

Claudia Rapp / Andreas Külzer (eds.)

The Bible in Byzantium

Appropriation, Adaptation, Interpretation

Part 6 of Volume 25 of the Series JAJ.Supplements
“Reading Scripture in Judaism and Christianity”





Journal of Ancient Judaism Supplements

Edited by

Armin Lange, Bernard M. Levinson
and Vered Noam

Advisory Board

Katell Berthelot (University of Aix-Marseille), George Brooke (University of Manchester), Jonathan Ben Dov (University of Haifa), Beate Ego (University of Osnabruck), Ester Eshel (Bar-Ilan University), Heinz-Josef Fabry (University of Bonn), Steven Fraade (Yale University), Maxine L. Grossman (University of Maryland), Christine Hayes (Yale University), Catherine Hezser (University of London), Alex Jassen (University of Minnesota), James L. Kugel (Bar-Ilan University), Jodi Magness (University of North Carolina at Chapel Hill), Carol Meyers, (Duke University), Eric Meyers (Duke University), Hillel Newman (University of Haifa), Christophe Nihan (University of Lausanne), Lawrence H. Schiffman (New York University), Konrad Schmid (University of Zurich), Adiel Schremer (Bar-Ilan University), Michael Segal (Hebrew University of Jerusalem), Aharon Shemesh (Bar-Ilan University), Gunter Stemberger (University of Vienna), Kristin De Troyer (University of St. Andrews), Azzan Yadin (Rutgers University)

Volume 25,6

Volume 25

Reading Scripture in Judaism and Christianity

Edited by

Armin Lange and Agnethe Siquans

Part 6

The Bible in Byzantium

Appropriation, Adaptation, Interpretation

Edited by

Claudia Rapp and Andreas Külzer

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek:
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.de>.

© 2019 Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form or by any
means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information stor-
age and retrieval system, without prior written permission from the publisher.

Cover image: The Last Judgement. From the Studios Monastery Gospel, Constantinople. On
parchment, 23,5 × 19 cm. Ms. Grec 74, fol. 51 v, Paris, Bibliothèque Nationale. © akg images

Typesetting: NEUNPLUS1, Berlin
Printed and bound: Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0092
ISBN 978-3-647-57068-6

Table of Contents

<i>Claudia Rapp</i>	7
The Bible in Byzantium: Text and Experience	
<i>Karl Klimmeck</i>	11
Auf der Suche nach dem byzantinischen Bibeltext: Vom liturgischen Kodex zur Übersetzung	
<i>Meredith L. D. Riedel</i>	23
Biblical Echoes in the <i>Taktika</i> of Leo VI	
<i>Ernst Gamillscheg</i>	39
Die Lektüre der Bibel in Byzanz: Kurze Beobachtungen zu einigen griechischen Handschriften mit Bibelkatenen	
<i>Pınar Serdar Dincer</i>	47
The Vienna Genesis in the Light of Early Byzantine Illuminated Theological Manuscripts	
<i>Johannes Koder</i>	69
Christentum und Islam: Überlegungen zum Transfer biblischer Glaubensinhalte in Spätantike und Frühmittelalter	
<i>Yannis Stouraitis</i>	89
Using the Bible to Justify Imperial Warfare in High-Medieval Byzantium	
<i>Eirini Afentoulidou</i>	107
“Exposed to the Eyes of All, upon the Public Theatre of the Universe”. The Last Judgement in Byzantium	
<i>Alexandra-Kyriaki Wassiliou-Seibt</i>	123
Biblische Reminiszenzen in Bild und Text auf byzantinischen Bleisiegeln	
<i>Andreas Külzer</i>	145
Bibelrezeption im Heiligen Land. Der Beitrag der <i>Proskynētaria tōn hagiōn topōn</i>	

Claudia Rapp

The Bible in Byzantium

Text and Experience

The Bible is the foundational text for the Byzantine Empire, here roughly defined as extending from the fourth to the 15th century. The papers in this volume explore its reception through appropriation, adaptation and interpretation as articulated in all aspects of Byzantine society. The volume has its origin in several sessions at the International Congress of the Society of Biblical Literature held in Vienna, 6 to 10 July 2014: ‘The Reception of the Bible in Greco-Roman Tradition,’ ‘The Bible between Jews and Christians in Byzantium,’ ‘Biblical Scholarship in Byzantium,’ and ‘Biblical Foundations of Byzantine Identity and Culture.’ Not all presentations resulted in papers that are presented here, and additional papers were solicited to provide a greater breadth of coverage.

A single volume cannot possibly claim to offer an exhaustive treatment of the subject of the Byzantine engagement with the Bible. The topic continues to call for fresh approaches that open up new pathways of inquiry, either based on known materials or through the identification and analysis of new sources. A few such recent efforts should be singled out for further mention: two Spring Symposia held at Harvard University’s international research center at Dumbarton Oaks in Washington, D.C. resulted in the publication of *The Old Testament in Byzantium* and *The New Testament in Byzantium*.¹ At the 27th International Congress of Byzantine Studies in Belgrade in 2016, two sessions with a total of 17 contributions were dedicated to the topic of ‘The Byzantines and the Bible.’ Even so, there remains plenty of scope for the exploration of the engagement with the Bible through various textual strategies, from comments and scholia to other forms of annotations. A new project on ‘Paratexts of the Bible’ promises to explore the Bible as a liquid text that received new meaning and significance through various processes of annotation and comment.²

1 Nelson, Robert S./Magdalino, Paul (eds.), *The Old Testament in Byzantium* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010); Krueger, Derek/Nelson, Robert S. (eds.), *The New Testament in Byzantium* (Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2016).

2 <http://paratexbib.eu/index.html> (17.07.2017).

The current volume contributes to these explorations, with a firm focus on the Byzantine experience of the Bible. Most of the men, women and children in Byzantium would have encountered the Holy Scriptures predominantly in the context of the divine liturgy. They would have seen the preciously decorated bookcovers as the codex was carried from behind the iconostasis into the congregational space for the liturgical reading, they would have heard the priest recite passages from the Gospels according to the liturgical calendar of readings, and all the while, they may have noted in the church around them depictions on icons or frescoes of selected words and phrases from the Bible associated with figural or scenic representations.

The living liturgical tradition continues to shape the reception of the New Testament in the Orthodox Church to the present day. Viewed from this angle, what may come as a surprise to the scholar in search of the *Urtext* is perfectly understandable for the church-going believer: there exists to date no authoritative text of the New Testament in the Greek Orthodox Tradition. Karl Klimmeck (*Auf der Suche nach dem Byzantinischen Bibeltext*) contextualizes and elucidates this issue, based on his own involvement with the creation of the *Byzantinische Text Deutsch*, under the auspices of the *Schweizerische Bibelgesellschaft*, for use by Orthodox communities. He points out that in the Orthodox tradition, the Bible acquires life, meaning and significance as it is embedded in the divine mystery which is the liturgy.

