

Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht

Herausgegeben von
IVAN Z. DIMITROV, JAMES D. G. DUNN,
ULRICH LUZ und KARL-WILHELM NIEBUHR

*Wissenschaftliche Untersuchungen
zum Neuen Testament
174*

Mohr Siebeck

Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

Herausgeber / Editor

Jörg Frey

Mitherausgeber / Associate Editors

Friedrich Avemarie · Judith Gundry-Volf

Martin Hengel · Otfried Hofius · Hans-Josef Klauck

174



Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht

Zweite europäische orthodox-westliche
Exegetenkonferenz im Rilakloster
vom 8.–15. September 2001

Herausgegeben von
Ivan Z. Dimitrov, James D. G. Dunn, Ulrich Luz
und Karl-Wilhelm Niebuhr

Mohr Siebeck

IVAN Z. DIMITROV ist Professor für Neues Testament an der Universität von Sofia.

JAMES D. G. DUNN ist Professor emeritus für Neues Testament an der Universität Durham, UK.

ULRICH LUZ ist Professor emeritus für Neues Testament in Bern.

KARL-WILHELM NIEBUHR ist Professor für Neues Testament an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

ISBN 3-16-148427-4 978-3-16-157264-7 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019
ISSN 0512-1604 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2004 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Großbuchbinderei Josef Spinner in Ottersweier gebunden.

In Memoriam
JÜRGEN ROLOFF
29.9.1930 – 21.2.2004

Inhalt

Vorwort	XI
---------------	----

Das Alte Testament in der christlichen Tradition

PROSPER GRECH, Roma	
Problems of O.T. Interpretation in the First Centuries	3
CHRISTOS KARAKOLIS, Athen	
Erwägungen zur Exegese des Alten Testaments bei den griechischen Kirchenvätern. Eine orthodoxe Sicht	21
DMITRIJ BUMAZHNOV, Sankt Petersburg	
Zwei Fallstudien zur Exegese des Alten Testaments bei den Kirchenvätern:	
I Die Auslegung der Jonageschichte in <i>De resurrectione</i> des hl. Methodius von Olympus	39
II Die Erschaffung des Menschen und ihre Implikationen in der koptischen Homilie des Ps.-Athanasius <i>De anima et corpore</i>	54
ANATOLY A. ALEXEEV, Sankt Petersburg	
The Old Testament Lections in Orthodox Worship	91
VASILE MIHOC, Sibiu	
The Messianic Prophecies of the Old Testament: An Orthodox Perspective	119
KARL-WILHELM NIEBUHR, Jena	
Resümee der Diskussionen	137

Das Alte Testament im Neuen Testament und im antiken Judentum

IVAN Z. DIMITROV, Sofia	
The Relationship Between the Old and the New Testament	145

DIETER SÄNGER, Kiel

- Das Alte Testament im Neuen Testament.
Eine Problemskizze aus westlicher Sicht 155

MICHAEL F. MACH, Tel Aviv

- Der Tanach in der Rezeption des nachbiblischen Judentums 205

KARL-WILHELM NIEBUHR, Jena

- Resümee der Diskussionen 233

Der Kanon des Alten Testaments

R. WALTER L. MOBERLY, Durham

- The Canon of the Old Testament: Some historical and hermeneutical
Reflections from a Western Perspective 239

PETROS VASSILIADIS, Thessaloniki

- Canon and Authority of Scripture:
An Orthodox Hermeneutical Perspective 259

CHRISTOPH DOHMEN, Regensburg

- Der Kanon des Alten Testaments.
Eine westliche hermeneutische Perspektive 277

KARL-WILHELM NIEBUHR, Jena

- Resümee der Diskussionen 299

Messianische Texte und ihre christliche Interpretation

FRANK-LOTHAR HOSSFELD, Bonn

- Messianische Texte des Psalters.
Ein Überblick mit hermeneutischen Konsequenzen 307

DIMITRIS KAIMAKIS, Thessaloniki

- Der zweite Psalm. Eine orthodoxe Annäherung 325

MILITIADIS KONSTANTINOU, Thessaloniki

- Jesaja 11:1-9. Exegetische Einführung 339

WILLEM A. BEUKEN, Leuven

- The 'Messianic' Character of Isaiah Ch. 11:
East and West: Alien Perspectives? 347

KARL-WILHELM NIEBUHR, Jena	
Resümee der Diskussionen	359

Rückblick und Ausblick

KARL-WILHELM NIEBUHR, Jena	
Das Alte Testament in der orthodoxen und der „westlichen“	
Bibelwissenschaft. Zum Stand und zu den Perspektiven des Gesprächs	365
Verzeichnis der Teilnehmer am Symposium im Rila-Kloster	401
Bibelstellenregister	403
Autorenregister	411
Sachregister	419

Vorwort

Mit einiger Verspätung können wir in diesem Band die Texte der zweiten west-östlichen europäischen Exegetenkonferenz vorlegen, welche vom 8. bis zum 15. September 2001 im Rila-Kloster in Bulgarien stattgefunden hat. Sie knüpft an die durch die Konferenz von Neamț (Rumänien) im Jahr 1998 geschaffene Tradition an. Ebenso wie diese Vorgänger-Konferenz stand auch das Symposium im Rila-Kloster unter dem Patronat einerseits der *Studiorum Novi Testamenti Societas*, andererseits der Orthodoxen Biblischen Gesellschaft. Die Organisation lag in den Händen der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen der *Bibliotheca Biblica*, welche die SNTS an der Orthodoxen Theologischen Fakultät der St. Kliment von Ohrid-Universität Sofia gegründet hat. Ihnen, allen voran den „guten Seelen“ der Biblischen Bibliothek und des Symposiums Katja Demjanova, Anna Marinova und Ivaylo Naydenov, gebührt unser herzlichster Dank.

Der Ort des Symposiums, das für die geistlichen Traditionen und die Geschichte der Orthodoxen Kirche Bulgariens so bedeutsame Kloster des Heiligen Ioan von Rila, trug wesentlich zur Vertiefung unseres Bemühens um ein geistlich geprägtes und zeitbezogenes Verstehen der Heiligen Schrift bei. In der Klosterkirche haben wir die Liturgie erlebt, in einer Kapelle des Klosters täglich unsere Morgen- und Abendgebete durchgeführt, orthodox, katholisch oder protestantisch. Die untrennbar mit dem Gegenstand unseres Symposiums und unserer exegetischen Arbeit verknüpften gottesdienstlichen Erfahrungen bildeten ein verbindendes Element. Geradezu drastisch erlebten wir dies bei einer Feier des Totengedenkens nach orthodoxem Ritus für die Opfer des 11. September 2001. Uns allen lag daran, dass die Konferenz nicht nur eine wissenschaftliche, sondern auch diese liturgisch-geistliche Dimension besaß. Nicht nur wissenschaftliche und menschliche Begegnung sollte sie sein, sondern auch ein Stück gelebter Ökumene. Dafür, dass dies gerade in Bulgarien möglich wurde, wo doch die Orthodoxe Kirche derzeit nicht Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, sind wir dankbar. Es ist gut, wenn Bibelwissenschaftler – und sei es faute de mieux – zur Vorhut der Ökumene werden. Ein besonders herzlichster Dank gilt in diesem Zusammenhang dem Abt des Rila-Klosters für die in seinem Kloster gewährte Gastfreundschaft.

Die Durchführung eines internationalen bibelwissenschaftlichen Symposiums in Bulgarien, an dem Alt- und Neutestamentler aus verschiedenen christlichen Konfessionen teilnahmen, wurde insbesondere auch von den Gastgebern als außerordentlich bedeutsam angesehen. Erstmals in der Geschichte Bulgariens, so wurde uns gesagt, sei die Breite gesamteuropäischer Bibelwissenschaft in Bulgarien präsent gewesen. Dies sei ein bemerkenswertes Zeichen für die lebendige Gegenwart der Bibel und ihrer Auslegung.

Gegenüber der ersten Konferenz in Neamt hatte sich der Teilnehmerkreis in dreifacher Hinsicht verändert. Zum einen konnten wir diesmal auch Exegeten aus Mazedonien, Weißrussland und Georgien unter uns willkommen heißen. Die beiden anderen Änderungen hingen mit dem Gegenstand des Symposiums, der Bedeutung des Alten Testaments in westlicher und orthodoxer Sicht, zusammen. Dass zu diesem Thema neben Patristikern und Neutestamentlern auch und vor allem Alttestamentler zu Worte kommen mussten, versteht sich von selbst. Für die Orthodoxen ungewöhnlicher war es, wenn die westlichen Mitverantwortlichen für die Konferenz darauf insistierten, dass aus ihrer Sicht ohne Teilnahme von jüdischen Gesprächspartnern über das Alte Testament, welches zugleich der Tanach des Judentums ist, gar nicht gesprochen werden könne. Aus *den* jüdischen Gesprächspartnern ist schließlich ein einziger geworden, Michael Mach aus Tel Aviv. Wie Michael Mach eine Woche mit uns zusammen in der für ihn wirklich ungewöhnlichen Diaspora eines bulgarischen Klosters zugebracht hat, sich fröhlich unter alle Priester und Theologen mischte und dabei in klarer und eindeutiger Weise seine jüdische Identität vertrat, das hat der Konferenz eine ganz besondere, im tiefsten Sinn des Wortes ökumenische Note gegeben.

Die Einbeziehung von Fragen des christlich-jüdischen Dialogs in die Arbeit am Konferenzthema wurde keineswegs immer als spannungsfrei erfahren, ergab sich aber geradezu zwangsläufig aus der Diskussion um das Verhältnis von Altem und Neuem Testament angesichts der Gegenwart jüdischer Auslegung der Bibel. Im Blick auf die Bedeutung der Tradition für die Wahrnehmung der Überlieferungen der Schrift gibt es offenkundig eine gewisse Nähe zwischen orthodoxen Richtungen im gegenwärtigen Judentum und dem Umgang mit der kirchlichen Tradition in den Kirchen der christlichen Orthodoxie, aber vielleicht auch in den westlichen Kirchen. Missverständnisse sind immer dort nahe liegend und schwer vermeidlich, wo ein Einzelner versucht, die ganze Breite und Vielfalt von Möglichkeiten der Schriftinterpretation darzustellen und zu vertreten. Das gilt für jüdische Schriftauslegung nicht anders als für christliche.

Durch die Mitwirkung von Alttestamentlern wurde die Basis gemeinsamer exegetischer Arbeit zwischen orthodoxen und nicht-orthodoxen,

„westlichen“ und „östlichen“ Bibelwissenschaftlern deutlich verbreitert. Diejenigen, die bereits am Symposium in Neamtj teilgenommen hatten, stellten eine inzwischen erreichte größere Offenheit der Diskussionen fest. Es wurde erneut deutlich, dass die orthodoxe Exegese einen großen Reichtum von Interpretationsmöglichkeiten anbietet und die Hochschätzung der Tradition nicht zuletzt auch dazu führt, die Vielfalt von Möglichkeiten zur Interpretation der biblischen Überlieferungen aufzubewahren. Gleichwohl schließt sich dann notwendig die Frage nach Kriterien zur Bewertung dieser vielfältigen Interpretationsmöglichkeiten an. Wenn in diesem Zusammenhang von Vertretern aller Konfessionen auf die Bedeutung der Kirche und insbesondere der Gemeinden bei der Rezeption und Bewertung von Auslegungen der Schrift verwiesen wird, so ist zu fragen, auf welche Weise und mit welchem Gewicht die Stimmen der Gemeinden bei der kirchlichen Schriftauslegung zur Geltung gebracht werden können.

