



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

DER PSALTER ALS WEG DES AUFSTIEGS

**Die Psalter- und Psalmenexegese
Gregors von Nyssa
in seinem Traktat *In inscriptiones Psalmorum***

Erster Band von zwei Bänden

Verfasser

Dipl.-Theol. Friedbert Paul Weber

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im August 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

INHALTSVERZEICHNIS

– ERSTER BAND –

Vorwort.....	9
Hinweise für den Leser.....	10
1 DAS ANLIEGEN UND DIE METHODE DER ARBEIT	11
1.1 Die Psalmen im Gebet der Kirche	11
1.2 Schwierigkeit der Rezeption.....	12
1.3 Die Aufgabe.....	13
1.4 Patristische Psalter- und Psalmenexegese	14
1.5 Die Vorgehensweise in dieser Arbeit	14
2 EINLEITUNGSFRAGEN	16
2.1 Gregor von Nyssa	16
2.1.1 Leben.....	16
2.1.2 Werke	20
2.1.3 Wirkung und Ausgaben	24
2.1.4 Würdigungen.....	25
2.2 In inscriptiones Psalmorum	26
2.2.1 Die Psalmen im Werk Gregors	26
2.2.2 Die Überschriften der Psalmen	27
2.2.3 David als Verfasser der Psalmen	29
2.2.4 Handschriftliche Überlieferung und Druckausgaben.....	32
2.2.5 Die Einteilung des Traktats.....	35
2.2.6 Ein unabgeschlossenes Werk?	38
2.2.7 Die Veranlassung des Traktats.....	40
2.2.8 Die Diskussion über die Entstehungszeit.....	41
2.3 Gregors Text der Psalmen	46
2.4 Auslegung nach den Regeln der Kunst	47
2.4.1 Philologische Analyse.....	47
2.4.2 Hermeneutische Leitgedanken.....	59
2.4.3 Allegorese und Polysemie.....	85
2.4.4 Methoden der Darstellung.....	88

3	ÜBERSETZUNG	95
3.0	Vorbemerkung	95
3.1	Erster Teil.....	97
3.1.0	Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21)	97
3.1.1	Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42)	98
3.1.2	Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37) ...	99
3.1.3	Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39)	102
3.1.4	Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36)	107
3.1.5	Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40)	110
3.1.6	Kapitel VI – Ps 72 als Eröffnung des dritten Abschnitts: Wert und Unwert (13,1–72)	112
3.1.7	Kapitel VII – Ps 89 als Eröffnung des vierten Abschnitts: wandelbares und unwandelbares Sein (14,1–19,32)	115
3.1.8	Kapitel VIII – Ps 106 als Eröffnung des fünften Abschnitts: universale Erlösung (20,1–26,78)	124
3.1.9	Kapitel IX – Das Ziel des im Psalter beschriebenen Weges nach Ps 150 (27,1–28,43)	136
3.2	Zweiter Teil.....	141
3.2.1	Kapitel I – Redaktionelle Bemerkung. Liste der Psalmenüberschriften (29,1–62)	141
3.2.2	Kapitel II – Zweifaches Ziel der Überschriften. Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (30,1–31,60).....	146
3.2.3	Kapitel III – Erklärung der Termini ‚Psalm‘, ‚Gesang‘, ‚Lob‘, ‚Lobgesang‘, ‚Gebet‘ und ihrer Verknüpfungen (32,1–33,51)	149
3.2.4	Kapitel IV – Erklärung der Überschrift ‚Für die, die verändert werden sollen‘ (34,1–86).....	153
3.2.5	Kapitel V – Erklärung der Überschriften ‚Über die verborgenen Dinge‘, ‚Für die, die erbt‘, ‚Für den Beistand am frühen Morgen‘, ‚Für den achten (Tag)‘, ‚Für die Keltern‘ (35,1–36,37).....	155
3.2.6	Kapitel VI – Erklärung der Überschriften ‚Für Maeleth‘, ‚Beim Verlassen des Zelt‘, ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘, ‚Vom Heraustreten‘, ‚Zur Erinnerung‘, ‚Zum Bekenntnis‘, ‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (37,1–38,60)	158
3.2.7	Kapitel VII – Erklärung des ‚Alleluia‘ (39,1–44)	163
3.2.8	Kapitel VIII – Psalmen ohne Überschrift. Auslegung von Ps 1; 2; 32; 42; 70; 90; 92; 93 (40,1–44,74)	164
3.2.9	Kapitel IX – Weitere Psalmen ohne Überschrift bei den Hebräern: Ps 94; 95; 96; 98; 103 (45,1–47,70)	174

3.2.10 Kapitel X – Das Diapsalma: Bedeutung und Beispiele (48,1–52,34).....	179
3.2.11 Kapitel XI – Chronologische und spirituelle Ordnung der Psalmen. Die Psalmen 1–11 (53,1–57,52).....	186
3.2.12 Kapitel XII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 40–48 (58,1–61,76).....	193
3.2.13 Kapitel XIII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 50–54 (62,1–67,57).....	200
3.2.14 Kapitel XIV – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 54 (Forts.); 55; 56 (68,1–75,48).....	210
3.2.15 Kapitel XV – Psalm 57 (76,1–79,40).....	222
3.2.16 Kapitel XVI – Psalm 58 (80,1–85,43)	229
4 GERAFFTE GESAMTDARSTELLUNG	237
4.1 Erster Teil	237
4.1.0 Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21).....	237
4.1.1 Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42).....	238
4.1.2 Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37). 238	
4.1.3 Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39).....	239
4.1.4 Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36).....	240
4.1.5 Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40).....	240
4.1.6 Kapitel VI – Ps 72 als Eröffnung des dritten Abschnitts: Wert und Unwert (13,1–72).....	241
4.1.7 Kapitel VII – Ps 89 als Eröffnung des vierten Abschnitts: wandelbares und unwandelbares Sein (14,1–19,32).....	242
4.1.8 Kapitel VIII – Ps 106 als Eröffnung des fünften Abschnitts: universale Erlösung (20,1–26,78).....	245
4.1.9 Kapitel IX – Das Ziel des im Psalter beschriebenen Weges nach Ps 150 (27,1–28,43).....	248
4.2 Zweiter Teil	250
4.2.1 Kapitel I – Redaktionelle Bemerkung. Liste der Psalmenüberschriften (29,1–62).....	250
4.2.2 Kapitel II – Zweifaches Ziel der Überschriften. Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (30,1–31,60).....	251
4.2.3 Kapitel III – Erklärung der Termini ‚Psalm‘, ‚Gesang‘, ‚Lob‘, ‚Lobgesang‘, ‚Gebet‘ und ihrer Verknüpfungen (32,1–33,51).....	253
4.2.4 Kapitel IV – Erklärung der Überschrift ‚Für die, die verändert werden sollen‘ (34,1–86)	254

4.2.5	Kapitel V – Erklärung der Überschriften ‚Über die verborgenen Dinge‘, ‚Für die, die erbt‘, ‚Für den Beistand am frühen Morgen‘, ‚Für den achten (Tag)‘, ‚Für die Keltern‘ (35,1–36,37).....	256
4.2.6	Kapitel VI – Erklärung der Überschriften ‚Für Maeleth‘, ‚Beim Verlassen des Zelt‘, ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘, ‚Vom Heraustreten‘, ‚Zur Erinnerung‘, ‚Zum Bekenntnis‘, ‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (37,1–38,60).....	257
4.2.7	Kapitel VII – Erklärung des ‚Alleluia‘ (39,1–44).....	258
4.2.8	Kapitel VIII – Psalmen ohne Überschrift. Auslegung von Ps 1; 2; 32; 42; 70; 90; 92; 93 (40,1–44,74).....	259
4.2.9	Kapitel IX – Weitere Psalmen ohne Überschrift bei den Hebräern: Ps 94; 95; 96; 98; 103 (45,1–47,70).....	265
4.2.10	Kapitel X – Das Diapsalma: Bedeutung und Beispiele (48,1–53,37).....	268
4.2.11	Kapitel XI – Chronologische und spirituelle Ordnung der Psalmen. Die Psalmen 1–11 (53,1–57,52).....	272
4.2.12	Kapitel XII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 40–48 (58,1–61,76).....	281
4.2.13	Kapitel XIII – Der gedankliche Fortschritt in den Ps 50 bis 54 (62,1–67,57).....	287
4.2.14	Kapitel XIV – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 54 (Forts.); 55; 56 (68,1–75,48).....	295
4.2.15	Kapitel XV – Ps 57 (76,1–79,40).....	307
4.2.16	Kapitel XVI – Ps 58 (80,1–85,43).....	314

– ZWEITER BAND –

5	VERTIEFTE AUSLEGUNG AUSGEWÄHLTER KAPITEL (<i>Inscr. I, 1–6 und II, 15</i>).....	325
5.1	Aus dem ersten Teil.....	325
5.1.0	Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21).....	325
5.1.1	Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42).....	329
5.1.2	Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37).....	346
5.1.3	Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39).....	361
5.1.4	Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36).....	444
5.1.5	Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40).....	475
5.2	Aus dem zweiten Buch.....	509

5.2.15 Kapitel XV – Psalm 57 (76,1–79,40).....	509
6 HERMENEUTISCHE BILANZ – VIER THESEN.....	559
6.1 Erste These – Ein Gesamtverständnis des Psalters.....	559
6.1.1 These	559
6.1.2 Erläuterung.....	559
6.2 Zweite These – Synthese von historischer und theologischer Auslegung	563
6.2.1 These	563
6.2.2 Erläuterung.....	564
6.3 Dritte These – Weiterdenken des biblischen Textes	571
6.3.1 These	571
6.3.2 Erläuterung.....	571
6.4 Vierte These – Zugleich fromm und weltoffen	574
6.4.1 These	574
6.4.2 Erläuterung.....	574
7 VERZEICHNISSE	577
7.1 Vergleich des Gregor vorliegenden Psalters mit der Göttinger Ausgabe.....	577
7.2 Verzeichnis der durch Gregor von Nyssa ausgelegten Psalmen	580
7.3 Verzeichnis der durch Gregor von Nyssa ausgelegten Psalmüberschriften	582
7.3.1 Summarisch erklärte Überschriften	582
7.3.2 Erklärung geschichtlicher Notizen.....	582
7.3.3 Im Zusammenhang mit bestimmten Psalmen erklärte Überschriften	584
8 ABKÜRZUNGEN	585
8.1 Abkürzungen für biblische Bücher und ihre Textzeugen.....	585
8.2 Sigla der Textzeugen für <i>In inscriptiones Psalmorum</i>	586
8.3 Abkürzungen für Autoren und Werke	587
8.4 Weitere Abkürzungen.....	588
9 LITERATURVERZEICHNIS	589
9.1 Quellen	589
9.1.1 Die Heilige Schrift	589
9.1.2 Lehramtliche und liturgische Texte	591
9.1.3 Jüdische Literatur	592
9.1.4 Griechische und römische Autoren.....	593

9.1.5	Christliche Autoren	600
9.2	Hilfsmittel	612
9.2.1	Bibliographien, Wörterbücher, Grammatiken, Konkordanzen	612
9.2.2	Lexika, Nachschlagewerke	614
9.3	Sekundärliteratur	615
9.3.1	Kommentare zu biblischen Büchern	615
9.3.2	Monographien und Aufsätze	615
9.4	Internet	629
10	AUSFÜHRLICHES INHALTSVERZEICHNIS	631
	Zusammenfassung auf Deutsch.....	649
	Abstract in English.....	651
	Curriculum vitae	653

VORWORT

Die hier vorgelegte Dissertation entstand im Rahmen meines klösterlichen Lebens und steht in seinem Dienst. Im Schlusskapitel seiner Regula schreibt Benedikt von Nursia: „Für den aber, der zur Vollkommenheit des klösterlichen Lebens eilt, gibt es die Lehren der heiligen Väter, deren Beobachtung den Menschen zur Höhe der Vollkommenheit führen kann.“¹ Durch ein solches Wort ermutigt habe ich mich in langjährigem Bemühen der Psalter- und Psalmenexegese des hl. Gregor von Nyssa zugewandt. Möglich wurde diese Arbeit durch die Zustimmung meines Abtes Dr. Marianus Bieber OSB, meiner Mitbrüder in Niederaltaich und der Schwestern in Tettenweis, bei denen ich den Dienst eines Spirituals versehe. Sie haben mir die erforderliche Zeit eingeräumt und mich durch ihr Interesse angespornt.

Eine Dissertation braucht freilich auch eine kompetente wissenschaftliche Begleitung. In der Anfangszeit hat mich Prof. Dr. Dr. Dr. Hubertus Drobner bei meiner Annäherung an Gregor von Nyssa unterstützt. Später hat Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger die Betreuung übernommen und mir geholfen, Gregors Werk zur heutigen exegetischen und hermeneutischen Diskussion in Beziehung zu bringen.

Wertvolle Ratschläge für die Arbeit am Computer verdanke ich Frau Christine Geier. Mein Mitbruder Daniel Maria Jamison OSB hat die Zusammenfassung im Anhang in das Englische übersetzt.

Allen, die mich auf meinem Weg begleitet haben, sei an dieser Stelle herzlich Dank gesagt für die Förderung, die sie meiner Arbeit haben zuteil werden lassen, und für die Zeit, die sie mir geschenkt haben.

Tettenweis, am Fest der Verklärung des Herrn, dem 6. August 2015

P. Augustinus Friedbert Paul Weber OSB

¹ BENED., *Reg.* 73,2 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 241].

HINWEISE FÜR DEN LESER

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine Studie zur Exegese eines griechischen Kirchenvaters. Deshalb stellt beim Alten Testament die Textgestalt der Septuaginta den primären Bezugspunkt dar. Im Falle der Psalmen bedeutet das auch, dass wir sie gemäß der Zählung der Septuaginta zitieren, ohne dass dies jedes Mal neu vermerkt würde. Dort aber, wo wir uns auf den hebräischen Text beziehen, findet die masoretische Zählung Anwendung, was durch ein nachgestelltes MT vermerkt wird. Bei der Übersetzung der durch Gregor von Nyssa zitierten alttestamentlichen Verse orientieren wir uns an der *Septuaginta Deutsch* [= LXX.D]. Jedoch weichen wir dort von ihr ab, wo eine andere Wiedergabe dem Textverständnis Gregors bzw. der von ihm zitierten Textvariante besser entspricht.

Werke antiker Autoren werden im Text der Dissertation und in den Anmerkungen in Kurzform, im Literaturverzeichnis dagegen in Vollform angeführt. Dabei werden die historisch etablierten Zitationsweisen² durch einen in eckige Klammer gesetzten Hinweis auf die von uns benutzte Ausgabe bzw. Übersetzung mit Seitenangabe ergänzt. Für die Abhandlung *In inscriptiones Psalmorum* legen wir die Ausgabe von J. Reynard [= JR] zugrunde.³ Wir folgen auch der von Reynard vorgeschlagenen Einteilung des Werkes und zitieren nach Abschnitt und Zeile, sehen aber davon ab, im laufenden Text das Kürzel JR jedes Mal neu voranzustellen. Wir bringen es jedoch in den Anmerkungen, um im Umfeld weiterer Angaben Eindeutigkeit zu schaffen. In der Übersetzung (Teil 3) geben wir außerdem in runden Klammern die feinteilige Gliederung an, die R. E. Heine vorgelegt hat.⁴ Die übrigen Werke Gregors von Nyssa werden nach den *Gregorii Nysseni Opera* [= GNO] bzw. nach Mignes *Patrologia Graeca* [= PG] zitiert.

Die verwendete Sekundärliteratur wird in Text und Anmerkungen ebenfalls nur in einer Kurzform angegeben, welche in der Regel den Familiennamen des Verfassers bzw. der Verfasserin, einen Kurztitel, das Erscheinungsjahr und die Seitenzahl umfasst. Die vollen bibliografischen Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

² Wir haben in großem Umfang die im THESAURUS LINGUAE GRAECAE enthaltenen Ausgaben klassischer und patristischer Autoren benutzt und zitieren dann unter Verwendung der dort enthaltenen Zeilenangaben. In einzelnen Fällen können sich dabei geringfügige Abweichungen vom Zeilenbild der gedruckten Ausgabe ergeben.

³ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160–511.

⁴ HEINE, *Treatise* (2000) 83–213.

1 DAS ANLIEGEN UND DIE METHODE DER ARBEIT

1.1 Die Psalmen im Gebet der Kirche

In der Liturgie der Kirche spielen die Psalmen eine bedeutende Rolle. Bei der Feier der Eucharistie besteht das Proprium des Gregorianischen Chorals, den das Zweite Vatikanische Konzil als „der römischen Liturgie eigen“ anerkannt hat und der „in den liturgischen Handlungen (...) den ersten Platz einnehmen“ soll,⁵ zum großen Teil aus Psalmversen.⁶ Dieser überlieferte Schatz wurde in dem durch die Liturgiereform erneuerten *Messbuch* durch zahlreiche neu ausgewählte Verse zur Eröffnung und zur Kommunion ergänzt, die ebenfalls häufig Psalmen entnommen sind. In die Linie dieser Bemühungen fügt sich sodann der im *Lektionar* enthaltene Antwortpsalm ein, der nach der Ersten Lesung vorzutragen ist. Aber auch das *Gotteslob*, das dem Gesang in deutscher Sprache dient, enthält insgesamt 69 Psalmen bzw. Teile von Psalmen, die sowohl für die Eucharistiefeier wie für das Stundengebet gedacht sind.⁷

Noch augenfälliger ist die Bedeutung der Psalmen im Stundengebet. Bereits die älteste römische Gebetsordnung, die sich historisch rekonstruieren lässt, sah den vollständigen Vortrag des Psalters im Lauf einer Woche vor, wobei das Gesamtpensum noch dadurch erhöht wurde, dass einige Psalmen jeden Tag gesungen wurden.⁸ Im Wesentlichen hatte diese Gebetsordnung bis an den Beginn des 20. Jahrhunderts Bestand. Eine tief greifende Reform hat erstmals P. Pius X. mit der 1911 erschienenen Neuausgabe des römischen Breviers vorgenommen. Dabei blieben jedoch die Grundsätze der *lectio continua* sowie die wöchentliche Rezitation des ganzen Psalters weitgehend in Kraft.⁹ In der heute geltenden römischen *Liturgia horarum*, deren Ausarbeitung durch das Zweite Vatikanische Konzil veranlasst wurde,¹⁰ sind diese beiden Prinzipien allerdings aufgegeben worden.¹¹ Das Gesamtpensum ist nun auf vier Wochen verteilt. An die Stelle einer fortlaufenden Lesung ist ein Auswahlpsalter getreten, der jedoch fast alle biblischen Psalmen umfasst.¹² Im aktuellen Stundenbuch der deutschsprachigen Benediktiner dagegen ist weiterhin die Möglichkeit vorgesehen, den Psalter im Verlauf von einer Woche zu beten.¹³ So bilden die Psalmen auch in der Gegenwart einen Grundbestandteil des Stundengebetes. Ihre Wertschätzung ist ungebrochen, wie etwa folgende Aussage

⁵ II. VAT. KONZIL, *Sacrosanctum Concilium*, Kap. VI, 116,1 [DOKUMENTE, hg. v. Hünemann (2012) 49].

⁶ Vgl. GRADUALE TRIPLEX (1979) 15–704.

⁷ Vgl. GOTTESLOB (2013) Nr. 31–80.713.

⁸ Vgl. HUONDER, *Die Psalmen* (1991) 167.

⁹ Vgl. ders., a.a.O. 179–182.

¹⁰ Vgl. II. VAT. KONZIL, *Sacrosanctum Concilium*, Kap. IV, 87–93 [DOKUMENTE, hg. v. Hünemann (2012) 38–40].

¹¹ Vgl. LITURGIA HORARUM (1977) vol. I–IV.

¹² Vgl. HUONDER, a.a.O. 155–163.

¹³ Zur Psalmenverteilung vgl. AESmon, Nr. 117, in: MONASTISCHES STUNDENBUCH I (1981) 70.

der *Allgemeinen Einführung in das Stundenbuch* zeigt: „Ein wesentlicher Teil des Stundengebetes sind die Psalmen. Die Kirche betet mit jenen großartigen Liedern, die heilige Verfasser im Alten Bund auf Eingebung des Geistes Gottes gedichtet haben. Sie haben von ihrem Ursprung her die Kraft, Geist und Herz des Menschen zu Gott zu erheben und in ihnen fromme und heilige Gesinnung zu wecken. Im Glück helfen sie dank-sagen, im Unglück bringen sie Trost und Standhaftigkeit“.¹⁴

1.2 Schwierigkeit der Rezeption

Mit dieser hohen Wertschätzung der Psalmen in amtlichen Texten der Kirche kontrastiert freilich ihre geringe Präsenz im liturgischen Leben vieler Gemeinden sowie in der Spiritualität vieler Christen. Wer in deutschsprachigen Landen einen Sonntagsgottesdienst besucht, wird ungeachtet aller offiziellen Vorgaben oft keinen einzigen Psalmvers zu hören bekommen. Selbst der eigentlich vorgeschriebene Antwortpsalm wird häufig durch ein sog. Zwischenlied ersetzt. Wer mit katholischen Christen ins Gespräch kommt, merkt bald, dass nicht wenigen von ihnen die Psalmen so gut wie unbekannt, anderen zumindest fremd sind. Man kann *Heinz Piontek* kaum widersprechen, wenn er seine Wahrnehmungen so beschreibt: „Ich bin ziemlich sicher, daß heutzutage außer unseren Geistlichen nur noch wenige in den Psalmen des Alten Testaments lesen. Ein paar Bibeltreue wahrscheinlich, einige kranke alte Menschen, vielleicht auch ein junger Dichter, der bei Brecht gelernt hat, wie gut Luthers kräftiges oder feingestimmtes Deutsch in unserer Zeit noch zu gebrauchen ist“.¹⁵

Etwas anders stellt sich die Lage in den Gemeinschaften des Geweihten Lebens dar. In der Regel sind die Mitglieder zum Stundengebet verpflichtet, nicht selten wird dieses sogar gemeinschaftlich vollzogen. Hier kann man den Psalmen nicht einfach ausweichen. Der Unterricht im Noviziat umfasst zumeist eine erste Hinführung zu diesen biblischen Liedern. In das gemeinschaftliche Gebet und seine gesangliche Gestaltung wird oft erhebliche Mühe investiert. Dennoch stellt sich auch hier die Frage, wie tief all das geht. Im Gespräch geben Ordensleute nicht selten Schwierigkeiten im Umgang mit den Psalmen kund: Manche Bilder bleiben fremd, bestimmte Stellen sind nicht verständlich; insbesondere die häufige Feindthematik nervt und scheint wenig Bezug zur eigenen, eher freundlichen Lebenserfahrung zu haben. So enthält der Psalter mancherlei Sperriges, das eine volle Identifikation mit Wortlaut und Inhalt hemmt. Symptomatisch dafür dürfte eine Wanderlegende sein, die in bayerischen Klöstern kursiert: Die Mönche waren gerade beim Gesang der Vesper, als ein gewaltiges Gewitter ausbrach. „Bet’mer!“ habe da der Abt ausgerufen, womit er dazu aufforderte, nun zum Rosenkranz überzugehen. In dieser akuten Notlage schien allein er wirklich „Gebet“ zu sein, das von Herzen kommt. – Die Psalmodie als etwas „Offizielles“, das aber doch nicht so unter die Haut geht, wie es eigentlich sollte: Diese Problematik lässt sich nicht übersehen. Eine aktuelle soziologische Studie zum Leben in Benediktinerklöstern in Mitteleuropa kommt so-

¹⁴ AES, Nr. 100, in: STUNDENBUCH I (1978) 63*.

¹⁵ Zitiert von ZENGER, *Mit meinem Gott* (1996) 9.

gar zu dem Ergebnis, dass in nahezu allen untersuchten Klöstern nicht „die innerreligiösen Aktivitäten bei den Mönchen die Hitparaden“ stürmen. „Die Spitze der Wertschätzung liegt eigentlich immer jenseits von binnenreligiösen Aktivitäten wie Stundengebet, Eucharistie und Liturgie.“¹⁶ Aber auch die *Allgemeine Einführung in das Stundenbuch* stellt im Blick auf die Psalmen eine Problematik fest, wenn sie sagt: „Dennoch sind die Psalmen erst ein Schatten jener Fülle der Zeit, die in Christus, dem Herrn, angebrochen ist und aus der das Gebet der Kirche seine Kraft gewinnt. Trotz einmütiger Hochschätzung der Psalmen bei allen Christen ist es darum nicht verwunderlich, dass, wenn Christen sich bemühen, sich diese ehrwürdigen Lieder im Gebet zu eigen zu machen, manchmal Schwierigkeiten entstehen“.¹⁷

1.3 Die Aufgabe

Die vorliegende Arbeit ist im Kontext klösterlichen Lebens und Psalmensingens entstanden. Der Autor steht in benediktinischer Tradition, die nicht nur ein umfangreiches Psalmenpensum kennt, sondern auch dazu anleitet, sich intensiv mit den Psalmen zu befassen. So erwartet *Benedikt von Nursia*, dass die Mönche den Psalter auswendig können.¹⁸ Sodann fordert er dazu auf, den vorgegebenen Wortlaut mit Verständnis vorzutragen: „Psallite sapienter“.¹⁹ Ist damit zunächst auch eine Aufmerksamkeit gemeint, die zum geistlichen Verkosten führt,²⁰ so erfordert solche „Weisheit“ doch auch ein grundlegendes Verständnis des biblischen Textes, wie es durch Studium und Meditation erworben wird. Dabei lässt der Mönchsvater ein bemerkenswertes hermeneutisches Konzept erkennen, wenn er formuliert: „ut mens nostra concordet voci nostrae“.²¹ Das göttliche Wort der Psalmen ist dem Beter vorgegeben, sein Geist ist aufgefordert, dessen Sinn zu ergreifen und sich ihn anzueignen. Die *Allgemeine Einführung in das Stundenbuch* weist auf diese Aufgabe hin, wenn sie unter Anspielung auf das Zweite Vatikanum sagt: „Sicher aber ist der Heilige Geist, unter dessen Antrieb die Psalmisten dichteten, mit seiner Gnade immer bei jenen, die gläubig und guten Willens diese Lieder singen. Freilich ist es für jeden erforderlich, sich nach Kräften eine ›gründliche biblische Bildung anzueignen, zumal was die Psalmen betrifft‹, um so recht die Psalmen beten zu können“.²² Die vorliegende Arbeit entspringt dem Anliegen, Quellen zu erschließen, die das Psalmengebet befruchten können.

¹⁶ HOCHSCHILD, *Benediktiner* (2013) 31.

¹⁷ AES, Nr. 101, in: STUNDENBUCH I (1978) 63*.

¹⁸ HOLZHERR, *Die Benediktsregel* (72007) 160, erklärt dazu: „Das Einüben (meditatio) des Psalteriums soll allen gestatten, die Psalmen jederzeit auswendig beten zu können“.

¹⁹ BENED., *Reg.* 19,4 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 136].

²⁰ Vgl. HOLZHERR, *Die Benediktsregel* (72007) 190.

²¹ BENED., *Reg.* 19,7 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 136].

²² AES, Nr. 102, in: STUNDENBUCH I (1978) 63*. — Zur Forderung nach einer „gründliche(n) biblische(n) Bildung“ vgl. das II. VAT. KONZIL, *Sacrosanctum Concilium*, Kap. IV, 90,1 [DOKUMENTE, hg. v. Hünemann (32012) 39].

1.4 Patristische Psalter- und Psalmenexegese

Zu den Hilfen für jene, die „zur Vollkommenheit des klösterlichen Lebens eilen“, zählt Benedikt außer den Worten des Alten und des Neuen Testaments auch die Bücher der „heiligen katholischen Väter“.²³ Das dürfte gerade auch für die Auslegung der Psalmen zutreffen. Ihre bis heute bestehende hohe Wertschätzung geht auf eine Entwicklung zurück, die im 4. und 5. Jh. n. Chr. klar erkennbar ist. An die Stelle von Hymnen, die durch die erfolgreiche Verwendung seitens häretischer Strömungen diskreditiert worden waren, trat der Psalter als das grundlegende Gesangbuch der Kirche.²⁴ Dieser Vorgang wurde durch die Kirchenväter mit umfangreichen homiletischen und exegetischen Bemühungen begleitet, deren Ziel es war, die Psalmen den Gläubigen nahe zu bringen. Den Grund dazu hat *Origenes* gelegt, dessen gigantisches Werk leider nur in Fragmenten erhalten ist, das aber bei vielen anderen Vätern weitergewirkt hat.²⁵ Im Westen ragt *Augustinus* heraus, der im Laufe von nahezu drei Jahrzehnten alle Psalmen in Homilien auslegte.²⁶ Die vorliegende Studie geht von der eingangs beschriebenen aktuellen Situation des Psalmenbetens aus. Der Autor hofft, durch einen Blick in die erste große Blütezeit der Psalmenfrömmigkeit Anregungen auch für die Gegenwart zu gewinnen. Als Gegenstand seiner Bemühungen hat er den Traktat *In inscriptiones Psalmorum* des kappadokischen Vaters *Gregor von Nyssa* gewählt.

1.5 Die Vorgehensweise in dieser Arbeit

Gregors *In inscriptiones Psalmorum* hat bisher in der deutschsprachigen Forschung kaum Beachtung gefunden.²⁷ Die vorliegende Arbeit betritt so weitgehend Neuland. Deshalb schien es sinnvoll, die klassischen Einleitungsfragen (Teil 2) gründlich zu erörtern. Der Autor und die großen Linien seines literarischen Schaffens werden darin vorgestellt, Fragen zur Entstehung, Überlieferung und Eigenart von *Inscr.* kommen zur Sprache. Einen Schwerpunkt bildet in diesem Teil die Darstellung wesentlicher Elemente von Gregors exegetischem Ansatz.

Voraussetzung jeder Interpretation ist eine gewissenhaft erarbeitete Übersetzung (Teil 3). Dabei zeigte sich, wie bedeutsam für Gregors Exegese die ihm vorliegende Textgestalt der Septuaginta war. Um das zu illustrieren, wurden der Übertragung zahlreiche Anmerkungen mit Hinweisen auf die von Gregor zitierte Lesart beigelegt. Zudem ist der griechische Text von *Inscr.* von seinem Wortschatz wie von seinem Satzbau her anspruchsvoll und schwierig. Das belegen nicht zuletzt die zahlreichen, von uns in

²³ BENED., *Reg.* 73,4 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 241].

²⁴ Dabei blieb freilich die ältere Funktion der Psalmen als Lesungstexte noch lange Zeit wirksam und bewusst. Zu dieser Entwicklung, in deren Verlauf die Psalmen allmählich als direkte Gebetsworte verstanden wurden, vgl. HÄUSSLING, Art. *Psalmen* (1999) 696–698.

²⁵ Zu Origenes' Psalmenexegese vgl. RONDEAU, *Les commentaires patristiques* I (1982) 44–63.

²⁶ Vgl. RONDEAU, a.a.O. 167–175.

²⁷ ALTENBURGER / MANN, *Bibliographie* (1988) 270, nennt nur zwei Titel, die beide jedoch nur in geringem Umfang auf *Inscr.* eingehen.

Anmerkungen festgehaltenen Divergenzen in den bisher erschienenen Übersetzungen. Wir diskutieren diese und begründen unsere jeweilige Entscheidung.

Unsere Wiedergabe ist primär an der Ausgangssprache orientiert, da es nach unserer Auffassung zunächst darum gehen muss, die Gedanken des Autors in ihrem sprachlichen Ausdruck möglichst genau zu erfassen. Die Kehrseite dieses Ansatzes ist eine Erschwerung der Lesbarkeit, was freilich nur die entsprechende Schwierigkeit beim Urtext spiegelt. Um dem Leser dennoch einen leichteren Zugang zu eröffnen, haben wir dieser Arbeit eine geraffte Gesamtdarstellung beigegeben (Teil 4). Sie vermittelt eine Kenntnis der Hauptgedanken der einzelnen Kapitel und einen Überblick über das Gesamtwerk.

In Gregors Gedanken fließt ein reiches theologisches und kulturelles Erbe ein, dessen Kenntnis für ihr Verständnis wichtig ist. Allerdings verfolgt diese Dissertation nicht nur historische Interessen, sondern möchte auch einen Brückenschlag in die Gegenwart vollziehen. Deshalb schien es uns angezeigt, der Psalterdeutung des Kirchenvaters die Sicht heutiger Exegese gegenüberzustellen. Wir haben deshalb einen gründlichen Kommentar erarbeitet, der philologische Fragen klärt, von Gregor rezipierte Traditionslinien aufzeigt und darüber hinaus vergleichend Ergebnisse heutiger Exegese einbringt (Teil 5). Angesichts des Umfangs von *Inscr.* mussten wir uns freilich bei dieser vertieften Kommentierung auf einige ausgewählte Kapitel des Traktats beschränken.²⁸ Die flächenhafte Gesamtdarstellung in Teil 4 wird so durch exemplarische Bohrungen in die Tiefe ergänzt.

Während eine rein historische Untersuchung die erhobenen Tatsachen als solche stehen lassen kann, stellt sich in einer Arbeit mit theologischer Absicht die Frage nach einer Deutung. Angesichts des Umfangs der exegetischen Teile dieser Dissertation war hier freilich Beschränkung angesagt. Wir beschließen die Arbeit mit einer hermeneutischen Bilanz in der Form von vier Thesen. Wir versuchen auf diese Weise Aspekte zu benennen, in denen sich uns eine Bedeutung von *Inscr.* für die Gegenwart zu zeigen scheint, und die zugleich Anknüpfungspunkte bilden für den allgemeinen theologischen und kirchlichen Diskurs (Teil 6).

In seinem Traktat interpretiert Gregor eine beträchtliche Zahl einzelner Psalmen und gibt fast allen Überschriften eine Deutung. Mehrere Verzeichnisse der ausgelegten Texte erleichtern dem Leser den Zugang zu den betreffenden Stellen (Teil 7).

Im Laufe dieser Dissertation werden viele Quellen und Arbeiten der Sekundärliteratur zitiert. Die nötigen Hinweise findet der Leser bei den Abkürzungen (Teil 8) sowie im Literaturverzeichnis (Teil 9). Schließlich bietet ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, das alle neun Ebenen der Gliederung wiedergibt, eine Übersicht über diese Arbeit und erleichtert die Navigation (Teil 10).

²⁸ Der Traktat umfasst nach der elektronischen Zählung in TLG 35620 Wörter, vgl. URL <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/indiv/csearch.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=027&q=GREGORIUS%20NYSSENIUS&dt=list&st=all&per=50>.

2 EINLEITUNGSFRAGEN

2.1 Gregor von Nyssa

2.1.1 Leben

Zum Lebensweg Gregors von Nyssa und zu seinem literarischen Werk finden sich in den Handbüchern und Lexika mit patrologischer Thematik kompetente Artikel.²⁹ An dieser Stelle geht es nicht darum, dazu neue Erkenntnisse beizusteuern. Vielmehr soll dem Leser die Gestalt des Kirchenvaters aufgrund unseres heutigen Wissens in großen Linien vor Augen gestellt werden. Im Einzelnen müssen dabei manche Fragen offen bleiben. Gregor hat uns zwar ein umfangreiches theologisches Werk hinterlassen, jedoch finden sich darin nur wenige Zeugnisse über seine Person. Er liebte es offenbar nicht, über sich selbst zu sprechen. Auch die Zahl äußerer Zeugnisse über ihn ist begrenzt.³⁰

Gregor wurde in einer wohlhabenden, gebildeten und zugleich tief christlich geprägten Familie geboren. Sein Vater *Basilius d. Ä.* stammte aus Neocäsarea in der Provinz Pontus und wirkte dort in seinen jüngeren Jahren als Rhetor, seine Mutter *Emmelia* gehörte einer adeligen Familie Kappadokiens an. Das Ehepaar lebte zunächst auf einem der Familie gehörenden Landgut in Annesoi, wo ihm vor 329 als erstes Kind *Makrina d. J.* geboren wurde,³¹ die ihren Namen in Anlehnung an ihre Großmutter väterlicherseits erhielt. *Makrina d. Ä.* war Schülerin *Gregors des Wundertäters* gewesen, der seinerseits fünf Jahre Schüler des Origenes gewesen war.³² Wie Basilius bezeugt, wirkte sie stark an der Erziehung ihrer Enkelkinder mit: „Sie war es, die uns, da wir noch unmündig waren, erzog und in den Lehren der Religion unterrichtete.“³³ Später sollte wiederum Makrina d. J. auf ihre Mutter und ihre Brüder einen starken religiösen Einfluss ausüben. Nach dem Tod ihres Vaters Basilius d. Ä. gründete sie zusammen mit ihrer zur Witwe gewordenen Mutter auf dem Gut in Annesoi eine klösterliche Siedlung, in deren Nähe zeitweise auch ihre Brüder Basilius und Naukratius lebten.

²⁹ Hingewiesen sei auf: CANÉVET, Art. *Grégoire de Nysse (saint)* (1967) 971–1011; HAMMAN, *Die Kirchenväter* (1967) 114–120; CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter* (⁵1977) 114–124; ALTANER / STUIBER, *Patrologie* (⁸1978) 303–308; QUAISTEN, *Patrologia* II (1980) 257–299; DÖRRIE, Art. *Gregor III* (1983) 863–895; GRIBOMONT, Art. *Gregorio di Nissa* (1983) 1712–1719; BALÁS, Art. *Gregor von Nyssa* (1985) 173–181; HAUSCHILD, Art. *Gregor v. Nyssa* (1995) 1007 f.; DÜNZL, Art. *Gregor von Nyssa* (³2002) 299–304; DÜNZL, *Mystik und Gottesliebe* (2002) 98–114.

³⁰ Vgl. die Hinweise bei LOOFS, Art. *Gregor v. Nyssa* (1899) 149–151; DANIELLOU, *Grégoire de Nysse à travers les lettres* (1965) 31–41.

³¹ Vgl. DÖRRIE, Art. *Gregor III* (1983) 864.

³² Zu Gregor dem Wundertäter vgl. CROUZEL, Art. *Gregorio Taumaturgo* (1984) 1719–1721.

³³ BASILIUS, *Ep.* 204, 6,1–6 [Übers. v. STEGMANN, *Ausgewählte Briefe* (1925) 226], richtet an die Bewohner von Neocäsarea u.a. diese Worte: „Welches Zeugnis für unsern Glauben könnte aber eindrucksvoller sein als die Tatsache, daß wir von unserer Großmutter, der gebenedeiten Frau, die von Euch stammte, erzogen worden sind? Ich meine die hochberühmte Makrina, von der wir die Worte des seligsten Gregor gelernt haben, soweit sie sie in steter Erinnerung bei sich bewahrte und beachtete.“

Bald nach der Geburt Makrinas siedelte die Familie nach Cäsarea in Kappadokien über, wo um 329 der nach seinem Vater benannte *Basilus d. J.* zur Welt kam, dem später der Beinamen eines *Großen* zuteilwurde. Es folgten noch drei Brüder und vier Schwestern, wobei zumindest *Naukratius* noch vor *Gregor* geboren wurde,³⁴ sodass dieser nicht vor 331 das Licht der Welt erblickt haben kann. Wahrscheinlich aber liegt sein Geburtsdatum zwischen 335 und 340.³⁵ Gregor dürfte seinen Namen in Erinnerung an Gregor den Wundertäter erhalten haben.³⁶ Obwohl er nicht wie Basilus höheren Studien außerhalb seiner Heimat nachgehen konnte, hat er sich doch die zeitgenössische Bildung sehr erfolgreich angeeignet. In der kurzen Zeit, in der Basilus in Cäsarea Rhetorik lehrte (355/356), ist Gregor sehr wahrscheinlich sein Schüler gewesen. So schreibt er in einem Brief an den Rhetor *Libanius*, dass er für kurze Zeit Schüler seines Bruders war³⁷ und bezeichnet Basilus als den Lehrer seiner Rede.³⁸ Aber auch über den Bereich der Rhetorik hinaus hat der ältere Bruder einen starken Einfluss auf Gregor ausgeübt, wie die hohe Achtung erkennen lässt, die er ihm gegenüber zeigt. So spricht er wiederholt von ihm als von seinem „Vater und Lehrer“ und nennt ihn den „bewundernswerten Basilus“.³⁹ Man kann *H. Dörrie* zustimmen, wenn er es für sicher hält, dass der ältere Bruder die Erziehung des jungen Gregor in ähnlicher Weise geleitet hat, wie später die seiner Neffen.⁴⁰ Die wohl im Zusammenhang mit einem erzieherischen Wirken entstandene Schrift *Ad adulescentes* zeigt, dass Basilus dabei der vorchristlichen Literatur erhebliche Bedeutung zumaß. Die gleiche Offenheit zeigt sich auch bei Gregor. *H. Dörrie* stellt fest: „G(regor) gebührt in der Geistesgeschichte des antiken Christentums vor allem darum ein besonderer Platz, weil er wie kein zweiter die alte Geistigkeit dem neuen Glauben zu assimilieren vermochte (...); dazu hat die erzieherische Bemühung des Basileios den Grund gelegt.“⁴¹ Der hohe Respekt Gregors gegenüber seinem älteren Bruder spricht zudem für die Vermutung Dörries, dass er und der zuletzt geborene Petrus (etwa 341) die jüngsten unter den neun Geschwistern waren.⁴²

In jungen Jahren übte Gregor in der Kirche das Amt eines Lektors aus,⁴³ doch schlug er dann eine weltliche Laufbahn ein und wurde Rhetor. Das geschah vermutlich, nachdem 364 das Gesetz Kaiser Julians aufgehoben worden war, welches Christen verbot, in der klassischen Literatur Unterricht zu erteilen.⁴⁴ Gregor ging offenbar auch eine Ehe

³⁴ In *Macr.* [GNO VIII,I, 378,9 f.] schreibt Gregor: Ἦν τῶν τεσσάρων ἀδελφῶν ὁ δεῦτερος μετὰ τὸν μέγαν Βασίλειον, Ναυκράτιος ὄνομα αὐτῷ.

³⁵ Vgl. BALÁS, Art. *Gregor von Nyssa* (1985) 173.

³⁶ Vgl. DÖRRIE, Art. *Gregor III* (1983) 864.

³⁷ GR. NYSS., *Ep.* XIII, 4 [GNO VIII,II, 45,24–26]: ἴσθι με μηδὲν ἔχειν λαμπρὸν ἐν τοῖς <περὶ> τῶν διδασκάλων διηγήμασιν, ἐπ’ ὀλίγον τῷ ἀδελφῷ συγγεγονότα.

³⁸ GR. NYSS., *Ep.* XIII, 6 [GNO VIII,II, 46,8 f.]: Βασίλειος μὲν τοῦ ἡμετέρου προστάτης λόγου.

³⁹ Vgl. GR. NYSS., *Ep.* XIII, 4 [GNO VIII,II, 45,23 f.]. In *Op. hom.*, Prol. [PG 44, 125,23–26] lesen wir: Μόνος γὰρ ἀξίως τὴν κτίσιν τοῦ Θεοῦ κατενόησεν, ὁ κατὰ Θεὸν κτισθεὶς ὄντως, καὶ ἐν εἰκόνι τοῦ κτίσαντος τὴν ψυχὴν μεμορφωμένος Βασίλειος, ὁ κοινὸς ἡμῶν πατὴρ καὶ διδάσκαλος.

⁴⁰ DÖRRIE, Art. *Gregor III* (1983) 865 f.

⁴¹ DÖRRIE, a.a.O. 866.

⁴² Vgl. DÖRRIE, a.a.O. 865.

⁴³ Vgl. GR. NAZ., *Ep.* 11, 3–4 [GALLAY I (1964) 16 f.].

⁴⁴ Vgl. BALÁS, Art. *Gregor von Nyssa* (1985) 173.

ein. Das ergibt sich aus *De virginitate*, wo er beklagt, dass er „wie durch einen tiefen Abgrund getrennt“ sei „von dem Ruhm der Jungfräulichkeit, zu der zurückzukehren derjenige nicht mehr imstande ist, der einmal seinen Fuß in das irdisch-weltliche Leben gesetzt hat“. So könne er bei der Jungfräulichkeit „nur Betrachter des fremden Schönen sowie Zeuge der Glückseligkeit anderer Menschen sein“. ⁴⁵ Es wird oft vermutet, dass jene *Theosebia*, zu deren Tod *Gregor von Nazianz* seinem Freund Gregor von Nyssa tiefes Beileid ausdrückte, seine Ehefrau war. ⁴⁶ Eine andere Auffassung sieht in ihr eine leibliche Schwester Gregors, die ihn auf seinem Lebensweg begleitet habe. Volle Gewissheit lässt sich darüber nicht mehr gewinnen. ⁴⁷ Gelegentlich wird auch erwogen, ob jener *Kynegios*, den Gregor einmal als seinen „Sohn“ bezeichnet, ⁴⁸ das im leiblichen Sinne war. Indes überwiegen die Argumente dafür, dass es sich hier um eine geistliche Beziehung handelte, in diesem Fall um die zwischen einem Bischof und einem jungen Studenten. ⁴⁹

Zu einer Wende in Gregors Leben kam es durch den großen Streit, der in seiner Lebenszeit in der Kirche tobte. Es waren die Jahrzehnte nach dem Konzil von Nicaea und damit der Auseinandersetzung um die Lehre des Arius. Gregors Bruder Basilius war im Jahr 370 in Caesarea zum Bischof gewählt worden und trat rasch als führende Kraft der konzilstreuen Richtung hervor. Doch brauchte er im Episkopat Verstärkung, und so weihte er seinen jüngeren Bruder zum Bischof des Städtchens Nyssa (vor Ostern 372). ⁵⁰ Wie zu erwarten wurde Gregor nun in Auseinandersetzungen der verschiedenen Richtungen hineingezogen. Er scheint dabei mit wenig Geschick agiert zu haben, denn Basilius äußert sich wiederholt kritisch über ihn. Er bezeichnet ihn etwa als „gänzlich unerfahren in den Angelegenheiten der Kirchen“. ⁵¹ So gelang es den arianischen Gegnern Anfang 376, Gregor unter dem Vorwand der Verschleuderung von Kirchenvermögen sowie unrechtmäßiger Einsetzung in das Amt absetzen zu lassen. Er entzog sich dem Verfahren durch die Flucht. Erst nach dem Wandel der kirchenpolitischen Verhältnisse im Jahr 378 konnte er nach Nyssa zurückkehren, wo er mit Jubel empfangen wurde. ⁵²

Die Rückkehr Gregors steht im Zusammenhang eines umfassenden Umschwungs in der kirchlichen Lage. Kaiser Valens, der massiv die Position der Arianer unterstützt hatte, war im August 378 in einer Schlacht mit den Westgoten gefallen. Sein Nachfolger Theodosius I. vertrat eine eindeutig katholische Position und griff in diesem Sinn in die Kirche ein. Arianische Bischöfe mussten ihren Stuhl räumen. In dieser Situation mochte

⁴⁵ GR. NYSS., *Virg.* III [Übers. v. BLUM, *Jungfräulichkeit* (1977) 87].

⁴⁶ Vgl. GR. NAZ., *Ep.* 197, 5–6 [GALLAY II (1967) 88 f.].

⁴⁷ Eine eingehende Erörterung der Frage bietet: AUBINEAU, *Traité de la virginité* (1966) 65–76.

⁴⁸ GR. NYSS., *Ep.* XIII, 3 [GNO VIII,II, 45,10]: ὁ υἱὸς Κυνήγιος. Eine weitere Erwähnung in *Ep.* 14, 9 [a.a.O. 48,13].

⁴⁹ Eingehend erörtert die Frage: AUBINEAU, *Traité de la virginité* (1966) 76 f. Vgl. auch TESKE (Übers.), *Briefe* (1997) 102, Anm. 96.

⁵⁰ Vgl. DÖRRIE, Art. *Gregor III* (1983) 866.

⁵¹ BAS., *Ep.* 215,16 f. [COURTONE II (1961) 207]: αὐτὸν γινώσκω παντελῶς ἄπειρον ὄντα τῶν κατὰ τὰς Ἐκκλησίας.

⁵² Vgl. DÖRRIE, a.a.O. 866 f.

es als Rückschlag erscheinen, dass Basilius d. Gr. am 1. Januar 379 starb.⁵³ Doch dadurch gewann Gregor noch mehr an Gewicht. Er rückte nun sowohl theologisch wie kirchenpolitisch als Zeuge des authentischen kirchlichen Glaubens in die Nachfolge seines Bruders ein. Noch 379 nahm er an einer Synode der Nizäner in Antiochien teil.⁵⁴ In der Folgezeit wurden ihm wichtige Aufgaben bei der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse übertragen. Dabei wurde er zum Erzbischof von Sebaste gewählt, konnte dieses Amt jedoch 381 oder 382 an seinen Bruder *Petrus* weitergeben.⁵⁵ Bei der von Kaiser Theodosius 381 nach Konstantinopel einberufenen Reichssynode, die später als II. Ökumenisches Konzil anerkannt wurde, scheint Gregor eine wichtige Rolle gespielt zu haben. So wurde ihm die Trauerrede übertragen, als der Vorsitzende *Meletios* bald nach Beginn der Synode starb.⁵⁶ In dem Gesetz, das die Ergebnisse des Konzils bestätigte, zählt Kaiser Theodosius ihn als einen der „Normalbischöfe“ auf, mit denen alle Bischöfe, die als rechthgläubig gelten wollten, in Gemeinschaft stehen mussten.⁵⁷ Im Auftrag der Synode unternahm er noch 381 eine Reise in die Provinz Arabien und nach Jerusalem, um dort in kirchlichen Schwierigkeiten zu vermitteln.⁵⁸

Gregor dürfte auch an der Synode in Konstantinopel von 382 teilgenommen haben.⁵⁹ Seine Mitwirkung an der Synode von 383 ist durch die Ansprache *De deitate filii et spiritus sancti* bezeugt.⁶⁰ Die hohe Wertschätzung, die er am Kaiserhof genoss, wird darin deutlich, dass ihm 385 die Trauerreden auf die jung verstorbene Prinzessin *Pulcheria* und auf die Kaiserin *Flacilla* übertragen wurden.⁶¹ In den folgenden Jahren erfahren wir nichts mehr von einer kirchenpolitischen Tätigkeit Gregors. *J. Daniélou* vermutet, dass er sich nun verstärkt der theologischen Begründung und Führung des von seinem Bruder Basilius geprägten Mönchtums zuwandte.⁶² Im Jahr 394 erscheint sein Name noch einmal auf der Liste der Teilnehmer einer Synode in Konstantinopel, bei der es um die kirchliche Lage in der Provinz Arabien ging.⁶³ Danach hören wir nichts mehr von ihm. Allgemein wird angenommen, dass Gregor von Nyssa in einem der folgenden Jahre gestorben ist. Sein liturgisches Gedächtnis wird sowohl in der griechischen wie in der römischen Kirche am 10. Januar begangen.⁶⁴

⁵³ KANNENGIESSER, Art. *Basilius v. Caesarea* (1993) 69.

⁵⁴ Vgl. BALÁS, Art. *Gregor von Nyssa* (1985) 174.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ GR. NYSS., *Melet.* [GNO IX, 441–457].

⁵⁷ THDS. IMP., *Cod.* 16, 1, 3,9 f. [MOMMSEN (21954) 834].

⁵⁸ Vgl. BALÁS, a.a.O. 175.

⁵⁹ Das lässt sich freilich nur indirekt erschließen. THEODORET, *Hist. eccl.* V, 8 [PARMENTIER / SCHEIDWEILER (1954) 288,24–26] berichtet, dass sich 382 die meisten der im Vorjahr versammelten Bischöfe wieder eingefunden hätten.

⁶⁰ GR. NYSS., *Deit. fil.* [GNO X, 2, 117–144].

⁶¹ GR. NYSS., *Pulcher.* [GNO IX, 461–472] und *Flacill.* [GNO IX, 475–490].

⁶² Vgl. unten S. 23.

⁶³ DÖRRIE, Art. *Gregor III* (1983) 870. Teilnehmerliste bei HONIGMANN, *Le concile* (1961) 12, vgl. ferner 10 und 37.

⁶⁴ Vgl. ΤΣΟΛΑΚΙΔΗ, *Ἀγιολόγιο* (o.J.) 40; RÖMISCHES MARTYROLOGIUM (2001) 15.

2.1.2 Werke

Die *Gregorii Nysseni Opera* werden nach ihrer Vollendung 60 Werke des Kirchenvaters enthalten. Wir können hier nicht alle Schriften anführen, doch sollen wenigstens die größeren und einige charakteristische kleinere genannt werden, um einen Eindruck von Gregors theologischem Schaffen zu vermitteln:

- In *De virginitate* verweist Gregor auf Basilius als Bischof und zugleich als lebendiges Beispiel, bei dem man das in dieser Abhandlung Dargelegte lernen könne.⁶⁵ Daraus ergibt sich, dass diese Schrift nach der Erhebung des Basilius zum Bischof und noch in seiner Lebenszeit, also zwischen 370 und 378 verfasst worden ist. Die Bezeichnung des Metropolitens von Caesarea als „unser gottesfürchtiger Bischof und Vater“⁶⁶ wird sodann oft dahin gedeutet, dass Gregor zu diesem Zeitpunkt selbst noch nicht Bischof war.⁶⁷ Der Zeitraum der Abfassung würde sich dadurch auf 370–371 einengen. Allerdings hat *J. Gribomont* deutlich gemacht, dass diese Folgerung nicht zwingend ist.⁶⁸ So kann Basilius in der Zeit seines Episkopates in einer ganz ähnlichen Weise von einem Onkel, dem Bischof Gregor, sprechen.⁶⁹

J. Daniélou hat aufgrund thematischer und gedanklicher Verwandtschaft eine Reihe weiterer Werke Gregors in die zeitliche Nähe von *Virg.* gerückt, sodass die Jahre 371–378 eine erste Schaffensperiode des Kirchenvaters bilden würden.⁷⁰ Wir können seine Argumente hier nicht im Einzelnen diskutieren, sondern nennen lediglich die Schriften:

- *De mortuis*,⁷¹
- *De oratione dominica*,⁷²
- *De beatitudinibus*,⁷³
- *In inscriptiones Psalmorum*,⁷⁴
- *In sextum Psalmum*.⁷⁵

G. May macht noch zwei weitere mögliche Frühwerke Gregors namhaft:

⁶⁵ GR. NYSS., *Virg. Prol.* [GNO VIII,I, 248,27–249,6] findet bei Basilius ἡ ζῶσα φωνὴ καὶ τὰ ἐνεργούμενα τῶν ἀγαθῶν ὑποδείγματα.

⁶⁶ GR. NYSS., *Virg. Prol.* [GNO VIII,I 249,4]: τοῦ θεοσεβεστάτου ἐπισκόπου καὶ πατρὸς ἡμῶν. Hinweis darauf schon bei BARDENHEWER, *Geschichte* 3 (²1923) 204, Anm. 1

⁶⁷ Vgl. AUBINEAU, *Traité de la virginité* (1966) 31 f.

⁶⁸ GRIBOMONT, *Le Panégyrique* (1967) 250.

⁶⁹ BAS., *Ep.* 58 [COURTONE I (1957) 145,6–7]: τοῦ αἰδεσιμωτάτου ἐπισκόπου καὶ κοινοῦ θεοῦ ἡμῶν.

⁷⁰ Vgl. DANIELLOU, *La chronologie des œuvres* (1966) 160–162.

⁷¹ GR. NYSS., *Mort.* [GNO IX, 28–68].

⁷² GR. NYSS., *Or. dom.* [GNO VII,II, 5–74].

⁷³ GR. NYSS., *Beat.* [GNO VII,II, 77–170].

⁷⁴ GR. NYSS., *Inscr.* [GNO V, 24–175; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160–511].

⁷⁵ GR. NYSS., *Sext. Ps.* [GNO V, 187–193].

- *De perfectione* weist sich durch das völlige Fehlen der in späteren Werken Gregors üblichen Anspielungen auf sein Alter als Jugendwerk aus.⁷⁶
- *In Ecclesiasten* ist noch „vor der kirchenpolitischen Wende des Jahres 381 entstanden“, wie sich aus Gregors Hinweis auf den noch dominierenden Arianismus ergibt.⁷⁷

Der frühe Tod Basilius' d. Gr. am 1. Januar 379 stellte Gregor von Nyssa vor eine neue Situation. Er stand nun vor der Herausforderung, sowohl theologisch wie kirchenpolitisch das Werk seines Bruders fortzuführen. Damit begann seine zweite Schaffensperiode, für welche J. Daniélou die Jahre 379–385 angibt.⁷⁸ In dieser Zeit entstanden größere und auch kleinere lehrmäßige Werke:

- Mit *De hominis opificio* beabsichtigte Gregor, die *Homilien* des Basilius zum *Sechstageswerk* zu ergänzen, indem er die Erschaffung des Menschen behandelte, die dort fehlte.⁷⁹
- In seiner Abhandlung *In Hexaemeron* unternahm er es, einige irrige Auslegungen seines Bruders in den *Homilien* zum *Sechstageswerk* zu korrigieren.⁸⁰

Op. hom. und *Hex.* sind beide nach dem Tod des Basilius verfasst und Gregors Bruder Petrus gewidmet, der jedoch noch nicht Bischof zu sein scheint. So ergibt sich als Abfassungsdatum das Jahr 379.

- Mit vier selbständigen, nacheinander entstandenen Abhandlungen führt Gregor die Auseinandersetzung seines Bruders mit dem radikalen Arianer Eunomius fort. Basilius hatte zwischen 363 und 365 in seinem Werk *Adversus Eunomium* die 361 erschienene *Apologie* des Eunomius kritisiert.⁸¹ Eunomius reagierte erst mit einer mehr als zwölfjährigen Verzögerung darauf und ließ 378 seine *Apologie der Apologie* erscheinen.⁸² Da Basilius darauf nicht mehr antworten konnte, übernahm Gregor diese Aufgabe. Seine ersten beiden Bücher *Contra Eunomium* sind zwischen dem Sommer 380 und dem Frühling 381 erschienen.⁸³ Wohl auch angesichts der darin vorgetragenen Kritik verfasste Eunomius 383 ein Glaubensbekenntnis, das er an Kaiser Theodosius sandte.⁸⁴ G. May vermutet, dass Gregor noch im selben Jahr eine Widerlegung dieser Ἐκθεσις πίστεως, die *Refutatio confessionis Eunomii* schrieb.⁸⁵ Das große dritte Buch *Contra Eunomium* schließlich muss „zwischen 381 und 383 entstanden sein“.⁸⁶

⁷⁶ GR. NYSS., *Perf.* [GNO VIII,I, 173–214]. Vgl. MAY, *Chronologie* (1971) 56.

⁷⁷ GR. NYSS., *Eccl.* [GNO V, 277–442]. Vgl. MAY, a.a.O. 56 f.

⁷⁸ Vgl. DANIELOU, *La chronologie des œuvres* (1966) 162.

⁷⁹ GR. NYSS., *Op. hom.* [PG 44, 124–256]. Vgl. QUAISTEN, *Patrologia* II (1980) 266.

⁸⁰ GR. NYSS., *Hex.* [GNO IV,I, 5–85]. Vgl. QUAISTEN, *Patrologia* II (1980) 267.

⁸¹ Zu des Eunomius *Apologie* und des Basilius *Adversus Eunomium* vgl. QUAISTEN, *Patrologia* II (1980) 311 bzw. 212.

⁸² Vgl. QUAISTEN, a.a.O. 311 f.

⁸³ GR. NYSS., *Eun.* I et II [GNO I, 3–409]. Vgl. MAY, a.a.O. 57.

⁸⁴ Vgl. QUAISTEN, a.a.O. (1980) 312.

⁸⁵ GR. NYSS., *Ref. Eun.* (*Eun. lib. II Migne*) [GNO II, 312–410]. Vgl. MAY, a.a.O. 60.

⁸⁶ GR. NYSS., *Eun.* III [GNO II, 3–311]. — MAY, a.a.O. 60.

- In *Ad Eustathium, de sancta trinitate* hat Gregor auf Angriffe der Eustathianer auf seine Rechtgläubigkeit reagiert. G. May stellt die kleine Schrift in den Zusammenhang des Aufenthaltes Gregors in Sebasteia im Jahr 380.⁸⁷
- Ein Echo auf die Verhandlungen beim Konzil von Konstantinopel 381 dürfte *Adversus Macedonianos, de spiritu sancto* sein.⁸⁸ Eingehend befasst sich Gregor hier mit der Anbetung des Geistes.
- In der *Oratio catechetica* bietet Gregor eine systematische Darstellung der Glaubensbotschaft.⁸⁹ Dabei verweist er Leser, die eine vollständigere Erklärung suchen, auf andere Werke, in denen er „die Lehre genau und mit aller Sorgfalt dargelegt“ habe. Dies sei sowohl „in Auseinandersetzung mit den Gegnern“ wie aus eigenem Antrieb geschehen.⁹⁰ So kann man G. May zustimmen, dass dieses Werk „nicht vor 381, wahrscheinlich erst einige Jahre später entstanden“ ist.⁹¹
- Der *Antirrheticus adversus Apolinarium* stellt vermutlich das letzte größere dogmatische Werk Gregors dar.⁹² In ihm handelt er von der Union der beiden Naturen in Christus. G. May hält 387 für das wahrscheinlichste Entstehungsjahr dieser Schrift.⁹³

Gregor hat indes nicht nur das geistige Erbe seines Bruders Basilius weitergeführt, er hat auch seiner Schwester *Makrina* ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt. Bei der Rückreise von der Synode in Antiochien 379 besuchte er sie in ihrem Kloster in Annesoi und kam gerade noch recht, um sie beim Sterben zu begleiten. Die beiden Geschwister fanden noch Kraft und Zeit für ein tiefes und tröstendes Gespräch.⁹⁴

- Wohl bald nach dem Tod seiner Schwester im Dezember 379 verfasste Gregor zu Händen eines Mönches *Olympios* eine *Lebensbeschreibung Makrinas*, in der er sie als ein Modell christlicher Vollkommenheit zeichnet.⁹⁵
- Darüber hinaus setzte Gregor seiner Schwester ein weiteres Denkmal durch den Dialog *De anima et resurrectione*, in dem er sein letztes Gespräch mit Makrina in eine Gestalt gießt, die von Platons *Phaidon* inspiriert ist.⁹⁶ Vermutlich ist auch dieses Werk zeitnah entstanden, es kann aber nach G. May auch „um mehrere Jahre jünger sein“.⁹⁷

J. Daniélou nimmt eine dritte und letzte Periode im Schaffen Gregors an, die nach 385 begonnen habe. Äußere Anstöße zu einer neuen Orientierung wären der Tod Theosebias 385 gewesen sowie der schwindende Einfluss Gregors am Kaiserhof, nachdem

⁸⁷ GR. NYSS., *Eust.* [GNO III,I, 3–16]. Vgl. MAY, a.a.O. 57 f.

⁸⁸ GR. NYSS., *Maced.* [GNO III,I, 89–115]. Vgl. MAY, a.a.O. 59.

⁸⁹ GR. NYSS., *Or. cat.* [GNO III,IV, 5–106].

⁹⁰ Vgl. GR. NYSS., *Or. cat.* XXXVIII [a.a.O. 98,8–16; Übers.: BARBEL (1971) 89].

⁹¹ MAY, a.a.O. 61.

⁹² GR. NYSS., *Antirrh.* [GNO III,I, 131–233].

⁹³ MAY, a.a.O. 61.

⁹⁴ Vgl. GR. NYSS., *Macr.* [GNO VIII,I, 386,22–414,14] und *Ep. XIX*, 10 [GNO VIII,II, 65,10–23].

⁹⁵ GR. NYSS., *Macr.* [GNO VIII,I, 370,1–414,14]. Vgl. QUASTEN, *Patrologia II* (1980) 278–280.

⁹⁶ GR. NYSS., *An. et res.* [PG 46, 12–160].

⁹⁷ MAY, a.a.O. 57.

Theodosius 388 seine Residenz nach Mailand verlegt hatte.⁹⁸ Der Kirchenvater habe sich nun verstärkt dem Mönchtum zugewandt, um auch hier das Werk seines Bruders zu vollenden. Der Patrologe schreibt: „De même qu’il avait complété Basile sur le plan spéculatif, il le complète sur le plan mystique. Il donne au monachisme la mystique qui lui manquait.“⁹⁹ Allerdings wollen nicht alle Autoren in dieser Entwicklung den Ausdruck einer bewussten Entscheidung Gregors sehen. G. May hebt hervor, dass er während seines ganzen Lebens „enge Beziehungen zum Mönchtum“ besessen hat.¹⁰⁰ Es gebe „keine ausreichenden Anhaltspunkte für die Vermutung, daß Gregor sich in seinen letzten Lebensjahren noch ausschließlicher als bisher dem asketischen Leben zugewandt oder daß er eine leitende Stellung im kappadokischen Klosterwesen eingenommen“ habe.¹⁰¹ Vielmehr „verloren mit der raschen Festigung des nicänischen Kirchentums Ketzerpolemik und der Kampf um kirchliche Machtpositionen [...] für Gregor zunehmend an Wichtigkeit und traten allmählich hinter der Beschäftigung mit den Problemen der Gotteserkenntnis und des geistlichen Lebens zurück“.¹⁰² Hier hat er dann allerdings Hervorragendes geleistet und „eine Theologie des asketischen Vollkommenheitsstrebens entwickelt“.¹⁰³

Auch in dieser dritten Schaffensperiode hat Gregor noch einige dogmatische Abhandlungen verfasst.

- Genannt sei *De infantibus praemature abreptis*, das an eine hoch stehende Persönlichkeit namens Hierios gerichtet ist.¹⁰⁴

Jedoch dominieren in dieser Zeit Werke mit einer spirituellen Thematik.

- Eine eigene Rolle spielt dabei *De instituto christiano*, dessen zweiter Teil dem zweiten Teil des Makarios zugeschriebenen *Großen Briefes* entspricht.¹⁰⁵ W. Jaeger, der das Werk erstmals vollständig ediert hat, sprach sich für die Priorität Gregors aus.¹⁰⁶ Jedoch haben sich inzwischen die Argumente von J. Gri-bomont¹⁰⁷ und R. Staats¹⁰⁸ durchgesetzt, wonach das Abhängigkeitsverhältnis umgekehrt zu bestimmen ist. Demnach hat Gregor das aus messalianischen Kreisen stammende Werk „im kirchlichen Sinn bearbeitet“ und versucht, „die messalianische Bewegung in kirchlich korrekte Bahnen zu lenken“.¹⁰⁹

⁹⁸ Vgl. DANIELLOU, *La chronologie des œuvres* (1966) 166 f.

⁹⁹ DANIELLOU, a.a.O. 168; vgl. auch a.a.O. 166 f., sowie ders., *Saint Grégoire de Nysse dans l’histoire du monachisme* (1961) 135 f.

¹⁰⁰ MAY, *Chronologie* (1971) 62.

¹⁰¹ MAY, a.a.O. 63.

¹⁰² MAY, a.a.O. 62 f.

¹⁰³ MAY, a.a.O. 63.

¹⁰⁴ GR. NYSS., *Infant.* [GNO III,II, 67–97].

¹⁰⁵ GR. NYSS., *Inst.* [GNO VIII,I, 40–89].

¹⁰⁶ Vgl. JAEGER, *Two Rediscovered Works* (1954) 37–142.174–207.

