

Kapitel 1

Einleitung

„Verstehst du auch, was du liest?“ Diese „Masterfrage“ der Bibelauslegung wird im Neuen Testament in Apg 8,30 im Mund des Philippus überliefert. Die Reaktion des äthiopischen Hofbeamten zeigt, dass sich biblische Texte nicht immer von selbst erschließen – ein „Natürlich nicht!“ schwingt in der Gegenfrage mit: „Wie soll ich denn können, wenn mich nicht jemand anleitet?“ (Apg 8,31) In dem Verb ὀδηγεῖν steckt neben der Bedeutungsnuance des Führens und Leitens¹ auch das Wort für „Weg“ und „Straße“ (ὁδός). Die Erzählung in Apg 8,26-40 berichtet vom Unterwegssein und vielen Wegen: der Wagen des äthiopischen Beamten fährt zwischen Jerusalem und Gaza, der ihm fremde Philippus wird vom Engel des Herrn auf dessen Weg geschickt und die Reise mündet in der Taufe des Äthiopiens in einem Wasser „am Weg“ (Apg 8,36). Auch die Auslegung von Jes 53,7b-8b geschieht als ein „Auf-dem-Weg-Sein“ der beiden Protagonisten und nicht als einseitiges Lernen:² Der äthiopische Hofbeamte hat sich scheinbar bereits selbst Gedanken gemacht, bittet jedoch Philippus um Klärung (Apg 8,34). Die Erzählung macht deutlich, dass ein Verstehen der Schrift mitunter der Einladung und des Austausches mit Anderen, mit Fremden, bedarf. Nur so erschließen sich neue Sichtweisen auf das Gelesene.

Im Duktus dieser Erzählung versteht sich auch die vorliegende Studie, die über eine exemplarische Aufarbeitung der griechisch-orthodoxen Bibelwissenschaft im 20. und 21. Jahrhundert einen Beitrag zum exegetischen Diskurs über die Auslegung von „Frauentexten“³ der neutestamentlichen⁴ Briefliteratur bietet.

¹ Vgl. z.B. die Verwendung in Verbindung mit Blinden in Mt 15,14 / Lk 6,39.

² Dieser Eindruck kann zunächst durch die narrative Funktion des Philippus entstehen. Dagegen spricht jedoch die Textauswahl durch den Äthiopiens und seine Fragen zum Text in V. 34.

³ Mit der Kurzform „Frauentexte“ soll auf die Konnotation der Texte in der Auslegungsgeschichte angespielt werden. Diese Bezeichnung halte ich selbst insofern für problematisch, als damit die Aussagen, die diese Texte auch über das männliche Geschlecht treffen, unberücksichtigt bleiben.

⁴ Ich folge mit den Begriffen „Altes“ und „Neues Testament“ dem Sprachgebrauch der griech. Bibelwissenschaft, die von Παλαιά Διαθήκη und Καινή Διαθήκη spricht. Sie werden in dieser Arbeit gegenüber einer Rede vom „Erstem“ und „Zweitem Testament“ bevorzugt. Der Ausdruck „Hebräische Bibel“ für das AT ist bei der Rezeption griech.-orth. Exegesen ebenfalls nur bedingt angebracht, da im orth. Raum zumeist das AT in Form der Septuaginta (LXX) genutzt wird.

Sie ist auf dem „Weg“ einer ökumenischen Annäherung zwischen der orthodoxen und „westlichen“⁵ Bibelwissenschaft verortet und greift Aspekte kontextueller Theologie auf. Im Folgenden werden die Dimensionen des Themas und die damit verbundenen methodischen Auswirkungen vorgestellt.

1.1 Dimensionen des Themas und Definitionen

Die vorliegende Studie ist ein Beitrag zur kontextuellen Theologie (1.1.1). Durch die Aufarbeitung griechisch-orthodoxer Auslegungen im 20. und 21. Jahrhundert stellt sie zugleich ein Exempel rezeptionsgeschichtlicher Forschung in der Exegese dar (1.1.2). Die Frage nach einem angemessenen Umgang mit der Rezeptionsgeschichte biblischer Texte berührt zudem den ökumenischen Austausch von orthodoxen und „westlichen“ Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftlern (1.1.2). Da die Untersuchung der Aufbrüche und Entwicklungen in der griechischen Bibelwissenschaft anhand von Auslegungen der „Frauentexte“ der neutestamentlichen Briefliteratur exemplarisch verdeutlicht werden, bietet die Arbeit zugleich einen alternativen Zugang zum internationalen exegetischen Diskurs zu den betreffenden Texten und tangiert die ökumenische Debatte um die Rolle von Frauen in den Kirchen.