Die Herausgabe des Bandes lag in den Händen von Ivan Z. Dimitrov, James D. G. Dunn, Ulrich Luz und Karl-Wilhelm Niebuhr. Karl-Wilhelm Niebuhr hat auf der Grundlage von Protokollnotizen von Urs von Arx, Christoph Dohmen, James D. G. Dunn, Detlef Jericke und Antje Labahn die Zusammenfassungen der Diskussionen verfasst sowie den Beitrag am Schluss des Bandes entworfen. Ulrich Dällenbach in Bern und Frank Freudenberg in Jena haben die Texte redaktionell vereinheitlicht und das Layout besorgt. Verona Lasch in Jena half bei der Erstellung der Register.

Den Herausgebern der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“, insbesondere Jörg Frey, Martin Hengel und Otfried Hofius, danken wir, dass sie wie den vorangehenden so auch diesen Symposiumsband in ihre Reihe aufgenommen haben. Wiederum haben wir zahlreichen Gebern für größere oder kleinere Beiträge zu danken, die es den Teilnehmern aus osteuropäischen Ländern ermöglichten, nach Bulgarien zu kommen und an unserer Konferenz teilzunehmen. Zu ihnen gehören die Stiftung für historische und ökumenische Theologie in Bern, die einen namhaften Beitrag leistete, sowie mehrere Kirchgemeinden aus Bern und Umgebung, welche die Kosten für einen oder mehrere Teilnehmer übernahmen.

Wir widmen diesen Band dem Gedenken an Jürgen Roloff. Zeitlebens war Jürgen Roloff einer der engagiertesten ökumenisch denkenden und arbeitenden Neutestamentler. Viele Jahre lang war er auch an ökumenischen Dialogen der Evangelischen Kirche in Deutschland mit den Kirchen der Orthodoxie beteiligt. Ebenso hat er sich mit besonderem Einsatz dem besseren Verständnis des Judentums und dem Gespräch zwischen Christen und Juden gewidmet. Auf der ersten west-östlichen Neutestamentlerkonfe-

renz in Neamt hielt er eines der zentralen Referate. Wir befehlen ihn dem lebendigen Gott und wollen ihm ein ehrendes Gedenken bewahren.

Sofia, Durham, Jena und Bern

Die Herausgeber

Das Alte Testament in der christlichen Tradition

Problems of O.T. Interpretation in the First Centuries

by

PROSPER GRECH

We cannot speak of Old Testament interpretation among the Fathers of the Church¹ without premising a few words about its precedents within the bible itself. It is generally accepted today that both the text and the canon of the first Testament are the result of a long process of dynamic reinterpretation of original traditions, writings and oracles, a process which accompanied the social and religious history of the Jewish community². Any historical critical method of exegesis which only seeks to reach the most ancient stage of the composition without retracing the intermediate steps of the evolution of both text and canon³ up to their final configuration in rabbinic times is bound to be deficient. Both the Masoretic text and the Septuagint bible were deltas formed by the constant growth of traditions contained in the mainstream of the text. Laws were updated, prophetic oracles reapplied to contemporary events, new books composed to explain older ones, glosses inserted and collections of writings grouped together to fit into prevailing theological and social patterns of thought.

¹ On biblical interpretation in the Church Fathers cf. MICHAEL FIEDROWICZ, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche*, Bern 1998; BERTRAND DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 4 vols., Paris 1980; E. NORELLI (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, 2 vols., Bologna 1993; HENNING GRAF REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, 2 vols., München 1990; HERMANN JOSEPH SIEBEN, *Exegesis patrum: Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri*, Roma 1983; MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985.

² For fuller information cf. D. A. CARSON/H. G. M. WILLIAMSON (eds.), *It is Written. Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Cambridge 1998; MICHAEL FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985; PROSPER GRECH, *Interphetic Reinterpretation and Old Testament Eschatology*, in: *Augustinianum* 9 (1969) 235–265; REINHARD G. KRATZ/THOMAS KRÜGER/KONRAD SCHMID (eds.), *Schriftauslegung in der Schrift*, Berlin 2000.

³ Cf. MARTIN JAN MULDER/HARRY SYSLING (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and early Christianity*, CRINT II/1, Assen 1988; C. THEOBALD (ed.), *Le canon des écritures*, Paris 1990.

This is how Israel's bible reached the Christian era, and both Jesus and the earliest believers read it at its face value, but fully conscious of the alluvial midrash which had brought it up to that stage; that explains the variety of interpretations which we find among the authors of the New Testament⁴. From the technical point of view the early Christian methods of explaining the biblical text followed the models of contemporary Jewish interpreters: literal exegesis, rabbinic midrash, Qumranic midrash pesher and allegory⁵. In spite of all technical similarities, however, the hermeneutical key to the understanding of the Old Testament text was completely different. It began with the conviction of the fulfilment of messianic prophecies and hopes in the life, death and resurrection of Jesus of Nazareth, the outpouring of the Spirit and the birth of the Church as the New Israel. Hence a rabbi and a Christian could reach exegetical agreement on the philological level but their hermeneutical process of interpreting the text would have been miles apart⁶. Suffice it to mention Paul's interpretation of the Abraham narratives in Galatians 4 and Romans 4 and his arguments from Scripture in Rom 9–11. This variety of interpretation provided the moulds for later patristic scriptural explanation. In fact the fathers appealed to these New Testament patterns of interpretation: literal, allegorical, typological, theological reversal, historical analogy and eschatological anagogy, to justify their own exegesis. They also felt justified to look for a deeper meaning behind the obvious literal sense of a sentence because of their conviction that Christological fulfilment actually surpassed messianic expectations.

Had Christian self-consciousness remained within the nomistic matrix of Judaism the parting of the ways in biblical interpretation would have limited itself to discussing the meaning of Christ's person and redemption within the greater context of Judaism. But with the Christian assertion that the Mosaic Law was no longer sufficient for salvation a crisis was created calling into question the validity of the Old Testament itself. Hence the second Century is the point of departure for patristic interpretation.

⁴ The bibliography on the interpretation of the O.T. in the N.T. is very extensive, but cf. SAMUEL AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'église*, Neuchâtel 1960; CHARLES HAROLD DODD, *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, London 1952; JOSEPH ERNST, *Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament*, Paderborn 1981; ANTHONY TYRELL HANSON, *The New Testament Interpretation of Scripture*, London 1980; IDEM, *The Living Utterances of God*, London 1983; BARNABAS LINDARS, *New Testament Apologetic*, London 1961.

⁵ Cf. DAVID INSTONE BREWER, *Techniques and Assumptions in Jewish exegesis before 70 CE*, Tübingen 1992; M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible Old Testament. The History of its Interpretation*, HBOT I/1, Göttingen 1996.

⁶ This appears very clearly in the dialogue between Justin and Trypho, as we shall see later. Their mutual incomprehension reflects earlier debates in the apostolic period.

Before we enter fully into our discussion it will be useful to speak briefly about the status of the canon and text of the Jewish bible at the turn of the first century. In the apostolic period the Jews accepted a certain number of books, 22 or 24, according to different numberings, as "canonical"⁷, i.e., as institutionally authoritative, but, theoretically speaking, nothing prohibited the addition of new books to this list. In fact, a few writings in Greek, the deuterocanonicals, were proximate candidates for acceptance, and, later, the complete Septuagint, as transmitted by Christian copyists, actually included them. The older theory that at the time of Jesus there were two "canons" the broader Alexandrian one and a shorter Palestinian, is no longer tenable in that form, but the theological allusions to the deuterocanonicals in the N.T. and the existence of fragments from these books in Qumran go to explain their pastoral use by second Century Christians. In the first decades of this Century the rabbis closed their biblical list limiting it to what we call today the Palestinian canon. This happened probably as a mark of Jewish self-identity in the troubled period between 70 and 135 AD, also because of the growth of apocryphal literature and the controversy with the Christians who were considering their own writings as "Scripture". Greek-speaking Christians, however, had already adopted the Septuagint as their bible and made use of the deuterocanonical writings. When the Jewish canon was closed Christian writers felt that since they had received their bible from the synagogue it would not be fair to use books the Jews did not consider as canonical to argue against them. Consequently many of the Church Fathers accepted the shorter Old Testament⁸, even though they continued to make use of the other books in their

⁷ The paucity of these numbers is explained, of course, by the fact that the twelve Minor Prophets were considered as a single book, as were 1-2Sam, 1-2Kings, etc.

⁸ For a full discussion on the development of the O.T. canon cf. ROGER BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London 1985, and, from the Catholic point of view, JEAN NOËL ALETTI et al., *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques sous la direction de C. Theobald*, Paris 1990. As regards the Fathers, this question is rather complicated. Origen opened the discussion in his Letter to Julius Africanus (3-19, PG 11:48-85) in which he witnesses the circulation and reading of some deuterocanonicals in various churches. Justin and Melito, arguing against the Jews, make use only of the shorter canon. Athanasius, in his Letter 39 on Easter, allows the reading of the discussed books for Catechumens. Jerome rejects them while Rufinus says that they can be useful for pastoral reasons (*Explicatio symbolorum*, 34-36, CCL 20:170-171). Augustine accepts them according to his criterion of public reading in the major churches. The deuterocanonicals are never commented before the fourth Century. The position, therefore, seems to be the following. Owing to the fluctuation of the Jewish canon in the first Century the Fathers restricted their anti-Jewish controversy to the shorter list and preferred these books as a foundation of dogma. The early use of the discussed works in the second Century, however, commended them for spiritual reading and pastoral use. In time, they were considered as "inspired" and entered

pastoral preaching. In fact, when Augustine drew up a list of canonical books at the end of the fourth Century in controversy with the Manicheans he included the deuterо-canonicals⁹, and since then both the Latin and the Greek churches have continued to read them in their liturgies.

The biblical text, too, was not uniform in the first Century¹⁰. Suffice it to mention the Qumran scrolls and the discrepancies between them and the LXX. The official Hebrew text was stabilized by the rabbis at the turn of the century, whence comes our Massoretic text, but Christians continued using the Septuagint¹¹ in spite of the new Greek translations which Origen included for reference in his Hexapla. Justin even went so far as to accuse the Jews of having mutilated their bible to spite the Christians¹².

We must now turn to the problem of the value of the Old Testament in the second Century. It is obvious that the New Testament writings take the O.T. for granted as historical narrative, as prophecy, as wisdom and as containing moral norms. In fact a corpus of "Testimonies"¹³ seems to have been already in use in the N.T. period itself and appears in an evolved state in Pseudo-Barnabas and in Justin. The Church, however, in addition to its pastoral role, had to face controversy on three fronts: against paganism and state persecutions, against the Jews and internally against the Gnostics.

It is useful to note, to this point, that our knowledge of second Century Christian literature is very limited. We know of almost two hundred titles of books which either no longer exist or whose originals have been lost. Hence, any generalization on this matter will be dangerous.

In his two Apologies Justin Martyr does not hesitate to make ample use of the Old Testament against the pagans to prove that Christianity had already been foretold by the prophets and to assert its antiquity, hence its

into theological reasoning, sometimes as secondary sources, in both East and West until the question arose anew in the Reformation.

⁹ *De doctrina christiana* 32, II. VIII, 12–13.