¹⁰⁷ Vgl. GRIBOMONT, *Le ,De Instituto Christiano‘* (1962) 312–322.

¹⁰⁸ Vgl. STAATS, *Traktat* (1963) 120–128.

¹⁰⁹ MAY, *Chronologie* (1971) 62.

- In der Abhandlung *Über das Leben des Mose*, die in den Handschriften auch den Titel *Über die Tugend* trägt,¹¹⁰ beantwortet Gregor die Bitte eines jungen und von ihm hoch geschätzten „Freund(es) und Bruder(s)“, den er auch als ‚Mensch Gottes‘ anredet, nach einem Rat zum vollkommenen Leben.¹¹¹ Der Kirchenvater stand damals nach seinen eigenen Worten bereits im Greisenalter.¹¹²
- Die *Homilien zum Hohenlied* fanden ihren Anlass in persönlichen und brieflichen Bitten der *Olympias*, die im kirchlichen Leben von Konstantinopel eine bedeutende Rolle spielte.¹¹³ Aufgrund der Lebensumstände dieser Frau lässt sich auf ein Abfassungsdatum frühestens 391 schließen.¹¹⁴

Bei heutigen Interpreten erfahren *Vit. Moys.* und *Cant.* weithin hohe Wertschätzung. Sie gelten als „Alterswerke, in denen Gregor den reifen Höhepunkt seines Denkens erreicht hat“.¹¹⁵

2.1.3 Wirkung und Ausgaben

In der griechischen und in der syrischen Kirche gelangte Gregor von Nyssa zu einem hohen Ansehen und zu einer erheblichen Nachwirkung. Er wurde zwar nicht wie sein Bruder Basilius d. Gr. und sein Freund Gregor von Nazianz in die nur drei Kirchenväter umfassende Gruppe der Ökumenischen Lehrer aufgenommen, doch hat ihm das Zweite Konzil von Nizäa im Jahr 787 den Titel *Vater der Väter* zuerkannt.¹¹⁶ Dagegen war seine Wirkung im lateinischen Mittelalter gering. *Vinzenz von Lerin* stellte ihn zwar seinem Bruder Basilius als Glaubenszeuge fast gleich.¹¹⁷ Doch wurde von seinen Werken lediglich *De hominis opificio* durch Johannes Scotus Eriugena ins Lateinische übersetzt.¹¹⁸ Die Reihe der Ausgaben in Buchform setzte 1512 mit einem in Straßburg erschienenen Sammelband ein, der acht Gregor zugeschriebene und ins Lateinische übersetzte Abhandlungen enthielt.¹¹⁹ Eine erste umfassendere griechisch-lateinische Sam-

¹¹⁰ Vgl. GR. NYSS., *Vit. Moys.* I, 1 [DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse* (31968) 44–327; GNO VII,I, 1–145 (1991; zum Titel vgl. a.a.O. 1,2].

¹¹¹ Vgl. GR. NYSS., *Vit. Moys.* I und II [GNO VII,I (1991) 1,16; 2,7–9 und 143,19–21]. Der Mönch hieß manchen Handschriften zufolge *Kaisarios*, vgl. GNO VII,I (1991) 143, app.crit. zu V. 20. Zur Übers. von ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ vgl. unten S. 97, Anm. 561.

¹¹² Vgl. GR. NYSS., *Vit. Moys.* I, 2 [GNO VII,I (1991) 2,13 f.]: τῇ πολιᾷ ταύτῃ.

¹¹³ Vgl. GR. NYSS., *Cant.* Prol. [GNO VI (1986) 3–469; zu *Olympias* a.a.O. 3, die Widmung u. V. 1–4]. Näheres zum Entstehungsprozess der Homilien, die zunächst vor einer Gemeinde gehalten und dann noch einmal überarbeitet wurden, bei DÜNZL, *Homilien I* (1994) 31–39.

¹¹⁴ Vgl. MAY, *Chronologie* (1971) 64.

¹¹⁵ MAY, a.a.O. 63.

¹¹⁶ MANSI 13 (1767) 293: Das Konzil zählt in seinen Akten unter den ἀοίδιμοι διδάσκαλοι καὶ περίβολοι ἁρραγεῖς τῆς ἐκκλησίας auf: Γρηγόριος ὁ τῆς Νυσσαέων πόλεως πρόεδρος, ὁ πατὴρ πατέρων παρὰ πάντων ὀνομαζόμενος.

¹¹⁷ VINCENT. LER., *Comm.* 30 [PL 50, 681]: Sanctus item alter Gregorius Nyssenus Episcopus, fidei, conversationis, integritatis et sapientiae merito, fratre Basilio dignissimus.

¹¹⁸ Aktuelle Ausgabe: *Le ‚De imagine‘ de Grégoire de Nysse*, ed. par CAPPUYNS (1965) 205–262.

¹¹⁹ Vgl. ALTENBURGER / MANN, *Bibliographie* (1988) 9.

melausgabe brachte im Jahr 1615 der Jesuit *Fronto Ducaeus* in zwei Foliobänden beim Verlag Morelli in Paris heraus.¹²⁰ Diese *editio princeps* wurde 1618 von seinem Ordensbruder *Jacobus Gretser* um einen Appendix ergänzt und erschien 1638 mit dieser Erweiterung in nunmehr drei Foliobänden. In den folgenden beiden Jahrhunderten wurden weitere Werke Gregors entdeckt und veröffentlicht. Die Mauriner bereiteten eine philologisch gründlich erarbeitete Edition vor, jedoch wurden die Vorarbeiten dazu von der Französischen Revolution vernichtet. So griff *J. P. Migne* 1858 auf die vorliegenden älteren Ausgaben zurück und brachte die Werke Gregors in den Bänden 44 bis 46 seiner *Patrologia Graeca* heraus. Allerdings entsprachen die dort gebotenen Fassungen nicht den Maßstäben moderner Textkritik. *O. Bardenhewer* musste noch 1912 feststellen, dass „die Editorenarbeit, die Sicherstellung des Wortlauts (...) in fast beispielloser Weise vernachlässigt oder hintangehalten worden“ sei. „Eine Edition, welche auch nur den bescheidensten Ansprüchen genüge, liegt nicht vor.“¹²¹

Eine Wende zum Besseren zeichnete sich damals jedoch bereits ab. 1909 hatte *U. von Wilamowitz-Moellendorf* eine neue Gesamtausgabe der Werke Gregors angeregt.¹²² Es ist vor allem das Verdienst von *W. Jaeger*, dass dieser Plan in die Tat umgesetzt wurde. 1921 erschienen aus seiner Hand mit *Contra Eunomium* die ersten beiden Bände der *Gregorii Nysseni Opera*. Diese Edition wird seither kontinuierlich fortgesetzt, in ihr sind inzwischen fast alle Werke Gregors erschienen. Dazu gehört auch *In inscriptiones Psalmorum*, das 1962 von *J. Mc Donough* ediert wurde (GNO V, 24–175).

2.1.4 Würdigungen

Ein reges Interesse an Gregor von Nyssa erwachte zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Da wir in dieser Einführung keine Gesamtdarstellung des theologischen Denkens des Nysseners geben können, möchten wir wenigstens einige Kenner zu Wort kommen lassen, die seine Bedeutung ins Licht stellen. Zahlreich sind die Stimmen, die seine besonderen Qualitäten hervorheben. So spricht *O. Bardenhewer* von Gregors reicher spekulativer Begabung, die sich mit einem offenen Auge für die Erscheinungswelt und einem lebhaften Interesse für wissenschaftliche Naturbetrachtung verbinde.¹²³ *H. U. v. Balthasar* sieht in ihm den tiefstinnigsten griechischen Philosophen des christlichen Zeitalters, einen unvergleichlichen Mystiker und Dichter.¹²⁴ *B. Altaner* und *A. Stuiber* beschreiben den Kirchenvater so: „Gregor war eine in sich gekehrte Natur, ausgezeichnet durch eine große spekulative Begabung; den anderen Kappadoziern als Philosoph und Theologe überlegen, erwarb er sich große Verdienste um die philosophische Durchdringung der Glaubenslehren.“¹²⁵ *J. Quasten* vergleicht Gregor mit den beiden anderen Kappado-

¹²⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt: BARDENHEWER, *Geschichte* 3 (1912, ²1923) 193.

¹²¹ Ebd.

¹²² Vgl. MAAS, *Miszelle Die Wilamowitz-Stiftung* (1909) 711 f.

¹²³ BARDENHEWER, *Geschichte* 3 (²1923) 191.

¹²⁴ BALTHASAR, *Présence et pensée* (1942) XV: „le plus profond philosophe grec de l'âge chrétien, un mystique et un poète incomparable“.

¹²⁵ ALTANER / STUIBER, *Patrologie* (⁸1978) 303.

ziern: „Unter den großen Kappadoziern ist Gregor von Nyssa mit großem Abstand der vielseitigste und erfolgreichste Autor. Seine Schriften offenbaren eine Tiefe und Kraft des Denkens, welche der von Basilius und Gregor von Nazianz überlegen sind. Der Leser ist beeindruckt von seiner Offenheit gegenüber den zeitgenössischen Strömungen des geistigen Lebens, ebenso von seiner Fähigkeit zur Anpassung und der Feinheit seines Denkens.“¹²⁶ Ähnlich urteilt A. Hamman: „Wenn Basilius sich vor allem als ein Mann der Tat und der Regierung, Gregor von Nazianz als Rhetor und Dichter auszeichnet, so ist Gregor von Nyssa vornehmlich ein Mystiker und, abgesehen von Origenes, der erste große geistliche Theologe der Kirche.“¹²⁷ A. Dihle beschreibt Gregor als eine „Gelehrtennatur“ und urteilt: „Kein Theologe der frühen Kirche kommt ihm gleich an philosophischer Bildung, denkerischer Energie und an Genauigkeit in Argumentation und Begriffsbildung.“ Und er fährt fort: „Gregors Fähigkeit zu scharfer, eindringlicher Argumentation entspricht aber auch die klare Einsicht in Grenzen, die dem Menschen in seinem Streben nach mittelbarer Erkenntnis überall da gesetzt sind, wo er seine Begegnung mit dem Göttlichen zum Gegenstand der Reflexion werden lässt.“¹²⁸ Schließlich sei noch die Einschätzung von F. Dünzl angeführt: „Die theologischen Auseinandersetzungen des Jahrhunderts, in die Gregor auch literarisch eingriff, formten seine Auffassung von Gott und sein Weltbild ebenso wie die hellenistische Bildung (v. a. platonisches, aber auch stoisches und aristotelisches Gedankengut) (...) und die christliche Tradition seiner Familie (...). Die gelungene Synthese dieser gestaltenden Kräfte macht Gregor zu einem der bedeutendsten und tiefsten Denker des frühen Christentums, dessen theologische Ansätze der christlichen Philosophie und Mystik Impulse vermittelten, die bis heute nichts von ihrer Faszinationskraft verloren haben.“¹²⁹ Aus diesen Würdigungen, deren Reihe sich leicht verlängern ließe, spricht eine hohe Wertschätzung Gregors. Sie wecken die Zuversicht, dass es sich auch heute lohnt, sich in sein Denken zu vertiefen.

2.2 In inscriptiones Psalmorum

2.2.1 Die Psalmen im Werk Gregors

Die Psalmen sind in Gregors Schriften überall präsent. In dem von H. R. Drobner herausgegebenen *Bibelindex* sind 1212 Anspielungen und Zitate verzeichnet,¹³⁰ die *Biblia patristica* führt sogar 1805 Referenzen auf.¹³¹ Von den insgesamt 150 Psalmen kommen 145 im Werk Gregors einmal oder mehrfach vor. Lediglich die Psalmen 129, 130, 131, 133 und 134 sind nicht belegt.¹³² Schon diese Zahlen zeigen, wie sehr Gregor den Psal-

¹²⁶ QUASTEN, *Patrologia* II (1980) 258. Aus dem Ital. übers. durch A. F. P. Weber.

¹²⁷ HAMMAN, *Die Kirchenväter* (1967) 114.

¹²⁸ DIHLE, *Literatur* (1989) 561 f.

¹²⁹ DÜNZL, *Mystik und Gottesliebe* (2002) 98.

¹³⁰ DROBNER, *Bibelindex* (1988) 40–52.

¹³¹ Vgl. BiPa 5 (1991) 201–230.

¹³² Vgl. BiPa 5 (1991) 227 f.

ter geschätzt hat. Er hat offenkundig beständig in ihm gelesen und über ihn meditiert.¹³³ Welche theologische Themen auch immer er behandelt: Immer wieder fließen ihm Psalmenzitate in die Feder. Dabei werden diese Verse von ihm nicht nur interpretiert, sondern dienen ihm noch häufiger als Schlüssel zur Auslegung anderer Schriftstellen.¹³⁴ M. Canévet stellt fest: „Le plus souvent le Psautier explique et n’est pas expliqué.“¹³⁵

Über diese beständige Präsenz der Psalmen in Gregors theologischem Denken hinaus finden sich in seinem Werk einige Homilien, die in besonderer Weise Psalmen gewidmet sind.¹³⁶ Die Homilie *In sextum Psalmum* interpretiert von der Überschrift ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΓΟΗΣ ausgehend den Ps 6.¹³⁷ Der unter dem Namen *In ascensionem Christi oratio* überlieferte Text kreist um die Psalmen 22 und 23.¹³⁸ *In sanctum et salutare Pascha* entfaltet Ps 117,24.¹³⁹ Die Homilie *In sanctam Pentecosten* nimmt besonders Ps 94 auf.¹⁴⁰ Am bedeutendsten aber ist die Abhandlung *In inscriptiones Psalmorum – Zu den Überschriften der Psalmen*, die im Folgenden vorgestellt werden soll.¹⁴¹

2.2.2 Die Überschriften der Psalmen

Der Titel des Werkes nennt als Thema die Überschriften der Psalmen. Damit sind jene Überschriften gemeint, welche zum biblischen Text selbst gehören. In modernen Bibelausgaben werden sie häufig grafisch vom folgenden Psalm abgehoben. Die Einheitsübersetzung etwa setzt sie in eckige Klammern, die Septuaginta Deutsch gibt sie im Großdruck wieder. In den liturgischen Büchern des lateinischen Ritus dagegen werden sie durchgehend weggelassen. An ihre Stelle treten zum Teil moderne Überschriften, die auf den Inhalt der jeweiligen Psalmen hinweisen. Als konservativer erweist sich hier die Orthodoxe Kirche. In ihren liturgischen Psalterien werden die Überschriften zumeist im Rotdruck wiedergegeben.¹⁴² In jüdischen Ausgaben des Psalters schließlich erscheinen die Überschriften sowohl im hebräischen Original wie in der Übersetzung ohne grafische Besonderung als integraler Bestandteil des Textes.¹⁴³

Schon dieser grafische Befund lässt Schwierigkeiten des Verständnisses und der Rezeption erahnen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch bei einem Blick in die moderne Exegese. H.-J. Kraus berichtet: „Die historisch-kritische Forschung hat seit dem Ende des 18. Jahrh. mehr und mehr erkannt, daß die Anweisungen über den Psalmen keine

¹³³ Vgl. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique* (1983) 118.

¹³⁴ M. CANÉVET schreibt a.a.O. 123: „L’ensemble du Psautier constitue pour Grégoire un point de référence sûr qui vient, la plupart du temps, donner la clé théologique morale ou spirituelle des autres textes bibliques.“

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ Die folgende Aufzählung orientiert sich an RONDEAU, *Les commentaires patristiques I* (1982) 114.

¹³⁷ GR. NYSS., *Sext. Ps.* [GNO V, 187–193].

¹³⁸ GR. NYSS., *Ascens.* [GNO IX, 323–327].

¹³⁹ GR. NYSS., *Salut. Pasch.* [GNO IX, 309–311].

¹⁴⁰ GR. NYSS., *Pent.* [GNO X,II, 287–292].

¹⁴¹ GR. NYSS., *Inscr.* [GNO V, 24–175; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160–511].

¹⁴² Vgl z. B. ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (1998) 9–177.

¹⁴³ Vgl. etwa ספר תהלים (1997) 1–95.

sachgemäße Einführung in das Verständnis der Lieder vermitteln.“¹⁴⁴ Die durch H. Gunkel ins Leben gerufene Gattungsforschung hat sie völlig ignoriert.¹⁴⁵ Zwar zeigt sich in neuerer Zeit die Tendenz, „den Überschriften wieder eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden“.¹⁴⁶ Jedoch stellen sich diesem Bemühen nicht geringe Schwierigkeiten in den Weg. Denn, so Kraus, „wir sind größtenteils nicht mehr in der Lage, die Bedeutung der Fachausdrücke zu ermitteln“.¹⁴⁷

Angesichts solcher Probleme kann es nicht verwundern, dass sich christliche Psalmenleser schon früh Gedanken über den Sinn der Überschriften gemacht haben. Bereits die älteste uns überlieferte Psalmenhomilie, jene von *Hippolyt*, hat als Hauptthema den Sinn der Überschriften der Psalmen.¹⁴⁸ Sie setzt sich mit Gegnern auseinander, die deren Bedeutung infrage stellten, und sieht ihr Ziel in dem Aufweis, „daß ihre Überschriften notwendig sind, und daß sie durch den Heiligen Geist bereitet sind“.¹⁴⁹ Sodann hat *Origenes* in seiner Einleitung in den Psalter zusammenfassend einen Großteil der Psalmenüberschriften erörtert.¹⁵⁰ In späteren Psalmenauslegungen der Väter spielen die Überschriften eine erhebliche Rolle und dienen oft als Schlüssel zum ganzen Psalm. Das lässt sich bereits bei Eusebius von Cäsarea beobachten.¹⁵¹ Umgekehrt erhoben sich im 4. Jh. erneut Stimmen, die den Wert der Überschriften infrage stellten. So hielt Gregors Zeitgenosse *Diodor von Tarsus* (+ vor 394) die meisten von ihnen für irrig. Jene, die nach dem Babylonischen Exil die zerstreuten Psalmen wieder sammelten, hätten den Psalmen die Überschriften aufgrund von Vermutungen und ohne sicheres Wissen beigelegt.¹⁵² Es ist deshalb gut möglich, dass Gregors Traktat auch einen polemischen Hintergrund hat.

Trotz der Bedeutung der Psalmenüberschriften bei vielen Vätern scheint Gregors Abhandlung die einzige gewesen zu sein, die sich deren Erörterung als Hauptaufgabe stellte. *Hieronimus* schreibt zwar *Athanasius von Alexandrien* eine Schrift *De Psalmorum titulis* zu¹⁵³ und Mignes *Patrologia graeca* enthält auch ein umfangreiches Werk unter diesem Namen.¹⁵⁴ Dieses wurde 1746 von A. Antonelli mit dem von Hieronymus genannten Werk gleichgesetzt,¹⁵⁵ jedoch findet diese Identifikation heute keine Zustimmung mehr. Mit gutem Grund spricht man dieses Werk, bei dem es sich um einen mit Glossen versehenen Psalter handelt, *Hesychius von Jerusalem* zu.¹⁵⁶ Möglicherweise hat Hieronymus mit seiner Angabe jedoch an des Athanasius *Expositiones psal-*

¹⁴⁴ KRAUS, *Psalmen* 1–59 (51978) 28.

¹⁴⁵ Ebd.

¹⁴⁶ Ebd.

¹⁴⁷ Ebd.

¹⁴⁸ HIPPO., *In Ps.* [NAUTIN, *L'homélie sur les Psaumes* (1953) 166–183].

¹⁴⁹ HIPPO., *In Ps.* 18 [Übers. v. BUCHINGER, *Psalmenhomilie* (1995) 144].

¹⁵⁰ RIETZ, *De Origenis prologis* 1–16 (1914) 1–10.

¹⁵¹ Vgl. etwa die Auslegung von Ps 3 in: EUS., *Ps.* 3 [PG 23, 92 C–101 A].

¹⁵² Näheres dazu unten S. 83–84.

¹⁵³ HIER., *Vir. ill.* LXXXVII [BARTHOLD (2010) 236].

¹⁵⁴ PG 27, 649–1344.

¹⁵⁵ RONDEAU, *Les commentaires patristiques* I (1982) 140.

¹⁵⁶ Dies., a.a.O. 140–142.

morum gedacht,¹⁵⁷ welche er unter diesem Namen nicht erwähnt. In diesem umfangreichen Kommentar stellt der Bischof von Alexandria der Auslegung der einzelnen Verse jeweils eine einführende ὑπόθεσις voran, in welcher auch die jeweiligen biblischen Überschriften eine Deutung erfahren. M.-J. Rondeau hält sogar eine Verwechslung mit der Abhandlung Gregors von Nyssa für möglich.¹⁵⁸ Außerdem schreibt Theodoret von Kyros *Eustathios von Antiochien* einen λόγος εἰς τὰς ἐπιγραφάς τῆς στηλογραφίας sowie einen λόγος εἰς τὰς ἐπιγραφάς τῶν ἀναβαθμῶν zu. Von der erstgenannten Schrift sind drei unterschiedliche Fragmente überliefert, die jedoch inhaltlich keine Berührungen mit Gregors Werk erkennen lassen.¹⁵⁹ Zudem ging es in diesen beiden λόγοι nach Ausweis ihres Titels jeweils nur um eine bestimmte Überschrift, nicht um die Überschriften überhaupt wie bei Gregor. Somit steht seine Abhandlung *In inscriptiones Psalmorum* singulär in der Väterliteratur.

2.2.3 David als Verfasser der Psalmen

Eine große Anzahl von Psalmenüberschriften enthält Namen von biblischen Personen. An erster Stelle ist hier David zu nennen, auf den im masoretischen Text 73, in der Septuaginta sogar 83 Überschriften verweisen.¹⁶⁰ Im hebräischen Text ist dem Namen jeweils ein ל vorangestellt, das in der Septuaginta durch einen Artikel im Dat., in einigen Fällen aber durch einen Artikel im Gen. wiedergegeben wird.

In der hebräischen Bibel hat die Bedeutung dieser Namen im Laufe der Zeit einen Wandel erfahren. Ursprünglich handelte es sich zumindest beim Namen Davids um eine Einladung an den Leser, durch das Sprechen des Psalms sein Schicksal mit dem Davids zu verbinden. Doch vom 5. Jh. v. Chr. an verschob sich das Verständnis der Notiz דָּוִד hin zu einer Verfasserangabe.¹⁶¹ Ein weiterer Wandel stellte sich vom 4. Jh. v. Chr. an ein: Von nun an sah man in „David“ vor allem einen Hinweis auf „den David der kommenden Heilszeit“.¹⁶²

Eine vergleichbare Unschärfe weist die griechische Wiedergabe der Wendung auf. Während es bei der genitivischen Fassung τοῦ Δαυὶδ nahe liegt, hier den Verfasser genannt zu sehen, ist die Bedeutung der dativischen Fassung weniger eindeutig. Die *Septuaginta Deutsch* votiert mit guten Gründen für eine Wiedergabe als ‚bezogen auf David‘.¹⁶³

¹⁵⁷ ATHAN., *Exp. Ps.* [PG 27, 59–545].

¹⁵⁸ RONDEAU, *Les commentaires patristiques* I (1982) 84.

¹⁵⁹ Vgl. SPANNEUT, *Recherches* (1948) 65–67.97 f.

¹⁶⁰ Vgl. ZENGER, *Das Buch der Psalmen*, in: *Einleitung* (52004) 354.

¹⁶¹ KLEER, „Der liebliche Sänger“ (1996) 86.

¹⁶² Vgl. ZENGER, *Das Buch der Psalmen*, in: *Einleitung* (52004) 354.

¹⁶³ E. Bons erklärt in der LXX.E II (2011) 1502, der griech. Dat. τῷ Δαυὶδ lasse die Deutung im Sinne einer Verfasserschaft kaum zu. Der Dat. τῷ Δαυὶδ habe „wohl eine andere Bedeutung, möglicherweise <bezogen auf David>“. In der Tat berichtet bereits DIDYMOS DER BLINDE, *Ps.*, Frg. 16,14–16 [MÜHLENBERG I (1975) 127,28–128,2] von Leuten (τινές), die zwischen τοῦ Δαυὶδ und τῷ Δαυὶδ einen klaren Unterschied machen: τοῦ Δαυὶδ εἶναι τὸν ψαλμὸν ἢ τὴν ᾠδὴν, ὅτ’ ἂν αὐτὸς ἢ προενεγκὼν θεοπνευσθεῖς, τῷ Δαυὶδ δὲ εἶναι τὴν ᾠδὴν ἢ τὸν ψαλμὸν, ὅτ’ ἂν πρὸς αὐτὸν τὰ λεγόμενα ἀναφορὰν ἔχη.

Gregor von Nyssa zitiert im Laufe von *Inscr.* die Zuschreibung an David 17 Mal in der dativischen¹⁶⁴ und 4 Mal in der genitivischen Form¹⁶⁵. Er äußert sich nirgends direkt über den Sinn dieser Notizen,¹⁶⁶ jedoch finden sich in *Inscr.* zahlreiche Aussagen, in denen Gregor David zu den Psalmen in Beziehung setzt. Bei einigen Psalmen schreibt er ihm die Urheberschaft ausdrücklich zu. Ps 18 entnimmt er, dass David im Geiste die kosmische Musik hörte und so diesen Psalm dichtete.¹⁶⁷ Aus Ps 89 vernimmt er zwar die Stimme des „hohen Mose“,¹⁶⁸ jedoch scheint er in ihm nicht den Verfasser des Psalms zu sehen. Vielmehr erklärt er, dass der „hohe Prophet“, womit dem Kontext nach David gemeint sein muss, „mit der Stimme des Mose“ philosophiert habe.¹⁶⁹ Den Ps 98 bezeichnet er als von David gesprochen.¹⁷⁰ In Ps 106 enthüllt der „hohe Prophet (...) die ganze Gnade, die uns von Gott her zuteil wird“.¹⁷¹ Ps 148 schließlich erscheint Gregor wie Ps 18 als Ausdruck eines inneren Hörens Davids.¹⁷² Das ist umso bemerkenswerter, als David in der Überschrift des Ps 148 nicht genannt wird, wohl aber im Gen. die Namen Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου (V. 1),¹⁷³ was man gerne als Verfasserangabe lesen würde. So legt diese kleine Übersicht bereits die Vermutung nahe, dass Gregor David für den prophetischen Mittler aller Psalmen gehalten hat, auch jener, in deren Überschrift ein anderer Name genannt wird.

Gregor sieht in David sodann den Redaktor des Psalters. Dessen Strukturierung in aufeinander folgende aufsteigende Etappen ergab sich im Verlauf der Inspiration, bei der der Heilige Geist David die Psalmen eingab. Dieser Aufbau ist somit ein Werk des Heiligen Geistes, dem „David als Verkünder diente“ (48,20). Der Kirchenvater schildert dies anschaulich, wobei man den Eindruck gewinnt, dass in seiner Sicht die Inspiration und der erste Vortrag der Psalmen ein einziges großes Geschehen war.¹⁷⁴ Auf David

¹⁶⁴ Vgl. *Inscr.* II, 1 [JR 29,23 (Heine II, 4)] passim.

¹⁶⁵ Vgl. *Inscr.* II, 3 [JR 32,64 (Heine II, 30)] passim.

¹⁶⁶ Das erklärt, dass auch die Übersetzer sich über deren genauen Sinn nicht einig sind. ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 99: τοῦ Δαβὶδ, passim, und TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 93 f.: di Davide, passim, übersetzen die genitivische und die dativische Fassung gleich und verstehen sie offenkundig als Verfasserangabe. Dagegen machen HEINE, *Treatise* (2000) 124 passim, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 267 passim, einen Unterschied und verstehen die dativische Form als Zueignung: ‚for David‘ bzw. ‚à David‘. Bei Letzterem findet sich a.a.O. 415.425.429.433 auch: ‚en l’honneur de David‘.

¹⁶⁷ Vgl. *Inscr.* I, 3 [JR 6,28–31 (Heine I, 19)].

¹⁶⁸ Vgl. *Inscr.* I, 7 [JR 14,12 (Heine I, 51)].

¹⁶⁹ Vgl. *Inscr.* I, 8 [JR 20,17.20 f. (Heine I, 77)]. Man könnte diese Äußerung zwar auch durch eine redaktionelle Tätigkeit Davids erklären, die Gregor angenommen hätte. Doch vermutlich sah er in Ps 89 einen von David gedichteten Psalm, in dem Mose zu Wort kommt.

¹⁷⁰ Vgl. *Inscr.* II, 9 [JR 47,38 (Heine II, 111)].

¹⁷¹ Vgl. *Inscr.* I, 8 [JR 20,17.27 f. (Heine I, 77–78)].

¹⁷² Vgl. *Inscr.* I, 3 [JR 7,17–22 (Heine I, 21)].

¹⁷³ Gregor zitiert diese Namen in *Inscr.* II, 1 [JR 29,50].

¹⁷⁴ Vgl. *Inscr.* II, 10 [JR 48,6–49,33 und 52,12–28]. Man fühlt sich hier an die Darstellung von Hippolyt, *Hom. in Ps.* 2–5 [NAUTIN, *L’homélie sur les Psaumes* (1953) 167.169] erinnert. Danach wurden die Psalmen bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem vom Geist eingegeben. HIPPOCR., *Hom. in Ps.* 7 [NAUTIN, a.a.O. 171], begründet auch, warum der Psalter als Ganzes David zugeschrieben wird, obwohl auch andere Sänger an der Vermittlung der Psalmen beteiligt waren: Δεῖ τοίνυν θεωρῆσαι τὸ μυστήριον, τίνι λόγῳ, ἐνδιαφόρων ᾠδῶν ὑπαρχόντων καὶ μὴ πάντων τῶν ψαλμῶν ὄντων

geht deshalb auch der Psalmengesang zurück; er war es, der über diese Lehren eine „unsagbare und göttliche Lust ausgegossen“ hat.¹⁷⁵

Freilich muss man zugestehen, dass Gregor nicht auf einer Verfasserschaft Davids für alle Psalmen insistiert. Oft spricht er vom Verfasser der Psalmen einfach mit einem nicht näher spezifizierten ‚Er‘. Häufig nennt er ihn den ‚Propheten‘ oder spricht von der ‚Prophetie‘.¹⁷⁶ Drei Mal findet sich die Bezeichnung ψαλμοδός¹⁷⁷ und je einmal ὑποφητεύων τῷ πνεύματι und ὑποφήτης τοῦ πνεύματος,¹⁷⁸ wobei Gregor diesen „Verkünder“ freilich ausdrücklich mit dem „großen David“ identifiziert (48,20). Was er in anderen Zusammenhängen wiederholt erklärt, trifft ohne Zweifel auch hier zu: Historische Fragen waren für ihn zweitrangig. Sehr viel wichtiger war für ihn der tiefere Sinn, der sich mit dem Hinweis auf David verbindet. Dieser zeigt sich in den deutenden Erklärungen Gregors in zweifacher Weise.

Zum einen sieht der Kirchenvater in David ein Vorbild. Der Wendung *Lob des David* etwa entnimmt er den Hinweis, „dass wir wie David werden müssen, um Gott würdig loben zu können.“¹⁷⁹ Die Notiz *Zum Ziel, aus Einsicht, bezogen auf David* bringt zum Ausdruck, „dass es zum Ziel des Sieges führt, wenn Einsicht das Leben leitet, ähnlich wie es beim großen David der Fall war.“¹⁸⁰ Große Aufmerksamkeit widmet Gregor sodann den Überschriften, die den betreffenden Psalm in eine bestimmte Situation im Leben Davids hineinstellen. Er untersucht diese Begebenheiten auf die besondere Tugend hin, die dabei sichtbar wird. Einen Schwerpunkt von *Inscr.* bildet die Betrachtung der immer mehr vertieften Langmut, die der junge Held bei der Verfolgung durch Saul bewiesen hat.¹⁸¹

Der „historische David“ ist ein Vorbild, in seinem Verhalten gibt es einen „moralischen Sinn“ zu entdecken. David ist aber auch Typus des kommenden Christus. „Was hat nun dieser David, der Sohn des Jessai, ein Mensch von Menschen, durch seine Kämpfe so Großes vollbracht?“, fragt Gregor und deutet damit an, dass seiner Auffassung nach in den Psalmen von einer noch größeren Gestalt die Rede ist.¹⁸² Es ist der Nachkommen Davids, „der als König erschienen ist“.¹⁸³ Der Kirchenvater stellt eine hermeneutische Regel auf, wenn er formuliert: „Durch David wird derjenige, der aus David ist, angekündigt, den Gesalbten bezeichnet der, der gesalbt worden ist.“¹⁸⁴ Das ist freilich im Sinne einer Polysemie zu verstehen. Es hebt die Eigenbedeutung des histori-

Δαβίδ, ἀναφέρεται εἰς τὸν Δαβίδ· (...) Τοῦτου γὰρ χάριν ἐπεγράφη, ἐπεὶ αὐτὸς αἴτιος γεγένηται τοῦ εἶναι ταῦτα. Αὐτὸς γὰρ ἐξέλεξε τοὺς ᾠδοὺς· αὐτὸς τοίνυν αἴτιος γεγόμενος ἡξιώθη τῆς τιμῆς ταύτης, ἵνα πανθ' ὅσα ἂν εἶπαν οἱ ᾠδοὶ εἰς τὸν Δαβίδ καταλογισθῇ.

¹⁷⁵ *Inscr.* I, 3 [JR 6,1 f.].

¹⁷⁶ *Inscr.* I, 4 [JR 9,33] passim bzw. I, Prol. [JR 1,18] passim.

¹⁷⁷ *Inscr.* II, 8 [JR 41,46]; II, 14 [JR 74,12]; II, 16 [JR 85,39].

¹⁷⁸ *Inscr.* II, 10 [JR 48,20; 50,3].

¹⁷⁹ *Inscr.* II, 3 [JR 32,63–66].

¹⁸⁰ *Inscr.* II, 13 [JR 63,2–7].

¹⁸¹ Vgl. *Inscr.* II, 14–16.

¹⁸² *Inscr.* II, 14 [JR 69,21–23].

¹⁸³ *Inscr.* II, 14 [JR 70,8].

¹⁸⁴ *Inscr.* II, 16 [JR 82,22 f.].

schen David nicht auf. Doch dieser ist zugleich das Vorausbild eines noch Größeren. So finden sich bei Gregor die gleichen Aspekte der Zuschreibung von Psalmen an David, welche die heutige Exegese in der Geschichte der hebräischen Bibel ausmacht.¹⁸⁵ David wird gesehen als prophetischer Dichter der Psalmen, als Bezugspunkt für das eigene Leben und als Vorausbild des Messias.

In einer Auflistung der Elemente der Psalmenüberschriften führt Gregor auch die anderen Namen an, die in den Überschriften begegnen.¹⁸⁶ Doch lediglich zu zweien von ihnen macht er im Laufe des Traktats deutende Anmerkungen. Die Überschrift *Ein Gebet bezogen auf Mose, den Menschen Gottes* (Ps 89,1) erklärt er in dem Sinn, „dass es nur so möglich ist, sich durch das Gebet Gott zu nähern, dass man dieser Welt entsagt und ein Mensch des alleinigen Gottes wird.“¹⁸⁷ Mose erscheint hier wie David als Vorbild. Ebenso deutet der Kirchengvater die Wendung *Bezogen auf die Söhne Kores*¹⁸⁸ in einem moralischen Sinn. Er identifiziert den hier genannten Kore mit jenem Rebellen gegen Mose, der von der Erde verschlungen wurde (Num 16). „Söhne Kores“ sind dann Menschen mit ähnlich übler Gesinnung. Sie werden in den Psalmen gemahnt, „die Verwandtschaft des Kore“ zu „verlassen“¹⁸⁹ und „sich durch den Glauben in ein verwandtschaftliches Verhältnis zum wahren Vater“ zu begeben.¹⁹⁰ Zugleich ist die Präsenz dieses anrühigen Namens im Psalter ein Zeichen der Hoffnung, das zeigt, „dass das Ansehen bei Gott nicht geschwächt wird durch die unedle Abstammung der Väter“¹⁹¹

2.2.4 Handschriftliche Überlieferung und Druckausgaben

2.2.4.1 Erste Druckausgabe durch J. Gretser

Der Jesuit *J. Gretser* brachte um 1600 in Ingolstadt eine erste Druckausgabe des griechischen Textes von *In inscriptiones Psalmorum* heraus. Er stützte sich dabei auf eine Münchner Handschrift als Hauptquelle, welche von *J. Mc Donough* als der *codex Monacensis gr. 47* (*Mon 47*) identifiziert wurde. Außerdem zog er noch den unvollständigen *codex Monacensis gr. 23* heran.¹⁹² Gretser nahm auch eine Kapiteleinteilung vor und stellte dem griechischen Text eine lateinische Übersetzung an die Seite. Diese Edition war in den 1615 und 1638 in Paris gedruckten Sammelausgaben der Werke Gregors enthalten und erschien erneut 1740 in Regensburg im 14. Band der *Opera omnia* Gretzers. In der Folgezeit wurde sein Text von einem unbekannten Autor durch den

¹⁸⁵ Vgl. oben S. 29 f.

¹⁸⁶ Vgl. *Inscr.* II, 1 [JR 29,18–19.50–54 (Heine II, 3 u. 6–8)]. Unerwähnt bleibt lediglich der in Ps 88,1 genannte *Aithan, der Israelit*.

¹⁸⁷ *Inscr.* II, 3 [JR 33,49].

¹⁸⁸ Ps 41,1; 43,1; 44,1; 45,1; 46,1; 47,1; 48,1; 83,1; 84,1; 86,1; 87,1.

¹⁸⁹ *Inscr.* II, 2 [JR 31,48 f.].

¹⁹⁰ *Inscr.* II, 12 [JR 58,22 f.].

¹⁹¹ *Inscr.* II, 12 [JR 58,42–44].

¹⁹² Vgl. MC DONOUGH (Ed.), *In inscriptiones* (1962) 21. Nach Mc Donough, a.a.O. 4, gehören beide Handschriften der Familie A der Klasse a an.

Vergleich mit Handschriften der Familien S und Q korrigiert.¹⁹³ In dieser Gestalt fand er Aufnahme in Mignes *Patrologia Graeca* (PG 44, 431–616) und erlangte die Geltung eines *textus vulgatus* (v).

2.2.4.2 Kritische Ausgabe durch J. Mc Donough

Die lange ersehnte kritische Ausgabe von *In inscriptiones Psalmorum* wurde von dem Jesuiten J. Mc Donough erarbeitet. Sie erschien 1962 im fünften Band der GNO, welcher auch *In sextum Psalmum* und *In Ecclesiasten homiliae* enthält, wobei die Redaktion dieses Bandes in den Händen von W. Jaeger lag.¹⁹⁴ J. Mc Donough legte seiner Edition vierzig Handschriften zugrunde, von denen einige allerdings unvollständig sind. Sieben von ihnen werden als Hauptzeugen regelmäßig im kritischen Apparat angeführt. Der Editor ordnet die Manuskripte zwei Klassen zu, welche wiederum aus je zwei Familien bestehen. Hinzu kommen drei Traditionslinien, die einen Mischtext bieten. Die Klasse a umfasst die Familie A und die Familie V.¹⁹⁵ Erstere hat im *codex Marcianus Venetus gr. 68* (A) aus dem 12. Jh. ihren Hauptzeugen. Zu dieser Familie gehören fünf weitere Handschriften vom 13. bis zum 16. Jh., darunter der von J. Gretser benutzte *Mon 47*. Die Familie V besteht allein aus dem *codex Vaticanus graecus 2066* (V), welcher auf das ausgehende 9. Jh. datiert wird und somit der älteste erhaltene Textzeuge ist. Die Klasse b umfasst die Familie D et X und die Familie F.¹⁹⁶ Erstere ist durch den *codex Vaticanus gr. 2225* (X) aus dem 13. Jh. im Apparat vertreten, hinzu kommen sieben weitere Codices aus dem 13., 15. und 16. Jh.. Die Familie F hat ihren besten Vertreter im *codex Parisinus gr. 1268* (F) aus dem 13. Jh. Drei weitere Handschriften aus dem 14. und 15. Jh. gehören ihr an.

Neben die einer reinen Überlieferungslinie zugehörigen Textzeugen tritt eine etwa gleich große Zahl von Handschriften, die einen Mischtext enthalten. Auch hier lassen sich Abhängigkeiten feststellen. Vom *codex Vaticanus gr. 1907* (S) aus dem 12. oder 13. Jh. hängen zehn weitere Handschriften vom 13. bis zum 16. Jh. ab, die Mc Donough in zwei Familien einteilt. Die zweite dieser Familien zeichnet sich nicht nur durch eine treu erhaltene Textgestalt aus, sondern auch durch die Einteilung von Gregors Werk in 77 Kapitel.¹⁹⁷ Der *codex Mediceo-Laurentianus Plut. 7. 1* (L) aus 11. Jh. bildet mit einem Codex aus dem 17. Jh. eine eigene Gruppe.¹⁹⁸ Schließlich ist noch der *Codex Taurinensis C. I. 11* (Q) aus dem 14. Jh. zu nennen, dem sieben Handschriften aus dem 16. Jh. nahe stehen.¹⁹⁹

¹⁹³ Vgl. ders., a.a.O. 21.

¹⁹⁴ Vgl. HÖRNER, *Genese* (1971) 40.

¹⁹⁵ Vgl. MC DONOUGH (Ed.), *In inscriptiones* (1962) 3–7.

¹⁹⁶ Vgl. ders., a.a.O. 7–11.

¹⁹⁷ Vgl. ders., a.a.O. 11–16.

¹⁹⁸ Vgl. ders., a.a.O. 16 f.

¹⁹⁹ Vgl. ders., a.a.O. 17–21.

2.2.4.3 Verbesserte kritische Ausgabe durch J. Reynard

J. Mc Donough hat die handschriftliche Überlieferung in grundlegender Weise aufgearbeitet. Dank besserer Lesarten sowie durch Konjekturen gelang ihm und W. Jaeger, wie J. Daniélou urteilt, ein „ernsthafter Fortschritt“ über den bisher vorhandenen Text hinaus.²⁰⁰ Gleichwohl gab es auch kritische Anmerkungen.²⁰¹ H. Hörner beobachtet, dass Mc Donough „keine der beiden Klassen vorgezogen“ hat, sondern „durchaus eklektisch vorgegangen“ ist. „Er und Jaeger haben den Text vielfach emendiert.“²⁰² Noch kritischer urteilt J. Reynard. Er erkennt zwar den grundlegenden Charakter der Ausgabe von Mc Donough an, stellt dann jedoch fest: „Mais son édition, comme nous l’avons constaté à la suite de quelques sondages, présente un grand nombre d’inexactitudes et d’erreurs de lecture ou d’impression.“²⁰³ Reynard entschloss sich deshalb, Mc Donoughs Ausgabe umfassend zu überarbeiten. Dabei zog er sechs weitere Handschriften zurate, die sich den bereits von Mc Donough aufgewiesenen Gruppierungen zuordnen lassen. Allerdings modifiziert Reynard bei einigen Handschriften die von Mc Donough gegebene Charakterisierung.²⁰⁴ Die älteste unter den neu aufgenommenen Manuskripten ist der *codex Mosquensis Bibl. Syn. gr. 71* (B) aus dem 11. Jh.

Außer der direkten Tradition hat Reynard auch die Katenenüberlieferung berücksichtigt. Die älteren Psalmenkatenen zitieren Gregor von Nyssa nicht, jedoch begegnet er in den gemischten palästinischen Katenen sowie in denen von Konstantinopel. Der hier gebotene Text entspricht stets dem der *Familie AVB* der direkten Tradition.²⁰⁵ Aus der ersten Gruppe ist der *codex Vaticanus 754* aus dem 10. Jh. zu nennen, welcher in 106 Fragmenten ungefähr die Hälfte des Textes von *Inscr.* enthält und 44 Psalmen im Sinne Gregors kommentiert.²⁰⁶ Aus der konstantinopolitanischen Tradition ragt die *Katene des Niketas* hervor, welche in insgesamt 223 Fragmenten etwa zwei Drittel des Textes von *Inscr.* bietet.²⁰⁷ Reynard übernimmt mehrfach ihrer Lesart.²⁰⁸

In seiner Edition folgt Reynard denselben Grundsätzen wie Mc Donough. Auch er hält es nicht für möglich, eine der beiden Klassen von Handschriften grundsätzlich zu bevorzugen. Vielmehr wählt er wie sein Vorgänger aus den überlieferten Lesarten jeweils diejenige, die als am plausibelsten erscheint. Somit enthält auch seine 2002 als Bd. 466 der *Sources Chrétiennes* erschienene Edition einen zusammengesetzten Text („texte composite“). Im Vergleich zu Mc Donough hat Reynard 52 Änderungen im Wortlaut vorgenommen.²⁰⁹ Hinzu kommen nicht selten Änderungen der Zeichensetzung

²⁰⁰ Vgl. DANIELOU, *Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum* (1964) 41: „un sérieux progrès“.

²⁰¹ So auch bei J. DANIELOU, ebd. Allerdings findet sich die von ihm kritisierte Konjektur nicht auf GNO V, 118,10, sondern a.a.O. 118,3.

²⁰² HÖRNER, a.a.O. 43.

²⁰³ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 114.

²⁰⁴ Vgl. ders., a.a.O. 118–122.

²⁰⁵ Vgl. ders., a.a.O. 129.

²⁰⁶ Vgl. ders., a.a.O. 130–132.

²⁰⁷ Vgl. ders., a.a.O. 133. Ebd. werden in Anm. 1 die Textzeugen für die Katene genannt.

²⁰⁸ Vgl. ders., a.a.O. 140.

²⁰⁹ Sie sind aufgelistet in: ders., a.a.O. 142 f.

und Orthographie, die für die Interpretation von Bedeutung sind. Im Apparat führt Reynard über die bereits von Mc Donough zitierten Hauptzeugen hinaus regelmäßig noch folgende Handschriften an: den *codex Mosquensis Bibl. Syn. gr.* 71 (B) aus dem 11. Jh. für die Familie V der Klasse a; den *codex Vaticanus gr.* 401 (D) aus dem 13. Jh. für die Familie D und X der Klasse b; den *codex Vaticanus gr.* 1433 (Z) aus dem 13. Jh. als zweiten Zeugen für die Mischfamilie S; den *codex Vaticanus gr.* 424 (T) aus dem 13. oder 14. Jh. als zweiten Zeugen für die Familie A der Klasse a; den *codex Oxoniensis Bodleianus Clarkianus* 2 (Y) aus dem 15. Jh. als zweiten Zeugen für die Familie F der Klasse b. Aus der Katenenüberlieferung findet die *Katene des Niketas* regelmäßig Beachtung. Hinzu kommen Hinweise auf den *textus vulgatus* (v) der Ausgabe von Migne sowie auf die Edition von J. Mc Donough (*Don*). Die von J. Reynard vorgelegte Edition bietet mithin die derzeit beste Gestalt des Traktats *In inscriptiones Psalmorum*. Ihr Text liegt der vorliegenden Dissertation zugrunde.

2.2.5 Die Einteilung des Traktats

2.2.5.1 Hinweise im Text und Vorschläge zur Gliederung

Programmatische Hinweise Gregors von Nyssa lassen klar eine Zweiteilung seiner Abhandlung erkennen. Im Prolog bezeichnet er die Erklärung des Sinns der Psalmenüberschriften als die Aufgabe, die er erfüllen will.²¹⁰ Jedoch wolle er diese Thematik nicht unmittelbar angehen, sondern vorbereitend zunächst einen „Zugang“ zum Psalter entwickeln.²¹¹ Daraus ergibt sich eine Gliederung des Werkes in zwei Hauptteile, nämlich in die allgemeine Einleitung in den Psalter und die Erörterung der Überschriften. Gregor macht den Übergang deutlich, indem er am Beginn des zweiten Teiles formuliert: „Nachdem wir nun diese (Gegenstände) auf diese Weise genau untersucht haben, dürfte der Zeitpunkt gekommen sein, auch die Frage der Überschriften einer eingehenden Prüfung zu unterziehen.“²¹²

Wie J. Reynard berichtet, merken mit der Ausnahme von F alle von ihm in den Apparat aufgenommenen Handschriften am Anfang des zweiten Teils den Beginn eines neuen Abschnittes an. In AVB geschieht das durch die kurze Bemerkung: ἀπὸ ὧδε [sic!] περὶ τῶν ἐπιγραφῶν ἐξετάζει.²¹³ Dagegen weisen Z und X ausdrücklich auf die Zweiteilung der Abhandlung hin: ἕως ὧδε [sic!] περὶ τῶν πέντε μερῶν τοῦ ψαλτηρίου· ἀπὸ τοῦ ὧδε [sic!] περὶ τῶν ἐπιγραφῶν ἐξετάζει.²¹⁴ Sodann vermerken die Textzeugen mit Ausnahme von AB den Beginn der Erörterung des Diapsalma, welches ja keine

²¹⁰ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, Prol. [JR 1,2–6].

²¹¹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, Prol. [JR 1,6–12].

²¹² GR. NYSS., *Inscr.* II, 1 [JR 29,1–2]: Τοῦτων οὖν οὕτως ἡμῖν διευκρινηθέντων καιρὸς ἂν εἴη καὶ τὸν περὶ τῶν ἐπιγραφῶν ἐξετασθῆναι λόγον.

²¹³ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 124. In den von J. Reynard zitierten Bemerkungen hat ὧδε statt des zu erwartenden *spiritus asper* einen *spiritus lenis*, vgl. dagegen LG IX, 773, Sp. 1, Z. 10 bis Sp. 2, Z. 68.

²¹⁴ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 124.

Psalmenüberschrift darstellt.²¹⁵ Über das hinaus finden sich in der älteren handschriftlichen Überlieferung nur spärlich Ansätze zu einer weiter gehenden Gliederung: A zeigt nach dem Prolog durch das Wort ἀρχή den Beginn des Textkorpus an; B merkt am Rand den Beginn der Auslegung einiger Psalmen an.²¹⁶

Über die Zweiteilung des Traktats hinaus lässt Gregors Text freilich zahlreiche weitere Gedankenschritte und Sinnzusammenhänge erkennen. Zudem ist es ohne eine detailliertere Gliederung schwierig, im Gesamtwerk eine bestimmte Textstelle aufzufinden. Ein erster und sehr respektabler Versuch stellt die Einteilung von *Inscr.* in 77 Kapitel dar, die sich in zehn Handschriften der Familie S findet, welche aus dem 16. oder 17. Jh. stammen.²¹⁷ J. Mc Donough führt diese Kapiteileinteilung auf einen uns unbekannten *vir doctus* zurück, dessen Handschrift dann wiederum anderen Abschreibern als Vorlage gedient habe.²¹⁸ Jedes dieser Kapitel ist mit einer Überschrift versehen, die sich sowohl im laufenden Text wie in einem Inhaltsverzeichnis am Beginn des Werkes findet.²¹⁹ J. Reynard hebt die Präzision hervor, mit welcher diese Kapiteileinteilung auch Details in der Thematik des Textes namhaft macht. Auf der anderen Seite sei es dem Urheber kaum gelungen, die übergreifenden Gedankenlinien sichtbar zu machen und er habe den Text zerstückelt.²²⁰

Einen zweiten Ansatz zur Einteilung des Werkes verdanken wir, wie schon erwähnt, J. Gretser. Er übernahm die traditionelle Zweiteilung des Traktats und gliederte den ersten Teil in den Prolog und neun Kapitel, den zweiten Teil in sechzehn Kapitel. Auch versah er die Kapitel mit Überschriften, welche deren jeweilige Thematik benennen.²²¹ Diese Einteilung wurde von allen folgenden Ausgaben übernommen, wobei allerdings Gretsers Überschriften bei Migne und in den folgenden Editionen nicht mehr enthalten sind.

In der neueren Zeit hat R. E. Heine in seine englische Übersetzung des Traktats eine kleinteilige Feingliederung integriert, die beim ersten Teil 123 und beim zweiten Teil 284 Abschnitte unterscheidet.²²² Überschriften sind diesen zahlreichen Abschnitten nicht beigelegt. Großräumiger gliedert J. Reynard, der den Traktat in seiner zweisprachigen Ausgabe in fortlaufend gezählte 85 Abschnitte einteilt, die zum Teil mit Überschriften versehen sind.²²³ Da dieser Einteilung beim griechischen Text eine Zählung der Zeilen beigegeben ist, ermöglicht sie eine präzise Zitierung des Wortlauts Gregors.

²¹⁵ Vgl. ders., a.a.O. 124 f.

²¹⁶ Vgl. ders., a.a.O. 125.

²¹⁷ MC DONOUGH (Ed.), *In inscriptiones* (1962) 15, hat sechs dieser Handschriften entdeckt, REYNARD, *Sur les titres* (2002) 123 f., hat vier weitere hinzugefügt.

²¹⁸ Vgl. MC DONOUGH (Ed.), a.a.O. 15.

²¹⁹ Vgl. ebd.

²²⁰ Vgl. REYNARD, a.a.O. 125–128. Hier werden die Kapitelüberschriften in französischer Übersetzung aufgelistet.

²²¹ Ders., a.a.O. 137 f., Anm. 1, listet diese Überschriften auf.

²²² HEINE, *Treatise* (2000) 83–213.

²²³ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160–511.

2.2.5.2 Sechs Topoi und die Gesamtgliederung des Traktats

Ungeachtet der speziellen Thematik, die im Titel des Werkes zum Ausdruck kommt, ist Gregors Abhandlung zu den Psalmenüberschriften breiter angelegt. Im Prolog erklärt er, dass er die Bedeutung der Überschriften von einem umfassenden „Zugang“ zum Psalter her klären wolle (1,6–12). Indes mag die spezielle Fragestellung für ihn überhaupt ein willkommener Anlass gewesen sein, eine Einführung in den Psalter zu entwerfen. Denn eben das stellt seine Abhandlung im Ganzen dar.

Die durch die Einteilung in Kapitel gegebene Gliederung lässt sich auf eine kleinere Zahl von Themen hin konzentrieren. R. E. Heine konnte in plausibler Weise zeigen, dass Gregors Abhandlung durch sechs Topoi strukturiert wird, die sich bereits in den Einleitungen älterer Psalmenkommentare finden. Diese sind:

- (1) die Absicht (σκοπός) des Psalters (*Inscr.* I, 1–4),
- (2) seine Einteilung (διαίρεσις) in Abschnitte und ihre Ordnung (τάξις) (*Inscr.* I, 5–9),²²⁴
- (3) die Bedeutung der Überschriften (ἐπιγραφαί) (*Inscr.* II, 1–7),
- (4) der Grund, warum manche Psalmen keine Überschriften haben (*Inscr.* II, 8–9),
- (5) die Bedeutung des διάψαλμα (*Inscr.* II, 10)
- (6) und die Abweichung der Reihenfolge mancher Psalmen von der Aufeinanderfolge der Ereignisse, auf welche ihre Überschriften verweisen (*Inscr.* II, 11–16).²²⁵

Zwar sind mit Ausnahme des Psalmenkommentars des *Hilarius von Poitiers* alle vergleichbaren Einleitungen nur fragmentarisch erhalten, nämlich die von *Origenes*, *Eusebius von Cäsarea*, *Athanasius von Alexandrien* und *Diodor von Tarsus*. Gleichwohl zeigt eine Zusammenschau des erhaltenen Bestandes, dass sich für jedes der genannten Topoi Belege in einem oder in mehreren dieser Kommentare finden²²⁶ und dass wahrscheinlich alle sechs Topoi bereits von Origenes behandelt worden sind.²²⁷ Während die letzten vier Themen für christliche Psalmenkommentare spezifisch sind, waren die ersten beiden dieser Topoi auch Gegenstand philosophischer Kommentare zu Platon und Aristoteles.²²⁸ Von da aus wird in der Forschung die Frage erörtert, ob und wie weit Gregor für die Methodik seiner Abhandlung Anregungen aus der neuplatonischen Kommentartradition aufgenommen hat.²²⁹

Ausgehend von diesen Topoi lässt sich eine Gliederung des Traktats aufstellen, die dessen übergreifende Linien sichtbar macht:

Prolog: Ankündigung des Themas und der Arbeitsweise (*Inscr.* I, Prol.)

A. Erster Teil: Ein allgemeiner „Zugang“ zum Psalter (*Inscr.* I, 1–9)

I. Die Absicht des Psalters: eine Tugendlehre (*Inscr.* I, 1)

²²⁴ Gregor bezeichnet die fünf ‚Bücher‘ der Psalmen gerne als ‚Abschnitte‘ oder ‚Teile‘.

²²⁵ Vgl. HEINE, *The Form* (1997) 130.

²²⁶ Vgl. ders., a.a.O. 132.

²²⁷ Vgl. ders., a.a.O. 133.

²²⁸ Vgl. ders., a.a.O. 134 f.

²²⁹ Vgl. dazu unten S. 68.

- II. Die für eine Tugendlehre erforderlichen Elemente (Inscr. I, 2–4)
 - 1. Deduktion der Elemente (Inscr. I, 2)
 - 2. Nachweis dieser Elemente im Psalter (Inscr. I, 3–4)
- III. Die Makrostruktur des Psalters: fünf Stufen eines Aufstiegs (Inscr. I, 5–9)
- B. Zweiter Teil: Die Erklärung der Überschriften (Inscr. II, 1–16)
 - I. Erklärung der einzelnen Überschriften und ihrer Kombinationen (Inscr. II, 1–7)
 - II. Erklärung der Psalmen, die bei den Hebräern ohne Überschrift sind (Inscr. II, 8–9)
 - III. Erklärung des Diapsalma (Inscr. II, 10)
 - IV. Die Mikrostruktur des Psalters: Aufeinanderfolge der Psalmen entsprechend ihrem Lehrgehalt (Inscr. II, 11–16)

2.2.5.3 Ein „Zugang“ zum Psalter in spiritueller Absicht

Gregor von Nyssa brauchte also für seine Abhandlung *In inscriptiones Psalmorum* das Rad nicht neu zu erfinden. Er stand in einer Tradition der Auslegung von Texten, an der er sich orientieren konnte und deren Maßstäben zu entsprechen sein wissenschaftlicher Ehrgeiz war, wie sein Anspruch zeigt, ein „kunstfertiges Verständnis der Gedanken“ (1,9 f.) zu vermitteln.²³⁰ Von seinem exegetischen Format her erinnert der Traktat an die Einführungen in den Psalter, wie sie den umfangreichen, gelehrten Kommentaren in der von Origenes begründeten Gattung der τόμοι vorangestellt wurden. Insofern hat J. Reynard recht, wenn er *Inscr.* charakterisiert als „le résultat élaboré d’une recherche sur un livre biblique, le Psautier“.²³¹ Gleichwohl stellt diese Abhandlung doch ein höchst originelles Werk dar, da Gregor das überlieferte methodische Instrumentar in den Dienst einer spirituellen Absicht nimmt, nämlich der, zu zeigen, dass der Psalter eine Lehre enthält, die stufenweise zur Fülle der Tugend und damit zur Seligkeit führt.²³² Wenn man auf die Inhalte schaut, die der Nyssener seinen Lesern nahebringt, dann haben wir hier eine „Tugendlehre“, eine Abhandlung zur christlichen Ethik und Spiritualität vor uns. Die Auslegung des Psalters als Geistliche Theologie – darin liegt die Eigenart und der Reiz von *In inscriptiones Psalmorum*.

2.2.6 Ein unabgeschlossenes Werk?

Die Abhandlung *In inscriptiones Psalmorum* geht in ihren letzten Kapiteln in die Einzelauslegung einer Reihe von Psalmen über. Sie endet abrupt bei Ps 58,17. Dieses überraschende Abbrechen weckte schon bei Gelehrten der Renaissance die Frage, ob evtl.

²³⁰ In Klammer gesetzte Stellenangaben verweisen auf die von REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160–510, vorgenommene Einteilung in Abschnitte und Zeilen.

²³¹ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 12.

²³² Treffend urteilt HEINE, *The Form* (1997) 135: „(T)he way, he treats these topics differs from his predecessors (...). He treats each of the topics in such a way that it contributes to his overall goal of showing how the teaching of the Psalms leads one progressively in the virtuous life.”

ein Schlussteil verloren gegangen ist oder Gregor das Werk nicht ganz fertiggestellt hat.²³³ R. E. Heine benennt detailliert die Punkte, welche zu dieser Frage Anlass geben:

- Mit Ps 58 endet *Inscr.* etwa in der Mitte des zweiten Abschnitts des Psalters (Ps 41–71). Gregor sagt hier jedoch nicht, dass das bisher Dargelegte eine ausreichende Antwort sei auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Reihenfolge der erörterten Psalmen und der Aufeinanderfolge der geschichtlichen Ereignisse, auf welche die Überschriften sich beziehen. Im Unterschied dazu findet sich am Ende der exemplarischen Auslegung der Psalmen 1–11 eine entsprechende Bemerkung.²³⁴
- Ebenso sagt Gregor nicht, nun sei das Ziel erreicht, das er sich mit dieser Abhandlung gesetzt hatte, wie es etwa am Ende von *Vit. Moys.* geschieht.²³⁵
- In *Inscr.* II, 9 kündigt er eine Erörterung des Psalms 103 an, die sich im erhaltenen Text jedoch nirgends findet.²³⁶
- In *Inscr.* II, 16 dispensiert er sich davon, auf manche Einzelheiten der Erzählung über die Verfolgung Davids durch Saul einzugehen. Als Begründung dafür gibt er an, seine Abhandlung eile zu anderen Fragen,²³⁷ wobei diese freilich bereits wenige Seiten vor ihrem Ende steht.

Heine gesteht zu, dass die beiden zuletzt genannten Bemerkungen auch rhetorischen Charakter haben könnten. Man könne sie jedoch auch als Anzeichen dafür sehen, dass Gregor etwas Umfangreicheres geplant hatte, als dann tatsächlich zur Ausführung kam.²³⁸ Eine mögliche Erklärung dieser Unvollendetheit findet Heine in dem von ihm vermuteten Zeitpunkt der Abfassung dieser Schrift.²³⁹

Trotz dieser Indizien bleibt es jedoch möglich, in Gregors *In inscriptiones Psalmorum* eine abgeschlossene Abhandlung zu sehen. In diesem Sinne spricht sich J. Reynard aus:

- In dem vorliegenden Text habe Gregor das im Prolog entworfene Programm ausgeführt:
 - Er habe nahezu alle Psalmenüberschriften gedeutet
 - und auch die Frage beantwortet, wie die Diskrepanz zwischen dem Gang der geschichtlichen Ereignisse und der Reihenfolge der Psalmen zu verstehen ist.
- Schließlich stelle die Auslegung des Ps 58 in *Inscr.* II, 16 in ihrem Umfang und Reichtum der Gedanken einen Höhepunkt dar.
- Demgegenüber lasse sich die Ankündigung zu Ps 103 auch als Aussage von rhetorischem Charakter verstehen.²⁴⁰

²³³ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 29 f.

²³⁴ HEINE, *Treatise* (2000) 10 f.; vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 11 [JR 57,47–52].

²³⁵ HEINE, a.a.O. 11; vgl. GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 319–321 [GNO VII,I, 143,19–145,7].

²³⁶ HEINE, ebd.; vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 9 [JR 47,66 f.].

²³⁷ HEINE, ebd.; vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, II, 16 [JR 82,1 f.].

²³⁸ HEINE, *Treatise* (2000) 11.

²³⁹ Ebd. Näheres dazu unten S. 45.

²⁴⁰ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 30.

Für J. Reynard legen sich so die Schlussfolgerungen nahe, dass wir die Abhandlung heute in der Form lesen, in der Gregor sie hinterlassen hat, und dass sie in seinen Augen ein kohärentes Ganzes darstellte. Ja, mehr noch, ihm erscheint es als gewiss, dass der Eindruck der Unabgeschlossenheit, den *Inscr.* am Ende macht, von Gregor gewollt sei. Denn er entspreche gut einem Denken, das dem unbegrenzten Fortschreiten geistlicher Etappen gewidmet ist. Hier legt sich eine rezeptionsästhetische Perspektive nahe: Der offene Schluss lädt den Leser ein, an dieser Stelle einzusteigen und das unabgeschlossene Werk fortzusetzen.

Im Ganzen scheinen uns die Argumente J. Reynards schwerer zu wiegen. Zwar ist es gut denkbar, dass Gregor für *Inscr.* einen formelleren Abschluss geplant hat und dass er durch äußere Umstände an der Vollendung des Traktates gehindert wurde, wie R. E. Heine annimmt.²⁴¹ Gleichwohl konnte sich der Kirchenvater auch bei der uns überlieferten Gestalt des Werkes sagen, dass er die ihm gestellte Aufgabe gründlich und umfassend erfüllt hat.

2.2.7 Die Veranlassung des Traktats

Die Werke Gregors von Nyssa enthalten meistens nur wenige Angaben, die über die Umstände und den Zeitpunkt ihrer Entstehung Aufschluss geben. Bei *In inscriptiones Psalmorum* ist in dieser Hinsicht vor allem der Prolog von Interesse. Gregor richtet ihn an einen *Menschen Gottes*, von dem er den Auftrag erhalten habe, den Sinn der Überschriften der Psalmen zu erforschen, damit allen klar werde, „was uns durch sie zur Tugend führen kann“ (1,1–6). Einen Namen nennt er nicht, jedoch deutet sowohl die biblische Anrede²⁴² wie die Rede vom „Auftrag“ auf eine herausragende Stellung des Adressaten hin. In anderen Werken spricht Gregor entweder Bischöfe oder Mönche als ‚Mensch Gottes‘ an.²⁴³ Ein Vergleich mit *De virginitate* legt sich nahe. Auch hier gibt der Nyssener keinen Namen an, jedoch geht aus Anspielungen hervor, dass er diese Abhandlung auf einen Auftrag seines Bruders Basilius hin verfasst hat. „Denn wir mussten in allem der Autorität dessen gehorchen, der uns den Auftrag gegeben hat“, so sagt er.²⁴⁴ Auffällig ist sodann das Interesse an der Tugend, das den Auftraggeber von *Inscr.* bewegte und das sich dann durch die ganze Abhandlung zieht. Der zentrale antike Begriff der Tugend war schon früh von Kirchenvätern übernommen und in die christli-

²⁴¹ Vgl. unten S. 45.

²⁴² In der Heiligen Schrift werden Mose (Dtn 33,1; Ps 89,1), Samaia (3 Kgt 12,22; 2 Chr 11,2), Elija (3 Kgt 17,18.24; 4 Kgt 1,9–13), Elisa (4 Kgt 4,40) und Timotheus (1 Tim 6,11) als ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ bezeichnet.

²⁴³ Andernorts richtet Gregor diese Anrede: a) an Bischof Flavian von Antiochien, vgl. *Epist.* I, 1 [GNO VIII,II, 3,3]; b) an Bischof Leotius, vgl. *Epist. can.* [GNO III,V, 12,15]; c) an seinen Bruder Petrus, der zu diesem Zeitpunkt noch nicht Bischof war, sondern der von Basilius gegründeten Mönchsgemeinschaft vorstand, vgl. *Op. hom.* [PG 44, 125,16 f.], ferner MAY, *Chronologie* (1971) 57, und DISSELKAMP, Art. *Petros II. v. Sebaste* (1999) 139; d) an den jungen Mönch Kaisarios, der den Anstoß zu *De vita Moysis* gab, vgl. GNO VII,I, 143,19. – Zur Übersetzung des Ausdrucks vgl. unten S. 97, Anm. 561.

