Num 11,8	Turte	Pogăci (Dialect word for cake)	Azimi
3Regi 17,12.13	Turtă	Azimă	Azimă
3Regi 19,6	Turtă	Azimă	Azimă
Os 7,8	Azimă	Azimă	Azimă
Iez 4,12	Turtă	Turtă	Turtă

Only in one of the seven occurrences (Num 11, 8) there is a difference between the *B1914* and the *BBlaj*.

In conclusion, the main resource of the *B1914* was not from the Orthodox realm, but from the *BBlaj*, printed in 1795 by the Greek-Catholic Church of Transylvania.

The adoption of the Blaj Bible

However, Orthodox hierarchs decided to adopt this heterodox translation on four occasions. The *B1914* was the last instance. Publishers of the St. Petersburg Bible (1819) asked for the opinion of the Metropolitan of Bessarabia, Gavriil Bănulescu Bodoni, who recommended the *BBlaj* as first source for the text¹². Bishop Filotei of Buzău, native of Făgăraş County in Transylvania, also knew to appreciate the value of the *BBlaj*, which was used both by Greek-Catholics and Orthodoxes in Transylvania. In the foreword, Bishop Filotei admitted that he had chosen to reprint the *BBlaj*, as it was the best and clearest translated Romanian edition of the Holy Scripture. The Bible printed in Buzău even included the introductory study on the Holy Scriptures from the Blaj edition. On another occasion, Filotei argued for his choice to reprint the text of Blaj by saying that the Metropolitan of Moldavia, Veniamin Costachi, had also reprinted that text¹³. In Sibiu Metropolitan Andrei Şaguna reprinted the same Bible, even if he used the St. Petersburg Bible as primary source. The hierarch of Sibiu does not mention the *BBlaj* in his preface, but it is highly improbable that he did not know what text had been used as source for the St. Petersburg Bible. In all these cases, when hierarchs of the Orthodox

¹² Nicolae I. Nicolaescu, "Scurt istoric al traducerii Sfintei Scripturi. Principalele ediții ale Bibliiei în Biserica Ortodoxă Română", in: *Studii Teologice* 7-8/1974, p. 489-521, here 508-509.

¹³ See: Andrei Şaguna, *Corespondența*, vol. I/1, edited by Nicolae Bocşan, Ioan-Vasile Leb et al., Cluj-Napoca 2005, p. 235-236.

Church of Moldavia, Wallachia and Transylvania decided to reissue the *BBlaj*, they did not consider the religious origin of the source text as most important, but rather its value.

The heterodox sources of the Blaj Bible

The value of the Blaj Bible is not only due to the erudition and accuracy of its editor, Samuil Micu, but also to the *resources* he used. Among the sources used by the theologian from Blaj one can identify the first full translation of the Bible in the Romanian Orthodox Church: the Bucharest Bible (1688). The Psalms were reproduced by Samuil Micu in accordance with the Blaj Psalter (1764), that itself reproduced the text of the Buzău Psalter (1703)¹⁴.

But most of the works used by Samuil Micu were neither Orthodox nor Greek-Catholic. The scholar from Blaj had completed his studies at the Pazmaneum College in Vienna (1766-1772). He made the decision to translate the Bible in 1783, when he was prefect of studies at the College of St. Barbara in the same city (1777-1783)¹⁵. Vienna was home to one of the oldest universities in Europe (from 1365), so that in libraries and bookstores there, Samuil Micu could have found the most important critical editions of the biblical text. Although Samuil Micu did not state explicitly which edition he had used, researchers reported several probable or possible sources¹⁶. Among these:

- The Complutensian Polyglot Bible, published in Alcalá (Spain) in 1514-1517, is even mentioned in the footnotes of Samuil Micu¹⁷. It included, besides the first printed edition of the Septuagint, the text of the Hebrew Bible, the Targum Onkelos, the Vulgate and the Greek New Testament as well. Humanist theologians and philologists participated in its creation, while its publication and the printing costs of the 6 volumes were associated with Cardinal Francisco Ximenez de Cisneros, Archbishop of Toledo. Samuil Micu probably had no direct access to the Complutensian Polyglot Bible, but to one of the polyglot editions that followed it (Antwerpen, 1569-1572; Paris, 1645; London, 1657). That might explain the references to some versions of the Old Testament (Syriac, the Samaritan Pentateuch, Arabic and Persian

¹⁴ Eugen Pavel, “Un monument de limbă literară: Biblia lui Samuil Micu”, in: *Biblia de la Blaj 1975. Ediție jubiliară*, Roma 2000, p. 2425.

¹⁵ E. Pavel, “Un monument”, p. 2421.

¹⁶ See: *Ibidem*, p. 2422-2423; I. Chindriș, “Secolele”, p. 2393-2396.

¹⁷ *Biblia de la Blaj*, p. 252; 414.

versions), found in the notes to the *BBlaj*¹⁸, which are not present in the Complutensian¹⁹.

- For the text of the Septuagint, Samuil Micu allegedly used the edition of the humanist Lambert Bos, published in Franeker (1709), perhaps because a copy of this paper existed in the library of the monks from Blaj²⁰. L. Bos had critically reviewed the Sixtine text (Rome 1587), which was based on Codex Vaticanus, indicating in the critical apparatus variants of previous manuscripts and editions²¹. However, the *BBlaj* deviates in several places from the text edited by L. Bos and is closer to the *BB*, which was based on the Aldine text (Venice, 1518), and produced in accordance with the Frankfurt edition (1597). Micu had probably read Bos's edition and used its critical apparatus, but did not follow the text of the Septuagint proposed by the Dutch scholar. It is possible that Micu might have opted for an older text in deference to the Romanian biblical tradition initiated by the Bucharest Bible²².
- In addition to the Old Testament books printed in the *BB*, the *BBlaj* also includes the *Prayer of Manasseh*²³. This writing, considered apocryphal or pseudepigraphal in Judaism, Catholicism and Protestantism, is attested in some ancient writings, probably because of its use in liturgy²⁴. From the Thirteenth century on, the Latin version is found in manuscripts of the Vulgate. Most printed editions of the Septuagint prior to the 20th century do not include the Prayer of Manasseh. We do not know exactly what source Samuil Micu actually used²⁵. The Vulgate translation of Petru Pavel Aron (1760-1761) was available in manuscript to Micu, but this version of the Prayer differs in places from that of the *BBlaj*. The text of the Prayer was present in the Complutensian

¹⁸ *Biblia de la Blaj*, p. 36; 110.

¹⁹ Arabic and Persian variants appear only in the Polyglot from London.

²⁰ I. Chindriș, "Secolele", p. 2347; E. Pavel, "Un monument", p. 2422.

²¹ See: Richard R. Ottley, *A Handbook to the Septuagint*, New-York 1920, p. 66.

²² See: Chindriș's considerations in this respect ("Secolele", p. 2394-2396).

²³ *Biblia de la Blaj*, p. 893-894.

²⁴ Apostolic Constitutions, the Syriac version of Didascalia, Codex Alexandrinus, Codex Turicensis. For more details see James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, Garden City, NY 1985, p. 625-637. Thomas Knittel, *Gebet Manasses*, at <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19038/>, viewed 27.05.2014.

²⁵ E. Pavel supposes that Micu translated the text from Latin ("Un monument", p. 2427-2428).

Polyglot (in Latin), in the Polyglot from London (in Greek and Latin), in some reprints of the Sixtine Septuagint²⁶, in the Sixto-Clementine Vulgate Appendix (1592) and in some Bibles from 16th-17th centuries. The identification of the source used by Micu cannot be investigated within the limits of this article and deserves a special study. What is important, however, is that the *BBlaj* initiated a textual tradition including the Prayer of Manasseh, since all editions of the Bible in the Romanian Orthodox Church print this book among the anaginoskomena books of the Old Testament²⁷. Keeping the Prayer of Manasseh in the Bible editions of the Romanian Orthodox Church was surely influenced by its liturgical use, while 4Maccabees – an apocryphal that also appeared in the *BB*²⁸ and *BBlaj*²⁹ had not been printed in any subsequent Romanian edition. It is worth mentioning here that there is no uniform practice in Orthodoxy as regards the printing of the Prayer of Manasseh in the Bible, or its location among the Old Testament books.³⁰

The publication of most works mentioned above, as possible resources used by Samuil Micu, was initiated and sponsored by the ecclesiastical Roman-Catholic and Protestant authorities. In terms of their scientific quality, these works were the result of labours of humanist scholars from the 16th-18th centuries, who had been animated by cultural interest and valued the best manuscripts available to them. Thus, the resources used by Micu were neither Orthodox nor Greek Catholic in origin.

Therefore, the Bible from 1914 is based on a remarkable biblical tradition, though mostly non-Orthodox. The value of the Bible from 1914 lies not in the fact that it was edited by Orthodox hierarchs and recommended by theologians of highest authority in the Romanian Orthodox Church of the 20th century. But rather the value of the Bible from 1914 was increased by the alliance of multi-confessional and humanistic efforts that initially made

²⁶ Robert H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 1, Oxford 1913, p. 616.

²⁷ Present in the Bible from Ostrog (1581, in old Slavonic).

²⁸ *Biblia, adecă Dumnezeiasca Scriptură...*, București, 1988 (reprint), p. 740-750: "A lui Iosip la Macavei carte, adecă pentru singurul-țiitoriu gâd".

²⁹ *Biblia de la Blaj*, p. 883-893: "A lui Iosif Flavie". In the Preface, Micu said that the only reason for his reproducing of the apocryphal text was its existence in the Bucharest Bible.

³⁰ The Prayer of Manasseh is printed in the Bibles of the Russian Orthodox Church after 2 Chronicles (БИБЛИЯ, ПЕТРОГРАДЪ, 1916, p. 537). However, the text is not printed in the editions of the Scriptures in the Greek Orthodox Church (thus Η ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ, ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΚΗ ΕΤΑΙΡΙΑ, ΑΘΗΝΑ, 1997, edition printed with the blessing of the Greek Orthodox Church Holy Synod).

possible the publication of the edition of the Blaj Bible and later favoured its adoption by the Romanian Orthodox Church.

Conclusions

Let us return to the questions in the introduction to this article. Is the autonomous development of Orthodox biblical theology possible? Could there be an Orthodox biblical science “untouched” by western biblical science?

Romanian Orthodox biblical theology went through the “Babylonian captivity” of western theology, especially in the 19th and the 20th century, when the systematization of theological education and the absence of literature in the field imposed the adoption of either Catholic or Protestant works as a model. The current trend is to find an appropriate profile of Orthodox biblical science, modelled on our own religious tradition. The focus is now on the liturgical and the ecclesial dimensions of biblical reading, on recovering the spirit of the Church Fathers’ exegesis.

This process of finding our own identity is important for Orthodox biblical science and cannot be ignored. But the case of the Bible from 1914, discussed above, shows that an Orthodox work can be appreciated by Orthodox readership despite its reliance on non-Orthodox resources.

Therefore I believe that the mission of contemporary Orthodox biblical theology would be wrong if it pursued an autonomous profile, resistant to non-Orthodox influences. The search for the specific features of Orthodox biblical theology should develop taking into account heterodox biblical theology and making reference to its outcomes.

The Creation Narratives in the Western and Greek-Orthodox Theology of the 20th Century

ALEXANDRA PALANTZA*

*The Book of Genesis offers not only to Israel but also to its neighbors the reason for their existence¹. In western theological thought, W. Eichrodt's *Theology of the Old Testament* and Cl. Westermann's *Commentary on Genesis* are two of the most important works, which are distinguished because of their method and the expression of their theological perspectives on the topic "creation narratives". In contrast to Western theologians, Greek-Orthodox Theologians inherited their tradition of interpretation from the Church Fathers. Eastern Theology has seen the topic of interpreting the Bible as an unbreakable whole, containing God's word and action for the salvation of humankind. Any differences between them are caused by another perspective and ecclesiastical tradition.*

Keywords: *world's creation, man's creation, W. Eichrodt's theology, history of Israel, Cl. Westermann's Commentary, God and man, Greek-orthodox theology, Church Fathers, "spirit", "mind", "our image and likeness", New Testament.*

1. Introduction and the purpose of the paper

1.1. **W.** Eichrodt and Cl. Westermann are two of the most important scholars in this field. They have left a great body of work on the topic "the world's and man's creation". This paper attempts not only to shed light on their thought and method of interpretation, but also to present Greek-Orthodox theological thought on it, which is closely connected to the thought of the Church Fathers.

1.2. The goals of this article are: a) to present the mainly western theological aspects of the 20th century concerning the development of the creation narratives especially of the previously referenced scholars as the most characteristic aspects on the topic, b) to indicate their reflections on the Greek-Orthodox Theology of the same period, because their work is echoed more or less in Greek-Orthodox theological thought and c) to detect where aspects of both sides, western and eastern, converge or not.

* Alexandra Palantza, PhD, Lector of Biblical Theology at Theological School of Athens University. Address: Theological School of Athens University, University Campus, 157 72 Athens, Greece; e-mail: apalantza@theol.uoa.gr.

¹ The Book became known under the Greek name "Genesis" (Γένεσις), which was used by Judaism in Diaspora and expresses the whole process of creation. It is also distinguished from the Greek term "γέννησις" (birth) derived from the Greek verb "γεννῶ" (give birth to).

1.3. The paper begins with a presentation of the biblical narratives and an explanation of the basic terms included in them. A short analysis of their theological background is also given. The first part is dedicated to W. Eichrodt's theological opus, his method and his view of the creation narratives, which is followed by Cl. Westermann's theological thought and method. G. von Rad's thought about the doctrine of creation, which has been viewed as an independent one, is also briefly mentioned.

The second section includes a short report about the interpretation of the Holy Scriptures in the Ancient Church and, especially, the typology of the historic approach by John Chrysostom. It follows the development of Greek-Orthodox thought concerning the creation narratives and presents a short analysis of important terms such as "spirit", "mind", "flesh" and "our image and likeness". Through a comparison of the main points of both theological perspectives on the topic, it is made clear that W. Eichrodt and Cl. Westermann have strongly influenced modern Greek-Orthodox theologians through their scientific works, although they remain deeply connected to the Church Fathers' thought. The paper ends with conclusions.

2. Description of the biblical text.

2.1. *The text sources.* The first and second chapters of Genesis are presented in two distinct forms: one from the Priestly source (P) concerning Gen. 1,1-2,4a and a second one from the Yahwist source (J) containing Gen. 2,4b-25². These seem to: a) bring everything into light and order (Gen. 1, 1-2, 4a)³, b) establish the frames of time and place in which man can live and act, c) speak about the creation of animals of all kinds and finally about the creation of man as God's personal action (Gen.1, 26-27; 2, 4a-7) by putting aside any other thought. With these perspectives in mind, the question of why the Creation narratives were and still are one of the basic themes of either the Christian or the Hebrew Bible is quite reasonable.

2.2. *Creation of the world.* The sentence in Gen.1,1 is of primary importance because it affirms that God is supreme and everything is his own work⁴.

² Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Theological Reflection on the Christian Bible, Minneapolis 1993, p. 107, where it is also mentioned that on a literary level, the P source has the main characteristics of a post-exilic period, which is widely accepted by O. Eissfeld, R. Smend and Br. Child. The J source is regarded as much older and assigned to the period of early monarchy. Behind the J source lays a lengthy oral tradition, which originates from a Syro-Palestinian setting rather than from a Babylonian one.

³ Melanie Köhlmoos, *Altes Testament*, UTB basics, Tübingen – Basel 2011, p. 264, where "justice" and "world order" have a similar meaning with the Covenant at Sinai.

⁴ "Genesis, the Narrative of", *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, ed. by D. Noel Friedman, Doubleday 1992, p. 943.

The whole universe, “the heaven and the earth”, according to the Hebrew Bible⁵, was created by God, the almighty one, and not by anyone else, Deity or Daemon. The Hebrew verb “bāra”, which means “create”, always has as its subject only the word “God”, no other human being. The verb expresses the creative action in general and it does not presuppose any pre-existent matter. In other words, the phrase “God created” means that “God created order”⁶, and as a result the “formless wasteland”,⁷ earth took shape and changed into cosmos. From a particular point of view, speaking about “creation ex nihilo” in these verses is purposeless, because the question came up when Hebrew culture faced the Hellenistic one⁸.

The whole universe came into existence through God’s word. The biblical form “And God said” (Gen. 1, 3;4;9;11;14;20;24;26;29) dominates the account of the creation of the ordered universe and its inhabitants. Light and order, which were firstly created by him, are vital for vegetables, animals and human life to exist. It is obvious that the use of the “word” reflects the spirit of Mesopotamian religious literature⁹. According to the Babylonian Epos *Enūma eliš*, the world was made by the god Marduk, after his victory over Tiamat, from a giant snake whose body was divided by him. From one part the firmament was made and from the other the mountains, valleys etc were constructed¹⁰ the mountains, valleys etc. The creative “word” can be found as a feature of the Egyptian theology of Memphis¹¹. In the religious thought of Egyptians the world came into its existence since heaven and earth were divided. In this case, the world’s existence as Theogony, was combined with the world’s existence as division between heaven and earth.¹² According to ancient Near Eastern beliefs, the “word” was the image of natural and cosmic power. The “word” sprung from the mouth of God and was the creative power, which led everything into existence; that is the reason why the “word” of

⁵ See: Gen. 1,1; 2,1; 2,4a.

⁶ “Genesis, the Narrative of”, *Anchor Bible Dictionary*, vol. 2, p. 943.

⁷ See: Gen.1,2 according to the NAS translation of the Hebrew phrase “tō’hû wäbō’hû”.

⁸ See: 2 Macc. 7,28. Konrad Schmidt (ed.), *Schöpfung*, UTB Mohr Siebeck, Tübingen 2012, p. 90.

⁹ Thorkild Jakobsen, *The treasures of Darkness*, New Haven, p. 15.

¹⁰ James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, 3rd edition with Supplement, Princeton 1969, p. 60-72; Otto Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des AT :1 Grundlegung*, Vandenhoeck & Ruprecht 1993, p. 98.

¹¹ Lorenz Dürr, *Die Wertigung der göttlichen Wortes im Alten Testament und im Antiken Orient*, Leipzig 1938, p. 21.

¹² Claus Westermann, “Genesis” Kapitel 1-3, *Biblischer Kommentar* 1/1, 4. editon, Neukirchen-Vluyn 1999, p. 47, where it is mentioned that the division between heaven and earth is referred in the Kosmogony of Heliopolis.

God in the Bible must be effective, just because it is God's word¹³. The priestly narration in vv.3-25 was formed in two patterns. Immediately after the formula "And God said", followed by the command, there is the fulfillment form "and it was so"¹⁴. For the readers of the narrative it is clear, that there is an inner connection between God's word and the event. God's word is an event. A function was completed through God's word¹⁵. There is another form, which is expressed through the phrase "And God saw that it was good (vv.4,8 (LXX), 10,12,18,21,25), or "very good" (v.31) meaning that the ordered world with its inhabitants was just as it should be as it came from the "word" of God.

2.3. *The first narrative of man's creation.* Man's creation according to the first anthropological narrative (Gen.1,26-27) begins with the following words: "And God said" (v.26) and ends with "and it is so" (v.30). The phrase "let us make" indicates a *plural of majesty* and echoes the decision of the heavenly court. The word "man" (Heb. ha'ādam) means all humankind, one of the human race. God creates ha'ādam "in our image" (Heb. šelem) and "according to our likeness" (Heb. demût) (Gen. 1,26). The whole presentation of man's creation is exactly the same as the communication and the response that exists between father and son¹⁶. It is also important to emphasize that the statement in v.1, 27 is composed in "rhythmic" form: "So God created man in his own image, in the image of God he created him, male and female he created them". From this point of view, it can also be concluded that both sexes are parts of the general term "human" or, in other words, both of them are the two sides of the term "human". The creation of humankind is the creation of male and female. Both of them receive God's blessing, just as the animals before them, which is part of their nature. Both of them receive dominion over God's created world, which is a sign of man's creation according to the "image of God".¹⁷

2.4. *The second narrative of man's creation.* The second anthropological narrative (2,4a-7) comes from the J source and speaks about God's personal care for the creation of man. "Ha'ādam" was made by "apār" (dry dust), took his name from "adāmā" (ground) (Gen. 2,7) and was destined to return to earth. These verses utilize the verb "yašār", which reflects the picture of the

¹³ See: Isa. 55,10-11.

¹⁴ Exceptions to this concept are the vv 6-7 in MT and the vv 20-22, where the phrase "and it was so" does not occur at all.

¹⁵ The spirit of this connection was perfectly presented by the phrase in Wis. 9,1.

¹⁶ According to Gen. 5,3 Adam begot a son "in his own likeness" (Heb. bidēmûtô) and "after his image" (Heb. bešelmo), which are the same words used in Gen. 1,26.

¹⁷ K. Schmidt (ed.), *Schöpfung*, p. 91.

potter giving shape to his own creature¹⁸. The human being is a *living being*, because he has got the “nephš hayyā” (2, 7), as well as all the other living beings (1,20·21·24·29). Verses 2,4b-25 are the passages in which the unique narrative of woman’s creation (2,18-25) can be found¹⁹.

3. The world’s and man’s Creation in W. Eichrodt’s, G. von Rad’s and Cl. Westermann’s theology.

3.1. W. Eichrodt’s Theology. From 1933 to 1939 W. Eichrodt published his great theological opus under the general title *Theology of the Old Testament*. His work was published in three volumes. The first volume, *God and the people* (1933), included a study of the covenant concept, the nature of the being and activity of the covenant God, the charismatic and official leaders of Israel, and the prophetic message of judgment and salvation. This was followed by a second volume²⁰, *God and the world* (1935), where the main points are God’s creative action in the Spirit, his power over the whole of nature, human beings and the history of all mankind.²¹ The final volume, *God and man* (1939) focuses on the individual’s relationship to the other members of the human community, and his relationship with God giving special attention to morality, sin and forgiveness and immortality²². In the history of biblical theology, W. Eichrodt (1890-1978) belongs among the most important scholars, such as Gerhard von Rad (1901-1971) and Rudolph Bultmann (1844-1976), who wrote a *Biblical Theology*, specifically of both the Old and New Testament

¹⁸ Cl. Westermann, “Genesis”, p. 151.

¹⁹ The goal of this particular reference is, on the one hand, the matter that man could not tolerate to be alone and, on the other hand, that no one else could be his companion, except someone that would be like himself. The “deep sleep” and the removal of his rib are elements of the story. It is important that two points be underlined: a) the whole procedure of woman’s creation remains out of man’s reach, in other words he could see nothing of her creation, which was exclusively God’s action. The whole procedure was unknown and mysterious to man, b) the counterpart was of the same stuff as the man and there was no indication that the counterpart meant subordination. When the woman’s creation was completed, God brought her to man who recognized her with the following words: “This is now bone of my bones, and flesh of my flesh” The Hebrew words “etsem” (bone) and “basar” (flesh) determine the equality of both. The Man gives the Woman her name as equal to him: “She shall be called Woman, because she was taken out of Man”. It must be also noticed that the Hebrew words “ish”(man) and “ishshah”(woman) make clear how near their meaning is. The text follows NAS translation.

²⁰ Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I Gott und Volk, 8. edition, Göttingen 1968, VII-IX.

²¹ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2 and 3, Leipzig 1939, VII-VIII.

²² *Ibidem*, III-IV.

theology. W. Eichrodt, however, was the one theologian who stayed outside of the purview of historical theology²³.

3.2. *W. Eichrodt's method.* The most characteristic idea in Eichrodt's work was namely that of the covenant²⁴. He believed that the term was the most suitable to express the unique, fundamental relationship between God and Israel. But the main question was which method he could use to develop this idea. He suggested neither the purely historical nor the systematic-doctrinal way²⁵. He was in favor of taking a "cross-section of the realm of Old Testament thought"²⁶. In W. Eichrodt's thought, the approach of Old Testament theology "presupposes the history of Israel"²⁷.

It is necessary to mention that Eichrodt's term "cross-section" must be further explained, because it is the key to understanding his own method, which is distinguished by two approaches. Firstly, he rejected the use of any "dogmatic scheme" according to the arrangement of the Old Testament theology itself, which he called "the Old Testament's own dialectic"²⁸. Secondly, he did not find the use of the historical method adequate for determining theological ideas diachronically²⁹ (i.e. through time), because this would reduce the relationship between the testaments to "a thin thread of historical connection and casual sequence"³⁰.

In Eichrodt's view, if someone wanted to create a synthetic picture of Israel's faith, then he would have to dig deeply into the biblical sources and find their historical context, searching for concepts that might be common from one period to the other³¹. W. Eichrodt attempted to evaluate Israel's theology within the ancient Near Eastern background, considering the New Testament connections quite limited³².

3.3. *Creation in Eichrodt's Theology.* The structure of the 1st chapter of Genesis, concerning the Priestly source, seems to raise questions about its

²³ James K. Mead, *Biblical Theology, Issues, Methods, and Themes*, Louisville, Kentucky 2007, p. 42.

²⁴ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 30-32.

²⁵ J. K. Mead, *Biblical Theology*, p. 43.

²⁶ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 7, where he cites the works of Norman H. Snaith, *Distinctive Ideas of the Old Testament*, 1944 and Harold Henry Rowley, *The Faith of Israel*, 1936.

²⁷ *Ibidem*, p. 3.

²⁸ J. K. Mead, *Biblical Theology*, p. 130.

²⁹ Br. S. Childs, *Biblical Theology of*, p. 13.

³⁰ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, p. 2.

³¹ *Ibidem*, p. 4.

³² J.K. Mead, *Biblical Theology*, p.131, note 38.

context: the first verse refers to the initial beginning, which is followed by a series of God's actions whose priority is the creation of heaven and earth. When the creation of the universe was completed, God rested on the seventh day and blessed the Sabbath³³.

Most of the questions which are connected to Gen. 1, 1 focus upon its own syntax. The primary question is whether the sentence is an independent superscription or is a relative clause, whose apodosis follows in verse 3. The answer is closely related to knowing a) how verse 2 could be understood and b) how the presence of an uncreated state is also related to the whole process of creation³⁴.

According to the majority of modern scholars, the issue can't be resolved grammatically, because both options are possible. However, the content of the paragraph remains the main matter. Two opinions have been expressed about this: on the one hand, verse 1 has been viewed as a relative clause. This is supported by its parallel to an ancient Near Eastern, version which reflects the temporal dimension of the phrase³⁵. On the other hand, W. Eichrodt³⁶ strongly supported the case for an absolute interpretation of the phrase, when he carefully studied its related terms which clearly express an absolute origin³⁷. It is clear that the Priestly writer chose the verb "bārā" by using it as a technical term which describes God's action as creation. The verb designates an action showing God as the only permissible subject, without human analogy, who makes use of no material outside of the creation process³⁸.

3.4. *G. von Rad's "doctrine of Creation"*. In 1936 G. von Rad published his well-known essay "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation"³⁹ in which he came to the conclusion that creation was a supplementary doctrine in relation to Israel's principal faith in a historical salvation. He expressed the belief that the doctrine of creation should never be viewed as an independent doctrine. He also recognized that creation narratives contain elements of wisdom literature, which he had a tendency to criticize strongly throughout his essay.

³³ K. Schmidt (ed.), *Schöpfung*, p. 78.

³⁴ Harry Meyer Orlinsky, "The Plain Meaning of Genesis 1:1-3", *BA* 46 (1983), p. 207-209.

³⁵ Br. Childs, *Biblical Theology*, p. 111.

³⁶ W. Eichrodt, "In the Beginning: A Contribution to the Interpretation of the First Word of the Bible" in: Bernhard W. Anderson, Walter J. Harrelson (eds.), *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of James Muilenburg*, New York 1962, pp.1-10.

³⁷ Isa. 40,21; Prov. 8,23.

³⁸ W. Eichrodt, "In the Beginning:", p. 3.

³⁹ Gerhard von Rad, "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation", in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, New York - Edinburgh 1966, pp. 131-43.

3.5. *Cl. Westermann's Commentary on Genesis.* G. von Rad's view was seriously criticized by Cl. Westermann, who opposed von Rad's opinion about his interpretation concerning the function of chapters 3-11 of the Book of Genesis and presented a continuation of the Creation narratives. According to Westermann, these chapters did not present a horizontal historical level, but they portrayed the relationship between God and man vertically. They portrayed the ontological problem of human existence as weak and limited⁴⁰ before almighty God. Weakness was first encountered by Man when he was tempted and then exiled from Eden. Since then, all human beings have experienced the bitterness of sin and the bonds of death. After Abel's murder by Cain⁴¹ God's world, which was created *very good*, suffered sin and tasted total catastrophe not only through the flood but also by the authority of evil.

4. The world's and man's Creation in the Greek-Orthodox Theology of the 20th century.

Greek-Orthodox Theologians of the 20th century, especially Old Testament Theologians, presented an important number of studies referring to themes centering on the Creation narratives. Most of these studies were articles, monographs or commentaries. Generally speaking, Greek-Orthodox biblical production could not be distinguished for its special methodological features when compared to Western biblical production. The most important characteristic of it was, and still is, its foundation in the Church Fathers' interpretational tradition. This happened because the Church Fathers focused on the presentation of the context of Christian teaching using ancient Greek Philosophy⁴².

4.1. *The Bible's interpretation in the Ancient Church.* However, it should be noted that the interpretation of the Holy Scriptures in the Ancient Church was based on principles developed during the conflicts over apologetics and antiheresies arising in the major schools of Alexandria and Antioch. The theologians of Alexandria used the Middle Platonism and Philo's thought as the background for the development of their theology and the interpretation of the Scriptures. Their main representatives were Clemens and Origenes⁴³. The School of Alexandria expressed Platonic thought and the allegorical method of

⁴⁰ Cl. Westermann, "Genesis", p. 92.

⁴¹ *Ibidem*, p. 92.