¹⁰ Cf. MARTIN JAN MULDER, *The Transmission of the Biblical text*, in: IDEM/Sysling (eds.), *Mikra* (cf. above footnote 3) 87–136.

¹¹ In the N.T. itself the majority of the quotations and allusions are from the LXX although not a few texts follow the Hebrew and some targumize their original. All variations are listed in GLEASON L. ARCHER/GREGORY CHIRICHIGNO, *Old Testament Quotations in the New Testament. A Complete Survey*, Chicago 1983.

¹² These accusations centre around some themes: the Jews distrust the LXX translation (Dial 67 and 84); the Jews have erased some passages from the LXX because they do not favour their cause, moreover they prohibited the use of this translation from the synagogues (Dial 72–73); they mutilated the text of the Ascension of Isaiah which was considered canonical in some quarters (Dial 120); cf. LESZEK MISIARCYK, *Il midrash nel Dialogo con Trifone di Giustino martire*, Plock 1999.

¹³ The opinions of Rendall Harris and Charles Harold Dodd are well known: the Christians possessed a collection of O.T. texts, written or oral, for quick reference. The discovery of 4QTest and 4QFlor seems to support this hypothesis.

nobility, thus enabling it to take its place among other schools of philosophy.

It is in his Dialogue with Trypho, however, that this same apologist explicates the full force of the Old Testament prophecies in his extremely urban dialogue with the Jew Trypho. Justin distinguishes between *typoi*, events wrought by the divine Spirit, and *logoi*, inspired words¹⁴. The former is exemplified by the deluge, a theologoumenon involving the solidarity of a sinful world, God's judgement and the salvation of some people as the beginning of a new humanity. This preludes man under the power of sin, God's judgement in Christ and baptism which introduces salvation within the Church. As to the legal part of the bible Justin distinguishes between laws of general morality¹⁵, like the ten commandments, immutable and universally valid, and ritual prescriptions, given because of the Jews' hardness of heart but which also prefigure future realities in the new dispensation, for example, Christ in the paschal lamb. Yet it is not only the commands of the Law that prefigure N.T. realities, the Law itself prefigures Christ, who is its substitute and fulfilment¹⁶. The prophets, on the contrary, unlike the philosophers who rely solely on rational argument, foretell the coming of Christ directly and openly through the power of the Spirit, as the miracles performed by them demonstrate. Hence prophecies include a sign, composed of words or events, and a meaning, which lead to Christ¹⁷. Of course it is the divine Word himself who is the supreme Prophet and inspires the sages to speak about his future incarnation, thus completing the sign. This last *theologoumenon* is common to most pre-Nicene fathers.

Justin's exegesis is often overdone. A modern scholar would rather take Trypho's side, who adheres more closely to the text; but it is essential to observe that, in this dialogue, the Christian apologist and the Jewish rabbi read the bible from two different hermeneutical points of view. The former re-reads the Old Testament from the point of view of the Christ-event while the latter usually explains prophetic words as applying to events within the history of Israel itself. The discussion can be said to end in a draw, but Justin's work sets a paradigm for his successors in biblical interpretation.

Needless to say, both Justin and Trypho accepted the Old Testament as word of God. But this axiom was not shared by other interpreters of the O.T. in the second Century. In spite of the fact that they were Jewish-Christians, the Ebionites did not attribute inspiration to all prophets, they

¹⁴ Dial 114 (ed. Archambault).

¹⁵ Ibidem 90.

¹⁶ Ibidem 11.

¹⁷ Ibidem 14.

distinguished between male and female prophecy¹⁸. Male prophecy, the true prophecy belonging to the world to come, consisted in the succession Adam – Abel – Isaac – Jacob – Moses – Jesus – Peter. Female prophecy, this-worldly hence fallible, comprised Eve – Cain – Ismael – Esau – Aaron – John the Baptist – Paul. Not the whole of the Old Testament, therefore, was reliable. This distinction might have been their partial answer to Marcion¹⁹ and to some Gnostics who rejected the Jewish bible lock, stock and barrel. The former attributed it to the just god as opposed to the good god of the New Testament, the latter to the demiurge creator of the world.

A more nuanced position is to be found in Ptolemy's Letter to Flora²⁰. This disciple of Valentinus, writes: "It amounts to a rational critique which eliminates large sections of the Torah from Christian consideration and encourages the allegorical interpretation of others, taking its clue from the words of Jesus. Two secondary levels, the accommodations of Moses and the additions of the Elders, must be distinguished from the Law of God which, according to Jesus' words, falls into three parts itself: one part the Saviour fulfilled, one part he abrogated and one part he left to symbolical interpretation." However, the Law of God was not attributed to the highest God, nor to the devil, but to a demiurge, a just god. Ptolemy therefore steers a middle course between mainstream Christians and Marcion.

Gnostic interpretation, it must be added, was wildly allegorical, often extracting a phrase from its literary context and inserting it into the framework of the system held by the interpreter²¹. The Gnostics claimed that their doctrine derived from the teaching of the apostles delivered secretly to the spirituals and transmitted orally by them, unlike the public teaching given to the psychics, i.e. to common Christians.

Against this type of exegesis it was Irenaeus who raised his voice and established stable rules of interpretation which were to dominate orthodox hermeneutics in the following centuries. First of all he underlined the fact that there was only one God, creator of the world, and author of both the Old and the New Testaments. There is a doctrinal unity, therefore, in the whole bible as it speaks of one God and has Him as its author²². It follows that a biblical passage must first of all be read within its literary context,

¹⁸ The Pseudoclementines, GCS 42 and 51, are perhaps the best source for our knowledge of this sect; cf. Hom II:15; III:23.

¹⁹ Marcion's doctrine can be speculatively reconstructed mainly through Tertullian's *Adversus Marcionem*.

²⁰ Text in Epiphanius' *Panarion*, GCS 25:33:3–7.

²¹ To cite just one example, cf. Justin the Gnostic in *Liber Baruch*, from the 2nd Century in Hippolytus' *Refutatio omnium haeresum* V:26:6 where the trees in Eden were interpreted as being angels; see also Irenaeus, *Adv. Haer.* (ed. Harvey) I:8:1.

²² *Ibidem* II:28:3.

not in isolation and out of context²³. The second framework which delimits and defines its meaning is that of the whole bible, Old and New Testament between which there can be no contradiction²⁴. A third context is that of the *regula fidei*, the rule of faith professed in baptism and transmitted publicly from Christ to the apostles and from these to the Church through the succession of bishops all over the world²⁵. Any interpretation which is in open contradiction with it is bound to be false. Moreover, bible reading should begin with clear texts, obscure ones should be read in the light of the former²⁶, contrary to what the Gnostics did. Irenaeus does not abound in allegory, he had enough of that in Gnostic exegesis, but at times he does give an allegorical or typological meaning even to Jesus' parables.

To Irenaeus' three concentric contexts, literary, biblical and doctrinal, Clement of Alexandria added a fourth, that of symbolism²⁷, both cosmic and moral, through which even the Greeks could perceive God together with the Christians, in whose faith this symbolism was raised to the higher level of sacramentality. Clement was well versed in Greek philosophy and literature; a third of his quotations came from the classics. He also knew Philo. Although he is not the master of allegory in the Alexandrian school his symbolism provides a meeting ground for a dialogue with pagan intellectuals and he enriches theology with a literary and philosophical background. In *Stromata* VI:124–125 he maintains that as the Logos is the source of all creation even the Old Testament prophecies were delivered by him, and, although when he came into the world he spoke in parables, for those who follow the ecclesiastical rule of faith the truth of the Covenant shines more clearly through these symbols than in direct speech. He seems to appreciate that polyvalence of symbolic language which has recently come to the fore especially in Paul Ricoeur's hermeneutics.

By introducing Philo to Christian theology Clement injected new blood into hermeneutics. Allegorical interpretation was common in the Hellenistic world. Philo used it to present Judaism as a religion worthy to be esteemed alongside other philosophical schools, even as superior to them because of its antiquity. The basic assumption of allegory was that beneath the surface meaning of a text there existed other hidden meanings which a deeper understanding could discover. It is evident that this is akin to symbolism.

²³ Ibidem I:8:1.

²⁴ Ibidem I:3:87; II:58:2; III:25:2.

²⁵ Ibidem I:9:4; IV:32:1.

²⁶ Ibidem II:27.

²⁷ Cf. *Stromata* VI:124:5–125:3.

We come now to the controversial Origen²⁸ who, like Augustine, is the object of both love and hatred among scholars. He is the real master of allegory in Alexandria; but this designation needs adequate qualification to dispel considerable prejudice in his regard. To begin with, a man who spent a patrimony to have the *Hexapla* copied so that he could check on the exact translation of original Hebrew words was certainly one who did care about the literal meaning of the text. Like many of his contemporaries, however, both rabbis and Hellenists, Origen was convinced that hidden senses lie beneath the surface meaning of every text even in the New Testament itself. The narrative level was sufficient for initiates, but proficientes had to draw out its moral lesson and the perfect, the spirituals, should delve into its allegorical or theological significance. Biblical or spiritual theology could only be acquired on this final level²⁹. To warrant this triple division the Alexandrian appealed to such texts as Gal 4, in which Paul mentions the word allegory, 1Cor 2:13–15 where a distinction is made between psychics and spirituals, 1Cor 10:1–11, a real lesson in typology and Hebr 6:1 on doctrine suitable for beginners. For Origen, however, real faith, his hermeneutical key to bible reading, is written on the Christian's heart, the bible only reflects and clarifies this conviction.

Much of what this author called allegory was nothing other than typology, in which his later Antiochian adversaries abounded, and in many instances it was what we would call today redactional theology, a subcategory of the literal sense. We must keep in mind that the meaning of a parable, which for us is its literal meaning, was allegorical for Origen. Nevertheless, what scandalised his adversaries most was his assertion that all texts had an allegorical meaning but not all had a literal one³⁰, because some narratives contained contradictions. Later patristic opponents pointed to his interpretation of the first chapters of Genesis and accused him of denying historical fact. But Origen was confused by certain enigmas, for example the creation of light before that of the sun and the stars. What he lacked was knowledge of Semitic literary genres, which we have begun to study only recently. He understood the Hellenistic genres but was mystified by conflicting versions of the same story, which we today attribute to the different sources of the Pentateuch. All this notwithstanding it cannot be denied that much of his allegory is pure fantasy, unless we were to treat it as pious meditation on words and phrases which seeks to speak to his

²⁸ The reader is referred to SIMONETTI, Lettera (cf. above footnote 1) 73–98 and to the recent Origene (cf. *Dizionario della cultura, del pensiero e delle opere*, ed. by A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000); also HENRI CROUZEL, *Origène*, Paris 1985. Origen's hermeneutical texts were collected by Basil in the *Pholocalia*.

²⁹ *De principiis* IV:2,4.

³⁰ *Ibidem* IV:3:4.

hearers' faith rather than the about text in front of him. One thing must be said about Origen, however, few of his successors, even those who, like Jerome, had no good word to say about him, failed to dip their pen into his writings and gloried in borrowed plumes. His homilies on the Old Testament remain up to this day an inexhaustible source of spirituality.

We cannot speak of Athanasius³¹ here, except that he too underlined the necessity of having recourse to the rule of faith in the interpretation of Scripture, a failure to which the Arians owe their error³², but the mention of his name leads us to make one very important observation regarding the fathers' interpretation of the Old Testament. These pastor-theologians made ample use of allegory or typology in their pastoral practice but in theological controversies, such as this bishop of Alexandria had with the Arians, they had to adhere to the literal meaning of the text because their adversaries were often good exegetes who admitted no other interpretation. This observation applies throughout the whole of the patristic period.