Meredith Riedel continues this strand of exploration about the Bible as living tradition, rather than as authoritative text. Her contribution (*Biblical Echoes in the Taktika of Leo VI*) demonstrates the creative use or 'echo' (*Anklänge* would be an apt German equivalent) of Biblical passages even in unexpected contexts such as military handbooks. Her careful analysis of the *Taktika* of Emperor Leo VI shows the degree to which Byzantine political ideology was steeped in Biblical thought, even as individual passages were re-appropriated for purposes diametrically opposed to their original intention.

Theologians, preachers and other scholars engaged with the Scriptures not only during the liturgy, but also in written form. Expounding and interpreting the Bible required different textual strategies, including recourse to commentaries and annotations by earlier generations, especially the Church Fathers. Ernst Gamillscheg (*Die Lektüre der Bibel in Byzanz: Kurze Beobachtungen zu einigen griechischen Handschriften mit Bibelkatenen*) discusses the various practices of the *technique du livre*, with particular emphasis on the 'chain' commentaries (*catenae*), as they are evident in manuscripts of the middle Byzantine period now preserved in the Austrian National Library.

Pinar Serdar Dincer (*The Vienna Genesis in the Light of Early Byzantine Illuminated Theological Manuscripts*) engages with another kind of visual strategy to make the Scriptures accessible, namely manuscript illumination. She places the Vienna Genesis (Austrian National Library, ms. theolog. gr. 31) firmly in the context

of other early Byzantine manuscripts that either contain text from the Scriptures or illuminations in similar style, to conclude that the manuscript should be assigned a sixth-century date. Made of parchment, purple-dyed and written with silver ink, this was clearly intended as a luxury codex. It probably originated in the region of Syria or Palestine. Even though only a small portion of the original folios survive, the illuminations represent a high level of artistic craftsmanship, probably by as many as eight different artists. The text of the Book of Genesis is accompanied by superbly executed miniatures that illustrate the Old Testament, up to three to a page. These depictions take precedent over the text that is often abbreviated or condensed. The importance of effective pictorial storytelling here takes precedent over the inviolability of sacred text.

The Christian use of the Bible as a marker of Byzantine identity is the topic of Johannes Koder's contribution (*Christentum und Islam: Überlegungen zum Transfer biblischer Glaubensinhalte in Spätantike und Frühmittelalter*). He discusses the reception of the Bible in the early phase of Islam, drawing attention to a number of passages in the Qur'an that display an awareness of the Hebrew Bible and the New Testament. He also offers important observations on the cultural encounters – often conceptualized in religious terms – between Byzantium and the Arabs up to the tenth century.

Biblical references played an important role in the context of Byzantine warfare against the Muslim Arabs of the ninth and tenth centuries. Yannis Stouraitis' analysis of Byzantine military treatises of the period (*Using the Bible to Justify Imperial Warfare in High-Medieval Byzantium*) shows how Old Testament precedents are invoked and adapted to legitimize Byzantine warfare on political grounds, even without direct recourse to a religiously motivated notion of a just war in defense of God's chosen people.

The last three contributions in this volume demonstrate how Biblical thought and imagery infused all aspects of Byzantine cultural and religious life.

The absorption of Biblical thought and language into Scriptural imagery shaped not only people's lives in the present, but also their anticipation of the life to come. Eirini Afentoulidou (*"Exposed to the Eyes of All, upon the Public Theater of the Universe:" The Last Judgement in Byzantium*) comments on Byzantine fears of the exposure of one's sins on the day of the Last Judgement. She shows that patristic and Byzantine authors, in stark contrast to the conception of the Church as a community of the faithful in this world, insist that each individual will be personally held accountable for her or his own sins in the hereafter.

Alexandra Wassiliou-Seibt (*Biblische Reminiszenzen in Bild und Text auf byzantinischen Bleisiegeln*) focuses on the rich material provided by Byzantine lead seals, as they carry not only representations of religious figures, but also inscriptions in the form of invocations, sometimes even in verse. Issued by the wealthy political and military élite of the Byzantine empire, these seals are evidence of their self-representation. There is a strong preference for the depiction of name-

sakes, which may be Biblical figures, but more often than not are saints – showing that the history of Salvation, in the belief of the Byzantines, extended into their own period. The inscriptions on the seals often use Biblical language, frequently in the same creative re-appropriation for entirely different contexts that we have already encountered in the military handbooks. Metrical inscriptions on seals make use of the Biblical text, as it was adapted in Byzantine hymnography – further evidence for the eliding boundaries between Biblical events and historical time that is also implicit in the next contribution.

The final contribution extends the frame of inquiry to the post-Byzantine period. The Bible not only enlivened the pious imagination of the Byzantines, it also fueled their desire to experience the holy places through pilgrimage. The pilgrim guides to the Holy Land, the Sinai and Lower Egypt are the focus of Andreas Külzer's contribution (*Bibelrezeption im Heiligen Land: Der Beitrag der Proskynêtaria tôn hagiôn topôn*). About 40 such accounts survive, beginning with the 13th century. Much more than simple travel guides, these texts intend to comment on and thereby authenticate the most important places in the history of salvation. The comparative analysis of the selection of destinations reveals that the *loca sancta* of New Testament history are more important by far to the authors and readers of these pilgrim guides than the sites of the Old Testament. Particularly important is the observation that the interest from a decidedly Christian vantage point also extends to places associated with the subsequent history of Christianity: the destinations related to the cult of saints and to major monastic sites are at least as frequent as the Old Testament locations.

The wide range of source materials that inform the contributions to this volume – from manuscripts and military handbooks to lead seals and pilgrim guides – shows both the potential and the limitations of studying 'The Bible in Byzantium'. To offer a full and exhaustive treatment of the topic is an ambition that defies realization. As a thoroughly Christianized society, the Bible had sunk deep into the cultural DNA of Byzantium. What remains for modern scholarship is to seek, as we have attempted to do here, for analytical forays that bring to light the multitude of strategies for the engagement with the Biblical text and the manifold ways in which the Bible message was experienced, articulated and brought to life on a daily basis.