⁴² Vasilios Vellas, «Η ΑΓΙΑ ΓΡΑΦΗ ΕΝ ΤΗ ΟΡΘΟΔΟΞΩ ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΕΚΚΛΗΣΙΑ» (The Holy Bible in the Greek-Orthodox Church), *ΕΕΘΣΠΑ* (1956-57), *Τιμητικόν Αφιέρωμα εις Βασίλειον Στεφανίδην*, Αθήναι 1958, p. 49.

⁴³ Savas Agourides, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων*, (Hermeneutics of the Holy Scriptures), *Προβλήματα-Μέθοδοι ἐργασίας στὴν ἐρμηνεία τῶν Γραφῶν*, ἐκδ. «Ἄρτος Ζωῆς», Αθήνα 2000, p. 157.

interpretation. In contrast, the School of Antioch was under the influence of the rabbinic method of interpretation and the spirit of Aristotle⁴⁴. Its most well-known interpreters were Theodoret of Cyros, Theodor of Mopsouestia, John Chrysostom and others, who approached the course of history typologically.

4.2. *The example of John Chrysostom.* Saint John Chrysostom was one of the Greek Fathers. In his commentary on the Book of Genesis he connected God's word in the Old Testament with God's living word, Jesus Christ, by using the Greek terms "πνεῦμα" (spirit) and "νοῦς" (mind). In his 3rd Homily on the verses Gen. 1,1-5 he stated that reading the Holy Scripture is like opening a treasure, because when someone reads a small phrase of the Sacred Bible, he can receive great wealth of thought and immense riches⁴⁵. God's word expressed the nature of spiritual streams and was combined with Jesus' logion "If someone thirsts, let him come to me and drink. If anyone believes in me, as Scripture says, rivers of living water will flow from his belly", which indicated the abundance of the waters (John 7,37). Saint John, based on the previous words, proposed that whenever the Spirit sees an ardent desire and a watchful mind, he freely grants it abundant grace⁴⁶. When he interpreted the verse Gen.1,26 "Let us make a human being in our image and likeness", he referred to the fact that the word "image" indicated a parallel to this command, as did the word "likeness". According to him, the phrase meant that humanity received God's gentleness and mildness exactly as Christ said: "Be like your Father in heaven" (Mt.5,45)⁴⁷.

4.3. *Modern Greek-orthodox theology on the creation narrative.* As a modern rule of interpretation Greek-Orthodox Theology searches additional biblical sources⁴⁸ and compares their context to the teaching of the Bible without reducing its authenticity⁴⁹. Many commentaries on Genesis note Israel's religious environment concerning the world's creation. Most of them conclude that the main idea of the biblical text is to underline not only God's presence in the world and its history, but to adequately present biblical monotheism. Jahwe is the only true God who created the universe and all humankind⁵⁰.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 164-165.

⁴⁵ Thomas Halton (ed.), "Saint John Chrysostom, Homilies on Genesis 1-17", in: idem, *The Fathers of the Church*, trans. by R. Hill, Washington D.C. 1985, p. 39.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁴⁷ Αὐτόθι, p. 120.

⁴⁸ See: Anastasios Chastoupis, *Θρησκευτικά Ούγαριτικά Κείμενα*, (Religious Texts from Ugarit) *Ἐν Ἀθήναις*, 1972-1975.

⁴⁹ V. Vellas, *The Holy Bible*, p. 49.

⁵⁰ Stavros Kalantzakis, *Ἑρμηνεία περικοπῶν τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, (Interpretation of Old Testament narratives), ἐκδ. Π. Πουρναρᾶ, Θεσσαλονίκη 2005, p. 39.

Some modern Greek-Orthodox scholars catalogued the results of western research and expressed their theories about the Creation narratives, with the following points:

4.3.1. The Hebrew verb “bārā” has a special use because of its meaning. The verb indicates God’s creative action and has as its subject only the word “God”. In this type of syntax there is no comparison between God’s action and man’s activities, which are expressed with the verbs “yašār” and “‘ashah”. The verse Gen. 1,2 describes the world’s situation before its creation. This does not bear witness to a creation *ex nihilo*, because this idea did not appear until before the Maccabean period (see 2 Macc. 7,28)⁵¹. Some others agree that the verb “bārā” does not support the world’s creation *ex nihilo*, but they find it reasonable that this idea can be concluded through the whole context of the verse⁵². From another point of view, the verb means creation or construction through preexisting material.⁵³ This idea echoes Westermann’s remark that the Church expressed the tendency to keep such phrases as “God created the World from nothing”.⁵⁴ The creation *ex nihilo* is closely related to Orthodox theological thought, but not to the use of the verb “bārā”. The verb mainly means “create, build” and others. The Septuagint translation very wisely gives to the verb a general meaning.⁵⁵ The use of the verb in Gen. 1,1-24 means a creation by the word of God.⁵⁶ On the other hand, the same verb in the second anthropological narration (Gen. 2,7) has the meaning of a creation which is based on God’s action⁵⁷.

4.3.2. Some scholars interpret the word “rūāh” (=spirit) just as “wind”⁵⁸, while others as “God’s spirit”. The last phrase gives them the opportunity to speak about the hidden third person of the Holy Trinity⁵⁹, which, in the orthodox point of view, acts in all of creation at the side of God. In the verse

⁵¹ Miltiades Konstantinou, *Ρήμα Κυρίου κραταιόν* (Lord’s strongest word), *Αφηγηματικά κείμενα από την Παλαιά Διαθήκη*, έκδ. Π. Πουρναρά, Θεσσαλονίκη 1998, p. 52-53.

⁵² K. Vlachos, *Βιβλικά Α*, (Biblica A), *Αθήναι* 199, p. 71-72.

⁵³ Eleni Christinaki, *Έρμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης εκ του Πρωτοτύπου*, (Old Testament Interpretation from the Original) τεύχος Α: Ἡ Δημιουργία, Γένεση 1:1-2:4^α, *Αθήνα* 2006, p. 49, note 68.

⁵⁴ Cl. Westermann, *Genesis*, p. 236.

⁵⁵ Franz Delitzsch, “The first Book of Moses”, *COT* 1, expresses the same aspects as well as Cl. Westermann, who made some further notices on it, *Genesis*, p. 238.

⁵⁶ Elias Economou, *Σημειολογία και έρμηνεία της Παλαιάς Διαθήκης από το Πρωτότυπο*, (*Semeiology and Introduction of the Old Testament Original Text*), *Αθήνα* 1998, p. B.123.

⁵⁷ E. Christinaki, *Interpretation*, p. 51.

⁵⁸ M. Konstantinou, *Lord’s word*, p. 53.

⁵⁹ H.Christinaki, *Interpretation*, p. 69.

Gen. 1,2 it is the Holy Spirit who moves on the surface of the Abyss and participates in earth taking shape⁶⁰.

4.3.3. Gen. 1,26-27 presents: 1. God's plan and decision for man's creation. 2. The fulfillment of God's decision. 3. God's blessing to man and to his position in the created world, and 4. God's care to man's successors⁶¹. The phrase "let us make" indicates the Holy Trinity's existence, whose presence is not so clear in the Old Testament. This will be absolutely revealed under the light of the divine apocalypse in the New Testament. Thus the plural form of the verb could signify *plural of fullness*.⁶² This happens because the creation of man is narrated in the Old Testament, but his regeneration is fulfilled in the New Testament through Christ's Death and Resurrection.

4.3.4. Gen.2, 4a-7 emphasizes that in the human being two elements exist, "basār" (=body,flesh) and "nēphēs" (=soul). This idea indicates the two-sided nature of human beings, which is quite opposite to the suggestion of the three-sided nature (i.e. spirit, soul, flesh)⁶³. Man's two-sided nature is absolutely accepted by O. Procksch⁶⁴ and W. Eichrodt⁶⁵. This assessment is the basis of approaching man's nature not only from the Old but also from the New Testament. This point is also reflected in St. Paul's anthropology.⁶⁶

4.3.5. Greek-Orthodox Theology emphasizes that man's creation "in God's image and likeness" gives him the possibility of deification "by the grace of God", so that he can fulfill his divine destination in the world⁶⁷. This

⁶⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁶¹ Nicholaos Bratsiotis, *Ανθρωπολογία τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης*, (Anthropology of the Old Testament) *Ι' Ὁ ἄνθρωπος ὡς θεῖον δημιούργημα, Ἐν Ἀθήναις* 1985, p. 19.

⁶² St. Kalantzakis, *Interpretation*, p. 41.

⁶³ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁴ G. von Rad, Otto Procksch (ed.), *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1950, p. 460.

⁶⁵ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. II/III, p. 97f.

⁶⁶ 1 Cor.15,45f. See also Eduard Lohse, *Grundriss der neutestamentlichen Theologie*, Theologische Wissenschaft, 5. edition, Stuttgart 1998, p. 88-89. It should be noted that Apostle Paul very often refers to the spirit, which exists into man and belongs to him. The term is used by Paul as an opposite to "flesh" (see 1 Cor. 5,5. 2 Cor. 7,1. Col. 2,5), the second part of human personality. The term "flesh" is also used as a synonym for "body". 1 Thess. 5,23 is an exception, because there the human personality is presented as three-sided. Obviously Paul has used the terms in an analogical pattern: body/flesh and soul/spirit. Additionally the spirit of man, according to Paul, is a part of man and has its origins in the teaching of the Old Testament and Judaism, Vasilios Tsakonas, *Ἡ περί Παρακλήτου – Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου, Ὑπό το πρίσμα τῆς καθόλου Βιβλικῆς Πνευματολογίας (The teaching of John the Evangelist about the Paraclete-Holy Spirit)*, Under view of the complete biblical Pneumatology, ἐκδόσεις «Συμμετρία», Ἀθήνα 1994, p. 83-85.

⁶⁷ St. Kalantzakis, *Interpretation*, p. 54-55.

concerns God's imitation through a virtuous life in order to restore his communication with God. This is the only way of achieving "God's likeness". It should be noted that this idea is underlined in the New Testament, which very often repeats and uses the term in its spiritual meaning. This is the reason why St. James' Epistle refers (3,9): "With it we bless *our* Lord and Father; and with it we curse men, who have been made in the likeness of God". According to the Church Fathers this biblical phrase grounds man's eternal predestination. The spiritual relationship between God and man and his natural connection to Him⁶⁸ is recognized in the entire phrase.

4.4. *The perspective of Christian-orthodox Bible Interpretation.* All these make clear that, according to Christian-orthodox Theology, the relationship between the Old and New Testament is determined by the fact that both of the Testaments as "word" about the divine revelation have the same authority for the Orthodox Church. Both of them are a unique and unbreakable whole. It is God Himself who speaks in both of them, because they contain God's action for the salvation of humankind. This action is manifested in the history of Israel and is completed in the person of Jesus Christ, the Messiah. Therefore, the Messiah is He who connects the two Testaments⁶⁹. The Old Testament's character, in all its dimensions, aims at preparing not only Israel but also the entire world to welcome the Savior and accept his word, which was exactly what Apostle Paul noticed, when he wrote to Galatians (3,24): "Therefore the Law has become our tutor *to lead us to Christ*".

5. Conclusions

5.1. W. Eichrodt tried to approach Israel's theology within its mythological environment, because, according to him, Old Testament theology "presupposes the history of Israel". Under this partial perspective there was no place left for the perspective of the New Testament. This has as a result that he saw Israel's history as the history of ones' nation and not as the history of God's nation. Obviously the Old Testament references to the Israelites as "Sons of God" (Ex. 2, 24) or as "God's people" (Ex.3,7) hide God's plan to create His own nation, according to His promise to Abraham (Gen.15,5), which will be reestablished through Christ's Resurrection.

5.2. Cl. Westermann tried to present the continuation of the Creation narratives and their relation to the chapters following them (3-11). According to him they do not refer to a horizontal historical level, but they present a direct relationship between God and man. This indicates also the ontologi-

⁶⁸ See: John of Damascus, *P.G.* 94, 920B.

⁶⁹ V. Vellas, *The Holy Bible*, p. 44

cal problem of human existence, because it presents human weakness before the countenance of God. Westermann's Commentary put the topic "man's creation" on a different basis. Man's creation does not denote the creation of Israel's ancestors exclusively, but also all human generation.

5.3. Without any doubt W. Eichrodt and Cl. Westermann have strongly influenced the field of Biblical Theology, each from his own scientific aspect. Their contribution to the formation of Old Testament theology is accepted not only by the western but also by the eastern world. Each one has given his own perspective on the topic "creation" by using his own method. Some of their ideas were accepted by modern Greek-Orthodox Scholars while others were rejected. Additionally, it has to be mentioned that in Orthodox Theology the Holy Bible exists parallel to the Holy Tradition, the basis of the Christian-Orthodox faith.

5.4. It should be noted that the majority of Greek-Orthodox Theologians was influenced by the perspective of the Church Fathers, who considered the Holy Bible as a whole as God's one revealed word. This presupposition of interpretation had in view that God's creation was based on his free will, love and providence for the world and man and as a fact began in the Old and was fulfilled in the New Testament.

Die orthodoxe Hermeneutik in ihrem Selbstverständnis gegenüber der historisch-kritischen Methode

KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS*

Different churches have developed over time several concepts of exegesis of the New Testament. From the very first apostolic years, the Orthodox East embraced the delivered interpretation of the Fathers, who always respected the revealing and holy spiritual character of the Scriptures (God-centric interpretation). Prevailing since the Middle-Ages in Western Christianity, on the other hand, has been an interpretative spirit of rationalistic research of the texts which gives priority to historical facts and ignores sometimes the supernatural-revealing intervention of the divine (human-centric interpretation). As long as different understandings of the holy text can lead to divergence from the delivered dogmatic teaching, it is imperative for both sides to know and understand each other better, in order to success an effective convergence. Through the harmonic synthesis of both hermeneutical directions some exaggerations and extreme interpretations could be avoided.

Keywords: *Orthodoxy, exegesis, New Testament, Fathers of Orthodox East, biblical interpretation, biblical theology, patristic hermeneutics, Western theology, historic-critical method, liturgical exegesis*

Einleitung

Wir alle sind uns sicher der Wichtigkeit und der ungemein großen Bedeutung der christlichen Schriftauslegung für das Christentum überhaupt bewusst, nicht zuletzt weil das Bemühen um das Verständnis des Alten und Neuen Testaments ein ernstzunehmendes Anliegen der Alten Kirche bereits seit der urchristlichen Zeit gewesen ist.

Die Christen sehen in der Bibel die Grundlage ihres Glaubens. Selbstverständlich gilt sie, wie schon bekannt, bei manchen westlichen Christen als die ausschließliche Quelle des Christentums schlechthin, bei uns Orthodoxen dagegen als eine der wichtigsten Quellen.¹ Trotzdem nimmt die Bibel im Osten und Westen durch die Jahrhunderte hindurch einen hervorragenden Platz

* Konstantin Nikolakopoulos, Dr., Univ.-Professor für Biblische Theologie an der Ausbildungseinrichtung für Orthodoxe Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, Deutschland; e-mail: Konstantin.Nikolakopoulos@orththeol.uni-muenchen.de.