Of course the implacable adversaries of allegory were the Antiochians: Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, Chrysostom and Theodoret of Cyrus. They understood this word in the context of the contemporary Hellenistic interpretation of myths, which dehistoricised the contents to clothe them with a philosophical or rationalistic interpretation, an anticipation of the Bultmannian controversy. In his preface to his commentary on Ps 118 Diodore of Tarsus writes: "Zeus called Hera his sister and wife. The plain text implies that Zeus had intercourse with his sister Hera so that the same person was both his wife and sister. This is what the letter suggests; but the Greeks allegorize it to mean that when ether, a fiery element, mingles with air, it produces a certain mixture which influences events on earth. Now, since air adjoins ether, the text calls these elements brother and sister because of their vicinity, but husband and wife because of their mixture. Of such kind are the allegories of the Greeks." Thus he accused the Alexandrian interpreters of removing the historical substratum from biblical narrative to transform it into fantastic speculations. Exegesis, they maintained, should be literal³³, respecting the author's intention and contextualised within the historical circumstances of the composition of the text. They were very much aware, of course, of the objections raised against the Old Testament by the Gnostics and Marcion, but maintained the validity of the

³¹ Cf. DE MARGERIE, Introduction I (cf. above footnote 1) 137-164.

³² Contra Arianos 1:54 PG 26:124.

³³ The Antiochians' doctrine is best illustrated in Diodore's Preface to the Commentary on Ps 118; cf. DIMITRI ZACHAROPOULOS, Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of his Old Testament Exegesis, New York 1989.

Jewish bible by means of what they termed the *theoria*³⁴. This *theoria*, or vision, respected historicity and the literal meaning but raised them to spiritual heights through typological interpretation. A prophet could foresee a happening in the near future, but this happening would be a type, or sign, of another more important event in the distant future. In this manner it was possible to retain the literal historical meaning of an Old Testament text while evaluating its theological significance in the New Testament context. In essence they returned to Justin's and Irenaeus' hermeneutical methods.

Nevertheless the Antiochians were not unaware of the difficulties which Origen had encountered in the reading of the Old Testament. As a solution John Chrysostom propounded the theory of *synkatabasis*³⁵, God's condescension to lower himself to man's understanding, to explain anthropomorphisms, but insisted that there could not be any contradiction in Scripture, only *symphonia*. Other difficulties were explained by the fact that revelation accommodated itself to the stage of maturity reached by peoples in their own times.

As far as convincing Christian interpreters that the true sense of the bible was the literal one as intended by the author the Antiochians certainly carried the day, but that did not mean that allegory was abandoned. Writers like Cyril of Alexandria, though belonging to that school, learned the lesson but Cyril's commentaries retained Origen's warmth by accepting the *theoria pneumatike*³⁶ which turned the Old Testament into a Christian book, to be read literally by those who accepted the Risen Christ as the true Prophet. It is a Jewish book for those who do not read it in the light of the Spirit. For this reason in the prologue to his commentary on the Book of Isaiah he insists on the necessity of maintaining the historical literal sense upon which the spiritual Christian reader will find his faith with the help of the Spirit³⁷.

The same thing happened in Cappadocia, it was Basil who put together the *Philocalia* from Origen's hermeneutical writings³⁸, but even among them the Antiochian *theoria* made headway. In addition to this Gregory of Nyssa insisted on the *skopos* and *akolouthia* of Scripture³⁹; the first, the

³⁴ *Theoria* substitutes Origen's *allegoria*. The Alexandrians had appealed to Paul's use of the word in Gal 4:22,23. Theodore of Mopsuestia comments this passage amply maintaining that here the term signifies nothing more than the Antiochians' *theoria*.

³⁵ Homiliae in Genesim PG 53–54:13:3.

³⁶ Cf. ALEXANDER KERIGAN, St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament, Roma 1952.

³⁷ PG 70:9.

³⁸ A more recent collection by UMBERTO NERI, Origene. Testi ermeneutici, Bologna 1996.

³⁹ Cf. DE MARGERIE, Introduction (cf. above footnote 1) I:241–269.

purpose of the entire bible, is to be seen as a coherent whole which illustrates the end and purpose of our existence and creates some logic in thinking and living. It coincides in essence with biblical theology, and as such does not differ from Origen's efforts, but whereas the Alexandrian did this through allegory, Gregory creates theology from literal interpretation. *Akolouthia* is God's saving accompaniment of human history, hence more or less what we call history of salvation. Origen had mistrusted some biblical historical narration and recurred to allegory. Gregory finds God's design in history within the narrative as such. He tries not to dissociate historical facts from theological explanation and therefore escapes the dangers of Hellenistic allegorization. If history and theological meaning go hand in hand, *theoria* reads the spiritual symbolism of tangible facts. The Old Testament, therefore is both the historical and theological preparation for the New and the two should be read together in mutual explanation.

To summarise, the discussion in the Greek speaking Church regarding the Old Testament was a constant search for a rational answer to its rejection by the Gnostics and Marcion. If the authors of the New Testament had accepted its historical narrative, its prophecies, its prayers and its moral values there had to be a link between the two in spite of the comparative poverty of the old when compared with the new dispensation. Whether the upward step to read the Hebrew bible as a Christian book was taken by means of allegory or *theoria* does not matter much as long as the historical foundation of God's actions is not denied and pure allegory is not dissociated from the text. It should also be said that the opposition between Antiochians and Alexandrians is not as radical as it is often made out to be.

So much for the Greeks, what about the Latin Fathers? Ambrose⁴⁰ is steeped in Origen's thought. It was through his preaching that Augustine could dispel the doubts about the Old Testament which the Manichees had sown into his mind. The explanation given by the bishop of Milan convinced the wavering professor of rhetoric that the Old Testament could be elevated to Christian dignity by means of a spiritual interpretation, which included both allegory and typology. A sentence of his merits to be quoted in the original: *Primum igitur umbra praecessit, secuta est imago, erit veritas; umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus. umbra evangelii et ecclesiae congregationis in lege, imago futurae veritatis in evangelio, veritas in iudicio dei.*⁴¹

We have already mentioned Jerome⁴² and said that he had few good words to say about Origen, some of whose works he had translated into Latin; but his exegesis of the books of the Old Testament is often as alle-

⁴⁰ DE MARGERIE, Introduction (cf. above footnote 1) II, ch. 3.

⁴¹ Explanatio psalmodum XII, 38, 25.

⁴² DE MARGERIE, Introduction (cf. above footnote 1) II, ch. 4.

gorical, or as typological as could be. His commentary on Ecclesiastes, for example, has the Alexandrian Didymus the Blind as its source. Like Origen, Jerome wanted to go back to the Hebrew text, and his translation, the Vulgate, which in time replaced the Old Latin, bears witness to his concern about the literal meaning of the text, though he constantly tried to baptize this literal sense by means of an allegorical interpretation. His dislike of Origen was at the bottom of the rift between him and Rufinus, another translator but this time an admirer of the Alexandrian. In fact, these two writers saved some of Origen's more important books from oblivion.

We must now turn our attention to Augustine, whose writings have not earned the attention they merit in the Eastern churches. As Origen had exposed his hermeneutical principles in Book IV of *Peri archon*, so Augustine did in his *De doctrina christiana*⁴³. He began by saying that the primary purpose of the study of Scripture is love and that spiritual purification is necessary for its understanding⁴⁴. The bishop of Hippo is one of the strongest defenders of the longer canon of the Old Testament⁴⁵, and, in spite of his conviction that the knowledge of both Hebrew and Greek is necessary for biblical study his text is the Latin version of the Septuagint which he calls *Itala*⁴⁶. The Greek translation of the bible is superior to the Hebrew text because it was that version of which providence made use to propagate the knowledge of the true God among the gentiles, thus preparing them for the coming of Christ⁴⁷. As for Irenaeus and the Antiochians the true sense of Scripture is that intended by the author, and attention should be paid to the literary context and to the biblical context as a whole⁴⁸. If any doubt remains about exact word separation, punctuation and interpretation, the *regula fidei* should be the determining criterion of choice⁴⁹, in other cases there is freedom of interpretation as long as this is based on text and context. Again, if any word or expression can be understood both literally and metaphorically, that interpretation is to be chosen which leads to the perfection of charity and not to the satisfaction of one's passions⁵⁰. However, if a second spiritual sense lends itself to interpreta-

⁴³ R. P. H. GREEN (ed.), *St. Augustine. On Christian Teaching*, Oxford 1995.1997; MANLIO SIMONETTI, *Sant' Agostino. L'istruzione cristiana*, Verona 1994; LUIGI ALICI, *De doctrina christiana. Commento, Lectio Augustini* 11, Roma 1995; PROSPER GRECH, *I principi ermeneutici di Sant'Agostino. Una valutazione*, in: IDEM, *Ermeneutica e teologia biblica*, Roma 1986, 119–134.

⁴⁴ *De doctrina christiana* I:36,40.

⁴⁵ *Ibidem* II:8:12.

⁴⁶ *Ibidem* II:15:22.

⁴⁷ *Ibidem* II:15:2; II:15:22.

⁴⁸ *Ibidem* III:27:38–28:39.

⁴⁹ *Ibidem* III:2:2.

⁵⁰ *Ibidem* III:10:15.

tion beyond the literal one it can be accepted as long as it is not the fruit of pure imagination but based on solid biblical parallels⁵¹. This comes very near to the Antiochian *theoria* measured against wild allegory. He admits an allegorical or spiritual hermeneutic of the Old Testament only in those cases in which a literal application would be repugnant to the Christian conscience, as in the case of divorce or polygamy⁵². Augustine's rhetorical training led him to a very important distinction: that between *signa* and *res*⁵³, signs and contents. Just as smoke can be a sign of a fire or a word sign of the thing it indicates, so the words and events of the Old Testament can be signs of their true meaning in the New. The Jews are slaves of their own signs because they do not understand their true meaning, just as the pagans are slaves of their own useless religious signs. The Christian faith raised the former to a higher meaning and destroyed the latter. Augustine therefore followed faithfully Greek tradition even if he was not always conscious of doing so. Like Origen he was baffled by the first chapters of Genesis, but did not deny their historicity. His masterpiece of Old Testament interpretation, however, is his commentary on the Psalms, the *Enarrationes*. He owed this ingenious explanation to the intuition of a Donatist contemporary of his, Tyconius⁵⁴, who had written a commentary on the Apocalypse using seven rules which the bishop of Hippo corrected and adopted. Two of them in particular, *de Christo et eius corpore* and *de diabolo et eius corpore*, suggested to Augustine the interchangeability of Christ the head and Christ the body as the alternating praying subjects of the Psalms, as well as the equivalence of the devil and his followers as constitutive of the anti-kingdom, a prelude to the two cities in *De civitate Dei*.

This brings us to the end of this summary history of the patristic interpretation of the Old Testament, and invites us to make some reflection on the subject. It is evident that the whole discussion is a response to the problem raised by Jesus' and Paul's attitude to the Mosaic Law, and Marcion's radical rejection of the Old Testament as such. While Justin and Irenaeus laid the foundation for a proper interpretation of the Hebrew Scriptures, Origen became the linchpin of the subsequent discussion. He perceived problems within the text to which he could not offer an adequate solution because he lacked the knowledge of Semitic literary genres and consequently took refuge in allegory, thus exposing his flank to the objections of his Antiochian adversaries, who accused him rather unjustly of de-

⁵¹ Ibidem III:2:5.