²⁴⁴ GR. NYSS., *Virg.* II [GNO VIII,I 255,19 f.]: διὰ τὸ δεῖν ἐν πᾶσι πεῖθεσθαι τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἐπιτάξαντος ἡμῖν.

che Ethik integriert worden.²⁴⁵ Jedoch gewann er darüber hinaus für das asketische Leben eine besondere Bedeutung, insofern der Erwerb der Tugend als dessen eigentlicher Sinn betrachtet wurde. So beginnt Gregor auch *Virg.* mit der Erklärung: „Diese Abhandlung hat die Absicht, bei den Lesern das Verlangen nach einem der Tugend gemäßen Leben zu wecken.“²⁴⁶ In ähnlicher Weise soll er in *Inscr.* zeigen, in welcher Weise die Psalmenüberschriften zur Tugend führen. Das Interesse an der Tugend verbindet diese beiden Abhandlungen miteinander sowie mit weiteren Schriften Gregors, die sich ebenfalls unter dem Leitgedanken der Tugend einer Vertiefung der geistigen Grundlagen des Mönchtums widmen.²⁴⁷ Legt man eine Frühdatierung des Traktats zugrunde, so erscheint es nicht als undenkbar, dass Basilius auch zu ihm den Anstoß gegeben hat. Auf jeden Fall fügt sich diese Abhandlung gut in das Bemühen Gregors ein, die monastische Lehre seines Bruders zu ergänzen und zu vertiefen.

2.2.8 Die Diskussion über die Entstehungszeit

2.2.8.1 Die Argumente von Jean Daniélou

Für die Datierung ist man bei *In inscriptiones Psalmorum* auf die Zusammenschau von Indizien angewiesen, um zumindest zu einer plausiblen Auffassung zu gelangen. Die Diskussion darüber wurde 1955 von J. Daniélou eröffnet. Allerdings hat der bedeutende Patrologe seine zunächst vorgetragene Auffassung ab 1964 revidiert.

Bei seinem ersten Datierungsversuch wies Daniélou den Traktat der Anfangszeit der von ihm identifizierten dritten Schaffensperiode Gregors zu.²⁴⁸ Am Ende des Jahres 387 habe sich der kappadokische Kirchenvater von seiner bisherigen Einflussnahme am Kaiserhof in Konstantinopel zurückgezogen und nicht weiter in theologische Auseinandersetzungen eingegriffen. Stattdessen habe er seine Bemühungen von nun an darauf gerichtet, dem monastischen Werk seines Bruders Basilius spirituelle und lehrmäßige Grundlagen zu geben. Er habe begonnen, seine mystischen Kommentare zum Alten Testament zu schreiben und die ihm eigene Lehre von der Epektase zu entwickeln. Beides sei miteinander verbunden, da es Gregor darum gegangen sei, seiner mystischen Theologie eine biblische Grundlage zu geben. Als erstes Werk im Rahmen dieser Bemühungen sei im Jahr 388 *Inscr.* entstanden. Ihm folgten noch im selben Jahr einige Homilien zu Psalmen, von denen *In sextum Psalmum* erhalten ist. *Inscr.* und *Sext. ps.* seien ihrer Entstehungszeit und Thematik nach eng miteinander verbunden.

Von dieser Spätdatierung rückte Daniélou 1964 in seiner Rezension der Ausgabe von *Inscr.* durch J. Mc Donough ab. Er nennt da Berührungspunkte des Traktats mit *In Hexaemeron* (380–381) und *De anima et resurrectione* (381–382) auf der einen und mit

²⁴⁵ Vgl. STEMMER, *Tugend* (1998) 1545.

²⁴⁶ GR. NYSS., *Virg.* Prol. [GNO VIII,I 247,1 f.]: Ὁ μὲν σκοπὸς τοῦ λόγου ἐστὶν ἐπιθυμίαν τῆς κατ' ἀρετὴν ζωῆς τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἐμποιῆσαι.

²⁴⁷ So sieht Gregor in *Vit. Moys.* I, 1 [GNO VII,I (1991) 1,16–2,2] den jungen Mönch, auf dessen Bitte hin er dieses Werk verfasst, „auf der Kampfbahn der Tugend“ im göttlichen Lauf wetteifern.

²⁴⁸ Vgl. zum Folgenden: DANIELOU, *La chronologie des sermons* (1955) 368 f.

De virginitate (372) auf der anderen Seite und vermutet die Abfassung von *Inscr.* etwa in der zeitlichen Mitte zwischen diesen beiden Werken um 377–378.²⁴⁹ Die hier ange-deuteten Argumente hat Daniélou 1966 bei einer erneuten Analyse der Chronologie der Werke Gregors vertieft. Er ordnet da *Inscr.* der ersten Schaffensperiode des Nys-seners zu, die sich bis zum Tod des Basilius am 1. Januar 379 erstreckt habe.²⁵⁰ Als ein-ziges sicheres Datum in diesem Zeitraum zeige sich die Abfassung von *Virg.*, die in der kurzen Phase erfolgt sei, in der Basilius bereits Bischof war (ab 370), Gregor aber noch nicht (ab 372), also wohl im Jahr 371.²⁵¹ Aufgrund inhaltlicher Berührungspunkte mit *Virg.* weist Daniélou weitere Werke Gregors dieser ersten Schaffensperiode zu. Zu-nächst nennt er *De mortuis*, welches die Mühen des menschlichen Daseins in ähnlicher Weise schildert wie *Virg.* Auch zeige *Mort.* im Unterschied zu einigen anderen Werken Gregors noch keinen Einfluss des Dialogs *De resurrectione* des Methodius von Olym-pus.²⁵²

Von da weitet Daniélou die Betrachtung auf *De oratione dominica*, *De beatitudini-bus* und *In inscriptiones Psalmorum* aus,²⁵³ die durch eine Reihe von Gründen sowohl mit *Virg.* und *Mort.* wie untereinander verbunden seien, sich darin aber zugleich von späteren Werken abheben. Namentlich nennt der Patrologe das platonische Thema der Höhle und die Sicht des gegenwärtigen Lebens als Exil, die in mehreren der aufgeführ-ten Schriften jeweils in derselben Bedeutung vorkommen, während Gregor später ein anderes Verständnis von ihnen entwickle.²⁵⁴ Für *Inscr.* weist Daniélou noch auf die Be-deutung der Frage nach der ἀκολουθία hin, die seiner Ansicht nach hier zum ersten Mal erscheint.²⁵⁵ Die aus Homilien bestehenden Werke *Or. dom.* und *Beat.* könnten vor oder nach dem Exil entstanden sein, in das sich Gregor von Nyssa von 376 bis 378 begeben musste. Die Abfassung von *Inscr.* dagegen wäre gut auch in dieser Periode denkbar.

2.2.8.2 Die weitere Diskussion

Die Argumente dieses zweiten Datierungsvorschlags Daniélous erweisen sich bis heute als wegweisend. Sie wurden in der folgenden Diskussion zum Teil übernommen und ergänzt, zum Teil aber erhob sich auch Widerspruch. Gegen eine Frühdatierung von *Inscr.* wandte sich M. Alexandre (1969).²⁵⁶ Angesichts der Häufigkeit des Vorkommens des Themas der ἀκολουθία in den Abhandlungen *In Hexaemeron* und *De hominis opificio* schien es ihr wahrscheinlich, dass Gregor diesen für ihn so wichtigen Gedanken erstmals in diesen beiden Werken entfaltet habe. Die Stellung, welche die Frage nach der ἀκολουθία in *Inscr.* einnimmt, erkläre sich am besten als die Übertragung eines zu-

²⁴⁹ DANIÉLOU, *Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum* (1964) 43.

²⁵⁰ DANIÉLOU, *La chronologie des œuvres* (1966) 159.

²⁵¹ Ebd. Vgl. dazu auch oben S. 20.

²⁵² Vgl. DANIÉLOU, *La chronologie des œuvres* (1966) 160.

²⁵³ Vgl. ders., a.a.O. 160 f.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ Ders., a.a.O. 161.

²⁵⁶ Vgl. zum Folgenden: ALEXANDRE, *La théorie de l'exégèse* (1969) 95.

vor in einem anderen Zusammenhang entwickelten Themas auf die spirituelle Ebene, woraus dann eine Spätdatierung von *Inscr.* folgt.

Zurückhaltend äußert sich G. May (1971).²⁵⁷ Für *Virg.* verweist er auf eine Feststellung von J. Gribomont, wonach die Rede von Basilius als „unserem gottesfürchtigen Bischof und Vater“ nicht zwingend bedeute, dass Gregor selbst zu diesem Zeitpunkt noch nicht Bischof war.²⁵⁸ Demnach ist *Virg.* „irgendwann in den Jahren 370 bis 378 entstanden, ohne daß wir den Zeitpunkt genauer bestimmen könnten“²⁵⁹. Die übrigen von Daniélou dieser Periode zugewiesenen Werke könnten zwar alle aus ihr stammen, es gebe dafür aber keinen zwingenden Beweis. „Nur detaillierte sprachliche und inhaltliche Analysen könnten hier weitere Ergebnisse bringen“.²⁶⁰

H.-I. Marrou (1972) hebt in seiner Erörterung der Lehre über die kosmische Harmonie, die Gregor in *Inscr.* I, 3 vorträgt, deren vorläufigen Charakter hervor.²⁶¹ Es sei der christliche Humanist, der hier spreche und der noch nicht das volle Ausmaß der Verwüstungen realisiert habe, welche das Böse und die Sünde im Kosmos angerichtet haben. Dagegen sei er in späteren Werken von dieser Lehre abgerückt. In *De anima et resurrectione* beziehe er sie allein auf die leibliche Seite des Menschen.²⁶² Vor allem aber erwähne er diese Lehre in *De opificio hominis* als eine Auffassung der „Philosophen von außen“ und stelle ihr mit Vehemenz die kirchliche Sicht gegenüber, welche die wahre Größe des Menschen nicht in seiner Ähnlichkeit mit dem Kosmos, sondern in seiner Gottebenbildlichkeit begründet sehe. Diese werde zwar auch in *Inscr.* I, 3 beiläufig erwähnt, bilde da jedoch noch nicht den Schwerpunkt der Gedanken Gregors.²⁶³

M.-J. Rondeau (1972 und 1982) stimmt Daniélous zweiter Datierung zu.²⁶⁴ Als weitere Argumente zu deren Gunsten führt sie den unmäßigen Gebrauch einer aus der Schule stammenden Auslegungstechnik an, die wenig angepasst sei, während die anderen Kommentare sehr viel mehr Meisterschaft zeigten. Sodann fällt ihr auf, dass in einem Werk, das doch auf die Mystik ausgerichtet ist, die für Gregor in der Zeit seiner Reife so charakteristischen Themen der Finsternis und der Epektase fehlen.

In einer stark wertenden Weise urteilt J. Gribomont (1983) über die Entstehungszeit des Werkes.²⁶⁵ Er spricht davon, dass Gregor hier das ihm eigene Bedürfnis nach Sys-

²⁵⁷ Vgl. MAY, *Die Chronologie* (1971) 56.

²⁵⁸ Vgl. dazu oben S. 20.

²⁵⁹ MAY, a.a.O. (1971) 55.

²⁶⁰ MAY, *Die Chronologie* (1971) 56.

²⁶¹ Vgl. zum Folgenden: MARROU, *Une théologie de la musique* (1972) 507 f.

²⁶² Vgl. *An. et res.* [PG 46, 28 BC]. Makrina zitiert da zustimmend die Auffassung der Weisen, dass der Mensch eine kleine Welt (μικρός τις κόσμος) sei. Wie man vom All (τὸ πᾶν) auf Gott als dessen unsichtbaren Urheber schließen könne, so beim Menschen als einer Welt im Kleinen auf die Existenz einer unsichtbaren Seele.

²⁶³ In *Op. hom.* XVI [PG 44, 177 D–180 A] wendet sich Gregor bei der Auslegung von Gen 1,26 in der Tat in polemischer Weise gegen die Lehre „einiger von außen“, wonach der Mensch aus den gleichen Elementen bestehe wie das All. Allerdings stellt er nicht die Tatsache als solche infrage, sondern die Meinung, dass darin die Würde des Menschen gründe.

²⁶⁴ So zuerst in: RONDEAU, *Exégèse du psautier* (1972) 520, Anm. 3; ausführlicher in: Dies., *Les commentaires patristiques I* (1982) 115.

²⁶⁵ Vgl. zum Folgenden: GRIBOMONT, *Gregorio di Nissa* (1983) 1715.

tematisierung bis zum Äußersten getrieben habe. Der Erfindungsreichtum, den er dabei entfaltet habe, sei auf Kosten des Textverständnisses gegangen. Ein derartiges Werk könne nichts anderes darstellen als die „Heldentat“ eines jungen Mannes.

M. Canévet (1983) benennt in ihrer minutiösen Studie der biblischen Hermeneutik Gregors einige Beobachtungen, welche eine Frühdatierung von *Inscr.* bestätigen. Sie findet in *Hex.* und *Op. hom.* eine stärker reflektierte Verwendung des Prinzips der ἀκολουθία als in *Inscr.* und deutet das im Gegensatz zu M. Alexandre im Sinne eines zeitlichen Vorrangs.²⁶⁶ Zudem fänden sich in *Inscr.* wie in *Beat.* noch keine Reflexionen über die Natur des biblischen Textes und der Sprache, wie sie dagegen in *Hex.* und *Op. hom.* erstmals begegneten: „Or, le problème du rapport entre le sens naturel propre des mots du langage humain et le sens plus élevé que l’on cherche, ainsi que des lois du passage de l’un à l’autre, est au coeur des controverses de Grégoire à partir de 381.“²⁶⁷

Ferner beobachtet Canévet im exegetischen Werk des Kirchenvaters ein erstaunliches Zurücktreten der traditionellen typologischen Verwendung des Alten Testaments zugunsten einer Lektüre gewissermaßen auf einer Ebene: „L’opposition entre l’Ancienne Alliance et la Nouvelle, l’Ancienne qui prophétise et figure, la Nouvelle qui accomplit, est un principe d’interprétation scripturaire si courant au III^e siècle qu’on ne peut pas être frappé de son effacement, cent ans plus tard, chez Grégoire de Nysse.“²⁶⁸ Von der traditionellen Auslegungsweise sind bei Gregor nur noch Spuren vorhanden, vor allem da, wo sie dank der Verwendung in der Liturgie eine dauernde Präsenz im Leben der Kirche hatten.²⁶⁹ Der Großteil der weiteren Stellen aber, an denen Gregor biblische Verse in traditioneller Weise im Sinne einer Überbietung des Alten durch den Neuen Bund auslegt, findet sich in *Inscr.*²⁷⁰ Bemerkenswerterweise erhalten dieselben Verse in späteren Werken eine andere Deutung. Von daher legt sich für Canévet nahe, in den entsprechenden Auslegungen in *Inscr.* eine „réflexion de jeunesse“ zu sehen,²⁷¹ was natürlich eine frühe Abfassungszeit dieser Abhandlung impliziert.

Schließlich weist Canévet auf das große heilsgeschichtliche Schema vom Sündenfall bis zur endgültigen Wiederherstellung hin, welches in *Vit. Moys.* und *Cant.* einen übergreifenden Leitgedanken der Exegese darstellt. Dieses Prinzip finde in *Beat.* und *Inscr.* noch keine Anwendung, obwohl Gregor sich auch in diesen beiden Abhandlungen vorgenommen habe, den inneren Zusammenhang des biblischen Textes und den Fortschritt des geistlichen Lebens zu klären. Auch dieser Umstand bestätige den Ansatz dieser beiden Werke vor 380.²⁷²

Im selben Sinne spricht sich sodann A. Le Boulluec (1987) aus. Auch er vermutet eine zeitliche Nähe zwischen *Beat.* und *Inscr.* Über die Argumente von J. Daniélou hin-

²⁶⁶ CANÉVET, Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique (1983) 28.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Dies., a.a.O. 235.

²⁶⁹ Dies., a.a.O. 235 f.

²⁷⁰ Dies., a.a.O. 236 f.

²⁷¹ Dies., a.a.O. 237.

²⁷² Dies., a.a.O. 283.

aus verweist er dafür auf die zentrale Bedeutung der Seligpreisungen in der christlichen Tradition sowie darauf, dass Gregor dem Wort *selig* in beiden Werken eine „schwängere Bedeutung“ (sens prégnant) zuspricht.²⁷³

R. E. Heine (1995) hat ein weiteres Argument in die Diskussion eingebracht. Er nimmt den Eindruck der Unabgeschlossenheit, den *Inscr.* am Ende macht, zum Ausgangspunkt einer Rekonstruktion der möglichen Entstehungsbedingungen der Abhandlung. Geht man, wie es bereits Daniélou vorgeschlagen hat,²⁷⁴ davon aus, dass Gregor *Inscr.* während seines Exils verfasst hat, so wäre denkbar, dass der Traktat zum Zeitpunkt seiner Rückberufung nach Nyssa noch nicht fertiggestellt war. Die zahlreichen neuen Verpflichtungen, die von da an auf den Kirchenvater zukamen, könnten den Grund dafür bilden, dass er *Inscr.* in der heute vorliegenden Form beließ.

J. Reynard (2002) referiert in seiner Einleitung zu Gregors *In inscriptiones Psalmorum* knapp die bisherige Diskussion, zeigt sich aber dem Wert der vorgetragenen Argumente gegenüber skeptisch.²⁷⁵ Sie stehen nach seiner Ansicht allesamt auf schwachen Beinen, zudem sei die Chronologie von Gregors Gesamtwerk noch im Fluss. Im Einzelnen nennt Reynard folgende Aspekte, die es zu beachten gelte:

Das von Gregor überlieferte Werk entstand etwa von 370 bis 390, also im Verlauf von gut zwei Jahrzehnten, wobei seine Hauptschaffensperiode 378 begann. Der Kirchenvater stand damals in seinem fünften Lebensjahrzehnt und befand sich im vollen Besitz seiner Kräfte. Es sei deshalb heikel, von Entwicklung und Fortschritt zu sprechen, zumal die Unterschiede zwischen den einzelnen Werken möglicherweise weithin mit deren jeweiligen literarischen Gattungen zusammenhängen. Es sei möglich, zu zeigen, dass *Inscr.* in vielen seiner Themen und selbst in der Verwendung derselben Ausdrücke dem *Leben des Mose* und den *Homilien zum Hohenlied* nahe stehe, welche in die letzten Lebensjahre Gregors datiert werden. Vor allem sei Gregor auch später der Auslegung eines biblischen Textes als Stütze für den geistlichen Aufstieg treu geblieben. Selbst wenn *Inscr.* aus dem Exil stammen sollte, sei es dem Autor doch auch später wichtig genug erschienen, ihm gewisse Exegesen zu entnehmen. Reynard verweist damit auf die erste *Homilie zu den vierzig Märtyrern*, in der sich die einzige Stelle außerhalb von *Inscr.* findet, an der Gregor die Psalmenüberschriften und eine frühere Studie zu diesen erwähnt. Das geschieht freilich in einer Weise, die zeigt, dass er die dort vorgetragenen Gedanken auch weiterhin als gültig betrachtet, bezeichnet er doch die „Rätsel“ der Psalmenüberschriften als einen „nicht geringen Ausgangspunkt“ für seine Rede.²⁷⁶ Mit dieser Homilie verbindet Reynard einen eigenen Datierungsvorschlag. *Mart. Ia* ist nach einer Hypothese von J. Daniélou,²⁷⁷ welche von J. Bernardi bestätigt wur-

²⁷³ Vgl. LE BOULLUEC, *L'unité du texte* (1987) 163. Zur „schwangeren“ Bedeutung vgl. unten das Kapitel zum bedeutungsvollen Anfang, S. 74–84.

²⁷⁴ Vgl. oben S. 42.

²⁷⁵ Vgl. zum Folgenden: REYNARD, *Sur les titres* (2002) 13–15.

²⁷⁶ GR. NYSS., *Mart. Ia* [GNO X,I, 138,2–6]: τοιαῦτα δὲ ἕτερα καὶ τὰ ἐκ τῆς ψαλμοδίας μυστήρια, ἀνάμνησις, καὶ στηλογραφία, καὶ ἐπιλήνιος. ταῦτα γὰρ ἐν ταῖς ἐπιγραφαῖς τῶν ὑπαναγνωσθέντων ἡμῖν ψαλμῶν κατανοήσαντες, οὐ μικρὰν ὀρῶμεν ἀφορμὴν τῷ λόγῳ διὰ τῶν αἰνιγμάτων διδομένην.

²⁷⁷ DANIELOU, *La chronologie des sermons* (1955) 362 f.

de,²⁷⁸ am 9. März 383 gehalten worden. Im Anschluss daran nimmt Reynard eine zeitnahe Abfassung von *Inscr.* an, zu Beginn oder in der Mitte der 80er-Jahre, also erst nach dem Tod des Basilius. Der französische Autor schließt seine Gedanken zu dieser Thematik mit Worten, welche den unzweifelhaften Wert von *In inscriptiones Psalmorum* hervorheben: „Il ne nous paraît pas, en effet, être une simple esquisse d’autres écrits spirituels plus tardifs, mais témoigner d’une maîtrise incontestable et, à maints égards, comparable à celle des dernières œuvres.“²⁷⁹

2.2.8.3 Unsere Position

Nach diesem Überblick über die Diskussion sollen den zahlreichen Argumenten nicht noch weitere hinzugefügt werden. Das Urteil von G. May, dass sich ein zwingender Beweis für eine bestimmte Position bisher nicht gefunden habe, scheint uns bis heute Bestand zu haben. Entscheidende Fortschritte könnte man in der Tat nur von „detaillierte(n) sprachliche(n) und inhaltliche(n) Analysen“ erhoffen. Immerhin dürfte es J. Reynard gelungen sein, mit dem 9. März 383 ein überzeugendes Datum *ante quem* zu finden. Demnach liegt die Abfassung von *Inscr.* jedenfalls in der ersten Hälfte der literarischen Schaffensperiode Gregors. Ferner ist kein Grund zu erkennen, warum die Niederschrift von *Inscr.* sehr nahe bei *Mart. Ia* liegen sollte. Zwar haben nicht alle Argumente, die für eine Frühdatierung angeführt werden, volles Gewicht. So finden sich in *Inscr.* sowohl der Gedanke der Epektasis wie das große heilsgeschichtliche Schema vom Sündenfall bis zur endgültigen Wiederherstellung, allerdings – und das ist bedeutsam – in einer weniger profilierten Form als später. Beeindruckend ist aber vor allem die Konvergenz einer größeren Zahl von voneinander unabhängigen Argumenten sowohl inhaltlicher als formaler Art zugunsten eines frühen Abfassungsdatums. Im Besonderen möchten wir hier die minutiösen Beobachtungen von M. Canévet hervorheben. So erweisen sich die Überlegungen, die J. Daniélou 1966 vorgetragen hat, bis heute als wegweisend. Es erscheint uns als wahrscheinlich, dass eine vertiefte sprachliche und inhaltliche Analyse sie bestätigen würde.

Nicht zu übersehen ist freilich, dass sich bei einigen Autoren die Frage der Datierung mit einer Wertung des Traktats verbindet. In krasser Form zeigt sich das bei J. Gribomont, der aus dem seiner Meinung nach geringen Wert von *Inscr.* auf eine Jugendarbeit schließt. Umgekehrt ist bei J. Reynard das Bemühen deutlich, dieses Werk Gregors vor Geringschätzung zu schützen. Darin möchten wir ihm zustimmen, unabhängig davon, zu welchem Zeitpunkt *In inscriptiones Psalmorum* entstanden ist.

2.3 Gregors Text der Psalmen

Die heutige Bibelwissenschaft geht bei ihrer Arbeit am Alten Testament von der Textüberlieferung in den jeweiligen Ursprachen aus, was bei weitaus den meisten

²⁷⁸ BERNARDI, *La prédication* (1968) 303.

²⁷⁹ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 15.

Schriften die hebräische Sprache ist. Wer von da zu Gregor von Nyssa kommt, muss umdenken. Denn für ihn war wie generell für die Kirche der ersten Jahrhunderte und für die Orthodoxe Kirche bis heute die Septuaginta die maßgebliche Gestalt des Alten Testaments.²⁸⁰ Treffend bezeichnet er sie als die „kirchliche Ausgabe“ (42,1). Freilich erfuhr die „Bibel von Alexandrien“²⁸¹ im Laufe der Zeit verschiedene Rezensionen,²⁸² und darüber hinaus gab es im Einzelnen zahlreiche Varianten, wie es den Gesetzmäßigkeiten der handschriftlichen Überlieferung entspricht. So überrascht es nicht, dass der Psalmentext, den Gregor zitiert, nicht selten von der Lesart abweicht, welche die aktuelle kritische Edition der *Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (Gö) enthält. Bei unserer Übersetzung von *In inscriptiones Psalmorum* weisen wir in Anmerkungen regelmäßig auf solche Varianten hin. Im Ganzen haben wir 145 von Gö abweichende Lesarten Gregors notiert.²⁸³ Für 54 von ihnen finden sich im kritischen Apparat von Gö keine Entsprechungen.²⁸⁴ In einzelnen Fällen ist es auch bei diesen Varianten denkbar, dass Gregor den Text so in seiner Handschrift vorfand. Deutlich häufiger sind jedoch die Fälle, in denen die Annahme nahe liegt, dass er sich hier eine gewisse Freiheit im Zitieren genommen hat. Bei den 91 Varianten dagegen, die im app.crit. von Gö belegt sind, finden sich 68 entsprechende handschriftliche Zeugnisse, die von A. Rahlfs der *lukianischen Rezension* zugewiesen werden. Das ist nicht überraschend, ist doch Kleinasien das Hauptverbreitungsgebiet dieser in Antiochien erfolgten Bearbeitung der Septuaginta,²⁸⁵ die zugleich die Grundlage für den heutigen *textus receptus* in der Orthodoxen Kirche bildet. Auch das findet in der Gregor vorliegenden Textgestalt Ausdruck, entsprechen doch immerhin 58 seiner Varianten dem heute in der Griechischen Kirche üblichen Text.

2.4 Auslegung nach den Regeln der Kunst

2.4.1 Philologische Analyse

2.4.1.1 Ein „altes Lehrgebäude der Philologie“

Heute gerät eine spirituell orientierte Schriftauslegung schnell in den Verdacht subjektiver Beliebigkeit. Gregor von Nyssa dagegen sah das anders: Er erhebt für seine Ab-

²⁸⁰ Gregor spricht von der „kirchlichen Schrift“ (*Inscr.* II, 1 [JR 29,55]), der „kirchlichen Überschrift“ (*Inscr.* II, 8 [JR 40,18 f.]) und der „kirchlichen Ausgabe“ (*Inscr.* II, 8 [JR 42,1]).

²⁸¹ So der Titel der derzeit erscheinenden franz. Ausgabe LA BIBLE D’ALEXANDRIE.

²⁸² TILLY, *Einführung* (2005) 81–97.

²⁸³ Abweichungen bei von Gregor summarisch genannten Psalmenüberschriften (vor allem in *Inscr.* II, 1) haben wir nicht berücksichtigt. Im Teil 7 dieser Arbeit (unten S. 577–580) findet sich eine Übersicht über die von Gö abweichenden Lesarten des Psalmentextes bei Gregor.

²⁸⁴ Diese Stellen werden jeweils nur einmal gezählt, auch wenn bei ihnen mehrere Elemente von Gö abweichen. Vgl. z. B. unten S. 132, Anm. 746. Eine Stelle bei Gregor [JR 85,8] unterscheidet sich von Gö nur aufgrund der Interpunktion.

²⁸⁵ Zu lukianischen Rezension vgl. TILLY, *Einführung* (2005) 93 f.

handlung zum Psalter einen im Sinne seiner Zeit „wissenschaftlichen Anspruch“. Er will dem Leser eine kunstfertige Erkenntnis (κατανόησις τεχνική 1,10) bieten, die den anerkannten Regeln der Interpretation von Texten entspricht. In der Tat lässt Gregors Exegese in *In inscriptiones Psalmorum* auf vielfältige Weise die Verwendung philologischer und hermeneutischer Instrumentarien erkennen, die im antiken Bildungswesen für die Lektüre und Interpretation klassischer Texte entwickelt worden waren. Im Folgenden sollen diese methodischen Aspekte namhaft gemacht werden.

Aufschlussreich für die in der Kaiserzeit geübte „Kunst“ der Textauslegung ist eine Einteilung der Grammatik, die *H. Usener* aus Scholien zu *Dionysios Thrax* erschlossen und unter dem Titel „Ein altes Lehrgebäude der Philologie“ vorgestellt hat.²⁸⁶ Nach einer Zusammenfassung durch *B. Neuschäfer* werden darin vier Aufgabenbereiche benannt, die in geordneter Weise aufeinander folgen:

- der laute und den Prosodien gemäße Vortrag des auszulegenden Textes (ἀναγνώστικόν),
- „die sprachliche Erklärung mit dem Ziel, jedes Wort und jeden Satz des Textes zu verstehen, sowie die sachliche Erläuterung der auftretenden historischen, sit-
tengeschichtlichen, chrono- und topographischen und naturkundlichen Anga-
ben“ (ἐξηγητικόν),
- „die textkritische Behandlung des Textes durch vergleichende Betrachtung und
Abwägung verschiedener Lesarten“ (διορθωτικόν)
- „und schließlich seine ästhetische und moralische Würdigung“ (κρίσις ποιη-
μάτων).²⁸⁷

Die Reihenfolge dieser Arbeitsschritte konnte in der Praxis variieren, auch wurde in den Scholien und Kommentaren nicht bei jeder Textstelle jeder Einzelpunkt behandelt. Vielmehr hing es vom Text ab, „welche Fragen der Erklärung bedürfen, um ihn zu verstehen“. Gleichwohl bietet dieses im kaiserzeitlichen Grammatikunterricht verwendete Schema ein „idealtypisches Modell sämtliche(r) Sachbereiche (...), die je bei der Interpretation eines Textes (...) zur Sprache gebracht werden können.“²⁸⁸

2.4.1.2 Die vier Arbeitsschritte bei Gregor

Wenn man mit diesem Schema an Gregors Traktat herantritt, ergeben sich bereits einige Beobachtungen. Das ἀναγνώστικόν als aktueller Vortrag des Textes konnte nur im mündlichen Unterricht stattfinden, es war kein Teil eines schriftlichen Werkes. Jedoch kann auffallen, dass sich Gregor in *Inscr.* eingehend mit dem Psalmengesang befasst und die besondere Weise, in der die Psalmen vorgetragen werden, beschreibt.²⁸⁹ Auch klingt im Laufe des Traktats immer wieder an, dass er in den Psalmen nicht primär ein geschriebenes, sondern ein laut erklingendes und wirksames Wort sieht.

²⁸⁶ USENER, *Ein altes Lehrgebäude* (1892) 582–648.

²⁸⁷ NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 35.

²⁸⁸ Ders., a.a.O. 36.

²⁸⁹ Vgl. *Inscr.* I, 3 [JR 5,1–8,39]; Kommentar dazu unten S. 361–444.

Das ἐξηγητικόν, die Wort- und Sacherklärung, nimmt in *Inscr.* breiten Raum ein. Die entsprechenden Vorgaben der Kunst der γραμματική sollen im Folgenden genauer dargestellt werden.

Nur sehr geringe Bedeutung kommt in Gregors Traktat dem διορθωτικόν zu. Nur ein einziges Mal entwickelt er eine Konjekture zu dem ihm vorliegenden Psalmtext (52,3–6). Jedoch lehnt er es dann aus theologischen Gründen ab, diesen Weg einzuschlagen. Vielmehr will er der Mahnung in Offb 22,18 f. folgen und den überlieferten Text unangetastet lassen (52,6–12). Er vertraut der kirchlichen Überlieferung. Es dürfte aber auch mit der primär spirituellen Zielsetzung des Traktats zusammenhängen, dass er sich mit der allgemein gebräuchlichen Textgestalt begnügt.

Die Aufgabe einer ästhetischen und moralischen Würdigung (κρίσις ποιημάτων) stellte sich für christliche Exegeten der Schrift anders dar als für heidnische Interpreten der Dichter. Denn zum einen galt ihr Hauptaugenmerk, wie *M. Fiedrowicz* darlegt, „weniger der formale Seite der Texte als ihrer inhaltlichen Aussage“.²⁹⁰ Zum anderen ging es für einen gläubigen Christen nicht an, sich ein kritisches Urteil über bestimmte Passagen der Schrift zu bilden: Der Wahrheitsgehalt wie die Angemessenheit der Form waren für ihn durch die göttliche Inspiration verbürgt. Wohl aber konnte es für ihn darum gehen, auf der formalen wie auf der inhaltlichen Ebene den positiven Wert des Textes ins Licht zu stellen. Beides finden wir auch in *Inscr.* Wiederholt lobt Gregor die Argumentationsstruktur des Psalters im Ganzen (καλῶς 2,27) oder einzelner Partien (13,58; 21,34), die stimmige Aufeinanderfolge bestimmter Psalmen (Καλῶς δὲ καὶ προσφυῶς 47,1), die Wahl bestimmter Worte (16,13) oder das Treffende bestimmter Formulierungen (καλῶς 23,3; 46,18). Gelegentlich hebt er auch hervor, wie genau (δι’ ἀκριβείας 40,17; 42,43) der biblische Text spricht oder auch von einer bestimmten Form der Genauigkeit absieht (66,30). Sehr viel größeres Gewicht aber hat die inhaltliche Würdigung der Psalmen und des Psalters. Man kann sagen, dass der ganze Traktat ein einziges Plädoyer darstellt, das zeigen will, wie viel der Psalter im Allgemeinen und die Psalmenüberschriften im Besonderen zum Erwerb der Tugend beitragen können.

2.4.1.3 Die Wort- und Sacherklärung (ἐξηγητικόν)

Unter den vier Arbeitsschritten des Exegeten stellte die Wort- und Sacherklärung, das ἐξηγητικόν, „auf Grund des Umfangs und der Vielfalt der zu behandelnden Gegenstände die anspruchsvollste Anforderung an den Exegeten“.²⁹¹ Um diese Aufgabe zu erfüllen, bedienten sich die Grammatiker vierer ὄργανα, nämlich der Worterklärung (γλωσσηματικόν), der Sacherklärung (ἱστορικόν), der grammatikalischen Erklärung (τεχνικόν) und der Stilkritik (μετρικόν).²⁹² Eine Stilkritik hat Gregor nicht geübt. Die vorausgehenden drei Aspekte aber bilden ein geeignetes „Gerüst“ für die folgende Darstellung.

²⁹⁰ FIEDROWICZ, *Theologie* (2007) 113.

²⁹¹ NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 139.

²⁹² Vgl. ders., a.a.O. 140.

2.4.1.3.1 Selbstauslegung der Schrift

Bevor die einzelnen ὄργανα zur Erörterung gelangen, soll jedoch auf eine Methode eingegangen werden, die in übergreifender Weise Anwendung finden konnte. Bei der Auslegung der antiken Klassiker war der Rückgriff auf parallele Stellen in derselben Schrift oder beim selben Autor ein häufig geübtes Verfahren. *Porphyrios* hat dafür die Formel Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν geprägt,²⁹³ jedoch geht die Methode zeitlich viel weiter zurück und dürfte ihre Ursprünge in der Gesetzes- und Rechtsauslegung haben.²⁹⁴ Schon früh fand sie Eingang in die christliche Schriftauslegung, sie begegnet aber auch in der rabbinischen Exegese. *Origenes* sah dieses Vorgehen durch die paulinische Formulierung πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες – „Wir vergleichen geistliche Dinge mit (anderen) geistlichen Dingen“ (1 Kor 2,13) zum Ausdruck gebracht.²⁹⁵ Für die christliche Anwendung war dabei charakteristisch, dass der Bezugsraum über einzelne menschliche Autoren hinaus auf die ganze Schrift ausgeweitet wurde. Das wurde möglich durch den Gedanken der Einheit der Schrift und des Zusammenhangs aller ihrer Aussagen auf der Ebene des geistigen Sinns.²⁹⁶ „Wer durch unermüdliches Bibelstudium ‚sein Inneres zu einer Bibliothek des göttlichen Wortes gemacht hatte‘ (...), war in der Lage, Korrespondenzen zu entdecken, Entferntes zusammenzuführen und Zusammengehöriges zu vereinen.“²⁹⁷ Auch Gregor von Nyssa machte von diesem intertextuellen Verfahren häufigen Gebrauch. Das soll durch einige Beispiele illustriert werden.

Bereits Gregors erste Deutung eines biblischen Wortes in *Inscr.*, die Erklärung von μακάριος (Ps 1,1), erfolgt durch die Korrelierung mit einer Aussage des Apostels Paulus, in der Gott als „selig“ bezeichnet wird (2,9–24). Bei Ps 4,4a klärt der Nyssener die Identität des „Heiligen“ durch ein Zitat von Dtn 32,4 (51,5–8), wo der „Herr“ als heilig bezeichnet wird, was die christliche Exegese auf Christus bezieht.

Oftmals werden bei der intertextuellen Exegese mehrere Schriftstellen miteinander kombiniert, sodass sie sich gegenseitig interpretieren und gemeinsam zu einer bestimmten Auslegung führen. Die „Wolkensäule“ in Ps 98,7 findet über die Brücke von Jes 19,1 und 60,8 eine christologische Deutung, wonach Gott „einstmals durch eine Wolke, danach aber durch das Fleisch zu den Menschen gesprochen hat“ (47,27–38). Die Tötung Abessaloms durch drei Pfeile in 2 Kgt 18,14 lässt sich allegorisch lesen, wenn man Jes 49,2 prosopologisch als „in der Person des Herrn“ gesprochen versteht und den Pfeil dann in Zusammenschau mit Hebr 4,12 als das „lebendige Wort Gottes“ deutet. Auch Kol 2,14 und 1 Kor 15,26 gehen in diese Auslegung ein (55,35–50). Zur Deutung des „Mutterschoßes“ in Ps 57,4 als Bild für die „Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes, von der wir gebildet und hervorgebracht wurden“, greift Gregor auf Gen 1,26 und Ps 32,15 sowie Jes 1,2 zurück. In diesen drei Stellen sieht er freilich nur Beispiele für „Zehntausende solcher Worte“ in der Schrift, die alle zu diesem Ergebnis führen

²⁹³ Vgl. ders., a.a.O. 276.

²⁹⁴ Vgl. ders., a.a.O. 278.

²⁹⁵ Vgl. FIEDROWICZ, *Theologie* (2007) 167.

²⁹⁶ Vgl. ebd.

²⁹⁷ So ders., a.a.O. 167 f., unter Aufnahme eines Wortes des Origenes.

(77,22–32). In der Tat könnten wir zumindest in den Werken Gregors noch viele weitere Beispiele finden, die zeigen, dass er die Heilige Schrift als widerspruchslöse Einheit betrachtet, deren einzelne Teile sich gegenseitig auslegen.

2.4.1.3.2 Die Worterklärung (γλωσσηματικόν)

2.4.1.3.2.1 Rekurs auf den hebräischen Text und andere Übersetzungen

Entsprechend der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs γλῶσσα bestand die Aufgabe des γλωσσηματικόν zunächst in der „Erklärung urtümlicher, dichterischer Sprache zugehöriger Wörter (...), die aus dem allgemeinen Sprachgebrauch und -bewusstsein verschwunden waren“.²⁹⁸ Der christlichen Exegese stellte sich insofern eine analoge Aufgabe, als die heiligen Schriften des Alten Bundes zum größten Teil in der hebräischen Sprache verfasst sind und auch die Übersetzung der *Septuaginta* sowie das *Neue Testament* sprachliche Besonderheiten aufweisen, die der Erklärung bedürfen.

Wie ist es damit bei unserem Kirchenvater bestellt? Gregor rekurriert nur wenige Male auf den hebräischen Text der Psalmen:

- Er zitiert die bereits bei Philon von Alexandrien bezeugte Etymologie des Namens *Israel* (13,1).²⁹⁹
- Er bringt eine – sachlich unzutreffende – grammatikalische Erklärung des Alleluia (39,1–26).³⁰⁰
- Er weiß um die besondere Bedeutung des hebräischen Gottesnamens יְהוָה (39,24 f.).
- Er gibt eine Etymologie des Namens *Melchol*, die freilich den hebräischen Konsonanten des Namens nicht entspricht (83,11).³⁰¹

Insbesondere der Versuch einer Erklärung des Alleluia zeigt freilich, dass Gregor über keine Kenntnisse der hebräischen Sprache verfügte. Stattdessen berücksichtigt er gelegentlich abweichende Textfassungen „der übrigen Übersetzer derselben Schrift“ (31,3), die er zwar in der Regel nicht namentlich nennt,³⁰² die sich aber durch Vergleiche mit den Fragmenten der *Hexapla* des Origenes als *Aquila*, *Symmachus* und *Theodotion* identifizieren lassen.³⁰³ Dieser Rückgriff geschieht freilich nicht regelmäßig, sondern nur in einigen Ausnahmefällen, in denen es darum geht, für eine schwer deutbare Textgestalt der LXX einen befriedigenden Sinn zu finden.

So klärt Gregor die Bedeutung der Notiz εἰς τὸ τέλος durch eine Zusammenschau mit den Übersetzungen von *Aquila*, *Symmachus* und *Theodotion* (31,1–12). Auf diese Übersetzer greift er auch für die Deutung des Ausdrucks Μαελέθ zurück (31,40–44),³⁰⁴

²⁹⁸ NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 140.

²⁹⁹ Vgl. dazu unten S. 113, Anm. 649.

³⁰⁰ Vgl. unten S. 258.

³⁰¹ Vgl. unten S. 233, Anm. 1286.

³⁰² Lediglich *Symmachus* nennt Gregor in *Inscr.* II, 10 [JR 52,28] einmal namentlich.

³⁰³ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 50 f., sowie unten S. 147. Anm. 863 passim.

³⁰⁴ Vgl. unten S. 148, Anm. 868.

während er sich bei ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων auf die Übersetzungen von Symmachus und Aquila beschränkt (34,73–76).³⁰⁵ Bei der Erklärung des *Diapsalma* zitiert er Aquila (48,34) und Symmachus (52,27) zur Bestätigung seiner Interpretation.³⁰⁶ Schließlich stützt er sich bei der Auslegung des Ps 57,9b auf einen „andere(n) der Übersetzer“ (78,32), bei dem es sich wohl um Aquila handelt.³⁰⁷

In keinem dieser Fälle stellt der Kirchenvater die Fassung der LXX in Frage, vielmehr ist seine Verwendung der anderen Übersetzungen synthetisch: Er geht davon aus, dass alle von ihm angeführten Varianten vom Urtext her gerechtfertigt sind und je verschiedene Aspekte von diesem ins Wort bringen, sodass sie sich zu einer Gesamtaussage zusammenfügen lassen. Angesichts der geringen Zahl solcher Zitate scheint es freilich unwahrscheinlich, dass Gregor die anderen Übersetzungen unmittelbar einsehen konnte. Er dürfte seine Kenntnisse vielmehr aus ausgedehnteren Psalmenkommentaren wie denen des Origenes, Eusebius von Cäsarea oder seines Bruders Basilius geschöpft haben.³⁰⁸

2.4.1.3.2.2 Die Sprache der Septuaginta

Doch auch die Textfassung der Septuaginta zeigt Eigenheiten, die der Erklärung bedürfen. Wie schon Origenes³⁰⁹ spricht Gregor von der Gewohnheit (συνήθεια) der Schrift und versucht, diese zu erläutern. So zeigt er etwa durch Beispiele, dass Wortprägungen wie die des Wortes ἐξουδένωσις auch „im gewöhnlichen Sprachgebrauch üblich“ sind (26,26 f.). Mehrfach erläutert er Besonderheiten der biblischen Sprache, so wenn er sagt, dass mit dem ‚Abgrund‘ (ἄβυσσος) „an vielen Stellen der Schrift die Wohnstatt der Dämonen“ gemeint ist (24,31), dass ferner „die Gewohnheit der Schrift {...} die frühe Morgenzeit als Morgenfrühe (ὄρθρον)“ bezeichnet (35,22) oder dass „in der Gewohnheit der Schrift ‚Bekenntnis‘ (ἐξομολόγησις) eine zweifache Bedeutung hat“ (38,35 f.).

2.4.1.3.3 Die Sacherklärung (ἱστορικόν)

Über kurze lexikalische Angaben zu besonderen Wortprägungen der Septuaginta hinaus finden sich in Gregors Traktat auch weiter ausholende Erklärungen zu bestimmten Begriffen und Sachverhalten. Dabei greift der Kirchenvater zum Teil auf Beobachtungen aus dem Alltag und auf profane Wissenschaften zurück, zum Teil schildert er im Rückgriff auf die *Bücher der Königtümer* Ereignisse der biblischen Geschichte, auf welche Notizen in den Psalmenüberschriften verweisen. In allen diesen Fällen geht es ihm letztlich darum, spirituelle Wirklichkeiten zu illustrieren.

³⁰⁵ Vgl. unten S. 155 und Anm. 916.

³⁰⁶ Vgl. unten S. 180 mit Anm. 1050 bzw. S. 185.

³⁰⁷ Vgl. unten S. 227 und Anm. 1261.

³⁰⁸ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 51.

³⁰⁹ Vgl. NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 143.

2.4.1.3.3.1 Beobachtungen aus dem Alltag

Wir haben keine Hinweise darauf, dass Gregor jemals eine Seereise unternommen hat. So dürfte er die eindrucksvolle Beschreibung eines auf die Meeresfläche niederstürzenden Wirbelsturms (24,18–25) aus zweiter Hand oder aus der Literatur übernommen haben. Dagegen hat er die Vorgänge beim Keltern von Wein wohl aus eigener Anschauung gekannt. So manche Details zur Qualität der Trauben, zu Geruch und Geschmack lassen eine gewachsene Vertrautheit mit diesen Arbeitsgängen erkennen (36,1–10). Ebenso kann Gregor die Welt des Sports durch eigene Beobachtungen kennengelernt haben. Solche klingen an, wenn er den Wettlauf auf der Rennbahn beschreibt und von da aus die Überschrift εἰς τὸ τέλος erklärt. Wie im Stadion die Zuschauer ihre Favoriten durch Zurufe anfeuern, so richtet das „Wort“ seinen aufmunternden Ruf an die, die „auf der Kampfbahn des Lebens“ um die Siegeskrone kämpfen (31,12–25). Auch das Geschehen beim Ringkampf kann dazu dienen, geistliche Wirklichkeit zu erläutern. Denn wie auf dem Ringplatz nicht nur durch den Einsatz von Kraft, sondern auch durch „viele Griffe und Tricks“ um den Sieg gekämpft wird, so gibt es auf der geistigen Ebene einen Gegner, der versucht, die Glieder unserer Seele auszurenken (31,26–36).

Zum Feld der Musik gehört die Harfe. Ihre Beschreibung findet sich zwar bereits im 3. Jh. in exegetischer Literatur,³¹⁰ doch vielleicht nimmt Gregor hier auch eigene Beobachtungen auf. Er hebt hervor, dass bei der Harfe der Ton aus den oberen Teilen des Aufbaus erzeugt wird und deutet das als Bild für „die Rede, die zur Tugend mahnt“. Denn diese fordert dazu auf, dass das Leben der Gestalt der Harfe entspricht, und das bedeutet, dass es „nicht von irdischen Tönen widerhallt (...), sondern aus den Höhen und den himmlischen (Bereichen) einen reinen und vernehmlichen Ton hervorbringt“ (32,19–24).

2.4.1.3.3.2 Inhalte der profanen Wissenschaften

Entsprechend dem Bild von den „Schätzen der Ägypter“, das er später in *Vit. Moys.* gedeutet hat,³¹¹ rezipiert Gregor auch Gedanken der profanen Wissenschaften seiner Zeit. So bedient er sich kosmologischer Anschauungen, die er von „eine(m) der Weisen“ gehört hat (6,10), um die tiefe Wirkungsmacht der Musik zu erklären. Die Entsprechung zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos kommt hier zur Geltung, die Vorstellung von der Sphärenmusik, die Kreisbewegung der Fixsterne und die entgegengesetzte Bewegung der Planeten (6,10–7,43).

Lebhaftes Interesse zeigt Gregor gegenüber der Medizin. So rezipiert er die Auffassung von der zyklischen „Füllung“ und Entleerung des Leibes (12,36 f.), beschreibt das Verhalten von Augenkranken sowie die Krankheit der Wasserscheu (42,7–12; 65,21). Den Zorn bringt er in Zusammenhang mit einem „Kochen des Blutes“ um das Herz herum (76,59–61) und sieht in der Leber den Entstehungsort des Blutes (83,29). Auch

³¹⁰ Vgl. HIPPOCRATES, *Fr. 8 in Pss.* [ACHELIS (1897) 138].

³¹¹ Vgl. unten S. 342–343 den Abschnitt über die Rezeption der „Weisheit von außen“.

finden sich in *Inscr.* einige medizinische Fachausdrücke: ‚übergroßen Durst haben‘ (ὕπερδιψάω 12,16), ‚Schwindel‘ (σκότωσις 24,33 f.) und ‚Breachreiz haben‘ (ναυτιώδης 25,26).³¹²

Wiederholt bringt Gregor Bemerkungen naturkundlicher Art. Zum Feld der Botanik gehört seine Beschreibung des stacheligen Kreuzdorns, den er der Gattung der Dorngewächse zuordnet (79,3–7). Der antiken Zoologie verdankt er seine Vorstellungen über den Verzehr von Schlangen durch die Hirsche und den daraus folgenden übergroßen Durst (12,18–27; 58,28 f.) und die Beschreibungen des Abwehrverhaltens der Natter (77,41–47) sowie des Aussehens des Löwen (78,11–15). Seine Aussagen über die Unfruchtbarkeit der Maulesel und deren künstliche Züchtung wiederum mögen auf alltäglicher Beobachtung gründen (63,12–19).

2.4.1.3.3.3 Ereignisse der biblischen Geschichte.

Bedeutsamer noch als die Informationen der profanen Wissenschaften sind einige Ereignisse der biblischen Geschichte, die Gregor in seine Psalterexegese einbringt. Den Ausgangspunkt dazu bilden Überschriften, in denen der betreffende Psalm David bzw. Mose zugeschrieben und zumeist auch in bestimmten geschichtlichen Vorgängen lokalisiert wird. Gregor greift zwar nicht alle Angaben dieser Art im Psalter auf, geht aber doch mehrfach diesen Hinweisen nach. Dort wo die betreffenden Ereignisse reich sind an spirituellem Gehalt, bietet er eine ausführliche Nacherzählung, in der er freilich durch Auslassungen wie durch Hervorhebungen bereits interpretatorische Akzente setzt. Dort aber, wo die Geschehnisse selbst weniger Ansatzpunkte für weiterführende Gedanken bieten, begnügt er sich mit einer stichwortartigen Erinnerung an die betreffenden Vorgänge.

Letzteres ist der Fall bei dem Hinweis auf die „Worte des Chusi“ in Ps 7,1. Gregor geht nicht näher auf die miteinander konkurrierenden Ratschläge des Achitophel und des Chusi ein (2 Kgt 17,1–23), sondern bietet nach einer kurzen Erinnerung eine spirituelle Auslegung der „Maxime“ dieses Psalms (56,26–47).³¹³

Die Überschrift des Ps 55 erinnert an den Aufenthalt Davids bei den Andersstämmigen in Gath (V. 1). Gregor versteht die Notiz von 1 Kgt 27,1–7 her (69,1–16) und gibt den Geschehnissen eine eingehende christologische Deutung (69,17–59).³¹⁴

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Kirchenvater der Langmut, die David bewies, als der ihn verfolgende Saul in seine Hände fiel und er ihn dennoch verschonte. Der Notiz in Ps 56,1 folgend gibt er eine detailreiche Schilderung der Vorgänge in der Höhle (72,24–54), der sich eine ethische Würdigung der Haltung Davids anschließt (73,1–35).³¹⁵ Da auch Ps 57 einen Hinweis auf diese Ereignisse enthält (V. 1), nimmt Gregor bei dessen Auslegung den geschichtlichen Faden noch einmal auf und weitet seinen Blickwinkel aus, indem er eine summarische Beschreibung des ganzen Flücht-

³¹² Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 62.

³¹³ Vgl. die geraffte Darstellung unten S. 279.

³¹⁴ Vgl. die geraffte Darstellung unten S. 297–299.

³¹⁵ Vgl. die geraffte Darstellung unten S. 302–304.

lingsdaseins Davids bietet (76,22–47). Damit gewinnt er zugleich die Grundlage für eine vertiefte ethische Deutung (76,15–22.48–66).³¹⁶

Ebenso schärft die Flucht Davids aus dem Haus der Melchol (Ps 58,1d) den Blick auf die Langmut des jungen Helden, da sie zeigt, welchen vorausgegangenen Erfahrungen zum Trotz er diese Haltung bewahrte. So spielt Gregor bereits in seine Darstellung der geschichtlichen Vorgänge Hinweise auf die spätere Verschonung Sauls ein (80,30–81,29). Darüber hinaus gibt er den Ereignissen bei der Flucht Davids eine eingehende christologische Deutung (82,1–83,45).³¹⁷

Die Überschrift des Ps 59 enthält einen Hinweis auf den Krieg Davids in den beiden Syrien (V. 2).³¹⁸ Gregor geht nicht auf Einzelheiten des Kriegsverlaufs ein, „(d)enn was würden wir gewinnen, wenn wir die Darlegung der Geschehnisse in ihrer Reihenfolge kennenlernen?“ (34,38–40) Vielmehr erinnert er lediglich an die Grundlinien des Geschehens, an denen er dann aber durchaus einen tieferen Sinn erkennen kann (38,43–72).

Während unser Exeget bei David entsprechend dem durch die Überschriften benannten Kontext jeweils nur eine bestimmte Episode des Lebensweges beschreibt, gibt er beim Gottesmann Mose, dem die Überschrift Ps 89 zuschreibt (V. 1), in stichwortartiger Weise ein Gesamtbild der Persönlichkeit und des Lebenswerkes (14,12–45). Dadurch tritt Mose als der Mittler ins Profil, der „auf der Grenze zwischen der wandelbaren und der unwandelbaren Natur“ steht und so zwischen den beiden Seiten vermitteln kann (14,47–60), wie es in Ps 89 geschieht.³¹⁹

Die pointierte Erzählung von Ereignissen der biblischen Geschichte und ihre übertragene Auslegung nimmt in *Inscr.* erheblichen Raum ein. Beides dient nicht nur dem Einspielen von Hintergrundinformationen zu einer Angabe in einer Psalmenüberschrift, sondern zugleich der Erfüllung der gestellten Aufgabe, den positiven Beitrag dieser Überschriften für ein der Tugend gemäßes Leben sichtbar zu machen (1,4–6).

2.4.1.3.4 Die grammatikalische und rhetorische Erklärung (τεχνικόν)

Nach unserer Einteilung des ἐξηγητικόν folgt auf die Sacherklärung im ἱστορικόν das τεχνικόν. Dieses umfasst sowohl die Erörterung grammatikalischer Fragen (im heutigen Sinne) als auch die Analyse des Textes unter dem Blickwinkel der Rhetorik, wozu im Besonderen die Beobachtung von Tropen und Figuren gehört.³²⁰ Gregor erweist sich auch im Bereich des τεχνικόν als ein Interpret, der mit den Fragestellungen seiner Zeit vertraut ist.

³¹⁶ Vgl. die vertiefte Darstellung unten S. 309–310.

³¹⁷ Vgl. die geraffte Darstellung unten S. 315–318.

³¹⁸ Zu den angesprochenen biblischen Ereignissen vgl. 2 Kgt 8,2.3.13; 1 Chr 18,2.3.12.

³¹⁹ Vgl. die geraffte Darstellung unten S. 242–243.

³²⁰ Vgl. NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 203. Nach LAUSBERG, *Handbuch* § 600 (42008) 308 stellen die Tropen eine *immutatio verborum* dar, während die Figuren durch die Änderungskategorien der *adiectio*, *detractio* oder *transmutatio* charakterisiert sind.

2.4.1.3.4.1 Grammatikalische Aspekte

Zu den von Gregor beobachteten Eigenheiten der biblischen Sprache gehört eine zuweilen besondere Verwendung des Tempus der Verben. Zwar begegnet bei ihm der Begriff der ἐναλλαγή nicht, den später *Theodoret von Kyros* verwenden wird.³²¹ Jedoch beschreibt er das Phänomen, dass die Prophetie oftmals „das, was sein wird, wie etwas Vorübergegangenes und das Geschehene wie etwas Erwartetes“ erzählt (66,30–32).

Darüber hinaus kennt Gregor eine ganze Reihe von Fachbegriffen und achtet auf die von ihnen angezeigten Aspekte.³²² Zum elementaren Schulstoff aller Zeiten gehören Grundbegriffe der Grammatik wie die Deklination der Nomina (πτώσει τοῦ ὀνόματος 39,15) oder die verschiedenen Kasus (πτώσει 39,15.22), von denen Gregor den Nominativ (τὴν εὐθεΐαν 39,14.21.22) erwähnt. Doch kennt er auch speziellere Begriffe, die stilistische Merkmale beschreiben. So bezeichnet er die Verknüpfung verschiedener Begriffe in einer Überschrift (29,19.24.49; 32,11) oder im Text eines Psalms (61,12) als συζυγία.³²³ Er identifiziert die Wörter πᾶσα in Ps 106,42 und ἄνθρωπος in Ps 55,2 als περιληπτική φωνή, als umfassenden Ausdruck, der im einen Falle auf den „Erfinder der Gesetzlosigkeit“ (26,56 f.), im anderen auf „die Leidenschaften der Natur in ihrer Gesamtheit“ verweist (70,21 f.). Wenn er bei der Auslegung des Ps 89,5 f. sagt, dass das Bild der verblühenden Pflanze das Elend der menschlichen Natur „deutlich vor Augen stellt“ (17,3), so entspricht diese Charakterisierung der Definition der ἔκφρασις, die *Aelius Theon* gibt.³²⁴ Gregor bemerkt die Wiederaufnahme (ἐπανάληψις) eines Verses innerhalb eines Psalms (85,31)³²⁵ und auch besondere Bedeutungsnuancen, die sich aus der Verwendung von Plural (πληθυντικῶς) und Singular ergeben.³²⁶ So deutet er den Plural in Ps 3,2 dahin, dass der Gegner zwar „seiner Natur nach“ einer ist, „durch seine schlimme Bundesgenossenschaft“ aber „zu einer Menge“ wird (55,51 f.). Die Aufeinanderfolge von Plural und Singular in Ps 89,17bc legt er dahin aus, dass „die vielfache und vielgestaltige Sorge um die Tugenden {...} ein einziges Werk“ bildet (19,21).

2.4.1.3.4.2 Gattungen der Rede

Die verschiedenen Gattungen des gesprochenen und geschriebenen Wortes finden bei Gregor ebenfalls Beachtung.³²⁷ So kann er einen Teil des Ps 7 als ein „Wort der Bitte“

³²¹ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 55, Anm. 1.

³²² Vgl. dazu bei REYNARD, *Sur les titres* (2002) 55 f., den Abschnitt *La grammaire et la rhétorique*.

³²³ Der byzantinische Grammatiker *Joannes Charax* [GRAMMATICI GRAECI (1979) IV, 2, 415,20] definiert: συζυγία ἐστὶ δύο ἢ καὶ πλείονων εἰς ταὐτὸ σύνοδος καὶ συνάφεια.

³²⁴ *Aelius THEON*, *Prog.* 118,7 [PATILLON / BOLOGNESI (1997) 66]: Ἐκφρασις ἐστὶ λόγος περιηγηματικὸς ἐναργῶς ὑπ’ ὅπιν ἄγων τὸ δηλούμενον.

³²⁵ In Ps 58 wird V. 7 in V. 15 wiederholt.

³²⁶ NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 215, stellt fest: Πληθυντικῶς (= pluralisch) und ἑνικῶς (= singularisch) stellen ‚termini technici‘ der Grammatik dar und sind für die pagane Homerauslegung ebenso unverzichtbare Fachausdrücke wie für die origenische Bibelexegese.

³²⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt REYNARD, *Sur les titres* (2002) 56 f.

(ὁ τῆς ἐντεύξεως λόγος 51,18 f.) charakterisieren, in den Versen 4–5 des Ps 57 erklingt eine „offenkundige Wehklage“ (θρήνος ἄντικρύς 77,34). Gregor bemerkt, dass der Psalmist in Ps 4,6 „laut ruft“ (ἐμβοᾷ 51,13) sowie dass er in Ps 72,25 zugleich „voller Bewunderung rühmt und erhebt“ (θαυμαστικῶς μεγαλύνων τε καὶ ἐξαίρων 13,31) und „voll Verachtung und Spott herabsetzt“ (καταφρονητικῶς τε καὶ σκωπτικῶς ἐξευτελίζων 13,33). In Ps 94,8 vernimmt er eine „heftige Drohung“ (καταφορικωτέραν ἀπειλήν 45,8), entdeckt in Ps 7 eine „rettende Maxime“ (γνώμη 56,37–38.41), sieht in Ps 106 eine „Zusammenfassung“ (ἀνακεφαλαίωσις 20,19) und charakterisiert Ps 106,4–30 als eingehende Darstellung (διασκευάζει 20,31; διασκευαῖς 21,3) der Gefährdung und Rettung des Menschen. Bei all dem handelt es sich um technische Begriffe der Rhetorik, die etwa in der *Ars rhetorica* des *Hermogenes* definiert werden.³²⁸

2.4.1.3.4.3 Redefiguren

In den Psalmen identifiziert Gregor sodann verschiedene Redefiguren.³²⁹ Die *παρὰσιώπησις*, das *argumentum e silentio*, zeigt sich ihm in Ps 4,9 und Ps 55,4, wo gerade durch Verschweigen (διὰ τῆς σιωπῆς 10,8; κατὰ τὸ σιωπώμενον 70,32) auf etwas aufmerksam gemacht wird. Dem Grammatiker *Tryphon* folgend beschreibt *B. Neuschäfer* diese Figur als „eine Satzaussage, bei der zwei Sachverhalte vorausgesetzt sind, von denen aber nur einer explizit ausgesprochen, der andere vom Hörer oder Leser stillschweigend hinzugedacht wird“.³³⁰ Der Figur der *σύγκρισις* ist es eigen, dass sie zwei unterschiedliche Wirklichkeiten zueinander in Beziehung setzt und diese sich gegenseitig erhellen lässt.³³¹ So werden in Ps 8,6 Mensch und Engel miteinander verglichen (57,28). In Ps 57,11 werden die reinen Hände des Gerechten mit den unreinen Händen des Sünders kontrastiert (79,33) und in Ps 98,5 dient das Bild vom „Schemel seiner Füße“ dazu, die Unzulänglichkeit unseres Denkens angesichts der Größe Gottes deutlich zu machen (47,46–57).

Handelt es sich schon bei den genannten Beispielen um Gegenüberstellungen, so kennt Gregor auch die direkte Einzelwort-Antithese, die er durch das Verb ἀντιδιαστέλλω markiert. In Ps 4,8 stellt der Psalmist „der Freude des Herzens“ das „materielle und zum irdischen Leben gehörende Wohlergehen“ gegenüber (9,37 f.), in Ps 72,24 sind es die „Schande“ und die „Herrlichkeit“ (13,58).

³²⁸ HERMOGENES definiert in *Prog.* 4 [RABE (1985) 8,16–18] die *Maxime* so: Γνώμη ἐστὶ λόγος κεφαλαιώδης ἐν ἀποφάνσει καθολικῇ ἀποτρέπων τι ἢ προτρέπων ἐπὶ τι ἢ ὅποιον ἕκαστόν ἐστι δηλῶν. Zur *Zusammenfassung* erfahren wir beim selben Autor in *Meth.* 12 [RABE (1985) 427,12–16]: Τὸ ἐν ἀρχῇ τι λέγειν ἐπὶ κεφαλαίων, περὶ ὧν τις μέλλει κατασκευάζειν ἢ διδάσκειν, οἱ τεχνικοὶ καλοῦσι προέκθεσιν, τὸ δ’ ἐπὶ τέλους ἀναμνησκὲν τὰ ἀποδεδειγμένα ἢ λελεγμένα οἱ τεχνικοὶ καλοῦσιν ἀνακεφαλαίωσιν. Die Erklärung der *eingehenden Darstellung* schließlich beginnt in *Inv.* 3, 15 [RABE (1985) 166,20–167,1] mit den Worten: Διασκευή δὲ τοῦ προβλήματος ἢ διατύπωσις ἐστὶ τοῦ πράγματος, ὥσπερ ἐν ποιητικῇ ἢ καθ’ ἕκαστον τῶν γενομένων ἀφήγησις τε καὶ διατύπωσις.

³²⁹ Vgl. zu diesem Abschnitt REYNARD, *Sur les titres* (2002) 57.

³³⁰ NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 233.

³³¹ Über die *σύγκρισις* handelt HERMOGENES in *Prog.* 8 [RABE (1985) 18,15–20,5].

2.4.1.3.4.4 Die Frage nach der sprechenden Person

Für das Verständnis eines Textes ist es von erheblicher Bedeutung, zu erkennen, wer in ihm zu Wort kommt, von wem die Rede handelt und an wen sie sich richtet. Diese Fragen hatten in der paganen Dichterexegese eine erhebliche Bedeutung und wurden unter dem Begriff des *πρόσωπον λέγων* erörtert.³³² Auch in die christliche Psalmenexegese fanden sie früh Eingang. So erklärt *Hilarius von Poitiers*: „Principalis haec in psalmis intelligentia est, ex cuius persona, uel in quem ea, quae dicta sint, intellegi oporteat, posse discernere.“³³³ Im Unterschied dazu spielt die prosopologische Exegese bei Gregor nur eine begrenzte Rolle. Er stellt diese Frage nicht grundsätzlich, sondern nur da, wo sie für das Verständnis des Psalms von besonderer Bedeutung ist.

2.4.1.3.4.4.1 Wer spricht?

Wie grundlegend die Frage nach der sprechenden Person sein kann, zeigt sich bereits bei Ps 3, dem Gregor ausgehend von V. 6 eine christologische Auslegung gibt. Dadurch wird dieser Psalm zu einer Prophetie, die der Psalmist als Sprecher Christi vorträgt (*αὐτὸ τὸ πρόσωπον τὸ δεσποτικὸν ὑποδύεται* 50,17 f.). Ebenso wird der Psalmist in Ps 89,3b „zum Diener der Stimme des Herrn“ (15,29–31), und schließlich merkt Gregor bei Jes 49,2 an, dass dieses Wort „in der Person des Herrn“ gesprochen wird (55,38–40). Dagegen lässt bei Ps 70 die Überschrift erkennen, dass in diesem Psalm die „Person des Gefangenen“ zu Wort kommt (*ὥς ἐκ προσώπου τοῦ αἰχμαλώτου ὁ λόγος* 42,18).