Karl Klimmeck

Auf der Suche nach dem byzantinischen Bibeltext

Vom liturgischen Kodex zur Übersetzung

Das Projekt

In den deutschsprachigen Ländern wächst die Gruppe der Menschen, die zur Orthodoxen Kirche gehören. Ein großer Teil sind Migranten, aber ein wachsender Anteil sind Konvertiten aus protestantischen Kirchen oder der röm.-kath. Kirche. Griechen oder Slaven, die nicht mehr in den Heimatländern aufgewachsen sind, verstehen nur noch mühsam die Liturgiesprache. Sie alle sind auf die Übersetzung der Liturgie angewiesen. Die Liturgiekommission der Deutschen Orthodoxen Bischofskonferenz übersetzt seit einigen Jahren die liturgischen Texte ins Deutsche. Bibellesungen werden meistens aus der Lutherbibel oder der Einheitsübersetzung gehalten. Manchmal nimmt man dazu auch ältere Ausgaben aus dem letzten Jahrhundert. Bekanntermaßen beruhen die Übersetzungen des AT auf dem Masoretischen Text und nicht auf der Septuaginta, wie in der Orthodoxen Kirche üblich. Aber auch der Neutestamentliche Text ist nicht unproblematisch. Während die westlichen Bibelübersetzungen den kritischen Text des *Novum Testamentum Graece* von Nestle-Aland¹ zugrunde legen, benutzt die Orthodoxe Kirche eine Form des Byzantinischen Textes. Die Unterschiede sind vielfältig und berühren auch die gelebte Frömmigkeit. Ein Beispiel: In Mark 9:29 weist Jesus seine Jünger daraufhin, daß eine bestimmte Art von Dämonen nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden kann. Der kritische Text in der Ausgabe von Nestle-Aland streicht das „Fasten“, während der Mehrheitstext oder Byzantinische Text das „Fasten“ tradiert.² In der Frömmigkeit der Orthodoxen Kirche hat Fasten eine große Bedeutung, es gehört zur lebendigen Tradition der Kirche. Der Byzantinische oder Kirchliche Text stützt diese Tradition. Eine Bibelübersetzung der Schweizerischen Bibelgesellschaft, der *Byzantinische Text Deutsch*, soll diese Lücke füllen und den orthodoxen Kirchengemeinden einen

1 *Novum Testamentum Graece*. Begründet von Eberhard und Erwin Nestle, hrsg. von Barbara und Kurt Aland. 28., revidierte Auflage Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012 [im folgenden Aland, *Novum Testamentum Graece*].

2 Aland, *Novum Testamentum Graece*, 141.

deutschsprachigen Bibeltext zur Verfügung stellen, der den hermeneutischen Grundsätzen der Kirche und ihren pastoralen Bedürfnissen entspricht. In einem ersten Schritt übersetzen wir die Evangelien und erstellen für den Gebrauch in der Liturgie ein Evangeliar.

Schrift und Liturgie

Die Textkritische Forschung, auf der Suche nach dem „Urevangelium“, hat die historische Frage in das Zentrum ihrer Bemühungen gestellt. Aus den ältesten greifbaren Schriftzeugnissen erstellte sie einen neuen Text, der nach ihren Kriterien dem Urtext nahe kommen soll, der aber in dieser Zusammenstellung als Handschrift nicht vorhanden ist. Dieser eklektische Text ist in keinem Gottesdienst der christlichen Kirche seit ihrer Entstehung so (in Griechisch) gelesen worden. Für Kirchen, in denen die Schrift über der Tradition steht (*sola scriptura*) ist dies kein Problem. Eher im Gegenteil: Richte ich mein kirchliches Leben alleine an der Schrift aus, benötige ich einen möglichst genauen und historisch zuverlässigen Urtext. Dieser Weg ist für unsere Bibelübersetzung nicht gangbar, denn mehr noch als die historischen Fragen spielt der gelebte Glaube eine Rolle, der nicht die Schrift korrigiert, sondern sich in der Schrift bezeugt. Allerdings nicht im eklektisch gewonnenen Text, sondern im „praktizierten“ Text, dem Text der Mehrheit der Textzeugen und im besonderen Masse im Text, der in der Liturgie verwendet wird. Dort werden wir für unsere Übersetzung die Quelle finden müssen.

Der gelebte Glaube ist das Leben in und mit Christus. Die engste Gemeinschaft wird in der Kommunion erfahren, und die, die mit Ihm Gemeinschaft haben, bilden Seinen Leib, die Kirche. Sie bezeugen Christus als Herrn, und das kann niemand außer im Hl. Geist (1Cor 12:3). Die Liturgie ist ein pneumatologisches Geschehen. Der Bibeltext ist das schriftliche Zeugnis vom Leben des Christus und vom Leben in Christus. Er ist damit inspirierter Text und Teil des pneumatologischen Geschehens. Er ist Teil der Tradition, die nach Lossky das Leben des Hl. Geistes in der Kirche ist.³ Deswegen kann der Bibeltext nicht über der Tradition stehen wie in den protestantischen Kirchen, noch kann er neben der Tradition stehen, wie in der römischen Kirche. Weil der Text Zeugnis gibt von Christus – und das gilt für die ganze Bibel, auch das AT muß christologisch gelesen werden – und da das nur im Hl. Geist geschehen kann, kann auch das Verstehen und Verkündigen nur im Hl. Geist gelingen. Der inspirierte Text fordert einen inspirierten Leser oder Interpreten. Die private Lektüre der Bibel ist möglich. Sie wird geschätzt und gefordert, wie es der Hl. Johannes Chrysostomos

³ Lossky, Vladimir, *The mystical theology of the Eastern Church*, 3rd ed. (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1991), 188.

mehrfach betonte,⁴ aber der eigentliche Ort der Schriftlesung ist die Liturgie, die Versammlung der Gläubigen, der Leib Christi. In ihr geschieht, was die Emmaus-Jünger erlebten.⁵ Auf dem Weg nach Emmaus weist Jesus zwei Jünger auf die christologischen Bezüge in den Schriften hin, und beim Brotbrechen erkennen sie die Gegenwart des Auferstandenen, der sie schon vorher begleitet hatte. Die Schriften sind also nicht aus sich heraus verstehbar, sie müssen gedeutet werden, und dies geschieht nicht nur durch verbale Interpretation, es geschieht gerade auch durch die Handlung des Brotbrechens, die Teilnahme an der Kommunion. Die Liturgie ist also die Quelle religiöser Erfahrung und der Interpretation der Schrift.

Der inspirierte Text braucht einen inspirierten Interpreten. Jeder Gläubige, der mit dem Hl. Myron gesalbt wurde, ist ein Geiststräger. In besonderer Weise gilt das für die Liturgen, die speziell zu diesem Dienst geweiht wurden; für den Bischof als Leiter der Eucharistiefeier vor allen anderen. Er ist nicht nur Vorsitzender der Feier, sondern auch der autorisierte Lehrer und Verkündiger der Hl. Schrift für die Gemeinde. Seine Weihe unter Handauflegung und Epiklese findet vor der Schriftlesung statt. Nur mit dem Geist versehen kann er das Evangelium wirkmächtig verkündigen. Alle von ihm abgeleiteten Ämter bringen dieses Verhältnis zum Ausdruck. Der Lektor,⁶ welcher die Apostel, aber nicht das Evangelium verkündigen darf, wird auch durch Epiklese zu diesem Amt geweiht. Sollte ein Gemeindeglied die Lesung übernehmen, wird es dafür vom Priester gesegnet. Die Lesung des Evangeliums ist nur dem Bischof oder dem Priester vorbehalten. In der heutigen orthodoxen Praxis ist die Erfahrung als Lektor Voraussetzung für jede weitere Weihe zu einem kirchlichen Amt.