⁵² Ibidem III:9:13.

⁵³ Ibidem III:9:13.

⁵⁴ Ibidem III:31–37; FRANCIS CRAWFORD BURKITT/WILLIAM S. BABCOCK, *The Book of Rules of Tyconius*, Atlanta 1989.

historicising. It is undeniable that had interpretation followed along Origen's lines biblical reading would have been rich in Christian spirituality but impoverished as far as exegesis is concerned. The veering of the course caused by the Antiochian reaction, therefore, was absolutely necessary, though it was lacking in spiritual richness among its first proponents. The synthesis of both schools by later authors, both Greek and Latin, produced an abundant harvest of Christological preaching on the Old Testament.

After these considerations it is permissible to ask if this discussion has any value for us today. In spite of the numerous reservations recently expressed on the historical-critical method it certainly remains the fundamental way of doing research on the Old Testament⁵⁵. It entails text and source criticism, the study of literary genres, inquiry into the processes of re-interpretation and of redactional criticism. Actually it is essentially the literal interpretation of the Antiochians enriched by the scientific literary progress acquired during the last century. On the other hand one cannot deny that, as far as reading the bible, a book of spiritual nourishment, is concerned, the results of this method are rather arid. They need to be completed by means of canonical- and rhetorical-criticism and with a healthy hermeneutic. It is proper to ask, however, whether some manner of allegorical or typological reading of the First Testament adapted to modern times, and avoiding flights of imagination not founded on the text, is possible today. Recently Sidney Greidanus published a book entitled *Preaching Christ from the Old Testament. A Contemporary Hermeneutical Method*⁵⁶ in which he offers some interesting suggestions for a modern Christological preaching of the Old Testament, which we can take up and build upon. He too advocates beginning with a historical-critical exegesis of the verses in question, inserting them not only in their own literary and historical context but also, by means of canonical criticism, in the context of the whole bible. An adequate definition of the purpose of the passage under examination will provide N.T. analogies and prevent unfounded speculations. Greidanus proposes six ways of linking the Old Testament to the New: the way of redemptive history, promise-fulfilment, typology, analogy, longitudinal themes and contrast⁵⁷. These ways are already found in the New Testament reading of the Old and, needless to say, in the Fathers of the Church; but they must be updated to render them acceptable to the modern mind. The main purpose of the exercise is to discover the oneness

⁵⁵ For a semi-official Catholic evaluation of contemporary hermeneutics see International biblical Commission, *The Interpretation of the Bible in the Catholic Church*, Vatican City 1993.

⁵⁶ *Grand Rapids* 1999.

⁵⁷ For example FREDERICK F. BRUCE, *New Testament Development of Old Testament Themes*, *Grand Rapids* 1968.

of God's saving activity in both Testaments by means of the analogy between its reception by faith within a circumscribed ethnic-religious group still in the state of spiritual formation and a universal Church which considers itself as the continuation of Israel, with the Risen Christ as its Head. *Promise-fulfilment*, therefore, is the dovetailing of a forward-looking hope into the backward glance at the origins of our present convictions. It is not the merely one-to-one correspondence between a single fact as the fulfilment of one definite promise but the broadening of hope-filled categories to accommodate present realities which are the fruit of the Christ-event lived within the Church. *Typology* is the analogy of models, persons, events and locations of the Old Testament elevated to render possible the understanding of the role of persons, events and contexts in the present order of salvation. It is evident that in Rom 5:12ff. Paul compares Adam's noxious influence upon mankind with the beneficial influence of Christ on the new humanity. His application of the events of the Jewish people in the desert in 1Cor 10:1-9 to the march of Christians through history is another instance of typology. *Analogy*, on the other hand, replaces allegory. It indicates the ways of learning God's way of dealing with humanity throughout the ages, there is certainly continuity and similarity of patterns, but we also encounter surprising leaps that transcend every anticipation. Paul's scriptural argumentation in Rom 9-11 is an example. The apostle intends to prove that God's call of the gentiles and the temporary putting aside of the Jews is based on God's way of acting in the past when He elected the Jews and left aside other peoples. *Longitudinal themes* are those which already have a long history within the reinterpreted process of the Old Testament itself, the exodus theme or that of the righteous sufferer for instance, and are again taken up in the New Testament as applied to Christ and later to the Church. The *way of contrast* is to be read in those cases in which an opposition between the Testaments occurs, as in the case of the "antitheses" in Matt 5 and of Paul's denial of the Law's potentiality to save. All these models, as we have already said, are to be found both in the N.T. and in patristic literature but they can be prolonged and reapplied throughout the ages up to our day. Reinterpretation is a continuous process. The indispensable foundation, however, is always the literal meaning of a verse or paragraph in its historical context. This establishes a series of proportionate relations: A is to B as C is to D as E is to F. Unless we are clear about the first relation it will be impossible to establish the analogical relationships between text and changing historical contexts in later hermeneutical applications.

For the Roman Catholic Church, the doctrine of the Fathers of the Church is only binding as far as it renders witness to the faith of the universal Church. In a way the writings of these theologians are considered as

historical documents which illustrate what the Church in their times believed. Hence if they bear witness that churches in Africa, Alexandria, Constantinople, Greece and Italy asserted the same tenets of faith over the years then those tenets are to be held today as well. This is nothing else but the application of Vincent of Lérins' principle: "Also in the Catholic Church itself we take great care that we hold that which has been believed everywhere, always, by all. For this is truly 'catholic' as the very force and meaning of the word show, which comprehends everything almost universally."⁵⁸ However, even the definitions of the councils are not accepted in a repetitive manner. There is a hermeneutical progress in their understanding and application as long as this constant interpretation does not betray the core of the original doctrine, but only tries to express it in contemporary language to render it relevant to modern times⁵⁹.

As far as the individual exegesis of the Fathers is concerned, be it of the Old or in the New Testament this is not at all binding. It just represents opinions of these theologians which can be accepted or rejected. Much of their exegesis of the Old Testament is pure fantasy as far as the understanding of the text is concerned, but what they say *on the occasion* of their explanation of individual biblical texts often contributes very profitably to modern theology and spirituality. Consequently I can agree or disagree with Chrysostom as an exegete of a particular verse or chapter, I can find his theological explanation useful to me today or even spiritually nourishing. I have to accept it only if, together with other assertions on the same matter of other ecclesiastical writers in different areas and different times it becomes a witness of the faith of the universal Church, whose authoritative teaching I accept, as John Henry Newman⁶⁰ made very clear.

I am sure that I have said nothing which is new to you in this lecture, My only purpose was to pinpoint a few themes which can serve as a basis for our ecumenical discussion. My invitation to the Orthodox is for them to make peace with Origen and Augustine. I am well aware of the condemnation of Origenism in the second Council of Constantinople, which should be respected. However, apart from the fact that it is still not at all sure whether Origen himself was condemned in person or only some points of his doctrine from which his followers drew wrong conclusions, we must keep in mind that this author often says that he has every intention to hold on to the rule of faith and exposes personal views only in those matters

⁵⁸ Commonitorium (ed. G. RAUSCHEN), II:4–III:8.

⁵⁹ See the constitution *Dei verbum* of the second Vatican Council, nn. 7–10.

⁶⁰ Neuman discusses the influence of the fathers on his conversation in ch. 1 of his *Apologetica pro vita sua* (London 1984).

which were then open to discussion⁶¹. His exegesis, however, excepting the defects we mentioned above, is a constant and fruitful source of spirituality. Augustine is not too well known in the East, although he had the highest opinion of many Eastern Fathers. Few of his works have been translated into modern Greek, but in my opinion he is one of the richest grounds on which East and West can meet to discuss both doctrine and spirituality.

⁶¹ Cf. HENRI CROUZEL, *Origenismo*, in: A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiana* II, 2533–2538, and EMMANUELA PRINZIVALLI, *Origenismo*, in: *Dizionario* (cf. above footnote 28) 302–329.

Erwägungen zur Exegese des Alten Testaments bei den griechischen Kirchenvätern

Eine orthodoxe Sicht*

von

CHRISTOS KARAKOLIS

Die Kirchenväter besitzen eine – quantitativ wie auch qualitativ – außerordentliche Bedeutung für die orthodoxe Theologie und biblische Exegese¹. Die Tendenz, die exegetischen und allgemein theologischen Ansichten der „Väter“ zu zitieren und theologisch zu evaluieren, gab es schon sehr früh in der Kirche. Das merkt man etwa bei Euseb von Cäsarea² oder Gregor von Nyssa³, die sich mit hohem Respekt sogar auf Origenes beziehen⁴, bei

* Für die Durchsicht meines Aufsatzes danke ich meinem Lehrer und Freund Otfried Hofius, Tübingen.

¹ Nach orthodoxem Verständnis gibt es im Gegensatz zum westlichen Kriterium der *antiquitas* keine zeitliche Begrenzung für die „Periode der Kirchenväter“. Ein *Kirchenvater* ist eine kirchliche Persönlichkeit, deren Orthodoxie und Heiligkeit durch die Kirche anerkannt wurde. Dieses Kriterium gilt zweifellos auch für Gestalten der neueren Zeit, wie z.B. für die heiligen Nektarios von Pentapolis (1847-1920) und Silouan vom Berg Athos (1866-1938). Auf der anderen Seite gelten als *kirchliche Schriftsteller* diejenigen christlichen Theologen, die als Heilige von der Kirche nicht anerkannt wurden. Ein Grund dafür ist, dass sie in ihren Werken teilweise häretische oder theologisch problematische Thesen vertreten haben. Um der terminologischen Einheit willen aber wird im Folgenden der Terminus Kirchenväter für beide Kategorien verwendet, wie es in der westlichen Theologie üblich ist; vgl. PANAGIOTIS K. CHRISTOU, 'Ελληνική Πατρολογία: Εισαγωγή, Bd. I, Thessaloniki ²1985, 29, der von den christlichen Schriftstellern Clemens von Alexandrien und Origenes behauptet, dass sie „eine übertriebene Ehre genießen, die sich der den ökumenischen Lehrern gehörenden Ehre annähert“.

² Hist eccl 6 = SC 41, 80-163.

³ In cant cant = HERMANNUS LANGERBECK (Hg.), Gregorii Nysseni opera, Bd. VI, Leiden 1960, 13.

⁴ Origenes war ja oft wegen seiner häretischen Thesen nicht sehr hoch angesehen; s. z.B. Basilios der Grosse, De spir sanc, 29,73 = SC 17, 249; Johannes von Damaskus, Exp fid 79 = PTS 12, 177-178. In der Synode von Konstantinopel-Jerusalem im Jahr 536

der Zusammenstellung der byzantinischen Katenen und später bei wichtigen Exegeten wie z.B. Theophylakt⁵. Auch zur Zeit der türkischen Herrschaft gab es mindestens im griechischen Raum eine nennenswerte exegetisch-theologische Produktion⁶, die sich zum großen Teil auf die vorherige exegetische Tradition der Kirchenväter stützte. In der Neuzeit gibt es in der orthodoxen theologischen Literatur kaum eine Arbeit, die sich nicht unter anderem auch mittelbar oder unmittelbar auf die patristische Exegese des Alten und Neuen Testaments bezieht. In besonderem Maße gilt das für die Bibelwissenschaftler, die meistens in ihren Werken die Exegese der Kirchenväter mit einschließen und sie kritisch bewerten⁷.