Nicht immer erklingt freilich im Laufe eines Psalms nur eine Stimme. Bei Ps 47 etwa stellt Gregor in V. 9 einen Wechsel des Sprechers fest, sodass sich der Text auf zwei Personen verteilt. Im ersten Teil (V. 2–8) übernimmt der Psalmist „die Rolle dessen, der ankündigt“, im zweiten Teil (V. 9–15) „bringt er die Stimmen derer zum Ausdruck, die das Wort aufgenommen haben“ (60,55–58). Innerhalb dieses antwortenden Teils beobachtet Gregor noch einen weiteren Wechsel der Sprechrichtung und liest an der 2. Pers. Pl. in V. 13 ab, dass sich die Mitglieder dieser Gruppe gegenseitig auffordern, Sion zu umringen (60,62 f.).³³⁴ Bei Ps 51 dagegen stellt er klar, dass der Sprecher der Selbstbeschreibung in V. 10 derselbe ist, der in V. 3 seine Worte gegen den Tyrannen gerichtet hatte (63,40–43). Im Ps 58 entdeckt er wiederum einen Dialog. Denn der erste, bittende Teil (V. 2–6) „richtet sich für uns an Gott und (kommt) aus (unserer) Natur in ihrer Ganzheit“. Der sich anschließende zweite Teil aber enthält die Antwort, die von dem kommt, „der für uns das Leiden auf sich genommen hat“ (84,2–5).³³⁵

³³² Vgl. NEUSCHÄFER, *Origenes*, Bd. 1 (1987) 263–276.

³³³ HIL., *In Ps.* 1,1 [ZINGERLE (1891) 19].

³³⁴ Vgl. unten S. 285.

³³⁵ Dieser Abschnitt basiert auf REYNARD, *Sur les titres* (2002) 59 f.

2.4.1.3.4.4.2 An wen wendet sich der Psalmist?

Hinweise zur Identität des Adressaten gibt Gregor dort, wo im Laufe des Psalms ein Wechsel stattfindet. Im Ps 93 beobachtet er, dass der Psalmist nach vergeblichen Rufen an die Adresse der „Unverständigen“ (V. 8–11) sich von diesen abwendet und seine Worte jetzt an den Herrn richtet (44,31–34). Umgekehrt hebt er bei Ps 98 hervor, dass David in V. 5 und 9 seine Aufforderung „an uns richtet“ (47,43). Bei Ps 4,3 unterstreicht er, dass sich der Psalmist mit der Anrede ‚Menschensöhne‘ an die „ganze menschliche Natur“ wendet (51,1), was seinem Anliegen entspricht, dem Psalm allgemeingültige Aussage zu entnehmen.³³⁶

2.4.1.3.4.4.3 Von wem ist die Rede?

Ausdrückliche Aussagen zur Person, von der die Rede ist, macht Gregor dort, wo sich seine Auslegung von einer anderen, naheliegenden Auffassung abhebt. Maßgebend sind dabei stets theologische Anliegen.

In Ps 89,7 liegt es nahe, die Rede von „deinem Zorn“ auf Gott zu beziehen. Da Gregor jedoch anthropomorphe Vorstellungen konsequent von Gott fernhält, interpretiert er diesen „Zorn“ als das „aufrührerische Handeln“ der Menschen (17,14–18). Umgekehrt wird Ps 96 von der Überschrift zwar ausdrücklich David zugeschrieben (V. 1), gleichwohl bezieht Gregor das kurz darauf folgende Pronomen αὐτοῦ nicht auf den König, sondern auf Gott (46,3–7). Diese Deutung steht im Zusammenhang mit der allegorischen Deutung der durch das Pronomen identifizierten „Erde“ als Bild für jene, die „durch die Erkenntnis Gottes festen Stand gewonnen“ haben (46,7–12). Bei Ps 106,25 wiederum wehrt Gregor die Vorstellung ab, dass Gott einen wirbelnden Sturmwind erregen würde: „Dieser Gedanke darf aber nicht auf Gott, sondern muss auf den Feind bezogen werden. Denn die Stimme des Widersachers bewirkt den <wirbelnden Sturmwind>“ (24,15–18).³³⁷

2.4.2 Hermeneutische Leitgedanken

Über die philologischen Instrumentarien hinaus finden sich in Gregors Psalterexegese hermeneutische Leitgedanken, die ihm helfen, den Psalter im Ganzen in den Blick zu nehmen. Im Folgenden sollen drei von ihnen näher erläutert werden:

- die Absicht (σκοπός), welcher der Psalter dient (vgl. 1,12),
- die ἀκολουθία, die planvolle Aufeinanderfolge der Teilsammlungen im Psalter und der einzelnen Psalmen im Dienste des σκοπός (vgl. 1,13 f.),
- und der „bedeutungsvolle Anfang“ (sens prégnant) als Signal für den Sinn der dadurch eröffneten literarischen Einheit (vgl. 2,1.33–35).

³³⁶ Dieser Abschnitt basiert auf REYNARD, *Sur les titres* (2002) 60.

³³⁷ Dieser Abschnitt basiert auf REYNARD, *Sur les titres* (2002) 60 f.

Bei unseren Darlegungen stützen wir uns unter anderem auf Beiträge von *J. Rondeau* und *R. E. Heine*.³³⁸

2.4.2.1 Die eine Absicht (σκοπός)

2.4.2.1.1 Absicht (σκοπός) und Ziel (τέλος) in der griechischen Philosophie

Bei frühen Autoren wie Homer und Pindar hat das Wort σκοπός zwei unterschiedliche Bedeutungen. Es kann zum einen den *Wächter* bezeichnen, der von einem hohen Ort Ausschau hält und vor drohenden Gefahren warnt. Andererseits kann es auch die *Zielscheibe* benennen, auf welche ein Schütze sein Geschoss richtet.³³⁹

In der klassischen Zeit hat vor allem die zweite Bedeutung weitergewirkt, wobei sie oft in einem metaphorischen Sinn genommen wurde.³⁴⁰ So erklärt schon Sokrates in Platons *Gorgias*: „Das scheint mir die ‚Zielscheibe‘ zu sein, auf die blickend man leben muss, (...) dass nämlich Gerechtigkeit und Besonnenheit dem gegenwärtig bleiben, der selig werden will.“³⁴¹ Der Wille richtet sich also darauf, die Seligkeit zu erlangen. Doch diese ist die Frucht eines gerechten und besonnenen Lebens, sie kann nicht unmittelbar angestrebt werden. Wohl aber liegt es in der Macht des Menschen, sich um Gerechtigkeit und Besonnenheit zu bemühen, die dann gleichsam die „Zielscheibe“ seines Handelns darstellen. Ähnlich richtet auch der Schütze seine Aufmerksamkeit darauf, ins Schwarze zu treffen, doch bewegt ihn dabei die Absicht, den Siegespreis zu gewinnen. Man könnte in diesem Beispiel also von ‚Nahziel‘ und ‚Fernziel‘ sprechen. In dieser Arbeit übersetzen wir σκοπός vorzugsweise als ‚Absicht‘, gelegentlich als ‚Zweck‘.³⁴² Wie im deutschen Wort ‚Absicht‘ das Verb ‚sehen‘ enthalten ist, so leitet sich σκοπός von σκοπέω her, was ‚schauen‘, ‚sehen‘, ‚betrachten‘ bedeutet, sowohl im physischen wie im geistigen Sinn.³⁴³ In Platons *Staat* hebt Sokrates hervor, wie viel darauf ankommt, nur *eine* Absicht zu haben, die das Bemühen bestimmt. Zu den Schwächen der Ungebildeten gehört, dass sie „im Leben nicht eine Absicht haben, im Blick auf die es alles zu tun gilt, was sie privat oder öffentlich tun“. ³⁴⁴ In den *Gesetzen* legt Kleinias dar, dass alle menschlichen Tätigkeitsbereiche jeweils eine Absicht verfolgen, bei der Seefahrt etwa geht es um sichere Heimkehr, bei der Kriegskunst um den Sieg, bei der ärzt-

³³⁸ RONDEAU, *D’ou vient la technique exégétique* (1974) 263–287; HEINE, *Treatise* (2000) 29–49.

³³⁹ HARL, *Le guetteur* (1961) 450. — LIDDELL / SCOTT / JONES, *Lexicon* (91985) 1614, gibt u.a. als Bedeutung von σκοπός an: ‚mark or object on which one fixes the eye‘.

³⁴⁰ HARL, *Le guetteur* (1961) 450, verwendet die Attribute ‚classique‘ und ‚post-classique‘ in einer von der deutschen Tradition abweichenden Weise.

³⁴¹ PL., *Grg.* 507 d 6–507e 2 [WERKE II, hg. v. Eigler (1973) 448–450]: οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπός εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν, (...) ὅπως δικαιοσύνη παρέσται καὶ σωφροσύνη τῷ μακαρίῳ μέλλοντι ἔσεσθαι.

³⁴² HARL, *Le guetteur* (1961) 459, hat für σκοπός die Übers. als ‚Ideal‘ vorgeschlagen.

³⁴³ Vgl. die Bedeutungsangaben bei PASSOW, *Handwörterbuch* II,2 (51857=1993) 1462 f.; ferner LG VIII, 106, Sp. 2, Z. 40 f.

³⁴⁴ PL., *R.* 519 c 2–4 [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 568]: ὅτι σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἓνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν ἃ ἂν πράττωσιν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ.

lichen Kunst um die Gesundheit. Unterschiedlich sind die Meinungen über den Sinn des Staates. Kleinias plädiert dafür, dass sein Zweck in der Tugend liegt.³⁴⁵

In der Folgezeit begegnet der Begriff σκοπός mit unterschiedlichen Akzentuierungen. *Aristoteles* gebraucht ihn Seite an Seite mit τέλος.³⁴⁶ Dagegen spielte die Unterscheidung zwischen σκοπός und τέλος bei den *Stoikern* eine wichtige Rolle. Sie verstanden unter dem σκοπός die äußere Wirklichkeit (τὸ ἐκκεείμενον σῶμα). Das τέλος aber sahen sie darin, dass der Handelnde alles daran setzte, das σκοπός, insbesondere die εὐδαιμονία zu erreichen. Es handelt sich um eine subtile Unterscheidung, da hier nicht das Erreichen der äußeren Wirklichkeit als Ziel angesehen wird, sondern die vollkommene Ausrichtung darauf. Denn eben in dieser verwirklicht sich die Übereinstimmung des Handelnden mit der Weltvernunft.³⁴⁷ Diese Unterscheidung hat auch bei christlichen Autoren wie *Clemens von Rom* und *Clemens von Alexandrien* weitergewirkt.³⁴⁸

2.4.2.1.2 Der Begriff der Absicht (σκοπός) in der Exegese des Origenes

Zu einem Begriff der christlichen Exegese wurde σκοπός durch *Origenes*, der zu Recht als der Begründer einer – im Sinne seiner Zeit – wissenschaftlichen Exegese gilt.³⁴⁹ Unter den „uns richtig scheinenden Merkmale(n) des Schriftverständnisses“³⁵⁰ nennt er an erster Stelle die Frage nach der Absicht des Geistes, der „durch das im Anfang bei Gott weilende Wort“ die Propheten und Apostel erleuchtete.³⁵¹ Diese Absicht war von zweifacher Art. Vorrangig (προηγούμενως) ging es um Belehrung über die unaussprechlichen Geheimnisse bezüglich der Geschehnisse der Menschen,³⁵² da ohne die „reiche und weise Wahrheit über Gott“ die Vollkommenheit nicht erlangt werden kann.³⁵³ Wie eine folgende Aufzählung zeigt, meint Origenes damit die Lehre über Gott und Gottes Sohn sowie die großen Tatsachen der Heilsgeschichte.³⁵⁴ Mit dieser grundlegenden Absicht des Geistes, tiefe Heilswahrheit zu vermitteln, verbindet sich indes eine zweite (δεύτερος σκοπός), die sich auf die Art und Weise dieser Vermittlung bezieht. Da es viele Menschen gibt, welche die tiefere Wahrheit nicht verstehen können, hat der Geist sie in

³⁴⁵ Vgl. PL., *Lg.* XII, 961 d–962 e [WERKE VIII,2, hg. v. Eigler (1977) 484–489].

³⁴⁶ Vgl. HARL, *Le quetteur* (1961) 451.

³⁴⁷ Vgl. RIETH, *Über das Telos* (1934) 19.22.

³⁴⁸ Vgl. HARL, *Le quetteur* (1961) 453–455.

³⁴⁹ Vgl. dies., a.a.O. 455 f.

³⁵⁰ OR., *Princ.* IV 2, 7 [Übers. v. GÖRGEMANNS / KARPP (1976) 721].

³⁵¹ OR., *Princ.* IV 2, 7 [GÖRGEMANNS / KARPP (1976) 720,8–12]: καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ὑποδεικτέον, ὅτι ὁ σκοπὸς τῶ φωτίζοντι πνεύματι προνοίᾳ θεοῦ διὰ τοῦ ‘ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου’ τοὺς διακόνους τῆς ἀληθείας, προφήτας καὶ ἀποστόλους, ἦν προηγούμενως μὲν ὁ περὶ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων τῶν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους πραγμάτων.

³⁵² OR., *Princ.* IV 2, 7 [ebd.].

³⁵³ Vgl. OR., *Princ.* IV 2, 7 [a.a.O. 722].

³⁵⁴ Vgl. OR., *Princ.* IV 2, 7 [a.a.O. 722,5–16].

einer bestimmten literarischen Gestalt verborgen,³⁵⁵ näherhin in geschichtlichen Erzählungen und gesetzlichen Bestimmungen.³⁵⁶ Zwar bringen diese Texte auch in ihrem Wortsinn – Origenes spricht hier vom „Leiblichen der Schrift“ – nicht selten Nützliches zum Ausdruck.³⁵⁷ Gleichwohl sind sie vor allem eine „Hülle der geistlichen Dinge“.³⁵⁸ Sie enthalten einen „tieferen Sinn“,³⁵⁹ „Mystisches“,³⁶⁰ sie wollen den „Zusammenhang unter den geistlichen Dingen“, die „Aufeinanderfolge der geistigen Dinge“ erkennen lassen.³⁶¹ Die Absicht der „göttlichen Kraft“, die uns „die heiligen Schriften geschenkt hat“, erschöpft sich also nicht darin, dass wir das vom Wortlaut Dargebotene aufnehmen.³⁶² Das gilt auch für das Neue Testament, wie eine hermeneutische Reflexion des Origenes in seinem Kommentar zum Evangelium nach Johannes zeigt. Dort erwägt er die Möglichkeit, dass die Evangelisten zuweilen von der korrekten Darstellung des historischen Vorgangs (τὸ ὡς κατὰ τὴν ἱστορίαν) zugunsten einer mystischen Aussageabsicht abgewichen sind (τοῦ <τού>των μυστικοῦ σκοποῦ).³⁶³ Betrachtet man diese Aussagen, so zeigt sich der Begriff des σκοπός bei Origenes unter drei Aspekten steht:

- Er meint zunächst die Absicht des göttlichen Geistes selbst, in verhüllter Rede Heilswahrheit zu offenbaren.
- Dem entspricht die literarische Art der Hagiographen, die durch Texte, deren Wortlaut oft Vordergründiges zu enthalten scheint, tiefe Geheimnisse vermitteln, diese aber zugleich vor den Blicken der Unreifen schützen.
- Diese Eigenart der Heiligen Schrift wiederum erfordert das Bemühen des Lesers und Auslegers, durch die äußere Wortgestalt hindurch die tiefere Wahrheit zu entdecken, die mitzuteilen die eigentliche Absicht des Geistes ist.³⁶⁴

³⁵⁵ OR., *Princ.* IV 2, 8 [a.a.O. 724,2–7]: δεύτερος ἦν σκοπὸς διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὐρεῖν, κρύψαι τὸν περὶ τῶν προειρημένων λόγον ἐν λέξεσιν ἐμφαινούσαις διήγησιν περιέχουσιν ἀπαγγελίαν τὴν περὶ τῶν αἰσθητῶν δημιουργημάτων.

³⁵⁶ OR., *Princ.* IV 2, 9 [a.a.O. 726,13]: γεγενημένοις καὶ πρακτέοις. Vgl. dazu GÖRGEMANNS / KARPP (1976) 727, Anm. 35.

³⁵⁷ Vgl. OR., *Princ.* IV 2, 8 [a.a.O. 724,15–726,2].

³⁵⁸ Vgl. OR., *Princ.* IV 2, 8 [a.a.O. 724,15–726,1]: τὸ ἐνδύμα τῶν πνευματικῶν.

³⁵⁹ OR., *Princ.* IV 2, 9 [a.a.O. 726,15]: τὸν βαθύτερον νοῦν.

³⁶⁰ OR., *Princ.* IV 2, 9 [a.a.O. 726,14]: τοῖς μυστικοῖς; *Princ.* IV 2,9 [a.a.O. 728,1]: τὰ μυστικώτερα.

³⁶¹ OR., *Princ.* IV 2, 9 [a.a.O. 726,12]: τὸν ἐν τοῖς πνευματικοῖς εἰρμόν; OR., *Princ.* IV 2, 9 [a.a.O. 726,16]: τῆς περὶ τῶν νοητῶν ἀκολουθίας.

³⁶² OR., *Princ.* IV 3, 4 [a.a.O. 740,11–13]: Ταῦτα δὲ ἡμῖν πάντα εἴρηται ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι ὅτι σκοπὸς τῇ δωρουμένῃ ἡμῖν θεῖα δυνάμει τὰς ἱερὰς γραφὰς ἐστὶν οὐχὶ τὰ ὑπὸ τῆς λέξεως παριστάμενα μόνα ἐκλαμβάνειν.

³⁶³ OR., *Jo.* X, V, 19 [PREUSCHEN (1903) 175,11–13] : οὐ καταγινώσκω δὲ πού καὶ τὸ ὡς κατὰ τὴν ἱστορίαν ἐτέρως γενόμενον πρὸς τὸ χρήσιμον τοῦ <τού>των μυστικοῦ σκοποῦ μετατιθέναι πῶς αὐτοῦς.

³⁶⁴ M. HARL, *Le guetteur* (1961) 455 f., hat diese Zusammenhänge treffend dargestellt. Sie schreibt: „(L)a règle première de l’herméneutique origénienne est de découvrir, sous le récit historique, les indications ‘salutaires’ correspondant au ‘dessein essentiel’ de Dieu, devenu, sous l’effet de l’inspiration divine, le ‘dessein mystique’ de l’écrivain sacré. (...) Origène parle également du σκοπός de toute ‘économie’ divine, si bien que le mot, chez lui, vaut pour désigner une réalité religieuse unique envisagée sous trois aspects différents: le dessein de Dieu, qui se révèle et devient ainsi l’objet présenté à la foi, l’objet de la re-

Die hier in Umrissen dargestellte Hermeneutik des großen Alexandriners erinnert in mancher Hinsicht an Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. In *Dei verbum* erklären die Konzilsväter, dass Gott „den Weg des göttlichen Heiles“ eröffnen³⁶⁵ und „Sich selbst und die ewigen Beschlüsse seines Willens bezüglich des Heiles der Menschen kundtun und mitteilen“ wollte.³⁶⁶ Ferner bekennen sie von den „Büchern der Schrift“, „dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, von der Gott wollte, dass sie um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet werde“.³⁶⁷ Wie Origenes sieht also auch das Konzil die grundlegende Absicht Gottes darin, Heilswahrheit zu offenbaren. Das geschieht in einer Weise, die Auslegung nötig macht. Denn Gott spricht in der Heiligen Schrift „nach Menschenart“. Was er auf diese Weise kundtun will, zeigt sich nicht immer schon an der Oberfläche der Worte, sondern erfordert oft forschendes Bemühen: „Da aber Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muss der Ausleger der Heiligen Schrift, um zu durchschauen, was Er uns mitteilen wollte, aufmerksam erforschen, was die Hagiographen wirklich deutlich zu machen beabsichtigten und (was) Gott durch ihre Worte kundzutun beschloss.“³⁶⁸ Trotz mancher Unterschiede im Einzelnen besteht so im grundlegenden Verständnis der Heiligen Schrift zwischen Origenes und den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils eine erstaunliche Nähe.

2.4.2.1.3 Die Absicht (σκοπός) in der Exegese des Gregor von Nyssa

2.4.2.1.3.1 Σκοπός und τέλος als Begriffe für die Orientierung menschlichen Handelns

Im Werk Gregors von Nyssa begegnet der Begriff des σκοπός etwa 300 Mal.³⁶⁹ Der Kirchenvater folgt dabei zum Teil dem klassischen Sprachgebrauch und bezeichnet damit die Absicht eines beruflich oder ethisch Handelnden. Häufiger aber noch hat das Wort eine hermeneutische Bedeutung und bezeichnet die Absicht eines Schriftstellers, die ihn bei der Niederschrift eines Werkes leitete und die vom Interpretieren erhoben werden muss.³⁷⁰ Für Beides seien Beispiele genannt.

Im Traktat *In inscriptiones Psalmorum* finden sich einige Beispiele dafür, wie Gregor den Begriff σκοπός im Zusammenhang beruflicher Arbeit verwendet.³⁷¹ So erklärt

ligion, et qui est visé par le *propos* de l'homme, par sa volonté. Le σκοπός de Dieu forme le σκοπός de la religion visé par le σκοπός de l'homme.“

³⁶⁵ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. I, 3 [DOKUMENTE, hg. v. Hünemann (2012) 364 f.].

³⁶⁶ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. I, 6,1 [a.a.O. 367].

³⁶⁷ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. III, 11,2 [a.a.O. 373].

³⁶⁸ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. III, 12,1 [a.a.O. 373 f.].

³⁶⁹ Vgl. DROBNER, *Skopos (σκοπός)* (2007) 497.

³⁷⁰ Darüber hinaus begegnet σκοπός bei Gregor im Zusammenhang von Zitaten auch in der Bedeutung ‚der Seher, Aufseher‘, vgl. LG VIII, 108, Sp. 1, Z. 55 f. Wir gehen hier nicht näher darauf ein.

³⁷¹ In *Inscr.* II, 11 [JR 53,13–15] spricht er auch ganz allgemein von allem, „was einer Absicht gemäß vollbracht wird“.

er, die Absicht der Landwirtschaft sei es, für den Lebensunterhalt zu sorgen.³⁷² Er spricht davon, dass es die Absicht der Steinmetze sei, den bearbeiteten Stein einem Vorbild ähnlich zu machen,³⁷³ und kann auch die angestrebte Zielgestalt als σκοπός bezeichnen.³⁷⁴ Spirituelle Bedeutung gewinnt dieses Beispiel, wenn der Kirchenvater es dahin, deutet, dass der Heilige Geist in uns die Gestalt Christi ausbildet.³⁷⁵ Damit kommt denn auch „Absicht des Heilswaltens Gottes am Menschen“ in den Blick.³⁷⁶ Es ist dieselbe Absicht, auf welche das rechtgeleitete Handeln des Menschen blickt.³⁷⁷ Auch in einigen anderen Werken verwendet Gregor σκοπός in einem spirituellen Sinn. Die Abhandlung *De instituto christiano* trägt in den Handschriften den griechischen Titel: περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως bzw. περὶ τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ.³⁷⁸ Danach will Gregor in diesem Werk zeigen, worin für jene, die sich in der Askese mühen, die „Absicht“ dieses Lebens besteht.³⁷⁹ Wir erfahren dabei, dass alle „Weisen der Rettung“, die Jesus Christus zeigt, auf „die eine Absicht gerichtet“ sind, „dass der Christ vollkommen wird“.³⁸⁰ Etwas eingeschränkter ist die Bedeutung von σκοπός in *De virginitate*, wo sich die „große Absicht“ auf die Jungfräulichkeit richtet. Zu dieser gehört freilich nicht nur körperliche Enthaltensamkeit, sondern Reinheit in allen Lebensbereichen.³⁸¹

Es kann indes auffallen, dass Gregor in derartigen Zusammenhängen häufiger noch den Begriff τέλος verwendet. Während wir für σκοπός aus *Inscr.* nur sechs Beispiele anführen konnten, kommt nach unserer Zählung τέλος in Verbindung mit ‚Tugend‘, ‚Kampf‘ oder ‚Sieg‘ 39 Mal vor: Τέλος τοῦ κατ’ ἀρετὴν βίου μακαριότης ἐστίν.³⁸² Gewiss kommt hier die Psalmenüberschrift Εἰς τὸ τέλος zum Tragen, welche Gregor 23 Mal zitiert. Doch dürfte es für das Überwiegen des Begriffs τέλος in ethischen Belangen, das sich in den meisten Werken Gregors zeigt, auch sachliche Gründe geben. Uns scheint M. Harl Recht zu haben, wenn sie den Grund für Gregors Präferenz für das Wort τέλος in seiner Lehre von der Epektase sieht. Beim σκοπός, also im ursprünglichen Sinn bei der Zielscheibe, handelt es sich um einen genau umgrenzten Gegenstand, den man mit der Absicht in den Blick nimmt, ihn zu treffen. Doch Gott, das Schöne und das Gute haben keine Grenze.³⁸³ In seiner späten Abhandlung *De vita Moysis* hat Gregor diese Zusammenhänge noch deutlicher beschrieben. Das von Natur aus Schöne, an

³⁷² GR. NYSS., *Inscr.* I, 1 [JR 2,4]: τῆς δὲ γεωργίας ὁ σκοπὸς πρὸς τὸ ζῆν ἐστι παρασκευή.

³⁷³ GR. NYSS., *Inscr.* II, 11 [JR 53,16 f.].

³⁷⁴ GR. NYSS., *Inscr.* II, 11 [JR 53,34.38].

³⁷⁵ GR. NYSS., *Inscr.* II, 11 [JR 53,41 f.].

³⁷⁶ GR. NYSS., *Inscr.* II, 8 [JR 44,44 f.]: τὸν σκοπὸν λέγει τῆς κατὰ ἄνθρωπον τοῦ κυρίου οἰκονομίας.

³⁷⁷ GR. NYSS., *Inscr.* I, 7 [JR 19,20]: πάντα ἃ πράττομεν πρὸς ἓνα σκοπὸν βλέπειν.

³⁷⁸ Vgl. GR. NYSS., *Inst.* [GNO VIII,I, 40; vgl. ferner a.a.O. 61,5; 63,20; 79,15].

³⁷⁹ GR. NYSS., *Inst.* [GNO VIII,I, 41,16]: τίς μὲν ὁ τοῦ βίου τούτου τοῖς μετιούσι σκοπός.

³⁸⁰ Vgl. GR. NYSS., *Inst.* [GNO VIII,I, 63,9–11].

³⁸¹ Vgl. GR. NYSS., *Virg.* XVIII [GNO VIII,I, 321,5–8]: τοῦ μεγάλου σκοποῦ τοῦ κατὰ τὴν παρθενίαν.

³⁸² GR. NYSS., *Inscr.* I, I [JR 2,1].

³⁸³ Vgl. HARL, *Le guetteur* (1961) 460. — Ähnlich auch DROBNER, *Skopos (σκοπός)* (2007) 498: “In complesso G(regorio) sembra riferire il concetto dello σκοπός alla vita ascetica come ad uno scopo ben definito e delimitato poiché il tendere alla perfezione è un tendere infinito, come infinito è il suo scopo: Dio.”

dem alle, die es erkennen, teilhaben wollen, ist ohne Grenze. Deshalb „hat notwendigerweise auch das Verlangen des Teilhabenden, das sich nach dem Unbegrenzten streckt, kein Ende.“³⁸⁴ „Die Natur des Schönen hat die Eigenschaft, jene, die zu ihm aufblicken, anzuziehen.“³⁸⁵ Dieser Anziehungskraft des Schönen entspricht die aufsteigende Bewegung der Seele, die ebenso ohne Ende ist.³⁸⁶ Jede schon erreichte Höhe wird für sie zum Ausgangspunkt eines weiteren Aufschwungs, sie erneuert durch das jeweils Erreichte ihre Spannkraft für einen weiteren Flug.³⁸⁷ Es gibt also im tugendgemäßen Leben keinen der Zielscheibe vergleichbaren Endpunkt, mit dessen Erreichen das Streben seine Erfüllung gefunden hätte. Nicht die Zielscheibe, sondern Anziehung (έλκτική) und rasche Bewegung (φορά) sind die leitenden Bilder für den Weg des geistig Strebenden. Zurecht stellt M. Harl fest: „Il y a là une conception de la vie spirituelle qui débord largement celle de la simple visée morale, σκοπός.“³⁸⁸

2.4.2.1.3.2 Σκοπός als Begriff der Hermeneutik

Ist die „Absicht“ im Feld der Ethik und Aszetik für Gregor auch von nachgeordneter Bedeutung, so erweist sie sich doch als Leitbegriff bei der Auslegung biblischer Texte. Das zeigt sich auch in *Inscr.*, wo σκοπός 13 Mal in einer hermeneutischen Bedeutung begegnet. Am häufigsten sind dabei Verwendungen, in denen vom σκοπός einer literarischen Einheit die Rede ist, sei es geschichtlicher Berichte in der Bibel,³⁸⁹ sei es des Psalters im Ganzen³⁹⁰ bzw. der in ihm enthaltenen Lehre,³⁹¹ sei es einzelner Psalmen,³⁹² ihrer Überschriften³⁹³ oder der in ihnen enthaltenen „Prophetie“.³⁹⁴ Einmal spricht Gregor von seiner eigenen Absicht bei der Auslegung des Psalters.³⁹⁵

Die Frage nach dem σκοπός bildet für Gregor den Schlüssel zur Auslegung der jeweiligen Texteinheit. Deren Verfasser hat sein Werk von einer zentralen Idee aus entworfen und gestaltet. Entsprechend stellt sich dem Interpreten die Aufgabe, alle Einzelheiten von dem in der Mitte stehenden Leitgedanken aus zu deuten. Daraus folgt, dass er als Erstes in Erfahrung bringen muss, welche Absicht sich in dem betreffenden literarischen Werk Ausdruck verschafft hat. Im Prolog zu *Inscr.* entwirft Gregor ein entspre-

³⁸⁴ GR. NYSS., *Vit. Moys.* I, 7 [GNO VII,I (1991) 4,12–15]: ἐπεὶ οὖν τὸ τῇ φύσει καλὸν εἰς μετουσίαν ἐπιθυμητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι, τοῦτο δὲ ὄρον οὐκ ἔχει, ἀναγκαίως καὶ ἡ τοῦ μετέχοντος ἐπιθυμία τῷ ἀορίστῳ συμπαρατείνουσα στάσιν οὐκ ἔχει. Zit. Übers. v. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 29.

³⁸⁵ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 225 [GNO VII,I (1991) 112,17 f.]: ἐλκτική γὰρ πρὸς ἐαυτὴν ἡ τοῦ καλοῦ φύσις ἐστὶ τῶν πρὸς ἐκείνην ἀναβλεπόντων.

³⁸⁶ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 226 [GNO VII,I (1991) 112,23]: ἅπανστον ποιεῖται τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω φοράν.

³⁸⁷ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 226 [GNO VII,I (1991) 112,24 f.]: αἰεὶ διὰ τῶν προηγουσμένων τὸν πρὸς τὴν πτῆσιν τόνον ἀνανεάζουσα.

³⁸⁸ HARL, *Le guetteur* (1961) 460.

³⁸⁹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 4 [JR 10,15 f.]; *Inscr.* II, 13 [JR 63,20].

³⁹⁰ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* Prol. [JR 1,12.15]; *Inscr.* II, 11 [JR 53,6 f.].

³⁹¹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 1 [JR 29,7–9].

³⁹² Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 2 [JR 30,7 f.]; *Inscr.* II, 8 [JR 40,23–25]; *Inscr.* II, 9 [JR 47,13 f.].

³⁹³ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 2 [JR 30,5–6.11–14].

³⁹⁴ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 9 [JR 47,64 f.].

³⁹⁵ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 11 [JR 56,39 f.].

chendes Programm, wonach es gilt, „zuerst einmal die Absicht dieser Schrift zu verstehen, das was sie im Auge hat. Dann müssen wir den folgerichtig auf das gegebene Thema bezogenen Aufbau der Gedanken in den Blick nehmen.“³⁹⁶ Vom σκοπός aus erschließen sich die vielen, dem einen zentralen Thema zugeordneten Gedanken³⁹⁷ ebenso wie deren Aufeinanderfolge im Gesamtwerk und dessen großteilige und kleinteilige Struktur.³⁹⁸ Umgekehrt erwartet Gregor, dass bei einem solchen Gang in die konkrete Fülle eines literarischen Werkes dessen Leitgedanke umso klarer aufleuchtet.³⁹⁹ Mit dem heuristischen Prinzip des σκοπός verbindet sich also eine Hermeneutik, deren Anliegen es ist, am literarischen Werk den grundlegenden Aussagewillen des Autors sichtbar zu machen. Dabei ist freilich zu bedenken, dass der Kirchenvater dabei weniger den Hagiographen im Auge hat als den Heiligen Geist. Er will „auf die erste Absicht unseres Schriftwerkes“ zurückgehen und erklärt: „Ich meine nämlich, dass man den Heiligen Geist Lehrer nennen muss, wie der Herr sagt: <Jener wird euch alles lehren>“ (Joh 14,26).⁴⁰⁰

Die hier vorgestellte Hermeneutik gibt zu zwei Gedanken Anlass. Zunächst wirft sie die Frage auf, wie der Exeget zu einer ersten Erkenntnis des Leitgedankens eines Werkes kommt, von der dann die weitere Interpretation ausgehen soll. Die Lösung Gregors bestand in der Erwartung, dass ein solches Werk mit einem bedeutungsvollen Anfang beginnt, der *in nuce* bereits Aufschluss über das Ganze gibt.⁴⁰¹ Sodann fällt auf, dass sich die Bedeutung des Begriffes σκοπός von Origenes zu Gregor aufgefächert hat.⁴⁰² Die „Absicht“, von der Origenes spricht, ist die allgemeine Absicht, die den Geist Gottes im Geschehen der Inspiration geleitet hat, nämlich durch das göttliche Wort Heilswahrheit zu offenbaren.⁴⁰³ Als praktische Anwendung ergibt sich daraus, bei der Exegese nach solcher Heilswahrheit zu fragen, wozu oft eine allegorische Auslegung notwendig ist. Gregor von Nyssa hat diese allgemeine Bedeutung des σκοπός nicht vergessen;⁴⁰⁴ gleichwohl tritt bei ihm ein spezifischerer Gebrauch des Begriffes in den Vordergrund, der nach dem besonderen Leitgedanken eines bestimmten literari-

³⁹⁶ GR. NYSS., *Inscr.* Prol. [JR 1,12–14].

³⁹⁷ Gregor spricht in *Inscr.* Prol. [JR 1,13 f.], von den πρὸς τὸ προκείμενον τῶν νοημάτων κατασκευάς, die folgerichtig (δι’ ἀκολουθου) angelegt sind.

³⁹⁸ Im Falle des Psalters zeigt sich die großteilige Gliederung in den fünf Abschnitten (τὰ τμήματα παντὸς τοῦ βιβλίου), die kleinteilige in der Reihenfolge der Psalmen (ἢ τε τάξεις τῶν ψαλμῶν), vgl. GR. NYSS., *Inscr.* Prol. [JR 1,15 f.].

³⁹⁹ In *Inscr.* Prol. [JR 1,15 f.], sagt Gregor von der τάξις τῶν ψαλμῶν, sie sei πρὸς τὴν τοῦ σκοποῦ γνῶσιν εὖ διακειμένη.

⁴⁰⁰ GR. NYSS., *Inscr.* II, 11 [JR 53,6–10].

⁴⁰¹ Vgl. dazu unten S. 74–84.

⁴⁰² Vgl. dazu RONDEAU, *D’où vient la technique exégétique* (1974) 264 f.

⁴⁰³ Allerdings weist HEINE, *Treatise* (2000) 39, darauf hin, dass sich auch Origenes in einigen Fällen die Frage nach dem Hauptthema eines einzelnen biblischen Buches gestellt hat. So bezeichnet er in *Cant.* Prol. I, 8 [BRÉSARD / CROUZEL (1991) 86] die Liebe als die *causa praecipua* des Hohenliedes und widmet diesem Thema in *Cant.* Prol. II, 1–48 [a.a.O. 90–125] eine eingehende Erörterung.

⁴⁰⁴ So findet er in *Inscr.* II, 2 [JR 30,11–14] bei den verschiedenen Arten von Überschrift übereinstimmend die „eine Absicht“, τὴν ἀγαθὴν καθηγήσασθαι.

schen Werkes fragt.⁴⁰⁵ Im Falle des Psalters besteht „die ganze Absicht dieser von Gott eingegebenen Lehre darin, das Denken zum wahren Seligsein hinaufzuführen.“⁴⁰⁶

2.4.2.1.3.3 Der kulturelle Hintergrund für Gregors exegetischen Gebrauch des σκοπός

Es ist verständlich, dass der methodisch stärker profilierte Gebrauch des heuristischen Prinzips σκοπός durch Gregor in der Forschung die Frage nach Vorbildern geweckt hat. Erstmals hat J. Daniélou eine mögliche Abhängigkeit des Kirchenvaters von der Methode der Platon-Exegese des Philosophen *Jamblichos aus Chalkis* zur Diskussion gestellt.⁴⁰⁷ Der aus Syrien stammende Jamblichos ist etwa um 325 n. Chr. gestorben;⁴⁰⁸ es ist also gut denkbar, dass Gregor manche seiner Kommentare zu Werken Platons gekannt hat. Leider sind diese bis auf einige Fragmente verloren. Jedoch deuten die uns überlieferten Zeugnisse nach L. Brisson darauf hin, dass Jamblichos in der Kommentartechnik die Lehre entwickelt hat, „daß jeder Dialog genau ein Thema behandle (...), welches das für alles Übrige maßgebliche Ziel (σκοπός) darstelle“.⁴⁰⁹ Dieser Ansatz wurde später von Proklos weitergeführt und lässt sich in seinen Platon-Kommentaren im Detail studieren.

2.4.2.1.3.3.1 Die Argumentation von M.-J. Rondeau

M.-J. Rondeau ist dieser Spur gefolgt. Sie hebt an Gregors exegetischer Methodik die drei bereits genannten Elemente hervor⁴¹⁰:

- das eine σκοπός des ganzen Psalters,⁴¹¹
- die ἀκολουθία der einzelnen Teile als eine sinnvolle Abfolge⁴¹²
- und die Bedeutung des jeweiligen Anfangspsalms der fünf „Abschnitte“ des Psalters als *initiale prégnante*.⁴¹³

Rondeau sucht den kulturellen Hintergrund dieser Elemente zu bestimmen. Wie von uns bereits aufgezeigt, verwendet *Origenes* den Begriff σκοπός in einer sehr weiten und allgemeinen Weise, während er bei Gregor eine eingeschränktere und stärker technische

⁴⁰⁵ RONDEAU, *D’ou vient la technique exégétique* (1974) 264 f., schreibt: „Grégoire emploie ici le mot en un sens beaucoup plus limité et plus technique.“

⁴⁰⁶ GR. NYSS., *Inscr.* II, 1 [JR 29,7–9].

⁴⁰⁷ DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse* (31968) 25: „Il est possible que Grégoire soit tributaire sous cet aspect de la méthode d’exégèse des dialogues de Platon, inaugurée avant Grégoire par Jamblique“.

⁴⁰⁸ Vgl. B(RISSON), Art. *Jamblichos* 2 (1998) 848–852.

⁴⁰⁹ Ders., a.a.O. 850. — Der Philosoph ELIAS, *In Cat.* [BUSSE (1900) 131,11–13], berichtet über Jamblichos: ἐν γὰρ τοῖς σκοποῖς τῶν Πλάτωνος διαλόγων παντὸς βιβλίου ἓνα βούλεται εἶναι τὸν σκοπόν.

⁴¹⁰ Vgl. oben S. 59.

⁴¹¹ Vgl. RONDEAU, *D’ou vient la technique exégétique* (1974) 264–270 und 284 f.

⁴¹² Vgl. dies., a.a.O. 271–282. Als mögliche Quelle für Gregor verweist sie, a.a.O. 285, auf den Psalmenkommentar des Eusebios.

⁴¹³ Vgl. dies., a.a.O. 282–284. Die *initiale prégnante* betrachtet sie, a.a.O. 285, als Allgemeingut der Antike.

Bedeutung hat. Deshalb genügt der Rekurs auf Origenes nicht, um die von Gregor vorgelegte Psalterexegese zu erklären. Aber auch bei den anderen dem Nyssener vorausgehenden Exegeten finden sich keine hinreichenden Analogien. Zwar gab es auch bei ihnen mehrere Versuche, den Psalter als Ganzes in den Blick zu nehmen. Doch das geschah vor allem unter dem Leitgedanken der Nützlichkeit (vgl. 2 Tim 3,16).⁴¹⁴ Dabei wurden eher der Reichtum und die Vielfalt des Psalters hervorgehoben, weniger seine Einheit. So stellt *Athanasius* in seiner *Epistula ad Marcellinum* den Psalter den übrigen Büchern der Schrift gegenüber: Diese halten für den Leser jeweils einen besonderen Gegenstand bereit.⁴¹⁵ Im Psalter dagegen sind alle Gegenstände gesammelt, er trägt „wie ein Garten in sich die Früchte auch aller übrigen Bücher der Heiligen Schrift und macht sie zu Liedern, sein Gesang enthält zugleich Fremdes und Eigenes.“⁴¹⁶ Erst später sprechen *Kyrill von Alexandrien* und *Theodoret von Kyros* in den Proömien zu ihren Psalmenkommentaren vom σκοπός des Psalters. Jedoch hat dieser Begriff bei ihnen weder die technische Präzision noch die methodologische Fruchtbarkeit wie bei Gregor.⁴¹⁷

Einheit suchten die Exegeten vor allem auf der Ebene der einzelnen Psalmen.⁴¹⁸ Dies geschah bereits bei *Eusebius von Cäsarea* mit Hilfe des Begriffs der ὑπόθεσις. Bei *Athanasius*, *Hesychius* und *Theodoret* hat sich diese Praxis verfestigt.⁴¹⁹ Nach *Hilarius von Poitiers* bildet der Glaube an Christus den Schlüssel zum Psalter,⁴²⁰ nach *Hieronymus* der Heilige Geist.⁴²¹ Beide Kirchenväter aber sehen die Hauptaufgabe des Exegeten darin, den richtigen Schlüssel zum einzelnen Psalm zu finden.⁴²² Damit verbindet sich eine eher statische Vorstellung vom Inhalt des jeweiligen Psalms. M.-J. Rondeau charakterisiert den Bedeutungsunterschied von ὑπόθεσις und σκοπός so: „De l’un à l’autre, on a la différence du fait statique à la visée dynamique qui polarise tous les éléments d’un texte autour d’une intention unifiante.“⁴²³

Die Psalterexegese Gregors hebt sich also deutlich von vergleichbaren christlichen Werken seiner Zeit ab:

- Sie sucht die Einheit auf der Ebene des Psalters im Ganzen
- und sie hat eine dynamische Sicht des Psalters.

Auf der anderen Seite zeigt sie eine auffallende Ähnlichkeit mit der exegetischen Methode, die von *Jamblichos* und später von der *Schule von Athen* bei der Auslegung der

⁴¹⁴ Vgl. ATHAN., *Ep. Marcell.* 2 [PG 27, 12,22–24].

⁴¹⁵ ATHAN., *Ep. Marcell.* 2 [PG 27, 12,26 f.]: Ἐκάστη μὲν γὰρ βιβλος τὸ ἴδιον ἐπάγγελμα διακονεῖ καὶ ἀπαγγέλλει.

⁴¹⁶ Ebd. [Übers. v. SIEBEN, *Ausgestreckt* (1998) 148].

⁴¹⁷ Vgl. RONDEAU, *D’où vient la technique exégétique* (1974) 266.

⁴¹⁸ Dies., a.a.O. 267: „Ce n’est pas la clé générale, ces sont les clés particulières qui exercent la sagacité des exégètes.“

⁴¹⁹ Dies., a.a.O. 266.

⁴²⁰ HIL., *Psalm. instr.* 6 [Übers. v. SIEBEN, *Schlüssel zum Psalter* (2011) 53 f.].

⁴²¹ Vgl. HIER., *Tract. de Ps.* I [MORIN (1958) 3,3 f.].

⁴²² Vgl. HIL., *Psalm. instr.* 24 [a.a.O. 62]; HIER., *Tract. de Ps.* I [MORIN (1958) 3,4–8].

⁴²³ RONDEAU, *D’où vient la technique exégétique* (1974) 266.

Werke Platons angewandt wurde.⁴²⁴ Hier wie da wird das interpretatorische Vorgehen von der Erwartung bestimmt, in dem ausgelegten Werk Einheit und Kohärenz zu finden.⁴²⁵ Rondeau illustriert das am Beispiel der Platonkommentare des Proklos, der in diesem Punkt ein treuer Erbe des Jamblichos war.⁴²⁶ Ein Vergleich lässt es als wahrscheinlich erscheinen, dass Gregor im Falle des einen σκοπός von einer Methode Gebrauch gemacht hat, die in den philosophischen Schulen seiner Zeit üblich war.⁴²⁷ Ein solcher Rückgriff auf Verfahren der profanen Wissenschaft war bei den christlichen Exegeten jener Zeit nicht unüblich. Insofern hat der Kirchenvater nichts Ungewöhnliches getan.⁴²⁸ Jedoch steht er mit der Konsequenz, Rondeau spricht von der „rigorosen Art“, mit welcher er das Prinzip des εἰς σκοπός auf den Psalter anwandte, einzig dar.⁴²⁹

2.4.2.1.3.3.2 Die Argumentation von R. E. Heine

R. E. Heine hat die Argumente von M.-J. Rondeau gründlich diskutiert und in einigen Punkten verfeinert oder korrigiert. Er berichtet zunächst über jüngere Forschungen, die übereinstimmend zeigen, dass *Jamblichos* erstmals eine Auslegungsweise entwickelt hat, in der das eine σκοπός eines Werkes eine zentrale Bedeutung für die Interpretation.⁴³⁰ Darüber hinaus enthielt diese Hermeneutik weitere Aspekte und bildete in sich ein stimmiges Ganzes. Heine fasst sie in fünf Punkten zusammen:

- (1) Zuerst gilt es, dass γένος des Textes zu bestimmen, also die umfassende Thematik des Werkes.
- (2) Dann muss die auf das γένος bezogene Gliederung des Werkes festgestellt werden.
- (3) Das σκοπός, also die Absicht des Werkes muss benannt werden.
- (4) Das ganze Werk mit Bezug zu all seinen Teilen und Ebenen wird im Blick auf das σκοπός ausgelegt.

⁴²⁴ Dies., a.a.O. 267, schreibt: „La méthode de Grégoire (...) offre donc un caractère d’élaboration remarquable par rapport à ce que l’on trouve chez les autres exégètes du Psautier. D’un autre côté, il semble bien qu’on puisse la rapprocher de certaines pratiques scolaires de l’époque. Jamblique et les néoplatoniciens de l’école d’Athènes lisaient les dialogues de Platon selon le principe de l’*heis skopos*“.

⁴²⁵ Vgl. dies., a.a.O. 267.

⁴²⁶ Vgl. dies., a.a.O. 268 f.

⁴²⁷ Vgl. ebd.

⁴²⁸ Dies., a.a.O. 284, schreibt: „Or depuis que se développait une exégèse chrétienne savante, c’est-à-dire depuis Origène, celle-ci tendait tout naturellement à recourir aux instruments techniques de son temps. De fait, nous avons vu apparaître dans le *Peri Archôn*, dans le Commentaire des Psaumes d’Eusébe, ailleurs encore, une utilisation plus ou moins précise, plus ou moins poussée, de ces catégories scolaires.“

⁴²⁹ Vgl. dies., a.a.O. 270.

⁴³⁰ Vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 32–36. R. E. Heine zitiert: *Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta* [Ed. by DILLON (1973)]; COULTER, *The literary microcosm: theories of interpretation of the later neoplatonists* (1976); HEATH, *Unity in Greek poetics* (1989); LARSEN, *Jamblique de Chalcis* (1972); PÉPIN, *Merikôteron – Eoptikôteron* (1974) 323–330; PRAECHTER, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus* (1919) 105–156.

- (5) Der Text dient der Vermittlung von Kenntnissen über den in ihm zur Sprache kommenden Gegenstand.⁴³¹

Es scheint auch Regeln für die Bestimmung des σκοπός gegeben zu haben.⁴³² Einige von ihnen lassen sich aus der späteren neuplatonischen Tradition erschließen. Heine hebt drei hervor:

- Ein Dialog kann nur ein σκοπός haben.
- Das σκοπός sollte aus dem Ganzen des Werkes abgeleitet werden, nicht nur aus einem Teil.
- Das σκοπός sollte eher ein höheres, nicht ein niedriges Thema repräsentieren.⁴³³

Mit dieser thematisch interessierten und systematisch angelegten philosophischen Hermeneutik bildete Jamblichos einen Gegenpol zu *Porphyrios* (ca. 234–305/310),⁴³⁴ der eine philologische Auslegungsart vertrat, die vielfältige und miteinander nicht zu vereinbarende Interpretationen ein und desselben Textes zuließ.⁴³⁵

Im folgenden Teil seiner Darlegungen zeigt R. E. Heine mit einer Fülle detaillierter Beobachtungen im ganzen Traktat *Inscr.* Entsprechungen der Argumentation Gregors zu den exegetischen Grundsätzen des Jamblichos auf. Er achtet dabei ebenso auf Gregors Deutung der Strukturen des Psalters wie auf die Interpretation einzelner Elemente: die Abweichung der Reihenfolge der Psalmen vom geschichtlichen Gang der Ereignisse,⁴³⁶ das Alleluja,⁴³⁷ die Psalmen, die in der hebräischen Bibel ohne Überschrift sind⁴³⁸ oder das Diapsalma.⁴³⁹ Durchgehend kann er dabei zeigen, dass Gregors Auslegung im Licht des zu Beginn des Traktates identifizierten σκοπός des Psalters erfolgt. Das gilt auch für die zahlreichen allegorischen Deutungen, die er vornimmt. R. E. Heine schreibt: „Gregory seeks the meaning of the psalms in relation to the σκοπός of the whole. (...) His allegory, it can be said, is allways controlled by the σκοπός of the Psalter.“ Als Schlussfolgerung ergibt sich für Heine, dass Gregor den von Origenes übernommenen Gedanken des σκοπός durch die Aufnahme von Anregungen bei Jamblichos verfeinert hat: „He has refined and expanded Origen’s use of the concept of the σκοπός of Scripture and its individual books by applying to it various principles derived from Iamblichus.“

⁴³¹ Vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 36. Den Sinn der fünften Regel erklärt Heine, ebd., so: „The essential factor in evaluating a text is the question of its relation to the truth. The text (...) is the carrier of the subject; it is the latter which the exegete seeks.“

⁴³² Vgl. ders., a.a.O. 36.

⁴³³ Vgl. ebd.

⁴³⁴ Vgl. CH(ASE), Art. *Porphyrios*, A bis D (2001) 174–180.

⁴³⁵ Vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 33 f.

⁴³⁶ Ders., a.a.O. 44.

⁴³⁷ Ders., a.a.O. 47.

⁴³⁸ Ders., a.a.O. 47 f.

⁴³⁹ Ders., a.a.O. 48.

2.4.2.1.3.3.3 Ergebnis

Zwischen dem exegetischen Vorgehen Gregors in *Inscr.* und den hermeneutischen Grundsätzen Jamblichs gibt es offenkundig deutliche Entsprechungen. Bedeutet das auch, dass der Kirchenvater den hermeneutischen Ansatz Jamblichs gekannt und wesentliche Elemente aus ihm übernommen hat? In der Forschung unstrittig und auch von Gregor selbst bezeugt ist seine Kenntnis exegetischer Werke des Origenes.⁴⁴⁰ Was dagegen Jamblichos angeht, besteht bis heute keine Einhelligkeit. Generell hat der Kirchenvater gegenüber dem Neuplatonismus seiner Zeit Abstand gehalten.⁴⁴¹ Auch scheinen manchen Autoren die Indizien nicht stark genug, um eine Abhängigkeit zu erweisen. So stellt *M. Harl* angesichts der Vorgaben bei Origenes in Frage, ob es nötig sei, eine Abhängigkeit Gregors von Jamblichos anzunehmen.⁴⁴² Und *J. Reynard* urteilt: „Ni le rôle qu’il fait jouer aux premiers mots, ni le souci de déterminer le but du Psautier et des psaumes, ni celui de chercher un enchaînement des psaumes peuvent constituer un indice suffisant et probant.“⁴⁴³ Auf der anderen Seite lässt sich nicht übersehen, dass es sich bei diesen skeptischen Äußerungen um kurze Stellungnahmen handelt, während *M.-J. Rondeau* und *R. E. Heine* jeweils eine ausgearbeitete Argumentation vorgelegt haben, die sich auf zahlreiche verifizierbare Details stützt. Gewiss lässt sich eine historische Abhängigkeit nur schwer zwingend beweisen. Unübersehbar sind jedoch die Analogien, die eine solche in diesem Fall als plausibel erscheinen lassen. Wir stimmen *J.-M. Rondeau* zu, wenn sie zumindest einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund für unleugbar hält.⁴⁴⁴ Nach unserer Ansicht griff Gregor die ihm hier angebotenen Vorgaben auf, weil sie seiner eigenen Neigung zu einer „philosophischen“, an systematisch entfalteten Inhalten interessierten Auslegung der Schrift entsprachen.

2.4.2.2 Die geordnete Folge (ἀκολουθία)

2.4.2.2.1 Erreichen des Ziels durch aufeinanderfolgende Schritte

Die Bedeutung des σκοπός liegt indes nicht nur darin, dass es dem Psalter eine innere Dynamik verleiht. Wie wir später auch bei Proklos sehen können,⁴⁴⁵ ist die eine „Absicht“ auch das Strukturprinzip, von dem aus sich die Gliederung des Gesamtwerkes in

⁴⁴⁰ Vgl. etwa die Bemerkung Gregors in *Cant.*, Prol. [GNO VI, 13,3–5].

⁴⁴¹ H. DÖRRIE, *Gregor III (Gregor von Nyssa)* (1983) 888, schreibt: „Selbstverständlich hat G<regor> vom Platonismus (...) vor u<nd> bei Plotin Kenntnis genommen. Aber das, was dem Platonismus seit Plotin (...) zugewachsen war, wird von G<regor> mit keiner Silbe erwähnt. (...) Wo immer man bei G<regor> auf Reminiszenzen an Sprachstil u<nd> Denkgewohnheiten des Platonismus stößt, handelt es sich stets um ‚Gedankenizitate‘, die über einen Zeitraum von mindestens 100 Jahren zurückverweisen.“

⁴⁴² Vgl. HARL, *Le guetteur* (1961) 456, Anm. 35.

⁴⁴³ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 39 f.

⁴⁴⁴ RONDEAU, *Les commentaires patristiques I* (1982) 112 f.: „(L)a parenté entre la démarche de Jamblique, saisis à travers Proclus, et celle de Grégoire, est trop évidente pour qu’on puisse nier au moins un commun enracinement culturel.“

⁴⁴⁵ Vgl. unten S. 80–81.

konsequenter Weise ergibt. Ein Charakteristikum von Gregors „Zugang“ zum Psalter ist sein Interesse an der inneren Logik, welche dessen einzelnen „Abschnitte“ miteinander verbindet.

Die Absicht des Psalters besteht nach Gregors Analyse darin, den Leser zu einem Ziel (τέλος) zu führen, nämlich zur Seligkeit.⁴⁴⁶ Dieses Ziel kann freilich nicht mit einem Sprung erreicht werden, sondern nur durch viele Schritte auf dem Weg eines „der Tugend gemäßen Lebens“.⁴⁴⁷ Da sodann das Ziel „oben“ liegt, hat dieser Weg den Charakter eines „Aufstiegs“. Gregor spricht vom „Aufstieg durch die Psalmen“.⁴⁴⁸ Wie dieser Weg der Tugend bestimmte Abschnitte hat, so hat auch der Psalter, der ihn beschreibt, „Abschnitte“, die in einer gewissen Logik aufeinanderfolgen.⁴⁴⁹ Die ἀκολουθία der Etappen des geistigen Weges, der „Aufstiege“, wie Gregor sagt (14,49), hat also eine Entsprechung in der ἀκολουθία der „Teile“ des Psalters, diese wiederum führt zu jener hin. Das lebhaftes Interesse Gregors an der inneren Logik des geistigen Weges zeigt sich auf der sprachlichen Ebene an der Häufigkeit von Wortbildungen aus dem Stamm ἀκολουθ-, von denen sich allein in *Inscr.* siebzig finden.⁴⁵⁰

2.4.2.2.2 Die geordnete Aufeinanderfolge in den verschiedensten Bereichen der Wirklichkeit

Das folgerichtige Vorgehen ist nicht zuletzt ein Charakteristikum für Gregors eigene Arbeitsweise. So entwickelt er als Erstes eine allgemeine Einführung in den Psalter, aus der sich dann ἐκ τοῦ ἀκολουθίου der Sinn der Überschriften erklären lässt.⁴⁵¹ Auch in den einzelnen Schritten dieser Einführung geht er δι’ ἀκολουθίου vor, indem er etwa das Studium der im Psalter enthaltenen Tugendlehre durch eine methodische Vorüberlegung vorbereitet.⁴⁵² Ebenso geschieht die Entwicklung der Argumentation im Detail δι’ ἀκολουθίου, wenn der Kirchenvater beispielsweise nach der umschreibenden Erläuterung eines Gedankens auch das betreffende Psalmwort selbst anführt.⁴⁵³

Ein solches logisch durchdachtes Vorgehen des Exegeten trägt dazu bei, die im Psalter enthaltene Logik, das ἀκόλουθον seiner Lehre, zu erkennen.⁴⁵⁴ Dieses erschließt sich Gregor von der Absicht des Psalters her, die darin besteht, dem Leser den Weg zur Seligkeit zu zeigen. Diesem Zweck dient eine ebenso kunstvolle wie natürliche ἀκολουθία, welche die literarische Gestalt des Psalters prägt.⁴⁵⁵ Gregor entdeckt sie auf mehreren Ebenen, nämlich

⁴⁴⁶ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, Prol. [JR 1,12] und *Inscr.*, I, 1 [JR 2,1].

⁴⁴⁷ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 1 [JR 2,1].

⁴⁴⁸ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 7 [JR 19,27]; II, 7 [JR 39,42] und II, 12 [JR 58,1 f.].

⁴⁴⁹ Gregor bezeichnet die fünf „Bücher der Psalmen“ gerne als τμήματα [JR 1,16 passim] oder als μέρος [JR 11,10; 11,24].

⁴⁵⁰ Das ergab eine elektronische Stichprobe am Text.

⁴⁵¹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, Prol. [JR 1,10 f.].

⁴⁵² Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 2 [JR 3,1–6].

⁴⁵³ Vgl. z. B. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 7 [JR 18,13–16].

⁴⁵⁴ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 2 [JR 3,6 f.].

⁴⁵⁵ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, Prol. [JR 1,13] und I, 1 [JR 2,27–29].

- bei der Aufeinanderfolge der einzelnen Worte eines Satzes,⁴⁵⁶
- bei der Aufeinanderfolge der einzelnen Verse eines Psalms,⁴⁵⁷
- bei der Aufeinanderfolge der einzelnen Psalmen,⁴⁵⁸
- und bei der Aufeinanderfolge der einzelnen Abschnitte“ des Psalters.⁴⁵⁹

Die Folgerichtigkeit der Lehre spiegelt wiederum entsprechende Beziehungen in der Wirklichkeit der Dinge. So ergibt sich aus dem unterschiedlichen Wert verschiedener Arten von Lustempfindungen die Folgerung (ἀκόλουθον), durch Lob und Tadel in entsprechender Weise auf den Menschen einzuwirken.⁴⁶⁰ Das Weltall ist in positiver Weise von ἀκολουθία durchwaltet,⁴⁶¹ es gibt aber auch die Abfolgen (ἀκολουθίας) von Übeln.⁴⁶² Die in den einzelnen Abschnitten des Psalters genannten Güter folgen κατά τινα τάξιν ἀκόλουθον aufeinander.⁴⁶³

Folgerichtigkeit gibt es schließlich im Leben dessen, der den Weg der Psalmen geht. So wird etwa der, der erkennt, dass er noch in trügerischen Täuschungen gefangen ist, sich δι’ ἀκολούθου mit den Worten von Ps 72,28 Gott zuwenden, dem anzuhängen das wahre Gut ist.⁴⁶⁴

Trotz dieser großen Bedeutung der geordneten Folge in der Weltsicht Gregors weiß er auch um ihre Grenzen. Denn im Aufstieg durch den Weg der Psalmen gelangt der Gottsucher schließlich zu einem Maß an Seligkeit, bei dem die Vernunft auch durch schlussfolgernde Überlegungen (δι’ ἀκολούθου) nicht mehr herausfinden kann, was folgt.⁴⁶⁵

2.4.2.2.3 Ein grundlegendes Element im Denken Gregors

Dieser Blick auf das Vorkommen des Begriffs der ἀκολουθία in *Inscr.* lässt erkennen, dass es sich hier um ein grundlegendes Element in der Weltsicht Gregors handelt. Die objektive Welt in ihren prozessualen Vorgängen ist von geregelter Folge durchwaltet. So ist es nur folgerichtig, dass Gregor dieses Element auch zu einem Prinzip seiner eigenen literarischen Arbeit macht und an den Psalter, den er studiert, die Frage nach der in ihm enthaltenen ἀκολουθία stellt. Zwar begegnet dieser Begriff bereits in *De Virginitate* 25 Mal.⁴⁶⁶ Doch scheint Gregor ihn erstmals in *In inscriptiones Psalmorum* zu einem zentralen Instrument seiner Hermeneutik gemacht zu haben.⁴⁶⁷ In späteren Werken

⁴⁵⁶ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, II, 13 [JR 63,2].

⁴⁵⁷ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 7 [JR 18,19 f.] und I, 8 [JR 26,18].

⁴⁵⁸ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, II, 8 [41,8].

⁴⁵⁹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 8 [20,1] und I, 9 [27,1–3].

⁴⁶⁰ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 2 [JR 3,14–19].

⁴⁶¹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 3 [JR 7,23 f.].

⁴⁶² Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 8 [JR 25,14].

⁴⁶³ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 9 [JR 27,14 f.].

⁴⁶⁴ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 6 [JR 13,68–70].

⁴⁶⁵ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, I, 9 [JR 28,7 f.].

⁴⁶⁶ Das ergab eine elektronische Stichprobe des Autors.

⁴⁶⁷ In diesem Sinn kann man zustimmen, wenn DANIELLOU, *La chronologie des œuvres* (1966) 161, sagt: „Il semble que les traités sur les Psaumes marquent son apparition.“

hat er seine Reflexion noch vertieft. In *De hominis opificio* etwa stellt er sich dem Problem, dass sich die Verfassung des Menschen am Anfang der Schöpfung ganz anders darstellte als in der Gegenwart, ohne dass zwischen beidem eine ἀναγκαία ἀκολουθία zu erkennen wäre. In dieser Schwierigkeit sieht der Kirchenvater die Herausforderung, „ausgehend von der Erzählung der Schrift und von dem, was (unsere) Gedanken finden, {...} (diese Gegensätze) zusammenzufügen, sodass all das, was sich gegensätzlich zu verhalten scheint, durch Verknüpfung und Ordnung zusammenkommt und zu ein und demselben Ziel beiträgt, indem die göttliche Macht für das, was keinen Anlass mehr zur Hoffnung bietet, eine Hoffnung findet und einen Ausweg für das, was keinen mehr hat.“⁴⁶⁸ Die innere Verknüpfung der einzelnen – in diesem Fall – Zustände liegt also nicht ohne weiteres offen zutage. Sie muss gesucht werden, wobei die Frage nach der Beziehung zu dem Ziel, zu dem „die göttliche Macht“ führen will, eine entscheidende Rolle spielt. Bezogen auf die Auslegung der Heiligen Schrift fasst J. Daniélou den Sinn dieses Begriffes bei Gregor so zusammen: Die ἀκολουθία bedeutet zugleich „la suite matérielle (ἀκολουθία ὑλική) du texte de la Bible, la liaison nécessaire des réalités de l’histoire du salut et la correspondance analogique qui existe entre ces deux plans.“⁴⁶⁹

2.4.2.3 Der bedeutungsvolle Anfang

2.4.2.3.1 Das Prinzip bei Gregor von Nyssa

Noch ein drittes Prinzip der Psalterexegese Gregors bedarf der Erörterung. Der Kirchenvater erwartet, dass dem Anfang einer textlichen Einheit eine Erschließungsfunktion für das Ganze zukommt. M.-J. Rondeau hat für dieses Phänomen den anschaulichen Begriff der *initiale prégnante* geprägt.⁴⁷⁰ Wir möchten im Deutschen vom *bedeutungsvollen Anfang* und vom *Initialprinzip* sprechen. Gregor entdeckt bedeutungsvolle Anfänge in verschiedener Weise.

Es kann sich dabei um ein einzelnes wegweisendes Wort handeln. So charakterisiert das eröffnende Wort Μακάριος (Ps 1,1) den Psalter im Ganzen als einen Weg zur Seligkeit.⁴⁷¹ Dabei mag durchaus – worauf Le Boulluec hinweist – auch das semantische Gewicht, welches das Wort und das Thema der Seligkeit in der christlichen Tradition besaßen, zu dieser Wertung beigetragen haben.⁴⁷² Gleichwohl kommt hier eine exegeti-

⁴⁶⁸ GR. NYSS., *Op. hom.*, Prol. [PG 44, 128,17–24]: ἔκ τε τῆς γραφικῆς ὑφηγήσεως καὶ ἐκ τῆς παρὰ τῶν λογισμῶν εὐρισκομένης ἐπινοίας συναρτῆσαι προσήκει, ὥς ἂν συμβαίνοι πᾶσα ἡ ὑπόθεσις εἰρμῶ καὶ τάξει τῶν ἐναντίως ἔχειν δοκούντων πρὸς ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πέρας συμφορομένων, οὕτω καὶ τῆς θείας δυνάμεως ἐλπίδα τοῖς ὑπὲρ ἐλπίδα, καὶ πόρον τοῖς ἀμηχάνοις ἐφευρισκούσης. Übers. v. A. F. P. Weber.

⁴⁶⁹ DANIÉLOU, *L’être et le temps* (1970) 49.

⁴⁷⁰ RONDEAU, *D’où vient la technique exégétique* (1974) 284.

⁴⁷¹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 1 [JR 2,1–42].