Im Zusammenhang mit der Liturgie ist noch ein weiterer Punkt wichtig, den die Kirche aus dem Judentum übernommen hat.⁷ Die Schrift ist erst „als laut (!) Gelesene[s] kanonisch“.⁸ Um das Hören, aber auch das Lesen zu erleichtern, sind den Texten Sprechmelodien zugeordnet, und in vielen Handschriften wird eine Notenschrift mitüberliefert.

4 So in der 9. Homilie über den Kolosserbrief.

5 Cf. Luke 24.

6 In einem Brief des Bischofs Cornelius von Rom (251–253) an Fabius von Antiochien erscheint der Lektor als eigenständiges Amt der Verkündigung. Cf. Adloff, Kristlieb, „Lektor“, in: *TRE Studienausgabe* (ed. G. Müller; Berlin: de Gruyter, 2000), II.20, 734–736, 734. [im folgenden Adloff, *Lektor*].

7 Cf. Nehemiah 8.

8 Adloff, *Lektor*, 734.

Die Theologie der Liturgie

Um die Bedeutung der Lektionare sehen zu können, müssen wir die soteriologische Funktion der Lesungen und der Liturgie erkennen. Dann können wir er-messen, mit welcher Wertschätzung diese Texte behandelt wurden und welches Beharrungsvermögen sie entfaltet haben.

Die Göttliche Liturgie wird im Anschluß an das Morgengebet gefeiert. Im Apolytikion markiert der Ruf des Diakons den Übergang zur Liturgie: „Es ist Zeit für den Herrn zu handeln“.⁹ In der Vorbereitung auf die Liturgie kommt der *kairos* näher, die Zeit, in der Christus handelt. Die Liturgie ist eine Vorabbildung des Königtum Gottes, das kommen wird.

„Through the Liturgy, God continues His work of creation: He recreates man and the world. The Devine Liturgy is the Lord’s work. His act ...“.¹⁰

In der Feier der Liturgie werden die Gläubigen geheiligt, ihre Sünden werden vergeben und sie erben das Königtum der Himmel, schreibt Nikolaos Kabasilas im 14. Jh. in seinem Liturgiekommentar.¹¹ Die Abschnitte der Hl. Schrift, die wir hören, wecken Gottesfurcht in uns und große Liebe zu Ihm. Dadurch werden wir ermutigt, mit großem Eifer und Entschlossenheit Seine Gebote zu halten. Die Hl. Schriften heiligen die, welche sie lesen oder singen, schreibt er.¹² In der Göttlichen Liturgie wird nicht nur das Evangelium laut gelesen, es wird auch als Kodex gezeigt und verehrt. Der Kleine Einzug mit dem Evangeliar und dem Kerzenträger symbolisiert das Erscheinen des Erlösers. Das Buch ist geschlossen, denn zunächst weist Johannes der Täufer, der Vorläufer, auf Christus hin. Deswegen geht dem Buch der Kerzenträger voraus. Erst wenn der Priester das Evangelium aus dem geöffneten Evangeliar verkündigt, sehen wir in seiner Person Christus und hören aus seinem Mund, Ihn, den Retter.¹³ So ist auch die Feier der Eucharistie nicht die Erinnerung an ein historisches Ereignis der Vergangenheit, sondern in der Eucharistie handelt der Herr, und das neue Leben wird Wirklichkeit. Die Teilhabe am Leib Christi konstituiert Kirche. Alexander Schmemmann schreibt:

9 Gregorios, Hieromonk, *The Divine Liturgy: A Commentary in the Light of the Fathers* (Koutloumousiou Monastery, Mount Athos: Cell of St John the Theologian, 2009), 102. [im folgenden: Gregorios, *Liturgy*].

10 Gregorios, *Liturgy*, 104.

11 Cabasilas, Nicholas, *A Commentary on the Divine Liturgy*, 5th ed. (London: SPCK, 1983), 25. [im folgenden: Cabasilas, *Commentary*].

12 Cabasilas, *Commentary*, 26–27.

13 Gregorios, *Liturgy*, 163.

„The Eucharist is therefore the manifestation of the Church as the new aeon; ... It is not the ‚repetition‘ of His advent or coming into the world, but the lifting up of the Church into His parousia, the Church’s participation in His heavenly glory“.¹⁴

Jeder Sonntag ist eine Feier der Auferstehung, die Feier des 8. Tages der Schöpfung und damit der eschatologischen Zeit. Die physikalische Zeit wird in die Verkündigung einbezogen, da die Sonntage bestimmte Aspekte des Christusgeschehens hervorheben. Abhängig sind sie vom Zeitpunkt des Pascha-Festes, der sich nach dem Mondkalender richtet und darum beweglich ist. Daneben gibt es einen Zyklus von unbeweglichen Festen, die sich nach dem Sonnenjahr richten, wie die Geburt des Herrn, das Fest seiner Erscheinung oder die Gedenktage der Heiligen. Es sind meist die Daten ihres Martyriums, d.h. des Eintritts in das Neue Leben und damit österliche Feiern. Das Kirchenjahr im byzantinischen Raum beginnt am 1. September. Diese beiden Zyklen werden in der Liturgie berücksichtigt.¹⁵ Durch den Gebrauch beider Zyklen kommt es zu Überschneidungen. Wie in einem solchen Fall zu verfahren ist entscheidet das Typikon. Hier sind die Regeln für den liturgischen Vollzug festgehalten. Im Vorwort zu einer Einführung des Typikons schreibt Priestermonch Makarios vom Kloster Simonos Petras / Athos:

„To live in the Church means to enter with all the saints into a dance company that unites earth to heaven, and which provides us with an experience of the glory of God, stripped of all subjectivism – as long as we have assimilated the rules which regulate this sacred dance and have learned the grammar of this polyphonic language of the liturgy, by means of which we are able to glorify the Holy Trinity in a proper way (ortho-doxy), and through which God comes to reveal himself to us“.¹⁶

Die Perikopen sind Teil einer Choreographie. Mehrdeutige Texte werden durch den Bezug zu verbalen und nicht verbalen Elementen des Gottesdienstes eindeutiger. Die Lektionen in den Lektionaren werden dadurch in der Tat zum lebendigen Text.

Nicht die Bibel allein legt sich aus, sondern die Bibel im Zusammenspiel aller liturgischen Komponenten erfährt eine Deutung. In einem hermeneutischen Zirkel deutet der Text natürlich auch die Liturgie. Im Zusammenspiel aller dieser Elemente entfaltet der Text seine Kraft und stiftet zur religiösen Erfahrung an.

¹⁴ Schmemmann, Alexander, *Introduction to Liturgical Theology* (Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press, 2003), 72.

¹⁵ Ein Schema der Zyklen und die Zuordnung der Lesungen zu den einzelnen Festen findet sich unter anderem bei Royé, Stefan M., *The inner cohesion between the Bible and the Fathers in Byzantine tradition* (Tilburg: Orthodox Logos, 2007), 70. [im folgenden: Royé, *Cohesion*].