Auf der anderen Seite gilt ganz allgemein die Beobachtung von Ulrich Luz, dass „heute die Kirchenväter de facto für die westliche Exegese kaum noch eine Bedeutung haben“⁸. Historisch gesehen kann man diesen Prozess sehr gut erklären, so wie das James Dunn in seinem Vortrag in Neamt ausführlich getan hat⁹. Die historisch-philosophische Entwicklung des Westens durch die Scholastik, die Reformation, die Renaissance und die Aufklärung hindurch bis hin zum wissenschaftlichen Positivismus des 19. und zur Postmoderne des 20. Jahrhunderts hat die westliche Bibelwissenschaft

wurde er sogar persönlich als Häretiker verurteilt; Syn Const Hier, in: E. SCHWARZ (Hg.), *Acta conciliorum oecumenicorum*, Bd. III, Berlin 1965 = 1940, 214.

⁵ Sein exegetisches Werk zum Alten Testament gründet besonders in den alttestamentlichen Kommentaren des Theodoret von Kyros; s. dazu CHRISTOS ECONOMOU, *Τὸ ἐρμηνευτικὸ ἔργο τοῦ Θεοφυλάκτου Ἀχρίδος καὶ ἡ συμβολὴ τοῦ σέ θέματα εἰσαγωγῆς τῆς Καινῆς Διαθήκης*, in: DERS., *Θεολογία τῆς Καινῆς Διαθήκης καὶ Πατερικὴ Ἑρμηνευτικὴ, Βιβλικὴ Βιβλιοθήκη* 21, Thessaloniki 2001, 280.

⁶ S. dazu den Aufsatz von PANAGIOTIS I. BRATSIOTIS, *Ἡ Παλαιὰ Διαθήκη ἐν τῇ ἑλληνικῇ ἐκκλησίᾳ ἀπὸ τῆς ἀλώσεως μέχρι σήμερον*, Athenai 1940, 4-8.

⁷ Der konstante und stringente Bezug auf die patristische Exegese hat mit dem orthodoxen ekklesiologischen Bewusstsein zu tun. Nach orthodoxem Verständnis haben die Kirchenväter innerhalb der Kirche die Wahrheit der Kirche in authentischer Weise ausgedrückt. Zum Verständnis der patristischen Exegese als eines kirchlichen Dienstes und nicht als einer privaten, intellektuellen Beschäftigung s. u.a. GEORGES FLOROVSKY, *The Function of Tradition in the Ancient Church*, in: DERS., *Bible, Church, Tradition. An Eastern-Orthodox View*, Vol. I, Vaduz 1987, 79-80; GEORG GALITIS, *Die historisch-kritische Bibelwissenschaft und die orthodoxe Theologie*, in: *Centre Orthodoxe du Patriarchat Oecumenique* (Ed.), *La théologie dans l'église et dans le monde, Les études théologiques de Chambésy* 4, Genève 1984, 116-117; IOANNIS PANAGOPOULOS, *Ἡ ἐρμηνεία τῆς Ἀγίας Γραφῆς στὴν ἐκκλησία τῶν πατέρων. Οἱ τρεῖς πρώτοι αἰῶνες καὶ ἡ ἀλεξανδρινὴ ἐξηγητικὴ παράδοση ὡς τὸν πέμπτο αἰῶνα*, Bd. I, Athina 1991, 49-51.

⁸ ULRICH LUZ, *Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht*, in: J. D. G. DUNN/H. KLEIN/DERS./V. MIHOC (Hg.), *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, 29.

⁹ JAMES D. G. DUNN, *Scholarly Methods in the Interpretation of the Gospels*, in: DUNN u.a. (Hg.), *Auslegung* (s.o. Anm. 8) 105-120.

geprägt und ihr den Optimismus gegeben, dass sie alle Probleme lösen und die objektive Wahrheit, die hinter den Texten steckt, entdecken und erheben kann. Dieser Optimismus wird allerdings in den letzten Jahren stark bezweifelt, und im Rahmen von postmodernen exegetischen Methoden tritt in den Ergebnissen der biblischen Forschung eine große Subjektivität hervor¹⁰. In der oben skizzierten historischen Entwicklung, im methodologischen Optimismus der modernen Bibelwissenschaft, aber auch in der postmodernen Subjektivität gibt es keinen Raum mehr für die patristische Exegese, die hier meistens als belanglos und entbehrlich erscheint¹¹.

Obwohl man noch vieles über die historische Entwicklung der patristischen Exegese und der modernen Bibelwissenschaft bemerken könnte, will ich mich im Folgenden auf die eigenartige patristische Exegese des Alten Testaments konzentrieren und versuchen, ihre Wichtigkeit für die orthodoxe biblische Theologie zu erklären. Am Ende meiner Ausführungen werde ich versuchen, auf die Frage zu antworten, ob und inwiefern die patristische Exegese des Alten Testaments eine Bedeutung für die alttestamentliche Wissenschaft haben kann.

1 Zur Methode der patristischen Exegese des Alten Testaments

Die beiden großen exegetischen Schulen von Alexandrien und Antiochien haben bekanntlich in ihrer Auslegung der Heiligen Schrift methodisch unterschiedliche Akzente gesetzt. So bevorzugten die Alexandriner die allegorische Methode, die, aus der hellenistischen Kultur und Philosophie stammend, die Tendenz hatte, die Geschichte zu unterschätzen und die Texte nach ihrer ewigen Wahrheit zu befragen, die unabhängig von Zeit und Geschichte gilt¹². Gleichwohl beschränkt sich die alexandrinische Exegese keineswegs auf die allegorische Interpretation der Texte. Den Alexandrinern war ja auch die Typologie nicht unbekannt¹³. Wie hätte das anders sein können, wo doch die Typologie an sich eine Methode der An-

¹⁰ A.a.O. 115-116.

¹¹ Trotz der treffenden Bemerkung von DUNN, *Methods* (s.o. Anm. 9) 116 (entsprechend auch SIMON CRISP, *Orthodox Biblical Scholarship Between Patristics and Postmodernity: A View from the West*, in: DUNN u.a. (Hg.), *Auslegung* [s.o. Anm. 8] 135-136), nach der die Postmodernität den Anhalt für eine Annäherung zwischen Westen und Osten gibt, ist es klar, dass die patristische Exegese und Hermeneutik in der westlichen bibelwissenschaftlichen Literatur immer noch kaum wahrgenommen wird.

¹² S. dazu GEORGIOS GALITIS, *Gesetz und Freiheit. Die Allegorie von Hagar und Sara in Gal. 4,21-5,1*, in: A. VANHOYE (Hg.), *La foi agissant par l'amour* (Galates 4,12-6,16), SMBenBE 13, Rome 1996, 53-54.

¹³ Zum ausführlichen Gebrauch der Typologie bei Clemens von Alexandrien und bei Origenes s. PANAGOPOULOS, *Ἡ ἐρμηνεία* (s.o. Anm. 7) 228-231.268-273.

näherung an das Alte Testament ist, die schon die neutestamentlichen Autoren verwenden?¹⁴

Die Grenzen zwischen Allegorie und Typologie stehen sowohl in jener alten Zeit wie auch in der modernen Bibelforschung nicht ganz fest¹⁵. Paulus bezeichnet in Gal 4 seine typologische Deutung der beiden Personen Hagar und Sara als Allegorie, und er tut das bestimmt nicht aus Ignoranz. Georgios Galitis hat zur Lösung des Problems vorgeschlagen, dass man die Typologie der palästinensisch-jüdischen Allegorie zuordnet¹⁶, so wie z.B. auch die Metapher, die Parabel, das Sprichwort, die Fabel, das Offenbarungswort, die mythische Sprache über Gott, das Symbol, das Bild u.a. Die alexandrinische Allegorie gehört zwar an sich zur geistigen Welt des Hellenismus¹⁷, aber es gibt auch ziemlich viele Beispiele dafür, dass die Alexandriner die Typologie oder, allgemeiner gesagt, die gemäßigte Allegorie des palästinensischen bzw. des rabbinischen Judentums gebrauchten. So meint z.B. Origenes, dass sich zwei Klagelieder des Jeremia auf Christus beziehen, dessen Typos Jeremia selbst war, hatte er doch von den Juden vieles erleiden müssen und war doch auch er ins Grab gelegt worden¹⁸. Origenes sieht auch in Ezechiel einen Typos Christi. Schon bestimmte Aussagen, die am Anfang des Buches Ezechiel zu lesen sind, denkt Origenes typologisch, indem er den Fluss Chovar zum Jordan und die in der ersten Vision des Propheten geschilderte Öffnung des Himmels zu der Öffnung des Himmels bei der Taufe Jesu in Beziehung setzt¹⁹.

Die Kirche hat die Allegorie als exegetischen Zugang zum Alten Testament allgemein akzeptiert. Das 5. Ökumenische Konzil hat bestimmte dogmatische Lehren des Origenes, nicht aber die Allegorie als exegetische Methode verurteilt²⁰. Die Allegorie hat sich schnell über Alexandrien hinaus verbreitet und wurde auch von anderen Exegeten wie etwa von den Kappadoziern oder noch später von Theophylakt und von Zigabenos angewandt.

Auf der anderen Seite waren die Antiochener bekanntlich Anhänger der Typologie. Sie verstanden die Geschichte linear und versuchten durch ihre typologische Methode Entsprechungen zwischen den verschiedenen Perioden der Heilsgeschichte zu entdecken. Sehr verbreitet ist die Ansicht,

¹⁴ Vgl. Mt 12,39f.; 24,37-39; Lk 11,29f.; 17,26-30; Joh 3,14; 6,30-35.49f.58; Act 7,1-53; Röm 5,12-21; 1Kor 10,1-13; Gal 4,21-31; Hebr 5,6.10; 6,20-10,18; 1Petr 2,4-8.

¹⁵ Vgl. PANAGOPOULOS, 'Η ἐρμηνεία (s.o. Anm. 7) 35-39; THEODORE G. STYLIANOPOULOS, *The New Testament. An Orthodox Perspective. Scripture, Tradition, Hermeneutics*, Bd. I, Brookline 1997, 118.

¹⁶ GALITIS, *Gesetz* (s.o. Anm. 12) 66-67.

¹⁷ A.a.O. 54.

¹⁸ *Fragm in Lam* (in cat) 69 = GCS 6, 263.

¹⁹ *Hom in Ez* = GCS 33, 327.

²⁰ Mansi 9, 396-400.

dass die Antiochener die allegorische Exegese ganz verwarfen und dass sie das Alte Testament ausschließlich typologisch interpretierten²¹. Das ist aber eine Vereinfachung, während die Wahrheit viel komplizierter ist. Es ist zwar bekannt, dass die Antiochener klare antiallegorische Thesen vertraten; man findet aber gleichwohl in ihren Werken auch allegorische Interpretationen. Sie verwarfen die Allegorie als solche ganz allgemein nicht, sondern eigentlich nur die hellenistisch geprägte Allegorie, während sie die gemäßigte Allegorie des Alten und Neuen Testaments und des rabbinischen Judentums als selbstverständlich akzeptierten und selbst verwendeten. Chrysostomos etwa interpretiert mit einer symbolischen und gemäßigten Allegorie Prov 25,27 („Viel Honig essen ist nicht gut, man muss stattdessen glorreiche Worte ehren“), um die zügellose allegorische Exegese zu kritisieren: „Oben steht ‚Honig‘, womit die Allegorie gemeint ist. Diese nun ist, was die Exegese der Texte betrifft, eine unvorteilhafte Theorie ... Gemäßigt muss man also die Bibelworte deuten und die glorreichen Worte des Herrn ehren, die Silber und Gold sind und süßer als Honig und Wachs“²². Eine ganz deutliche Stellungnahme zur Allegorie finden wir in dem Jesaja-Kommentar des Chrysostomos, wo er auf die Frage „Wann und welche von den Heiligen Schriften muss man allegorisch interpretieren?“ folgendermaßen antwortet: „Wir selbst sind nicht Herren über die Gesetze der Allegorie, aber wir müssen selbst dem Geist der Schrift folgen und auf diese Weise die Allegorie verwenden“²³.