⁴⁷² Vgl. LE BOULLUEC, *L’unité du texte* (1987) 163, erinnert daran, dass Gregor etwa zeitgleich mit *Inscr.* auch seine Homilien zu den Seligpreisungen verfasst hat, in denen er die acht Seligpreisungen als eine Leiter der Vollkommenheit mit acht Stufen deutet. So zutreffend auch diese Beobachtung ist, so können wir ihm doch nicht zustimmen, wenn er a.a.O. 162 f. die Existenz einer *règle de l’initiale*

sche Logik zum Tragen, wonach dem einen σκοπός eines literarischen Werkes der bedeutungsvolle Anfang entspricht, der dessen Absicht bereits erkennen lässt. Bei Ps 72 entspricht Gregors Auslegung der traditionellen Etymologie des Namens ‚Israel‘ (V. 1), auch wenn er dieses Wort nicht ausdrücklich nennt.⁴⁷³

Es können aber auch bestimmte Psalmen die Funktion eines Proömiums übernehmen. So stellt Ps 1 auch als Ganzes eine Einführung in den Psalter dar, wobei besonders die V. 1–4 die großen Etappen des Weges erkennen lassen.⁴⁷⁴ Zugleich erfüllt Ps 1 die Rolle eines Proömiums zum ersten „Abschnitt“ des Psalters, wobei seine Worte entsprechend dem anderen Kontext in etwas anderer Weise zum Klingen kommen.⁴⁷⁵ In analoger Weise bilden die Ps 41; 72; 89 und 106 eine Eröffnung für das Buch der Psalmen, an dessen Anfang sie jeweils stehen.⁴⁷⁶

Eine Besonderheit des Psalters sind die zum biblischen Text gehörenden Überschriften, denen Gregor wie viele Kirchenväter eine wichtige aufschließende Funktion zuspricht. Zwar weiß er auch, dass die Überschriften manchmal eine eigenständige Aussage zum Inhalt haben.⁴⁷⁷ Noch öfter jedoch sieht er in ihnen Hinweise auf den folgenden Psalm, denen er bedeutsame Perspektiven für die Auslegung entnimmt.⁴⁷⁸

Der bedeutungsvolle Anfang spielt in Gregors exegetischer Arbeit also eine wichtige Rolle. Gleichwohl wendet er diesen Grundsatz keineswegs in einer schematischen Weise an. Vielmehr finden sich in *In inscriptiones Psalmorum* auch Psalmen, die der Kirchenvater ohne Bezugnahme auf ihre Überschrift oder ihren Anfang auslegt.⁴⁷⁹ Das Initialprinzip zeigt sich so als eine heuristische Regel, die in flexibler Weise gehandhabt werden will. Man könnte es als an den Exegeten gerichtete Aufforderung umschreiben, die etwa so lautet: „Schau, ob du im Anfang des betrachteten Psalms bzw. ‚Abschnitts‘ bedeutungsträchtige Worte findest, aus denen die Thematik des folgenden Textes deutlich wird.“ Oft wird die Identifizierung solcher Worte erst nach einem Studium des ganzen Textes in der Rückschau möglich sein. Bei der fünfteiligen Makrostruktur des Psalters geht Gregor allerdings *a priori* von der Gültigkeit dieses Grundsatzes aus und sieht davon ab, *a posteriori* vom Gesamtbestand der Psalmen aus den Nachweis zu erbringen, dass seine Deutung des Psalters zutreffend war.

Ein moderner Leser von *Inscr.* mag Gregors Anwendung des Initialprinzips als künstlich empfinden. Gleichwohl steht der Nyssener hier in einer literarischen und rhe-

prégnante überhaupt infrage stellt. Die von uns aufgeführten Zeugnisse scheinen uns deutlich genug das Gegenteil zu beweisen.

⁴⁷³ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 6 [JR 13,1–4]. Zur Etymologie von ‚Israel‘ vgl. unten S. 113, Anm. 649.

⁴⁷⁴ GR. NYSS., *Inscr.* II, 8 [JR 40,25], bezeichnet Ps 1,1–4 als εἰσαγωγικὸς πρὸς φιλοσοφίαν. Vgl. ferner ders., a.a.O. I, 1 [JR 2,31–42].

⁴⁷⁵ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 5 [JR 12,1–12].

⁴⁷⁶ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 5–8 [JR 12,13–26,78].

⁴⁷⁷ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 2 [JR 30,5–11].

⁴⁷⁸ Vgl. unten S. 584 die Liste 7.3.3 Im Zusammenhang mit bestimmten Psalmen erklärte Überschriften.

⁴⁷⁹ Ps 41 legt Gregor einmal ohne und einmal mit Bezug auf die Überschrift aus, vgl. JR 12,13–40 und 58,18–39. Bei Ps 42 [JR 58,40 f.], Ps 48 [JR 61,1–76], Ps 72 [JR 13,1–72], Ps 106 [JR 20,1–26,78] und Ps 150 [27,1–28,43] wird die Überschrift nicht erwähnt. Jedoch zeigt sich bei Ps 41 [12,13–40], Ps 106 [JR 20,37–62] und Ps 150 [JR 27,18–20] eine besondere Bedeutung des Anfangs des Psalmkorpus.

torischen Tradition, die sowohl in der griechisch-römischen als auch in der jüdischen Kultur in vielfältiger Weise bezeugt ist. Das soll im Folgenden noch illustriert werden, um deutlich zu machen, dass Gregors heuristische Annahme eines sachlichen Fundaments nicht entbehrt.

2.4.2.3.2 Beispiele aus dem im Judentum

Zunächst soll ein Blick auf das Judentum geworfen werden, in dessen Wahrnehmung und Auslegung der Heiligen Schrift das Initialprinzip eine erhebliche Rolle spielt. Zwar ist es unwahrscheinlich, dass Gregor von Nyssa eine Kenntnis davon gehabt hat. Gleichwohl finden sich gerade hier in der Sache erstaunlich deutliche Parallelen. Zudem ist die Stimme des Judentums stets von Bedeutung, wenn es darum geht, sich dem Geist zu nähern, in dem die heiligen Bücher geschrieben wurden. Zwei Beispiele sollen genannt werden: die Tora und die fünf Bücher der Psalmen.

Die fünf Bücher der Tora werden im Judentum nach dem ersten bzw. nach einem der ersten Worte benannt:

- Buch Genesis: **בראשית** – Im Anfang.
- Buch Exodus: **שמות** – Namen.
- Buch Levitikus: **ויקרא** – Und er rief.
- Buch Numeri: **במדבר** – In der Wüste.
- Buch Deuteronomium: **דברים** – Worte.

In der Tat enthalten alle diese Namen einen Schlüssel für das nach ihnen benannte Buch:

- Das Buch **בראשית** spricht vom Anfang der Schöpfung und vom Anfang des Zwölfstämmevolkes bei den Patriarchen.
- Schwieriger ist es beim Buch **שמות**. Thematisch steht hier der Bundesschluss im Mittelpunkt. Dieser Bund gilt allerdings den „Söhnen Israels“, deren Namen zu Beginn des Buches genannt werden (Ex 1,2 f.).
- Das Buch **ויקרא** enthält die Offenbarung Gottes im Bundeszelt, von dem aus JHWH Mose „rief“ (Lev 1,1).
- Das Buch **במדבר** berichtet über den Zug der Israeliten durch die Wüste, der vom Sinai an die Grenze des verheißenen Landes führte.
- Das Buch **דברים** enthält die Reden, mit denen Mose am letzten Tag seines Lebens seinem Volk sein geistiges Vermächtnis übergab.

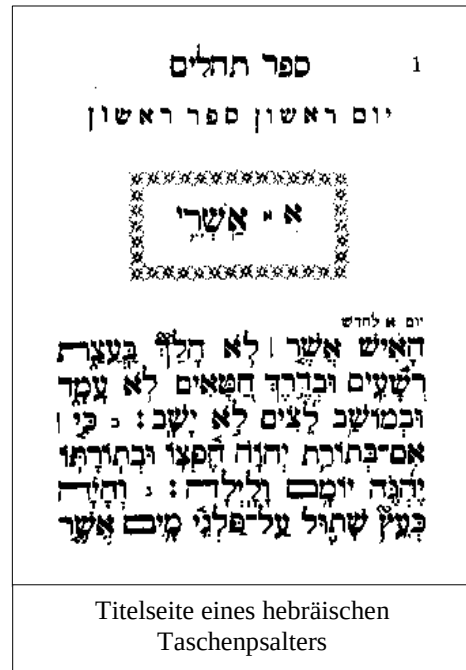
Die hebräische Tora ist so ein eindrucksvolles Beispiel für das Prinzip des bedeutungsvollen Anfangs, der sich hier gleichsam in einer Wortinitiale verdichtet.

Da die fünf Bücher der Psalmen eine Analogie zu den fünf Büchern des Mose darstellen, kann es nicht überraschen, dass im jüdischen Raum das Initialprinzip auch hier zur Anwendung kommt. Das geschieht im *Midrasch Tehillim*, in dem die fünf Bücher der Psalmen unter Nennung der ersten Worte des jeweils ersten Psalms aufgezählt werden, wobei lediglich Ps 107 MT, bei dem V. 2 zitiert wird, eine Ausnahme darstellt:

- „das Buch der Psalmen mit der Überschrift ‚Selig der Mann‘ (Ps 1,1),
- das Buch mit der Überschrift ‚Für den Chorleiter‘ (Ps 42,1 MT),
- das Buch ‚Ein Psalm von Asaph‘ (Ps 73,1 MT),
- das Buch ‚Ein Gebet des Mose‘ (Ps 90,1 MT)
- und das Buch ‚So sollen die Erlösten des Herrn sagen‘ (Ps 107,2 MT).“⁴⁸⁰

Konsequent werden hier die ersten Worte des jeweils ersten Psalms als Titel des folgenden Buches aufgefasst.⁴⁸¹

Schließlich findet sich im Judentum auch die Auffassung, dass dem ersten Wort des Psalters eine besondere Bedeutung im Blick auf das Ganze zukommt. Das zeigt die beistehend abgebildete grafische Gestaltung der ersten Seite eines zeitgenössischen Taschenpsalters,⁴⁸² welcher der täglichen Frömmigkeit gläubiger Juden dienen will: Das erste Wort **אשרי** ist räumlich klar vom folgenden Text abgehoben und vorangestellt. Zudem wird es durch eine kunstvolle Rahmung hervorgehoben. Es ist die einzige Hervorhebung dieser Art in diesem Psalter, was man nur so verstehen kann, dass die Herausgeber den Ausruf **אשרי** als die Grundaussage betrachten, die das ganze Buch charakterisiert.



2.4.2.3.3 Beispiele aus der literarischen Kultur der Griechen und Römer

2.4.2.3.3.1 Homer

Historisch betrachtet hat Gregor seine Annahme eines bedeutungsvollen Anfangs indes zweifellos aus der griechischen Tradition. Schon in den beiden ältesten Werken griechischer Dichtung lassen sich solche Anfänge finden. Homers *Ilias* beginnt mit den Worten: Μηνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος – „Den Zorn singe, Göttin, des Peleiaden Achilleus“.⁴⁸³ In der Tat spielt der Zorn des Achilleus im Gang der Ereignisse, die im Folgenden besungen werden, eine entscheidende Rolle. Über diesen wegweisenden ers-

⁴⁸⁰ Aus dem Englischen übersetzt von A. F. P. Weber nach: THE MIDRASH ON PSALMS, transl. by Braude (1959) 5. Die Aufzählung der fünf Bücher ist in der Übersetzung MIDRASCH TEHILLIM von Wünsche (1892, Nachdr. 1967) 2, nicht enthalten.

⁴⁸¹ Lediglich Ps 107 MT, bei dem V. 2 zitiert wird, stellt darin eine Ausnahme dar. Diese erklärt sich dadurch, dass die in V. 1 enthaltene Aufforderung zum Dank an Gott wortgleich auch als Beginn von Ps 106 MT und Ps 118 MT begegnet und so zur Identifizierung weniger geeignet ist.

⁴⁸² **ספר תהלים** – DIE PSALMEN (1993) 1.

⁴⁸³ HOM., *Il.* 1,1 [RUPÉ (⁵1974) 6]. Unsere Übersetzung behält bewusst die Wortstellung des griechischen Textes bei.

ten Vers hinaus hat das ganze Proömium der Ilias eine erschließende Funktion. *Brigitte* und *Dietrich Mannsperger* schreiben dazu: „Sieben Verszeilen in äußerst knapper Konzentration umreißen die eigentliche innere Thematik des Epos, die schicksalhaften Folgen menschlicher Leidenschaften unter Lenkung der Götter“.⁴⁸⁴ Ähnliches finden wir in der *Odyssee*, die mit den Worten anhebt: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα – „Vom Mann erzähle mir, Muse, dem wendigen, der viel irrte, nachdem er die heilige Stadt Troja zerstört hatte“.⁴⁸⁵ Auch in diesen Anfangsworten wird das Thema des Werkes genannt, nämlich das Lebensgeschick des Mannes Odysseus, in welchem die Zerstörung Trojas den Höhepunkt darstellte und zugleich der Grund für die folgenden Irrfahrten war. Dabei erwies sich die im Vers genannte Heiligkeit der Stadt als von großer Tragweite. Beide Werke Homers beginnen also mit einem in besonderer Weise wegweisenden Wort: Μῆνιν und Ἄνδρα: Es geht um den Zorn und es geht um einen Mann. Zugleich steht an ihrem Anfang ein Proömium, das in einigen wenigen Versen jeweils die Thematik des Gesamtwerkes aufklingen lässt.

2.4.2.3.3.2 Aristoteles

Angesichts der überragenden Bedeutung der homerischen Dichtung für die griechische Kultur überrascht es nicht, dass auch die Gestaltung des Eröffnungsteils vorbildhaft gewirkt hat. Aristoteles unterscheidet in seiner *Ars rhetorica* Rede (λόγος), Dichtung (ποίησις) und Flötenspiel (αὔλησις). In diesen drei Arten werden die eröffnenden Teile zwar unterschiedlich benannt, doch haben sie jeweils dieselbe grundlegende Funktion: „All das sind Anfänge und gleichsam eine Wegbereitung für das Folgende.“⁴⁸⁶ In den Reden und Epen gibt der ‚Proömium‘ genannte Eröffnungsteil „einen Hinweis auf den folgenden Inhalt, damit die Hörer vorweg wissen, worum es sich handelt, und ihre Gedanken nicht in der Luft hängen“. Denn wer „den Anfang dem Hörer gleichsam faßbar in die Hand gibt, erreicht, daß er dem Thema folgen wird“.⁴⁸⁷ Als Beispiele zitiert der Philosoph die von uns schon angeführten Anfänge der Ilias (die ersten drei Worte) und der Odyssee (die ersten vier Worte), in denen das entscheidende Wort ganz am Anfang steht.⁴⁸⁸ Außerdem nennt er noch einen Text, der vermutlich den Beginn der *Persica* des *Choirilos von Samos* darstellt. Hier findet sich das wegweisende Stichwort πόλεμος erst im zweiten Vers.⁴⁸⁹ Im Folgenden spricht der Philosoph von den Tragikern, die eben-

⁴⁸⁴ MANNSPERGER, *Homer verstehen* (2006) 17.

⁴⁸⁵ HOM., *Od.* 1,1 f. [WEIHER / HEUBECK (⁴1974) 6]. Unsere Übersetzung behält bewusst die Wortstellung des griechischen Textes bei.

⁴⁸⁶ ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 1, 1414 b 20–21 [FREESE (1975) 426]: πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ’ εἰσί, καὶ οἷον ὁδοποιήσις τῷ ἐπιόντι. Übers. v. A. F. P. Weber.

⁴⁸⁷ ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 6, 1415 a 12–15 [a.a.O. 430]: ἐν δὲ τοῖς λόγοις καὶ ἐπεσι δεῖγμά ἐστιν τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ [ἧ] ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμῃται ἡ διάνοια (...) ὁ δὲ οὖν ὥσπερ εἰς τὴν χεῖρα τὴν ἀρχὴν ποιεῖ ἐχόμενον ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ. Übers. v. KRAPINGER, *Rhetorik* (2010) 186.

⁴⁸⁸ ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 6, 1415 a 16. [FREESE (1975) 430].

⁴⁸⁹ ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 6, 1415 a 17 f. [FREESE (1975) 430]. Vgl. außerdem XOIPΛOΣ, ΠΕΡΣΙΚΑ fr. 1 [BERNABÉ (1987) 191]: Ἦγεό μοι λόγον ἄλλον, ὅπως Ἀσίης ἀπὸ γαίης ἦλθεν ἐς

falls offenbar machen, wovon das Drama handelt, wenn auch nicht immer sogleich am Anfang, so doch irgendwo im Prolog.⁴⁹⁰ Diese Bemerkungen und Beispiele bestätigen, was wir schon bei Homer beobachten konnten: Einerseits haben das Proömium bzw. der Prolog als ganzer eine einführende Funktion. Andererseits aber darf der Leser auch damit rechnen, dass der Dichter in diesen Eröffnungsteil ein Stichwort eingestreut hat, in dem die Thematik des ganzen Stückes noch einmal verdichtet ist. Genau diese Leserwartung werden wir bei Gregor von Nyssa gegenüber dem Psalter finden. Zusammenfassend stellt Aristoteles fest: „Die wichtigste Funktion des Proöimions und sein eigentliches Wesen ist es, darauf hinzuweisen, welches Ziel die Rede verfolgt.“⁴⁹¹ Deshalb bedürfe es dort keines Proömiums, wo die Angelegenheit entweder klar oder unerheblich ist.⁴⁹²

2.4.2.3.3.3 Römische Rhetoren

Klare Zeugnisse für die besondere Rolle des Eröffnungsteils finden sich auch in der römischen Rhetorik. Cicero nennt ein ganzes Spektrum möglicher inhaltlicher Aspekte des *principium* einer Rede: „Jeder Anfang muß aber entweder die Bedeutung des gesamten Gegenstandes der Verhandlung in sich tragen oder einen gangbaren Zugang zu dem Fall eröffnen oder ein gewisses Maß von Glanz und Würde mit sich bringen.“⁴⁹³ Quintilian dagegen weist auf die Funktion für den Hörer hin, dessen Aufmerksamkeit geweckt werden soll: „Gegenstand der Einleitung ist es lediglich, den Hörer so vorzubereiten, daß er bei den übrigen Teilen der Rede leichter für uns gewonnen wird.“ Es geht darum, den Hörer „wohlwollend, gespannt und aufnahmebereit“ zu machen.⁴⁹⁴ Wie bei Aristoteles handelt es sich auch in der römischen Rhetorik um Regeln für die Verfertigung eines Textes. Allerdings ergibt sich daraus die Konsequenz, dass ein Ausleger die Anwendung dieser Regeln vermuten und den Text darauf hin befragen kann. Wird doch der Exeget, der die Regeln für die Verfertigung von Texten kennt, den konkreten Text, mit dem er sich befasst, darauf hin abklopfen, in welcher Weise diese Regeln da zur Anwendung gekommen sind. Das wurde in den Schulen der Grammatiker und Philosophen geübt.

Εὐρώπην πόλεμος μέγας. – Sing jetzt ein anderes Lied, wie aus Asiens Erde gewalt'ger Krieg nach Europa kam [Übers. v. KRAPINGER, *Rhetorik* (2010) 186].

⁴⁹⁰ ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 6, 1415 a 19–22 [FREESE (1975) 430].

⁴⁹¹ ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 6, 1415 a 22–24 [ebd.]: τὸ μὲν οὖν ἀναγκαϊότατον ἔργον τοῦ προοιμίου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλῶσαι τί ἐστὶν τὸ τέλος οὗ ἕνεκα ὁ λόγος. Übers. v. KRAPINGER, *Rhetorik* (2010) 186.

⁴⁹² ARISTOT., *Rhet.* III, 14, 6, 1415 a 24 f. [ebd.].

⁴⁹³ CIC., *Orat.* II, 79, 320 [MERKLIN (²1981) 412]: Omne autem principium aut totius rei, quae agetur, significationem habere debet aut aditum ad causam et communionem aut quoddam ornamentum et dignitatem. Zit. Übers. a.a.O. 413.

⁴⁹⁴ QUINT., *Inst.* IV, I, 5 [RAHN (1972) 406]: Causa principii nulla alia est, quam ut auditorem, quo sit nobis in ceteris partibus accomodatior, praeparemus. id fieri tribus maxime rebus inter auctores plurimos constat, si benevolum, attentum, docilem fecerimus. Zit. Übers. a.a.O. 407.

2.4.2.3.3.4 Proklos

Wir haben bereits gesehen, dass sich Gregor bei seiner Frage nach dem σκοπός möglicherweise von neuplatonischer Kommentartechnik anregen ließ.⁴⁹⁵ In ihr finden sich auch Beispiele für die Analyse des Eröffnungsteils im Sinne eines bedeutungsvollen Anfangs. M.-J. Rondeau hat insbesondere auf die Platonkommentare des Proklos hingewiesen.⁴⁹⁶ Proklos sah die Dialoge Platons als ein organisches Ganzes. So sagt er: „Die Proömien der Dialoge Platons stehen im Einklang mit deren Absichten im Ganzen.“⁴⁹⁷ Besonders konsequent hat der athenische Philosoph diesen Grundsatz bei der Auslegung von Platons *Alkibiades I* angewandt. Es handelt sich hier zwar, wie Le Boulleuc feststellt, um ein extremes Beispiel, das sich aus der besonderen Stellung dieses Dialoges in den Studien der Neuplatoniker erkläre.⁴⁹⁸ Gleichwohl wird dadurch sichtbar, dass Gregors Methode im Rahmen der antiken Kommentartechnik keineswegs singular ist. In diesem Kommentar studiert Proklos zunächst im Einzelnen die Beziehungen zwischen den Worten des ersten Satzes und der Absicht des Dialogs im Ganzen. Dabei scheint es ihm, dass Platon schon „durch den allerersten Ansatz der Worte die ganze Absicht der Schrift“ aufzeigt.⁴⁹⁹ So widmet er diesen Worten, mit denen Sokrates sich an Kleinias wendet, eine detaillierte Auslegung: Ὡ παῖ Κλεινίου, οἷμαί σε θαυμάζειν ὅτι πρῶτος ἐραστής σου.⁵⁰⁰ Zunächst deutet er diese Worte im Ganzen und bezieht sie auf das folgende Werk.⁵⁰¹ Da heißt es dann: „Das Proömium selbst aber wendet den jungen Mann auf sich selbst hin und macht ihn zu einem Erforscher der in ihm schon im Voraus vorhandenen Gedanken. Zugleich mit der Hinwendung zu sich selbst führt er ihn sodann zur Höhe des Wissens des Sokrates.“⁵⁰² Dann wendet sich Proklos speziell dem Wort οἷμαί zu.⁵⁰³ Dann Ὡ παῖ Κλεινίου.⁵⁰⁴ Es folgt eine thematische Darlegung über die Liebe⁵⁰⁵, auf welche eine Auslegung der Wendung πρῶτος ἐραστής σου folgt.⁵⁰⁶ Der einleitende Teil des Kommentars schließt mit einer Deutung der Verwunderung des Alkibiades (σε θαυμάζειν ὅτι) über das Verhalten des Sokrates.⁵⁰⁷ Auf diese Weise bekommen die ersten zehn Worte in ihrer Ganzheit wie jedes

⁴⁹⁵ Vgl. oben S. 67–71.

⁴⁹⁶ Vgl. RONDEAU, *D’où vient la technique exégétique* (1974) 282.

⁴⁹⁷ PROCL., *In Alc.* 18,15 [SEGONDS I (1985) 15]: Τὰ προοίμια τῶν Πλατωνικῶν διαλόγων συνάδει πρὸς τοὺς ὅλους αὐτῶν σκοπούς. Übers. v. A. F. P. Weber.

⁴⁹⁸ LE BOULLUEC, *L’unité du texte* (1987) 163.

⁴⁹⁹ PROCL., *In Alc.* 19,11 f. [SEGONDS I (1985) 15]: καλῶς ἐπιδεικνύναι δι’ αὐτῆς τῆς πρωτίστης ἐπιβολῆς τῶν λόγων τὸν σύμπαντα τοῦ γράμματος σκοπόν. Übers. v. A. F. P. Weber.

⁵⁰⁰ PL., *Alc.* 1, 103 a 1–2 [BODIN [u.a.] (1971) 528].

⁵⁰¹ Vgl. PROCL., *in Alc.* 19,13–21,9 [SEGONDS I (1985) 15–18].

⁵⁰² PROCL., *in Alc.*, 19,18–22 [a.a.O. 16]: αὐτὸ δὲ τὸ προοίμιον ἐπιστρέφει μὲν εἰς ἑαυτὸν τὸν νέον καὶ καθίστησιν ἐξεταστὴν τῶν ἐν αὐτῷ προϋποκειμένων διανοημάτων, ἀνάγει δὲ αὐτὸν ὁμοῦ τῇ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστροφῇ καὶ εἰς τὴν τῆς Σωκρατικῆς ἐπιστήμης περιωπὴν. Übers. v. A. F. P. Weber.

⁵⁰³ Vgl. PROCL., *in Alc.*, 21,10–24,11 [a.a.O. 17–20].

⁵⁰⁴ Vgl. PROCL., *in Alc.*, 24,12–30,4 [a.a.O. 20–24].

⁵⁰⁵ Vgl. PROCL., *in Alc.*, 30,5–37,18 [a.a.O. 24–31].

⁵⁰⁶ Vgl. PROCL., *in Alc.*, 37,19–42,4 [a.a.O. 31–34].

⁵⁰⁷ Vgl. PROCL., *in Alc.*, 42,5–47,15 [a.a.O. 34–39].

einzelne dieser Worte eine aufschließende Funktion für den platonischen Dialog. In dieser umfassenden Systematik dürfte die Auslegung des Anfangs des *Alkibiades I* durch Proklos zwar singulär sein. Gleichwohl zeigt dieses Beispiel, dass die Vermutung eines bedeutungsvollen Anfangs in der Antike ein plausibles hermeneutisches Prinzip darstellte.

2.4.2.3.4 Beispiel aus der kirchlichen Tradition

Die antike Tradition des bedeutungsvollen Anfangs ist nicht nur von Gregor von Nyssa in seine Hermeneutik aufgenommen worden. Sie hat überhaupt in der literarischen Kultur der Kirche eine vielfältige Rezeption erfahren und ist hier bis heute präsent. Das soll noch durch einige Beispiele illustriert werden.

2.4.2.3.4.1 Hymnen

Kirchliche Hymnen lassen häufig schon durch ihre ersten Worte ihre Thematik erkennen:

- Zur täglichen Vesper gehört im christlichen Osten seit frühester Zeit der Gesang des Φῶς ἱλαρόν. Zur Stunde, da die Sonne untergeht und in den Häusern die Kerzen angezündet werden, lenkt dieses kurze Lied die Gedanken der Beter auf jenes „freundliche Licht“, das von der Herrlichkeit des dreieinigen Gottes ausgeht.
- Im byzantinischen Osten wie im lateinischen Westen hat der Hymnus *Gloria in excelsis Deo* seinen festen liturgischen Ort. Bereits das erste Wort lässt erwarten, dass es in dieser Dichtung um die Bewunderung und Anbetung der Herrlichkeit Gottes geht.
- In der Adventszeit wird der Hymnus *Veni redemptor gentium* des Ambrosius von Mailand gesungen. Bereits aus den ersten Worten ergibt sich, dass es hier darum geht, die Sehnsucht nach dem Kommen des Erlösers zu erneuern.

Zahllose weitere Beispiele ließen sich den genannten hinzufügen.

2.4.2.3.4.2 Buchmalerei und Buchdruck

An die Seite der Dichtung treten die Buchmalerei und der Buchdruck. Hier zeigt sich vom Frühmittelalter an das Phänomen der künstlerisch gestalteten Initiale. Wir geben beistehend aus dem *Mainzer Psalter*, der 1457 von Johann Fust und Peter Schoffer gedruckt wurde, den Anfang von Ps 1 wieder.⁵⁰⁸ Die Initialen umfassen nicht das ganze

⁵⁰⁸ Die Grafik wurde am 24.5.2012 übernommen aus: http://www.papress.com/thinkingwithtype/teachers/type_lecture/history_mainz_psalter.htm.



Mainzer Psalter von Johann Fust und Peter Schoffer, Anfang des Ps 1

erste Wort, sondern nur dessen ersten Buchstaben. Für den Leser haben sie zunächst die Funktion einer Lesehilfe, indem sie eine Struktur des Textes sichtbar machen. So markiert in dem abgebildeten Beispiel das große B den Beginn des Psalms 1, die kleineren roten Initialen S, E, E und N im Verlauf des Textes zeigen den Einsatz eines neuen Verses an und vermitteln so eine erste Gliederung des Psalms. Darüber hinaus haben die Initialen natürlich auch eine Zierfunktion, die vor allem in der Buchmalerei zu wahren künstlerischen Höhepunkten geführt hat. Die Initialen unterscheiden sich also in ihrer

Funktion vom bedeutungsvollen Anfang in der Dichtung. Gleichwohl stellen auch sie ein Beispiel für die besondere Bedeutung des Anfangs dar.

2.4.2.3.4.3 Lehramtliche Texte

Schließlich soll in diesem Zusammenhang auf eine bis heute lebendige Tradition im Bereich lehramtlicher Texte verwiesen werden. Die Verlautbarungen von Konzilien, Päpsten und römischen Dikasterien werden üblicherweise mit ihren Anfangsworten zitiert, wobei diese in der Regel entsprechend sinnvoll gesetzt sind. Ein gutes Beispiel dafür sind die Antrittsenzykliken der letzten drei Päpste:

- P. Johannes Paul II. begann seine Amtszeit mit dem Rundschreiben *Redemptor hominis*, in dem er eine Rückbesinnung auf Christus fordert und im Menschen den „Weg der Kirche“ sieht.⁵⁰⁹
- P. Benedikt XVI. sprach in *Deus caritas est* über die christliche Grundbotschaft von der Gottes- und Nächstenliebe.⁵¹⁰
- P. Franziskus trat im „Jahr des Glaubens“ mit der Enzyklika *Lumen fidei* an die Öffentlichkeit, in der er besonders auf die praktischen Konsequenzen des Glaubens abhebt.⁵¹¹

Klarer als es in diesen Rundschreiben geschehen ist, kann man die Thematik eines Textes kaum ankündigen.

2.4.2.3.5 Heutige Exegese

Die bisherigen Darlegungen haben das Prinzip des bedeutungsvollen Anfangs in einem sehr weit gespannten Horizont illustriert. In der vorliegenden Arbeit geht es jedoch vor

⁵⁰⁹ P. JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis*, vom 4. März 1979.

⁵¹⁰ P. BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* über die christliche Liebe, vom 25. Dezember 2005.

⁵¹¹ P. FRANZISKUS, Enzyklika *Lumen fidei* über den Glauben, vom 29. Juni 2013.

allem um die Auslegung des Psalters und der Psalmen. Deshalb ist das Urteil der Bibelwissenschaft von besonderem Gewicht. Diese bestätigt die Vermutung einer besonderen Bedeutung des Anfangs. So erklärt K. Seybold: „In der Praxis der Psalmenauslegung erweist es sich als nützlich, zuerst darauf zu sehen, wie ein Psalmist seinen Psalm beginnt und wie er ihn schließt. Das erste Wort ist wie bei aller Rede von entscheidender Bedeutung, weil es den Punkt markiert, wo der Redende einsetzt, wo er selber steht oder zu stehen vorgibt, von wo er sich hörbar macht, wohin er spricht oder ruft, wo er den Hörer weiß oder vermutet. Dazu vermittelt das erste Wort in Tonhöhe und Lautstärke, wie es um den Redenden steht, wie er sich befindet, wie er sich Gehör verschafft; und schließlich ist der Anfang schon Signal dafür, weshalb er redet, betet, singt, wen er ansprechen und was er bei ihm erreichen will, Ausdruck der Absicht und des Ziels.“⁵¹² Als Beispiele nennt Seybold die Anfänge der Psalmen 1, 2, 3 und 4, die jeweils treffend zur jeweiligen Thematik hinführen.⁵¹³ Darüber hinaus weist er auch auf die besondere Bedeutung des Schlusses hin: „Wie der Beginn, so ist der Schluss eines Textes von besonderer Bedeutung. Wo und wie setzt er den Schlußpunkt, das ist die Frage, die für das Gesamtverständnis wichtig ist (...). Der Sprecher weiß, sein Schlußwort klingt nach, setzt den Schlußakkord, bleibt als letztes haften. So holt er zu besonders eindrücklichen Sätzen und Worten aus und sucht seine Rede abzurunden.“⁵¹⁴ Gregor von Nyssa hat in seiner Psalterexegese das Hauptaugenmerk auf die Anfänge gelegt. Aber auch die Bedeutung der Schlüsse der fünf Bücher der Psalmen kommt in den Blick, sowohl in einer summarischen Würdigung als auch durch die besondere Auslegung des Ps 150.⁵¹⁵

2.4.2.3.6 Eine Gegenposition

Das Beispiel von K. Seybold macht deutlich, dass die Bibelwissenschaft heute ganz ähnliche Beobachtungen macht wie einst Gregor von Nyssa. Das war freilich nicht immer so. Insbesondere schenkten die Vertreter der von H. Gunkel initiierten gattungsgeschichtlichen Schule den architektonischen Strukturen des Psalters keine Aufmerksamkeit. Es verdient deshalb Beachtung, dass auch Gregor in seiner Zeit mit andersartigen, ja gegensätzlichen „Zugängen“ zum Psalter konfrontiert war. Im Besonderen ist hier sein Zeitgenosse Diodor von Tarsus (+ vor 394) zu nennen.⁵¹⁶ Diodor war der Meinung, dass das Buch der Psalmen in seiner jetzigen Gestalt ein Zufallsprodukt sei. Es spiegle den Prozess der allmählichen Wiederauffindung der Psalmen nach dem Babylonischen Exil. So schreibt er: „(D)ie Psalmen liegen nicht in einer bestimmten Ordnung vor, sondern so, wie sie ein jeder gefunden hat. (...) Den Psalmen ist dies zugestoßen, weil das Buch in der Gefangenschaft in Babylon vernichtet, danach aber zu Zeiten des Esdras wieder gefunden wurde – nicht auf einmal als ganzes Buch, sondern zerstreut

⁵¹² SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung* (21991) 65 f.

⁵¹³ SEYBOLD, a.a.O. 66.

⁵¹⁴ Ebd.

⁵¹⁵ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 9 [JR 27,1–28,43].

⁵¹⁶ KANNENGIESSER, Art. *Diodoros* (1995) 238.

jeweils ein oder zwei oder drei Psalmen – und weil sie wieder zusammengefügt wurden, wie sie gefunden und nicht wie sie von Anfang an gesprochen worden waren.“ Für Diodor ergibt sich aus diesen Umständen eine negative Wertung der Psalmenüberschriften: „Von daher kommt es auch, dass die meisten Überschriften falsch sind, weil diejenigen, die die Psalmen wieder zusammengefügt haben, sich meistens mit ihrem Sinn beschäftigt und sie ohne Kenntnis (ihrer Ordnung) vorgelegt haben.“⁵¹⁷ Die Überschriften basieren also nicht auf echtem Wissen, sondern auf den nicht selten irrigen Vermutungen derer, die die Psalmen wieder gefunden und neu zusammengestellt haben. Wir haben hier die perfekte Gegenposition zu derjenigen Gregors, die ihm kaum unbekannt gewesen sein dürfte, zumal die Theorie über die Sammlung der Psalmen nach der Babylonischen Gefangenschaft bereits von *Origenes*⁵¹⁸ und *Eusebius von Cäsarea*⁵¹⁹ referiert wird. Diodor vertritt ein historisches Denken, das nach der ursprünglichen Gestalt der biblischen Texte fragt. Es ist modernen Ansätzen nicht unähnlich, auch wenn die heutigen Erklärungen der geschichtlichen Vorgänge sehr viel differenzierter ausfallen. Bei ihm zeigt sich zugleich eine Konsequenz dieses Ansatzes, die sich nicht selten auch als Folge moderner Forschungen eingestellt hat: nämlich dass der biblische Text dadurch, zumindest in Teilen, an Relevanz für die Gegenwart verliert. Demgegenüber geht *Gregor von Nyssa* vom Psalter in seiner Endgestalt aus und nimmt an, dass dieser gerade so sinnvoll ist. Dazu berechtigt ihn die Tatsache der göttlichen Inspiration, der Urheberschaft Gottes, auf die er sich wiederholt beruft.⁵²⁰ Sie bietet die Gewähr dafür, dass der Psalter in seiner Endgestalt einen guten Sinn enthält, der Gottes würdig ist. Die Aufgabe des Exegeten liegt dann darin, diesen guten Sinn in den Worten des Psalters zu finden. Dieser ist zugleich der von Gott intendierte wahre Sinn. Die Frage nach der geschichtlichen Entstehung der Psalmen tritt demgegenüber zurück. Während man in Diodor von Tarsus also einen Vorläufer der historisch-kritischen Bibelwissenschaft sehen kann, lässt sich Gregors Vorgehen zu modernen rezeptionstheoretischen Ansätzen in Beziehung setzen, auch wenn diesen die Gregor eigene theologische Komponente abgeht.

2.4.2.4 Das bedeutungsvolle Ende

Gregor kennt indes nicht nur den bedeutungsvollen Anfang, sondern auch das bedeutungsvolle Ende. Dieses spielt bei ihm zwar nicht die gleiche systematische Rolle wie der Anfang, wird aber doch von ihm beachtet, sodass auf diese Weise das Phänomen der Rahmung des Psalters bzw. der einzelnen „Abschnitte“ in den Blick kommt. Das Ende bietet zugleich eine Bestätigung für die Bewegung des Aufstiegs, die nach Gregor den ganzen Psalter durchzieht. Denn das Ende liegt stets „höher“ als der ihm korrespondierende Anfang. Das zeigt sich in Gregors Analysen auf dreifache Weise:

⁵¹⁷ DIOD., *Ps. Prol.*, Übers. in: SIEBEN, *Schlüssel zum Psalter* (2011) 161.

⁵¹⁸ Vgl. OR., *Sel. in Ps.*, Übers. in: SIEBEN, *Schlüssel zum Psalter* (2011) 44 f.

⁵¹⁹ Vgl. EUS., *Ps.* [PG 23, 74 CD].

⁵²⁰ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 7 [JR 18,15], *Inscr.* II, 1 [JR 29,8], *Inscr.* II, 8 [JR 40,51], *Inscr.* II, 10 [JR 48,9.20.22–23.28–30.31–33.36–37; 49,1–2], *Inscr.* II, 14 [JR 68,2; 69,26 f.; 74,9].

- Bei den fünf „Abschnitten“ des Psalters entspricht dem eröffnenden Psalm jeweils ein doxologisches Ende des letzten Psalms. Dieses bildet, wie Gregor sagt, „einen gewissen Ruhepunkt der Rede und einen Stützpunkt des Gedankens, der in sich die Grenze des im Vorhergehenden Behandelten durch die lobende und dankende Stimme umschreibt“ (27,5-7). Die Lobpreisung bringt also zum Ausdruck, dass das Ziel der zurückliegenden Etappe erreicht worden ist.
- Zumindest im Falle eines Abschnitts zeigt Gregor sodann auf, wie dessen Thema im Verlauf dieser Etappe eine Vertiefung erfahren hat. Denn in Ps 40 findet „eine Wiederaufnahme der Seligpreisung“ aus Ps 1 statt, „wobei uns das Wort das Seligsein anders als am Anfang definiert. Denn in den ersten (Psalmen) galt als selig, sich vom Schlechten zu entfernen, hier aber wird das Erkennen des Guten seliggepriesen“ (58,2-6). Wie Gregor darüber hinaus zeigt, erfährt das Gute in diesem Psalm auch eine christologische Konkretisierung, da er den Blick auf den „einziggezeugte(n) Gott“ richtet, „der <wegen> uns <arm wurde, obwohl er reich war>“ (58,7-9; vgl. Joh 1,18; 2 Kor 8,9). Selig sein bedeutet jetzt, „mit <Einsicht> jene <Armut>“ zu erkennen (58,11 f.; vgl. Ps 40,2).
- Am deutlichsten ist die steigernde Korrespondenz des Endes zum Anfang bei Ps 150, der zusammen mit Ps 1 den Rahmen um den Psalter bildet. Bedeutet Ps 1 den Aufbruch und den Beginn eines Weges, so ist mit Ps 150 das „höchste der Güter“ erreicht (27,16 f.). Nun ist alle Schlechtigkeit verschwunden, alles in den Seienden ist heilig und stimmt zum Lob Gottes überein (28,23-25). Das „wirkliche Seligsein“ (28,37 f.), das in Ps 1 erst eine Verheißung war, ist nun Gegenwart. Es ist jener „unsagbare, unbegreifliche und jedem Denken überlegene Zustand“, der alles übersteigt, was menschliche Gedanken erfassen oder Worte auszudrücken vermögen (28,40-42).

2.4.3 Allegorese und Polysemie

2.4.3.1 Der offenkundige und der tiefere Sinn

Als Exeget steht Gregor im Kontext der antiken christlichen Schriftauslegung. Wir haben bereits gesehen, dass seine Abhandlung *In inscriptiones Psalmorum* wohl auch durch vorausgehende patristische Prologe zum Psalter inspiriert war.⁵²¹ Im Sinne einer globalen Charakterisierung kann man ihn der Alexandrinischen Schule zurechnen, die ein lebhaftes Interesse an allegorischen Deutungen hatte. Gregor unterscheidet klar zwischen dem offenkundigen Sinn eines biblischen Textes (κατά τε τὸ πρόχειρον) und dem, was eine in die Tiefe dringende Schau in ihm finden kann (κατὰ τὴν ἐν τῷ βάθει κειμένην θεωρίαν 9,11 f.). Er bemüht sich an vielen Stellen, die dem Literalsinn nach undeutlich sind, deren Sinn etwa durch Paraphrasen zu klären. Doch gilt in der Regel sein größeres Interesse dem tieferen Sinn. Wiederholt und mit verschiedenen Worten

⁵²¹ Vgl. oben S. 37.

erklärt er, dass die Absicht des die Schrift inspirierenden Geistes darin besteht, Heilswahrheit zu vermitteln. Im Blick auf die geschichtlichen Überlieferungen in der Schrift erklärt er etwa: „(D)ie göttliche Schrift macht nicht allein dazu von Erzählungen Gebrauch, um uns die Kenntnis von Ereignissen zu vermitteln, durch die wir einige Taten und Leiden der Älteren kennenlernen, sondern um uns eine Lehre für ein Leben gemäß der Tugend zu zeigen, wenn die geschichtliche Betrachtung auf einen höheren Sinn hin übertragen wird“ (30,14–19).⁵²² Damit stellt Gregor ausdrücklich fest, dass die allegorische Auslegung biblischer Texte den Absichten des göttlichen Geistes entspricht. In der Tat finden sich in *Inscr.* ausgedehnte Partien, in denen der Nyssener die in Psalmenüberschriften erwähnten Ereignisse der biblischen Geschichte in einer allegorischen Weise deutet.⁵²³

2.4.3.2 Prophetischer und moralischer Sinn

Die übertragene Auslegung der Psalmen kann in der Sicht Gregors in zwei Richtungen erfolgen. Denn einerseits deuten die Psalmen und die von ihnen aufgenommene biblische Geschichte in vielfältiger Weise voraus auf die Person und das Geschick Christi, auf die Kirche und die künftige Vollendung. Es ist das jene Sinnebene, die man heute ‚typologisch‘ nennt, Gregor selbst spricht zumeist von ‚Prophetie‘.⁵²⁴ Andererseits aber enthalten die Psalmen auch mannigfaltige Impulse für das menschliche Verhalten, betreffen also jenen Bereich, den Gregor durch den Begriff ‚Tugend‘ charakterisiert. Noch im Laufe des Altertums haben sich für diese Sinnebene die Begriffe *tropologia* und *moralis* eingebürgert.⁵²⁵ Diese beiden Lesarten der Schrift sind eng miteinander verbunden, da die Tugend, welcher die Tropologie dient, auf dem Glauben aufruht, welcher durch die „Prophetie“ gestärkt wird. Gregor drückt seine Auffassung treffend aus, wenn er vom „große(n) David“ sagt, dass er der menschlichen Natur auf zweierlei Weise Gutes erweist, nämlich indem er „auf symbolische Weise im Voraus unsere Rettung darstellt“ und indem er „den Menschen die Art und Weise der Umkehr zeigt“.⁵²⁶ Nimmt man den

⁵²² Vgl. auch *Inscr.* II, 11 [JR 53,6–13].

⁵²³ Vgl. etwa die Auslegung der Flucht Davids vor Abessalom (Ps 3,1) in JR 55,6–56; das Verhalten Doëks (Ps 51,2) in JR 63 und 65,43–69; die Ziphäer (Ps 53,2) in JR 66,4–67; Davids Aufenthalt bei den Andersstämmigen (Ps 55,1) in JR 68,47–48 und 69,1–59; Davids Verhalten gegenüber dem ihn verfolgenden Saul (Ps 56,1; 57,1; 58,1) in JR 72; 73; 76; 80–83. — Eine detaillierte Darstellung der allegorischen Auslegungsweise in *Inscr.* bietet REYNARD, *Sur les titres* (2002) 75–87.

⁵²⁴ Während προφήτης bei Gregor allgemein den Offenbarungsmittler meint, hat προφητεία bei ihm häufig eine eingeschränktere Bedeutung im Sinne eines Hinweises auf Christus, vgl. *Inscr.* II, 8 [JR 42,4–5.16; 44,9], *Inscr.* II, 9 [JR 45,33; 47,64], *Inscr.* II, 11 [JR 55,38], *Inscr.* II, 12 [JR 60,53], *Inscr.* II, 13 [JR 66,30–31], *Inscr.* II, 14 [JR 69,50–51; 75,34–35]. Besonders deutlich wird dieses Verständnis, wenn Gregor in *Inscr.* II, 16 [JR 82,11–12], formuliert: προφητεία τῆς κατὰ τὸν κύριον οἰκονομίας ἐστὶν ἡ ἱστορία. — Ein Anklang an die Begrifflichkeit der Typologie findet sich nur einmal: Vgl. unten in der Anm. 526 das Verb προτυποῖ.

⁵²⁵ Vgl. FIEDROWICZ, *Theologie* (2007) 129 mit Anm. 72 und 73.

⁵²⁶ GR. NYSS., *Inscr.* II, 13 [JR 62,6–9]: δι’ ἀμφοτέρων εὐεργετῇ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὁ μέγας Δαβὶδ, δι’ ὧν τε προτυποῖ συμβολικῶς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν καὶ δι’ ὧν ὑποδείκνυσι τοῖς ἀνθρώποις τῆς μετανοίας τὸν τρόπον.

Literalsinn hinzu, so kann man bei Gregor wie bei Origenes von einem dreifachen Schriftsinn sprechen. Sein Ansatz entspricht der von *H. Lubac* bei *Origenes* identifizierten zweiten Einteilung: „Von der ‚Geschichte‘ des Alten Testaments versinnbildet (1), gewinnt das Mysterium Christi (2) in der christlichen Seele seine volle Auswirkung (3).“⁵²⁷

Das überwiegende Interesse Gregors gilt der ethischen Bedeutungsebene. Nach einer Übersicht, die *J. Reynard* vorgelegt hat, haben von 42 Allegoresen in unserem Traktat 28 einen spirituellen und moralischen Sinn, 10 verweisen in typologischer Weise auf Christus, die Kirche oder die Heilige Schrift, 2 haben einen eschatologischen Charakter.⁵²⁸ Gleichwohl ist unter den exegetischen Werken Gregors die starke Präsenz typologischer Deutungen eine Besonderheit des Traktats *In inscriptiones Psalmorum*. Wie *M. Canévet* gezeigt hat, tritt diese Art der Lektüre in späteren Werken des Kirchenvaters fast ganz zugunsten Lektüre auf einer Ebene Art zurück.⁵²⁹

2.4.3.3 Orientierung am Nutzen des Lesers

Gregor von Nyssa weiß darum, dass der tiefere Sinn eines biblischen Textes mehrfacher Art sein kann. So erklärt er in Bezug auf das Diapsalma, dass er „die Meinungen der Väter“ nicht verwerfe, aber auch keine Bedenken trage, „eigene Gedanken über die Bedeutung dieses Begriffes zu entwickeln“.⁵³⁰ Jedoch zeigt er keine Neigung, systematisch bei allen in Frage kommenden Versen die verschiedenen Sinnaspekte zu entfalten.⁵³¹ Auch greift er nicht durchgehend zum Mittel der tieferen Auslegung. Vielmehr zeigen sich unterschiedliche Konstellationen. So gibt Gregor in seiner Auslegung des Ps 51 zwar dem in der Überschrift genannten Doëk und seinem Verhalten eine übertragene Deutung, hält sich aber beim Textkorpus überwiegend an den Wortsinn. Umgekehrt wird bei Ps 52 die Überschrift nur am Rand erwähnt (65,39), während das Textkorpus allegorisch ausgelegt wird, wobei bei den einzelnen Versen unterschiedliche Aspekte zum Tragen kommen: In V. 2 findet er eine Aussage über Gott, in V. 3 eine Ankündigung der Inkarnation, in V. 6 sieht er die Glaubensverweigerung der Juden angesprochen und in V. 7 unsere Gefangenschaft in der Sünde (65,1–39). Der Kirchenvater bewegt sich in seiner Exegese flexibel auf mehreren Ebenen und wechselt zwischen dem Literalsinn und den verschiedenen Aspekten des geistigen Sinns hin und her. Das Gleiche gesteht er auch dem Leser des Psalters zu. Denn er sieht den Sinn der Polysemie des biblischen Wortes darin, dass dieses so auf verschiedene Lebenssituationen der Menschen antworten kann. Beispielsweise erklärt er die Doppelbedeutung der Überschrift

⁵²⁷ LUBAC, *Geist aus der Geschichte* (1968) 174.

⁵²⁸ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 85–87.

⁵²⁹ Vgl. oben S. 44.

⁵³⁰ *Inscr.* II, 10 [JR 48,3–6].

⁵³¹ Was wir bei *Inscr.* beobachten, stellt CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique* (1983) 349, im Gesamtwerk Gregors fest, wenn sie von ihm im Unterschied zu Origenes sagt: „Grégoire ne cherche plus aussi régulièrement, à propos de chaque verset, le trois sens de l'Écriture, ou du moins plusieurs de ce sens. Un seul suffit souvent“.

Εἰς ἐξομολόγησιν als Aufforderung zum Sündenbekenntnis und zur Danksagung so: Wird der Leser durch „die schwelende Erinnerung an eine Sünde“ verbrannt, rät die Überschrift „zur Reinigung durch Buße“; entwickelt sich sein Leben aber zum Besseren hin, festigt sie „durch die Danksagung an das Göttliche die bessere Entscheidung“ (38,42-46). Mithin soll der Pilger auf dem Weg der Tugend stets den Bedeutungsaspekt des biblischen Wortes aufgreifen, der seiner augenblicklichen Situation entspricht.

Die Wahl der verschiedenen Ebenen der Auslegung ist bei Gregor also keineswegs beliebig. Sie wird reguliert durch die Orientierung am Nutzen des Lesers, den der inspirierende Geist mit der biblischen Prophetie verfolgt⁵³² um dem das Hauptinteresse der patristischen Exegese galt.⁵³³ Die prophetischen und christologischen Elemente, die Gregor in seinen Auslegungen namhaft macht, fügen sich in die grundlegende Orientierung des Traktats am Aufstieg des Einzelnen zu Gott ein.⁵³⁴ *In inscriptiones Psalmorum* bietet eine konsequent weisheitliche Lektüre des Psalters.

2.4.4 Methoden der Darstellung

Außer zahlreichen Aspekten für die Analyse eines Textes bot die antike Rhetorik Gregor von Nyssa auch Methoden für die Gestaltung seines Traktats. Diese korrespondieren zum Teil den sachlichen Gesichtspunkten der Analyse, insofern der betrachtete Sachverhalt oft unmittelbar zu einer entsprechenden Form der Beschreibung führt. So liegt es etwa nahe, eine Antithese im Psalm auch bei der Auslegung in Form einer Antithese zu beschreiben (vgl. 9,37 f.; 13,58). Daneben gibt es aber auch Aspekte und Formen der Darstellung, die nicht unmittelbar vom ausgelegten Text gefordert werden, sondern die vom Exegeten je nach Bedarf eingesetzt und seinen interpretatorischen Absichten dienstbar gemacht werden.

2.4.4.1 Kürze der Darstellung

Zu den Aspekten, die ein Schriftsteller bedenken muss, gehört das Maß der Ausführlichkeit seiner Darstellung. In der antiken Grammatik und Rhetorik wurde das unter dem Stichwort der *brevitas* bedacht, die darin besteht, „daß man ›nicht zuviel‹ er-

⁵³² Vgl. *Inscr.* II, 10 [JR 48,10 f.].

⁵³³ So schreibt STUDER, *Die patristische Exegese* (1996) 74 f.: „(W)enn wir uns diese Hauptintention des patristischen Gebrauches der Bibel vor Augen halten, verliert die Unterscheidung von Buchstabe und Allegorie weitgehend an Bedeutung. Es handelte sich nämlich in beiden Fällen um eine Aktualisierung eines religiösen Textes. Ob Buchstabe oder Allegorie, es ging immer um das *pro nobis*, um den Nutzen und die Erbauung.“

⁵³⁴ M. J. RONDEAU, *D’où vient la technique exégétique* (1974) 270, schreibt: „Grégoire (...) propose une lecture uniquement sapientielle du Psautier. Ce n’est qu’il nie la valeur prophétique ou surtout typologique de certains Psaumes (...). Mais il en restreint le champ (...). Surtout, il ordonne les éléments prophétiques ou typologiques, quand il les discerne, à ce qui lui paraît le dessein d’ensemble du Psautier : mener l’homme à la béatitude. (...) Si le Christ apparaît parfois dans l’*In Inscriptiones Psalmorum*, ce n’est pas au niveau de sa personne considérée en elle-même, mais toujours en fonction de l’optique sapientielle et dans le cadre d’une théologie de la vie spirituelle.“

zählt“.⁵³⁵ In Gregors *In inscriptiones Psalmorum* finden sich sowohl ausführlich gestaltete Partien wie solche, die dem Gesetz der Kürze folgen.

2.4.4.1.1 Vollständige Auslegung

Überwiegend hat die Psalmenexegese in *Inscr.* selektiven Charakter. Doch einige Psalmen, die im Rahmen seines „Zugangs“ eine Schlüsselfunktion haben, legt Gregor Vers für Vers aus. Das ist bei den Psalmen 89, 106 und 150 der Fall, an denen sichtbar wird, wohin der Aufstieg durch die Psalmen führt.⁵³⁶ Zum anderen sind es die Psalmen 55 bis 58, durch die der Kirchenvater exemplarisch die aufsteigende Linie verdeutlicht, die sich nach seiner Überzeugung im Psalter beobachten lässt.⁵³⁷ Die Auslegung dieser Psalmen hat meistens die Form einer „hinführenden Exegese“, bei der Gregor zuerst eine Deutung vorträgt und erst danach die betreffenden Kola im Wortlaut zitiert. Er beschreibt dieses Verfahren einmal so: „Nachdem wir nun im Voraus den Sinn dargelegt haben, dürfte es folgerichtig sein, auch die von Gott eingegebenen Worte anzuführen“ (18,13). Der Grund für diese Reihenfolge liegt wohl darin, dass Gregors Interesse vorrangig dem Inhalt und der inneren Logik des Psalters gilt und erst an zweiter Stelle deren sprachlichem Ausdruck. Allerdings praktiziert er diese Methode nicht ausschließlich. Bei Ps 106 etwa wechselt er zwischen einer „vorausseilenden“ und einer „nachfolgenden“ Exegese ab.⁵³⁸

2.4.4.1.2 Selektive Auslegung

Häufiger als die vollständige Auslegung ist indes eine selektive Exegese, die Gregor im Zuge der kursorischen Lektüre (ἐξ ἐπιδρομῆς 41,18) eines Psalms vornimmt. Hier findet sich in *Inscr.* eine ganze Bandbreite von Formen. Diese beginnt am unteren Ende damit, dass Gregor aus einem Psalm ein wichtiges Stichwort aufnimmt, ohne den betreffenden Vers zu zitieren oder den Psalm zu nennen. So hat er in *Inscr.* I, 1 von Anfang an das Stichwort μακάριος im Auge, nennt den Psalm 1 aber erst gegen Ende des Kapitels ausdrücklich (2,31 f.) und beschreibt dann dessen gedankliche Schritte, freilich ohne ein wörtliches Zitat (2,33–42). Bei vielen Psalmen hebt er zumeist einen, seltener mehrere wichtige Gedanken hervor, was durch eigene Worte, durch Anspielungen oder durch kurze, punktuelle Zitate geschehen kann. Er bewahrt sich dabei eine gewisse Freiheit und wechselt zwischen verschiedenen Darstellungsweisen ab.⁵³⁹ So zitiert er bei der Auslegung des Ps 93 nur einen kleineren Teil der Verse, nimmt aber aus den übrigen

⁵³⁵ So LAUSBERG, *Handbuch* § 297 (42008) 169 f., mit Bezug auf Quintillian. — HERMOGENES, *Meth.* 33 [RABE (1985) 450,16–19], entnimmt Homer die Lehre: τὰ μεγάλα τῇ βραχύτητι τῆς ἐρμηνείας φυλάττει μεγάλα, τῆς συντομίας τὸ μέγεθος αὐτοῖς διασφραζούσης, τὰ δὲ μικρὰ καὶ φαῦλα τῇ περιβολῇ τῶν λόγων μέγεθος προσλαμβάνει.

⁵³⁶ Vgl. *Inscr.* I, 7; 8 und 9.

⁵³⁷ Vgl. *Inscr.* II, 14; 15; 16.

⁵³⁸ Vgl. *Inscr.* I, 8 [JR 20,37–26,78].

⁵³⁹ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 73.

Versen einige Stichworte auf, sodass am Ende doch ein großer Teil des Psalms ausgelegt ist.⁵⁴⁰ Bei Ps 90 dagegen führt er nur die Überschrift an und überlässt die Lektüre des Psalmskorpus dem Leser.⁵⁴¹ Schließlich führt er bei Ps 96 alle Verse, denen er eine Deutung gibt, auch im Wortlaut an, während er die übrigen Verse weder erwähnt noch zitiert.⁵⁴² Am oberen Ende dieser Skala von Formen der selektiven Exegese stehen einige Psalmen, die Gregor durch Deutungen, Zitate oder Anspielungen fast vollständig zur Sprache bringt, wobei er nur wenige Verse übergeht, die ihm nichts wesentlich Neues zu bringen scheinen.⁵⁴³

Wie bei der Exegese des Psalters im Ganzen schenkt Gregor auch bei den einzelnen Psalmen dem Anfang und dem Schluss wiederholt besondere Beachtung.⁵⁴⁴ Dabei kann der Schwerpunkt der Auslegung gelegentlich auch auf dem Schlussvers liegen.⁵⁴⁵ Bei aller Mannigfaltigkeit der Darstellungsweisen bleibt freilich stets die Absicht tragend, den grundlegenden Gehalt eines Psalms und seine Stellung auf dem Weg des geistigen Aufstiegs aufzuzeigen.⁵⁴⁶

2.4.4.1.3 Der Sinn der Kürze

Die Absicht, sich kurz zu fassen und Psalmen nur selektiv oder exemplarisch auszulegen, wird von Gregor mehrfach programmatisch ausgesprochen. Als Grund dafür gibt er an, dass er die Darstellung nicht übermäßig in die Länge ziehen wolle. Bei der Erklärung des *Diapsalma* bemerkt er, dass er nicht die Absicht habe, „alle Diapsalmata in allen Einzelheiten durchzugehen“. Vielmehr solle es genügen, dass er „durch das Gesagte einen allgemeinen Zugang zum Verständnis des Diapsalma geboten“ habe. „Denn es wäre hinderlich und zugleich überflüssig, sich in (bereits) Erkanntem auszubreiten und (so) durch allgemein anerkannte (Wahrheiten) die Rede in die Länge zu ziehen“ (52,29–34).

Grund für Auslassungen kann sodann die Absicht sein, inhaltliche Schwerpunkte zu setzen. So übergeht Gregor bei der Auslegung des Ps 98 nach einem Zitat des V. 1 die V. 2–4 und gibt als Grund dafür an, „dass bis zum Ende des Psalms alles ein und derselben Absicht dient“ (47,12). Er wählt also aus und zitiert nur die Verse, an denen

⁵⁴⁰ Vgl. *Inscr.* II, 8 [JR 44,1–74].

⁵⁴¹ Vgl. *Inscr.* II, 8 [JR 43,1–12].

⁵⁴² Vgl. *Inscr.* II, 9 [JR 46,1–40]. Unerwähnt bleiben die V. 5.9–10.12.

⁵⁴³ Vgl. z. B. die Auslegung von Ps 47 in *Inscr.* II, 12 [JR 60,5–67]; Ps 48 in *Inscr.* II, 12 [JR 61,1–76]; Ps 53 in *Inscr.* II, 13 [JR 66,1–67]; Ps 54 in *Inscr.* II, 14 [JR 67,1–57]; Ps 93 in *Inscr.* II, 8 [JR 44,1–74]; Ps 96 in *Inscr.* II, 9 [JR 46,1–40].

⁵⁴⁴ Vgl. Ps 51 in *Inscr.* II, 13 [JR 63,40–64,37]; Ps 54 in *Inscr.* II, 13 [JR 67,12–14.51 f.]; Ps 72 in *Inscr.* I, 6 [JR 13,5–39] und Ps 94 in *Inscr.* II, 9 [JR 45,1–21].

⁵⁴⁵ Das ist etwa bei Ps 94 der Fall, wo Gregor zwar auch den Eröffnungsvers zitiert, sich dann aber auf das Eingehen in die Ruhe konzentriert, von dem im Schlussvers die Rede ist, vgl. *Inscr.* II, 9 [JR 45,13–21].

⁵⁴⁶ Das kann schon durch wenige Worte gelingen, vgl. z. B. in *Inscr.* II, 11 [JR 57,31–41] die Behandlung der Psalmen 9 und 10. Gregor charakterisiert Ps 9 durch drei kurze Zitate, Ps 10 durch ein einziges.

die von ihm identifizierte Absicht (σκοπός) des Psalms am besten zum Ausdruck kommt.⁵⁴⁷

Bei der Besprechung des Ps 48 nennt der Kirchenvater einen weiteren Grund dafür, dass es überflüssig sei, „jeden einzelnen Psalm mit Genauigkeit Wort für Wort darzustellen“: Durch das bereits Gesagte sei dem, der es will, „eine große Gewandtheit zugewachsen (...), auch das zu verstehen, was wir übergangen haben“ (62,1–5).⁵⁴⁸ Ebenso fordert Gregor nach einer gedrängten Exegese des Ps 54 den Leser auf, er möge selbst „die von Gott eingehauchten Worte des Psalms lesen, damit der Text von uns nicht beschwerlich gemacht wird, indem wir alles Wort für Wort auslegen und die Betrachtung bei jedem einzelnen Gedanken in die Länge ziehen“ (68,1–5).

Die Kürze als immer wieder eingesetzte Form der Darstellung entspricht dem literarischen Charakter des Traktats *In inscriptiones Psalmorum*. Dieser soll kein vollständiger Psalmenkommentar sein wie die entsprechenden Werke des *Origenes* oder des *Eusebius von Cäsarea*.⁵⁴⁹ Vielmehr hat Gregor die Absicht, einen „Zugang“ (ἔφοδον) zu bieten, und zwar sowohl einen Zugang zum Psalter im Ganzen (1,9) wie einen Zugang zu den Psalmenüberschriften (29,6). Das aber erfordert vor allem die Herausarbeitung der Grundlinien und Grundaussagen. Die Erörterung von Detailfragen kann dagegen exemplarischen Charakter haben und dient dem Ziel, die Feinstruktur des Psalters deutlich zu machen. Ein solcher „Zugang“ hat sein Ziel erreicht, wenn er den Leser instand setzt, selbstständig mit dem Psalter umzugehen. In dieser übergeordneten Zielsetzung kann man das „regulative Prinzip“ sehen, an dem sich der Einsatz von Länge oder Kürze in *Inscr.* bemisst.

2.4.4.2 Paraphrasen

Eine viel geübte Methode der Verdeutlichung von unklaren Texten war deren Umschreibung mit anderen Worten, die Paraphrase. Im Grammatikunterricht schloss der Lehrer seine Exegese mit einer Paraphrase des ausgelegten Textes ab.⁵⁵⁰ Ebenso hatte diese Redeform in der Rhetorik einen festen Platz.⁵⁵¹ *Gregorius Pardus* beschreibt sie als Schritt ἀπὸ τοῦ ἀσαφεστέρου ἐπὶ τὸ σαφέστερον und nennt als Beispiel die Kommentare des Themistios zu Aristoteles.⁵⁵² Der Grammatiker *Theon* unterscheidet vier grundlegende Formen, hebt die stilistische Vielfalt hervor und insbesondere die Möglichkeiten der direkten Rede wie der rhetorischen Frage.⁵⁵³ Die Paraphrase bietet gute

⁵⁴⁷ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 72.

⁵⁴⁸ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

⁵⁴⁹ Vgl. RONDEAU, *Les commentaires patristiques* I (1982) 44–63 und 64–75.

⁵⁵⁰ Vgl. USENER, *Ein altes Lehrgebäude* (1892) 583.

⁵⁵¹ Nach ROBERTS, *Biblical epic* (1985) 54, muss man der Form nach exegetische und grammatikalische Paraphrasen unterscheiden. Die ersteren zeichnen sich durch ein gewisses Maß an stilistischer Feinheit aus. Sie müssen nicht notwendig zusammen mit dem Text gelesen werden, den sie auslegen, und sie sind für ein breiteres Publikum bestimmt.

⁵⁵² Gregorius PARDUS, *Commentarium in Hermogenis librum περὶ μεθόδου δεινότητος* XXIV [WALZ VII,2 (1834) 1294,3–4].

⁵⁵³ Aelius THEON, *Prog.* 139,15 [PATILLON / BOLOGNESI (1997) 107–110].

Möglichkeiten zur Verlebendigung eines Textes. Einige Beispiele aus Gregors Traktat seien genannt.

Bei Ps 57,2–3 gibt der Kirchenvater seine Deutung nicht so, dass er objektivierend über diese Verse sprechen würde, vielmehr nimmt er die Worte des Psalms in direkter Rede auf und erweitert sie durch einige Ergänzungen (77,9–14). Auf diese Weise verharret der Exeget nicht in der neutralen Rolle eines Beobachters, sondern wird zum Teilnehmer, der sich die Aussage des Psalms zu eigen macht und sie weitergibt. Unmittelbar darauf kommentiert er sein Vorgehen: „Indem wir das der Klarheit wegen ein wenig umschrieben haben (παραπράσας), haben wir die Worte des Psalmtextes ausgelegt“ (77,14–18). Auch ausführlichere Interpretationen eines Verses können auf diese Weise vorgetragen werden, wie sich etwa bei Ps 98,5 zeigt (47,46–57).

Ebenfalls klärende Bedeutung hat die Paraphrase zu Ps 72,25. Gregor beantwortet die in ihrem Sinn nicht eindeutige Frage des Psalmisten durch einen Aussagesatz, den er der Allgemeinheit in den Mund legt. Dadurch klärt er sein Verständnis des Verses und bekräftigt zugleich die Geltung der Aussage (13,61–67). Durch eine Paraphrase können auch evtl. kritisch zu beurteilende Personen zu Teilnehmern des Diskurses werden. In Ps 89,5a etwa sieht Gregor durch den Begriff ἐξουδενώματα die Haltung von Menschen zum Ausdruck gebracht, mit denen der Psalm ins Gericht geht. Gleichwohl lässt er sie in seiner Auslegung zu Wort kommen, indem er sein Verständnis der ἐξουδενώματα einem entsprechend gesinnten Sprecher als direkte Rede in den Mund legt (16,18–21).

Schließlich kann die Paraphrase helfen, in freundlicher Weise über theologische Schwierigkeiten hinwegzukommen, die ein Text in sich birgt. So entspricht es nicht Gregors Gottesbild, dass Gott, wie Ps 89,8a zu sagen scheint, unsere Gesetzlosigkeiten sich gegenüber „hinstellt“. Deshalb stellt der Kirchenvater dem Halbvers paraphrasierend ein ‚Warum‘ voran und kann diesen dann als rhetorische Frage verstehen, die darauf zielt, dass Gott das angesprochene Handeln unterlässt (17,23–27).