1.1.1 Schriftauslegung und Kontext

Dass Schriftauslegung unter vielfältigen Prägungen stattfindet, ist in der exegetischen Diskussion während der letzten Jahrzehnte deutlich geworden. Vor allem interkulturelle exegetische Studien belegen, dass (bedingt durch verschiedene Einflüsse) eine Pluralität an Auslegungen eines biblischen Textes besteht und dass der Austausch mit „fremden“ Auslegungen zu einer Bereicherung des eigenen Schriftverständnisses führen kann.⁶

⁵ Zur Terminologie „westlich“ / „östlich“ vgl. unter 1.1.1. Aufgrund der Problematik der Terminologie wird „Westen“ bzw. „westlich“ als auch „östlich“ in Anführungsstriche gesetzt.

⁶ Diese Entwicklung baut auf einem längeren Wandel in der exegetischen Forschung auf, der in den 1960er-Jahren mit der Wahrnehmung der Rezipientinnen und Rezipienten begann und in den 1970er- und 1980er-Jahren auch Kontexte zunehmend in den Blick nahm, vgl. zur Forschungsgeschichte Jonker, *From Multiculturalism to Interculturality*, 25f, sowie Blount, *If You Get MY Meaning*, 81-86. Interkulturelle Ansätze setzen sich in der Exegese besonders in den 1990er-Jahren durch, vgl. dazu sowie zu Literatur Kahl, *Dialogisches Verstehen*, 111-120, und Brakke, *Cultural Studies*, 69-77. So formuliert Kahl 2002: „In der exegetischen Wissenschaft ist im vergangenen Jahrzehnt weithin plausibel geworden, dass *alle* Zugänge zur Bibel im weitesten Sinne kulturell geprägt sind.“, Kahl, *Dialogisches Verstehen*, 111, kursiv i.O. Zur Aufnahme kultureller Studien in der ntl. Wissen-

In diesem Zusammenhang wird von „Kontextualität“⁷ und „kontextueller Theologie“⁸ gesprochen. Auch ich bevorzuge diese Terminologie bei der Untersuchung der griechisch-orthodoxen Bibelwissenschaft aus den folgenden Gründen:

1. Der Begriff „Kontext“ umfasst mehr als lediglich kulturelle Einflüsse.

Darunter zähle ich wie Andreas Feldtkeller „[...] nicht nur im lit. Sinne weitere Texte [...], sondern alle mit der menschlichen Gemeinschaft gegebenen Umweltbedingungen, wie kulturelle, polit., soziale, wirtschaftliche und rel. Verhältnisse.“⁹

Mit „Kontext“ ist in dieser Studie somit eine Vielzahl von Einflüssen gemeint. Diese vielfältigen Prägungen haben direkt oder indirekt Auswirkungen auf die Schriftauslegung. Zudem wirkt Theologie und Schriftauslegung auf diese Kontexte zurück.¹⁰

Daneben nutze ich „Kontext“ im Folgenden für den unmittelbaren innertextlichen Zusammenhang, wenn von neutestamentlichen Texten die Rede ist.

2. Interkulturelle Untersuchungen beziehen sich häufig auf Kulturen außerhalb Europas.¹¹ Mit dem griechischen Raum sind allerdings Kontexte innerhalb Europas im Blick, die nicht als gegenüber dem deutschsprachigen Raum

schaft vgl. Brakke, *Cultural Studies*, 69-77. Zudem ist die interkulturelle Exegese auch von feministischen und befreiungstheologischen Ansätzen geprägt, vgl. unten und Anm. 15, Kap. 1.

⁷ Vgl. Feldtkeller, Art. Kontextualität, 1643.

⁸ Vgl. Collet, Art. Kontextuelle Theologie, 1644-1645, und Küster, Art. Kontextuelle Theologie, 1645-1646.

⁹ Feldtkeller, Art. Kontextualität, 1643. Entsprechend verstehe ich „interkulturelle Studien“ als Teilgebiet von „kontextuellen Studien“, vgl. ähnlich die Reihe *Exegese in unserer Zeit* mit dem Untertitel „Kontextuelle Bibelinterpretationen“, die u.a. auch interkulturell ausgerichtet sind. Zur Verbindung von Kultur und Kontext vgl. z.B. Blount, *If You Get MY Meaning*, 78f. Blount verwendet „the influence of a reader’s culture“ (79) teilweise in dem Sinne, wie ich hier „Kontext“ definiere, vgl. a.a.O. 79. Intertextuelle Studien sind laut der oben genannten Definition ebenfalls als Teilgebiet kontextueller Theologie und Exegese anzusehen.

¹⁰ Zu den wechselseitigen Einflüssen von Kontext und Theologie vgl. Feldtkeller, Art. Kontextualität, 1643. Das ist auf die Auslegung biblischer Texte übertragbar.