Es gibt also verschiedene Schwerpunkte in der alttestamentlichen Exegese der Kirchenväter, ihrer exegetischen Tradition und ihren theologischen Richtungen entsprechend. Deshalb kann man nicht absolut über Annahme oder Verwerfung der einen oder anderen Methode sprechen. Die Kirchenväter können alle Methoden ihrer Zeit verwenden und miteinander kombinieren, weil die Methode für sie einfach der Weg ist, der es ihnen ermöglicht, das Alte Testament christologisch und soteriologisch zu interpretieren. Die *theoria*, also die Schau des wahren und geistlichen Sinnes

²¹ Vielleicht hat diese Ansicht damit zu tun, dass Theodor von Mopsuestia, einer der wichtigsten Vertreter der antiochenischen Schule, die Allegorie als exegetische Methode völlig verwirft und verachtet, s. dazu DIMITRIOS ZACHAROPOULOS, Θεόδωρος ὁ Μοψουεστίας ὡς ἐρμηνευτὴς τῶν Γραφῶν, Athina 1999, 276-281. Diese absolute Stellungnahme gegen die Allegorie wird jedoch nicht von allen Antiochenern übernommen.

²² Καὶ ἀνωτέρω μέλι, ἡ ἀλληγορία εἴρηται. Πολὺ οὖν εἶναι περὶ τούτων ὄντων θεωρίαν ἀσύμφορον... Συμμέτρως δεῖ τοίνυν τούτοις προσιέναι, καὶ τιμᾶν τοὺς ἐνδόξους λόγους τοῦ Κυρίου, οἳ εἰσὶν ἀργύριον καὶ χρυσίον, καὶ γλυκύτεροι ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον, Fragm in Prov = PG 64, 753.

²³ In Isa 5,3 = SC 304, 222-224.

der Texte²⁴, ist bei den Kirchenvätern nicht einfach eine exegetische Methode, sondern das exegetische Ziel. Eine spezifische Methode verwerfen sie nur dann, wenn diese die Exegese von diesem Ziel wegführt.

Eine erwähnenswerte patristische Methode der Lektüre des Alten Testaments besteht in einer Art allegorischer Auslegung, die den Kirchenvätern erlaubt, mythische Aussagen über Gott und Antropomorphismen zu exegisieren und sie so in ihr eigenes biblisches Verständnis zu integrieren. Man könnte diese Methode sogar als „Entmythologisierung“ bezeichnen²⁵. Schon Origenes, der darin ganz in der Tradition Philos steht, ist sich dessen bewusst, dass einige Aussagen des Alten Testaments logisch undenkbar sind²⁶. Man kann z.B. nicht akzeptieren, dass es vor der Erschaffung der Sonne, des Mondes und der Sterne Tag und Nacht gab oder dass Adam und Eva wirklich die Schritte Gottes gehört und sich vor ihm versteckt haben²⁷. Solche alttestamentlichen Geschichten können nach Origenes zum Unglauben führen, wenn sie nicht allegorisch interpretiert werden. Diese Art von Annäherung an das Alte Testament gilt nicht nur für die alexandrinische, sondern ebenfalls für die antiochenische Schule, wie auch für die ganze patristische Tradition überhaupt. Der Kappadozier Gregor von Nazianz, der zwar keinen alttestamentlichen Kommentar geschrieben hat, aber doch einer der größten Theologen der alten Kirche war, meint, dass man Gott einen menschlichen Leib zuschreibt, wenn man, wie es im Alten Testament geschieht, von ihm behauptet, dass er schläft und aufwacht oder

²⁴ Nach der Bestimmung von JOHN BRECK, *The Power of the Word in the Worshiping Church*, New York 1986, 103: „To be exact *theoria* is not a ‚method‘ at all; it is a spiritual perception or divination inspired by the Spirit...“, vgl. VASILE MIHOC, *The Actuality of Church Fathers' Biblical Exegesis*, in: DUNN U.A., *Auslegung* (s.o. Anm. 8) 14.16. Es ist wahr, dass die *theoria* vorwiegend ein antiochenischer exegetischer Terminus ist, der mit der typologischen Exegese verbunden ist; s. dazu MIHOC, a.a.O., 14-16. Trotzdem ist dieser Begriff auch bei den Alexandrinern, in Verbindung mit der Allegorie, gebräuchlich; s. z.B. Origenes, *Con Cels* 2,6 = GCS 1, 132; Kyrill von Alexandrien, *Comm in xii proph* 1,4-5 = PHILIP EDWARD PUSEY (Hg.), *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in xii prophetas*, Bd. I, Bruxelles 1965, 25-27; vgl. auch BRECK, a.a.O., 73, der versucht, die antiochenische *theoria* als die orthodoxe exegetische Methode schlechthin zu präsentieren und die alexandrinische *theoria* zu verwerfen. Dieser einseitige Versuch ist nach der nüchternen Meinung von STYLIANOPOULOS, *New Testament* (s.o. Anm. 15) 172-173, nicht gerechtfertigt.

²⁵ So GALITIS, *Bibelwissenschaft* (s.o. Anm. 7) 119-123.

²⁶ *De princ* 4,2,9 = GCS Origenes 5, 322: ... ἔσθ' ὅτε μὲν ὀλίγα λεγέις παρεμβεβλημένοι εἰσὶ κατὰ τὸ σῶμα οὐκ ἀληθεύομεναι, ἔσθ' ὅτε δὲ πλείονες („... in machen Fällen werden wenige Wörter verwendet, die der leiblichen Wirklichkeit nach nicht stimmen, manchmal sogar sind das auch mehrere“). Deswegen treibt Origenes nach PANAGOPOULOS, *Ἡ ἐρμηνεία* (s.o. Anm. 7) 258, zunächst die κατὰ τὸ ῥητόν (dem Wortlaut nach) oder καθ' ἱστορίαν (der Geschichte nach) erfolgende Exegese, und erst dann kommt er zu der πνευματικὴ θεωρία (geistliche Schau).

²⁷ *De princ* 4,3,1 = GCS Origenes 5, 322.

dass er auf den Cheruben thront. Solche Aussagen entsprechen, wie Gregor betont, nicht der Wirklichkeit Gottes selbst, sondern hier reden Menschen aus der Begrenztheit ihrer Erfahrung heraus in uneigentlicher Weise von dem, was ihnen eigentlich unzugänglich ist: von Gott und von der Welt Gottes²⁸.

Auf jeden Fall besteht die Wichtigkeit der patristischen Exegese des Alten Testaments nicht in ihrer Methode. Die geistlichen Voraussetzungen der Kirchenväter und die besondere Bedeutung, die sie der Christologie und der Soteriologie zuschrieben, führten sie zur Relativierung aller exegetischen Methoden, die ihnen zur Verfügung standen. *Für die Kirchenväter war das Ziel der Exegese viel wichtiger als die Methode, durch die sie es erreichten*²⁹.

2 Geistliche Voraussetzungen

Gregor Palamas, ein großer Kirchenvater des 14. Jahrhunderts, der eine tiefe philosophische und theologische Bildung besaß, folgt in seiner Theologie einer fundamentalen Prämisse, die zu den scholastischen Voraussetzungen des Westens im Gegensatz steht, aber für die östlichen Kirchenväter charakteristisch ist. Man darf, sagt er, die Philosophie und die säkularen wissenschaftlichen Methoden gebrauchen, solange man von dem Geschaffenen spricht. Wenn man aber vom Ungeschaffenen sprechen will, dann darf man keine menschlichen Kategorien gebrauchen³⁰, sondern dann muss man das sagen, was Gott selbst offenbart³¹.

²⁸ De spir sanc 22 = ARTHUR JAMES MASON (Hg.), The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus, CPT, Cambridge 1899, 172-173.

²⁹ Vgl. PANAGOPOULOS, 'H ἐρμηνεία (s.o. Anm. 7) 56; STYLIANOPOULOS, New Testament (s.o. Anm. 15) 119.

³⁰ Οὕτως οὐκ ἄλλη μόνον ἢ παρὰ τῆς ἕξω παιδείας γνώσις, ἀλλὰ καὶ ἐναντίως πρὸς τὴν ἀληθῆ καὶ πνευματικὴν διακρίνεται γνώσιν, εἰ καὶ τινες... ὥς περὶ μίας καὶ τῆς αὐτῆς διαλέγονται („So ist das Wissen nicht nur von der säkularen Bildung verschieden, sondern es steht auch im Gegensatz zu der wahren und geistlichen Erkenntnis, obwohl manche so sprechen, als ob beides ein und dieselbe Sache wäre“); De hes 1,1,10 = SSL 30, 31. Προσδοκᾶν δέ τι τῶν θείων ἀκριβῶς παρ' αὐτῆς (τῆς φιλοσοφίας) εἶσεσθαι καὶ τελῶς ἀπαγορεύομεν· οὐ γάρ ἐστιν ἐξ αὐτῆς διδασθῆναι τι περὶ Θεοῦ ἀσφαλές („Wir verbieten überhaupt die Erwartung, dass man irgend etwas von den göttlichen Dingen mit Genauigkeit von ihr [der Philosophie] her zu erkennen vermöchte; denn es ist nicht möglich, von ihr etwas Sicheres über Gott zu lernen“); De hes = SSL 30, 37.

³¹ Θεολογία δὲ τοσοῦτον τῆς ἐν φωτὶ θεοπτίας ταύτης ἀπέχει καὶ τοσοῦτον τῆς πρὸς Θεὸν ὁμιλίας κεχώρισται, καθ' ὅσον καὶ τὸ εἰδέναι τοῦ κεκτησθαι διώρισται· περὶ Θεοῦ γάρ τι λέγειν καὶ Θεῷ συντυγχάνειν οὐχὶ ταῦτόν („Die Theologie ist so weit von dieser Gottesschau entfernt und so sehr von dem Kontakt mit Gott,

Diese Einsicht gilt als Regel für alle Kirchenväter, auch im Hinblick auf ihre Exegese des Alten Testaments. Die Kirchenväter haben nach orthodoxem Verständnis nicht nur intellektuell, sondern hauptsächlich gemäß ihrer Erfahrung Gottes exegetisch und theologisch gearbeitet. In diesem Prozess haben sie zwar Methoden aus der hellenistischen und der jüdischen Tradition angewandt, wie z.B. die oben erwähnten Methoden der Allegorie und der Typologie, aber sie haben sich nicht von diesen Methoden führen lassen, sondern sie haben die Methoden in die christliche Theologie hinein „getauft“ und sie sich so zu eigen gemacht. Nach den Kirchenvätern hat die Heilige Schrift, Altes und Neues Testament, genauso wie Christus zwei Naturen, die menschliche und die göttliche³². Die menschliche Seite der Schrift, die praktisch in ihrem grammatischen und historischen Sinn besteht, kann und muss der Exeget anhand wissenschaftlicher Methoden klären. Dagegen kann der Exeget die göttliche Seite der Schrift nur dann verstehen, wenn er an der Gottheit selbst teilhat³³. Ihre Exegese des Alten Testaments ist dann nicht einfach ein Produkt ihrer Zeit, sondern ein inspiriertes Werk, das für alle Zeiten relevant ist. Da das Alte Testament ein vom Heiligen Geist inspiriertes Buch ist, ist es völlig verständlich, dass die Kirchenväter als Exegeten dieses Buches vom selben Heiligen Geist erleuchtet sein müssen, um es in seinem geistlichen Sinne lesen und auslegen zu können³⁴.

wie das Wissen vom Besitzen verschieden ist; denn es ist nicht dasselbe über Gott zu sprechen und mit Gott zusammenzusein“); De hes 1,3,42 = SSL 30, 201. Vgl. dazu NIKOS A. MATSOUKAS, *Δογματική και συμβολική θεολογία Α'.* Εισαγωγή στη θεολογική γνωσιολογία, Thessaloniki 1985, 137-180, der hier von einer „doppelten Methodologie“ der Kirchenväter spricht.