2.4.4.3 Zusammenfassungen und Übergänge

Eine klassische antike Rede mündet in die *peroratio*, einen kurzen Schlussteil, in dem das in der vorausgehenden Argumentation Dargelegte zusammengefasst und der Hörer auf praktische Konsequenzen eingestimmt wird.⁵⁵⁴ Ein wesentliches Element dabei ist die *recapitulatio*, die ἀνακεφαλαίωσις. Diese hat, so H. Lausberg, „zunächst die Funktion der Gedächtnisauffrischung, wirkt aber durch die in der Kürze liegende Häufung auch auf die Affekte“.⁵⁵⁵ In *Inscr.* findet sich eine solche Zusammenfassung zwar nicht am Ende des Traktats, wohl aber mehrfach in dessen Verlauf. Gregor nutzt diese literarische Form, um einen Übergang zwischen verschiedenen Partien seiner Ab-

⁵⁵⁴ Vgl. dazu etwa GÖTTERT, *Einführung* (21994) 38, und LAUSBERG, *Handbuch* § 431–442 (42008) 236–240.

⁵⁵⁵ LAUSBERG, *Handbuch* § 434 (42008) 238.

handlung zu schaffen und zugleich den Eindruck eines kontinuierlichen Aufstiegs zu festigen.⁵⁵⁶

Zu erwähnen ist vor allem der Übergang zwischen den Psalmen 89 und 106. Am Ende der Auslegung des Ps 89 fasst Gregor den Sinn der „vierten Stufe des Aufstiegs durch die Psalmen“ zusammen und sieht diesen in der Erhebung „über alle Nichtigkeit (...) des materiellen Lebens“, das er mit einem „spinnengewebeartige(n) und wesenlose(n) Trug“ vergleicht (19,27–32). Unmittelbar darauf beginnt er mit einer Hinführung zum „fünften Teil (des Psalters)“ (20,1). Dabei führt er den Vergleich mit dem Spinnengewebe fort, indem er dem Leser einen Adler vor Augen stellt, der es durchbricht und zur Höhe aufsteigt (20,4–16). Dieses Bild erfährt eine Deutung, wenn Gregor dann vom „Gipfel des fünften Aufstiegs“ spricht, „auf dem sich gewissermaßen eine vollständige Erfüllung und Zusammenfassung des menschlichen Heils findet“ (20,17–19). Unmittelbar darauf erinnert er noch einmal an die im vorigen Abschnitt vorgetragene Philosophie des Mose „über das Veränderliche und Unveränderliche“ (20,20 f.). Die Themen des vierten und des fünften Abschnitts werden so eng miteinander verknüpft, ja sie scheinen fast nahtlos ineinander überzugehen.

Geht es bei dem geschilderten Beispiel um den Übergang zwischen zwei „Abschnitten“ des Psalters, so zeichnet Gregor ein ähnliches Bild auch für den Übergang von Psalm zu Psalm. Das ist der Fall bei den Psalmen 54 und 55. In diesem Zusammenhang macht er auch den Übergang selbst zum Gegenstand seiner Aussage. Er vergleicht ihn mit einer Ruhepause, die der „Wanderer der Tugend“ bei seinem Aufstieg einlegt und bei der er neue Kräfte sammelt (68,5–12). Auf den Leser des Traktats übertragen bedeutet das die Gelegenheit, sich den bisherigen Gang des Textes und die Aufeinanderfolge (ἀκολουθία) der Gedanken zu vergewärtigen. Dazu passend fordert Gregor ihn an dieser Stelle auf, „selbst die von Gott eingehauchten Worte des Psalms lesen“ (68,1 f.). Eben das führt er dann auch selbst durch, indem er den bereits ausgelegten Ps 54 (vgl. 67,1–57) einer zweiten Lektüre unterzieht, mit der er nahtlos bis an die Schwelle des Ps 55 gelangt (68,12–40), mit dem der „Wanderer der Tugend“ seinen Weg dann fortsetzt.

Eine besondere Form des Übergangs hat Gregor zwischen den Psalmen 51 und 52 geschaffen. Er bringt hier keine inhaltliche Zusammenfassung, sondern beschreibt, wie sich am Ende des Ps 51 „der Strahl des Gedankens mit dem Beginn des Schimmers des benachbarten Psalms folgerichtig vermischt“ (64,20–22). Als Bild dafür dient „der vielfarbige Glanz bei einer verschieden(farbigen) Blüte“, der „unmerklich von einer Färbung in eine andere Farbe übergeht“ (64,16–19). Was der Kirchenvater bei diesen beiden Psalmen beschreibt, unterstellt er wohl auch bei anderen Psalmen, sodass sich der Psalter als ein linear aufsteigendes Kontinuum zeigt, bei dem „verborgen bleibt“, was

⁵⁵⁶ Noch größere Bedeutung als in *Inscr.* haben die Rekapitulationen in *Cant.* F. DÜNZL, *Braut und Bräutigam* (1993) 289, erklärt, dass „deren spezifische Funktion nicht darin besteht, die Inhalte der Exegese zu wiederholen, sondern durch geraffte Zusammenstellung und Kommentierung den Eindruck einer ständigen Aufwärtsbewegung im Canticum zu erwecken bzw. zu vertiefen; dieser Eindruck lebt zu einem großen Teil von Gregors suggestiver Rhetorik“.

zwischen den aufeinanderfolgenden Psalmen liegt, da „der Gedanke sich von selbst mit dem darüber liegenden Psalm verbindet“ (64,22–24).

Von anderer Art ist die Zusammenfassung am Ende der Auslegung des Ps 150, mit der Gregor die Darstellung des Aufstiegs durch die fünf Abschnitte des Psalters beschließt. Hier ist nicht mehr nur eine Zwischenstation erreicht, sondern der Endpunkt, jenseits dessen es nichts mehr gibt, das durch Begriffe gefasst werden könnte (28,5–11.28–42). Entsprechend bleibt dem diskursiven Denken nur die Möglichkeit eines Rückblicks, den Gregor in einer sehr knappen Form gibt (28,11–22), um dann in einem zweiten Durchgang durch Ps 150 die Vorstellung vom Ziel dieses Weges zu vertiefen (28,22–38).

2.4.4.4 Die *Praeteritio*

Außer Aspekten und Methoden von weittragender Bedeutung bietet die antike Rhetorik auch eine Vielzahl kleinerer Stilmittel an, die dazu beitragen, einen Text lebendig und wirkungsvoll zu gestalten. Als Beispiel dafür soll die *παράλειψις*, die *praeteritio*, genannt werden. Sie besteht nach H. Lausberg in der „Kundgabe der Absicht, gewisse Dinge auszulassen“.⁵⁵⁷ Doch diese Kundgabe enthält eben zumindest einen Hinweis auf diese Dinge. In manchen Fällen folgt der Ankündigung in der Tat eine Kürzung des Gedankengangs.⁵⁵⁸ In anderen Fällen aber erweist sie sich als reines Stilmittel, das eine gründliche Erörterung der Thematik einleitet, die auf diese Weise besonders hervorgehoben wird. Ein solches Vorgehen findet sich etwa in Gregors Auslegung des Ps 98. Nachdem er kurz auf V. 1 eingegangen ist, erklärt er, dass er das Folgende übergehen wolle, „um den Fortgang der Auslegung nicht übermäßig zu belasten“. Er begnüge sich deshalb mit der Feststellung, „dass zum Ende des Psalms alles ein und derselben Absicht dient“ (47,12–14). Zwar lässt Gregor dann in der Tat die V. 2–5 aus. Doch dann trägt er zu den V. 6–9 eine eingehende Deutung vor, die mit ihrem allegorischen Verständnis der *Wolkensäule* und des *Schemels seiner Füße* durchaus bedeutsame Themen berührt (47,15–57). Dasselbe Verfahren wendet der Kirchenvater bei seiner Deutung der Flucht Davids aus dem Haus der Melchol an. Zunächst stellt er fest: „Ich halte es für überflüssig, in unsere Abhandlung, die zu anderen (Fragen) eilt, jetzt (eine Erörterung darüber) einzufügen, was das in der geschichtlichen Erzählung Gesuchte ist“ (82,1 f.). Doch unmittelbar darauf beginnt er mit einer inhaltsschweren Interpretation aller Einzelheiten dieses Geschehens. Weitere Beispiele für ein solches Vorgehen finden sich auch in anderen Werken Gregors.⁵⁵⁹

⁵⁵⁷ LAUSBERG, *Handbuch* § 882 (⁴2008) 436.

⁵⁵⁸ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 10 [50,19–21]; ebd. [52,33 f.].

⁵⁵⁹ Vgl. etwa in *Cant.* IX [GNO VI, 273,17–274,2] die Erklärung der Bedeutung der Bäume im Garten von Hld 4,12a.

3 ÜBERSETZUNG

3.0 Vorbemerkung

Die hier vorgelegte Übersetzung dokumentiert in deutscher Sprache unser Verständnis des griechischen Textes des Traktates *In inscriptiones Psalmorum*. Sie ist primär an der Ausgangssprache orientiert. Wir versuchen, den Wortlaut des griechischen Textes möglichst eng nachzuzeichnen, nehmen dabei aber auf die Idiomatik und das Stilempfinden der deutschen Sprache Rücksicht. Die Übersetzung soll verständlich und lesbar sein, ohne dabei ihren Charakter als sekundärer Ausdruck von Gedanken, die in einer anderen Sprache entwickelt worden sind, zu verleugnen.

Eine nicht geringe Zahl von Stellen von *Inscr.* ist schwer zu übersetzen oder lässt unterschiedliche Interpretationen zu, wie sich auch bei einem vergleichenden Blick in die bereits vorliegenden Übersetzungen zeigt. In diesen Fällen bringen wir nach gründlicher Abwägung in unserer Übersetzung den Sinn zum Ausdruck, der uns als der plausibelste erscheint. Hinzu kommen Probleme der Idiomatik und des Stils. Während im heutigen Deutsch lange und verschachtelte Satzgefüge immer ungebräuchlicher werden, lebte Gregor von Nyssa in einer literarischen Kultur, in der lange Perioden selbstverständlich waren und als Ausweis rhetorischen Könnens galten. Fast durchgehend besteht sein Traktat aus langen und komplexen Perioden, in denen vielschichtige gedankliche Zusammenhänge komprimiert zum Ausdruck kommen. Das macht nicht nur für den Interpreten die Übertragung in eine andere Sprache schwierig, sondern auch für den Leser die Lektüre einer textnah gestalteten Übersetzung. Ein gewisses Maß an Mühe können wir ihm freilich in dieser Hinsicht nicht abnehmen. Grundsätzlich denkbar und wünschenswert wäre es jedoch, der textorientierten Übersetzung A eine leserorientierte Übersetzung B an die Seite zu stellen, die eine Interpretation des Textes voraussetzt und dem Zweck dient, Gregors Gedanken einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen. Eine solche Übersetzung B hat freilich ein korrektes Verständnis des griechischen Textes zur Voraussetzung, wie es in dieser Studie verfolgt wird.

Unsere Übersetzung basiert auf der Ausgabe des griechischen Textes durch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160–510. Vergleichende Einsicht wurde genommen in die Übersetzungen von GRETSER, *In Psalmorum Inscriptiones* (PG 44, 431–608) (lat.), ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 18–281 (neugriech.), TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 32–213 (ital.), HEINE, *Treatise* (1995, ²2000) 83–213 (engl.), REYNARD, *Sur les titres* (2002) 161–511 (franz.) sowie für den ersten Teil des Traktats: SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 107–135 (dt.). Die Wiedergabe biblischer Zitate orientiert sich am Textverständnis Gregors. Darüber hinaus wurden für das Alte Testament vorzugsweise die LXX.D, für das Neue Testament das MNT konsultiert.⁵⁶⁰ Die durchlaufende Gliederung von *Inscr.* in 85 Abschnitte stammt aus REYNARD, *Sur les titres*

⁵⁶⁰ Auf eine wörtliche Übernahme von Übersetzungen aus den genannten Bibelausgaben verweisen wir in den Anmerkungen durch die Wendung: ‚Übers. wie in ...‘, auf eine leicht modifizierte Übernahme durch die Wendung: ‚Übers. nach ...‘.

(2002) 160–510. Die entsprechenden Ziffern sind in Fettdruck gesetzt. Aus der Ausgabe von J. Reynard haben wir sodann viele Kapitel- und Zwischenüberschriften übernommen und ins Deutsche übersetzt. Ferner verdanken wir ihm die meisten Hinweise auf Bibelstellen, die Gregor zitiert oder auf die er anspielt. HEINE, *Treatise* (²2000) 83–213, bietet in seiner engl. Übersetzung eine feinteilige Gliederung, die beim ersten Teil des Traktats 123 und beim zweiten Teil 284 Abschnitte zählt. Um das Navigieren im Text zu erleichtern, haben wir auch diese Gliederung in die Übersetzung integriert. Die betreffenden Ziffern sind in runde Klammern gesetzt.

Gregor legt in *Inscr.* zahlreiche Psalmen aus. Um den Fortgang seiner exegetischen Erörterungen sichtbar zu machen, drucken wir die entsprechenden Verse und Stichworte bei ihrem erstmaligen Erscheinen kursiv. Die Kennzeichnung durch Anführungszeichen unterbleibt in diesem Fall. Weitere biblische Texte, die Gregor im Rahmen seiner Auslegung zitiert, werden dagegen in Anführungszeichen gesetzt, jedoch nicht kursiv gedruckt.

3.1 Erster Teil

3.1.0 Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21)

3.1.0.1 Die Aufgabe (1,1–6)

1. (1) Ich habe deinen Auftrag mit ganzer Bereitschaft angenommen, o Mensch Gottes,⁵⁶¹ erweckt er doch in gleicher Weise bei mir wie bei dir den Eifer, und ich habe mich den Überschriften der Psalmen gewidmet. Das nämlich hast du uns aufgetragen, den Sinn zu untersuchen, der sich bei ihnen entdecken lässt, damit allen das deutlich wird, was uns durch sie zur Tugend führen kann.

3.1.0.2 Das Programm (1,6–21)

(2) Nachdem ich mich also mit größter Aufmerksamkeit mit dem ganzen Buch der Psalmen befasst hatte, hielt ich es für nötig, die Untersuchung nicht mit den Überschriften zu beginnen, sondern einen Zugang zum Psalter im Ganzen voranzustellen, der ein kunstfertiges Verständnis der Gedanken ermöglicht.⁵⁶² Mit seiner Hilfe wird von uns in der Folge auch die Frage nach den Überschriften geklärt werden können. (3) Es gilt also zuerst einmal die Absicht dieser Schrift zu verstehen, das was sie im Auge hat. Dann müssen wir den folgerichtig auf das gegebene Thema bezogenen Aufbau der Gedanken in den Blick nehmen. Dieser wird sichtbar sowohl in der Reihenfolge der Psalmen, die für die Erkenntnis der Absicht treffend angelegt ist, als auch in den Abschnitten des ganzen Buches, die durch eigene Abgrenzungen markiert sind; die ganze Prophetie der Psalmen ist ja in fünf Teile gegliedert. (4) Haben wir zunächst davon ein angemessenes Verständnis gewonnen, wird uns der sich aus den Überschriften ergebende Nutzen besser einsichtig werden, da er vom Verständnis dessen aus, was wir zuvor erforscht haben, deutlich wird. An diesem Punkt also müssen wir mit der Betrachtung beginnen.

⁵⁶¹ Die Anrede als ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ wird traditionell als ‚Mann Gottes‘ oder ‚Gottesmann‘ wiedergegeben, so auch in der LXX.D (2009), vgl. Dtn 33,1; 3 Kgt 12,22; 17,18 passim. In der Tat werden diese Worte in der Heiligen Schrift nur an männliche Personen gerichtet. Auf der anderen Seite ist aber deutlich, dass es den Übersetzern der LXX nicht darum ging, den Aspekt der Männlichkeit hervorzuheben, als sie das hebräische אִישׁ־הָאֱלֹהִים auf diese Weise wiedergaben, denn dafür hätte ihnen das Wort ἀνὴρ zur Verfügung gestanden, das sie in anderen Zusammenhängen häufig verwenden, vgl. Ps 1,1; 31,2; 33,9 passim. So spricht nichts dagegen, bei der Übersetzung der Grundbedeutung von ἄνθρωπος zu folgen und den Ausdruck als ‚Mensch Gottes‘ wiederzugeben. Vgl. auch LG I, 345, Sp. 3, Z. 28 f.

⁵⁶² Das Adj. τεχνικὴν [JR 1,10], das wir als ‚kunstfertig‘ wiedergeben, verweist auf die τέχναι, die artes der antiken Welt, in denen sich theoretisches Wissen und praktische Befähigung verbanden. Vgl. dazu oben in den Einleitungsfragen das Kapitel 2.4 zur Auslegung nach den Regeln der Kunst. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 161, übersetzt das Adj. τεχνικὴν im Franz. treffend als ‚selon les règles de l’art‘.

3.1.1 Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42)

3.1.1.1 Das Ziel der Tugend (2,1–7)

2. (5) Das Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens ist die Seligkeit.⁵⁶³ Denn allem, was in ernsthafter Weise betrieben wird,⁵⁶⁴ wohnt stets eine Ausrichtung auf etwas hin inne. Und wie die ärztliche Kunst die Gesundheit im Auge hat und die Absicht der Landwirtschaft in der Vorsorge für das Leben besteht, so blickt der Erwerb der Tugend darauf hin, dass einer, der ihr gemäß lebt, selig wird. Denn das ist der Gipfel und das Ziel von allem, was im Zusammenhang mit dem Guten gedacht wird.⁵⁶⁵

3.1.1.2 Göttliche und menschliche Seligkeit (2,7–24)

Zurecht könnte man nun das, was wahrhaft und im eigentlichen Sinn in diesem hohen Gedanken betrachtet und gedacht wird, als die göttliche Natur bezeichnen. Denn so nennt der große Paulus Gott, wenn er in einem seiner Briefe das ‚Selig‘ allen anderen göttlichen Namen voranstellt und diese Worte schreibt: „der selige und einzige Machthaber, der König derer, die als Könige herrschen, und Herr derer, die Herren sind, der einzige Unsterblichkeit Habende, unzugängliches Licht Bewohnende, den keiner (der) Menschen sah, auch nicht sehen kann; dem (sei) Ehre und ewige Gewalt“ (1 Tim 6,15 f.).⁵⁶⁶ (6) Alle diese hohen, auf das Göttliche bezogenen Gedanken dürften nach meiner Meinung eine Begriffsbestimmung der Seligkeit ergeben. Wenn nämlich jemand gefragt würde, was das Seligsein ist, so ließe er es nicht an einer frommen Antwort fehlen, wenn er dem Wort des Paulus folgte und sagte, dass im eigentlichen Sinn und an erster Stelle die alles überragende Natur selig ist. Das Seligsein bei den Menschen aber

⁵⁶³ Κατ’ ἀρετὴν βίου [JR 2,1] wird zumeist als ‚tugendhaftes Leben‘ wiedergegeben, so auch bei SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 107. Da aber das Wort ‚tugendhaft‘ im Deutschen leider einen unguuten Beigeschmack hat, übersetzen wir den griech. Ausdruck in der Regel als ‚das der Tugend gemäße Leben‘. — Μακαριότης (2,1) ist das Subst. zum Adj. μακάριος bzw. μακάριοι, das sowohl am Beginn von Ps 1 wie am Beginn der Seligpreisungen (Mt 5,3–11) steht. Entsprechend geben wir es als ‚Seligkeit‘ wieder. ‚Glückseligkeit‘, so SIEBEN, ebd., steht in der traditionellen Übersetzungsliteratur zumeist für den von den Philosophen gebrauchten Begriff der εὐδαιμονία.

⁵⁶⁴ Κατὰ σπουδὴν [JR 2,1] kann zwar auch ‚mit Eifer‘ bedeuten und wird von REYNARD, *Sur les titres* (2002) 163: ‚avec zèle‘, und SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 107, so wiedergegeben. Jedoch geht es bei Gregor in diesem Zusammenhang nicht um den Gegensatz zwischen Eifer und Trägheit, sondern um den zwischen ernsthaftem und nicht ernsthaftem Tun. Deshalb übersetzen wir in diesem Sinn. So auch: TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 33: ‚con sollecitudine‘; HEINE, *Treatise* (2000) 84: ‚that one takes pains in doing‘.

⁵⁶⁵ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 107, übersetzt παντὸς τοῦ κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένου κεφάλαιον [JR 2,6 f.] als: ‚die Hauptsache (<...> aller Ausrichtung auf das Gute hin‘. Er versteht den Ausdruck also im Zusammenhang der von Gregor in JR 2,2 genannten ἀναφορά der Lebenspraxis. Allerdings zeigt die auch im folgenden Satz beibehaltene Semantik des νοεῖν und θεωρεῖν [JR 2,8 f.], dass Gregor hier eine Aussage über die Inhalte unserer Reflexion machen will.

⁵⁶⁶ Übers. aus dem MNT (1998) 413.

entsteht durch die Teilhabe am seiend Seienden in einem gewissen Maß und wird auch so benannt,⁵⁶⁷ während es bei dem, an dem die Teilhabe geschieht, dessen Natur ist.⁵⁶⁸ Demnach besteht die Definition der menschlichen Seligkeit in der Anähnlichung an das Göttliche.

3.1.1.3 Der Psalter als Aufweis des Weges zur Seligkeit (2,24–42)

(7) Da nun das wahrhaft Gute bzw. das, was jenseits des Guten liegt, allein seiner Natur nach selig und erstrebenswert ist – wobei alles, was an ihm teilhat, selig wird – zeigt uns die göttliche Schrift des Psalters schön durch eine sowohl kunstvolle wie natürliche Aufeinanderfolge den Weg dorthin, indem sie in einer der Gestalt nach einfachen und ungekünstelten Lehre vielfältig und auf verschiedene Weise die Methode, die zum Erwerb der Seligkeit führt, kunstfertig darstellt. Es ist nun möglich, bereits dem ersten Psalm eine Vorstellung über den vorliegenden Gegenstand zu entnehmen (und zu sehen), wie der Text die Tugend in drei Teile teilt und jedem Abschnitt in einem angemessenen Verhältnis das Seligsein zuspricht. (8) Zunächst nämlich preist er die Abkehr vom Schlechten selig, weil diese der Anfang der Hinwendung zum Besseren ist, danach das Nachsinnen über die hohen und göttlicheren Dinge,⁵⁶⁹ weil es bereits die Fähigkeit für das Bessere erzeugt, dann die Anähnlichung an das Göttliche, welche von denen, die zur Vollkommenheit gelangen, über diese (Stufen) erreicht wird und wegen der auch selig genannt wird, was vorausgeht. Diese (Anähnlichung) aber deutet er durch das Bild vom immer grünenden Baum an (Ps 1,3), dem das durch die Tugend zur Vollkommenheit gelangte Leben gleicht.

3.1.2 Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37)

3.1.2.1 Ankündigung des Themas: die Methodik einer Tugendlehre (3, 1–7)

3. (9) Damit wir die Lehre über die Tugenden, die das Wort im Verlauf der gesamten Wegweisung durch die Psalmen darbietet, genauer untersuchen können, dürfte es gut sein, uns zunächst einmal uns selbst zuzuwenden und in folgerichtiger Ordnung gewis-

⁵⁶⁷ Der Begriff der Teilhabe spielt bei Gregor eine große Rolle und begegnet bei ihm sprachlich in dreifacher Gestalt: μέθεξις, μετοχή und μετουσία. Μέθεξις, das nur in JR 2,21 vorkommt, und μετοχή geben wir als ‚Teilhabe‘ wieder, μετουσία je nach Zusammenhang als ‚Teilhabe‘ oder ‚Gemeinschaft‘. Zum platonischen Ursprung der Begrifflichkeit vgl. unten S. 337, Anm. 1503.

⁵⁶⁸ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 108, übersetzt ὅπερ ἡ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν [JR 2,22 f.] als: ‚was die Natur eines Wesens ist, das bloß teilhat‘ (Part. Med.). Nach unserer Auffassung dagegen handelt es sich hier um eine Aussage über den, an dem die Teilhabe geschieht (Part. Pass.): Das Seligsein ist ihm von Natur aus zu eigen.

⁵⁶⁹ Das Wort μελέτη umfasst nicht nur das Nachsinnen, sondern auch die Einübung des so Bedachten, vgl. unten S. 491–492.

sermaßen eine kunstfertige Darlegung zu entwickeln, wie der Freund eines solchen Lebens zur Tugend gelangen kann. Auf diese Weise könnten wir nämlich das Folgerichtige an der von uns im Voraus aufgezeigten Lehre erkennen.

3.1.2.2 Der „moraltheologische“ Aspekt: Unterscheidung der Lebensweisen (3, 8–17)

(10) Wer seinen Blick auf die Tugend richten will, muss also zunächst mit der Vernunft die edle von der tadelnswerten Lebensweise unterscheiden, die beide durch ihnen eigene Merkmale gekennzeichnet sind, sodass die Vorstellung von ihnen ohne Vermischung ist und nicht durch irgendeinen der gemeinsamen (Züge) verdunkelt wird.⁵⁷⁰ Gewiss gibt es noch andere Kennzeichen für die Eigentümlichkeit dieser beiden (Lebensweisen), doch von allgemeinerer Art als die anderen sind nach unserer Ansicht diese: Die Freude, die bei den Menschen durch sie entsteht, verteilt sich auf die Sinneswahrnehmung und den Geist, (11) und zwar derart, dass das Laster für die Sinneswahrnehmung angenehm ist, die Tugend aber die Seele erfreut.⁵⁷¹

3.1.2.3 Pädagogischer Aspekt I: Lob und Tadel (3,17–22)

Daran dürfte sich anschließen, das Denken der Hörer durch Rühmung und Vorwurf vom Schlechteren wegzuführen und dem Besseren geneigt zu machen. Denn der Vorwurf gegen die schlechte Lebensweise führt zum Hass auf das Laster, während das Lob des Guten das Begehren zu dem hinzieht, was noch mehr Ruhm bringt.⁵⁷²

3.1.2.4 Pädagogischer Aspekt II: Beispiele aus dem Leben (3,22–30)

(12) Damit die Lobrede auf das gute Leben noch wirksamer und der Tadel des schlechteren Lebens noch lebendiger werde, empfiehlt es sich sodann, an diejenigen zu erinnern, die in ihrer Tugend bewundert, und an diejenigen, die in ihrem Laster verurteilt worden sind. Denn die dargebotenen Beispiele für die Lebensweisen erzeugen eine gewisse Anspannung und Festigkeit in der Haltung der Seele, zieht doch die Hoffnung die

⁵⁷⁰ Anders als MC DONOUGH (Ed.), *In inscriptiones Psalmorum* (1962) 27,12, hat sich REYNARD, *Sur les titres* (2002) 166, app.crit., für die in A bezeugte Lesart κοινωνούντων entschieden [JR 3,11], was uns richtig erscheint. — SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 107, deutet κοινωνούντων als die „Teilhhaber“, also als jene, die an dem von Gregor hier bedachten Erkenntnisprozess beteiligt sind. Nach unserer Auffassung dagegen sind mit diesem Partizip den beiden Lebensweisen gemeinsame Eigenschaften gemeint. Vgl. auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 167.

⁵⁷¹ Der von uns gewählte Begriff ‚Laster‘ wird heute nur noch selten gebraucht. Das LG V, 65, Sp. 1, Z. 37, schlägt als Übersetzung für κακία [JR 3,16] ‚die Schlechtigkeit, das Böse‘ vor; vgl. auch a.a.O. 67, Sp. 3, Z. 46.55–59. Doch Gregors Denken bewegte sich in einem antiken Horizont, in dem „Tugend“ und „Laster“ eine prägnante Alternative bildeten, wie etwa die Erzählung von Herakles am Scheideweg zeigt.

⁵⁷² Zur Bedeutung von τὸ εὐφημότερον [JR 3,21] vgl. LG III, 611, Sp. 2, Z. 12–16.

Seele hin zu einer Ehre, die der der Besten gleich ist, während der Vorwurf gegen die Verurteilten zur Flucht und Abkehr von derartigen Verhaltensweisen anleitet.

3.1.2.5 Besondere Aszetik: die Erörterung von Einzelfragen (3,31–35)

(13) Über all das hinaus dürfte es nötig sein, in Bezug auf jede dieser beiden (Seiten) eine ins Einzelne gehende Lehre zu entwickeln, die sowohl das Bessere zeigt als auch vom Schlechteren abbringt, indem sie dem Zuhörer durch Ermahnungen und Ratschläge den Weg zu jenem zeigt, ihn aber vom Schlechteren durch warnende Worte abhält.

3.1.2.6 Das Problem der nicht disponierten Hörer und seine Lösung (4,1–23)

4. (14) Wir haben das auf diese Weise treffend auseinandergesetzt.⁵⁷³ Die Natur kann alles, was der Lust fremd ist, nur schwer annehmen – mit Lust meine ich die Freundin des Leibes; denn die Freude der Seele ist sehr weit von der vernunftlosen und knechtischen Lustempfindung entfernt. Nun aber haben wir schon zuvor als das eigentümliche Kennzeichen der beiden Lebensweisen, derjenigen in der Tugend und derjenigen im Laster, erkannt, dass durch das Laster die Sinne unseres Fleisches geschmeichelt werden, während die Tugend bei denen, die recht gehandelt haben, zu einer Freude der Seele wird. (15) Bei denen aber, die erst in das höhere Leben eingeführt werden und denen noch die Sinneswahrnehmung als ein Unterscheidungsmerkmal für das Schöne gilt, ist die Seele noch nicht hinreichend befähigt, das Gute wahrzunehmen, da sie noch ungeübt und mit dieser Art des Erkennens noch nicht vertraut ist.⁵⁷⁴ Gegenüber allem Unbekannten aber, mag es noch so schön sein, bleibt unser Begehren unbewegt; geht aber kein Begehren voraus, so entsteht auch keine Lust an der Sache, die nicht begehrt wurde. Denn der Weg zur Lust ist das Verlangen. Notwendigerweise muss man also für diejenigen, welche die reine und göttliche Lust noch nicht gekostet haben, etwas ausdenken, durch das die Lehren über die Tugend beiläufig aufgenommen werden, nachdem sie durch etwas von dem, was die Sinne erfreut, angenehm gemacht worden sind; auch die Ärzte verfahren ja gewöhnlich so, wenn sie eines der bitteren und schwer zu schluckenden Heilmittel für die Kranken genießbar machen, indem sie ihm durch die Süße des Honigs Geschmack verleihen.

⁵⁷³ Der Gedankengang in JR 4,1–9 wirkt sprunghaft. Es scheint, als ob sich Gregors Gedanken im Verlauf der Formulierung des Satzes erst entwickelt hätten. Unsere Übersetzung stellt eine behutsame Rekonstruktion dar.

⁵⁷⁴ Gregor spricht oft vom „Schönen“ [JR 4,10 passim], wo wir im Deutschen vom „Guten“ reden. Vgl. dazu unten S. 473.

3.1.2.7 Zusammenfassung und Beschreibung der Aufgabe (4,24–37)

(16) Wenn die Einführung in das der Tugend gemäße Leben von uns durch das Gesagte vollständig und kunstfertig dargestellt wurde – wonach es notwendig ist, zunächst die einander entgegengesetzten Verhaltensweisen voneinander zu unterscheiden, dann jede von ihnen durch das ihr eigentümliche Merkmal zu kennzeichnen und danach die eine in der Rede herauszustellen, bei der anderen durch Vorwürfe zu bewirken, dass sie gemieden wird, (sodann) durch die Beispiele berühmter Männer das Denken hinsichtlich der beiden (Verhaltensweisen) zu stärken und durch ins Einzelne gehende Ermahnungen den zum Guten führenden Weg zu zeigen sowie vom Schlechteren abzuhalten, (schließlich) das Raue und Mannhafte an der Tugend für diejenigen, die (noch) Kinder sind, angenehm zu machen, indem es durch etwas von dem, was unsere Sinne erfreut, versüßt wird –, dann dürfte jetzt der Zeitpunkt gekommen sein, zu untersuchen, wie uns entsprechend der betrachteten Vorgehensweise die ganze durch die Psalmen (vermittelte) Lehre überliefert wird, die sowohl vom Laster fernhält wie zur Tugend hinzieht.⁵⁷⁵

3.1.3 Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39)

3.1.3.1 Die Beliebtheit der Psalmen (5,1–23)

5. (17) Als erstes also – wir beginnen unsere Untersuchung nämlich mit den zuletzt genannten Punkten – wollen wir unser Augenmerk auf die Erfindung richten,⁵⁷⁶ durch die er sowohl die harte und strenge Lebensführung gemäß der Tugend als auch die rätselhafte Lehre über die Geheimnisse als auch die unsagbare und in schwer verständlichen Sätzen verborgene Rede über Gott so leicht fasslich und angenehm gemacht hat,⁵⁷⁷ dass diese Lehre nicht nur den Eifer von vollkommenen Männern, bei denen die Wahrnehmungsorgane der Seele schon gereinigt sind, erweckt, sondern auch im Gemach der Frauen gleichsam zum eigenen Besitz gehört, ferner bei unmündigen Kindern eine solche Lust erweckt, als ob sie ein Spielzeug wäre, und bei den Älteren den Stock und die Ruhepause ersetzt; der Fröhliche meint, die Gabe dieser Lehre sei für ihn bestimmt, während einer, der wegen seiner Situation in verdrießlicher Stimmung ist, den Eindruck hat, eine solche Wohltat sei in der Schrift seinerwegen gegeben worden.⁵⁷⁸ Mehr noch,

⁵⁷⁵ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 110, übersetzt: ‚wie uns die Psalmen durch eine solche förmliche Betrachtungsweise eine Lehre erteilen‘ [JR 4,35 f.]. Das dürfte so zu verstehen sein, dass wir mit einer solchen Betrachtungsweise an die Psalmen herantreten und ihnen dann eine Lehre entnehmen. Gregors Gedanke scheint jedoch eher zu sein, dass bereits die Redaktoren selbst diese τεχνολογία im Kopf hatten und ihr gemäß den Psalter einrichteten. Die Psalmen sind das Medium für die Vermittlung einer Lehre.

⁵⁷⁶ Zur Übers. von ἐπίνοια [JR 5,2] als ‚Erfindung‘ vgl. unten die Diskussion auf S. 363.

⁵⁷⁷ Häufig gibt Gregor nicht an, wer genau das in der 3. Pers. anvisierte Subjekt („er“) ist. Im Fortgang dieses Kapitels zeigt sich jedoch, dass er dabei an David als den Urheber des Psalters denkt, vgl. JR 6,2,28; 7,17; 8,3,20. Vgl. ferner oben S. 29–32 und unten S. 364.

⁵⁷⁸ Zur Übers. von χάρις vgl. unten S. 367.

Menschen, die zu Lande oder zur See unterwegs sind wie auch solche, die ihre Arbeit im Sitzen verrichten, ja überhaupt alle Männer und Frauen, womit auch immer sie beschäftigt sind, Gesunde wie Kranke, halten es für einen Verlust, diese hohe Lehre nicht im Munde zu führen. Sodann nehmen auch die Gastmähler und Hochzeitsfeierlichkeiten diese Philosophie⁵⁷⁹ als Teil der Freude zu den Vergnügungen hinzu, nicht zu sprechen vom durch sie (erklingenden) gottbegeisterten Lobgesang bei den Vigilien sowie von der Philosophie der Gemeinden, die in ihnen mit Eifer gesucht wird.⁵⁸⁰

3.1.3.2 Die kosmische Musik (6,1–7,43)

6. (18) Welches ist nun die Erfindung, die zu dieser unsagbaren und göttlichen Lust führt, die der große David über diese Lehren ausgegossen hat und durch die diese Wissenschaft für die Natur der Menschen so leicht annehmbar geworden ist?⁵⁸¹ Es wird wohl jedem leicht fallen, den Grund dafür zu nennen, dass wir beim Nachsinnen über diese (Lehren) Lust empfinden. Man könnte nämlich sagen, das Singen der Worte sei der Grund, dass wir mit Lust bei ihnen verweilen.⁵⁸² Wenn das auch wahr ist, so meine ich doch, dass man darüber nicht ohne Betrachtung hinweggehen darf. Denn es scheint, dass die durch die Melodie (zum Ausdruck gebrachte) Philosophie auf etwas Größeres hindeutet, als die meisten denken. Was ist es, das ich meine? (19) Ich habe einmal einen der Weisen über unsere Natur die Lehre vortragen hören, dass der Mensch eine kleine Welt ist, die alles in sich enthält, was sich auch in der großen Welt findet.⁵⁸³ Die geordnete Einrichtung des Alls aber ist eine Art von musikalischer Harmonie,⁵⁸⁴ die vielfältig und mannigfach, einer bestimmten Ordnung und einem bestimmten Rhythmus gemäß auf sich selbst hin gestimmt ist, mit sich selbst zusammenstimmt und niemals aus diesem Zusammenklang herausgerissen wird,⁵⁸⁵ auch wenn sich zwischen den einzelnen Seienden ein großer Unterschied beobachten lässt. Es verhält sich damit wie mit dem Plektrum, das kunstfertig an die Saiten rührt und durch die Mannigfaltigkeit der Töne die Melodie hervorbringt; denn wenn bei allen (Saiten) ein einförmiger Ton wäre, käme überhaupt keine Melodie zustande. Ebenso rührt die Mischung des Alls in den vielfältigen Einzeldingen, die man im Weltall findet, in einem geordneten und unverletzlichen

⁵⁷⁹ Zur Bedeutung des Begriffs ‚Philosophie‘ bei Gregor vgl. unten S. 370.

⁵⁸⁰ Den ‚Gemeinden‘ in unserer Übersetzung entspricht bei Gregor das Nomen im Gen. ἐκκλησιῶν [JR 5,23]. Wir übersetzen in dieser Weise vor allem aus Gründen der Kongruenz mit weiteren Vorkommen des Wortes ἐκκλησία [JR 25,2–3.6]. — Zum Verb σπουδάζω [JR 5,23] vgl. unten S. 371.

⁵⁸¹ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 111, gibt μάθημα [JR 6,3] als ‚Lernen‘ wieder, was ebenfalls einen guten Sinn ergibt. Das LG VI, 202–204, nennt allerdings nur Beispiele für die objektive Bedeutungsebene ‚das Gelernte, - Kenntnis, Wissenschaft‘.

⁵⁸² Zur Übers. des Verbs μελωδεῖν [JR 6,5] vgl. unten S. 378.

⁵⁸³ Das Wort κόσμος [JR 6,11 passim], das hier im Griechischen steht, ist im Deutschen als Fremdwort gebräuchlich. Gleichwohl geben wir es in der Regel durch das zum deutschen Stammwortschatz gehörende Wort ‚Welt‘ bzw. ‚Weltall‘ wieder.

⁵⁸⁴ Zur Übers. von διακόσμησις [JR 6,13] vgl. unten S. 383.

⁵⁸⁵ Zur Übers. der Wendungen πρὸς ἑαυτὴν ἡρμοσμένη [JR 6,14] und ἑαυτῇ συνάδουσα [JR 6,15] vgl. unten S. 385.

Rhythmus an sich selbst, und indem sie die schöne Abstimmung der Teile auf das Ganze hin bewirkt, bringt sie im All diese vollkommen harmonische Melodie hervor. Deren Hörer ist der Geist, der dabei in keiner Weise von unserem Gehörsinn Gebrauch macht; vielmehr vernimmt er den Lobgesang der Himmel indem er die Wahrnehmungsorgane des Fleisches übersteigt und in die Höhe gelangt. Auch der große David scheint mir auf diese Weise gehört zu haben, als er bei der Betrachtung der (den Himmeln) eigenen kunstvollen und allweisen Bewegung hörte, wie sie die Herrlichkeit Gottes erzählen (Ps 18,2), der das in ihnen bewirkt.

7. (20) Denn in der Tat bildet der aus Gegensätzen gemischte Zusammenklang der ganzen Schöpfung mit sich selbst⁵⁸⁶ einen in diesem Rhythmus vorgetragenen Lobgesang auf die Herrlichkeit des unerreichbaren und unsagbaren Gottes. Stillstand und Bewegung verhalten sich zwar gegensätzlich zueinander, gleichwohl sind sie in der Natur der Seienden miteinander vermischt, und es lässt sich bei ihnen eine gewisse unbeschreibliche Mischung des einander Entgegengesetzten beobachten, sodass sich auch in der Bewegung das Feststehende zeigt und im Unbewegten das ständig Bewegte. Denn alles am Himmel befindet sich in ständiger Bewegung, indem es entweder zusammen mit dem Kreis der Fixsterne läuft oder sich mit den Planeten in der Gegenrichtung dreht. Doch die Verknüpfung in diesen Dingen steht für alle Zeit fest und bleibt dieselbe, ohne jemals aus dem gegenwärtigen Zustand in einen anderen neuen zu wechseln; vielmehr verhält sie sich immer auf dieselbe Weise und bleibt im selben Zustand. Das Zusammentreffen des Stehenden mit dem sich Bewegenden also,⁵⁸⁷ welches in einer durch alle Zeiten währenden geregelten und unverletzlichen Ausgewogenheit geschieht, ist ein musikalisches Gefüge, das einen gemischten und unaussprechlich schönen Lobgesang auf die das All durchwaltende Kraft bewirkt.⁵⁸⁸ (21) Wie mir scheint hatte ihn auch der große David zu Gehör bekommen, als er in einem der Psalmen sagte, dass all die anderen Kräfte im Himmel Gott loben (Ps 148,1–2),⁵⁸⁹ auch das Licht der Sterne, die Sonne und der Mond (Ps 148,3), die Himmel der Himmel und das Wasser über den Himmeln – denn an einer Stelle nennt er das Wasser (Ps 148,4) – und der Reihe nach alles, was die Schöpfung enthält (Ps 148,4b.7–12). Denn die Verbundenheit und das Mitempfinden aller Dinge miteinander,⁵⁹⁰ von einer geregelten Ordnung und Aufeinanderfolge durchwaltet,⁵⁹¹ stellen die erste, urbildliche und wahre Musik dar, die der Spieler

⁵⁸⁶ Zur Übers. des Subst. συνῳδία [JR 7,3] vgl. unten S. 391.

⁵⁸⁷ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 112, gibt σύνοδος [JR 7,14] als ‚Übergang‘ wieder. Doch Gregor fasst hier keinen Übergang von etwas fest Stehendem zu etwas Bewegtem ins Auge. Vielmehr liegt die Sinnspitze seines Gedankens gerade in der Koexistenz der beiden Momente Bewegung und Ruhe im selben Objekt. Entsprechend ordnet das LG VIII, 380, Sp. 1, Z. 32–44, die Bedeutung von σύνοδος in JR 7,14 dem Bedeutungsfeld ‚das Zusammenkommen, Zusammentreffen‘ zu.

⁵⁸⁸ Das LG IV, 350, Sp. 3, Z. 34 f., gibt als Bedeutung für θεσπέσιος [JR 7,16] ‚göttlich‘ an. Mit ‚unaussprechlich schön‘ versuchen wir den Sinn des Wortes stärker zu konkretisieren.

⁵⁸⁹ HEINE, *Treatise* (2000) 90, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 179, deuten ἄλλαι δυνάμεις αἱ κατ’ οὐρανὸν πᾶσαι [7,19] als zusammenfassenden Ausdruck für die anschließend genannten Gestirne. Nach unserer Auffassung meint Gregor damit in Ps 148,1–2 genannten himmlischen Mächte, namentlich die ἄγγελοι und die δυνάμεις.

⁵⁹⁰ Zur Übers. von σύμπνοια und συμπάθεια [JR 7,23] vgl. unten S. 396–397.

⁵⁹¹ Zur Übers. von τάξις und κόσμος [JR 7,23] vgl. unten S. 397.

des Alls mit dem unsagbaren Wort der Weisheit durch das, was beständig geschieht, kunstvoll erklingen lässt.⁵⁹² (22) Wenn nun die Ordnung der Welt im Ganzen ein musikalisches Gefüge bildet, dessen „Erbauer und Gründer Gott (ist)“, wie der Apostel sagt (Hebr 11,10),⁵⁹³ der Mensch aber eine kleine Welt darstellt und er zugleich als Abbild dessen gemacht worden ist, der die Welt zusammengefügt hat (vgl. Gen 1,26 f.), dann wird die Vernunft das, was sie über die große Welt weiß, wahrscheinlich auch an der kleinen erblicken. Denn der Teil des Ganzen ist dem Ganzen in jeder Hinsicht gleichartig. Wie man nämlich im Splitter eines kleinen Kristalls, im glänzenden Teil, den ganzen Kreis der Sonne sehen kann, der sich wie in einem Spiegel zeigt, soweit die Kleinheit des glänzenden Teils es zulässt, so wird auch in der kleinen Welt, ich meine in der menschlichen Natur, die ganze Musik wahrgenommen, die sich im All betrachten lässt, wobei sie in der Weise eines Teils dem Ganzen entspricht, so wie das Ganze vom Teil aufgenommen werden kann. Das zeigt auch die organische Ausstattung unseres Leibes, die durch die Natur für die Ausübung von Musik kunstvoll gebildet ist. Siehst du die von der Luftröhre gebildete Flöte, den vom Gaumen gebildeten Steg, das Zitherspiel, das von Zunge, Wangen und Mund wie durch Saiten und Plektrum hervorgebracht wird?

3.1.3.3 Die Musik als Heilmittel für die Seele (8,1–26)

8. (23) Weil nun alles Naturgemäße der Natur gefällt, und da bewiesen ist, dass die Musik in uns der Natur gemäß ist,⁵⁹⁴ deshalb hat der große David der Philosophie über die Tugenden die Melodie beigemischt⁵⁹⁵ und so über diese hohen Lehren einen honiggleichen Wohlgeschmack ausgegossen,⁵⁹⁶ durch den die Natur sich auf gewisse Weise selbst genau betrachtet und heilt.⁵⁹⁷ Denn der ausgewogene Rhythmus des Lebens, den mir die Melodie durch Rätselbilder nahezulegen scheint,⁵⁹⁸ ist eine Heilung der Natur. Vielleicht stellt nämlich eben das eine Ermunterung zur höheren Form des Lebens dar: dass die Sinnesart derer, die in der Tugend leben, nicht unmusisch, abweichend und misstönend sein und die Saite nicht über das Maß gespannt werden darf,⁵⁹⁹ denn die ausgewogene Stimmung der Saite zerbricht völlig, wenn sie überdehnt wird; aber (man darf) wiederum auch nicht im Gegenteil durch Maßlosigkeit in der Lust die Spannung lockern; denn eine durch derartige Leidenschaften schlaff gewordene Seele wird stumm und sprachlos; ebenso müssen wir in allen anderen Bereichen, je nach dem Zeitpunkt, die Spannung entweder erhöhen oder lockern, wobei wir darauf achten, dass die Art un-

⁵⁹² Durch das ungewohnte Bild vom „Spieler des Alls“ stellt Gregor das All als ein Musikinstrument in der Hand des göttlichen Virtuosen dar. Zur Bedeutung von ἀρμωστής [JR 7,25] vgl. LG I, 541, Sp. 3, Z. 26–35, sowie unten S. 398.

⁵⁹³ Vgl. das MNT (⁵1998) 438.

⁵⁹⁴ Zur Übers. des Pron. ἡμῖν [JR 8,2] vgl. unten S. 405.

⁵⁹⁵ Zur Übers. des Subst. μελωδία [JR 8,3] vgl. unten S. 405.

⁵⁹⁶ Zur Übers. des Subst. ἡδονή [JR 8,4] vgl. unten S. 405.

⁵⁹⁷ Zur Übers. des Pron. ἧς und des Verbs ἀναθεωρεῖν [JR 8,5] vgl. unten S. 406.

⁵⁹⁸ Zum Begriff des αἴνιγμα [JR 8,7] vgl. unten S. 409.

⁵⁹⁹ Zur Übers. der Wendung τὸ μὴ δεῖν [JR 8,9] vgl. unten S. 409.

serer Charaktereigenschaften allzeit wohlklingend und in einem guten Rhythmus bleibt, weder unmäßig gelockert noch über das Maß angespannt. (24) Daher schreibt die Geschichte David auch die erfolgreiche Ausübung dieser göttlichen Musik zu. Denn als er Saul einmal antraf, wie er wirren Sinnes und des Verstandes verlustig war,⁶⁰⁰ heilte er ihn durch bezaubernden Gesang gänzlich von seinem Leiden,⁶⁰¹ sodass sein Verstand den naturgemäßen Gebrauch zurückgewann (vgl. 1 Kgt 16,14–23). Aus diesen (Tatsachen) ergibt sich nun klar, worauf das Rätselbild der Melodie zielt: es rät zur Beruhigung der Affekte, welche bei uns durch die Umstände des Lebens in verschiedener Weise geweckt werden.

3.1.3.4 Die musikalische Eigenart der Psalmodie (8,27–39)

(25) Doch auch das Folgende dürfen wir nicht unbeachtet übergehen: diese Lieder wurden nicht in der Weise der außerhalb unserer Weisheit stehenden Dichter von Liedern gemacht. Denn die Melodie beruht nicht auf dem Ton der Worte,⁶⁰² wie man es bei jenen sehen kann, bei denen der Rhythmus durch eine bestimmte Kombination der Prosodien hervorgebracht wird, indem der Ton der Stimme bald in einer tiefen, bald in einer hohen Lage sowie bald kurz, bald gedehnt erklingt.⁶⁰³ Vielmehr will er, der mit den göttlichen Worten eine einfache und ungekünstelte Melodie verwoben hat,⁶⁰⁴ durch die Melodie die Bedeutung des Gesagten zum Ausdruck bringen, indem er durch eine bestimmte Anordnung der von der Stimme (hervorgebrachten) Töne den in den Worten liegenden Sinn so weit als möglich enthüllt.⁶⁰⁵ Solcher Art also ist die Beilage zum Essen, durch welche die Nahrung der Lehren wie mit einigen Gewürzen versüßt wird.

⁶⁰⁰ Das Adjektiv παράστροφος [JR 8,20] ist in den von uns konsultierten Lexika nicht aufgeführt. Sein Sinn muss aus seinen Bestandteilen und dem Kontext der Stelle, an dem es steht, erschlossen werden.

⁶⁰¹ Zur Übers. des Verbs κατεπάδεν [JR 8,21] vgl. unten S. 412. — Da nach dem biblischen Bericht das Verhalten Sauls auf einen bösen Geist zurückgeht, übersetzen wir das Wort πάθος (8,22) nicht mit ‚Leidenschaft‘, sondern mit ‚Leiden‘.

⁶⁰² Zur Übers. des Subst. τόνος [JR 8,29] vgl. unten S. 415.

⁶⁰³ Mit ‚jenen‘ [JR 8,30] apostrophiert Gregor die zuvor genannten „Dichter von Liedern“ [JR 8,28]. Er verwendet in diesem Zusammenhang einige *termini technici* der antiken Metrik. Zur genauen Bedeutung vgl. den vertieften Kommentar zur Eigenart des Psalmengesangs unten S. 414–439.

⁶⁰⁴ Als Subjekt des Satzes ist David zu denken, vgl. auch oben S. 102, Anm. 577. — Die Adjektive ἀκατάσκευος und ἀνεπιτήδευτος [JR 8,33] bringen zum Ausdruck, dass David als Dichter der Melodie sich nicht an einer bestimmten Kunst orientiert hat, vgl. LG I, 135, Sp. 1, Z. 4–7, und LG I, 320, Sp. 1, Z. 67–69.

⁶⁰⁵ Zur Übers. des Subst. συνδιάθεσις [JR 8,35] vgl. unten S. 426.

3.1.4 Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36)

3.1.4.1 Überleitung (9,1–3)

9. (26) Jetzt dürfte der Zeitpunkt dafür gekommen sein, in (unserer) Abhandlung auch das Festmahl der Tugenden selbst gemäß der von uns zuvor erläuterten kunstfertigen Betrachtungsweise zu untersuchen.⁶⁰⁶

3.1.4.2 Erstes Element: Die Unterscheidung von Tugend und Laster nach Ps 4 (9,3–59)

(27) Als Erstes kann man nämlich feststellen, dass die Tugend vom Laster durch offenkundige Kennzeichen geschieden ist, sodass der Unterschied der beiden von ihrem jeweiligen Gegenteil klar zutage tritt.⁶⁰⁷ Denn an der Freude, die von ihnen her in uns entsteht, zeigt sich das Besondere und die Eigenart der beiden Handlungsweisen: Das Laster erfreut die leiblichen Sinne, die Tugend aber die Seele. Folglich lässt sich die Natur dessen, was zugrunde liegt, aus diesen Kennzeichen ohne Irrtum und Zweifel erkennen. (28) Und wenn man das auch aus anderen (Versen)⁶⁰⁸ an vielen Stellen des Psalters sowohl vom offenkundigen Sinn wie von einer in die Tiefe dringenden Schau der Gedanken her erheben kann, so ist das doch am meisten beim vierten Psalm der Fall, in dem er sagt, dass diejenigen *tragen Herzens* sind, die das *Trügerische* und *Eitle* nicht von der Wahrheit unterscheiden, vielmehr das Wesenlose *lieben*, das Bleibende und der Liebe Werte aber übersehen (Ps 4,3). In der Tat sagt er, allein die *Frömmigkeit* sei wahrhaft *bewundernswert* (Ps 4,4), alles andere aber, was von den Menschen anstelle der (wahren) Güter mit Eifer gesucht wird, existiere nur in der Vorstellung; von sich aus existiere es nicht, sondern scheine lediglich für die törichte Meinung der Menschen ein Sein zu haben. (29) Und um die Lehre über diese Dinge noch deutlicher offen zu legen, fügt er hinzu, dass die Vielen das Gute im Bereich des Sichtbaren definieren,⁶⁰⁹ indem sie sagen, nur das sei gut, was man den Sinnen vorzeigen könne. *Viele* nämlich, sagt er, *sprechen: Wer wird uns die guten Dinge zeigen?* (Ps 4,7a)⁶¹⁰ Doch wer auf die Tugend blickt, sieht über diese knechtische Weise der Bestimmung des Schönen hinweg. Er erblickt das Schöne im Licht. (30) So aber kennzeichnet er die gottförmige und hohe

⁶⁰⁶ Der Dat. τῷ λόγῳ [JR 9,2] lässt sich sowohl lokal („in unserer Abhandlung“) als auch instrumental („mit der Vernunft“) verstehen. Uns scheint das Erstere sinnvoller zusein. Vgl. die Diskussion unten S. 446. — Zum Begriff der πανδασία [JR 9,1 f.] vgl. unten S. 445–445.

⁶⁰⁷ Gregor sagt in JR 9,4 vom Unterschied, dass er ἀσύγχυτον sei, was wörtlich bedeutet: ‚von Vermischung frei‘. Wir schließen uns hier der freieren Übersetzung von SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 113 f., an, die eine Konsequenz des Fehlens von Vermischungen benennt: Der Unterschied „tritt klar zutage“.

⁶⁰⁸ Zur Übers. der Pron. τοῦτο und ἄλλων [JR 9,11] vgl. unten S. 448.

⁶⁰⁹ Zum Verb ὀρίζομαι [JR 9,23] vgl. unten S. 454.

⁶¹⁰ Zu den ἀγαθὰ und zum Verb δείκνυμι [JR 9,25] vgl. unten S. 453.

Freude, wobei er mit dem ‚Licht‘ jenes meint, das vom Angesicht Gottes widerstrahlt und das zu erreichen die Natur der Sinneswahrnehmung übersteigt: *Aufgeprägt ist auf uns*, sagt er, *das Licht deines Angesichts, Herr* (Ps 4,7b).⁶¹¹ Beim Angesicht Gottes, das in bestimmten „Abdrücken“ geschaut werden kann, scheint mir der Prophet an nichts anderes zu denken als an die Tugenden. Denn durch diese wird die göttliche Gestalt eingeprägt.⁶¹² (31) Und nachdem er das gesagt hat, nennt er das vollkommene Merkmal der Tugend: *Du hast Freude in mein Herz gegeben* (Ps 4,8a), wobei er anstelle von Seele und Geist das Herz nennt. Denn der Geist kann an den Lockspeisen des Lasters keine Ergötzung finden. Er stellt aber der Freude des Herzens dieses materielle und zum irdischen Leben gehörende Wohlergehen gegenüber und sagt, dass für jene, die nur auf das Gegenwärtige schauen, der Bauch zum Maßstab des Guten wird. Wenn er nämlich davon spricht, dass solchen Leuten *Getreide und Wein* (Ps 4,8b) reichlich zuteilwerden, fasst er vom Teil ausgehend alle Freuden des Magens und des Mahles in einem Begriff zusammen. (32) Diese beherrschen jedes Bemühen um materielle Dinge.⁶¹³ Doch die Mühe, die darauf verwendet wird, gelangt nie an ein glückliches Ende. Denn in der Natur gibt es für den Genuss, der den Menschen einen Augenblick lang zuteilwird, keine Vorratskammer, sodass sie die Lust für sich aufbewahren könnten, die sie sich mit aller Mühe verschaffen; sondern wie ein täuschendes Trugbild, das die Liebhaber der Lust in ihren Besitz gebracht zu haben meinen, verschwindet sie sogleich und löst sich ins Nichtsein auf. (33) Von einem derartigen Trugbild bleibt freilich nach seinem Verschwinden eine Spur zurück, die Scham.⁶¹⁴ Sie prägt ihnen einen tiefen und kaum zu tilgenden Abdruck dessen ein, durch das sie entstanden ist,⁶¹⁵ sodass man, wie es die Kunst der Jäger ist, an den Spuren die Art des Tieres erkennen kann. Denn wenn die Beute nicht in Sichtweite ist, erkennen diese das Tier an seiner Spur. Wenn also das Schwein oder der Löwe sich durch ihre eigenen Spuren verraten, so ist es nur folgerichtig, auch die Art der Lust an der Spur zu erkennen, die sie zurückgelassen hat. In der Tat aber, ihre Spur ist die Scham. Folglich ist (die Lust), die der Seele dieses Merkmal einprägt, ohne Zweifel entweder selbst eine Schande oder aber Ursache der Schande.

3.1.4.3 Zweites Element: Lob und Tadel (10,1–15)

10. (34) Doch das wurde von uns in Form eines Exkurses im Voraus betrachtet.⁶¹⁶ Denn dem entsprechend, was wir zuvor dargelegt hatten, galt es, am Psalter zu zeigen, welcher Art das Ende einer jeden der beiden Verhaltensweisen, der tugendhaften und der

⁶¹¹ Zum Verb σημειώω [JR 9,30] vgl. unten S. 455.

⁶¹² Zum Verb χαρακτηρίζομαι [JR 9,33] vgl. unten S. 456.

⁶¹³ Zum Verb ἄρχω [JR 9,42] vgl. unten S. 460.

⁶¹⁴ Zum Subst. αἰσχύνη [JR 9,50] vgl. unten S. 461–462.

⁶¹⁵ Zur Wendung δι’ ὧν ἂν παρέλθῃ [JR 9,51] vgl. unten S. 462.

⁶¹⁶ Mit dieser Bemerkung charakterisiert Gregor die unmittelbar vorausgehenden Worte über den trügerischen Charakter des materiellen Genusses als Exkurs.

lasterhaften, ist.⁶¹⁷ Während er in dem zuvor angeführten Psalm sagt, das Ziel der Tugend sei Friede, Ruhe und das einförmige, nicht mit Leidenschaften vermischte *Wohnen*, das in der *Hoffnung* auf die Gemeinschaft mit Gott gründet (Ps 4,9),⁶¹⁸ hat er auf das diesem Entgegengesetzte dort nur durch Schweigen hingewiesen. Vielmals im Psalter aber ruft er aus und sagt: „Die Gesetzesbrecher werden vernichtet werden“ (Ps 36,38), „Die Nachkommenschaft der Gottlosen wird vernichtet werden“ (Ps 36,28),⁶¹⁹ „Wer die Ungerechtigkeit liebt, hasst seine eigene Seele“ (Ps 10,5), „Auf die Sünder wird er Schlingen regnen lassen“ (Ps 10,6) und tausende andere diesen ähnliche Worte.⁶²⁰ (35) Das ganze Buch der Psalmen ist voll von Worten des Lobes auf die Tugend und von der Anklage derer, die im Laster leben.

3.1.4.4 Drittes Element: Beispiele aus der Geschichte (10,15–28)

Auch die Erinnerung an die geschichtlichen Ereignisse⁶²¹ dient dieser doppelten Absicht: Sie wirkt darauf hin, der Tugend von Personen, die in einem guten Ruf stehen, nachzueifern. Durch (das Beispiel derer) aber, die verurteilt worden sind, (bewirkt sie,) dass die Bosheit gemieden wird.⁶²² Wenn er dich nämlich durch ein Beispiel zur Tugend anspornen will, sagt er: „Mose und Aaron sind unter seinen Priestern, und Samuel ist unter denen, die ihn anrufen. Sie riefen den Herrn an, und er erhörte sie. In der Wolkensäule redete er zu ihnen“ (Ps 98,6 f.).⁶²³ Wenn er aber das schlimme Ende zeigen will, welches das Laster findet, so schildert er die Leiden derer, die ihrer Bosheit wegen verurteilt wurden: „Die Erde öffnete sich und verschlang Dathan und bedeckte die Versammlung Abirons. Eine Flamme brannte die Sünder nieder“ (Ps 105,17.18b),⁶²⁴ „Handle an ihnen wie an Madiam und Sisara“ (Ps 82,10),⁶²⁵ „Mache ihre Herrscher wie Oreb und Zeb und (wie) Zebee und Salmana alle ihre Herrscher“ (Ps 82,12)⁶²⁶ und viele andere Stellen dieser Art.

⁶¹⁷ Mit der Wendung κατὰ τὸ προηγούμενον [JR 10,2] verweist Gregor nach unserer Auffassung auf das von ihm in *Inscr.* I, 2 [JR 3,17–22; 4,27–29] entworfene didaktische Programm, vgl. dazu unten S. 463–464.

⁶¹⁸ Zur Übers. von μετουσία [JR 10,7] als ‚Gemeinschaft‘ vgl. unten S. 464.

⁶¹⁹ Übers. nach bzw. wie in der LXX.D (2009) 787.

⁶²⁰ Übers. nach bzw. wie in der LXX.D (2009) 761.

⁶²¹ Zur Übers. des Subst. Wort ἱστορία vgl. unten S. 472.

⁶²² Gregors Formulierung in diesem Satz ist elliptisch. Es empfiehlt sich, sie in der deutschen Übersetzung zu ergänzen.

⁶²³ Übers. wie in der LXX.D (2009) 852.

⁶²⁴ Übers. wie in der LXX.D (2009) 860.

⁶²⁵ Übers. wie in der LXX.D (2009) 837.

⁶²⁶ Übers. wie in der LXX.D (2009) 837.

3.1.4.5 Viertes Element: Ratschläge zu Einzelfragen (10,29–36)

(36) Sodann ruft dir der Psalter vom Anfang bis zum Ende ins Einzelne gehende Ratschläge jeder Art zu; in keinem Teil lässt er die Ermunterung zum Schönen⁶²⁷ und (die Mittel),⁶²⁸ durch die man dem Laster entrinnen kann, aus. Alles ist durch zum Schönen führende Sinnsprüche⁶²⁹ miteinander verknüpft.⁶³⁰ Denn die Aneignung des Guten führt zur Flucht vor dem Gegenteil und zu seiner Vernichtung. Es dürfte überflüssig sein, all das bis in die Einzelheiten hinein darzulegen, ist doch für jene, die sich mit dieser Schrift befassen, der Eifer des Wortes für diese Dinge offenkundig.

3.1.5 Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40)

3.1.5.1 Die fünf „Abschnitte“ des Psalters (11,1–25)

11. (37) Das ganze Werk der Psalmen ist in fünf Abschnitte geteilt, und es gibt in diesen Abschnitten eine bestimmte kunstfertige Anordnung und Gliederung. Die Umgrenzung der Abschnitte ist klar,⁶³¹ da sie in gleicher Weise in bestimmten Lobpreisungen Gottes enden,⁶³² die man erkennen kann, wenn man der von uns angegebenen Einteilung des Psalters folgt. (38) Die Zahl der Psalmen in den einzelnen Abschnitten ist nämlich folgende: vierzig im ersten, einunddreißig im zweiten, siebzehn im dritten und ebenso viele im vierten; fünfundvierzig im fünften. Es erstreckt sich also der erste Teil bis zum vierzigsten (Psalm) vom ersten an, sein Ende ist: *Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit her und (bis) in Ewigkeit. (So) sei es, (so) sei es!* (Ps 40,14) Der zweite (Teil erstreckt sich) bis zum einundsiebzigsten (Psalm), sein Schluss lautet so: *Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, der allein Wunder tut, und gepriesen sei der Name seiner Herrlichkeit in Ewigkeit und in die Ewigkeit der Ewigkeit! Und erfüllt werden wird mit seiner Herrlichkeit die ganze Erde, (so) sei es, (so) sei es!* (Ps 71,18–19)⁶³³ Der dritte (Teil erstreckt sich) bis zum achtundachtzigsten (Psalm), und auch dieser endet mit einem ähnlichen Schluss. Er lautet nämlich so: *Gepriesen sei der Herr in Ewigkeit, (so) sei es, (so) sei es!* (Ps 88,53) Des vierten Abschnitts Ende ist der einhundertfünfte (Psalm), dessen Schluss dem der übrigen ähnlich ist: *Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit bis in Ewigkeit, und das ganze Volk wird sagen: (So) sei es, (so)*

⁶²⁷ Zur Übers. des Subst. τὸ καλόν [JR 10,30] vgl. unten S. 473.

⁶²⁸ Zu den „Mitteln“ vgl. unten S. 474.

⁶²⁹ Zur Bedeutung des Subst. γνώμη [JR 10,33] vgl. unten S. 474.

⁶³⁰ Zum Verb συμπαραζεύγνυμι [JR 10,32] vgl. unten 475.

⁶³¹ Zum Subst. περιγραφή [JR 11,3] vgl. unten S. 476.

⁶³² Zum Part. ἐναπολήγουσα [JR 11,4] vgl. unten S. 476.

⁶³³ Zum Wortlaut von Ps 71,18 vgl. unten S. 479.

sei es! (Ps 105,48)⁶³⁴ Der fünfte Teil aber reicht von diesem (Psalm) bis zum letzten, sein Ende: *Aller Atem lobe den Herrn!* (Ps 150, 6)

3.1.5.2 Ps 1 als Eröffnung des ersten Abschnitts: Abkehr vom Schlechten (12,1–12)

12. (39) Es dürfte nun der Zeitpunkt gekommen sein, um mit wenigen Worten auszuführen, welche kunstfertige Ordnung wir in diesen (Teilen) bemerkt haben.⁶³⁵ Im ersten (Teil) bringt er jene, die im Laster leben, bei ihrem verkehrten Umherirren zum Stehen⁶³⁶ und zieht sie hin⁶³⁷ zur Entscheidung für das Bessere,⁶³⁸ sodass sie nicht mehr auf den trügerischen Wegen der Gottlosen *gehen*, *sich* nicht mehr auf dem schlimmen Weg der Sünde in der Tiefe *hinstellen* noch darauf hinarbeiten, dass das Laster in ihnen unbeweglich und fest *gegründet* ist (Ps 1,1). Vielmehr schließen sie sich dem göttlichen *Gesetz* an und machen sich durch *Nachsinnen und Einübung* den zuverlässigen Lebenswandel zueigen (Ps 1,2),⁶³⁹ sodass die Ausrichtung auf das Bessere in ihnen wie eine Pflanze Wurzel schlägt, durch die göttlichen Lehren bewässert (Ps 1,3). Der erste Eingang zum Guten ist also die Abwendung von dessen Gegenteil, durch sie gelangt man zur Teilhabe am Besseren.