¹ Georg Galitis, Georg Mantzaridis et al., *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, 3. Auflage, München 1994, S. 79 ff.

im Glaubensprozess ein.² Sie ist Ausgangspunkt und Richtschnur für den einzelnen Gläubigen, für die Glaubensverkündigung der Kirche wie für das Bemühen der Theologie. In den vielgestaltigen Schriften des Alten und Neuen Testaments offenbart sich Gott im Wort, das von Menschen niedergeschrieben worden ist. In der geschriebenen Bibel begegnet das Göttliche dem Menschlichen. Unter den Bedingungen von Raum und Zeit entstanden, bedarf die Heilige Schrift immer neu der Auslegung im Lichte des sich wandelnden Welt- und Menschenverständnisses, damit sie die jeweils nachwachsende Generation erreichen und dauernd der modernen Welt entsprechen kann.

In den ersten christlichen Jahrhunderten, insbesondere bei den Kirchenvätern, war die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift vorherrschend. Zu Beginn der Neuzeit wurde – vor allem durch die Reformatoren – das Interesse am Wortsinn und am Urtext geweckt. Seit der Aufklärung entwickelte sich mit der Ausbildung des modernen historischen Bewusstseins die im Laufe unseres 20. Jahrhunderts herauskristallisierte historisch-kritische Methode, die den nun mehr deutlich notwendigen Versuch unternimmt, die biblischen Texte im Zusammenhang ihrer Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte zu erschließen.

Es ist keineswegs abwegig, sondern vielmehr angebracht, anlässlich gelegentlicher Begegnungen der verschiedenen christlichen Konfessionen, sei es auf kirchenamtlicher, liturgischer oder akademischer Ebene, sich auf die im Jahre 1054 offiziell vollzogene Trennung zwischen der West- und der Ostkirche zu besinnen. Tatsächlich sind seit dem Schisma, dem in den letzten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts die ökumenischen Bemühungen zur vertrauensvollen Annäherung entgegengesetzt werden, unsere Kirchen ihre eigenen Wege gegangen. Dieses Auseinandergehen prägt bis heute noch alle Gebiete des kirchlichen Lebens und der theologischen Wissenschaft stark, unter anderen auch die Biblische Theologie.

Somit haben sich im Bereich der Auslegung der Heiligen Schrift zwei voneinander abweichende Wissenschaftsverständnisse entwickelt, wie oben bereits angedeutet. In der westlichen Kirche hat sich die strenge geschichtliche Betrachtung mit passendem exegetischem Handwerkzeug, der historisch-kritischen Methode, durchgesetzt. Im Osten wird hingegen dem Handeln Gottes in der Geschichte ein weiter Raum gegeben, so dass die traditionelle patristische Hermeneutik der Orthodoxie das Mysterium von der rationalen Erforschung nicht gern getrennt sieht.

² Siehe in diesem Zusammenhang die sehr interessante Studie von Anatolij A. Alekseev, „Die geistige Erneuerung und die biblischen Forschungen in Russland im 19. und 20. Jahrhundert“, in: *Ostkirchliche Studien* 62 (2013), S. 63-90, wo an einem konkreten Beispiel Russlands die Anknüpfung des biblischen Studiums an der kulturellen Entwicklung des Landes so eindrucksvoll hervorgehoben wird.

Es handelt sich um zwei verschiedene Betrachtungs- und Forschungsweisen. *Stellen aber diese exegetischen Richtungen vielleicht zwei Größen dar, die nicht mehr vereinbar sind?* Ich glaube, dass die Konvergenz der westlichen und östlichen Exegese nicht nur doch möglich, sondern für ein globaleres Verständnis der Heiligen Schriften sogar unentbehrlich ist, zumal heutzutage „Ökumene ohne Heilige Schrift als Basis undenkbar ist“³. Der Westen sollte etwas „traditioneller“, der Osten „moderner“ werden. Nur auf diese Weise kann eine ökumenische Annäherung auch auf akademischer Ebene erfolgen.

Heutzutage sind auch für die orthodoxe Hermeneutik die Verdienste der historisch-kritischen Exegese um die Aufschlüsselung der biblischen Texte unbestreitbar. Doch wird immer häufiger der Vorwurf laut, die historisch-kritische Schriftauslegung allein, mit ihren Hypothesen und akribischen Methoden, führe den Leser zur Verunsicherung darüber, was von den Aussagen der Bibel letztlich noch als zu glaubende Wahrheit, die der göttlichen Offenbarung zuzuordnen wäre, übrig bleibe. Zudem drohe dabei die vielfach in Bildern und Symbolen gefasste Botschaft der Bibel aus dem Blick zu geraten. Vor diesem Hintergrund werden vermehrt wieder traditionelle Wege der Bibelauslegung wie auch neue Zugänge ins Spiel gebracht.⁴

Der unterschiedliche Wissenschaftsbegriff im Zusammenhang der Theologie

Es ist wahr, dass sich die westliche und östliche Theologie im Laufe der Jahrhunderte nie völlig miteinander verbunden haben. Der Hauptgrund dafür ist der im Westen und Osten unterschiedlich entwickelte Wissenschaftsbegriff, der seinerseits durch das zwieträchige Paar „Geschichte“ – „Offenbarung“ geprägt wurde. Im Westen hat die wissenschaftliche Theologie das Gewicht mehr auf die Ergründung der Geschichtlichkeit des Christentums⁵ gelegt, während der Osten den Aspekt des heiligen Mysteriums von der rati-

³ Wie in der trefflichen Formulierung von Franz Georg Untergassmair, „Ökumene und Kirche. Bibelauslegung als Promotor der Ökumene“, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 114 (2005), S. 188.

⁴ Ein aktuelles Bild über den Zustand und die Tendenzen im Westen und Osten kann sich der Interessierte im folgenden Band machen: James D. G. Dunn et al. (Hrg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt vom 4.-11. September 1998*, (WUNT 130), Tübingen 2000.

⁵ Charakteristisch dafür ist folgende Bemerkung von Werner Georg Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Sammlung Orbis), Freiburg-München 21970, S. 266: „[...] feststeht, dass auch das Christentum als geschichtliche Erscheinung nach derselben Methode wie alle andere Geschichte zu erforschen, dass insbesondere auch schon sein Anfang als eine gesetzmäßige Entwicklung aus den mannigfachen Faktoren des religiösen und sittlichen Völkerlebens jener Zeit zu verstehen sei.“

onalen Erforschung nicht hat trennen lassen. Es handelt sich dabei um zwei voneinander abweichende Wissenschaftsverständnisse, die jeweils starke und schwache Punkte aufweisen und konsequenterweise keinen Anspruch auf Verfügung über eine absolute Wahrheit erheben können, weil diese zwei Seiten (historisch-menschliche und übernatürlich-göttliche) besitzt.

Während das Verharren der östlichen Theologie auf dem Offenbarungsfaktor konkrete historische Begebenheiten ignorieren oder übersehen kann, besteht im Westen die Gefahr, dass die ausschließliche Gewichtung auf die Historizität den Horizont einer notwendigen Vergegenwärtigung des damals Geschehenen verschwinden lassen kann⁶.

Alle wichtigen Faktoren, welche die Entfaltung der wissenschaftlichen Theologie im Westen beeinflusst haben, wie z.B. die verschiedenen geistesgeschichtlichen Strömungen der Neuzeit (Humanismus, Renaissance, Reformation, Aufklärung) und das Aufkommen der philologischen, historischen oder archäologischen Wissenschaft, haben zur Bildung jenes Wissenschaftsbegriffs beigetragen, der den menschlichen Errungenschaften die Oberhand gibt und dem Eingang des Göttlichen in die reale Geschichte wenig Raum lässt. Demgegenüber wird die theologische Wissenschaft im orthodoxen Bereich anders beurteilt und ausgeübt. Dabei wird das Übernatürliche, das Wunder, vom täglichen Leben nicht ausgeschlossen. Der Grund dafür liegt darin, dass die orthodoxe Theologie der Heilsgeschichte einen Einmaligkeits- und Unwiederholbarkeitscharakter innerhalb der Geschichte zuerkennt⁷. Das Handeln Gottes in der Geschichte in seinen Energien (Wirkungen) stellt allerdings eine feste Überzeugung des orthodoxen Glaubens dar. Somit ist im Osten eine unterschiedliche theologische Tradition entstanden, deren Uneinigkeit mit der des Westens bis heute deutlich spürbar ist.

Will man schließlich den unterschiedlichen Wissenschaftsbegriff im Westen und Osten grob kennzeichnen, kann man dies folgendermaßen tun: Die westliche historisch-kritische Forschung arbeitet im Großen und Gan-

⁶ Etwas ähnlich formuliert Konstantinos Papapetrou, „Πρὸς μίαν νέαν Ἑρμηνευτικὴν πέραν τοῦ Ἱστορισμοῦ καὶ τοῦ Ὑπαρξισμοῦ“, in: idem, *Προσβάσεις. Ζητήματα Ἀπολογητικῆς Θεολογίας καὶ φιλοσοφικῆς κριτικῆς τοῦ καιροῦ μας*, Athen 1979, S. 150, Anm. 5: „Ἡ ἱστορικοφιλολογικὴ μέθοδος, περιοριζομένη καὶ ἐξαντλουμένη εἰς τὴν γνῶσιν τοῦ παλαιοῦ, ἀποκλείει οὕτω κατ' ἀρχὴν - τοῦλάχιστον εἰς τὴν περιοχὴν τῆς ἐφαρμογῆς τῆς - τὴν δημιουργίαν τοῦ νέου.“ Über die Anwendung der historisch-kritischen Methode im postmodernen Westen siehe John J. Collins, *The Bible After Babel: Historical-Criticism in a Postmodern Age*, Grand Rapids: Eerdmans 2005.

⁷ Vergleiche zu diesem Punkt die Ausführungen von Georg Galitis, *Ἑρμηνευτικά τῆς Καινῆς Διαθήκης*, Thessaloniki ⁶1984, S. 149 f.

zen *analytisch*, während die östliche Schriftauslegung mehr einen *synthetischen* Charakter besitzt.

Der exegetische Beitrag der Kirchenväter

Die ununterbrochene Tradition, so wie sie uns von den Kirchenvätern überliefert wurde, stellt gleichfalls ein sehr wichtiges Prinzip und eine Voraussetzung der orthodoxen Hermeneutik dar. Die Bibelwissenschaft innerhalb der Orthodoxie weist deshalb von der Alten Kirche her bis zur heutigen kirchlichen Erfahrung und Universitätstheologie⁸ eine lückenlose Kontinuität auf. Die orthodoxe Bibelauslegung gewinnt daher ihren **traditionellen** Charakter dadurch, dass sie die gelebte Tradition, als Überlieferung des kirchlichen Lebens, in enger Verbindung mit der Heiligen Schrift für einen unentbehrlichen hermeneutischen Faktor hält. Gerade an dieser Stelle muss man die enorm wichtige Rolle der Kirchenväter, „die als lebendige Zeugen der apostolischen Überlieferung gelten“⁹, betonen.

Ein erster Punkt, der die Bedeutung und Wichtigkeit der patristischen Schriftauslegung verdeutlicht, ist, dass sich die Kirchenväter selbst als Fortsetzer, als Teile der überlieferten kirchlichen Tradition ansahen. Eben davon zeugen ihre hermeneutische Intention und das allgemeine „Bewusstsein“ ihrer Werke, aus denen die Bewahrung, Erklärung und Weitertradierung des Textmaterials der Heiligen Schrift hervorgehen.¹⁰ Die Kirchenväter haben „nie gedacht, dass ihre Schriften die Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments ersetzen könnten! Für sie war die Schrift stets nicht nur das Kriterium ihrer Ansichten, sondern auch eine unausgeschöpfte Schatzkammer für Inspiration und geistiges Leben“¹¹, wie der griechische Neutestamentler Savvas Agouridis so klar und deutlich betont.

Die Kirchenväter als Exegeten der Schrift haben bei der Behandlung der heiligen Texte dauernd die Förderung des echten und unverfälschten Glaubens der Kirche vor Augen. Aus der Tatsache, dass die Heilige Schrift nicht *über* der Kirche, sondern „der authentische Ausdruck des Glaubens und des Lebens der Kirche ist, der in organischer Beziehung zum Glauben und Leben der gesamten Kirche durch die Jahrhunderte steht“¹², erweisen sich die

⁸ Mehr dazu in: John Panagopoulos, „Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον“, in: *Gregorios Palamas* 57 (1974), S. 22–41.

⁹ Evangelos Antoniadis, „Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien und Methoden der Auslegung des Neuen Testaments und ihre theologischen Voraussetzungen“, in: *Procès-Verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe*, Athen 1939, S. 171.

¹⁰ Siehe dazu J. Panagopoulos, „Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον“, S. 28.

¹¹ Savvas Agouridis, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων*, Athen 1982, S. 52.

¹² *Ibidem*.

patristischen Werke als das lebendige Band zwischen Schrift und Tradition und als Träger des christlichen Glaubens und Lebens¹³.

Die Rezeption der patristischen Schriftauslegung erfährt bis heute von der orthodoxen Hermeneutik eine respektvolle Beachtung. Dabei sollte man eigentlich nicht an eine Art Kopie oder trockene nachahmende Wiederholung der Texte der Kirchenväter denken. Es geht dabei nicht um die Übereinstimmung der heutigen Theologen mit der Meinung eines Kirchenvaters in einer grammatischen oder geschichtlichen Auseinandersetzung mit dem biblischen Text. Vielmehr ist damit die Übereinstimmung des überlieferten Glaubens mit den patristischen Texten gemeint. Georgios Galitis führt diesbezüglich an: „Diese Texte soll die Exegese nicht als Zaun, auch nicht als verpflichtende Sätze, die das selbständige Denken ersetzen, verstehen, sondern als Prüfstein, damit sie daran erkennt, ob und inwieweit sie sich innerhalb des Geistes der Kirche befindet.“¹⁴ Die Achtung vor dem Beitrag der Kirchenväter sollte uns nicht zu der extremen Schlussfolgerung führen, dass sich mit diesen patristischen Texten die orthodoxe Schriftauslegung erschöpft hat! Die moderne orthodoxe Auslegung bemüht sich darum, nicht so sehr die isolierten Auslegungsvorschläge konkreter biblischer Stellen, sondern allgemein den genuinen hermeneutischen Geist der Kirchenväter zu verstehen und sich zu eigen zu machen.

Diese großen altkirchlichen Ausleger der Heiligen Schrift zeichnen sich in erster Linie nicht durch ihre philologischen Interpretationen „dem Buchstaben nach“ aus, sondern durch ihr ständiges Bemühen, den richtigen Glauben von der Häresie abzugrenzen. Den Schwerpunkt ihrer Hermeneutik bildet immer die Wahrheit der Schrift, die unverfälschte Wahrheit des christlichen Glaubens.