¹¹ Vgl. z.B. Dietrich / Luz (Hg.), *Bibel im Weltkontext*. Vgl. auch die Zeitschrift *Theologie im Kontext* (ThIK), die „Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika“ (so der Untertitel) im Blick hat. Dass dies nicht immer der Fall ist, verdeutlicht z.B. Brakke, der in der „gegenwärtige[n] westliche[n] Kultur“ (69) den „Forschungsschwerpunkt der *cultural studies*“ (69, kursiv i.O.) sieht. Bei der ntl. Forschung ist zudem die frühe christliche und hellenistisch-röm. Kultur Gegenstand der Untersuchung, vgl. Brakke, *Cultural Studies*, 69f. Zur Kritik an einer Verengung ausschließlich auf die antike Kultur der biblischen Texte vgl. Blount, *If You Get MY Meaning*, 83.

umfassend differierende „Kultur“¹² bezeichnet werden können. Weil dennoch Unterschiede z.B. im gesellschaftlich-politischen und konfessionellen Bereich bestehen, ist hier angemessener von verschiedenen „Kontexten“ zu sprechen.

3. Zudem „verdanken sich“¹³ interkulturelle Studien „häufig der Perspektive einer Minderheit oder marginalisierter Gruppen“¹⁴ und speisen sich u.a. aus befreiungstheologischen und feministischen Ansätzen.¹⁵ Obwohl aufgrund der Textauswahl in dieser Studie feministische Themen und damit zu einem gewissen Grad auch Marginalisierungen angesprochen werden (vgl. 1.1.3), kann von der orthodoxen Kirche in Griechenland und ihren Gläubigen nicht von einer Minderheit gesprochen werden,¹⁶ sodass hier ebenfalls eine Distanzierung gegenüber dem Begriff der interkulturellen Exegese geboten ist.

Bei interkulturellen Studien wird „der Westen“ in Abgrenzung zu außereuropäischen Kontexten definiert.¹⁷ Ein solcher Sprachgebrauch ist in dieser Studie

¹² Zum Kultur-Begriff und seinen Bedeutungsverschiebungen vgl. Brakke, *Cultural Studies*, 69f, und Jonker, *From Multiculturalism to Interculturality*, 21f, bes. 21: „Previously, culture has been defined in static terms as a holistic system that gives clear meaning to the world and reality. Nowadays, however, a more dynamic, semiotic definition of culture is used. Culture is viewed as a system that is in constant movement and subject to change. Culture is a permanent activity of meaning construction in which new connections between old and new are established. It is not a static entity of values or habits, but a permanent process of constructing meaning.“

¹³ Brakke, *Cultural Studies*, 69.

¹⁴ A.a.O., 69.

¹⁵ Vgl. z.B. Jonker, *From Multiculturalism to Interculturality*, 25, und Blount, *If You Get MY Meaning*, 82. Dabei sind besonders kritische Stimmen gegenüber der „westlichen“ Exegese und Theologie deutlich, vgl. Jonker, *From Multiculturalism to Interculturality*, 25, und Kahl, *Dialogisches Verstehen*, 111. Die Verknüpfung von feministischen und befreiungstheologischen Impulsen wird exemplarisch an der Reihe *Exegese in unserer Zeit* deutlich.

¹⁶ Liveris geht 2005 von über 95% Mitgliedschaft der Griechinnen und Griechen in der orth. Kirche aus, vgl. Liveris, *Ancient Taboos*, 34. Auch aktuell gehört die Mehrheit der griech. Bevölkerung der orthodoxen Kirche an (91,3% im Zeitraum von 2006 bis 2015 nach *Swiss Metadatabase of Religious Affiliation in Europe*, vgl. <https://www.bpb.de/nachschla-gen/zahlen-und-fakten/europa/70539/themengrafik-religionszugehoerigkeit>). Laut Artikel 3, Absatz 1 der Griechischen Verfassung ist die orthodoxe Kirche die in Griechenland „επικρατούσα θρησκεία“, d.h. „vorherrschende“ Religion (bzw. „herrschende Religion“, Troianos, *Die Beziehungen*, 224, sowie zur Diskussion der Übersetzung a.a.O., 226), vgl. *Σύνταγμα της Ελλάδας*, Άρθρο 3,1. Troianos geht hinsichtlich der Verfassung von 1975 davon aus, „daß dieser Passus [...] einen vorwiegend deklaratorischen Sinn hat: eine offizielle Betonung der Tatsache, daß es sich um die Religion der weit überwiegenden Mehrheit der griechischen Bevölkerung handelt.“ (Troianos, *Die Beziehungen*, 226), vgl. a.a.O., 226.