3.1.5.3 Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts: Durst nach Gott (12,13–40)

(40) Wer indes die Tugend schon verkostet und durch eigene Erfahrung die Natur des Guten verstanden hat, ist nicht mehr von der Art, dass er durch einen gewissen Zwang und durch Zurechtweisung vom starken Hang⁶⁴⁰ zum Laster weggerissen⁶⁴¹ und sein Blick auf die Tugend gerichtet werden müsste, sondern er hat einen übergroßen Durst nach dem Besseren.⁶⁴² Das Unwiderstehliche und Ungestüme an der Begierde vergleicht der Text nämlich mit dem *Durst* (Ps 41,3), wobei er die durstigste Tierart ausgesucht hat, um die Intensität der Begierde an einem Lebewesen, das über die Maßen an Durst leidet, so deutlich wie möglich aufzuzeigen. Als solches Lebewesen nennt er den *Hirsch* (Ps 41,2), dem es eigen ist, durch den Verzehr giftiger Tiere Fett anzusetzen. Die

⁶³⁴ Unsere Widergabe der Doxologien entspricht weithin der Übers. in der LXX.D (2009) 792.823.844.861.

⁶³⁵ Ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, legt Gregor im folgenden Abschnitt Psalm 1 aus.

⁶³⁶ Zum Verb ἵστημι [JR 12,3] vgl. unten S. 487.

⁶³⁷ Zum Verb ἐφέλκω [JR 12,3] vgl. unten S. 489.

⁶³⁸ Zum Komp. κρείττονος [JR 12,4] vgl. unten S. 490.

⁶³⁹ Zur Bedeutung des. Subst. μελέτη [JR 12,8] vgl. unten S. 491; zur Bedeutung von κατορθόω und von πορεία [JR 12,8 f.] vgl. unten S. 492.

⁶⁴⁰ Zum Subst. προσπάθεια [JR 12,15] vgl. unten S. 499.

⁶⁴¹ Zum Verb ἀφέλκω [JR 12,16] vgl. unten S. 499.

⁶⁴² Ohne ausdrücklichen Hinweis geht Gregor hier zum Ps 41 über, mit dem das zweite Buch der Psalmen beginnt.

Säfte dieser Tiere sind heiß und glühend, und wenn der Hirsch von ihnen gegessen hat, trocknet er notwendig aus, da er sich durch den Saft dieser Tiere eine Vergiftung zugezogen hat. Deswegen verlangt er auch so heftig nach Wasser: um die aus einer solchen Speise in ihm entstandene Trockenheit zu heilen. (41) Wer nun im ersten Teil des Psalters den Anfang seiner Einweihung⁶⁴³ in ein Leben in der Tugend erfahren und die Süße des Ersehnten durch Verkosten kennengelernt hat, wer ferner jede Art von kriechender Begierde in sich verzehrt und mit den Zähnen der Selbstbeherrschung statt wilder Tiere die Leidenschaften vertilgt hat,⁶⁴⁴ der dürstet nach der Gemeinschaft mit Gott mehr als *der Hirsch nach den Quellen der Wasser verlangt* (Ps 41,2).⁶⁴⁵ Wer aber übermäßig unter Durst leidet und dann auf eine Quelle stößt, kann nicht anders als so viel von dem Wasser zu trinken, wie seine Begierde ihn dazu treibt.⁶⁴⁶ Wer aber das Ersehnte in sich aufgenommen hat, ist voll von dem, wonach er sich sehnte. Denn nicht wie bei der Füllung des Leibes wird das voll Gewordene wieder entleert, noch bleibt der Trank untätig in sich selbst. Vielmehr verwandelt die göttliche Quelle, in wem immer sie sich befindet, den der sie berührt hat, auf sich selbst hin und teilt ihm mit von ihrer eigenen Kraft (vgl. Joh 4,13 f.; 7,37 f.).

3.1.6 Kapitel VI – Ps 72 als Eröffnung des dritten Abschnitts: Wert und Unwert (13,1–72)

3.1.6.1 Der visionäre Blick der Seele (13,1–39)

13. (42) Nun aber ist der Gottheit die Macht und Tätigkeit zu eigen,⁶⁴⁷ erkennend in die Tiefe der Seienden zu dringen.⁶⁴⁸ Folglich wird der, der in sich hat, wonach er sich

⁶⁴³ Zur Bedeutung des Verbs προτελέω [JR 12,27] vgl. unten S. 502.

⁶⁴⁴ Der Begriff σωφροσύνη [JR 12,30] umfasst eine Bandbreite von Aspekten, die sich nur unzulänglich durch ein einziges deutsches Wort wiedergeben lassen. Das LG VIII, 481, Sp. 1, Z. 39–41, gibt u.a. als Bedeutungen an: ‚Besonnenheit, (...) Mäßigung, Selbstbeherrschung, Enthaltensamkeit, Keuschheit, Zucht, Ehrbarkeit‘.

⁶⁴⁵ Gregor zitiert Ps 41,2a in etwas freierer Weise: Er liest ποθεῖ statt ἐπιποθεῖ und setzt das Subj. ἡ ἔλπις an das Ende des Kolons [JR 12,32]. — Zur Übersetzung von μετουσία [JR 12,31] als ‚Gemeinschaft‘ vgl. unten S. 464, Anm. 2063. — Die Wendung πλέον ἢ καθ’ ὅσον [JR 12,31 f.] lässt sich im Deutschen nur verkürzt durch ‚mehr als‘ wiedergeben, da eine wörtliche Übersetzung wie: ‚mehr als das Ausmaß, in dem‘, unbeholfen wirken würde.

⁶⁴⁶ Durch das Verb ἔπομαι [JR 12,32] bringt Gregor zum Ausdruck, dass der große Durst notwendigerweise zum Trinken antreibt. — Zur Bedeutung des Adverbials κατ’ ἐξουσίαν [JR 12,34] vgl. LG III, 313, Sp. 1, Z. 52 bis Sp. 3, Z. 13.

⁶⁴⁷ Zur Wortbedeutung von δύναμις τε καὶ ἐνέργεια [JR 13,2] vgl. LG III, 753, Sp. 2, Z. 18–48. Die a.a.O. 757, Sp. 2, Z. 25–35, angeführten Beispiele zeigen, dass Gregor das Begriffspaar zur Deutung biblischer Zusammenhänge benutzt hat. Das schließt freilich nicht aus, dass er sich dabei des aristotelischen Hintergrundes dieser Begrifflichkeit bewusst war, vgl. ARISTOT., IX, 6 *Metaph.* 1047 b 31–1048 b 16 [JAEGER (1973) 182–184].

⁶⁴⁸ Als Bedeutung von ἐποπτικὴ [JR 13,1] gibt das LG III, 481, Sp. 3, Z. 57 f., an: ‚fähig, geeignet zu beobachten, - beobachtend‘. Das scheint uns jedoch zu wenig, um den Gedanken Gregors an dieser Stelle zum Ausdruck zu bringen. Seit PLATON, *Symp.* 210 a 1 [WERKE III, hg. v. Eigler (1974) 342] hat das

sehnte, ebenfalls zu einem solchen in die Tiefe dringenden Erkennen fähig und durchforscht die Natur der Seienden (vgl. Ps 72,1).⁶⁴⁹ (43) Deshalb hat er dem dritten Teil des Psalters diesen Anfang gegeben,⁶⁵⁰ in dem die Rede besonders der Frage nachgeht, wie in der Ungleichheit des Lebens der gerechte Charakter des göttlichen Gerichts gewahrt bleiben wird, fällt doch in diesem Leben das gute Los den Menschen zumeist nicht entsprechend dem Wert ihrer Entscheidungen zu. Oftmals kann man nämlich bei derselben (Person) beide Extreme finden: das Äußerste an Schlechtigkeit und das höchste Maß an Wohlergehen. Wer auf einen solchen (Menschen) schaut, beginnt in seinem Denken irgendwie zu wanken, ob nicht für die menschliche Natur das besser sei, was schlechter genannt wird, und umgekehrt das Schlechte jenes, was der Seite des Besseren zugezählt wird (Ps 72,2). (44) Wenn nämlich die Gerechtigkeit zwar gelobt wird, es aber dem, der sich eifrig um sie müht, schlecht geht, andererseits das Laster zwar verurteilt wird, es aber denen, die sich ihm hingeben, ausreichenden Genuss all dessen gewährt, was sie erstreben, wie sollte man dann nicht meinen, dass bei der Wahl des Lebenswandels das Laster der Tugend vorzuziehen sei, das Verurteilte dem im Lob Erhobenen? Wer aber in seinem Denken in die Höhe gelangt ist und wie von einem herausragenden Beobachtungsstand aus sein Auge auf das weit Entfernte richtet, weiß, worin der Unterschied zwischen dem Laster und der Tugend liegt, (45) denn das Urteil über sie wird aufgrund dessen gefällt, was am Ende steht (Ps 72,17), nicht aufgrund dessen, was gegenwärtig ist. Durch den tiefdringenden und scharfsichtigen Blick der Seele hat er nämlich das als schon gegenwärtig wahrgenommen, was für die Guten als Gegenstand der Hoffnung aufbewahrt ist. Und nachdem er mit seiner Seele über alles sinnlich Wahrnehmbare hinausgestiegen und in die himmlischen Gemächer eingetreten ist, erhebt er den Vorwurf eines schlechten Urteils gegen die, die in kleinlicher Weise das Urteil über das Schöne den Sinnesorganen überlassen. Deshalb sagt er: *Was nämlich gibt es für mich im Him-*

Wort eine herausgehobene Bedeutung und bezeichnet die Erkenntnis der höchsten Geheimnisse. Auf dieser Linie wurde es dann von Plutarch, Theon, Clemens von Alexandrien und Origenes als Name für die höchste Disziplin der Philosophie verwendet, vgl. HADOT, *Les introductions* (1987) 117. TRAVERSO, *Salmi* (1994) 56, Anm. 49, erklärt: „questo termine è una reminiscenza del linguaggio dei misteri (...) e può indicare sia la visione mistica che si ha di Dio, sia la capacità di vedere l'essenza ultima delle cose.“ Wir versuchen, diese Bedeutung durch die Wendung ‚erkennend in die Tiefe dringen‘ zum Ausdruck zu bringen. — Die Wortverbindung ἡ ἐποπτικὴ τῶν ὄντων δύναμις τε καὶ ἐνέργεια [JR 13,1 f.] wird unterschiedlich übersetzt. Nach unserer Deutung will Gregor damit sagen, dass Gott die Dinge erkennt und auf sie einwirkt. So bereits GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 451 C]: ‚vis perspicendi et efficiendi cuncta rerum genera‘. In diesem Sinne übersetzen auch TRAVERSO, *Salmi* (1994) 56, REYNARD, *Sur les titres* (2002) 199, und SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 117. HEINE, *Treatise* (2000) 98 und ebd. Anm. 53, dagegen bezieht τῶν ὄντων als Attribut auf die Substantive δύναμις τε καὶ ἐνέργεια, woraus als Aussage folgt, dass die Gottheit ‚the capability of contemplating both the potentiality and the actuality of the things‘ besitzt.

⁶⁴⁹ Ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, knüpft Gregor hier an eine traditionelle Deutung des Namens ‚Israel‘ als ‚Gottseher‘ an. Schon PHILON, *Mut.* 81 [ARNALDEZ (1964) 68], interpretierte ‚Israel‘ als ὁρῶν τὸν θεόν, vgl. auch EUS., *Ps.* 72 [PG 23, 836 C].

⁶⁵⁰ Gregor beginnt hier mit einer kurzen Auslegung des Psalms 72, der das dritte Buch der Psalmen eröffnet. Als handelndes Subjekt sind in diesem Vers wieder der menschliche Verfasser und zugleich der göttliche Urheber des Psalters zu denken. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 199, und SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 117, deuten auf den Psalmisten, HEINE, *Treatise* (2000) 98, auf das göttliche Wort.

mel, und was habe ich von dir gewollt auf der Erde? (Ps 72,25)⁶⁵¹ (46) Dabei rühmt und erhebt er in demselben Teil des Textes durch seine Rede voller Bewunderung das Himmlische, während er das, was auf Erden in den Augen der Unverständigen als erstrebenswert gilt, voll Verachtung und Spott herabsetzt und seinen Abscheu davor erkennen lässt. Es ist, wie wenn einer der im Gefängnis Geborenen die Finsternis, in der er erzogen wurde und aufwuchs, für ein großes Gut hält. Wenn er dann aber Anteil an der Schönheit unter dem freien Himmel erhalten hat, verwirft er sein früheres Urteil und sagt: „Einem solch wunderbaren Anblick der Sonne, der Sterne und all der Schönheit am Himmel zog ich aus Unkenntnis des Besseren die gewohnte Finsternis vor!“

3.1.6.2 Die rechte Einschätzung der irdischen Wirklichkeiten (13,40–72)

Aus diesem Grund verwirft er in seiner Rede zuerst sein falsches Urteil über das Schöne und sagt, er sei *wie ein Vieh* gewesen (Ps 72,22b), solange er in jenen Dingen das Gute sah. (47) Nachdem er aber dazu gelangt war, *bei Gott zu sein* (Ps 72,23b) – Gott aber ist „das Wort“ (Joh 1,1)⁶⁵² –, und er *zur Rechten geführt wurde* (Ps 72,23b–24a) – rechter *Führer* aber wird ihm durch seinen *Rat* das Wort (Ps 72,24a)⁶⁵³ – und er die *Herrlichkeit* in der Tugend gesehen hat, durch die den zum Himmel Blickenden die *Aufnahme* zuteilwird (Ps 72,24b), da gebraucht er jene Worte, von denen das eine das Gut in den Himmeln für wunderbar erklärt, das andere aber das Nichtige und Eitle einer betrogenen Mühe um das Leben bespeit. Der ganze Text aber lautet so: *Wie ein Vieh wurde ich vor dir* (Ps 72,22b), sagt er und bringt dadurch seine vernunftlose Leidenschaft zum Ausdruck. Danach fügt er hinzu: *Ich bin doch stets bei dir* (Ps 72,23a). (48) Nachdem er das gesagt hat, spricht er auch von der Weise unserer Verbindung mit Gott, damit auch wir verstehen, wie einer, der zuvor wie ein Vieh war, danach mit Gott verbunden wird. Denn er sagt: *Du hast meine rechte Hand ergriffen* (Ps 72,23b). Als Hilfe Gottes bezeichnet er den Drang des Geistes zum Rechten hin. Und *in deinem Ratschluss hast du mich geführt* (Ps 72,24a). Denn ohne göttlichen Ratschluss geschieht die Führung zum

⁶⁵¹ Übers. wie in der LXX.D (2009) 825. Für *παρὰ σου*, ‚von dir‘, gibt es auch den Übersetzungsvorschlag ‚außer dir‘ (PSALTER, übers. v. Schütz (1999) 153) bzw. ‚wenn nicht Dich‘ (DIE PSALMEN, übers. v. Dreifaltigkeitskloster (2008) 122). Die Auslegung Gregors entspricht jedoch der Übers. der LXX.D. Vgl. auch JR 13,65 die Formulierung *παρὰ τοῦ θεοῦ*.

⁶⁵² Nach unserer Einschätzung bedeutet der Satz *Θεὸς δὲ ὁ λόγος* [JR 13,42] eine Erinnerung an Joh 1,1c, was Gregors häufigen christologischen Bezugnahmen bei der Auslegung des Psalters entspricht. So sehen es auch ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 51; HEINE, *Treatise* (2000) 99, Anm. 64; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 202, Anm. h. Dagegen deuten GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 454 C]: „Deus est ratio“, und TRAVERSO, *Salmi* (1994) 58: „Dio è ragione“, diese Worte als eine Aussage über das vernunfthafte Wesen Gottes. TRAVERSO, a.a.O. 58, Anm. 54, gibt dafür eine Begründung: „(M)i sembra che in questo passo Gregorio metta l’accento sul *logos* umano come guida delle passioni e come facoltà razionale dell’anima, scintilla e seme del *logos* divino e segno principale della nostra somiglianza con il Creatore“.

⁶⁵³ Gregor spielt hier mit den verschiedenen Bedeutungsebenen des Wortes *δεξιός* [JR 13,43 f.], das sowohl (α) ‚rechts befindlich, rechts‘ als auch (β) ‚recht, geeignet, annehmbar, passend, gut‘ als auch (γ) ‚günstig, glücklich, glückverheißend‘ bedeuten kann, vgl. LG II, 269, Sp. 3, Z. 42–47.

Schönen nicht. *Und mit Herrlichkeit hast du mich aufgenommen* (Ps 72,24b). Schön stellt er der Schande die Herrlichkeit gegenüber,⁶⁵⁴ die wie ein Gefährt oder ein Flügel dessen ist, der von der göttlichen Hand „aufgenommen“ wird, wenn einer sich von den Werken der Schande abgewandt hat.⁶⁵⁵ (49) Und nach dem Gesagten fährt er so fort: *Was nämlich gibt es für mich im Himmel, und was habe ich von dir gewollt auf der Erde?* (Ps 72,25) Das aber tun bis jetzt die meisten Menschen: Obwohl ihnen solche Dinge im Himmel nach Belieben zur Verfügung stehen, bitten sie dennoch im Gebet darum, von Gott die wahnhaften Täuschungen zu erhalten wie etwas Macht, Ehre, Reichtum oder jenes armselige Bisschen Ruhm, auf das die menschliche Natur verrückt ist. Doch bei diesen Dingen angelangt,⁶⁵⁶ setzt er folgerichtig hinzu: *Für mich aber ist es gut, Gott anzuhängen, auf den Herrn meine Hoffnung zu setzen* (Ps 72,28),⁶⁵⁷ womit er zeigt, dass auf eine gewisse Weise mit Gott zusammenwächst, wer sich durch seine Hoffnungen an ihn hängt und mit ihm eins wird.

3.1.7 Kapitel VII – Ps 89 als Eröffnung des vierten Abschnitts: wandelbares und unwandelbares Sein (14,1–19,32)

3.1.7.1 Anknüpfung an den vorausgehenden Abschnitt (14,1–8)

14. (50) Nachdem also im dritten Abschnitt ein derartiger Aufstieg in die Höhe erfolgt ist, wird der im Geist auf eine solche (Höhe) Emporgehobene, wenn er wiederum die darüber liegende Stufe erreicht, größer und höher als er selbst. Es ist, als ob er Paulus gemäß einen „dritten Himmel“ (2 Kor 12,2) durchschritten hätte und zu einer Höhe gelangt wäre, welche die zuvor erklommenen Höhen überragt. Das erreicht freilich nicht mehr der „gewöhnliche Mensch“ (vgl. 1 Kor 2,14), sondern der, der bereits *Gott anhängt* und mit ihm verbunden ist (Ps 72,28).

⁶⁵⁴ Zur Bedeutung von αἰσχύνῃ vgl. unten S. 461–462.

⁶⁵⁵ Der Konjunktiv des Aorists in ἀλλοτριώσῃ [JR 13,61] zeigt, dass der temporale Nebensatz zum Hauptsatz im Verhältnis der Vorzeitigkeit steht, vgl. KÜHNER / GERTH, *Ausführliche Grammatik* II,2 (1904) 448.

⁶⁵⁶ Als ἐν τοῦτοις γινόμενος [JR 13,68] bezeichnet Gregor den Dichter des Psalms, der in seiner Betrachtung bei den zuvor genannten Scheingütern angelangt ist, zugleich aber deren Unzulänglichkeit durchschaut. Deshalb schreitet er „folgerichtig“ zu der in Ps 72,28 zum Ausdruck gebrachten Erkenntnis weiter.

⁶⁵⁷ Übers. wie in der LXX.D (2009) 825.

3.1.7.2 Die Überschrift: Mose und der Sinn des Ps 89 (14,8–15,9)

(51) So aber lautet das Wort am Beginn des folgenden Teils: *Ein Gebet bezogen auf Mose, den Menschen Gottes* (Ps 89,1a).⁶⁵⁸ Denn dieser ist bereits von solcher Art, dass er der Erziehung durch das Gesetz nicht mehr bedarf, sondern anderen Lehrer des Gesetzes sein kann (vgl. Gal 3,24–25). Von dieser Art war jener hohe Mose, den wir hören⁶⁵⁹: (52) Er schüttelte die königliche Würde freiwillig ab wie Staub, der sich beim Schreiten auf die Füße legt (Hebr 11,24–26); er hielt sich vierzig Jahre lang vom Kontakt mit den Menschen fern und lebte als einzelner mit sich allein und gab sich in der Stille, ohne sich ablenken zu lassen, der Schau der unsichtbaren Dinge hin (Hebr 11,27);⁶⁶⁰ danach wurde er vom unsagbaren Licht erleuchtet (Ex 3,2) und löste die Füße seiner Seele aus ihrer toten Umhüllung mit Fell (Ex 3,5);⁶⁶¹ (53) er rieb das ägyptische Heer und den Tyrannen durch die aufeinander folgenden Plagen auf (Ex 7–12), befreite aber durch das Licht und das Wasser Israel von der Tyrannei (Ex 14,19–31), für das nach Ägypten die ganze Zeit ein einziger zusammenhängender Tag war, ohne dass die Nacht durch die Finsternis schwarz geworden wäre. Denn nach dem Lauf des Tage löste ein anderes Licht, das aus der Wolke neu entstand, den Glanz der Strahlen ab, sodass, auch wenn die Sonne ihrem gesetzmäßigen Umlauf folgend für sie unterging, dennoch das Licht beständig und ohne Unterbrechung blieb, indem das Leuchten aus der Säule ohne eine Unterbrechung an die Stelle der Sonnenstrahlen trat (Ex 13,21–22). (54) Er machte das bittere und untrinkbare Wasser durch das Holz süß (Ex 15,23–25) und verwandelte für die Dürstenden den Felsen in eine Quelle (Ex 17,5–6; Num 20,8–11); er tauschte für die irdische Speise die himmlische ein (Ex 16); er sah im göttlichen Dunkel scharf und erblickte in ihm den Unsichtbaren (Ex 20,21); er beschrieb das nicht von Händen gemachte Zelt (Ex 26) und achtete genau auf den Schmuck des Priestertums (Ex 28); er empfing die von Gott gemachten Tafeln (Ex 31,18) und beschrieb sie, nachdem sie zerschmettert waren, von Neuem (Ex 32,19; 34,4.28; Dtn 9,17); er trug auf seinem Gesicht die Zeichen der ihm erschienenen göttlichen Macht, und er zwang durch das von ihm ausgehende Leuchten wie durch schimmernde Strahlen jene, die ihm un-

⁶⁵⁸ Anders als die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 237, las Gregor in Ps 89,1a den Dativ: Προσευχῇ τῷ Μωϋσῇ ἀνθρώπῳ τοῦ θεοῦ [JR 14,9]. Er stimmt darin nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 237, app.crit., mit S L^b'' A überein. Nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³1998) 109, bringt die ORTH.L. Μωϋσῇ zwar im Dat., hat jedoch keinen vorausgehenden Artikel. Außerdem steht bei ihr ἀνθρώπου im Gen. Zur Übers. des Dat. vgl. die Erörterung zur analogen Wendung τῷ Δαβὶδ unten S. 29, Anm 163.

⁶⁵⁹ Zu Gregors vermutlicher Auffassung über die Verfasserschaft des Ps 89 vgl. oben S. 30.

⁶⁶⁰ Der Ausdruck μόνος μόνῳ συζῶν ἑαυτῷ [JR 14,16] ist platonischen Ursprungs. Vgl. dazu PETERSON, *Herkunft und Bedeutung* (1933) 30–41; FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV (¹1950) 129, 8 und 272, 6; ders., *Antioche païenne et chrétienne*, Paris 1959, 223; DODDS, *Numenius and Ammonius* (1960) 16–17. Bei Gregor verweist die Formulierung auf den meditativen Rückzug und die Schau der göttlichen Wirklichkeit, vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 512, Anm. 2.

⁶⁶¹ Gregor spielt hier auf Gen 3,21 an, wo Gott nach dem Sündenfall Adam und Eva mit Rössen aus Fell bekleidet. Mit dem „Fuß der Seele“ meint er den niedrigeren Teil der Seele, zu dem die Sinneswahrnehmung gehört; vgl. HEINE, *Treatise* (²2000) 101, Anm. 84. Zur Umhüllung mit Fell vgl. auch TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 61, Anm. 66.

würdig begegneten, ihre Blicke abzuwenden (Ex 34,29–30; 2 Kor 3,7); (55) er verurteilte jene, die sich gegen das Priestertum erhoben hatten, zum Feuer und zum Abgrund, und er vernichtete diejenigen gänzlich, welche die göttliche Gnade verhöhnt hatten (Num 16,31–35); er verwandelte die Zauberei des Balaam in Frömmigkeit (Num 22–24); (56) sein Ende war, so wird berichtet, noch erhabener als sein Leben; auf dem Gipfel des Berges angekommen hinterließ er der Nachwelt keine Spur, keine Erinnerung an die irdische Last (vgl. Dtn 34,6);⁶⁶² er veränderte unter dem Einfluss der Zeit die Erscheinung seiner Schönheit nicht, sondern bewahrte in der wandelbaren Natur die Unveränderlichkeit im Schönen.⁶⁶³

(57) Dieser ist es, der uns beim vierten Aufstieg vorangeht und denjenigen mit sich emporhebt, der durch die bereits zuvor vollbrachten Aufstiege groß geworden ist. Denn wer diese Höhe erreicht hat, steht gewissermaßen auf der Grenze zwischen der wandelbaren und der unwandelbaren Natur und er vermittelt in passender Weise zwischen den Extremen, indem er Gott inständige Bitten für die darbringt, die durch die Sünde verändert wurden,⁶⁶⁴ und das Erbarmen der höheren Macht denen überbringt, die des Erbarmens bedürfen.⁶⁶⁵ Daraus sollen wir lernen, dass sich jemand der „jeden Geist überragenden“ Natur (vgl. Phil 4,7) umso mehr verwandt macht, je weiter er sich vom Niedrigen und Irdischen entfernt. Und er ahmt durch Wohltaten das Göttliche nach, indem er das tut, was der göttlichen Natur eigentümlich ist; ich meine damit, Gutes zu tun jedem Wesen, das der Wohltätigkeit bedarf, in dem Maß als es auf Wohltaten angewiesen ist.

15. (58) Von solcher Art ist also der Sinn, den wir in dem Psalm gefunden haben, dessen Überschrift lautet: *Ein Gebet bezogen auf Mose, den Menschen Gottes* (Ps 89,1a). Denn als das Menschengeschlecht vom Übel der Sünde beherrscht und – herausgerissen aus der Einung mit dem Guten – von den gegensätzlichen Leidenschaften verwirrt wurde, bedurfte es einer Fürsprache bei dem, der es aus dem Verderben zurückrufen konnte. Da übernimmt der Mensch Gottes die Rolle des Fürsprechers, indem

⁶⁶² Die Übersetzung von βίος [JR 14,44] als ‚Nachwelt‘ erschließen wir aus dem Zusammenhang. Das LG II, 37, Sp. 2, Z. 42 f., nennt als eine der Bedeutungen von βίος: ‚d. Leben d. Menschen (allg.), - (alle) Menschen, d. Welt, d. Menschheit‘. — Was Gregor mit der „Erinnerung an die irdische Last“ meint, ergibt sich aus Dtn 34,6. Da hier das Fehlen eines Grabes des Mose festgestellt wird, legt sich nahe, dass Gregor mit dieser Umschreibung den Leib des Mose meint.

⁶⁶³ Auch diese Aussage Gregors ist von dem biblischen Text her zu deuten, auf den sie sich bezieht. Nach Dtn 34,7 LXX blieb Mose bis zu seinem Tod vor jeder Trübung seiner Augen bewahrt. Umfassender noch beschreiben die von Origenes in der Hexapla gesammelten alternativen griechischen Übersetzungen die von Verderbnis freie körperliche Verfassung des Mose, ja der Ἐβραῖος spricht sogar von seiner jugendlichen Frische (τὰ χλωρὰ αὐτοῦ), vgl. ORIGENIS HEXAPLARUM I (1875) 327.

⁶⁶⁴ Vgl. Ex 32,11–13.31–32. Für ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθέντων ἐξ ἁμαρτίας [JR 14,52] wäre auch die Übersetzung denkbar: ‚für die, die sich von der Sünde abgewandt haben‘, vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 63; HEINE, *Treatise* (2000) 103. Der biblische Hintergrund in Ex 32 legt jedoch die von uns vorgeschlagene Übersetzung nahe. So auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 209: ‚ceux qui ont été altérés par le péché‘.

⁶⁶⁵ Für ἐπὶ τοὺς δεομένους τοῦ ἐλέου [JR 14,33 f.] wäre auch die Übersetzung denkbar: ‚an die, die um Erbarmen bitten‘, so SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 120. Doch angesichts der in Ex 32 erkennbaren Verhältnisse entscheiden wir uns für die oben angegebene Wiedergabe.

er angesichts des Falls seiner Stammverwandten als Verteidiger auftritt und das Göttliche um Erbarmen mit den Verlorenen bestürmt (vgl. Ex 32,11–13.31–32).⁶⁶⁶

3.1.7.3 Menschliche Wandelbarkeit und göttliche Unwandelbarkeit (15,9–38)

Denn sogleich legt er wie ein Anwalt vor dem, der hört, seine Gründe dar und sagt, allein Gott besitze die Beständigkeit in allem Guten, die Unveränderlichkeit und immerwährende Gleichheit im Verhalten; das dem Wandel und der Veränderung unterworfenen Menschengeschlecht aber bleibe niemals im selben Zustand, weder wenn es zum Besseren aufsteigt, noch wenn es von der Teilhabe am Besseren abfällt. Deshalb bitte er, dass der Unwandelbare für den in die Irre Gegangenen in jeder Generation eine Zuflucht zur Rettung sei.⁶⁶⁷

(59) Der Text lautet so: *Herr, eine Zuflucht bist du uns geworden, in Generation um Generation* (Ps 89,1b).⁶⁶⁸ Warum sagt er das? Weil du, sagt er, schon vor der Schöpfung bist und die ganze Ausdehnung der Weltzeit umfasst, von dem Augenblick an, da die Natur der Weltzeit ihren Anfang nahm, bis zu dem, an dem sie an ihre Grenze gelangen wird;⁶⁶⁹ die Grenze dessen aber, was kein Ende hat, ist die Grenzenlosigkeit. In der Tat sagt er: *Bevor Berge hervorgebracht wurden und gebildet wurden die Erde und die bewohnte Welt, ja von der Ewigkeit und bis in die Ewigkeit bist du* (Ps 89,2).⁶⁷⁰ (60) Das Menschengeschlecht aber kam durch die Wandelbarkeit seiner Natur zu Fall und wurde von der Höhe der Güter zum niedrigen und schlüpfrigen Zustand der Sünde herabgezogen. Strecke also Du, der Du nicht wankst, sagt er, eine Hand dem Ausgeglitten entgegen, und was Du von Natur aus bist, das werde auch für uns; und *verstoße ihn nicht* von der Höhe bei Dir in die Erniedrigung der Sünde (vgl. Ps 89,3a). (61) Darauf wird er zum Diener der Stimme des Herrn und trägt diese menschenfreundliche Rede

⁶⁶⁶ Zu den auffallenden Zügen im Denken Gregors gehört die Häufigkeit und Unbefangenheit, mit der er neben personalen auch impersonale Ausdrücke für Gott verwendet. So begegnet das Subst. Neutr. τὸ θεῖον allein in *Inscr.* 15 Mal. Zum Teil wird es auch von anderen Übersetzern als ‚das Göttliche‘ wiedergegeben, vgl. z. B. SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 108.120. An manchen Stellen aber gehen sie zu einer weniger befremdlich wirkenden Sprechweise über. So übersetzt SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 121, in JR 15,9 τὸ θεῖον mit ‚Gott‘, REYNARD, *Sur les titres* (2002) 211, mit ‚la divinité‘. Da es sich hier aber um ein Charakteristikum der theologischen Sprache Gregors handelt, haben wir uns entschieden das Subst. Neutr. τὸ θεῖον einheitlich als ‚das Göttliche‘ wiederzugeben. Zur Thematik auch unten S. 341–342.

⁶⁶⁷ Der Akk. τὸν ἀμετάθετον [JR 15,16] lässt sowohl eine maskuline wie eine neutrische Wiedergabe zu. Angesichts der personal geprägten Sprache des Psalms, den Gregor auslegt, entscheiden wir uns für das Erstere. So auch HEINE, *Treatise* (²2000) 103. Anders TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 64; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 211; SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 121: ‚das unveränderliche Sein‘.

⁶⁶⁸ Übers. wie in der LXX.D (2009) 844.

⁶⁶⁹ Gregor formuliert hier sehr knapp. Denkbar ist auch eine Übersetzung, die ἀρχή [JR 15,20] im Sinne des Ursprungs der Zeit versteht, der Gott ist. Vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 64: ‚tutta l’estensione del tempo, che da te è iniziato e in te finisce‘.

⁶⁷⁰ In Ps 89,2c bringt Gregor vor ἕως ein καὶ [JR 15,23]. Das entspricht nach PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 237, app.crit., den Textzeugen Uulg L’ A’ sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 110, der ORTH.L.

vor: *Und du hast gesagt: Kehrt um, Söhne der Menschen!* (Ps 89,3b)⁶⁷¹ Eine Äußerung wie diese enthält eine Lehre. Denn das Wort bezieht sich auf die Natur und rät die Heilung von den Übeln an. Da ihr, sagt es, als wandelbare Wesen vom Guten abgefallen seid, macht wiederum vom Wandel Gebrauch, um euch dem Schönen zuzuwenden; und wovon ihr abgefallen seid, dorthin kehrt wieder zurück! So liegt es in der Entscheidung der Menschen, sich in aller Freiheit das zuzuteilen, was sie wünschen, sei es das Gute oder das Schlechte.

3.1.7.4 Die Bekehrung hebt die Verfehlungen auf (16,1–24)

16. (62) Was darauf folgt, enthält eine andere Lehre. Er sagt nämlich: *Denn tausend Jahre sind in Deinen Augen, wie der gestrige Tag, der vergangen ist* (Ps 89,4ab), *doch was sie für belanglos gehalten haben, wird (wie) Jahre sein* (Ps 89,5a).⁶⁷² Was wird uns nun durch diese Worte als Lehre nahe gebracht? Bei einem, der durch Umkehr wieder zum Guten zurückgekehrt ist, verhält es sich so: Mag sein Leben auch mit zehntausend Vergehen befleckt sein, sodass die Menge der Übel wie die von tausend Jahren zu sein scheint, so ist das für Gott bei dem, der umgekehrt ist, wie nichts. Denn das göttliche Auge blickt stets auf das Gegenwärtige, das Vergangene aber rechnet es nicht an. Vielmehr zählt es bei Gott soviel wie ein einzelner Tag oder der Teil einer Nacht, welche vorübergegangen und vorbeigeeilt ist. **(63)** Eine im Laster verbrachte Gegenwart aber wird von Gott als eine Menge von Jahren angesehen, auch wenn sie von denen, die sündigen, als „keiner Rede wert“ eingeschätzt wird. Er sagt nämlich: „Was sie für belanglos gehalten haben, wird (wie) Jahre sein“ (Ps 89,5a). Schön und angemessen bezeichnet er die Vergehen als Für-belanglos-Gehaltenes. Denn es liegt irgendwie in der Natur dessen, der das Schlechte tut, sein Vergehen „für keiner Rede wert“ zu halten und für jede üble Handlung Entschuldigungen zu ersinnen, sodass er bei jeder schnell damit bei der Hand ist, zu sagen: „Die Begierde bedeutet nichts, der Zorn bedeutet nichts und alles von dieser Art hat keine Bedeutung. Denn das sind Bewegungen der Natur; die Natur aber ist ein Werk Gottes. Keines dieser Dinge wird wohl von dem, der auf das menschliche Leben schaut, als Übel angesehen.“⁶⁷³ Deshalb sagt er, dass jedes einzelne dieser für belanglos gehaltenen Dinge, wenn es durch die freie Entscheidung des Handelnden gegenwärtig ist und nicht der Vergangenheit angehört, vom göttlichen Auge als eine Breite von Jahren beurteilt wird.

⁶⁷¹ In Ps 89,3b bringt Gregor vor ἀνθρώπων den Art. τῶν [JR 15,31]. Das entspricht nach PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 238, app.crit., den Textzeugen R L^a 1219' sowie nach TO ΨΑΑΘΠΙΟΝ (31998) 110, der ORTH.L.

⁶⁷² Gregor bringt in Ps 89,5a nach dem Art. τὰ ein δὲ [JR 16,3]. Dafür finden sich keine Belege. — Die LXX.D (2009) 844, übersetzt ἐξουδενώματα (Ps 89,5) als ‚Verachtungen‘. Unsere Wiedergabe als ‚was sie für belanglos gehalten haben‘ orientiert sich am Textverständnis Gregors.

⁶⁷³ Die Wendung Οὐκ ἄν τι τούτων [JR 16,20] ließe sich auch als ‚nichts an diesen Dingen‘ wiedergeben. Dann würde dieser Satz gegenüber dem vorhergehenden eine Steigerung darstellen, insofern selbst Aspekte des Schlechten in Abrede gestellt werden.

3.1.7.5 Das Elend des Menschen (17,1–52)

17. (64) Wiederum beschreibt er in seiner Rede das Unbeständige unserer Natur, um Gott noch mehr zum Erbarmen zu bewegen. Er sagt nämlich, indem er es durch ein Beispiel deutlich vor Augen stellt, was wir für das Elend unserer Natur halten sollen, nämlich „Morgen“ und „Abend“, d. h. Jugend und Alter, frisches Grün am Morgen, Blüte und Vergehen. Danach aber, wenn die dem Jugendalter entsprechende Feuchtigkeit aufgebraucht,⁶⁷⁴ die Pflanze verblüht und die natürliche Schönheit verwelkt ist, bleiben Trockenheit und Verfall übrig. So nämlich lautet das Wort: *Am Morgen vergeht er wie frisches Grün, am Morgen blüht und vergeht er, am Abend fällt er herab, wird hart und vertrocknet* (Ps 89,5b–6).⁶⁷⁵ Das ist die menschliche Natur. (65) In dem, was folgt, bringt er noch mehr sein Mitleid mit dem Menschengeschlecht zum Ausdruck, indem er sagt, dass das Leben der Menschen vom Zorn aufgezehrt werde, wie von einem Wind werde es vom Ansturm des Grimms heimgesucht. Es ist klar, dass er mit dem ‚Zorn‘ und dem ‚Grimm‘ das aufrührerische Handeln bezeichnet, welches bei den Menschen zum Vergehen ihres Lebens führt und das den Ruhenden in Verwirrung stürzt. So aber lautet der Text: *Wir sind dahingeschwunden durch deinen Zorn, und durch deinen Grimm wurden wir erschüttert* (Ps 89,7).⁶⁷⁶

(66) Dem fügt er folgerichtig hinzu, es zieme sich nicht, die menschliche Schlechtigkeit vor Gott zum Schaustück zu machen und unser durch Sünden beflecktes Zeitalter dürfe sich vor dem reinen Angesicht nicht zeigen. Er spricht wie folgt und bringt dabei mit seinen Worten einen solchen Gedanken zum Ausdruck: *Du hast unsere Gesetzlosigkeiten dir gegenüber hingestellt* (Ps 89,8a).⁶⁷⁷ (Es verhält sich damit so,) wie wenn jemand ein ‚Warum?‘ hinzufügen und auf diese Weise das Wort zu einer größeren Deutlichkeit führen würde, sodass der Sinn des Gesagten solcherart ist:⁶⁷⁸ ‚Dir gebührt es, die schönen Dinge vor Augen zu haben, das Gesetzwidrige aber ist unwürdig, von Dir gesehen zu werden. Bewirke also, dass das Menschengeschlecht Deines Blickes nicht unwürdig ist, sondern dass unser Zeitalter würdig wird, sich vor Dir zu zeigen!‘ Jetzt aber verhält es sich so: *All unsere Tage sind dahingeschwunden* (Ps 89,9a). Denn nicht in Dir zu sein, bedeutet überhaupt nicht zu sein. (67) Denn das Leben derer, über welche die Macht des Zornes herrscht, ist ohne festen Grund und schattenhaft, einem *Spinnengewebe* gleich (Ps 89,9). Wie nämlich dieses sichtbar ist, solange der Zufall es be-

⁶⁷⁴ Das Wort ἡλικία [JR 17,6] kann verschiedene Stufen des menschlichen Lebensalters bezeichnen, von der Kindheit an bis zum Greisenalter, vgl. LG IV, 100, Sp. 3, Z. 48 – 101, Sp. 1, Z. 26. Der bei JR 17,6 gegebene Zusammenhang lässt vor allem an das Jugendalter denken.

⁶⁷⁵ Das mask. Pron. ‚er‘ bezieht sich auf das Subst. ‚Mensch‘ in Ps 89,3 zurück, vgl. LXX.D (2009) 844, Anm. zu 89,5 b. — Zur Übersetzung der Optative in einem Vergleichssatz vgl. die LXX.E II (2011) 1758.

⁶⁷⁶ Übers. wie in der LXX.D (2009) 844.

⁶⁷⁷ In Ps 89,8a liest Gregor vor σου statt ἐνώπιον das Adv. ἐναντίον [JR 17,23]. Das entspricht nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 238, app.crit., den Textzeugen L´ 55, sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 110, der ORTH.L.

⁶⁷⁸ Gregors Formulierung am Beginn dieses Satzes ist elliptisch. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 217, expliziert das einleitende Ὡς [JR 17,23] so: ‚Comme on le verrait‘.

stehen lässt, sogleich aber, wenn jemand mit der Hand an es rührt, bei der Berührung der Finger zerreißt und verschwindet, so webt das menschliche Leben, das immerfort aus eiteln Bestrebungen, Fäden in der Luft vergleichbar, zusammengewebt wird, für sich vergeblich ein unwirkliches Webwerk. Fasst einer dieses mit einem festen Gedanken an, dann entzieht die nichtige Bemühung sich dem Zugriff und löst sich ins Nichts auf. Denn alles, worum man sich in dieser Form des Lebens eifrig müht,⁶⁷⁹ ist Meinung und nicht Wirklichkeit: Meinung sind die Ehre, der hohe Rang, die vornehme Abstammung, der Stolz, das stattliche Aussehen,⁶⁸⁰ der Reichtum und alle Dinge dieser Art, mit denen sich die Spinnen des Lebens befassen. (68) Deshalb bedürfen solche Dinge der heilenden Hilfe Gottes. Das nämlich halte ich für den Sinn des Gesagten, das so lautet: *Die Tage unserer Jahre, in ihnen sind siebzig Jahre, wenn (man) aber kraftvoll (ist), achtzig Jahre, und das meiste von ihnen ist Mühsal und Beschwer* (Ps 89,10a–c).⁶⁸¹ Nicht dass (nur) für den über dieses Maß Lebenden das Leben beschwerlich wäre, sondern das meiste dieses so kurzen Lebens besteht aus Mühsal und Beschwer. Beschwer ist die Kindheit, Mühsal die Jugend. In der Mitte der Jahre zeigt sich das Leben noch freigiebiger an Beschwerden. In ganz besonderer Weise aber zeugt das Alter durch sein graues Haar und seine Runzeln für das Übermaß an Mühsal.

3.1.7.6 Die göttliche Erziehung (18,1–28)

18. (69) Sodann ersinnt er noch eine andere Weise, wie das Göttliche den Menschen gnädig gestimmt werden könnte.⁶⁸² Solcherart ist der Sinn des Gesagten: Die Menge unserer Sünden zieht eine große Strafe nach sich; aber die Substanz (unserer) Natur ist so schwach, dass sie einen den Verfehlungen entsprechenden Zorn nicht aushalten kann. Doch auch wenn das zur Strafe über uns Verhängte nur *milde* ist, wird es doch für die Erziehung derer, die es erdulden, genügen (Ps 89,10d). Wenn nun schon eine milde Vergeltung als Erziehung und Strafe ausreicht, wer wird dann *die Wucht des Zornes* ertragen? (Ps 89,11a) Oder welche Zahl wird *die Furcht vor deinem Grimm* ausmessen

⁶⁷⁹ Gregor verwendet hier nicht das Wort βίος, sondern formuliert: κατὰ τὴν ζωὴν ταύτην [17,40]. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 219 übersetzt: ‚dans cette forme d’existence‘.

⁶⁸⁰ LG VI, 655, Sp. 2, Z. 47–49, gibt für ὄγκος als Grundbedeutung an: ‚Umfang eines Körpers, Gewicht, Schwere, Größe, Masse‘. Darauf bauen verschiedene übertragene Bedeutungen auf. Für die vorliegende Stelle [JR 17,42] schlägt das LG VI, 656, Sp. 3, Z. 56–58, die Deutung als ‚Hochmut‘ vor. Da das aber ein Synonym zu dem bereits genannten ‚Stolz‘ ist, scheint uns eine andere Übersetzung sinnvoller. Als eine treffende Option bietet sich das von SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 123, vorgeschlagene ‚stattliche Aussehen‘ an.

⁶⁸¹ Zur Übers. vgl. die LXX.D (2009) 845. Die Bedeutungsfelder der beiden Begriffe κόπος und πόνος [JR 17,47.49 f.] überschneiden sich und lassen sich nicht klar voneinander abgrenzen. Das LG V, 410, Sp. 2, Z. 32, gibt für κόπος an: ‚Anstrengung, Mühe, Strapaze‘ (vgl. auch a.a.O. 411, Sp. 1, Z. 9–20); für πόνος gibt das LG VII, 613, Sp. 3, Z. 56–66, an: ‚Mühe, Mühsal, Leid‘ (vgl. auch a.a.O. 616, Sp. 3, Z. 55–67). Es handelt sich hier um eine Art „Doppelbegriff“. Wir geben ihn durch ‚Mühsal und Beschwer‘ wieder.

⁶⁸² In JR 18,1 f. geht es nach LG IV, 209, Sp. 3, Z. 57–59.65–67, um „d. Hinwendung d. Menschen an Gott (...) im Zus. mit d. Erbitten des Erbarmens Gottes“. Auch wenn Gregors neutrische Rede über das „Göttliche“ heute ungewöhnlich ist, behalten wir diese doch bei. Vgl. dazu unten S. 341–342.

können? (Ps 89,11b)⁶⁸³ (70) Wenn also der Zorn unerträglich ist, das der Menschenfreundlichkeit entsprechende Handeln aber fasslich, dann *tue uns deine Rechte so kund*, dass wir (sie) annehmen können, da deine Erziehung in (der Gestalt von) *Weisheit* und nicht in (der Gestalt von) Strafe an uns wirkt (Ps 89,12).⁶⁸⁴

Nachdem wir nun im Voraus den Sinn dargelegt haben, dürfte es folgerichtig sein, auch die von Gott eingegebenen Worte anzuführen, die so lauten: *Denn Sanftmut ist auf uns gekommen, und wir werden erzogen werden. Wer kennt die Wucht deines Zornes, und (wer vermag) aus der Furcht vor dir deinen Grimm zu ermessen? Deine Rechte tue auf diese Weise kund, und bekehre die, die in ihrem Herzen in Weisheit erzogen worden sind* (Ps 89,10d–12).⁶⁸⁵ (71) Schön ist der Text, der dem (zuvor) Gesagten folgerichtig hinzugefügt wurde.⁶⁸⁶ Er sagt nämlich, dass wir wegen der Schwäche unserer Natur die Größe des Zornes, den die Sünde gegen uns in Bewegung setzt, nicht aushalten können, dass wir es aber nötig haben, erzogen zu werden. So möge uns mehr die Rettung durch Umkehr erziehen als die Strafe für unsere Sünden. Also bekehre uns, Herr, und zögere nicht mit deiner Gnade. Denn das *Wie lange?* zeigt, dass die Gnade herbeieilt. *Und lass dich erweichen*, sagt er, *gegenüber deinen Knechten* (Ps 89,13). Du wirst dich nämlich, sagt er, nicht mit fremden, sondern mit deinen eigenen Knechten versöhnen.

3.1.7.7 Das göttliche Licht (19,1–32)

19. (72) Darauf sagt er, als ob er die Gnade schon erlangt und jenes Licht schon erblickt hätte, durch das die Finsternis derer, die in ihrem Leben umherirren, erleuchtet wird und mit dem der Tag der Tugend beginnt: *Wir wurden am Morgen von deinem Erbarmen erfüllt und wir frohlockten und freuten uns, an allen unseren Tagen freuten wir uns* (Ps 89,14).⁶⁸⁷ Denn die Freude an dir hat die Zeit in der Erniedrigung der Sünde abgelöst

⁶⁸³ Gregor will sagen, dass die Furcht vor dem vollen Grimm Gottes unermesslich wäre.

⁶⁸⁴ Wie der Wortlaut des Ps 89,12 ist auch Gregors diesem Vers gewidmeter Satz [JR 18,10–13] in seinem Sinn nicht ganz klar. Insbesondere ist schwer zu entscheiden ob ἐν σοφίᾳ, οὐκ ἐν τιμωρίᾳ auf den handelnden Gott oder auf die Empfänger der Erziehung zu beziehen ist. Obwohl grammatikalisch betrachtet das Letztere näher liegt, scheint uns vom Sinn her das Erstere plausibler.

⁶⁸⁵ Der von Gregor zitierte Text weicht an einigen Stellen von PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 238 f., ab: In Ps 89,10d liest Gregor παρότης [JR 18,16]. Darin stimmt er nach PSALMI CUM ODIS, a.a.O. 238, app.crit., mit L' A sowie nach TO ΨΑΛΘΠION (31998) 110, mit der ORTH.L. überein. — Am Ende von V. 11b bringt Gregor das Verb ἐξαριθμήσασθαι [JR 18,18], was nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., den Textzeugen R' Ga The A sowie nach TO ΨΑΛΘΠION, ebd., der ORTH.L. entspricht. — In V. 12b liest Gregor das Part. πεπαιδευμένους [JR18,19], das nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., auch von B' Sa Sy 1219 La-Aug^{uar} Uulg et hi in epist. 140 sowie nach TO ΨΑΛΘΠION, ebd., auch von der ORTH.L. bezeugt wird. — In V. 12b liest Gregor sodann καρδίαν [JR 18,19] und entspricht damit nach PSALMI CUM ODIS, ebd., den Textzeugen L^{pau}. — Schließlich bietet Gregor das Verb ἐπίστρεψον, das sonst am Beginn von V. 13 steht, am Ende von V. 12b [JR 18,19]. Dafür finden sich nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., keine weiteren Zeugen.

⁶⁸⁶ Mit den εἰρημένους [JR 18,20] kann Gregor nur Ps 89,10a–c meinen, dem Ps 89,10d–12 „folgerichtig hinzugefügt“ wurde.

⁶⁸⁷ Gregor liest jenes εὐφράνθημεν, das in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 239, am Anfang von V. 15 steht, bereits am Ende von V. 14c [JR 19,5]. Darin entspricht er TheS^c A.

und die Jahre der Schlechtigkeit sind vergangen. Denn so verstehen wir das: *Anstelle der Tage, an denen du uns erniedrigt hast, der Jahre, in denen wir Schlechtes gesehen haben* (Ps 89,15).⁶⁸⁸ (73) Und so schöpft er Mut und nennt die durch Umkehr Erleuchteten ‚Kinder der Werke Gottes‘.⁶⁸⁹ Er sagt nämlich: *Sieh auf deine Knechte und auf deine Werke* (Ps 89,16a)⁶⁹⁰ und weist damit auf die Patriarchen um Abraham hin. Denn diese sind in der Tat Werke Gottes. *Und leite ihre Söhne* (Ps 89,16b). Denn diejenigen, welche die Werke Abrahams vollbringen, werden zu Kindern der Patriarchen, durch die Tugend werden sie in die Verwandtschaft aufgenommen. (74) Darauf verbindet er in den letzten (Worten) das Menschengeschlecht durch die Reinheit mit Gott, indem er darum fleht, dass der Glanz Gottes auch an unserem Leben durch ein reines Verhalten aufleuchte. *Es sei, so sagt er nämlich, der Glanz des Herrn, unseres Gottes bei uns* (Ps 89,17a), sodass alles, was wir in unserem Leben unternehmen, heilvolle Frucht bringt und alles, was wir tun, auf ein Ziel hin blickt. Nachdem er in der Mehrzahl gesagt hat: *Und die Werke unserer Hände lass gelingen bei uns* (Ps 89,17b),⁶⁹¹ fasst er deshalb die vielen (Werke) zu einem Werk zusammen und fügt hinzu: *Und das Werk unserer Hände lass gelingen* (Ps 89,17c).⁶⁹² Denn die vielfache und vielgestaltige Sorge um die Tugenden bildet ein einziges Werk. Dieses aber ist die Rettung dessen, der (sie) vollbringt. (75) So richtet der Prophet auf der vierten Stufe des Aufstiegs durch die Psalmen⁶⁹³ das Denken derer, die mit ihm aufsteigen, empor und erhebt es über alle Nichtigkeit, auf welche die Vielen in diesem Leben viel Eifer verwenden,⁶⁹⁴ indem er zeigt, dass der spinnengewebeartige und wesenlose Trug des materiellen Lebens diejenigen, die sich mit eiteln Dingen beschäftigen, zu keinem guten Ziel führt.

⁶⁸⁸ Die LXX.D (2009) 845, deutet Ἀνθ' ὧν [JR 19,8] kausal, was jedoch nicht dem Textverständnis Gregors entspricht.

⁶⁸⁹ Die Übersetzer fassen das θαρσεῖ in JR 19,9 unterschiedlich auf. HEINE, *Treatise* (2000) 107, interpretiert es als 2. Pers. Sing. Imp. und sieht damit den Leser unmittelbar angeredet: ‚be of good cheer‘. Die übrigen Übersetzer deuten es als 3. Pers. Sing. Präs. Akt. Unter diesen wiederum fasst GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 466 A] das Verb in einem transitiven Sinn auf: ‚ad fiduciam excitat‘; die anderen dagegen geben es in intransitiver Weise wieder.

⁶⁹⁰ In Ps 89,16a lässt Gregor das Καὶ am Beginn weg. — Vor τὰ ἔργα liest er ein zweites ἐν [JR 19,11]. Nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 239, app.crit., entspricht er darin R'' Ga L'' A'' sowie nach TO ΨΑΛΘΠΙΟΝ (31998) 110, der ORTH.L.

⁶⁹¹ In Ps 89,17a lässt Gregor das Καὶ am Beginn aus [JR 19,18]. — Übers. wie in der LXX.D (2009) 845.

⁶⁹² Ps 89,17c [vgl. JR 19,24] findet sich im Haupttext der PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 239, nicht. Jedoch sind im app.crit. handschriftliche Belege aufgeführt: S Ga Aug^{uar} L' A' = $\mathfrak{A}$. Nach TO ΨΑΛΘΠΙΟΝ (31998) 110, gehört V. 17c auch zur ORTH.L.

⁶⁹³ Wörtlich τῆς ψαλμικῆς ἀναβάσεως = des psalmischen Aufstiegs [JR 19,27], so auch SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 124.

⁶⁹⁴ Die Partizipien ἐπάρας [JR 19,27] und ὑπερθεῖς [JR 19,28] könnten sowohl als ingressive wie als effektive Aoriste gedeutet werden. Da aber Ps 89 am Beginn des vierten Buches steht und somit Signal zu einem Anfang ist, entscheiden wir uns für das erstere. Ebenso SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 124 f., anders HEINE, *Treatise* (2000) 108, oder REYNARD, *Sur les titres* (2002) 223.

3.1.8 Kapitel VIII – Ps 106 als Eröffnung des fünften Abschnitts: universale Erlösung (20,1–26,78)

3.1.8.1 Die Erfüllung des Heils (20,1–36)

20. (76) In folgerichtiger Weise führt er den, der ihm bis zur Höhe folgen kann und der die Verflechtungen der Spinnengewebe des Lebens mit festem Flug durchbrochen hat, durch den fünften Teil (des Psalters) wie zu einem Gipfel auf die höchste Stufe der Schau.⁶⁹⁵ Denn die noch mit Flaum Bedeckten und Kraftlosen, die bei ihrem schwachen und matten Flug die verführerischen Dinge des Lebens wie Fliegen ringsum belecken, verwickeln und verstricken sich durch die Umhüllung mit diesen Fäden wie in Netzen. Ich meine damit diejenigen, die in Vergnügungen, Ehrungen,⁶⁹⁶ Würden und in den vielfältigen Begierden wie in Spinnennetzen eingewickelt sind und so zur Jagdbeute und Speise jenes wilden Tieres werden, das sich solcher Dinge zur Jagd bedient.⁶⁹⁷ Wenn aber jemand, in seiner Natur dem Adler gleich, mit dem unwandelbaren Auge seiner Seele recht scharf zum Strahl des Lichtes blickt und zur Höhe hin strebend sich solchen Spinnennetzen nähert,⁶⁹⁸ vernichtet er allein schon durch den Lufthauch der schnellen Flügel beim Rauschen des Fluges alles derartige, was auch immer es sein mag, dem er sich mit dem Ansturm seiner Flügel nähert.⁶⁹⁹ **(77)** Hat der hohe Prophet nun einen solchen (Menschen) mit sich emporgehoben, so führt er ihn bis auf den Gipfel des fünften Aufstiegs, auf dem sich gewissermaßen eine vollständige Erfüllung und Zusammenfassung des menschlichen Heils findet.⁷⁰⁰ Im Vorausgehenden hatte er nämlich mit der Stimme des Mose viel über das Veränderliche und Unveränderliche philosophiert, das heißt über dasjenige, das immer das ist, was es ist, und über dasjeinge, das immerfort das wird, was es nicht ist⁷⁰¹ – denn eben das ist die Veränderung, der Über-

⁶⁹⁵ Zum handelnden Subjekt dieser Führung vgl. unten Anm. 700.

⁶⁹⁶ Das LG IX, 85, Sp. 1, Z. 23–35 und 86, Sp. 1, Z. 58–63, ordnet τιμὰς [JR 20,8] dem Bedeutungsfeld ‚von d. Ehre, Würde unter Menschen‘ zu. Angesichts des Plurals ziehen wir jedoch die konkretere Begrifflichkeit ‚Ehrung, Auszeichnung‘ vor, vgl. LG IX, 86, Sp. 3, Z. 12–29.

⁶⁹⁷ Die Übersetzung von SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 125: ‚das solcher Dinge wegen auf Jagd geht‘ erscheint im Kontext der Gedanken Gregors als unzutreffend.

⁶⁹⁸ Zu συντείνω vgl. LG VIII, 388, Sp. 1, Z. 24–30.

⁶⁹⁹ Die Bildlichkeit, die Gregor hier verwendet, wirkt überladen. So ist die Wendung τῇ τῶν περὺγων ὀρμῇ [JR 20,16] im gegebenen Kontext redundant. Der Sache nach fasst sie das zuvor detaillierter beschriebene Durchbrechen der Spinnennetze noch einmal zusammen. SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 125, zieht sie deshalb in seiner Übersetzung vor. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 225, dagegen fasst sie wie wir als adverbiale Bestimmung des vorausgehenden Verbs πλησιάσῃ [JR 20,16] auf.

⁷⁰⁰ Mit dem „hohen Propheten“ [JR 20,17] meint Gregor nicht, wie man zunächst vermuten könnte, Mose, sondern den menschlichen Haupturheber des Psalters, also David. Das ergibt sich, wenn er im Folgenden davon spricht, dass dieser Prophet „mit der Stimme des Mose“ philosophiert habe [JR 20,20 f.]. Vgl. oben S. 30.

⁷⁰¹ Gregor erinnert hier noch einmal an Interpretationen, die er in *Inscr.* VII [JR 15,1–16] zu Ps 89 gegeben hatte (vgl. oben S. 117–118), und erklärt in chiasmischer Stellung die Begriffe des *Veränderlichen* und des *Unveränderlichen*. Etwas anders fasst SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 125, Gregors Erklärung auf, wenn er übersetzt: „über das immer Seiende, das ist, über das immer Werdende, das nicht ist“. Jedoch geht es

gang aus dem (Zustand), in dem sich etwas befindet, in den (Zustand), in dem es sich nicht befindet. Er hatte auch gezeigt, dass die Natur kraft derselben Fähigkeit in freier Entscheidungsgewalt zum Schlechten abfällt und sich wiederum durch die Umkehr zum Guten erhebt, sodass der Glanz Gottes dem menschlichen Leben wieder aufleuchten kann.⁷⁰² (78) Nun enthüllt er durch seine Rede die ganze Gnade, die uns von Gott her zuteilwird, indem er sie vielfältig denen vor Augen führt, welche von der Höhe aus auf die göttlichen Wunder schauen. Denn er hat sich nicht damit begnügt, nur auf eine Weise die Gnade deutlich zu machen, sondern mannigfach beschreibt er die unglücklichen Ereignisse, in die wir aufgrund unserer Neigung zum Schlechten geraten sind. Vielfältig schildert er auch die uns von Gott zuteilwerdende Hilfe zum Guten. Er möchte so die Anlässe zur Danksagung mehren, da ja im Maß der Güter auch der Dank an Gott zunimmt.

3.1.8.2 Universale Erlösung (20,37–62)

(79) Sogleich am Beginn seiner Rede sagt er nämlich: *Bekenn dem Herrn, denn er ist gut, denn in Ewigkeit (währt) sein Erbarmen* (Ps 106,1).⁷⁰³ Indem das „Bekenntnis“ hier als ein Danken, nicht als ein Aussprechen (von Sünden) verstanden wird, fordert er dazu auf, Gott allein wegen seiner Güte zu verherrlichen, womit er zum Ausdruck bringt, dass alles, was den Menschen von Gott an Gutem und Heilbringenden zuteilgeworden ist, ihnen aus Gnade und Güte zuteilgeworden ist.⁷⁰⁴ Obwohl wir von uns aus keinen Grund zum Guten bieten, sondern im Gegenteil in alle Schlechtigkeit geraten sind, verlässt er seine eigene Natur nicht, sondern das, was er ist, das tut er auch.⁷⁰⁵ Denn es war nicht zu erwarten, dass der von Natur aus Gute etwas anderes wirken würde, als er von Natur aus ist. (80) *(So) sollen sagen*, sagt er, *die durch den Herrn Erlösten, die er erlöst hat aus der Hand des Feindes und aus den Ländern führte er sie zusammen, vom Auf-*

dem Kirchenvater in diesem Zusammenhang nicht um Sein oder Nichtsein schlechthin, sondern um das Etwas-Sein bzw. das Etwas-nicht-Sein. Wir fassen ὅπερ ἐστίν und ὅπερ οὐκ ἔστιν also als von ὄντος bzw. γινομένου abhängige Objektsätze auf [JR 20,21 f.], ebenso REYNARD, *Sur les titres* (2002) 227.

⁷⁰² Vgl. oben S. 118–119 (Heine 60 u. 61).

⁷⁰³ Die LXX.D (2009) 862, übersetzt Ἐξομολογεῖσθε in V. 1 als ‚Preist‘. Das griechische ἐξομολογεῖν / ἐξομολόγησις hat jedoch, wie Gregor feststellt, eine doppelte Bedeutung [JR 20,38–40], vgl. auch *Inscr.* II, 6 [JR 38,34–46]. Eine treffende deutsche Entsprechung dazu fehlt. Da der Kirchenvater aber ausdrücklich auf diese Doppelbedeutung reflektiert, geben wir dieses Lexem einheitlich durch ‚bekennen / Bekenntnis‘ wieder. So auch SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 126. Ähnlich verfährt REYNARD, *Sur les titres* (2002) 227 passim, wenn er im Französischen ‚confesser / confession‘ wählt. Vgl. auch unten S. 142, Anm. 807. — In V. 1a liest Gregor nicht χρηστός wie die PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlfs* (³1979) 269, sondern ἀγαθός [JR 20,38], wofür sich ebd., app.crit., keine Belege finden.

⁷⁰⁴ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 229, und SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 126, übersetzen das Perf. γέγονεν in JR 20,41.43 präsentisch. Da Gregor jedoch mit Ps 106 auf bereits vollbrachte Heilstaten Gottes zurückschaut, geben wir γέγονεν im Perf. wieder.

⁷⁰⁵ Mit dem pointiert formulierten Teilsatz ὅπερ ἐστί, τοῦτο ποιεῖ [JR 20,45 f.] meint Gregor, dass Gott so handelt, wie es seinem Sein entspricht, das Güte ist.

gang und vom Untergang, vom Norden und vom Meer (Ps 106,2f).⁷⁰⁶ Dieses Wort verkündet die freudige Nachricht vom vollkommenen Wiederaufstieg des Menschengeschlechts zum Guten.⁷⁰⁷ Denn das Wort ‚Erlösung‘ bringt die Rückberufung aus der Gefangenschaft zum Ausdruck.⁷⁰⁸ Gott hat sich selbst für die vom Tod Festgehaltenen dem „Inhaber der Todesgewalt“ (Hebr 2,14) als Lösegeld gegeben.⁷⁰⁹ Und da ja alle im Gefängnis des Todes waren, kauft er natürlich alle durch das Lösegeld los, sodass nach der geschehenen Erlösung des Alls keiner mehr der Herrschaft des Todes überlassen bleibt. Denn es ist unmöglich, dass noch jemand im Tode ist, wenn der Tod nicht mehr ist (1 Kor 15,54 f.). Nachdem also der ganze bewohnte Erdkreis der Lage nach in vier (Bereiche) gegliedert wurde, hat das Wort keinen Teil ohne Anteil an der göttlichen Erlösung gelassen. Er sagt nämlich: „vom Aufgang und vom Untergang, vom Norden und vom Meer“ (Ps 106,3), wobei er mit dem ‚Meer‘ den Süden bezeichnet.

3.1.8.3 Irrweg und Rettung (21,1–41)

21. (81) Nachdem er also die Wohltat, die Gott an der ganzen menschlichen Natur gewirkt hat, summarisch an den Anfang gestellt hat, erzählt er in entfalteter Darstellung vom Abfall der Menschen zum Schlechten und von der Führung zum Besseren, die Gott jedem zuteilwerden ließ.⁷¹⁰ Er spricht nämlich so: *Sie irrten in der Wüste, im wasserlosen Land, vom Weg ab* (Ps 106,4).⁷¹¹ Nachdem sie nämlich, sagt er, den Weg verlassen hatten – der Weg aber ist der Herr (Joh 14,6) –, irrten sie außerhalb der Obhut Gottes in der Wüste umher, die völlig trocken und ohne Feuchtigkeit war, fern vom geistlichen Tau. Deshalb vermochten sie die *Stadt* Gottes, in der sich die *Wohnstatt* der Würdigen befindet, in der Weglosigkeit umherirrend, nicht zu finden. Er sagt nämlich: *Die wohnliche Stadt fanden sie nicht, sie litten Hunger und Durst* (Ps 106,4b.5a).⁷¹² Da nämlich aus Mangel an Nahrung ihre Kraft dahinschwand, nahm ihr Elend zu. Wie hätte es auch in einem ausgedörrten und unfruchtbaren Land Nahrung geben sollen? Womit hätte man den Durst stillen sollen in einem wasserlosen Land? Gleichwohl ist klar, dass die Prophetie mit ‚Nahrung‘ nicht das Brot und mit ‚Trank‘ nicht das Wasser bezeichnet,

⁷⁰⁶ Am Beginn von Ps 106,3 bringt Gregor ein καὶ [JR 20,48]. Darin stimmt er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 269, app.crit., mit Uulg L' 1219 = ~~¶¶~~ und nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³1998) 131, mit ORTH.L. überein.