Für die Kirchenväter und allgemein für die orthodoxe Hermeneutik stellt die Heilige Schrift kein philologisches Buch dar, das uns in erster Linie historische Informationen übermittelt. Die Heilige Schrift ist eine Sammlung religiöser Schriften, die Zeugnis über die glaubende frühchristliche Gemeinde ablegt. Speziell das Neue Testament bildet die schriftliche Botschaft des Christentums, das Kerygma des christlichen Glaubens. Es ist das Wort Gottes, das die Erlösung der Menschen bezweckt. In dieser Hinsicht wird von den Kirchenvätern nicht nur eine „Wort-für-Wort“-Auslegung, sondern auch die allegorisch-typologische oder anagogische Auslegung betrieben.

¹³ Über diese einheitliche Thematik und ihre Bedeutung für den christlichen Glauben vergleiche auch Knut Backhaus, F. G. Untergaßmair (Hrsg.), *Schrift und Tradition. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag*, Paderborn 1996.

¹⁴ G. Galitis, „Historisch-kritische Bibelwissenschaft“, S. 116.

Zweifellos sind die Kirchenväter darum bemüht, Antworten auf die hermeneutischen Fragen ihrer Zeit zu geben. Selbstverständlich besitzen wir heute bessere und zuverlässigere historische und philologische Informationen über die urchristliche Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften. Viele patristische „mystische“ oder allegorische Auslegungen von konkreten Stellen scheinen heute undenkbar, zumal die verschiedenen philologischen, historischen, archäologischen oder religionsgeschichtlichen Kenntnisse der modernen Bibelwissenschaft enorm zugenommen haben. Aber die Kirchenväter behaupteten nie, die eine oder andere Auslegung von ihnen sei die endgültige und verbindliche für die christliche Exegese, was seitens des Westens manchmal als Vorwurf gegen den Osten erklingt. Gregor von Nyssa (* 335, † 394) sagt sehr deutlich dazu: „Wir machen das Gesagte nicht zum Dogma, damit wir den Verleumdern keinen Anlass geben; wir geben dennoch zu, dass wir durch die vorliegenden Gedanken nur unseren eigenen Geist einüben, ohne eine exegetische Lehre den zukünftigen (Exegeten) hinterlassen zu wollen.“¹⁵

Gegenüberstellung der westlichen und östlichen Methodik

Es ist für den Vergleich beider Auslegungsrichtungen sehr bezeichnend, dass sich im Westen die moderne Kritik direkt mit dem Text der Heiligen Schrift analytisch auseinandersetzt, ohne sich vorher ein Bild bezüglich des darin zum Ausdruck kommenden „Mysterium“ zu machen. Die östliche Exegese dagegen beginnt und geht vom „Mysterium“ aus, das durch die heiligen Texte bezeugt wird. Beide Positionen können nur zum Teil gelungene Auslegungsergebnisse haben, denn beiden drohen einschlägige Gefahren. Die westliche analytische Kritik lenkt manchmal ihre Aufmerksamkeit ausschließlich auf die philologischen und historischen Elemente des Textes und bleibt dabei stehen. Die analytische Erforschung der vielen Textformen kann aber nur auf die konkreten Abschnitte eingeschränkte Ergebnisse haben, die jedoch der Vervollständigung des gesamten Textsinnes nicht dienen. Das Bemühen der orthodoxen-patristischen Auslegung schöpft sich dagegen im Mysteriumsverständnis der Texte aus. Somit werden aber bedeutsame philologische und historische Gegebenheiten zugunsten der pneumatischen Ebene vernachlässigt.

Die biblischen Texte sind zwar historische Produkte (westlicher Schwerpunkt), die aber zugleich das Geheimnis der göttlichen Wahrheit ausdrücken wollen (östlicher Schwerpunkt). Diese Texte unterliegen durchaus

¹⁵ Gregor von Nyssa, Ad Petrum fratrem de hexaemeron 6, in: *BEP* 65, 528-529: „οὐ γὰρ δόγμα τὸν λόγον ποιούμεθα, ὥστε ἀφορμὴν δοῦναι τοῖς διαβάλλουσιν· ἀλλὰ ὁμολογοῦμεν ἐγγυμνάζειν μόνον ἑαυτῶν τὴν διάνοιαν τοῖς προκειμένοις νοήμασιν, οὐ διδασκαλίαν ἐξηγητικὴν τοῖς ἐφεξῆς ἀποτίθεσθαι.“

den Prinzipien der Geschichtsschreibung, wurden aber nicht dazu verfasst, die geschichtliche Wirklichkeit einer konkreten Zeit zu beschreiben, sondern dienen dazu, dieser Wirklichkeit einen anderen, tieferen Sinn zu verleihen. Die Vertrautheit mit diesem tieferen, soteriologischen Sinn könnte von den Christen aller Zeiten ohne die vollständige Bewertung der historischen Abhängigkeiten erreicht werden. Für die orthodoxe Theologie gilt daher die eucharistische Gemeinschaft als die Gewährleistung der lebendigen Fortsetzung der Vergangenheit. Das bedeutet aber keine Garantie gegen einen eventuellen philologischen oder historischen Irrtum. Daher wird die historisch-kritische Methode für eine wichtige zusätzliche methodische Hilfe zur patristisch-geistlichen Auslegung gehalten. Das Christentum, so wichtig seine Mysteriumsbotschaft sein mag, darf seines weltlichen, kirchlichen und biblisch-historischen Charakters nicht entblößt werden. Genau an diesem Punkt knüpft die Bedeutung der modernen historischen Kritik an, die den Buchstaben und die Geschichte ernstnimmt.

Die historisch-kritische Methode wird von der orthodoxen Bibelwissenschaft zwar berücksichtigt, aber nicht als das allein geltende Kriterium der Bibelauslegung angesehen. Dabei bemüht man sich, die aus den modernen Auslegungsmethoden gewonnenen Ergebnisse in den Dienst der östlich-patristischen Exegese zu stellen.

Sowohl die Kirchenväter als auch die allgemeine orthodoxe Schriftauslegung haben niemals den Wert einer wissenschaftlichen Untersuchung der Heiligen Schrift in Zweifel gezogen. Auf die Frage, inwieweit die orthodoxe Hermeneutik wissenschaftlichen Charakter besitzt, gibt Nikos Nissiotis folgende Antwort: „Die Ostkirche hat die theologische Kritik praktisch seit Beginn des christlichen Zeitalters in allen Bereichen der biblischen Wissenschaft und kirchlichen Tradition akzeptiert. Viele Fragen, die die kritische Bibelwissenschaft im Westen aufgeworfen hat, sind schon von den Kirchenvätern des Ostens erörtert worden. Der Unterschied jedoch liegt deutlich in der Art und Weise, wie die kritische Theologie im Osten und Westen – zumindest in manchen Kreisen – angewandt wird, und den Gründen, die dazu geführt haben.“¹⁶

¹⁶ Nikos A. Nissiotis, *Die Theologie der Ostkirche im Ökumenischen Dialog. Kirche und Welt in orthodoxer Sicht*, Stuttgart 1968, S. 237. Siehe auch die interessanten Ausführungen in seinem Aufsatz: „Die Einheit von Schrift und Tradition - von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus“, in: *Ökumenische Rundschau* 14 (1965), S. 291: „Es ist wohl bekannt, daß die (sc. die kritische biblische Theologie) im Osten schon seit dem 2. Jahrhundert bestand und daß besonders die griechischsprachigen Väter diejenigen waren, die den biblischen Text in vielen Fällen zu kritisch betrachteten und die verschiedensten Exegesen vorschlugen.“

„Die Anwendung der sogenannten historisch-kritischen Methode bei der Auslegung der Heiligen Schriften im Westen, insbesondere der religionswissenschaftlichen, der formgeschichtlichen und der philologischen, hat zu mehreren positiven Ergebnissen geführt, die das Verständnis der heiligen Texte mit Sicherheit weiter vorangebracht haben.“¹⁷ Trotzdem wird diese Methode in den Augen der orthodoxen Theologen nicht als völlig ausreichend betrachtet, weil sie im Grunde genommen die zugespitzte Tendenz der analytischen Untersuchung von Detailfragen der Texte aufzeigt, so dass der Exeget dauernd Gefahr läuft, sich in einzelnen Textproblemen zu verlieren und die gesamte Botschaft der Texteinheit zu verfehlen¹⁸. Zu diesem Irrweg der modernen Auslegungsmethoden tragen verschiedene, diesen Methoden manchmal zugrundeliegende Voraussetzungen bei, wie z. B. ganz persönliche Überzeugung des Exegeten, ideologische, soziologische, psychologische oder philosophische Gegebenheiten, die als moderne Kriterien der Interpretationsmethoden eingesetzt werden. Solche Voraussetzungen, die in der westlichen Hermeneutik des öfteren eine primäre Rolle einnehmen, könnten wahrscheinlich zu einseitigen und somit nicht hundertprozentig richtigen Deutungen führen. Nikos Nissiotis führt diesbezüglich folgendes an: „Die Orthodoxen vermerken in der heutigen wissenschaftlichen biblischen Theologie eine weitgehende Einseitigkeit, die entweder einen biblizistischen Historismus oder einen individualistischen Existentialismus betont.“¹⁹ Diese Feststellung, die im Jahre 1965 veröffentlicht wurde, ist relativ im Blick auf die heutigen Verhältnisse im Westen. Sie stellt keine allgemein gültige Bewertung der heutigen westlichen Exegese dar.

Wenn man die Tausenden exegetischen Seiten der kirchenväterlichen Texte sorgfältig studiert, kann man feststellen, wie traditionell und gleichzeitig wie „modern“ diese Persönlichkeiten der Alten Kirche gewesen sind. Es ist hierbei bezeichnend, dass „die größten Väter Hermeneuten waren“²⁰. Was man an ihnen vor allem anerkennen sollte, ist, dass sie sich einerseits mit den grammatischen Details, andererseits aber auch mit dem tiefgreifenden Sinn der Schrifttexte befasst haben. Ihnen gelang es, die „analytische“ Methode der modernen Wissenschaft mit der traditionellen „synthetischen“ Methode

¹⁷ J. Panagopoulos, „Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον“, S. 31.

¹⁸ Dabei sollte der *Grundsatz* der christlichen Hermeneutik erwähnt werden: „[...] aus dem Einzelnen den Geist des Ganzen zu finden und durch das Ganze das Einzelne zu begreifen“. So bei E. Antoniadis, „Die orthodoxen hermeneutischen Grundprinzipien“, S. 169.

¹⁹ N. A. Nissiotis, „Die Einheit von Schrift und Tradition von einem östlich-orthodoxen Standpunkt aus“, in: *Ökumenische Rundschau* 14 (1965), S. 291.

²⁰ Siehe: G. Galitis, „Historisch-kritische Bibelwissenschaft“, S. 117.

erfolgreich zu kombinieren.²¹ Ohne die analytische biblische Kritik zu übersehen, sind sie bei ihrer Schriftauslegung vom Sinn des Schrifttextes selbst ausgegangen; sie haben also die theologischen Dimensionen des eigenen biblischen Textes in Betracht gezogen.²²

Die Meinung, die Kirchenväter hätten bei der Interpretation der Heiligen Schrift mit den wissenschaftlichen Methoden nichts zu tun gehabt, ist demnach unbegründbar und unzulässig. Im Gegenteil: Sie haben die biblischen Texte eingehend und vielfältig untersucht und kommentiert und alle in ihrer Zeit zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel, Informationen und Arbeitsmethoden verwendet. Es sei sogar angemerkt, dass fast jede inhaltliche Auslegung, welche die zeitgenössischen Interpreten vorschlugen, bei den Kirchenvätern mittelbar oder unmittelbar bereits ansatzweise vorhanden ist²³. Daher handelt es sich bei der patristischen Hermeneutik nicht um eine veraltete Bibelwissenschaft, die dem heutigen Menschen nichts zu sagen hätte. Das, was den Hauptunterschied zwischen der patristischen und der modernen westlichen Exegese ausmacht, ist, dass die Kirchenväter den verabsolutierten, streng „wissenschaftlichen“ und „akademischen“ Charakter der Bibelwissenschaft, der sie eine mehr eschatologisch-soteriologische Rolle zuschreiben, nicht bejahen. Die rein akademische Bibelwissenschaft ist für die Väter der Kirche eine „*contradictio in adjecto*“²⁴ im Rahmen der Theologie als Ganzes.

Obwohl die Kirchenväter die Schrifttexte anders als die moderne Bibelwissenschaft auslegen, steht ihre Exegese in keinem unüberbrückbaren Widerspruch zur zeitgenössischen Hermeneutik. Ein typisches Beispiel für die Nähe, aber auch für die unterschiedliche Art und Weise des Denkens von patristischer und moderner Schriftinterpretation zeigt sich bei der Auslegung der sogenannten „mythischen Sprache“ der Bibel (gemäß der Terminologie von Rudolf Bultmann und der Religionspsychologie). Es handelt sich um solche Ausdrücke und Wörter, wie „Thron Gottes“²⁵, „sitzen“²⁶ oder „Gott sehen“, deren wörtliches und buchstäbliches Verstehen der Gottesvorstellung sicherlich mythische Elemente beifügt.

²¹ Vergleiche diesbezüglich S. Agouridis, *Ἑρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων*, S. 55.

²² Vergleiche dazu P. Andriopoulos, „Τὸ κείμενο τῆς Καινῆς Διαθήκης ὡς ἐρμηνευτικὴ ἀρχὴ στὸ ἐξηγητικὸ ἔργο Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου“, Sonderdruck aus: *Θεολογία* Bd. 60, Athen 1989, S. 74: „Μιὰ ἐρμηνευτικὴ ποὺ ἔχει ὡς ἀρχὴ τὸ ἴδιο τὸ κείμενο τῆς Κ.Δ., [...] ὄχι μόνο ἐπιτρέπει, ἀλλὰ καὶ ἀπαιτεῖ τὴν ἱστοριοκριτικὴ μέθοδο, ἡ ὁποία συνοδεύοντας τὴ θεολογικὴ ἐρμηνεία καθιστᾷ διαφανὲς τὸ κείμενο [...]“

²³ Vergleiche zu diesem Punkt G. Galitis, „Historisch-kritische Bibelwissenschaft“, S. 117.

²⁴ Siehe J. Panagopoulos, „Ἡ ἐν Ἑλλάδι βιβλικὴ ἐπιστήμη χθὲς καὶ σήμερον“, S. 34.

²⁵ Vergleiche beispielsweise Mt 5,34; Hebr 4,16; Offb 1,4; 3,21; 4,2; 12,5 etc.

²⁶ Vergleiche beispielsweise Mt 22,44; 23,22; Mk 14,62; Lk 22,69 etc.