¹⁷ Vgl. z.B. Kahl, *Dialogisches Verstehen*, 118f, der von „Westen“ im Gegensatz zu Asien, Lateinamerika und Afrika spricht.

wenig brauchbar. Ich übernehme den Sprachgebrauch „östlich“ bzw. „westlich“ aus den Publikationen der orthodox-westlichen Exegetentreffen¹⁸ (siehe 1.1.2) sowie aus der Terminologie griechischsprachiger Publikationen, bei denen sich Orthodoxe selbst als „östlich“ und die katholischen und protestantischen Kirchen bzw. die von diesen geprägten Ländern als „westlich“ bezeichnen.¹⁹

Diese Terminologie impliziert kein imperialistisches Denken und ist zudem mit einer gewissen Unschärfe verbunden, da auch orthodoxe Theologinnen und Theologen in Ländern des „Westens“ tätig sind und umgekehrt. Ebenso wenig möchte ich mit der Übernahme der Terminologie aus dem griechischen Sprachgebrauch die damit teilweise verbundene antiwestliche Ausrichtung weiter tradieren.²⁰ Sofern Diskurse und Positionen umfassender vertreten werden bzw. zumindest außerhalb der Landesgrenzen Griechenlands anzutreffen sind, nutze ich auch die Terminologie „international“. Von der griechisch-orthodoxen Kirche spreche ich im Singular und schreibe sie klein. Wenn von der Orthodoxie als eine

¹⁸ Die erste Konferenz wurde als „west-östliches Neutestamentler/innen-Symposium“ bezeichnet, vgl. Dunn / Klein / Luz / Mihoc (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*. Ab der zweiten Konferenz wurde dann bei den Publikationen die dt. Bezeichnung als „europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz“ gewählt. Z.T. wird bei den Beiträgen „westlich“ in Anführungszeichen gesetzt, vgl. z.B. Niebuhr, *Das Alte Testament in der orthodoxen und „westlichen“ Bibelwissenschaft*, 366. Für die engl.-sprachigen Publikationen wird die Bezeichnung „International East-West Symposium of New Testament Scholars“ gebraucht, vgl. Dragutinović / Niebuhr / Wallace (Hg.), *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament*, und Karakolis / Niebuhr / Rogalsky (Hg.), *Gospel Images of Jesus Christ*.

¹⁹ Vgl. z.B. Αγουρίδης, *Ανοχή και ανεξίτηρσκαία στο δυτικό κόσμο*, 175, die Gegenüberstellung von „χώρα μας“ (175, „unser Land“) und „δυτικό[ς] κόσμο[ς]“ (175, „westliche Welt“). Zur Terminologie im Deutschen bis in aktuelle Beiträge vgl. exemplarisch Karakolis, *Auch von anderen kann man lernen*, 181, sowie Nikolakopoulos, *Freiheit der Exegese?*, 142 u.ö. Vgl. in Letzterem auch die Bezeichnung des „Westens“ als „Okzident“ (150), vgl. a.a.O., 150, sowie zudem sehr deutlich in Nikolakopoulos, *Das Mesonyktikon*, 247: „die westlichen (d.h. nicht-orthodoxen) Christen“. Alternativ könnte zudem von „Heterodoxe[n]“ (172) gesprochen werden, vgl. so z.B. Heller, *Das (pan)orthodoxe Konzil*, 172.

²⁰ Zu anti-westlichen Tendenzen in Griechenland seit der byzantinischen Zeit bis in die Gegenwart als Gegenbewegung zu „westlich“ orientierten Tendenzen in Politik und Gesellschaft vgl. z.B. Makrides, *Anti-westernism*, 93-94. Die antiwestlichen Diskurse richten sich besonders gegen „Modernisierungsprozesse“ (301), vgl. Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 301. Zur Sensibilisierung für die Konstruktion des „Westens“ wie auch für entsprechende „westliche“ Charakterisierungen des Balkans vgl. a.a.O., bes. 15-19.358. Zum „Westen“ als offene Bezeichnung, die neben Westeuropa auch die USA mit einschließen kann, vgl. Makrides, *Anti-westernism*, 93-94. Zum „climate of polemic between East and West“ (528) bereits im 15.-18. Jh. vgl. auch Despotis, *Orthodox biblical exegesis*, 528. Antiwestliche und antieuropäische Ausrichtungen lassen sich auch im Zusammenhang mit der Finanzkrise beobachten, vgl. Sotiriou, *On saints, prophets, philanthropists, and anticlericals*, 174.

die autokephalen Kirchen überspannenden Gesamtheit die Rede ist, wird die Großschreibung gewählt.²¹

Kontextuelle und interkulturelle exegetische Ansätze stehen stets vor der Frage, welchem Zweck die Beschäftigung mit der Schriftauslegung anderer Prägungen und die Wahrnehmung einer Pluralität der Auslegungen dient.²²

Im ökumenischen Kontext können rezeptionsorientierte Methoden einen wichtigen Ansatzpunkt bieten, da hier gewürdigt wird, was die rezeptionsästhetische Forschung herausstellte: Die Bedeutung eines Textes entsteht im Rezeptionsvorgang.²³ Dass dabei kulturelle Prägungen der Rezipientinnen und Rezipienten eine bedeutende Rolle spielen und zu beachten sind, liegt auf der Hand. Sofern verschiedene kulturell geprägte Rezeptionen zusammengeführt werden, besteht zudem das Anliegen, den biblischen Text umfassender zu verstehen.²⁴

1.1.2 Ökumenische Horizonte

Kontextuelle Exegese setzt ein Zweifaches voraus: Neben der Reflexion und Wahrnehmung der kontextuellen Bedingtheit der eigenen Schriftauslegung