¹⁶ Getcha, Job, *The Typicon Decoded* (Yonkers: St Vladimir’s Seminary Press, 2012), 7.

Diesen lebendigen Text suchen wir, damit auch nach der Übertragung in einen neuen Sprach- und Kulturkreis diese Erfahrung möglich sein wird.

Die Lektionare

Die byzantinische Kirche entwickelte zwischen dem 8. und 11. Jh.¹⁷ für ihre Bedürfnisse Kodizes, die die Lesungstexte für die entsprechenden Feiern enthalten. Ohne diese Textsammlungen war die Durchführung der Liturgie nur schwer möglich. Das erklärt den hohen Anteil von 40% Lektionaren unter allen gefundenen Handschriften mit neutestamentlichen Texten.¹⁸ Caspar René Gregory und Kurt Aland haben die gefundenen Handschriften systematisiert und mit Siglen versehen.¹⁹ Es gibt Lektionare für alle Tage der Woche (e = ἐβδομάδες), für alle Tage der Woche zwischen Ostern und Pfingsten, sowie für die Samstag und Sonntag des restlichen Jahres (esk = ἐβδ + σαββατο – κυριακαί), für die Samstag und Sonntag (Sk = σαββατο – κυριακαί). Lesungen nur für den Sonntag (k = κυριακαί) und Lesungen für weitere spezielle Tage, (sel = ἐκλόγαι).

Die Lektionen werden den beiden Lesezyklen zugeordnet. Darum sind die Kodizes in der Regel zweigeteilt. Der eine Teil enthält die Lesungen für die beweglichen Feste, das Synaxerion, und der andere Teil, der für die unbeweglichen Feste, heißt Menologion.²⁰ Bei Überschneidungen regelt das Typikon die Hierarchie der Feste.

Wie hat man sich in den Lektionaren zurechtgefunden, da es noch keine Kapitel- oder Verseinteilung gegeben hat?

Die Perikopen wurden abgegrenzt durch die Abkürzung ἀρχ für ἀρχή zu Beginn und τέλ für τέλος zum Ende der Lesung. Wurden Handschriften mit fortlaufendem Text benutzt, brauchte man zur Orientierung weitere Lesehilfen. Im Gebrauch waren die Angaben des Eusebianischen Kanons und die Tabelleneinteilung des Ammonian. Mithilfe dieser Systeme war es möglich, sich in den fortlaufenden Texten zurechtzufinden und auch Paralleltex te in den synoptischen Evangelien zu finden.²¹ Für die Lektionare waren die Tabelleneinteilungen ohne

17 Vor dem 8. Jh. finden sich griechische-koptische und griechisch-arabische Kodizes, die aber nicht byzantinische Perikopensysteme enthalten. Cf. Jordan, Christopher Robert Dennis, *The textual tradition of the Gospel of John in greek gospel lectionaries from the middle byzantine period* (diss., University of Birmingham, 2009), 11. [im folgenden: Jordan, *Textual tradition*].

18 Osburn, Carroll, „Greek Lectionaries of the New Testament,“ *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (ed. B. D. Ehrmann and M. W. Holmes; Leiden: Brill, 2012), 93–113, 94.

19 Weitere Informationen und eine Liste finden sich bei Royè, *Cohesion*, 33ff.

20 Royè, *Cohesion*, 55ff.

21 Eine Übersicht über die Lesehilfen bei Metzger, Bruce M./Ehrman, Bart D., *The Text of the New Testament*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2005), 33ff. [im folgenden: Metzger/Ehrman, *New Testament*].

Bedeutung. Finden sich solche Lesehilfen trotzdem in Lektionaren, sind sie wahrscheinlich aus einer Vorlage hineinkopiert worden, die einen fortlaufenden Text darstellte und vielleicht auch für Lesungen vorgesehen war. Man kann sicher davon ausgehen, daß die Vorläufer solcher Lektionare Kodizes mit fortlaufenden Texten waren, die entsprechende Lesehilfen enthielten.²²

Den Vorgang beschreibt Jordan:

„After finding the pericope in the main text through the Ammonian section number with the help of the incipit and explicit of the lectionary table, the scribe copied the incipit from the lectionary rubrics or the lectionary table. Using brown ink the scribe then copied the text of the pericope and stopped at the τέλος sign if it was present or at the text that formed the explicit in the lectionary table. The scribe had to make sure that the explicit was copied from the lectionary table if it was in a special form for recitation“.²³

Lektionarhandschriften vor dem 8. Jh. gibt es nur wenige. Die Handschrift L 1043 aus dem 5. Jh. enthält Perikopen, aber keine Hinweise zu den Lesungen. So bleibt es offen, ob sie in der Liturgie benutzt wurde. Vor dem 5. Jh. hat es wohl noch kein ausdifferenziertes Lesungssystem in der byzantinischen Kirche gegeben. Johannes Chrysostomos ermahnte seine Zuhörer, die Lesung der Evangelien aufmerksam zu verfolgen. Dies läßt darauf schließen, daß die Lesung der langweilige Teil der Liturgie gewesen war, weil die Perikopen nicht wechselten.²⁴

Im Jahr 843 wurde der Bilderstreit endgültig beigelegt, und die byzantinische Kirche kam zur Ruhe. In den folgenden Jahren wurden zahlreiche Klöster gegründet, die auf eine Vielzahl von Lektionaren angewiesen waren – sowohl für den liturgischen Gebrauch wie auch für den privaten der Mönche und Nonnen.²⁵ Die Erfindung der Minuskelschrift im 9. Jh. als eine leichter les- und schreibbare Schrift beschleunigte die Produktion neuer Lektionare. Führend in der Entwicklung der Schrift wie auch in der Produktion der Kodizes war das Studios-Kloster. Der älteste Beleg einer Minuskelhandschrift ist MS 461. Sie enthält die vier Evangelien und wurde im Jahr 835 kopiert.²⁶ Neben neuen Produktionen aus der Vorlage fortlaufender Texte wurden die vorhandenen Majuskelhandschriften in Minuskeln umgeschrieben. Vom 11. Jh. an wurden die Majuskeln nicht mehr gebraucht und nicht mehr kopiert. Um die Technik der neuen Schrift zu lernen, mußten die Kopisten das Studios-Kloster aufsuchen oder die wenigen anderen Klöster, die diese Technik beherrschten. Geübt wurde an dem vorhandenen

22 Jordan, *Textual tradition*, 320.

23 Jordan, *Textual tradition*, 322.

24 Jordan, *Textual tradition*, 14.

25 Jordan, *Textual tradition*, 75–76.

26 Metzger/Ehrman, *New Testament*, 92.

Quellenmaterial. Damit sind die Vorlagen dieser Klöster prägend geworden und haben den überlieferten byzantinischen Text vereinheitlicht.