Was in unserem Jahrhundert Rudolf Bultmann gestört und ihn zur Forderung der „Entmythologisierung“ bewogen hat, war bereits in der Zeit der Kirchenväter aktuell und ernster Gegenstand ihrer theologisch-exegetischen Überlegungen. Letztere unterschieden sich jedoch von den modernen Exegeten, indem sie bei ihrer Interpretation der Texte manche in der orthodoxen Theologie fest tradierte Denkkategorien berücksichtigten, unter denen die grundlegenden Merkmale des „Apophatismus“ bzw. der apophatischen Theologie und die Unterscheidung zwischen Wesen und Energien Gottes hervorzuheben sind. Es war also für die Kirchenväter von Anfang an ein theologisches Axiom, dass den Menschen jede Aussage über das Wesen Gottes, also über Gott selbst, unmöglich ist. Die Väter-Exegeten der Alten Kirchen reden nicht von einer mythischen Sprache der Bibel, sondern verweisen auf die anthropomorphischen und anthropopathischen Ausdrücke des endlichen Menschen, der dies nur aus Mangel an anderen zufriedenstellenden Mitteln tun muss.

Im Rahmen der oben erwähnten Ausdrücke und in Bezug auf den neutestamentlichen Ausdruck „ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ“²⁷ (zur Rechten Gottes) schreibt Klemens von Alexandrien († vor 215): „Eine Gestalt aber und eine Bewegung oder einen Standplatz oder Thron oder Ort oder rechts oder links ist überhaupt nicht vorzustellen über den Vater von allem, obwohl auch dies (in der Schrift) geschrieben ist.“²⁸ „Das ‚zur Rechten des Vaters‘ ist nach Bultmann eine unannehmbare Vorstellung für den Menschen mit dem heutigen Weltbild, sie ist Mythos. Wir sehen aber, dass sie auch für den Menschen des 2. und 3. Jahrhunderts unannehmbar war, trotz ihres mythischen Weltbildes, und das aus rein theologischen Gründen.“²⁹ Indem Klemens auf die anthropomorphischen Ausdrücke und Vorstellungen der Heiligen Schrift hinweist, betont er schlussfolgernd: „Also ist der erste Grund nicht an einem Ort, sondern über jedem Ort und jeder Zeit und jedem Namen und jedem Begreifen.“³⁰

Der Apophatismus der Kirchenväter, der die theologische Methode der Aphärese (ἀφαίρεσις), d.h. der Abstraktion anwendet, unterstreicht bei der Auslegung solcher anthropomorphischen Ausdrücke ständig die Unzugänglichkeit Gottes. Damit ist ein aus der altkirchlichen Zeit überlieferter und in der Alten und darüber hinaus in der Orthodoxen Kirche herkömmlicher theologischer Topos gemeint, der zwischen dem Wesen und den Energien Got-

²⁷ Mk 16,19; Apg 2,33; 7,55; Röm 8,34 etc.

²⁸ Klemens von Alexandrien, Stromatum 5, in: *PG* 9,109 A.

²⁹ G. Galitis, „Historisch-kritische Bibelwissenschaft“, S. 120.

³⁰ Klemens von Alexandrien, Stromatum 5, in: *PG* 9,121 AB.

tes unterscheidet. Diese Unterscheidung, die auch als δόγμα θεολογίας und μυστήριον οικονομίας³¹ bekannt ist, betont die Unzugänglichkeit des Wesens Gottes dem menschlichen Verstand gegenüber einerseits und das erfahrbare Handeln Gottes in der menschlichen Geschichte andererseits.

Die beiden Hermeneutiken in einer synthetischen Perspektive

Aus dem bisher Gesagten und den bereits angegebenen Textbeispielen lässt sich zweifellos schlussfolgern, dass die Kirchenväter der Alten ungetrennten Kirche für die moderne Hermeneutik keine überholten Schriftexegeten sein sollten. Sie stimmen mit den hermeneutischen Ansichten vieler heutiger Theologen überein, obwohl man in der Art und Weise der Schriftinterpretation beider Gruppen Unterschiede feststellen kann. Auch wenn die patristische Tradition und die (moderne) historisch-kritische Wissenschaft zwei unterschiedliche Bilder von den Schrifttexten entwerfen, sollte die akademische Theologie die Fähigkeit besitzen, die unter diesen beiden Bildern verborgene Einheit aufzuspüren.³²

Im Auslegungsverständnis der Orthodoxie und in Anbetracht des ernstzunehmenden inneren Sinnes der biblischen Texte sind die Kirchenväter heute noch ganz aktuell. Ihre hermeneutischen Prinzipien³³ also, die dem Geist der Alten ungeteilten „katholischen“ Kirche entsprechen, könnten von den westlichen Exegeten, aber auch allgemein von allen Theologen der anderen Konfessionen mehr in Betracht gezogen und ernster genommen werden. Für die orthodoxe Theologie stellt dies eine unverzichtbare Voraussetzung für

³¹ Vergleiche die klare Unterscheidung zwischen „Theologia“ und „Oikonomia“ bei Theodoros Studites, Epistula II, 158, in: *PG* 99, 1493 Df.: „Κατὰ μὲν τὸ τῆς θεολογίας δόγμα πιστεύειν εἰς Πατέρα, καὶ Υἱόν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα [...] κατὰ δὲ τὸ τῆς οἰκονομίας, πάλιν πιστεύειν, ὅτι ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο· ἦγουν ὁ εἷς τῆς ἀγίας Τριάδος ἐγεννήθη ἐκ τῆς παναχράντου παρθένου Μαρίας.“ Darüber hinaus vergleiche weitere patristische Belege: Gregor der Theologe, Oratio 38,8, in: *BEP* 60, 67; Basileios der Große, *Adversus Eunomium* 2,3, in: *BEP* 52, 188.

³² Vergleiche die weiteren entsprechenden Ausführungen von S. Agouridis, „Οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευταὶ τῶν Ἁγίων Γραφῶν“, in: *Εἰσηγήσεις Α΄ Ὁρθοδόξου Ἐρμηνευτικοῦ Συνεδρίου*, Athen 1973, S. 94 f.

³³ Über die patristische Hermeneutik und ihre Prinzipien siehe: S. Agouridis, *Ἐρμηνευτικὴ τῶν ἱερῶν κειμένων*, S. 113 f. und 328 ff. und darüber hinaus Mircea Basarab, „Der heilige Basilius als Ausleger der Schrift“, in: *Orthodoxes Forum* 1 (1987), S. 19-32, wie auch G. Galitis, „Schrift und Tradition beim heiligen Basilius“, in: Albert Rauch und Paul Imhof (Hrsg.), *Basilius, Heiliger der Einen Kirche*, München 1981, S. 147 f. Vergleiche zusätzlich Theodor Nikolaou, „Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute“, in: *Orthodoxes Forum* 1 (1987), S. 14 f. (und erweitert in: *Katholische Nachrichten Agentur - ÖKI* 52 (18.12.1991), S. 9 ff.).

den weiteren Erfolg der ökumenischen Annäherungsversuche auf der theologischen Ebene dar. Aber auch umgekehrt ist das Festhalten der orthodoxen Hermeneutik an der im Westen sich entwickelnden historisch-kritischen Methode in Hinsicht auf den interkonfessionellen Dialog³⁴ sehr notwendig. Die Bibelauslegung kann in der gesamtchristlichen Ökumene tatsächlich eine Vorreiterrolle spielen.³⁵

Die synthetische Exegese der Kirchenväter, so wie sie bis heute in der orthodoxen Theologie anerkannt und praktiziert wird, kann und darf die moderne analytische historisch-kritische Methode nicht ausschließen.³⁶ Für die Orthodoxen muss die Präferenz der sich auf den inneren Sinn der Texte beziehenden patristischen Auslegungsweise nicht die Verwerfung der neuen wissenschaftlichen Methode der Westkirche heißen. Die Orthodoxie ist also dazu aufgerufen, vom Westen eine konkrete Auslegungslehre erteilt zu bekommen. Und die westliche Christenheit sollte sich neben den im Laufe der sturmvol- len Jahrhunderte bewährten wissenschaftlichen exegetischen Methoden auch die bedeutsamen Aspekte und Prinzipien der östlichen Hermeneutik zu eigen machen. Somit könnte der Zirkel wechselseitigen Verstehens und Lernens in beiden Richtungen vorangetrieben werden.³⁷

Durch die harmonische Synthese beider Hermeneutiken könnten Übertreibungen und extreme exegetische Positionen vermieden und überwunden werden.³⁸ Solche schwachen Punkte sind östlicherseits die bekannten Übertreibungen der allegorischen oder der sogenannten „mystischen“ Auslegung und die nicht ausreichende Berücksichtigung der philologischen und historischen Gegebenheiten, und es ist westlicherseits der manchmal durch die

³⁴ Diesen Zusammenhang betont zutreffend Petros Vassiliadis, *Ερμηνεία των Ευαγγελίων (Θεολογικές και ιστορικο-φιλολογικές προϋποθέσεις καθώς και ερμηνευτικές προσεγγίσεις στα τέσσερα Ευαγγέλια)*, Thessaloniki 1990, S. 81.

³⁵ Vergleiche die interessanten Ausführungen von F. G. Untergassmair, „Ökumene und Kirche“, S. 188-201, die sich jedoch hauptsächlich auf die katholisch-protestantische Ökumene beziehen.

³⁶ Weitreichende Informationen über die patristische Exegese finden sich unter anderen auch in: Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, 2 Bde., Leiden-Boston 2004.

³⁷ Vergleiche dazu die eindrucksvolle Stellungnahme von K. Papapetrou, *Ἡ „Ἀνατολή“, ἡ „Δύσις“ καὶ τὸ μέλλον τῆς Ὁρθοδοξίας*, in: Idem, Προσβάσεις. Ζητήματα Ἀπολογητικῆς Θεολογίας καὶ φιλοσοφικῆς κριτικῆς τοῦ καιροῦ μας, Athen 1979, S. 122: „Ἡ Ὁρθοδοξία καλεῖται ὄχι μόνον νὰ διδαχθῆ ἐκ τῆς Δύσεως, ἀλλὰ καὶ νὰ τὴν διδάξῃ.“ (Die Orthodoxie ist aufgerufen, sich nicht nur vom Westen belehren zu lassen, sondern auch ihn zu belehren).

³⁸ In diesem Zusammenhang möchte ich auf folgendes aufschlussreiches Buch verweisen: Gerd Theissen, *Polyphones Verstehen: Entwürfe zur Bibelhermeneutik*, (Beiträge zum Verstehen der Bibel, Bd. 23), Berlin-Münster u.a. 2014.

analytische Isolierung der behandelten Textformen verursachte Verlust des Überblicks über das Gesamtbild der Texte. Nur mittels einer konvergierenden Anwendung beider Hermeneutiken können sich die vertikale Linie des mystischen Offenbarungscharakters und die horizontale Linie der Geschichte und des Buchstabens harmonisch kreuzen und dadurch kann der Ausgleich beider Größen bewahrt werden.

International conference on “Concepts of «Human Dignity» in the Patristic Tradition and their Traces in Eastern and Western Christianity”,

Nijmegen, Holland, 14-17 October 2014

DANIEL BUDA*

The Institute for Eastern Christianity (Radboud University, Nijmegen) and St. Tikhon's Orthodox University Moscow in cooperation with Free University Amsterdam and Protestant University Amsterdam organized between 14-17 October in Nijmegen, Holland, an international conference on “Concepts of « human dignity » in the Patristic tradition and their traces in Eastern and Western Christianity.” The organizers started from the reality that “human dignity” is a key term in the contemporary conception of human rights, however it became a controversial issue between East and West and even in inner-Western discourse. This conference addressed “human dignity” mainly from the perspective of patristic anthropology, reflecting especially on:

– The notion of “human dignity” in the patristic, ancient tradition of both Eastern and Western theology (as e.g. Augustine, Ambrosius of Milan, the Cappadocians, Maximus Confessor etc.);

– Alternative concepts of “human dignity” (based on the patristic tradition, and differing from the individualistic approach) in both Eastern and Western tradition of the “Middle Ages”.

– Western Enlightenment (including “religious enlightenment”) and its reception within Orthodox Russia (as e.g. Metropolitan Platon (Levshin) of Moscow, Metropolitan Filaret (Drozdov) of Moscow, Metropolitan Evgenii (Bolkhovitinov) of Kiev, etc.);

– Approaches of “human dignity” among protagonists of the so-called “neo-patristic movement” of Orthodox theology in the early 20th century (G. Florovsky, V. Lossky, Dumitru Staniloae).

It participated theologians who presented the following papers: Petr Mikhailov (St. Tikhon Orthodox University, Moscow), *Theological implications of arête in Patristic Tradition*; Dmitri Bumazhnov (University of Göttingen), *Human Hypostasis and Human Nature in St. Isaac of Niniveh*; Victor Lega (St. Tikhon Orthodox University, Moscow), *Plotinus on the divine*

* Daniel Buda, Rev. PhD Associated Professor at the “Andrei Şaguna” Faculty of Orthodox Theology, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania. Address: Mitropoliei 20, 550179 Sibiu, Romania; e-mail: daniel77bde@yahoo.de.

dignity of man; Evgenii Shilov (St. Tikhon Orthodox University, Moscow), *Byzantine Hesychasm vs. Western Humanism: St. Nichoalos Kabasilas about the true dignity of man*; Alfons Brüning (Institute for Eastern Christianity Nijmegen and Free University Amsterdam), *Moral implications in "human rights" and "theosis" – Crossovers and dead ends*; Daniel Buda (University of Sibiu and World Council of Churches Commission on Faith and Order), *Reflections on possible directions of Orthodox Anthropology in 21st Century*; Matthias Smalbrugge (Free University Amsterdam), *St. Augustine and the deification*; Daniel Munteanu (University of Bamberg), *Human Dignity and deification in the Theology of St. Maximus the Confessor*; Konstantin Antonov (St. Tikhon Orthodox University, Moscow), *"The right to a dignified human existence": The Russian school of natural law and the concept of the neo-patristic synthesis in Orthodox theology of the 20th Century*; Stefan Iloaie (University Babes-Bolyai, Cluj Napoca), *The concept of Person in Theology of Father Dumitru Staniloae. The Relevance of the Person for the determination of the Christian perspective on human dignity*; Heleen Zorgdrager (Protestant Theological University), *Alternative concepts of human dignity and deification in the works of Mother Maria Skobtsova, Wendy Farley and Sarah Coakley*; Gabriel-Viorel Gardan (University Babes-Bolyai, Cluj Napoca), *I am the image of your ineffable glory, though I bear the scars of sin" – The divine image as fundament of human dignity in some Orthodox liturgical texts.* At the very end, a round table under the title *Human dignity and theosis – Two irreconcilable principles? Results and perspectives for further consultation* concluded the conference.

The main conclusions of the conference were that Orthodox anthropology in 21st Century should not operate with any sectarian division between East and West or between theology and other sciences. Only a holistic approach could achieve Anthropology able to respond to the complex challenges of our times.