²¹ Zum Verhältnis der orthodoxen Gesamtkirche und der autokephalen Nationalkirchen vgl. Karakolis, *Die Kirchenväter*, 55. Die orth. Kirche von Griechenland ist seit 1833, einem Jahr nach der Etablierung Griechenlands als unabhängiges Königreich, autokephal, vgl. Oulis / Makris / Roussos, *The Orthodox Church of Greece*, 193. Die Autokephalie ist in der griech. Verfassung festgehalten, vgl. *Σύνταγμα της Ελλάδας*, Άρθρο 3,1. Zur historischen Entwicklung bis zur Autokephalie ab 1821 vgl. Müller, *Orthodoxie und Nationale Identität*, 44f; Müller, „Eure Religion gewissenhaft zu beschirmen“, 237-243, und Troianos, *Die Position der Kirche Griechenlands*, 80f. Zu beachten ist, dass das Gebiet der autokephalen Kirche von Griechenland nicht mit dem Gebiet des griech. Staates gleichzusetzen ist. Auf dem Gebiet des griech. Staates befinden sich mehrere Teilkirchen: die Gebiete der autokephalen Kirche Griechenlands, die der sog. „Neuen Länder“ (81), zudem „die halbautonome Kirche von Kreta“ (81), „die Metropolen der Dodekanes“ (81) und „die sog. ‚Mönchsrepublik‘ von Athos“ (81), vgl. a.a.O., 81. Zur Differenz zwischen den Zuordnungen zum griech. Staat und der autokephalen Kirche Griechenlands vgl. auch Müller, *Orthodoxie und Nationale Identität*, 45.

²² Dabei fällt ins Gewicht, dass hier hermeneutische Grundentscheidungen noch ausstehen. Kahl formuliert 2002: „Die Erarbeitung einer interkulturellen Hermeneutik des *Neuen Testaments* [...] steht noch aus.“, Kahl, *Dialogisches Verstehen*, 118, kursiv i.O. Zu Ansätzen einer „interkulturelle[n] Hermeneutik“ vgl. a.a.O., 113, kursiv i.O.

²³ Vgl. exemplarisch Oeming, *Biblische Hermeneutik*, 89.

²⁴ Vgl. a.a.O., 113, kursiv i.O.: „In der Berücksichtigung von Lektüreeergebnissen aus unterschiedlichen Perspektiven treten Aspekte und Bedeutungsdimensionen am biblischen Text zutage, die aus der jeweils eigenen Perspektive übersehen werden. Der Text kann so in einem größeren Bedeutungsreichtum erscheinen. Dieser Vorgang schützt den Text vor unkritischer Vereinnahmung bzw. vor der Reduzierung seines Bedeutungspotenzials. Dem Text wird somit zu seinem Recht verholfen. Durch die Wahrnehmung bisher narkotisierter Impulse des Textes ergibt sich die Möglichkeit der *Veränderung* der jeweils eigenen Position.“

fordert sie eine detaillierte Kenntnis und möglichst wertfreie Vermittlung der Schriftauslegung anderer, nicht den eigenen Einflüssen unterliegenden Prägungen.²⁵ An dieser Stelle setzt die vorliegende Studie an und baut dabei auf die exegetische Annäherung zwischen „westlichen“ und „östlichen“ Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftlern in den letzten Jahrzehnten auf. Damit erschließt sich gleichzeitig der Kontext der Studie selbst, die innerhalb dieses ökumenischen Austausches verortet ist.²⁶

Die orthodox-westlichen Exegetentreffen unter der Initiative des *Eastern European Liaison Committee* (EELC) der *Society for New Testament Studies* (SNTS) können mittlerweile auf eine 20-jährige Geschichte zurückblicken. 1998 wurde in Neamț in Rumänien die Relevanz der patristischen Exegese diskutiert;²⁷ 2001 stand im Rilakloster in Bulgarien die Frage nach der Lesart des Alten Testaments im Mittelpunkt.²⁸ In Sankt Petersburg wurden 2005 ekklesiologische Fragen behandelt,²⁹ 2007 biblische Zeugnisse zum Gebet in Sâmbăta de Sus³⁰ und 2013 in Belgrad Probleme der Pneumatologie aus biblischer Perspektive.³¹ Themen der Leben-Jesu-Forschung und der Christologie prägten die Treffen 2010 in Minsk und 2016 in Moskau.³² Das Treffen 2019 im Kloster Caraiman in Rumänien widmete sich der Frage nach dem Menschenbild in der Bibel und in der kirchlichen Auslegungstradition.³³ Themenübergreifend sind der Austausch über die Arbeitsbedingungen für

²⁵ Im Rahmen dieser Studie kann keine umfassende Einführung in die orth. Theologie geboten werden. Zur ersten dts.-sprachigen Annäherung eignen sich Tamcke, *Das orthodoxe Christentum*; Döpmann, *Die orthodoxen Kirchen*; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*; Larentzakis, *Die orthodoxe Kirche*; Galitis / Mantzaridis / Wiertz, *Glauben aus dem Herzen*; Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie*; Kallis, *Das hätte ich gerne gewußt, und für ausgewählte Themen* Leb / Nikolakopoulos / Ursa, *Die Orthodoxe Kirche in der Selbstdarstellung*.