Das Studios-Kloster legte großen Wert auf eine exakte Arbeitsweise. Korrekturen der Vorlage, das Schreiben von Passagen aus dem Kopf und überhaupt das Stören der Kopisten wurde bestraft. Die Minuskelhandschriften bilden damit in großer Treue fehlerfreie und fehlerhafte Majuskelhandschriften ab.²⁷ Kopiert wurde für den gottesdienstlichen Gebrauch. Diese Ausgaben waren oft mit Ornamenten versehen und enthielten für den Vortrag in der Liturgie eine Notenschrift. Bei Manuskripten ohne Notenschrift kann man von einem privaten Gebrauch ausgehen.²⁸ Eine Notiz von Maximos dem Mönch aus dem Kloster der Mutter Gottes bei Philadelphia in Lydien, Kleinasien, listet den Besitz an Evangelien im Jahr 1247 auf. Das Kloster besitzt ein Evangeliar für jeden Tag mit Buchmalerei, zwei ohne Ornamente, eines mit den Lesungen für die Sonntage und eines mit Auswahltexten des Johannesevangeliums.²⁹ Man kann sicher davon ausgehen, daß die einfacheren Ausgaben für das private Studium ausgeliehen wurden.

Die gedruckten Ausgaben

Der Buchdruck ermöglichte nicht nur die Produktion preiswerter Lektionare in hoher Zahl, er normierte auch den Text durch die exakte Vervielfältigung seiner gewählten Vorlage. Die Varianten, die im Umlauf sind nehmen ab.

Der Fall von Konstantinopel ließ viele griechische Gelehrte in Venedig eine neue Heimat finden. Es gab einen regen Austausch mit den Humanisten des Westens. Die ersten Lektionare für den byzantinischen Gottesdienst wurden in Venedig gedruckt. 1525 druckte Stefano da Sabbio das Evangeliar und 1539 den Apostolos, die Lesungen aus der Apostelgeschichte und den Briefen. Diese Ausgaben beruhen auf der textkritischen Arbeit von Erasmus von Rotterdam und stehen damit in einer Linie mit dem *Textus Receptus*. Diese Lektionare wurden bis ins 18. Jh. nur leicht angepaßt und durch den Verlag der Griechischen Kirche, *Apostoliki Diakonia Press*, in Athen nachgedruckt. 1850 wurde die Griechische Kirche autokephal und löste sich vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel. Dort stellte man Anfang des 19. Jh. fest, daß in den verbleibenden kirchlichen Gebieten kein einheitlicher Text des griechischen Neuen Testaments existiert und eine Vielfalt von Überlieferungen während der Zeit der türkischen Besatzung in Gebrauch war. Der Patriarch gab 1899 einer Arbeitsgruppe mit den Metropolitane Kleovoulos von Sardis und Apostolos Christodoulou von Stavrou-

²⁷ Jordan, *Textual tradition*, 119.

²⁸ Jordan, *Textual tradition*, 89.

²⁹ Jordan, *Textual tradition*, 105.

poli, sowie Prof. Vasileios Antoniadès von Chalki den Auftrag, ein NT zu erstellen,

„that would provide the best reconstruction of the most ancient text of ecclesiastical tradition and, more specifically, of the Church of Constantinople“³⁰

In einer Zeit, in der die westliche Bibelwissenschaft beginnt, nach dem historischen Urtext zu suchen, begibt sich die Arbeitsgruppe mit Antoniadès auch auf die Suche nach dem historischen Text, dem historischen Text der kirchlichen Tradition und noch spezieller, der kirchlichen Tradition des Ökumenischen Patriarchats.

Für die Erstellung des NT berücksichtigte die Arbeitsgruppe 116 Lektionarshandschriften der Evangelien und Apostel, Manuskripte vom 9.–16. Jh. Die meisten stammten vom Hl. Berg oder aus Konstantinopel. Für den Text der Apokalypse griff Antoniadès auf Handschriften mit fortlaufendem Text zurück. Als Bibelwissenschaftler war Antoniadès das historische Kriterium wichtig. Den Bischöfen war das dogmatische Kriterium wichtiger. Antoniadès war sich bewusst, daß das *Comma Johanneum*, 1 John 5:7–8, eine spätere Hinzufügung war und der alten Texttradition unbekannt. Er wollte es darum weglassen. Die Hl. Synode aber bestand auf der Hinzufügung. Nach den Kriterien der Kirche war es eine richtige Interpretation und wurde darum Bestandteil des Textes, auch wenn die Einfügung vom historischen Standpunkt falsch war.³¹ Die Ausgabe von Antoniadès ist bisher nur kleinen Revisionen unterzogen worden. Sie ist strenggenommen keine kritische Ausgabe, da die Gründe für die Entscheidung der Redaktion nicht dokumentiert sind. Nur wenige Kriterien sind bekannt. Bei seiner Arbeit entdeckte er zwei byzantinische Textfamilien, denen die verwendeten Lektionare zugeordnet werden konnten. Die meisten Handschriften ließen sich auf den Koine-Text zurückführen, eine kleinere Gruppe zeugte von einem Minderheitstext innerhalb der byzantinischen Textfamilie. Diese Zeugen hat er in der Regel als die älteste Version angesehen. Neuere Untersuchungen vom *Center for Study and Preservation of the Majority Text (CSPMT)*³² haben das Ergebnis bestätigt. Dieses Institut wird eine kritische Ausgabe des Kirchlichen Textes vorbereiten. Dabei werden weitere Handschriften von Lektionaren berücksichtigt, auch aus anderen geographischen Räumen. Die Leitung dieses Projekts übernimmt Prof. Karavidopoulos. (CSPMT 2016).

30 Karavidopoulos, Ioannis, „The 1904 New Testament Edition of the Ecumenical Patriarchate and Future Perspectives,“ *Sacra Scripta* X, 1 (2012) 8–14.

31 Karakolis, Christos, „The Critical Text of the New Testament from an Orthodox Perspective,“ (paper presented at The International Theological Conference on Contemporary Biblical Studies and the Church Tradition, Moscow, 26.–28. 11. 2013).

32 Auf der Homepage, cspmt.org, finden sich Artikel und Nachrichten in der Reihenfolge ihres Erscheinens gespeichert.

Der Wunsch des Patriarchates nach einem einheitlichen Bibeltext für die Liturgie ist leider immer noch nicht in Erfüllung gegangen. Der venezianische Text wurde 1940 leicht an die Ausgabe von Antoniades angeglichen und noch einmal von Demetrios Tzerpos 1986 revidiert. Aber weiterhin ist der Einfluß des *Textus Receptus* unverkennbar. (CSPMT 2014). *Apostoliki Diakonia Press* druckt die Ausgabe in drei verschiedenen Größen. Karavidopoulos bemerkte dazu:

„These three editions differ in comparison both to one another and to the Patriarchal Edition of 1904, and it is high time that the Church enlisted the services of specialists ... to harmonize these disharmonies“³³

Das Ergebnis ist ernüchternd. Der Bibeltext, der für die Liturgie im kirchlichen Auftrag erarbeitet wurde und sich relativ gut auf die Lektionare aus der Zeit des byzantinischen Reiches abstützen konnte, wird als kirchlicher Text anerkannt aber nicht in der Liturgie benutzt. Der gedruckte Text aus Venedig, der teilweise Rückübersetzungen aus dem Lateinischen ins Griechische enthält, von der Kirche nicht offiziell anerkannt, wird zum liturgischen Lesungstext. Während die byzantinische Kirche nicht an einer totalen Uniformität interessiert war, wie David Parker³⁴ nach Karakolis überzeugend nachgewiesen hat, ist jetzt der Text der Liturgie durch Beschränkungen des kirchlichen Lebens in der Zeit der osmanischen Besatzung zu einem „heiligen Text“ geworden, der zelebriert wird, aber nicht verstanden werden muß. Vielen Teilnehmern an der Liturgie ist der Koine-Text nicht mehr verständlich, aber die venezianische Fassung ist vertraut und wird darum akzeptiert.