The Polyphonic Theology of the Church Fathers, Heidelberg, Germany, 9-12 October 2014

DANIEL BUDA*

Prof. Dr. Dres. H. c. Christoph Marschies (Humboldt University Berlin, Germany) in collaboration with Prof. Dr. Michael Welker (Heidelberg University, Germany) initiated an international project to which about 25 international scholars of high profile were invited to participate. The purpose of the project is to gain a new and nuanced perspective on the theology of 19 church fathers: Justin the Martyr, Irenaeus of Lyon, Tertullian, Origen, Cyprian, Eusebius, Athanasius of Alexandria, Basil the Great, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, Augustine, Cyril of Alexandria, Leo the Great, Theodoret of Cyrus, Boethius, Isidore, Maximus the Confessor and John Damascene. Research on these theologians has often been centred on their individual theologies, on person-to-person relations and on group relations. Duals have predominantly been used to explain their profiles (biblical versus philosophical, individual versus ecclesial traditions etc.). The endeavour of the project was to move beyond such perspectives in order to explore the structured plurality which provides the works of the Church Fathers with a canonical texture comparable to the biblical canon which combines coherence and complexity and offers a polyphony of perspectives of great and nuanced orienting powers. The presenters tried to identify not only the uniqueness of an individual father among the other fathers, but significant communalities and differences to some of the other Church Fathers with respect to the concentration on theological topics and forms of thought and methodology.

A central question which guided the research and discourse of this project relate to the authorization of theological thoughts and statements. Which strategies to achieve such authorization are necessary and which persons play a central part, both explicitly and in later ways? In order to pursue this line of research the scholars involved in the project were invited to look for direct references by other Church Fathers to the individual thinker or, if possible, to his references to other Church Fathers and their work. It was planned to move beyond the evaluation of self-descriptions and to look for thematic concentrations and specific methodological operations which characterize individual

* Daniel Buda, Rev. PhD Associated Professor at the "Andrei Şaguna" Faculty of Orthodox Theology, "Lucian Blaga" University of Sibiu, Romania. Address: Mitropoliei 20, 550179 Sibiu, Romania; e-mail: daniel77bde@yahoo.de.

uniqueness and complex relations and significant differences in the broad field the Church Fathers' teaching.

The first meeting related to this project took place in Heidelberg, Germany, from 9th to 11th of October 2014 at International Wissenschaftsforum of the University of Heidelberg. It were presented papers on Justin Martyr (Jörg Ulrich, Halle-Wittenberg University, Germany), Irenaeus of Lyon (John Behr, St. Vladimir`s Orthodox Theological Seminary, USA and Enrico Norelli, Geneva University, Switzerland), Clement of Alexandria (Judith L. Kovacs, University of Virginia, USA), Tertullian (Katharina Greschat, Ruhr University Bochum, Germany), Origen (Christoph Marksches, Humboldt University, Berlin, Germany), Cyprian of Chartage (Andreas Merkt, Regensburg University, Germany), Eusebius of Caesarea (Basel University, Switzerland), Gregory of Nazianzus (Theodoros Alexopoulos, Bern University, Switzerland), Gregory of Nyssa (Thomas Böhm, Albert-Ludwig University Freiburg, Germany), John Chrysostom (Daniel Buda, Faith and Order, world Council of Churches and Lucian Blaga University, Sibiu, Romania), Augustine (Volker Henning Drecol, Tübingen University and Michael Welker Heidelberg University, Germany), Leo the Great (Dietmar Wyrwa, Humboldt University), Theodoret of Cyrus (Silke-Petra Bergian, Zürich University, Switzerland), Boethius (Claudio Moreschini, Pisa University, Italy), Isidore of Seville (Jan Bobbe, Humboldt University), Maximus the Confessor (Vladimir Bashkirau, Minsk Academy of Theology, Belarus and Daniel Munteanu, Bamberg University) and John Damascene (Cyril Hovorun, Yale University, USA).

The next conference related with this project will take place between 12th and 15th November 2015 in Berlin, Germany.

Book Reviews

***Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education,*
Regnum Books International, 2014**

Cristian Sonea*

The Church is constantly called upon to rise to the challenges of modern times. Faced with the information revolution, people's freedom of movement, and everything that comes with living in a globalised society, the Church must also bear witness to Christ in a pluralistic society, often referred to as the *global village*, and in a world where, from a demographic standpoint, Christendom's centre of gravity has shifted towards what is generally called the *global south*. It is furthermore challenged to deal with a new manifestation of the Christian life, one that is estranged from tradition, lacking in doctrinal uniformity, and illustrated, for instance, by the Charismatic and Pentecostal movements.

In this context, the World Council of Churches initiated a project entitled *Regnum Studies in Global Christianity* aimed at exploring the issues all Churches struggle with in relation to this radical change marked by the *global south*, focusing particularly on the Churches in Africa, Asia, Latin America, and Eastern Europe. As stated by the series' editors, the materials published in this collection wish to help the Churches learn not only from past and present experiences, but also from listening to the *prophetic voice* of the Christian communities in those areas.¹

This year "Regnum Books International", Volos Academy Publication (Greece), in cooperation with the World Council of Churches Publication (Geneva), and the Oxford Centre for Mission Studies published the *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education* (ISBN 978-1-908355-44-7), edited by Pantelis Kalaitzidis, Thomas FitzGerald, Cyril Hovorun, Aikaterini Pekridou, Nikolaos Asproulis, Guy Liagre, and Dietrich Werner. The creation of this handbook, the editors tell us, was prompted by

* Rev. Dr. Cristian Sonea, Assistant Professor of Missiology and Ecumenism and Vice-Dean of the Faculty of Orthodox Theology, "Babeş-Bolyai" University of Cluj-Napoca. Address: Piața Avram Iancu, nr. 18, Cluj-Napoca; e-mail: cristisonea@gmail.com.

¹ Pantelis Kalaitzidis et al. (eds.), *Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education*, Regnum Books International, 2014, p. ii.

the realisation that in countries with Orthodox communities there is insufficient ecumenical education, a fact responsible for the failure of those Churches to acknowledge the importance of certain topics and figures of the western Christian theology and spirituality of the 20th century, and for impeding those who graduated from Orthodox theology schools from taking part in an authentic ecumenical dialogue.² The suggestion to write a Handbook suited for ecumenical education in Orthodox contexts had already been made in February 2010, following the previous initiatives of the Volos Academy and the Programme on Ecumenical Theological Education of the World Council of Churches (ETE/WCC). The proposal was later reintroduced during the inter-Orthodox consultations on the ecumenical movement in theological education and in the life of the Orthodox Church held in Sibiu, November 2010, as well as in other instances. Moreover, there were many who stressed the need to have a textbook in order to teach ecumenism in Orthodox theology colleges, seminaries, and academies.³

This book is truly impressive, and it is so in several respects. It is 962 pages long, listing contributions from 106 authors from the Orthodox world (by this I mean both the Orthodox Churches in the East, and the Oriental Orthodox Churches) as well as non-orthodox authors who commended this initiative. The volume addresses ecumenism and the involvement of the Orthodox Churches in the ecumenical movement from several perspectives: the historical and the theological views, the perspective of the major theologians who have dealt with ecumenism, the perspective of ecumenical dialogue, that of ecumenical education, and that of the Orthodox contribution to the ecumenical movement; it also provides a bibliography listing the official documents of the Orthodox Church regarding ecumenism.

The texts are divided into nine larger sections preceded by: a *Foreword* signed by His All-Holiness Bartholomew, Archbishop of Constantinople and Ecumenical Patriarch, (p. vx-xvi), by *Words of Greeting* from Olav Fykse Tveit, general secretary of the World Council of Churches (p. xvii-xviii), Guy Liagre, general secretary of the Conference of European Churches (p. xix-xx), and Metropolitan Ignatius of Demetrias, Chairman of the Board of Directors of the Volos Academy (p. xxi-xxii), and by the *Preface of the Editors* and the *List of Contributors* (p. xxiii-xxviii).

The first section, *Orthodox Churches in the Ecumenical Movement – An Introduction* (p. 1-55), is comprised of texts dealing with the role of Orthodoxy in the modern Christian world, Christian unity and Orthodox identity,

² *Ibidem*, p. xxiv.

³ *Ibidem*, p. xxiv.

the Orthodox understanding of ecumenism and the ecumenical movement, the various aspects of Christian life in connection to the ecumenical issue and the problem of drafting the principles underlying a glossary of ecumenical terminology. The second part, *Orthodoxy and Ecumenism – Foundations* (p. 57-165), presents the biblical and theological bases of the Orthodox involvement in ecumenism, the patristic and neo-patristic model of engaging in ecumenical dialogue, a historical perspective on its participation in the ecumenical movement, as well as a few theological evaluations of the anti-ecumenical stances in the Orthodox world. Part III, *Representative Orthodox Theologians Reflecting on Ecumenism* (p. 167-317), evokes the foremost theologians and the most important leaders of the Orthodox Churches who reflected on ecumenism and their texts on this issue. Part IV, *Ecumenical Dialogue in Various Orthodox Churches and Settings* (p. 319-453), gathers articles on ecumenical dialogue in various Orthodox churches, whereas part V, *Bilateral Dialogues Between Eastern Orthodox Churches and Other Churches and Christian Traditions* (p. 455-541), is a selection of texts from bilateral dialogues of Orthodox churches on theological and ecclesial issues. Part VI, *Ecumenical Perspectives of Oriental Orthodox Churches* (p. 543-603), offers an overview of the dialogues the Oriental Churches had with other Churches and Christian Traditions. Part VII, entitled *Particular Themes and Issues for Orthodox Involvement in Ecumenism* (p. 605-863), deals with the theological problems emerging from the involvement of the Orthodox Church in the ecumenical movement such as the common prayer, the nature and unity of the Church, intercommunion, the question of Orthodoxy's dialogue with modern science, the relevance of Orthodox spirituality for the ecumenical movement, the relationship of Scripture and Tradition within the ecumenical dialogue, and the Orthodox understanding of mission and inter-religious dialogue. In addition, the articles present the contributions of Orthodox theology to the understanding of *diakonia*, ecology, engaging youth and laity in the mission of the Church, the problems of proselytism and mixed marriages, as well as an Orthodox view on moral discernment. Part VIII, *Ecumenical Formation in Orthodox Theological Education* (p. 865-947), is a section dedicated to ecumenical education: the need for it, the institutions where it is carried out, the method of teaching ecumenism and several documents on ecumenical education. Part IX is a very useful *Appendix* (p. 949-962) containing a survey of the official references and Orthodox texts on ecumenism.

We have seen the general context in which this volume was published, the editors' special motivation for compiling it, and the content meant to be read and analysed. Consequently, the question that arises is the following: to

what extent can the *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education* meet the need for ecumenical education?

As long as the goal of ecumenical education is to help develop an Orthodox identity that is consciously applied and to form a type of personality that is open to understanding the other Christian traditions, we consider the *Orthodox Handbook on Ecumenism* to be a necessary instrument in this endeavour. This work is a substantial source of information rather than a *handbook* on ecumenism *stricto sensu*. It can prove to be a genuine source of inspiration for creating programmes of ecumenical education. The texts offer an ecumenical theology with an Orthodox content, written in an eirenic yet firm style when addressing the fundamental truths of the faith. Even though some of the anti-ecumenist tendencies are presented herein, it may have been significant to also publish a text written by the very people who dispute the ecumenical movement expressing their take on this matter.

Making this book known and accessible within parishes would be the suitable answer to the initiative of the editors who wanted to meet the need for ecumenical education. At the same time it would be a way to collectively take part in this effort, an effort we consider highly necessary. What's more, seen from the angle of the formal instruction being offered by theological education, the publication of this work is extremely helpful. For this reason, we believe that the *Orthodox Handbook on Ecumenism. Resources for Theological Education* is to be listed among the most important books in the field, as an indispensable work to have in the library of any college of Orthodox theology claiming or aspiring to offer its students a solid ecumenical education.

Artisan of Christian Unity between North and East: Nathan Söderblom. His correspondence with Orthodox personalities (1896-1931), Macarie Drăgoi (ed.), Felicitas, Stockholm, 2014, 560 p.

Dragoș Boicu*

Thanks to the efforts of Macarie Drăgoi, the Romanian orthodox bishop of Northern Europe, the correspondence of Nathan Söderblom – the Lutheran Archbishop of Sweden (1913-1931) and Nobel Peace Prize laureate in 1930 – reveals his pioneering struggle to establish an inter-Christian dialogue at the beginning of the twentieth century. The Lutheran Archbishop represents one of the most important personalities involved in the creation of bonds of trust, respect, and friendship between divided Christians, and his correspondence proves extremely valuable for the better understanding of the history of ecumenical dialogue.

The volume is even more valuable since Archbishop Nathan Söderblom has been already acknowledged as an important architect of dialogue aimed at re-establishing Christian unity based on initiatives that could promote common religious values despite denominational differences. His overwhelming contribution is illustrated in the fact that he achieved dialogue through practical collaboration, in accordance with the Church's mission when facing the reality and challenges of society (p. 10).

This dialogue took place in the atmosphere dominated by the idealism prevalent after 1918, when political-diplomatic and ecclesiastical European circles tried to found grand projects. A direct result of this most interesting ecumenical initiative was the organising of the Ecumenical Conference in Stockholm, held from August 15 to 30, 1925, which was attended by 680 delegates from 37 countries, representing various churches, denominations and Christian communities.

In order to prepare for this Ecumenical Conference Archbishop Nathan Söderblom began an extensive correspondence with the main leaders of these communities. The volume edited by Macarie Drăgoi brings to our attention the exchange of letters with the Orthodox Churches, a correspondence which continued until Söderblom's death. Through reading these letters one obtains

* Dragoș Boicu, PhD, Assistant Manager of the Research Center for Theology of "Lucian Blaga" University, Sibiu, Romania. Address: Str. Ludoș, nr. 4, Bl 37B, 24, Sibiu, Romania; e-mail: dragosbcu@yahoo.com.

an image of Archbishop Söderblom as a very careful observer in capturing and sketching the figures and physiognomy of Orthodoxy's representatives, who were, within European Christianity, distinct from the ecclesiastical and spiritual Protestant model (p. 20).

Archbishop Söderblom's correspondence is divided into 15 main sections. However, the most significant parts of his epistolary exchange are formed by the letters sent to and received from the Ecumenical Patriarchate (1915-1931) [p. 93-239] and the Russian Orthodox Church (1896-1931) [p. 275-394].

During the preparatory stages of the conference in Stockholm, the Swedish Prelate, as well as other prominent members of ecumenical action at the time, had already deemed the Ecumenical Patriarchate a major centre for all of Christendom due to its authority and age. The 110 letters exchanged with the hierarchs and theologians from Constantinople show the importance and the breadth of this centre for all Christendom's continuity with the apostolic tradition and with Christianity of the first millennium. The content of this correspondence is relevant for both the preparatory period of the Ecumenical Conference in Stockholm in 1925 and its subsequent impact and significance, as these letters treat aspects of protocol and courtesy, "as well as profound issues relating to the involvement of the Constantinopolitan Patriarchate (and Orthodoxy in general) in the ecumenical movement" (p. 28).