²⁶ Ich spreche hier bewusst nicht von einer „ökumenischen Hermeneutik“, da dieser Begriff mitunter anders konnotiert wird, vgl. Sinner, *Ökumenische Hermeneutik für ein plurales Christentum*, 229: „Erst in jüngerer Zeit ist zunehmend von einer ökumenischen Hermeneutik die Rede, die Verstehen und Verständigung zwischen den Kirchen der Ökumene ins Auge fasst.“

²⁷ Vgl. Dunn / Klein / Luz / Mihoc (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*.

²⁸ Vgl. Dimitrov / Dunn / Luz / Niebuhr (Hg.), *Das Alte Testament als christliche Bibel*.

²⁹ Vgl. Alexeev / Karakolis / Luz (Hg.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament*.

³⁰ Vgl. Klein / Mihoc / Niebuhr (Hg.), *Das Gebet im Neuen Testament*.

³¹ Vgl. Dragutinović / Niebuhr / Wallace (Hg.), *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament*.

³² Vgl. Karakolis / Niebuhr / Rogalsky (Hg.), *Gospel Images of Jesus Christ*, und Nicklas / Niebuhr / Seleznev (Hg.), *History and Theology in the Gospels*. Einen Bericht über die Tagung in Moskau vgl. bei Isber, *Die Bibel aus orthodoxer und „westlicher“ Sicht*, 89f.

³³ Zur Themenwahl, die sich auf „central topics of New Testament Exegesis and Theology“ (V) konzentriert und zur Bearbeitung dieser Themen „by at least two speakers, representing an Eastern and a Western perspective“ (V), vgl. Nicklas / Niebuhr / Seleznev, *Introduction*, V.

Bibelwissenschaftlerinnen und Bibelwissenschaftler in den jeweiligen Ländern und über hermeneutische und methodische Entwicklungen.³⁴

Bei den orthodox-westlichen Exegetentreffen wird deutlich, wie stark gerade der methodische und hermeneutische Umgang mit Auslegungstraditionen konfessionellen Prägungen unterliegt. Dabei sind auch Unterschiede zwischen den orthodoxen Auslegungen griechischer und russischer Richtung sowie innerhalb der einzelnen Konfessionen sichtbar.

Unter „Hermeneutik“ fasse ich hier den Metadiskurs zur Intention sowie zur Art und Weise der Auslegung biblischer Texte.³⁵ Dabei geht es mir besonders darum, unter welchen methodischen Voraussetzungen Bibelauslegung stattfindet. Von Interesse ist auch, inwiefern zeitgenössische geisteswissenschaftliche und kulturell-gesellschaftliche Entwicklungen Einfluss auf die jeweilige Art der Bibelauslegung haben und welches Verhältnis der beiden Testamente zueinander angenommen wird. Zu hermeneutischen Fragen zähle ich zudem Diskussionen um Texteditionen und Bibelübersetzungen. Da sich hermeneutische und methodische Prämissen gegenseitig bedingen, gebrauche ich beide Adjektive zum Teil in Kombination.

Rezeptionsgeschichtliche Fragestellungen haben in den vergangenen Jahrzehnten in der internationalen Bibelwissenschaft zunehmend ein stärkeres Gewicht erhalten, sodass die Frage nach der Wirkungsgeschichte biblischer Texte bis in die Gegenwart nicht mehr nur Spezialstudien und Kongresse prägt, sondern auch in Kommentare, Einleitungen und Methodenbücher Einzug hält.³⁶ Ent-

³⁴ Vgl. z.B. Tatalović, *Orthodox New Testament Scholarship in Serbia*, 37-70; Niebuhr, Vorwort, X, und Karakolis / Niebuhr / Rogalsky, Preface, IX-XIII.

³⁵ Vgl. ähnlich Jonker, *From Multiculturality to Interculturality*, 23: „[...] the meta-discipline dealing with and reflecting on the structures and dynamics of understanding and interpretation.“ Zur Konnotation des Hermeneutik-Begriffs vgl. exemplarisch Grodin, *Hermeneutik*, bes. 9-12, und zur Hermeneutik im ntl. Bereich aktuell Luz, *Hermeneutik des Neuen Testaments*.