³² Vgl. BRECK, Power (s.o. Anm. 24) 110-111; PANAGOPOULOS, *Ἡ ἐρμηνεία* (s.o. Anm. 7) 44-45; DERS., *Sache und Energie. Zur theologischen Grundlegung der biblischen Hermeneutik bei den griechischen Kirchenvätern*, in: H. LICHTENBERGER (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. Frühes Christentum* (FS M. Hengel), Bd. III, Tübingen 1996, 580.

³³ Vgl. BENEDICT ENGLEZAKIS, *New and Old in God's Revelation. Studies in Relations Between Spirit and Tradition in the Bible*, Cambridge/Crestwood 1982, 11-12.

³⁴ So BRECK, Power (s.o. Anm. 24) 46-47. Darüber schreibt Symeon der neue Theologe, Cat 24 = SC 113, 44: *Ὡςπερ γὰρ ὁ βιβλίον ἐσφραγισμένον καὶ κεκλεισμένον λαβὼν ἄνθρωπος οὐ δύναται τὰ ἐν αὐτῷ γεγραμμένα ἰδεῖν ἢ ὅποια εἰσιν ἐννοῆσαι ἕως ἐσφραγισμένον ἐστὶ τὸ βιβλίον, κἂν πᾶσαν τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου μεμάθηκεν, οὕτως οὐδὲ ὁ πάσας τὰς θείας γραφὰς, ὡς εἵπομεν, ἐπὶ στόματος ἔχων δυνήσεται ποτε τὴν ἐν αὐταῖς ἐγκεκρυμμένην μυστικὴν καὶ θείαν δόξαν ὁμοῦ καὶ δύναμιν γινῶναι καὶ κατιδεῖν, εἰ μὴ πάσας διέλθῃ τὰς ἐντολὰς σου τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν Παράκλητον λάβῃ μεθ' ἑαυτοῦ, διανοίγοντα τοὺς λόγους αὐτῷ ὡς βιβλίον καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς ἐπιδεικνύοντα δόξαν αὐτῷ μυστικῶς, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν τούτοις ἀποκεκρυμμένα τοῦ Θεοῦ ἀγαθὰ σὺν αὐτῇ τῇ ταῦτα βλυσόσῃ αἰωνία ζῳῇ ἀποκαλύπτοντα...* („Wie ein Mensch, der ein versiegeltes und geschlossenes Buch zur Hand nimmt, das in ihm Geschriebene nicht sehen noch seinen Inhalt verstehen kann,

3 Die christologische Grundlage

Die Kirchenväter lesen und verstehen das Alte Testament konsequent christologisch³⁵. Darin folgen sie den hermeneutischen Ansätzen der neutestamentlichen Autoren, die sich stets mit einem christologischen Blick auf das Alte Testament beziehen. Die Kirchenväter entdecken durchweg im alttestamentlichen Text theologische Hinweise auf Christus. Christus wird von allen Propheten geweissagt³⁶. Er ist als der präexistente Logos in allen Momenten der Geschichte Israels und im Leben des einzelnen Israeliten anwesend³⁷. Durch ihn schafft Gott die Welt und wirkt er seine großen Zeichen seinem Volk gegenüber³⁸. Er ist der erwartete Messias Israels³⁹, der Menschensohn der Vision von Daniel 7⁴⁰, die Sophia Gottes⁴¹, der einzigartige und präexistente Sohn Gottes⁴², der wahre Hohepriester⁴³, der

solange das Buch versiegelt ist, mag er gleich die ganze Weisheit der Welt erlernt haben, – so wird auch derjenige, der alle heiligen Schriften sozusagen im Munde führt, niemals die in ihnen verborgene, geheimnisvolle und göttliche Herrlichkeit und Kraft erkennen und wahrnehmen, wenn er nicht alle Gebote Gottes bedenkt und den Parakleten zu seinem Begleiter wählt, der ihm die Worte wie ein Buch auftut und ihm die geheimnisvoll in ihnen enthaltene Herrlichkeit zeigt, ja, ihm auch die ihnen verborgenen Güter Gottes mitsamt ihrer Quelle, dem ewigen Leben selbst, offenbart ...“). In diesem Sinne spricht Palladios, *Hist Laus*, 91 = PG 34, 1196, von einem Mönch namens Paph-noutios, der durch eine göttliche Gabe die ganze Heilige Schrift, Altes und Neues Testament, kannte und auslegte, ohne lesen zu können.

³⁵ Zum christologischen Schwerpunkt der patristischen Exegese s. JOHANNES PANAGOPOULOS, *Christologie und Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern*, ZThK 89 (1992) 41-58.

³⁶ Vgl. Lk 24,25-27; Euseb von Cäsarea, *Praep evang* 1,3,13 = SC 206, 116; Athanasios der Grosse, *Exp in Ps* = PG 27, 97-100; Theodor von Mopsuestia, *Fragm in Matt* 6 = TU 61, 98.

³⁷ Kyrill von Alexandrien, *Fragm hom quod unus est Chr* = P. E. PUSEY (Hg.), *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis evangelium*, Bd. III, Bruxelles 1965, 456.

³⁸ Origenes, *Fragm in ev Joan* 1, GCS Origenes 4, 483-485; Didymos von Alexandrien, *Fragm in Ps* 620 = PTS 15, 121-375; Euseb von Cäsarea, *Comm in Ps* = PG 23, 1036; Prokopios von Gaza, *Comm in Is* = PG 87/2, 2052.

³⁹ Basilios von Seleucia, *Hom in sanc Andr* = PG 28, 1105; s. zur Autorschaft CPG 2, 2281.

⁴⁰ Hippolyt von Rom, *Comm in Dan* 4,11,3-5 = GCS Hippolytus 1, 212-214.

⁴¹ Clemens von Alexandrien, *Protr* 8,80,3-4 = SC 2,146-147; Gregor von Nyssa, *Or cat mag* 5 = TDEHC 7, 22-32.

⁴² Euseb von Cäsarea, *Dem evan* 6,16,3 = GCS 23, 272-273; vgl. Joh 1,1-18.

⁴³ Origenes, *Comm in ev Joan* 1,2,11 = SC 120, 62-64; Theodoret von Kyros, *Eran* 127 = G. H. ETTLINGER (Hg.), *Theodoret of Cyrus. Eranistes*, Oxford 1975, 125-127.

eschatologische Prophet⁴⁴, das Lamm, das für das Leben der Menschen geopfert wird⁴⁵. Ohne die christologische Orientierung verliert das Alte Testament nach der Ansicht der Kirchenväter seinen christlichen Charakter und bleibt ein Buch der Juden⁴⁶. In diesem Zusammenhang ist charakteristisch, was Clemens von Alexandrien in seinen *Stromata* schreibt: „Der Glaube an Christus und die Erkenntnis des Evangeliums ist die Interpretation und die Erfüllung des Gesetzes. Deswegen ist den Hebräern gesagt worden: ‚Wenn ihr nicht glaubt, dann werdet ihr nicht verstehen‘, d.h. wenn ihr nicht an den durch das Gesetz Geweissagten und vom Gesetz Verheißenen glaubt (nämlich an Christus), werdet ihr das Alte Testament, das er in seiner eigenen Anwesenheit interpretiert hat, nicht verstehen“⁴⁷.

Die Kirchenväter sind fest davon überzeugt, dass das Alte Testament in Wirklichkeit kein jüdisches, sondern ausschließlich ein christliches Buch ist⁴⁸. Die jüdische Interpretation des Alten Testaments, die alles andere als christologisch ist, stellt nach den Kirchenvätern ein tragisches Missverständnis der Heiligen Schrift dar. Basilios der Große schreibt diesbezüglich folgendes: „Wer an der bloßen Bedeutung des Buchstabens hängen bleibt und sich so mit den Vorschriften des Gesetzes befasst, der hat sein Herz durch die jüdische Interpretation des Buchstabens wie mit einem Schleier bedeckt. Dies widerfährt ihm deshalb, weil er nicht erkennt, dass die leibliche Beobachtung des Gesetzes durch das Kommen Christi abgeschafft wird, da die Vorbilder von jetzt an zur Wahrheit geworden sind ... Wer jedoch bis in die Tiefe hinein Einblick in den Sinn des Gesetzes zu gewinnen und, indem er die durch den Buchstaben bedingte Undeutlichkeit wie einen Schleier zerriss, in den Bereich der Geheimnisse zu gelangen vermochte, der hat Mose nachgeahmt, der beim Reden mit Gott die Decke wegnahm: Auch er selbst hat sich so vom Buchstaben zum Geist hinge-

⁴⁴ Kyrill von Alexandrien, *Comm in Joan* = PHILIP EDWARD PUSEY (Hg.), *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis evangelium*, Bd. I, Bruxelles 1965, 393.

⁴⁵ Ps-Johannes Chrysostomos, *Or de hyp* = E. BICKERSTETH (Hg.), *Edition and Translation of a Hypanante Homily Ascribed to John Chrysostom*, *OrChrP* 32 (1966) 64.

⁴⁶ Euseb von Cäsarea, *Dem evan* 1,5,1 = GCS 23, 20-21; Johannes Chrysostomos, *De proph obsc* = PG 56, 178.

⁴⁷ Ἡ γὰρ εἰς Χριστὸν πίστις καὶ ἡ τοῦ εὐαγγελίου γνῶσις ἐξηγήσις ἐστὶ καὶ τοῦ νόμου πλήρωσις. Καὶ διὰ τοῦτο εἴρηται τοῖς Ἑβραίοις: „Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐ μὴ συνήτε“, τουτέστιν ἐὰν μὴ πιστεύσητε τῷ διὰ νόμου προφητευθέντι καὶ ὑπὸ νόμου θεοπισθέντι, οὐ συνήσετε τὴν Διαθήκην τὴν Παλαιάν, ἣν αὐτὸς κατὰ τὴν ἰδίαν ἐξηγήσατο παρουσίαν. Clemens von Alexandrien, *Strom* 4,21,134 = GCS 15, 307-308.

⁴⁸ Vgl. Euseb von Cäsarea, *Comm in Isa* 1,81 = GCS Eusebius 9, 145-146.