Regarding the correspondence with the representatives of the Russian Orthodox Church, it is clear that the personal relations doubled through the epistolary exchange with the Russians are some of the oldest, because Söderblom had had relations with some exponents of this Church ever since 1900. The entire epistolary dialogue proves not only the geographic proximity and longstanding cultural relations between Russia and the North of Europe, but also "how ready an audience he had and what a favourable reception the initiatives enjoyed among the ranks of the Russian Orthodox clergy and *intelligentsia*" (p. 48). This correspondence includes 132 letters presenting three categories of content in general aspects of protocol, theological and religious aspects, and cultural issues. Addressed to both clergy and laymen, these epistles emphasise the true nature of the relations between Söderblom and the representatives of the Russian Orthodox Church. These are not institutional relations, more difficult to achieve in the context of the religious politics introduced by the Soviet regime after 1917, but rather personal relationships through which the Swedish prelate established the basis for inter-confessional dialogue from theological and cultural themes.

Also important are the sections of Archbishop Söderblom's epistolary exchange with the representatives of Patriarchate of Alexandria (1924-1930) [p. 239-269] and of the Serbian (1923-1931) [p. 395-422] Romanian (1918-1930) [p. 423-462] and Bulgarian Orthodox Churches (1917-1931) [p. 463-490].

Nathan Söderblom's correspondence with the Patriarchate of Jerusalem [p. 269-274], the Georgian Orthodox Church [p. 491-499], the Orthodox Churches of Cyprus [p. 499-502], Greece [p. 503-516], Poland [p. 517-534] and of Finland [p. 535-542] as well as the Coptic Church in Egypt [p. 543-546], the Church of Armenia [p. 547-550] and the Church of Malabar [p. 551-552] was rather modest, consisting of a few letters regarding the preparation of the ecumenical conference in Stockholm in 1925.

All of these epistles, recovered from the correspondence archive of the Swedish Archbishop in the Carolina Rediviva Library, University of Uppsala, transmit Söderblom's determination to raise awareness of the cultural values and spirituality of Eastern Christianity. The letters are profoundly marked by a distinguished attitude and an openness towards the Orthodox Churches, who are seen as equal dialogue partners. Finally, the letters are not only examples of western courtesy but also of Söderblom's inner calling to bring the Church of Christ to unity, making of Archbishop Söderblom a role model for today's participants in ecumenical dialogue.

Enrico Cattaneo S.J., *Il commento a Isaia di Basilio di Cesarea. Attribuzione e studio teologico-letterario, Studia Ephemeridis Augustinianum 139, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 2014, 602 p.*

Alexandru Ioniță*

The Jesuit Father Enrico Cattaneo is well known for his studies on Patristics and especially for his work on expanding the connections between Biblical Studies and Patristic Theology. Leaving aside the presentation of the author's work, let us briefly note that Rev. Dr. Enrico Cattaneo is the chairman of the Patristic Theology department in Naples and an Associate Professor of the *Pontifical Oriental Institute* in Rome. Aside from the author's prominence and the general significance of his volume released this year, this book review is motivated to a large extent by the content related to the work of St. Basil the Great and especially to his commentary on the Book of Isaiah, its Origenic influence and the paternity controversy of this commentary.

The history of this commentary on *Isaiah (Com Is.)* is a long one and contains important lessons for us. From the ample introduction of Cattaneo's volume, we learn that there exist more than sixty manuscripts, that a non-critical edition of the text was already attempted in the 16th c., that the text was incorporated in the famous collection of patristic writings of J.P. Migne (*PG 30*) and that it has been translated into various modern languages, starting from the 19th c.: in German (Waissmann 1838-1942), Russian (Moscova 1845-8), French (Roustan 1847); Italian (Pietro Trevisan 1939) and English (Lipatov 2001).

The author of the study is convinced that he has found enough arguments to support the claim that St. Basil of Cesarea has authored the commentary, a fact questioned and even strongly disputed by Patristic theologians of recent centuries. To give just a few examples, *Patrologia Gaeca* includes the text among those with uncertain paternity (see *monitum*, *PG 30*, 118: "id est inter dubia"). Also, Erasmus of Rotterdam's edition of the complete works of St. Basil does not include *Com Is.* Other editors and patristic theologians, such as Prudenzius Maran († 1742) and Otto Bardenhewer followed the same line. Bardenhewer writes in 1912 that the style of *Com Is.* is very different from that of the great Cappadocian Hierarch (p. 43). The only exception

* Alexandru Ioniță, PhD, Academic Researcher at the Institute for Ecumenical Research Sibiu, "Lucian Blaga" University of Sibiu, Romania. Contact details: Str. Octavian Goga 3, A 23, Șelimbăr, Sibiu; e-mail: alexionita@gmail.com.

to this line of thought, which made its way into Patrology textbooks, is Joseph Witting, who questioned the conclusions of his predecessors and found significant similarities between *Com Is.* and other works of St. Basil. More recently, the new collection *CPG* (2867) follows Migne in including the text among the works categorised as “*dubia*” (p. 53).

The problem with all these editions, continues Cattaneo, is that none of them bring sufficient arguments of either the internal kind (literary criticism) or the external kind (related to the history of the text). For this reason, the author undertakes the labourious task of preparing the ground for a critical edition of the text, as required by today’s standards. The manner in which he proceeds is not fundamentally different from the previous attempts. However, his attempt is decidedly more profound and dedicated to the question of paternity. Here lies the key difference between the monumental work of Cattaneo and previous publications on the paternity of the commentary, such as those of N. A. Lipatov, who in recent years has been the most prominent upholder of Basilian authorship. While in Orthodox theological milieus the Basilian authorship of the text has been accepted without the complex study of Cattaneo¹, Catholic and Protestant theologians maintained several reservations about the attribution, which the present volume hopes to eliminate.

Cattaneo’s study is structured in six parts. He constantly makes reference not only to the connections between *Com Is.* and other works of St. Basil, but also to the connections between *Com Is.* and other commentaries attributed to patristic writers of the first Christian centuries. Following the discussion of the philological aspects in the second part (Ch. 7-9), Cattaneo examines in great detail the vocabulary related to natural phenomena, astronomy, planets, animals and so on (Ch. 10-14), while in the fourth part of the study he extracts the exegetical principles followed by the author of the text and the manner of interpretation of the Law. He also highlights and classifies the etymological definitions of the Hebrew names (Ch. 15-22). It is only in the fifth part that Cattaneo offers samples of annotated commentary to the Book of *Isaiah* (Ch. 23-31), while in the last part he discusses matters of theology and moral theology.

From the substantial content of this convincing study, we selected for this review the discussions around the text *Is. 6, 1-10*, as conclusive and repre-

¹ See for example the Romanian reception, translation and introductory study by Al. Mihăilă in: *Comentariu la cartea Profetului Isaia*, Părinți și Scriitori Bisericești serie nouă, vol. 2, Ed. Basilica, București, 2009; and also J. McGuckin, “Patterns of Biblical Exegesis in the Cappadocian Fathers: Basil the Great, Gregory the Theologian and Gregory of Nyssa”, in: S.T. Kimbrough (ed.), *Orthodox and Wesleyan Scriptural Understanding and Practice*, St. Vladimir’s Seminary Press, NY, 2005, p. 44.

sentative of the author's attempt. Cattaneo observes that St. Basil the Great, in fact, offers two interpretations of the text *Is. 6, 1-10*. Moreover, the commentary is incomplete, omitting the third verse ("Holy, Holy, Holy..."). The comparison with other authors' commentaries on *Isaiah*, as well as with Origen's works proves in the end that St. Basil consulted the (today lost) commentary of the Alexandrian theologian. The reason St. Basil omits *Is. 6, 3* is that, given the theological developments of the century that followed Origen's death and especially the experience of the first Ecumenical Council, St. Basil's views were not in complete agreement with the Trinitarian theology of Origen, which he developed in connection with this passage from the prophecy of *Isaiah*. Moreover, when St. Basil talks about the "hardening tradition of Israel" from *Is. 6, 9-10*, his discussion resembles that of Origen, in which he makes reference to the Pauline text *Rom 11, 25-26*, where the Apostle says that the hardening of the people was performed only in a partial manner (ἀπὸ μέρους), until "the fullness of the Gentiles has come in" (p. 291).

Unlike Eusebius of Caesarea and other patristic authors of the 4th -6th c., who completely overlook the biblical correspondence between *Is 6* and *Rom 11*, St. Basil proves a closer familiarity with Origen's works. The fact that the Origenist intuitions on the relations between the hypostases of the Holy Trinity are omitted by St. Basil in *Com Is.* (but developed in other works of St. Basil, such as that on the Holy Spirit), as well as the manner in which he borrows from Origen geographical, natural and etymological data, proves, in Cattaneo's views, that St. Basil had available, at the time, only the commentary of the Alexandrian scholar, which he replicated to a great extent, with certain omissions, merging passages and improving according to his own ideas.

It is impossible to make a summary of the multitude of arguments discussed by Cattaneo. We briefly note one: the fact that St. Basil borrows Origen's etymology of the name "Israel": the true Jacob-Israel is he who sees God ("ὁ ὁρῶν θεόν"), without the variants of interpretation found with St. Jerome, who favours "rectus dei" or "rectissimus dei" (*Malachi 1,2-5*).

E. Cattaneo arrives at the conclusion that in *Com Is.* we meet a "Basilianised Origen" (p. 516) and that his study on the commentary proves once again and with powerful arguments that St. Basil the Great contributed to the dissemination (sometimes in a modified form) of the ideas of the great theologian. Thus, although forever lost, the work of Origen— and especially *Com Is.* — survived through such writings and for many centuries fostered the "inheritance of the universal Church" (p. 522).

Tacitly, Cattaneo's study represents a solid foundation stone for the restoration of Origen's image in the history of Christian thought. This comes

against the background of the last decade in which we experienced the appearance of several important studies which showed the manner in which Christian Theology and especially subjects such as Biblical Hermeneutics have been greatly influenced by Origen. These studies have laid out for the coming generations a new attitude towards the humble theologian of Alexandria.

THE AUTHORS

DRAGOȘ BOICU, PhD, Assistant Manager of the Research Center for Theology, “Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania.

DANIEL BUDA, Rev. PhD, Assistant Professor at the Andrei Țaguna Faculty of Orthodox Theology, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania; Programme Executive Coordinator for Church and Ecumenical Relations at WCC, Geneva.

OTFRIED HOFIUS, PhD, Professor at the Faculty of Protestant Theology, University of Tübingen, Germany.

ALEXANDRU IONIȚĂ, PhD, Academic Researcher at the Institute for Ecumenical Research Sibiu, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania.

HANS KLEIN, PhD, Professor Emeritus of the Department of Protestant Theology, “Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania.

RENATE ANDREA KLEIN, PhD, Assistant Professor, at the Department for History, Patrimony and Protestant Theology, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania.

KONSTANTIN NIKOLAKOPOULOS, PhD, Professor at the Institute for Orthodox Theology, “Ludwig-Maximilians” University of München, Germany.

CONSTANTIN OANCEA, Rev. PhD, Associated Professor at the Faculty of Orthodox Theology, “Lucian Blaga” University of Sibiu, Romania.

ALEXANDRA PALANTZA, PhD, Assistant Professor at Theological School of Athens University.

COSMIN DANIEL PRICOP, Deac. PhD, Teach. Assist. at the Faculty of Orthodox Theology Justinian the Patriarch, University of Bucharest, Romania.

ZDENKO Š ŠIRKA, PhD, Head Librarian and Assistant Professor at the International Baptist Theological Seminary, at the Institute of Ecumenical Studies, and at the Jabok College, Prague, Czech Republic.

CRISTIAN SONEA, Rev. PhD Assistant Professor Vice-Dean of the Faculty of Orthodox Theology, “Babeş-Bolyai” University of Cluj-Napoca, Romania.

Price list:

Romania	18 RON / issue	50 RON / one-year subscription
Abroad	€ 9 / issue (plus € 2 in Europe for posting and packaging) (plus € 5 overseas for posting and packaging)	Subscription rate in Europe: € 25 / year (posting and packaging included) Subscription rate overseas: € 30 / year (posting and packaging included)

The **subscription form** can be downloaded here:

<http://www.res.ecum.ro/subscription>

Please send the filled-in subscription form at the address below or via E-mail at res@ecum.ro.

Rotraut Barth
Institut für Ökumenische Forschung
Str. Mitropoliei 30, 550179 Sibiu, Rumänien
Telefon: (+40) 0269-22 35 22
Fax: (+40) 0269-20 67 30

Bezugspreis:

Rumänien	Einzelheft: 18 RON	Jahresabonnement: 50 RON
Ausland	Einzelheft: € 9 (zzgl. € 2 Versandkosten)	Jahresabonnement: € 25 (Versand- kosten inbegriffen)

Hier kann man das Aboformular herunterladen:

<http://www.res.ecum.ro/subscription?lang=de>

Das **Aboformular** übermitteln Sie bitte per Post an untenstehende Anschrift, oder via E-mail: res@ecum.ro

Rotraut Barth
Institut für Ökumenische Forschung
Str. Mitropoliei 30, 550179 Sibiu, Rumänien
Telefon: (+40) 0269-22 35 22
Fax: (+40) 0269-20 67 30

The previous topics / Die bisherigen Themen

RES 1/2009

Pilgrimage in the Carpathian Region / Pilgerreisen im Karpatenraum

•

RES 2/2009

Human Dignity and Poverty / Menschenwürde und Armut

•

RES 3/2009

Ecumenical Personalities / Ökumenische Persönlichkeiten

•

RES 1/2010

Jewish-Christian Dialogue within the Orthodox World / Der jüdisch-christliche Dialog im orthodoxen Raum

•

RES 2/2010

The Dialogue between Orthodoxy and Protestantism / Der orthodox-evangelische Dialog

•

RES 3/2010

Religious Education and the New Challenges / Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen

•

RES 1/2011

The Creed as Confession of Unity / Das Glaubensbekenntnis als Bekenntnis der Einheit

•

RES 2/2011

Ecumenism between Akribeia and God's Economy / Ökumene zwischen Akribeia und Oikonomia

•

RES 3/2011

Christian Economic Models / Christliche Wirtschaftsmodelle

•

RES 1/2012

Ecumenical Ethos in Theological Education / Ökumenisches Ethos in der theologischen Lehre

RES 2/2012

*The Position of the Churches in Transylvania on Democracy and
Authoritarianism between the Two World Wars / Die Stellung der Kirchen zu
Demokratie und Autoritarismus in der Zwischenkriegszeit in Siebenbürgen*

•

RES 3/2012

Ethics and Migration / Ethik und Migration

•

RES 1/2013

Ethics and Migration (II) / Ethik und Migration (II)

•

RES 2/2013

*The Challenges of Teaching Ecumenical Theology in Central and Eastern Europe /
Wie kann ökumenische Theologie in Mittel- und Osteuropa gelehrt werden?*

•

RES 3/2013

*The Ecumenical Relevance of Dumitru Stăniloae's Thought /
Die ökumenische Relevanz des Werkes von Dumitru Stăniloae*

•

RES 1/2014

*The Ecumenical Relevance of Dumitru Stăniloae's Thought (II) /
Die ökumenische Relevanz des Werkes von Dumitru Stăniloae (II)*

•

RES 2/2014

*Euthanasia: challenges and Christian perspectives
Euthanasie: Herausforderungen aus christlicher Sicht*