³⁶ Hier ist besonders die Reihe des *Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament* (EKK) zu nennen, in dem die wirkungsgeschichtlichen Zugänge unterschiedlich breiten Raum einnehmen. So ist die Wirkungsgeschichte z.B. in Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 1-12), und Pesch, *Die Apostelgeschichte* (Apg 13-28), lediglich im Anhang der jeweiligen Zusammenfassungen positioniert. Ein großes Gewicht liegt demgegenüber auf der Wirkungsgeschichte bei Karrer, *Johannesoffenbarung* (Offb. 1,1-5,14), vgl. auch a.a.O., 5. Zum Programm des EKK in Bezug auf die Wirkungsgeschichte vgl. u.a. Luz, *Die Bedeutung der Kirchenväter*, 30, sowie zur Bedeutung der Wirkungsgeschichte im Kommentar zu Mt vgl. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1-7), VII.IX. Als atl. Äquivalent ist hier auf die Reihe *Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament* (NSK-AT) zu verweisen, in der die Wirkung einer ganzen biblischen Schrift aufgegriffen wird, vgl. z.B. Fischer / Markl, *Das Buch Exodus*, 385-404. Die wirkungsgeschichtliche Ausrichtung verdeutlichen besonders die Bände der Ergänzungsreihe, die die Auslegung bei den Rabbinen und frühen Kirchenvätern vorstellen, vgl. z.B. Heither / Reemts, *Schriftauslegung – Die Patriarchenerzählungen*; Heither, *Schriftauslegung – Das Buch Exodus* oder Reemts, *Schriftauslegung – Die Psalmen*. Auch in der Einleitungsliteratur halten wirkungsgeschichtliche Studien immer mehr Einzug; so ist z.B. in Gertz (Hg.), *Grundinformation*

sprechend hat der wirkungsgeschichtliche Zugang zu biblischen Texten den Methodenkatalog der exegetischen Arbeit erweitert. Mitunter wird er sogar als herausragende Möglichkeit betrachtet, die Relevanz von Bibelwissenschaft in der heutigen Gesellschaft und Wissenschaftslandschaft zu erweisen.³⁷ In den letzten Jahrzehnten sind beim Umgang mit der Rezeptionsgeschichte biblischer Texte innerhalb konfessioneller Prägungen Neuansätze und Veränderungen zu verzeichnen. So lässt sich die orthodoxe Schriftauslegung nicht mehr mit einem Repetieren patristischer Auslegungen gleichsetzen,³⁸ während auf protestantischer Seite das Interesse an einem fruchtbaren Einbringen der Auslegungstradition zunimmt. Bei dieser Annäherung, die zwischen den beiden „Polen“ von *sola scriptura* und patristischer Rezeption nach Möglichkeiten eines Dialoges fragt, spielt die griechisch-orthodoxe Bibelwissenschaft eine entscheidende Rolle, da sich hier seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Aufbrüche und vielfältige neue Ansätze finden.

Während resümierend zu dem ersten Treffen der orthodox-westlichen Exegetentreffen 1998 in Neamț noch das Fehlen eines gemeinsamen Wissenschaftsverständnisses festgestellt wurde,³⁹ lässt sich bei den aktuellen internationalen Treffen trotz der weiterhin bewussten konfessionellen Positionierung ein wachsendes Verständnis für die jeweilige Prägung der Dialogpartnerinnen und -partner und eine zunehmende Annäherung beobachten.⁴⁰ Diese Entwicklung ist u.a. den regelmäßigen Begegnungen zu verdanken, insbesondere aber auf die Offenheit der orthodoxen Teilnehmerinnen und Teilnehmer gegenüber „westlichen“ Entwicklungen zurückzuführen, während Bereicherungen in der „westlichen“

Altes Testament, jeweils ein kurzer Abschnitt zur Wirkungsgeschichte der jeweilig behandelten Schrift enthalten. Rezeptionsgeschichtliche Forschungsansätze finden sich aktuell auch in anderen theologischen Fachgebieten, wie z.B. der Kirchengeschichte, vgl. z.B. Bahlcke u.a. (Hg.), *The Luther effect*.

³⁷ Vgl. England / Lyons, *Explorations in the Reception of the Bible*, 4.

³⁸ Vgl. z.B. Karakolis, *Resümee der Diskussionen*, 282f. Zu Missverständnissen gegenüber der orth. Rezeption patristischer Aussagen seit der Reformation und zur kurzen dt.-sprachigen Einführung in das gegenwärtige orth. Verständnis vgl. Nikolakopoulos, *Freiheit der Exegese?*, 146-149. Zur Wahrnehmung der Orthodoxie im ökumenischen Dialog vgl. z.B. Vassiliadis, *Orthodoxy and Ecumenism*, 151: „To most protestants [...] ,Ορθοδοξία‘ (Orthodoxy) has come to signify either stagnation in Church life, strict dogmatic confessionalism, inflexibility and unreadiness to adopt to modern situations [...]“ Zur ähnlichen Wahrnehmung der Orthodoxie als stagnierend und verschlossen gegenüber modernen Entwicklungen vgl. Kasselouri-Hatzivassiliadi, „Many Women were also there“, 106.

³⁹ Vgl. Dunn / Klein / Luz / Mihoc, *Konvergenzen und offene Fragen*, 217f.