Die Übersetzung

Die Bibeltexte für das Kirchliche Leben müssen aus dem Kirchlichen Text genommen werden, wie es die Weisung des Patriarchen für die Erstellung des Antoniades-Textes sagt. Nicht die Frage nach der Historizität steht im Vordergrund, sondern die nach der Authentizität, wir suchen einen Text, der gelebt wurde und finden ihn in den Lektionaren und damit in der Ausgabe von Antoniades.

Mit dem Zutrauen zur byzantinischen Texttradition stehen wir nicht alleine. Thomas von Harqel, Mönch aus dem Kloster Enaton nahe Alexandrien, hat in seiner Revision der syrischen Übersetzung auf den byzantinischen Text zurückgegriffen. Da er bis in die Wortstellung hinein sich am griechischen Text ori-

33 Karavidopoulos, Ioannis, „Textual Criticism in the Orthodox Church: Present State and Future Prospects,“ *Greek Orthodox Theological Review* 47:1–4 (2002), 381–396, 395.

34 Parker, David C., *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

enterte und selbst griechische Begriffe durch Transliteration übernahm, kann durch eine Rückübersetzung ins Griechische die Vorlage, die er 616 n. Chr. benutzte, erstellt werden. Sicher haben ihm verschiedene Texttypen vorgelegen. Zum Unverständnis von Aland hat sich Thomas aber für den „von der Zentrale gesteuerten“³⁵ byzantinischen Text entschieden. Offensichtlich, weil er ihm das bessere Zeugnis zugetraut hat. In seiner Vorlage lassen sich zwei Versionen eines frühen byzantinischen Texttypes erkennen. (CSPMT 2016b).

Auch die Mönche Kyrill und Method haben im 9. Jh. für ihre altkirchenslavischen Lektionare aus dem Mehrheitstext übersetzt.³⁶ Die weitere Entwicklung des kirchenslavischen Textes ist schwierig zu verfolgen. Die heute in der Liturgie benutzten Ausgaben haben m.W. nicht viel mit der im 9. Jh. entstandenen Übersetzung der griechischen Mönche zu tun.

Unsere Übersetzung, *Byzantinischer Text Deutsch*, wird als Grundlage die Ausgabe von Antoniades nehmen und ihn mit dem offiziellen kirchenslavischen Text vergleichen. Varianten werden in den Anmerkungen festgehalten und dokumentieren die slavische Tradition. Wir versuchen, konkordant zu übersetzen und berücksichtigen den Sprachgebrauch der Septuaginta. Die Kommentare des Hl. Johannes Chrysostomos und des Hl. Theophylakt von Ochrid unterstützen unsere Arbeit.

Bibliographie

- Adloff, Kristlieb, „Lektor,“ in: *TRE Studienausgabe* (ed. G. Müller; Berlin: de Gruyter, 2000), II.20, 734–736
- Aland, Kurt/Aland, Barbara, *Der Text des Neuen Testaments*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989).
- Aland, Kurt/Aland, Barbara et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, 28th ed., (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012).
- Breck, John, *Scripture in Tradition* (Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press, 2001).
- Cabasilas, Nicholas, *A Commentary on the Divine Liturgy*, 5th ed. (London: SPCK Publishing, 1983).
- Getcha, Job, *The Typicon Decoded* (Yonkers: St Vladimir’s Seminary Press, 2012).
- Gregorios, Hieromonk, *The Devine Liturgy: A Commentary in the Light of the Fathers* (Koutloumousiou Monastery, Mount Athos: Cell of St John the Theologian, 2009).
- Jordan, Christopher Robert Dennis, *The textual tradition of the Gospel of John in Greek gospel lectionaries from the middle byzantine period* (diss., University of Birmingham, 2009).

³⁵ Aland, Kurt/Aland Barbara, *Der Text des Neuen Testaments*, 2nd ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 220. [im folgenden Aland/Aland, *Neues Testament*].

³⁶ Aland/Aland, *Neues Testament*, 220.

- Karakolis, Christos, *The Critical Text of the New Testament from an Orthodox Perspective* (paper presented at The International Theological Conference on Contemporary Biblical Studies and the Church Tradition, Moscow 26.–28. 11. 2013).
- Karavidopoulos, Ioannis, „Textual Criticism in the Orthodox Church: Present State and Future Prospects,“ *Greek Orthodox Theological Review* 47:1–4 (2002), 381–396.
- Karavidopoulos, Ioannis, „The 1904 New Testament Edition of the Ecumenical Patriarchate and Future Perspectives,“ *Sacra Scripta* X, 1 (2012), 8–14.
- Lossky, Vladimir, *The mystical theology of the Eastern Church*, 3rd ed. (Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press, 1991).
- Metzger, Bruce M./Ehrman, Bart D., *The Text of the New Testament*, 4th ed. (Oxford: Oxford University Press 2005).
- Osburn, Carroll, „Greek Lectionaries of the New Testament,“ *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (ed. B. D. Ehrmann and M. W. Holmes; Leiden: Brill, 2012), 93–113.
- Parker, David C., *The Living Text of the Gospels* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Royé, Stefan M., *The inner cohesion between the Bible and the Fathers in Byzantine tradition* (Tilburg: Orthodox Logos, 2007).
- Schmemmann, Alexander, *Introduction to Liturgical Theology* (Crestwood: St Vladimir’s Seminary Press, 2003).
- The New Testament in Today’s Greek Version. Ancient text with today’s Greek translation multi-accent edition (Athens: Hellenic Bible Society, 2006).
- Blessed Theophylact, *The Explanation of the Holy Gospel*, trans. Stade, Christopher, 4 vols. (House Springs: Chrysostom Press, 2004–2015).

Meredith L. D. Riedel

Biblical Echoes in the *Taktika* of Leo VI

Introduction

Averil Cameron has recently remarked, “as long as religious language and theological rhetoric in Byzantine texts remain so understudied and undertheorized, they will continue to be accepted at face value, or conversely, ignored as irrelevant.”¹ This comment describes a problem rarely addressed by Byzantinists; this volume acknowledges this gap and represents a recent attempt to address the general area of “Byzantium and the Bible.” The problem thus far is that religious language has been either uncritically accepted, or it has been dismissed as irrelevant. However, more detailed study, and indeed, some attempt at theorizing the uses and abuses of this religious language will help to lift our scholarly understanding of the theological context of Byzantium beyond the usual caricature of “an exotic and unchanging other.”²

This essay proposes to present an analysis of how the emperor Leo VI (r. 886–912) used scriptural language and biblical references to mold his vision of proper Christian political identity. He was not following cultural norms, but rather deliberately attempting to set them. As an elite, educated *porphyrogenetos* of the middle Byzantine era, Leo was comfortable using and referencing scriptural materials. Moreover, he was also unafraid to do that most un-byzantine of things: innovate. In particular, biblical references from one political document attributed to Leo VI – his military manual, the *Taktika* – reveal his particular approach to using the Bible.³ Based on evidence from the *Taktika*, this essay will present a preliminary sketch of Leo’s exegetical method, and then consider how this contributes to his concept of ideal Byzantine Christianity. His use of scripture is interesting for its creativity, flexibility, and sometimes-overt cheekiness. It thus provides an initial direction for theorizing the use of religious language in Middle Byzantium.

1 Cameron, Averil, “The Very Model of Orthodoxy?” *Byzantine Matters* (ed. A. Cameron; Princeton: Princeton University Press, 2014), 111.

2 *Ibid.*, 111.

3 For more on this see Riedel, Meredith L. D., *Unexpected Emperor: Leo VI and the Transformation of Byzantine Christian Identity* (Cambridge University Press, forthcoming 2018).

Echoes of Scripture

The idea of “echoes,” used in the title of this essay, describes most aptly this use of scriptural material. The literary scholar John Hollander wrote some time ago “echo is used figuratively to indicate a musical or linguistic repetition.... The repeated sound is not only contingent upon the first, but in some ways a qualified version of it.”⁴ Echoes can be either faint mimicry or distortions of the original. Leo’s exegesis makes use of both. In the metaphorical echo chamber that was Byzantine literary culture, Leo’s employment of biblical concepts and principles presents a distinctively leonine way of using and perhaps abusing scripture. Leo’s exegesis, embedded in his political writings, is not so much “doing violence” as it is a refracted version of what he thought most effective for making his point. In particular, he often dischronologizes the scriptures he uses, adapting them for his contemporary use with a gleeful disregard for their original context. As emperor, there was no one to gainsay him, and any scholar familiar with Leo’s personality will recognize that he generally did, as he liked, so this sort of exegetical approach should not be surprising.⁵

In Byzantine theology, the actual texts of scripture were hardly ever an issue; rather, it is the interpretation of those texts that is contentious. Indeed, the topic of Byzantine biblical exegesis is problematic because, as James Miller has pointed out, the idea of the Bible as a unified entity was a concept unknown in Byzantium, not least because it was “not limited to a textual corpus.”⁶ Although it may be obvious to biblical scholars, it may be useful to Byzantinists to clarify what is meant by the Christian scriptures used by the Byzantines. The Septuagint (LXX) is a Greek translation of the Hebrew Scriptures BCE, in addition to some other original Greek compositions not found in the Hebrew text. Traditionally dated to the third century, the LXX has a complex and difficult history.⁷ Although it varies

4 Hollander, John, *The Figure of Echo: A Mode of Allusion in Milton and After* (Berkeley: University of California Press, 1981), 3.

5 For a comprehensive study on Leo’s reign, see Tougher, Shaun, *The reign of Leo VI (886–912): Politics and people* (Leiden: Brill, 1997). On Leo’s identification with Solomon, see Tougher, Shaun, “The wisdom of Leo VI,” *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th centuries* (ed. P. Magdalino; Aldershot: Variorum, 1994), 171–179.

6 Miller, James A., “The Prophetologion. The Old Testament of Byzantine Christianity?” *The Old Testament in Byzantium* (ed. R. S. Nelson and P. Magdalino; Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, 2010), 55–76, esp. 75–76.

7 The key primary source document that purports to describe the origin of the LXX is the *Letter of Aristeas*, which survives in 23 manuscripts. It was known by Josephus (*Antiquities*, Book 12) and Eusebius (*Praeparatio Evangelica*, Books 8–9), both of whom paraphrased parts of it and appear to have accepted it as a legitimate historical document. However, modern scholars have challenged its historicity since the sixteenth century. For a fuller discussion, including relevant scholarship, see Marcos, Natalio Fernández, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible* (Leiden: Brill, 2000), chap. 3.

from the later Masoretic text of the Hebrew Scriptures in some substantial ways, there is no doubt the Byzantines viewed the LXX as inspired and accepted it as the orthodox version of the Christian Old Testament and apocrypha.⁸ The textual tradition of the NT is not at issue, as one will see after even the most cursory glance at the critical apparatus in the Nestle-Aland editions, which cite hundreds of instances that confirm the character of the Byzantine texts as among the majority readings.⁹ Given the sheer number of manuscripts of the biblical writings, their status as foundational to the Byzantine educational system (elite though it was), and the esteem in which they were held as holy books, it should come as no surprise that the Byzantines were less concerned with jots and tittles than are modern scholars with text critical sensitivities.

Scriptural Citations in the *Taktika*

Scriptural citations in Leo's *Taktika* are concentrated in sections of the manual intended as advice for the moral formation of the ideal Christian general. That is, one finds biblical warrants primarily in Constitution II (on the qualities of the general), and in Constitution 20 (aphorisms intended to guide the general in matters of character and leadership). A smaller cluster of biblical material is found in the Epilogue, a section that summarizes the entire manual. The issue of Christian identity and the ways that Leo VI uses scriptural material in his presentation of the ideal Byzantine Christian general are found most clearly in these three constitutions, which shall comprise the primary source evidence for the argument that follows.

8 Tov, Emanuel, "The Nature of the Large-Scale Differences between the LXX and MT S T V, Compared with Similar Evidence in Other Sources," *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered* (ed. A. Schenker; Leiden: Brill, 2003), 121–144. English translations of Old Testament verses referenced in this article are drawn from the scholarly translation of the LXX produced in 2007 and sponsored by the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. English translations of New Testament verses are from the recent English Standard Version, first published in 2001; Pietersma, Albert/Wright, Benjamin G., *A New English Translation of the Septuagint* (Oxford: Oxford University Press, 2007); *The Holy Bible: English Standard Version* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2001). An ecclesiastical translation has been recently published in English: *The Orthodox Study Bible: Ancient Christianity Speaks to Today's World* (Nashville: Thomas Nelson, 2008). These two versions were chosen because both embrace an "essentially literal" approach to translation based on the maxim "as literal as possible, as free as necessary."

9 The Nestle-Aland Greek New Testament is the standard scholarly edition of the Greek New Testament used by scholars, Bible translators, professors, students, and pastors worldwide. Published by the German Bible Society, the 28th edition appeared in October 2012.