⁴⁰ Zur „größeren Annäherung zwischen westlicher und östlicher Exegese“ (142) vgl. auch Nikolakopoulos, *Freiheit der Exegese?*, 142. Auch bei Tagungen in Korinth und Volos zeigt sich eine Pluralität hermeneutischer und methodischer Ansätze und deren Würdigung. Zur Tagung in Korinth 2007 unter dem Thema „Der Apostel Paulus und Korinth“ vgl. Μπελέζος (Hg.), *Απόστολος Παύλος και Κόρινθος*, Bd. 1 und 2 und besonders den Bericht bei Karakolis, *Erste internationale Konferenz*, 139-141. Die Tagung in Volos stand unter dem Titel „Conference on Orthodox Hermeneutics of the New Testament“ und wurde vom 11. bis 14. Mai 2017 in der Theologischen Akademie von Volos abgehalten.

Exegese vonseiten orthodoxer Forschungen lediglich bei der Aufnahme rezeptionsgeschichtlicher Studien zu verzeichnen sind.⁴¹ Das neu erwachte „westliche“ Interesse an der patristischen Tradition ist somit auch auf die durchaus kritische Präsentation patristischer Exegese und hermeneutischer Prinzipien durch die orthodoxen Teilnehmerinnen und Teilnehmer zurückzuführen.

Trotz des gesteigerten Interesses an rezeptionsgeschichtlichen Studien⁴² fehlt bisher eine international einheitliche Definition von Rezeptionsgeschichte bzw. *reception history*⁴³. Im Folgenden soll unter „Rezeption“ die literarisch vollzogene exegetische Auslegung biblischer Texte verstanden werden. Damit werden „Rezeption“ und „Rezeptionsgeschichte“ als Teilbereiche der „Wirkungsgeschichte“ biblischer Texte definiert.

Neben der hier vorgestellten Definition von Rezeption und Rezeptionsgeschichte nutze ich die Terminologie „Rezeption“ bzw. „rezipieren“ auch im Sinne einer Aufnahme von Forschungspositionen und -thesen, wie z.B. bei der Diskussion um die Pseudepigraphie.

Zudem begrenze ich Rezeptionsgeschichte nicht auf antike oder patristische Auslegungen biblischer Texte,⁴⁴ sondern verstehe sie als zeitlich offen bis in die Gegenwart, wie auch „Wirkungsgeschichte“ im weiteren Sinne die Aufnahme biblischer Inhalte, *stories* und Figuren in Kunst, Musik, Film usw. bis in die Gegenwart beinhaltet.⁴⁵ Die Aufarbeitung der Auslegungen von „Frauentexten“ der neutestamentlichen Briefliteratur in der modernen griechischen Bibelwissenschaft stellt somit eine Untersuchung der modernen Rezeption dieser neutestamentlichen Texte dar.⁴⁶

⁴¹ Zur positiven Würdigung der patristischen Kenntnisse „der orthodoxen Exegeten“ (283) durch „westliche [Konferenz-]Teilnehmer“ (283) vgl. z.B. Karakolis, Resümee der Diskussionen, 283.

⁴² Hier ist neben der oben erwähnten Aufnahme wirkungsgeschichtlicher Zugänge auch auf Reihen wie *Novum Testamentum Patristicum* (NTP), *Studies of the Bible and Its Reception* (SBR), *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (EBR) und auf die Zeitschriften *Annali di storia dell'esegesi* (ASEs) und *Journal of the Bible and Its Reception* (JBR) hinzuweisen. Zudem sind als Zugänge zur patristischen Exegese neben NTP die *Blackwell Bible Commentaries*, der *Ancient Christian Commentary on Scripture* (ACCS) und *The Church's Bible* zu nennen. Das zunehmende Interesse an der rezeptionsgeschichtlichen Forschung zeigt auch Batovici, Introduction, 1f.

⁴³ Plurale Aspekte von Rezeption in der Antike finden sich z.B. in Brakke / Jacobsen / Ulrich (Hg.), *Beyond Reception*. Auch im engl.-sprachigen Bereich kann der Begriff *reception history* sehr weit gefasst sein, vgl. z.B. die wirkungsgeschichtlichen Ansätze im Sammelband England / Lyons (Hg.), *Reception History and Biblical Studies*. Zum weiten Rezeptionsverständnis vgl. auch Batovici, Epilogue, 320.

⁴⁴ So sind z.B. die Kommentare des NTP auf die Zeit der langen Spätantike bis ins 8. Jh. n.Chr. begrenzt, vgl. Merkt u.a., *Das Novum Testamentum Patristicum* (NTP), 574.

⁴⁵ Zum Untersuchungsgegenstand von Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart vgl. England / Lyons (Hg.), *Reception History and Biblical Studies*.

⁴⁶ Eine Aufarbeitung der – besonders für das Verständnis der traditionellen orth. Exegese wichtigen – patristischen Rezeption der ntl. Texte kann hier nicht umfassend geboten