⁷⁰⁷ Das LG III, 359, Sp. 1, Z. 35, gibt als Bedeutung für ἐπάνοδος [JR 20,51] ‚Rückkehr‘ an. Indes scheint uns auch das von SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 126, vorgeschlagene Wort ‚Wiederaufstieg‘ dem Denken Gregors hervorragend zu entsprechen.

⁷⁰⁸ Zum Wort ἀνάκλησις [JR 20,52] vgl. LG I, 273, Sp. 3, Z. 19–42.

⁷⁰⁹ Zur Übers. vgl. DAS NEUE TESTAMENT, übers. von Stier (1989) 472.

⁷¹⁰ Gregor macht hier eine Beobachtung zur literarischen Gestalt des Psalms. Während in V. 1–3 die Wohltat Gottes nur summarisch – ἐν κεφαλαίῳ [JR 21,1] – zum Ausdruck kam, wird sie im Folgenden in entfalteter Darstellung – διασκευαίς τισι [JR 21,3] – geschildert.

⁷¹¹ In Ps 106,4 zieht Gregor das ὁδόν, mit dem in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 269, der zweite Halbvers beginnt, an das Ende des ersten Halbverses [JR 21,6]. In den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 269, app.crit., finden sich dafür keine Belege.

⁷¹² Gregor verbindet Ps 106,4b und Ps 106,5a zu einem Vers [JR 21,12 f.]. In den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 269, app.crit., finden sich dafür keine Belege.

sondern mit ‚Nahrung‘ (meint sie) die wahre Speise (Joh 6,55) und mit ‚Trank‘ jenen geistlichen Trank (1 Kor 10,4). Zu beidem wird der Herr, wenn er sich selbst in passender Weise den Bedürftigen darbietet, den Hungernden als Nahrung, den Dürstenden aber als Quelle (Joh 7,37 f.). (82) Welcher Ausweg wurde nun aus einer derart ausweglosen Lage gefunden, aus dem Umherirren, der Verlassenheit, der Drangsal an wasserlosem Ort, der Ohnmacht als Folge des Hungers? Oh, welches Wunder! Ein einziger Ruf, der aus der Hinwendung zu Gott kam, hat alles zum Guten hin verwandelt. Denn, so sagt er, *sie schrien zum Herrn, als sie bedrängt wurden, und aus ihren Nöten führte er sie heraus, und er leitete sie auf einen geraden Weg, sodass sie in eine wohnliche Stadt gelangen konnten* (Ps 106,6 f.).⁷¹³ (83) Als ‚Weg‘, von dem sie abgekommen waren, bezeichnet er den Herrn selbst. Dieser Weg sagt im Evangelium: „Keiner kommt zu mir, wenn ihn mein Vater nicht ziehen will“ (Joh 6,44).⁷¹⁴ Deshalb führt Gott die Verirrten auf den Weg. Und eben er selbst wird zur „wohnlichen Stadt“, wie der Apostel sagt: „In ihm leben wir und bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Schön lässt er darauf die zur Danksagung mahnende Stimme folgen; denn die solches erlangt haben *sollen dem Herrn seine Erbarmungen bekennen und seine Wundertaten an den Menschenöhnen* (Ps 106,8),⁷¹⁵ d. h., sie sollen die Wohltat nicht im Unverstand durch Schweigen verbergen, sondern sie sollen in einer Danksagung laut die Gnade verkünden, dass er die an Gütern leere Seele voll gemacht hat. *Er hat nämlich, so sagt er, eine leere Seele gesättigt und eine hungernde Seele mit Gütern erfüllt* (Ps 106,9).

3.1.8.4 Gefangen und befreit (22,1–40)

22. (84) Wiederum auf andere Weise führt er das Unglück der Natur vor Augen und erzählt in allen Einzelheiten von der göttlichen Menschliebe, durch welche die Natur zum Besseren hin umgestaltet wird. Was er aber sagt, ist Folgendes: Das Menschengeschlecht hatte sich vom Licht abgewandt, es war zur Sünde herabgesunken, es befand sich nicht mehr in der aufrechten Haltung und hatte sich vom wahren Leben entfremdet. In der Tat, sagt er, *sie saßen in Finsternis und im Schatten des Todes, gefesselt in Armut und Eisen* (Ps 106,10). Denn es (sc. das Menschengeschlecht) konnte sich vom Bösen nicht entfernen, da es durch eine schwere Fessel festgehalten wurde. Die Armut am Schönen ist nämlich eine Fessel, einem Eisen gleich, das rings um die Herzen herum geformt ist. (85) Der Grund von all dem war der Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Gesetz und die Verwerfung des Willens des Allerhöchsten. Das nämlich bringt er zum Ausdruck, wenn er sagt: *Denn sie zeigten sich bitter (gegen) die Aussprüche Gottes und (gegen) den Ratschluss des Höchsten aufgereizt* (Ps 106,11).⁷¹⁶ (86) Darauf erwarten

⁷¹³ In Ps 106,6b liest Gregor statt ἐρρύσατο das Verb ἐξήγαγεν [JR 21,26]. Dafür finden sich in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 269, app.crit., keine Belege.

⁷¹⁴ Das von Gregor in JR 21,30 f. angeführte Herrenwort differiert etwas gegenüber dem ntl. Wortlaut in Joh 6,44. Vermutlich zitiert der Kirchenvater hier aus dem Gedächtnis.

⁷¹⁵ Zur Übersetzung von Ἐξομολογησάσθωσαν [JR 21,35 f.] vgl. oben S. 118, Anm. 703.

⁷¹⁶ Übers. in Anlehnung an die LXX.D (2009) 862. Vgl. auch die LXX.E (2011) II, 1804.

natürlich Mühsal und Erniedrigung das Leben solcher (Menschen),⁷¹⁷ Mühsal, weil sie von der Üppigkeit getrennt wurden (Gen 3,23),⁷¹⁸ Erniedrigung aber, weil sie im Höchsten nicht bleiben wollten. In der Tat wurde ihr Herz, sagt er, durch Mühen erniedrigt (Ps 106,12 a).⁷¹⁹ Die Trennung von der Kraft aber bedeutet nichts anderes als Schwäche: Denn welche Hilfe könnte man finden ohne Kraft? Deshalb sagt er: Sie wurden schwach, und es gab keinen Helfer (Ps 106,12b).

(87) Doch wiederum hat ein einziger Ruf das Unglück in Freude verwandelt. Sie schrien nämlich, sagt er, zum Herrn, als sie bedrängt wurden, und aus ihren Nöten rettete er sie (Ps 106,13).⁷²⁰ Er vernichtet die Finsternis, er löst den Tod auf, die Fesseln zerreißt er. In der Tat, sagt er, führte er sie aus Finsternis und Todesschatten, und ihre Fesseln zerriss er (Ps 106,14).⁷²¹ (88) So soll also, sagt er, durch Lobpreisung öffentlich die Gnade verkündet werden, dass das unentrinnbare Gefängnis des Todes, das mit ehernen Toren und eisernen Riegeln gesichert war, wie der Prophet sagt, zerstört wurde. Eine solche Stärke schrieb man nämlich dem Tod zu, solange die „Gewalt des Todes“ (vgl. Hebr 2,14) noch nicht durch das Erscheinen des wirklichen Lebens gänzlich vernichtet war, dass alles, was in seinen (Bereich) geriet, wie von eisernen Riegeln und unzerstörbaren Toren unentrinnbar festgehalten wurde. Aber er zerschmetterte, sagt er, eherne Tore, und eiserne Riegel zerbrach er (Ps 106,16).⁷²² Das aber bedeutet, dass der Weg ihrer Gesetzlosigkeit verschwand und das Leben zur Frömmigkeit hin umgestaltet wurde. Das Verschwinden jener Tore bedeutet das Umgebildetwerden des Lebens auf Gerechtigkeit hin. In der Tat, sagt er, er half ihnen heraus aus dem Weg ihrer Gesetzlosigkeit (Ps 106,17a).⁷²³

3.1.8.5 Die Erniedrigung der Sünde und das Geheimnis des Wortes (23,1–30)

23. (89) Wiederum stellt er in seiner Rede auf noch andere Weise das menschliche Elend dar. Er spricht nämlich den Gedanken aus, dass die Gesetzlosigkeit eine Erniedrigung ist, und er sagt solches in treffender Weise. Denn mit einem solchen Gedanken

⁷¹⁷ Das LG III, 97, Sp. 2, Z. 65–68 und Sp. 3, Z. 1–3, weist dem Verb ἐκδέχομαι [JR 22,15] die Bedeutung ‚etw. (in sich) aufnehmen‘ zu. Uns scheint es im Deutschen jedoch leichter vollziehbar, die a.a.O. 97, Sp. 3, Z. 45 genannte Bedeutung ‚erwarten‘ zugrunde zu legen. So auch HEINE, *Treatise* (2000) 112; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 235, und SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 127.

⁷¹⁸ Das LG IX, 164, Sp.1, Z. 56–59, legt mit GNO V, 56,21 τροφῆς als richtige Lesart zugrunde und hält τροφῆς für eine Verschreibung. Anders votiert JR 22,15, dem wir hier folgen. In der Tat wird der Mensch in Gen 3,23 ja nicht von der Nahrung getrennt, wohl aber vom üppigen Leben im Paradies.

⁷¹⁹ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 235, fasst ἐν κόποις [JR 22,17] lokal auf: ‚au milieu des souffrances‘.

⁷²⁰ Übers. wie in der LXX.D (2009) 862.

⁷²¹ Übers. nach der LXX.D (2009) 862.

⁷²² In Ps 106,16b liest Gregor statt συνέκλασεν das Verb συνέθλασε [JR 22,35 f.]. Das entspricht nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 270, app.crit., den Textzeugen L Tht^p A'', sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 131, der ORTH.L.

⁷²³ Übers. wie in der LXX.D (2009) 862.

stimmt auch ein Wort eines anderen Propheten überein, der sagt, dass die Gesetzlosigkeit auf einem „Talent von Blei“ sitzt (vgl. Zach 5,7–8), womit er darauf hinweist, dass das Laster etwas Schweres und nach unten Tendierendes ist, das den, der sich durch seine Anähnlichung an das Göttliche in der Höhe befindet, mit sich in die Grube hinabzieht. Er sagt nämlich: *(W)egen ihrer Gesetzlosigkeiten waren sie erniedrigt worden* (Ps 106,17b). (90) Und deshalb wandten sie sich von jener allvermögenden Nahrung ab, über die das Wort zu den ersten Menschen sagt: „Von jedem Baum im Gartenpark wirst du Nahrung essen“ (Gen 2,16).⁷²⁴ Wie nämlich die Rede dort mit ‚jeder Baum‘ die Fülle alles Guten bezeichnet, so bezeichnet sie hier die wahre und allvermögende Nahrung mit ‚jeder Speise‘ (Ps 106,18).⁷²⁵ Die Abkehr von ihr bewirkt die Schwäche, die im Tod endet. Er spricht so: *Vor jeder Speise ekelte es ihre Seele, und sie näherten sich bis an die Tore des Todes* (Ps 106,18).⁷²⁶ Doch wiederum verwandelt die zu Gott erhobene Stimme das Elend in ein Fest. *Sie schrien* nämlich, sagt er, *zum Herrn, als sie bedrängt wurden, und aus ihren Nöten rettete er sie* (Ps 106,19).⁷²⁷ (91) Er erzählt auch die Weise der Rettung. Die Erzählung aber ist geradezu Evangelium. *Er sandte* nämlich, sagt er, *sein Wort aus und heilte sie, und er riss sie heraus aus ihrem Verderben* (Ps 106,20). Du siehst das lebendige und beseelte Wort, zur Rettung der zugrunde Gehenden ausgesandt und aus dem Verderben den herausreißend, der in es geraten ist. Welcher Evangelist ruft so unverhüllt das Geheimnis aus? (92) Also werde die Gnade, sagt er, laut von denen gepriesen, die Gutes erfahren haben, und der freudige Zuruf werde zu einem Lobgesang auf die Wohltaten. *Sie sollen ihm also, sagt er, ein Opfer des Lobes bringen und seine Werke unter Jubel verkünden* (Ps 106,22).

3.1.8.6 Schiffbruch der Seele und Ankern im göttlichen Hafen (24,1–54)

24. (93) Danach beschreibt er wieder die leidvollen Erfahrungen und führt dann erneut die Gnade Gottes an, die auf die leidvollen Erfahrungen folgt. Auch spricht er vom Unverstand der Menschen, dass sie nämlich das ruhige und nicht den Wogen ausgesetzte Leben verlassen und sich aus eigener Entscheidung auf die offene See begeben haben.⁷²⁸ *Die hinabstiegen*, sagt er, *auf das Meer mit Schiffen* (Ps 106,23a), und statt den Gartenpark zu bearbeiten, in den sie zuvor gesetzt worden waren, setzen sie ihre Arbeit den Wogen aus.⁷²⁹ (94) Als ‚Meer‘ bezeichnet er dieses materielle Leben, das durch alle

⁷²⁴ Bei der Form φαγῆ handelt es sich um eine Kurzform der 2. Pers. Sing. Fut. Ind. Med. des Verbs ἐσθίω, vgl. SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik* § 113, 4 (2011) 159.

⁷²⁵ Entsprechend dem Duktus der dt. Sprache stellen wir ὁ λόγος [JR 23,14], das nach unserer Auffassung das Subjekt beider Halbsätze ist, in den ersten Halbsatz um.

⁷²⁶ Übers. wie in der LXX.D (2009) 862.

⁷²⁷ Übers. wie ebd.

⁷²⁸ Zum Hintergrund dieser Formulierungen bei Origenes vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 240, Anm. 1.

⁷²⁹ Zum ideengeschichtlichen Hintergrund des Begriffes ὑποβρύχιος [JR 24,7] bei Platon und Philon von Alexandrien vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 241, Anm. 2. — Die Übersetzung ist nicht einfach. Es ist eigentlich nicht vorstellbar, dass diese Seeleute „ihre Tätigkeit unter Wasser“ verrichten, wie SIEBEN,

Winde der Versuchungen verwirrt und durch aufeinanderfolgende Leidenschaften in wogende Bewegung versetzt wird. *Sie verrichteten*, sagt er, *ihre Arbeit auf vielen Wassern* (Ps 106,23b).⁷³⁰ Und *sie sahen die Werke des Herrn und seine Wunder in der Tiefe* (Ps 106,24).⁷³¹ Nachdem sie nämlich tief in die Schlechtigkeit des Lebens eingetaucht waren und oft schlimme Schiffbrüche ihrer Seele erlitten hatten,⁷³² sahen sie an sich die Werke der Menschenfreundlichkeit dessen, der uns aus den Tiefen gerettet hat. *Er sprach*, sagt er, *und ein wirbelnder Sturmwind entstand* (Ps 106,25a).⁷³³ (95) Dieser Gedanke darf aber nicht auf Gott, sondern muss auf den Feind bezogen werden. Denn die Stimme des Widersachers bewirkt den *wirbelnden Sturmwind*. ‚Wirbelsturm‘ wird ein heftiger Wind genannt, der nicht senkrecht herabfällt, sondern sich um sich selber dreht in Form eines schnellen Wirbels. Wenn er heftig auf das Wasser stürzt, wie wenn ein großer Felsbrocken hineingeworfen worden wäre, so wird das Meer von dem Gewicht in die Tiefe gedrückt und durch die Kraft des Windes notwendigerweise gespalten, wo auch immer der Wind mit Wucht hereinbricht, wobei das Hineinstürzen dieses Gewichts das Wasser auf allen Seiten in die Höhe spritzen lässt. Deshalb fährt er fort, indem er deutlich das Schreckliche beschreibt, dass zugleich mit dem Hereinbrechen des wirbelnden Sturmwindes *die Wogen des Meeres sich erhoben, hinaufsteigend bis zu den Himmeln und hinabfallend bis zu den Abgründen* (Ps 106,25b–26a.b).⁷³⁴ In der Tat nämlich wird das Sich-zur-Höhe-Erheben solcher Wogen – ich meine damit die Wogen der Leidenschaften – zur Ursache des Abstiegs in den Abgrund. Wir haben indes gelernt, dass der „Abgrund“ an vielen Stellen der Schrift die Wohnstatt der Dämonen ist. (96) Die durch diesen Aufruhr und dieses Schwanken der Wogen Hin-und-Hergeworfenen, verlieren vor Schwindel den Verstand, da sie infolge der Unbilden einer solchen Seefahrt wie bei einer Trunkenheit einen schweren Kopf haben. So sagt er auch: *Sie wurden verstört und gerieten ins Wanken wie der Betrunkene* (Ps 106,27a).⁷³⁵ Die aber einmal den Verstand verloren haben, sind keiner besonnenen Überlegung mehr

Schlüssel (2011) 129, übersetzt. Jedoch kann man sich vorstellen, dass die Ladung des Schiffes im Meer versinkt. So GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 474 C]: ‚artem factitant submersioni obnoxiam‘; HEINE, *Treatise* (2000) 114: ‚cause their business to be submerged in water‘; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 241: ‚font couler leur travail‘. Offener formuliert TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 78: ‚Si danno all’ attività d’alto mare‘.

⁷³⁰ Die LXX.D (2009) 862, gibt ἐργασία [JR 24,10] als ‚Handel (treiben)‘ wieder, PSALTER, übers. v. Schütz (1999) 228, als ‚Gewerbe (treibend)‘.

⁷³¹ In Ps 106,24a liest Gregor das Verb nicht in der Nebenform εἶδοσαν, sondern in der Form εἶδον [JR 24,11]. Nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 271, app.crit., wird diese Lesart bezeugt von L¹ A 2029, nach TO ΠΑΑΘΗΠΙΟΝ (31998) 132, entspricht sie der der ORTH.L.

⁷³² SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 129, versteht ἐν τῇ κακίᾳ [JR 24,12] nicht lokal, sondern instrumental und übersetzt: ‚nachdem sie durch die Schlechtigkeit zu Menschen in der Tiefe geworden waren‘.

⁷³³ In aktuellen Übersetzungen wird πνεῦμα καταγίδοϛ [Ps 106,25a; vgl. JR 24,15 f.] als ‚Sturmwind‘ wiedergegeben, vgl. PSALTER, übers. v. Schütz (1999) 228, DIE PSALMEN, übers. v. Dreifaltigkeitskloster (2008) 183, und LXX.D (2009) 862. Da Gregor aber im Folgenden detailliert einen Wirbelsturm beschreibt [JR 24,18–25], passen wir unsere Übersetzung entsprechend an.

⁷³⁴ In Ps 106,26ab bringt Gregor statt der finiten Verbformen die Part. ἀναβαίνοντα und καταβαίνοντα [JR 24,27 f.]. Dafür gibt es in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 271, app.crit., keine Belege.

⁷³⁵ In Ps 106,27a liest Gregor vor ἐσαλεύθησαν den Art. καὶ [JR 24,36]. Darin entspricht er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 271, app.crit., den Textzeugen R¹ Ga Tht^p HeS^c 2029 = **¶¶**.

fähig, die sie retten könnte, sondern ihre Weisheit erleidet vorher Schiffbruch und geht zugrunde. Deshalb sagt er: *Und all ihre Weisheit wurde verschlungen* (Ps 106,27b).⁷³⁶

(97) Doch auch als diese in so große Unbilden geraten sind, wird die zum Göttlichen erhobene Stimme erneut zum Ausweg aus dieser übermäßigen Drangsal. In der Tat, *sie schrien*, sagt er, *zum Herrn, als sie bedrängt wurden, und aus ihren Nöten führte er sie heraus* (Ps 106,28).⁷³⁷ Und sogleich verwandelte sich der Wirbelsturm in einen forttragenden und günstigen Wind; das Meer wird still, durch die Ruhe haben die Wogen sich gelegt. *Er machte nämlich*, sagt er, *den Wirbelsturm zur Brise und seine Wogen begannen zu schweigen* (Ps 106,29).⁷³⁸ Vielleicht bringt er durch das Wort ‚Schweigen‘ zum Ausdruck, dass die „Wogen“ mit Willensfreiheit ausgestattete Mächte sind; er weist durch sie auf die aufrührerische Natur hin, zu welcher der Herr im Evangelium sagte: „Schweige, sei stumm!“ (Mk 4,39) ‚Brise‘ aber nennt er die Gnade des Geistes, welche die Seele durch die geistigen Segel im göttlichen Hafen landen lässt, wobei das Wort das Ruder führt und die Schifffahrt lenkt. *Er leitete sie nämlich*, sagt er, *zum Hafen seines Willens* (Ps 106,30b).⁷³⁹

3.1.8.7 Umkehr der bisherigen Verhältnisse (25,1–43)

25. (98) Nach diesen (Ereignissen) fordert er das Volk und die Gemeinde wiederum auf, die Gnade laut zu besingen, wobei er mit seiner Rede fast den gegenwärtigen Zustand der Gemeinden beschreibt,⁷⁴⁰ denn am Sitz derer, die das Wortes führen,⁷⁴¹ werden die Wundertaten des Wortes Gottes verkündet, durch die der Glaube der Hörer gefestigt wird. *Erheben sollen sie ihn*, sagt er, *in der Gemeinde des Volkes, und loben sollen sie ihn am Sitz der Älteren* (Ps 106,32). (99) Und er fügt die Gründe für die Danksagungen hinzu, dass nämlich durch Gott die einen Flüsse entstehen, die anderen aber zugrunde gehen. Denn die Ströme des Lasters werden gänzlich vernichtet, die Zuflüsse der Tugenden aber überschwemmen die bis dahin ausgedörrten Orte.⁷⁴² *Er machte nämlich*,

⁷³⁶ Übers. wie in der LXX.D (2009) 863.

⁷³⁷ Übers. wie ebd.

⁷³⁸ Gregor zitiert Ps 106,29a in einer vereinfachten Form [JR 24,46 f.].

⁷³⁹ In Ps 106,30b liest Gregor nicht αὐτῶν, sondern αὐτοῦ [JR 24,54]. Darin stimmt er nach den PSALMICUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 271, mit den Handschriften S' L''-Su-2040 A'' 2029 sowie nach TO ΨΑΑΘΠION (³1998) 132 mit der ORTH.L. überein.

⁷⁴⁰ Die LXX.D (2009) 863, gibt ἐκκλησία in V. 32 als ‚Versammlung‘ wieder. Da Gregor das Psalmwort in seiner Auslegung sogleich auf christliche „Versammlungen“ [JR 25,2–3.6] bezieht, wählen wir das Wort ‚Gemeinde‘. Wir sehen jedoch davon ab, ἐκκλησία wie HEINE, *Treatise* (²2000) 115, als ‚Kirche‘ zu übersetzen, der das Wort ‚church‘ auch in den Psalm selbst einträgt.

⁷⁴¹ Die Wendung ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου [vgl. JR 25,3 f.] begegnet mit Bezug auf Paulus bereits in Apg 14,12. In den ersten Jahrhunderten finden sich dann Beispiele für die Bezeichnung des Klerus bzw. der Bischöfe als προηγούμενοι, vgl. LAMPE, *Lexicon* (⁸1987) 1148, προηγέομαι 5. So spielt auch Gregor mit dieser Umschreibung auf den Klerus bzw. die Bischöfe an. HEINE, *Treatise* (²2000) 115, übersetzt mit ‚bishops‘.

⁷⁴² Die LXX.D (2009) 863 übersetzt in Ps 106,33b die διέξοδοι als ‚Wasserbäche‘. Dadurch entsteht im Vergleich mit den „Flüssen“ in V. 33a der Eindruck eines quantitativen Unterschieds, der nicht der Linie von Gregors Auslegung entspricht. Das LG II, 415, Sp. 3, Z. 41.46–56, gibt als Bedeutung von διέξοδος

sagt er, *Flüsse zur Wüste und Zuflüsse von Wassern zum Durst(gebiet)* (Ps 106,33).⁷⁴³ ‚Flüsse‘ aber nennt er die Fluten der Leidenschaften und ‚Zuflüsse der Wasser‘ die Aufeinanderfolge der Übel, (die entsteht,) wenn die Menschen ständig eine schlimme Tat mit der anderen verknüpfen und so den Kanal der Schlechtigkeit wie einen Strom verlängern. (100) Er machte aber auch, sagt er, *fruchtbares Land zur Salzsteppe* (Ps 106,34a). Denn die viele schlechte Früchte hervorbringende Seele wird nach ihrer Verwandlung durstig, da sie nun mit dem göttlichen Salz der Lehre gewürzt ist, sodass die *Schlechtigkeit der Bewohner* (Ps 106,34b) nicht mehr, durch schlimme Zuflüsse von Wassern genährt, zunimmt. Die gesalzene und durstige Seele aber, die den selig zu preisenden Durst in sich aufgenommen hat, wird zu einem See,⁷⁴⁴ der durch die Ansammlung der Tugenden überfließt.⁷⁴⁵ *Er machte* nämlich, sagt er, *eine Wüste zu Seen von Wasser und wasserloses Land zu Zuflüssen von Wasser* (Ps 106,35). (101) Daraus aber entsteht eine *Stadt* (Ps 106,36), welche die nach der Gerechtigkeit Hungernden bewohnen (Mt 5,6). Denn keiner, der zum Erbrechen neigt und appetitlos ist, wohnt in der Nachbarschaft eines solchen Sees und solcher Wasser, (keiner, dessen) Seele erfüllt ist mit Schlechtigkeit. (102) *Sodann säen sie die Felder ein und pflanzen die Weinstöcke* (Ps 106,37a).⁷⁴⁶ Mit diesen Rätselbildern bezeichnet er die göttlichen Gebote und die tugendhafte Lebensführung.⁷⁴⁷ Denn das Gebot ist der Same des künftigen Ertrags, die Tugend aber ist der Weinstock, welcher durch die vernünftigen Trauben den Wein in den Mischkrug der Weisheit einschenkt. Das aber ist nichts anderes als eine Fülle von Segen.⁷⁴⁸ *Er segnete sie* nämlich, sagt er, *und sie mehrten sich sehr, und ihr Vieh verringerte er nicht* (Ps 106,38).⁷⁴⁹ (103) ‚Vieh‘ nennt er den untergebenen Dienst der Be-

an: ‚Durchgang, Ausgang‘, was in diesem Zusammenhang freilich wenig griffig ist. Wir übernehmen deshalb die Übersetzung ‚Zuflüsse‘ von SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 130.

⁷⁴³ Übers. nach der LXX.D (2009) 863.

⁷⁴⁴ Die LXX.D (2009) 863 übersetzt in Ps 106,35 λίμνας als ‚Teiche‘. Eindrucksvoller erscheint es jedoch, hier von Seen zu sprechen, vgl. LG VI, 84, Sp. 1, Z. 52 f.

⁷⁴⁵ Im Satzgefüge JR 25,16–28 verwendet Gregor den gnomischen Aorist. KÜHNER / GERTH, *Ausführliche Grammatik* II,1 (1898) 158 f., sagen dazu: „Wahrheiten und allgemeine Urteile, welche auf Erfahrung gegründet sind, sowie Erscheinungen, welche in der Vergangenheit öfters wahrgenommen sind [sic!], werden von den Griechen häufig durch den Indikativ des Aorists als etwas einfach Geschehenes, als etwas, das sich einmal in der Vergangenheit ereignete, ausgesprochen, indem sie in objektiver Sinnlichkeit den einzelnen konkreten Fall, in dem sich jene allgemeinen Gedanken und Erscheinungen bethätigten, auffassen und es dem Hörer überlassen, aus der allgemeinen Beobachtung das allgemeine Urteil zu ziehen. [...] Die deutsche und andere Sprachen bedienen sich in diesem Fall der Präsensform.“

⁷⁴⁶ In Ps 106,37a bringt Gregor die beiden Verben im Präs. und versieht die beiden Substantive mit dem Artikel [JR 25,28 f.]. Die PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf's* (31979) 272, app.crit., bieten dazu keine Belege. Es dürfte sich hier um eine freiere Form der Zitierung handeln.

⁷⁴⁷ Zur Wiedergabe des Wortes αἰνύμα vgl. unten S. 409.

⁷⁴⁸ In knapper Weise deutet Gregor in diesen Sätzen eine allegorische Auslegung des V. 37 an. Die Trauben, die am Weinstock der Tugend reifen, sind dem Logos gemäß, „vernünftig“, weil die Tugend selbst die der Vernunft gemäße Lebenshaltung ist. Allerdings sind nicht diese „Trauben“, die man wohl als die Werke deuten kann, die letzte Frucht der Tugend, sondern der Wein, der durch sie gewonnen und in den Mischkrug der Weisheit gegossen wird. Damit deutet Gregor auf eine kontemplative Lebensweise hin.

⁷⁴⁹ Übers. wie in der LXX.D (2009) 863.

wegungen der Seele, sooft eine jede von ihnen in uns für die Tugend nützlich ist.⁷⁵⁰ Gutes Vieh ist der Zorn, sooft er dem vernünftigen Denken als Zugtier dient. Ein anderes derartiges Vieh ist die Begierde, welche die Seele in gewisser Weise auf den Rücken nimmt, trägt und in die Höhe hinaufbringt, sooft sie durch den Zügel des Verstandes gut nach oben gelenkt wird (vgl. Kol 3,1 f.).⁷⁵¹ Auch all das andere Vieh wird durch den Segen vermehrt, sooft uns für Großes sein Dienst zuteilwird.⁷⁵²

3.1.8.8 Zusammenfassung (26,1–78)

26. (104) Darauf bringt er im folgenden (Teil der) Rede eine Zusammenfassung alles bisher Gesagten. Nachdem er nämlich in vielfältiger Weise die leidvollen Erfahrungen durchgegangen ist und die göttlichen Wohltaten vor Augen gestellt hat,⁷⁵³ greift er sie jetzt erneut kurz auf und fasst sie in seiner Rede zusammen, in der er sagt: *Sie wurden gering und elend gemacht von der Bedrängnis durch Übel und Schmerz* (Ps 106,39). **(105)** Dabei bezeichnet er durch ‚gering‘ die Kleinheit und die geschehene Verminderung von der Höhe und Größe auf das Niedrige. Denn das Wort ‚gering‘ bezeichnet seinem Sinn nach die äußerste Kleinheit.⁷⁵⁴ Mit ‚elend machen‘ (bezeichnet er) die Verwandtschaft mit dem Elend.⁷⁵⁵ ‚Bedrängnis‘ und ‚Schmerz‘ nennt er überall den Endpunkt des Verlustes der Güter, wie er solches in einem anderen Psalm beschreibt: „Mich umfingen Wehen des Todes. Gefahren der Unterwelt fanden mich. Bedrängnis und Schmerz fand ich“ (Ps 114,3).⁷⁵⁶ Nachdem er die Sünden ‚Wehen des Todes‘ und ‚Gefahren der Unterwelt‘ genannt hat, führt er den Endpunkt an, auf welchen die Natur der Sünde hinausläuft; es ist nichts anderes als „Bedrängnis und Schmerz“. Eben das bringt das Evangelium durch ‚das Weinen und Zähneknirschen‘ (Mt 8,12) zum Ausdruck.

⁷⁵⁰ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 131, versteht τῶν τῆς ψυχῆς κινήματων [JR 25,36] als gen.obl.: „die für die Bewegungen der Seele bereitstehende Hilfe“. Jedoch entspricht das nicht den Erklärungen, die Gregor im Folgenden gibt.

⁷⁵¹ Mit θυμός [JR 25,38] und ἐπιθυμία [JR 25,39] nennt Gregor jene beiden Seelenkräfte, die nach Platon gegenüber dem λογιστικόν in einer dienenden Funktion stehen. Vgl. PL., R. 434 d–441 c [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 326–348]; HIRSCHBERGER, *Geschichte I* (¹¹1981) 119.

⁷⁵² Durch die auffällige Wiederholung des ὅταν = ‚sooft‘ [JR 25,36.38.40.42] will Gregor wohl darauf hinweisen, dass diese seelischen Bewegungen nicht automatisch eine positive Funktion haben, sondern nur, wenn sie sich auf eine bestimmte Weise betätigen.

⁷⁵³ Gregor blickt hier auf den bisherigen Gang des Ps 106 zurück. Daraus ergibt sich auch die konkrete Bedeutung des Subst. πάθη [JR 26,2]. Dieses kann zwar auch seelische Zustände, „Leidenschaften“, bezeichnen, wie sie zuletzt von Gregor genannt wurden. Doch hat das Wort noch weiter greifende Bedeutungen. Angesichts des gegebenen Kontextes haben wir uns für das Bedeutungsfeld ‚(leidvolle Erfahrungen, Zustände, Lebensumstände) Leiden, Schaden‘, vgl. LG VII, 8, Sp. 1, Z. 55 f. und Sp. 2, Z. 43 f., entschieden.

⁷⁵⁴ HEINE, *Treatise* (²2000) 117, bezieht das Adverbial κατὰ τὴν ἔννοιαν nicht auf das Verb σημαίνει, sondern auf das Subst. τὸ βραχύτατον [JR 26,8 f.] und übersetzt: ‚few refers to poverty of thought‘.

⁷⁵⁵ Als Bedeutungen für κάκωσις [JR 26,9] gibt das LG V, 106, Sp. 2, Z. 35 f., an: ‚(die Zufügung von Schaden), Schädigung, Mißhandlung, Verletzung‘. Unsere Übers. orientiert sich an Ps 106,39, auf den sich Gregor bezieht.

⁷⁵⁶ Übers. nach der LXX.D (2009) 869.

(106) Darauf fügt er folgerichtig hinzu: *Und ausgegossen wurde Nichtung auf ihre Herrscher* (Ps 106,40a).⁷⁵⁷ Er lehrt durch (diese Worte), dass im Seienden zu sein bedeutet wahrhaft zu sein.⁷⁵⁸ Wenn aber etwas aus dem Seienden herausgefallen ist, ist es auch nicht im Sein. Denn das In-der-Schlechtigkeit-Sein bedeutet nicht im eigentlichen Sinne zu sein, da die Schlechtigkeit aus sich selbst heraus nicht ist, vielmehr macht das Nichtvorhandensein des Schönen die Schlechtigkeit aus.⁷⁵⁹ Wie nun der im Seienden Seiende im Sein ist, so wird der, der ins Nichts geraten ist – das aber ist die Schlechtigkeit –, zu nichts, wie der Text sagt. Eine derartige Verwendung des Wortes ist im gewöhnlichen Sprachgebrauch üblich. Wie wir sagen, dass die vom Fleisch aufgenommene Nahrung „sich in Fleisch verwandelt“ und dass der ins Wasser ausgegossene Wein „wässrig wird“, wie ferner das Eisen im Feuer „feurig wird“,⁷⁶⁰ so (sagen wir) auch, dass der aus dem Seienden Herausgefallene und ins Nichts Geratene „nichtig wird“. Folglich ist die Nichtung das Nichtsein im Guten. Dieses kam wie ein schlimmer Strom über die, die mit der Schlechtigkeit den Anfang gemacht hatten,⁷⁶¹ das heißt über die ersten Menschen, und wurde auch über die Folge der Nachkommen „ausgegossen“. ⁷⁶² (107) Da nun die Natur arm geworden war an diesem Besitz (ich meine damit das Leben),⁷⁶³ und der Mensch durch den Dieb bedürftig geworden war, des göttlichen Segens beraubt, deshalb sagt er: *Er half dem Bedürftigen aus der Armut heraus* (Ps 106, 41a),⁷⁶⁴

⁷⁵⁷ In Ps 106,40a bringt Gregor zu Beginn die Konjunktion Καὶ [JR 26,18] und am Ende das Pron. αὐτῶν [JR 26,19]. Das Erstere wird nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 272, app.crit., durch *L^{pau}* bezeugt, das Letztere ebd. durch Bo *L' A'* sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 133, auch von der ORTH.L. — Das LG III, 312, Sp. 3, Z. 13–16, gibt als Bedeutung von ἐξουδένωσις [JR 26,18 f.] an: ‚Geringschätzung, Verachtung‘. Wie Gregors anschließende Exegese zeigt, versteht er diesen Begriff jedoch auf eine andere, nämlich auf eine philosophische Weise. Das von REYNARD, *Sur les titres* (2002) 249, gewählte ‚anéantissement‘ wie das von SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 131, verwendete ‚Vernichtung‘ treffen zwar im Kern das Richtige, legen jedoch zu sehr die Vorstellung von einer von außen kommenden gewaltsamen Zerstörung nahe. Um den Gedanken, den Gregor im Auge hat [vgl. JR 26,19–32], wiederzugeben, nutzen wir deshalb die wortbildnerischen Möglichkeiten der deutschen Sprache und sprechen von ‚Nichtung‘. Vgl. auch zu ἐξουδένω LG III, 312, Sp. 2, Z. 30–50.

⁷⁵⁸ Mit dem „Seienden“ meint Gregor hier nicht die Gesamtheit dessen, was ist, sondern das Seiende κατ’ ἐξοχήν. Im Hintergrund steht dabei die Selbstbezeichnung Gottes in Gen 3,14 als der „Seiende“.

⁷⁵⁹ Zur Definition des Schlechten als ein Nicht-Sein vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 81, Anm. 107. Ferner MOSSHAMER, *Nonbeing and Evil* (1990) 136–167.

⁷⁶⁰ Das LG III, 130, Sp. 3, Z. 1–3, gibt als Bedeutung für ἐκπύρω [JR 26,29] an: ‚(ausbrennen) entzünden, entfachen‘. Im Blick auf Gregors etymologische Argumentation legt sich jedoch eine Übersetzung nahe, die das Lexem ‚Feuer‘ enthält.

⁷⁶¹ Gregor interpretiert also die ἀρχοντας in Ps 106,40a [JR 26,19] als ἀρξάντας τῆς κακίας [JR 26,32].

⁷⁶² Die Auslegung dieses Passus im Blick auf die Lehre von der Erbsünde diskutiert TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 82, Anm. 108.

⁷⁶³ Im Einzelnen lässt der erste Teilsatz in JR 26,35 f. unterschiedliche Interpretationen zu. Im Besonderen stellt sich die Frage, ob τοῦ τοιοῦτου κτήματος in Bezug auf φύσις als gen.subi. (die Natur des Lebens wurde ärmer) oder als gen.obi. (die Natur wurde arm an Leben) zu verstehen ist. Für das Erstere votiert HEINE, *Treatise* (2000) 118, wenn er übersetzt: ‚Since, then, the nature of such a possession (I mean of life) was impoverished‘. Vom Sinn her plausibler scheint uns die zweite Deutung, wobei sich freilich die Frage stellt, ob Gregor mit ἐπτώχευσεν nur ein Arm-Werden an Leben oder den gänzlichen Verlust des Lebens aussagen will. Uns scheint eher das Erstere der Fall zu sein.

⁷⁶⁴ Übers. wie in der LXX.D (2009) 863.

denn „durch die Armut von jenem“ sind wir reich geworden (vgl. 2 Kor 8,9). (108) Und der „gute Hirt“ (Joh 10,11) „machte“ sie aus Tieren zu *Schafen einer Familie* (Ps 106,41b).⁷⁶⁵ ‚Familie‘ nennt er die Schar derer, die zum göttlichen Verzeichnis gehören. Wie auch der Apostel sagt: „Von dem her jede Familie in (den) Himmeln und auf Erden benannt wird“ (Eph 3,15). (109) Dann fügt er hinzu: *Die Aufrichtigen werden (es) sehen und sich fürchten* (Ps 106,42),⁷⁶⁶ wobei er durch das Gesagte lehrt, dass der Aufrichtige sich fürchten soll, wenn er auf diese Menschenfreundlichkeit schaut. In der Tat bildet die Furcht kein geringes Schutzmittel für die Güter, da sie durch die Erinnerung an frühere Ereignisse den, der von einer Leidenschaft ergriffen worden ist, für die Zukunft zur Vernunft bringt. (110) Wenn diese die Oberhand hat und jeden durch Aufgeblasenheit entstandenen Hang zum Bösen verbannt, *wird jede Gesetzlosigkeit*, sagt er, *ihren Mund schließen* (Ps 106,42b). Wie selig ist jenes Leben, in dem der Mund der Gesetzlosigkeit wie eine Quelle von Schlamm für immer verstopft sein wird und das Leben der Menschen nicht mehr durch seinen Gestank befleckt! Dies ist der Gipfel alles Guten, der Hauptgegenstand der Hoffnungen, das Ziel jeder Seligkeit, dass die Natur nicht mehr von der Schlechtigkeit gestört wird,⁷⁶⁷ sondern die ganze Gesetzlosigkeit – dies aber dürfte der Erfinder der Gesetzlosigkeit sein; das bezeichnet der umfassende Ausdruck nämlich – jenen Mund schließt, dessen Stimme am Anfang für die Menschen zum Anlass des Todes wurde.⁷⁶⁸ Sobald nun alles, was dem Schönen entgegensteht, beseitigt sein wird,⁷⁶⁹ wird uns jener Zustand erwarten, für den sich keine Rede wird finden lassen, die ihn beschreiben könnte, und der nach dem Zeugnis der göttlichen Stimme Sinneswahrnehmung und Erkenntnis überragt (vgl. Phil 4,7). (111) Dem fügt er wie ein Siegel diese Worte hinzu, die lauten: *Wer ist weise und wird dies bewahren – und wer-*

⁷⁶⁵ In Ps 106,41b liest Gregor nicht wie die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 272, den fem. Pl. Akk. πατριάς, sondern den fem. Sing. Gen. πατριᾶς [JR 26,40]. In den PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., finden sich dafür keine Belege. — Das LG VII, 261, Sp. 2, Z. 33, gibt als Bedeutungen für πατριά an: ‚Familie, Geschlecht, - Vaterland‘. Denkbar wäre auch ‚Stamm‘, wie es sich bei SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 132, findet. Wir haben uns für ‚Familie‘ entschieden und tragen das dann einer kongruenten Übersetzung wegen auch in das folgende Zitat aus Eph 3,15 ein; so auch HEINE, *Treatise* (²2000) 118, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 251.

⁷⁶⁶ In Ps 106,42a liest Gregor nicht εὐφρανθήσονται wie die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 272, sondern φοβηθήσονται [JR 26,44]. Die PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., bieten dafür keine Belege.

⁷⁶⁷ Nach dem LG II, 442, Sp. 2, Z. 2, bedeutet διοχλέω: ‚plagen, belästigen, stören‘. Wir wählen die „schwächste“ Bedeutung ‚stören‘, da in der Seligkeit auch die geringste Beeinträchtigung durch das Schlechte ausgeschlossen ist.

⁷⁶⁸ Anders übersetzt HEINE, *Treatise* (²2000) 118. Er bezieht περιληπτικὴ φωνή [JR 26,57] nicht zurück auf das vorausgehende πᾶσαν ἀνομίαν [JR 26,56], sondern auf das folgende ἐμφράζει τὸ στόμα ἐκεῖνο [JR 26,58] und kommt so zu der Wiedergabe: ‚For the general phrase, to stop that mouth, indicates this‘.

⁷⁶⁹ Es fällt auf, dass Gregor im temporalen Nebensatz [JR 26,59 f.] nicht wie zu erwarten den Konj., sondern den Opt. verwendet. Das scheint einer der seltenen Fälle zu sein, bei denen nach KÜHNER / BLASS / GERTH, *Ausführliche Grammatik* II,2 (1904) 452, in einem temporalen Nebensatz „der Optativ mit ἄν in ebenderselben Bedeutung, wie im Hauptsatze der Optativ mit ἄν gebraucht wird, wenn man eine Behauptung als unentschiedene Möglichkeit ausdrücken will“. Im Hintergrund dürfte hier eine Spannung in der biblischen Eschatologie stehen, in der Aussagen über ein universales Heil mit solchen über einen doppelten Ausgang der Geschichte konkurrieren.

den sie die Erbarmungen des Herrn verstehen? (Ps 106,43)⁷⁷⁰ Da nämlich die Tätigkeit der Weisheit zweifach ist – die eine forscht und sucht nach dem Nützlichen, die andere aber bewahrt das Gefundene –, will er, dass zu dieser Zeit eines der Werke der Weisheit, ich meine das suchende, aufgehört hat. Wozu nämlich wird uns die Suche noch dienlich sein, wenn das Gesuchte (schon) gegenwärtig ist? Als einziges Werk, das vollbracht werden soll, trägt er auf, was übriggeblieben ist, (nämlich) dass das erworbene Gut bewahrt wird, wozu die Weisheit uns beisteht. (112) Was aber ist die Weisheit und was die Bewahrung der guten Dinge? Sich nicht unverständlich gegenüber der göttlichen Menschenfreundlichkeit verhalten. Wer nämlich verstanden hat, was er erlangt hat, der wird das Gute, dessen er gewürdigt wurde, kaum mehr preisgeben. Wer sich aber unverständlich zu dieser Gnade verhält, wird dasselbe erleiden wie die Blinden, die eine Perle, einen Smaragd oder sonst einen der wertvollen Steine in die Hände nehmen und ihn wie einen beliebigen Kieselstein wegwerfen, wobei sie aus Unkenntnis des Schönen unfreiwillig ihren Besitz verlieren.⁷⁷¹

3.1.9 Kapitel IX – Das Ziel des im Psalter beschriebenen Weges nach Ps 150 (27,1–28,43)

3.1.9.1 Blick auf die fünf Teile (27,1–17)

27. (113) Diese fünf Abteilungen der Psalmen, in denen wir so etwas wie Stufen erkannt haben, die sich in einer geordneten Folge übereinander erheben, haben wir aufgrund der besprochenen Kennzeichen unterschieden.⁷⁷² Denn die abschließende Wendung eines jeden Abschnitts bildet einen gewissen Ruhepunkt der Rede und einen Stützpunkt des Gedankens, der in sich die Grenze des im Vorhergehenden Behandelten durch die lobende und dankende Stimme umschreibt, die sagt: *Gepriesen sei der Herr in Ewigkeit, (so) sei es, (so) sei es* (Ps 88,53).⁷⁷³ Der Sinn dieser (Worte) ist nämlich eine Danksagung, die für immer anhält. Denn nicht indem sie nur einmal ‚So sei es‘ sagte, hat die Rede den Lobpreis eingerichtet, vielmehr verfügt sie durch die zweimalige Aufnahme dieser Wendung in der Danksagung deren ewige Dauer. (114) In jedem Teil dessen aber, was diesen Abschnitten gemäß gegliedert ist, hat die Rede ein besonderes Gut betrachtet, durch das uns von Gott die Seligkeit zuteilwird gemäß einer Ordnung, in der die in jedem (Teil) betrachteten Güter aufeinanderfolgen, wobei die Seele zum jeweils Höheren geführt wird, damit sie schließlich zum höchsten der Güter gelangt.

⁷⁷⁰ Übers. nach der LXX.D (2009) 863.

⁷⁷¹ Das von Gregor in JR 26,78 verwendete Verb ζημιόω kann nach dem LG IV, 12, Sp. 2, Z. 43–45, im Pass. sowohl ‚etw. einbüßen, verlieren‘ als auch ‚Schaden, Nachteil erfahren in‘ bedeuten. Das von Gregor in JR 26,74–78 dargestellte Beispiel führt zur Übersetzung im ersten Sinn.

⁷⁷² Das Satzgefüge JR 27,1–4 stellt in der Tat, wie das LG II, 324, Sp. 1, Z. 52, bemerkt, eine unübersichtliche Konstruktion dar.

⁷⁷³ Gregor nennt hier von den vier vergleichbaren Schlussdoxologien im Psalter stellvertretend für die anderen die kürzeste. In *Inscr.* I, 5 [JR 11,11–25], hatte er sie vollständig angeführt, vgl. oben S. 110.

3.1.9.2 Engel und Menschen im Konzert des Lobpreises (27,18–62)

(115) Dieses (Gut) besteht in dem in allen Heiligen erwiesenen Lob Gottes, wie es der letzte Psalm in den Worten enthält: *Lobt Gott in seinen Heiligen* (Ps 150,1a).⁷⁷⁴ Dabei bezeichnet die *Feste seiner Macht* (Ps 150,1b) das, was vom Guten nicht abweichen kann, und die *Machterweise Gottes* (Ps 150,2a) machen deutlich, dass die Natur nicht mehr unter der Herrschaft des Bösen steht.⁷⁷⁵ Von da an ist die menschliche Kraft fähig, *gemäß der Fülle seiner Größe* das Lob auszurichten (Ps 150,2b), indem sie nicht mehr nur leise Töne von sich gibt, sondern in ihrer Klangfülle selbst die Trompeten übertrifft.⁷⁷⁶ Er sagt nämlich: *Lobt den Herrn mit dem Schall der Trompete* (Ps 150,3a),⁷⁷⁷ wenn sie auch die Harmonie des Alls durch das Mannigfaltige und Vielgestaltige der Tugenden nachahmt, durch den Rhythmus einer Melodie zu einem *Instrument* (Ps 150,4b) für Gott geworden.⁷⁷⁸ Der Text nennt das in übertragener Bedeutung *Harfe und Leier* (Ps 150,3b).⁷⁷⁹ (116) Wenn sie sodann alles Erdhafte, Stumme und Taube abgelegt hat, verbindet sie bei der Klangfülle der *Pauken* (Ps 150,4a) den Ton der eigenen *Saiten* (Ps 150,4b) mit den himmlischen *Reigentänzen* (Ps 150,4a). Die über das Instrument gespannten Saiten dürften die in jeder Tugend liegende Unnachgiebigkeit und Standfestigkeit gegenüber dem Laster sein. Daraus entsteht der schöne Zusammenklang, bei dem sich die Zimbel mit den Saiten mischt, wenn der *Klang der Zimbeln* (Ps 150,5a) das Verlangen nach dem göttlichen Festreigen erweckt.⁷⁸⁰ (117) Eben das scheint mir die Verbindung unserer Natur mit den Engeln zum Ausdruck zu bringen, dort, wo er

⁷⁷⁴ Die LXX.D (2009) 897, übersetzt ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ [JR 27,20] als ‚in seinem Heiligtum‘. HEINE, *Treatise* (2000) 120, gibt es mit ‚in his holy places‘ wieder. Diese beiden Übersetzungen orientieren sich am hebräischen Text, vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen* 101–150 (2008) 876 f. Gregor dagegen hat hier an die Heiligen gedacht. So sieht es auch das LG I, 51, Sp. 1, Z. 60 f. und Sp. 2, Z. 44 f.

⁷⁷⁵ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 133, gibt δυναστεῖαι [JR 27,22] als ‚Herrschaften‘ wieder und lässt so an himmlische Mächte denken, vgl. Eph 1,21; Kol 1,16.

⁷⁷⁶ Die Ausdrücke μικρὰ φθεγγομένη [JR 27,25] und μεγαλοφωνία [JR 27,26] lassen sich sowohl von der Bildebene wie von der Sachebene her übersetzen. Im ersteren Fall sprechen sie von der geringen oder großen Lautstärke des jeweiligen Klangorgans, im zweiten Fall geben sie der geringen oder großen Bedeutung von Gesagtem Ausdruck. Das LG VI legt mit dem Eintrag ‚(große, starke) erhabene Sprache‘ auf S. 271, Sp.3, Z. 9, sowie auf S. 272, Sp. 1, Z. 16–36, eine Übersetzung im letzteren Sinne nahe. Gleichwohl scheint uns der Kontext eine Wiedergabe von der Bildebene her zu empfehlen, bei der dann auch eine Konkordanz mit τῶν πάντων μεγαλοφωνία [JR 27,32] besteht.

⁷⁷⁷ Gregor ersetzt in seinem Zitat von Ps 150,3a das Pron. αὐτόν durch den Namen dessen, für den es steht [JR 27,27].

⁷⁷⁸ Durch die Konjunktion ὅτε [JR 27,27] bringt Gregor in die Reihenfolge der Aufforderungen von Ps 150 ein zeitliches Moment und damit zugleich eine Steigerung: In dem Maß, in dem die menschliche Kraft wächst, wachsen auch die Formen des Lobpreises. — Gregor drückt sich hier sehr knapp aus. Im Hintergrund stehen die in *Inscr.* I, 3 vorgetragenen Gedanken über die kosmische Musik, die im Menschen als Mikrokosmos ebenso erklingt wie im Makrokosmos, vgl. besonders JR 7,22–43.

⁷⁷⁹ Von welcher Art die übertragene Bedeutung von Harfe und Leier ist, wird erst im Folgenden deutlicher, wenn Gregor von den „über das Instrument gespannten Saiten“ spricht.

⁷⁸⁰ Das LG VII, 697, Sp. 2, Z. 24–25.60, ordnet προθυμίαν [JR 27,38] dem Bedeutungsfeld ‚Neigung, Eifer, Begeisterung‘ zu. SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 134 interpretiert: „wenn der Ton der Zimbeln den Wunsch weckt sich zum göttlichen Reigentanz aufzustellen“.

sagt: *Lobt den Herrn mit wohlklingenden Zimbeln* (Ps 150,5a).⁷⁸¹ Denn ein solche Zusammenkunft, ich meine die der Welt der Engel mit der der Menschen,⁷⁸² wenn also die menschliche Natur zu ihrem ursprünglichen Los zurückgeführt worden ist, wird durch die Übereinstimmung miteinander jenen lieblichen Ton des Dankes hervorbringen. Und durch die einen und die anderen und mit den einen und den anderen⁷⁸³ wird sie Gott immerfort mit lautem Gesang für seine Menschenfreundlichkeit den Dank erweisen.⁷⁸⁴ Denn das zeigt das Zusammentreffen von Zimbel und Zimbel an: Die eine Zimbel ist die überweltliche Natur der Engel (Ps 150,5b); die andere Zimbel ist die vernünftige Schöpfung der Menschen (Ps 150,5a). Doch die Sünde hat das eine vom anderen getrennt. Wenn nun die Menschenfreundlichkeit Gottes beides wieder miteinander verbinden wird, dann werden die beiden, eins geworden, jenes Lob erschallen lassen, wie auch der große Apostel sagt: „Jede Zunge wird bekennen – der Himmlischen, der Irdischen und der Unterirdischen: Herr ist Jesus Christus zur Herrlichkeit Gottes, des Vaters“ (Phil 2,11a.10c.11bc).⁷⁸⁵ (118) Wenn das geschehen ist, wird der Klang dieser Zimbeln im Zusammenspiel beider ein gellendes Siegeslied für die Vernichtung des Feindes ertönen lassen. Wenn dieser aber gänzlich vernichtet und ins Nichtsein hinübergegangen ist, wird ohne Unterlass in *allem, was Atem hat* (Ps 150,6), Gott das Lob dargebracht, das ihm gleiche Ehre erweist.⁷⁸⁶ Da nämlich „nicht schön (ist) Lob im Munde eines Sünders“ (Sir 15,9), es dann aber keinen Sünder mehr geben wird, weil es keine Sünde mehr gibt, wird „alles, was Atem hat“, durch alle Ewigkeit *den Herrn loben* (Ps 150,6).

3.1.9.3 Der vollendete Weg zum Seligsein (28,1–43)

28. (119) Solcherart ist also der Weg zum Seligsein, der uns von dieser großen, in den Psalmen enthaltenen Philosophie, gezeigt worden ist. Sie drängt die, welche durch diese (Psalmen) zur Höhe geführt werden, stets zu dem, was auf dem Weg zur Tugend größer und höher ist, bis einer zu jenem Maß der Seligkeit gelangt, bei dem weder das vergleichende Denken durch irgendwelche Vermutungen und Vorstellungen das diesem ge-

⁷⁸¹ Gregor ersetzt in seinem Zitat von Ps 150,5a wiederum das Pron. αὐτόν durch den Namen dessen, für den es steht [JR 27,40].

⁷⁸² Wir deuten τοῦ ἀγγελικοῦ [JR 27,41] als Gen. des Subst. τὸ ἀγγελικόν, in dem wir eine Analogiebildung zu τὸ ἀνθρώπινον [JR 27,41] sehen. Das LG I, 36, Sp. 2, Z. 35–44, zitiert zwar den Textzusammenhang, bietet aber keinen konkreten Übersetzungsvorschlag.

⁷⁸³ Diese treffende Wiedergabe der adverbialen Bestimmung καὶ δι’ ἀλλήλων καὶ μετ’ ἀλλήλων verdanke ich SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 134.

⁷⁸⁴ Das Verb ἀνυμνήσει [JR 27,45 f.] verlangt nach einem Subj. im Sing. Nach unserer Auffassung findet sich dieses in ἡ γὰρ τοιαύτη σύνοδος [JR 27,40]. Ebenso sehen es HEINE, *Treatise* (2000) 121, Anm. 207, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 257.259. SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 134, betrachtet dagegen ἡ ἀνθρωπίνη φύσις [JR 27,42] als das betreffende Subjekt. — Die adverbiale Bestimmung διὰ παντός [JR 27,45] lässt sich sowohl lokal wie temporal verstehen. Uns scheint Letzteres näherzuliegen, so auch GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 483 B]: ‚perpetuo‘, und SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 134: ‚unaufhörlich‘.

⁷⁸⁵ Gregor hat die Reihenfolge der Worte in dem zitierten Vers geändert, indem er V. 10c zwischen V. 11a und 11b gestellt hat [JR 27,52–54]. — Zur Übers. vgl. das MNT (51998) 386. Statt ‚zur Herrlichkeit‘ wäre auch ‚in der Herrlichkeit‘ möglich, wie die Vulgata nahelegt, vgl. die BIBLIA SACRA (52007) 1817.

⁷⁸⁶ Die „gleiche Ehre“ bezieht sich auf die drei göttlichen Personen.

genüber Jenseitige erkennen, noch der Verstand durch Schlussfolgerungen herausfinden kann, was folgt. Aber auch die der Hoffnung entsprechende Bewegung, die überall vor unserem Verlangen entspringt und ihm vorausläuft,⁷⁸⁷ bleibt untätig, wenn sie sich dem Unvorstellbaren nähert. Doch was über diesem (ist), ist besser als das, worauf Hoffnung sich richtet,⁷⁸⁸ wie es auch die in den Psalmen enthaltene Philosophie selbst durch die von uns betrachtete Ordnung bezeugt, (120) nachdem sie uns schon in ihren ersten Worten durch die Abkehr vom Schlechten so etwas wie eine Türe und einen Eingang zum seligen Leben ein wenig geöffnet hat. Dies nämlich lehren die ersten Laute des Psalters, wenn sie sagen, dass der Anfang der Seligkeit in der Abkehr vom Schlechten besteht (Ps 1,1). Nachdem er sodann den Irrenden die Führung durch das Gesetz angeboten (Ps 1,2), die Anähnlichung an den immer grünenden Baum durch einen derartigen Lebenswandel versprochen (Ps 1,3) und das traurige Geschick derer aufgezeigt hat, die den entgegengesetzten Weg einschlagen (Ps 1,4–6), führt er den, der dieser Leitung folgt, durch die aufeinanderfolgenden Aufstiege zum Gipfel der Seligkeit (Ps 150). (121) Dies zeigt dir in der Tat der (tiefer) Sinn des letzten Psalms an;⁷⁸⁹ in diesem (sc. Psalm) wird nach dem gänzlichen Verschwinden der Schlechtigkeit alles in den Seienden heilig sein und alles zum Lob Gottes übereinstimmen, nachdem es in gleicher Weise sowohl durch das „Feste seiner Macht“ (Ps 150,1b) Unveränderlichkeit gegenüber dem Schlechten erlangt hat als auch zu seiner „Größe“ (Ps 150,2) wie mit einer laut schallenden „Trompete“ den voll Ehrfurcht preisenden Ton erhebt (Ps 150,3).⁷⁹⁰ (122) Wenn dann die ganze Schöpfung, die aller oberen und aller unteren Wesen, in einem Festreigen harmonisch verbunden ist und die geistige Schöpfung wie auch die jetzt (noch) aufgrund von Sünde geteilte und getrennte⁷⁹¹ wie eine Zimbel (Ps 150,5) aus unserem Zusammenklang den guten Ton hervorbringen; wenn (sodann) unser (Geschlecht) sich mit dem der Engel vereinigt hat und die göttliche Schlachtreihe, nachdem sie sich aus der Verwirrung wieder gefunden hat, für den Träger des Siegeszeichens ein Siegeslied über die Vernichtung der Feinde ertönen lässt, dann entsteht das Lob von „allem, was Atem hat“ (Ps 150,6), das den Dank auf immer ausdehnt⁷⁹² und die Seligkeit durch Mehrung ewig steigert. Ich meine dabei das wirkliche Seligsein, (123) bei dem das mit Hilfe von Mutmaßungen Erkenntnis suchende Denken ruht, und es ruht auch unsere Kraft der Hoffnung; an ihre Stelle tritt der unsagbare, unbegreifliche und jedem Denken überle-

⁷⁸⁷ Die hier angenommene Bedeutung des Part. προεξαλλομένη [JR 28,9] verdanke ich dem LG VII, 689, Sp. 2, Z. 30–41.

⁷⁸⁸ Gregor drückt sich hier unscharf aus. Vom Wortlaut des Textes her könnte der Eindruck entstehen, dass er mit dem, „was über diesem (ist)“ [τὸ δὲ ὑπὲρ τοῦτο JR 28,10 f.], noch einmal eine andere Wirklichkeit meint als jene, die er mit οὗ τὸ ἐπέκεινα [JR 28,6] apostrophiert, sodass es über dieses Jenseitige hinaus noch einmal etwas Höheres gäbe. Aus sachlichen Gründen ist eine solche Lesart jedoch nicht plausibel, zumal Gregor ja beide Male das Über-die-Hoffnung-hinaus-Sein als Merkmal nennt [JR 28,8–10; 28,11]. Deshalb kann sich das τοῦτο in JR 28,11 nur auf τὸ μέτρον τῆς μακαριότητος in JR 28,5 f. zurückbeziehen.

⁷⁸⁹ Mit διάνοια [JR 28,23] meint Gregor hier den Sinn des Psalms, wie er ihn in JR 27,18–62 durch allegorische Auslegung erhoben hatte, vgl. LG II, 352, Sp. 2, Z. 22–23.34 f.

⁷⁹⁰ Zur Übers. von εὐφημος [JR 28,27] als ‚voll Ehrfurcht preisend‘ vgl. LG III, 611, Sp.1, Z. 51–62.

⁷⁹¹ Geteilt und getrennt ist sie von der geistigen Schöpfung wie unter sich selbst.

⁷⁹² Zu χάρις [JR 28,36] in der Bedeutung von ‚Dank‘ vgl. LG IX, 635, Sp. 1, Z. 37.63–68.

gene Zustand, „den weder ein Auge gesehen noch ein Ohr gehört noch ein menschliches Herz“ zu fassen vermocht hat (1 Kor 2,9).⁷⁹³ Auf diese Weise nämlich hat der göttliche Apostel die Güter erklärt, welche in der Heiligung bereitliegen.

⁷⁹³ Gregor zitiert 1 Kor 2,9 in leicht abweichender Formulierung.

3.2 Zweiter Teil

3.2.1 Kapitel I – Redaktionelle Bemerkung. Liste der Psalmenüberschriften (29,1–62)

3.2.1.1 Ein „Zugang“ zu den Überschriften (29,1–9)

29. (1) Nachdem wir nun diese (Gegenstände) auf diese Weise genau untersucht haben, dürfte der Zeitpunkt gekommen sein, auch die Frage der Überschriften einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Denn auch diese tragen bei uns nicht wenig zu einem der Tugend gemäßen Wandel bei, wie man dem Sinn der Überschriften selbst entnehmen kann. Es dürfte nötig sein, vor der Betrachtung der Psalmen zuerst mit wenigen (Worten) eine Art von kunstfertigem Zugang zu den Überschriften zu entwickeln, sodass uns auch durch sie ganz deutlich wird, dass die ganze Absicht dieser von Gott eingegebenen Lehre darin besteht, das Denken zum wahren Seligsein hinaufzuführen.

3.2.1.2 Eine Bestandsaufnahme der Überschriften (29,10–62)

(2) Unter den Psalmen gibt es nun einerseits solche, die gänzlich ohne Überschrift sind, andererseits solche, die bei uns die Überschrift des Propheten haben,⁷⁹⁴ jedoch nicht bei den Hebräern. (3) Manche haben als Überschrift den bloßen Namen von *David*,⁷⁹⁵ bei anderen wird dem Namen noch etwas an die Seite gestellt,⁷⁹⁶ entweder *Loblied*⁷⁹⁷ oder *Gesang*⁷⁹⁸ oder *Lob*⁷⁹⁹ oder *Psalm*⁸⁰⁰ oder *Aus Einsicht*⁸⁰¹ oder *Gebet*⁸⁰² oder *Beim Aus-*

⁷⁹⁴ HEINE, *Treatise* (2000) 124, versteht τοῦ προφήτου [JR 29,11] als Zitat einer Überschrift. Jedoch findet sich im Psalter keine Überschrift mit diesem Wortlaut. Vielmehr dürfte Gregor mit dem ‚Propheten‘ David als den menschlichen Urheber des Psalters meinen, auf den er auch die Überschriften zurückführt.

⁷⁹⁵ Gregor schreibt den Namen ‚David‘ stets, auch in allen Schriftziten, mit β in der Form Δαβίδ. Die sich dadurch regelmäßig ergebenden Abweichungen von den PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf*s (31979) 81–339, werden von uns nicht jedes Mal neu angemerkt.

⁷⁹⁶ Gregor ordnet den einzelnen musikalischen Termini, deren Grundbedeutung sich mehrfach überschneidet, sowie auch deren Kombinationen jeweils einen präzisen Sinn zu. Das macht es nötig, die griechischen Begriffe in der Übersetzung konsistent wiederzugeben, sodass jedem griechischen Terminus ein deutscher Terminus entspricht. Dabei lässt es sich nicht vermeiden, dass die zu treffenden Festlegungen im Deutschen zum Teil künstlich wirken.

⁷⁹⁷ Jeweils V. 1 in Ps 90; 92; 94. In allen drei Fällen ist αἶνος mit ᾠδῆς kombiniert. Diese Kombination führt Gregor in JR 29,24 noch gesondert an. Vgl. dazu unten Anm. 819.

⁷⁹⁸ Jeweils V. 1 in Ps 4; 38; 44; 64; 65; 75; 82; 87; 95; 107; 119–133.

⁷⁹⁹ Ps 144,1. Αἰνεσις [JR 29,14] ist synonym mit αἶνος [ebd.], wie Gregor selbst erklärt [JR 32,8]. Das LG I, 98, Sp. 1, Z. 67 und LG I, 100, Sp. 2, Z. 66, geben beides als ‚Lob‘ wieder, die LXX.D (2009) 845.893 passim, als ‚Loblied‘. Da jedoch nach der Wortbildungslehre des Altgriechischen ein Substantiv mit der Endung -ος ein *nomen rei actae*, ein Substantiv mit der Endung -σις ein *nomen actionis* darstellt, versuchen wir, den Unterschied der griechischen Worte im Deutschen so zu markieren, dass wir bei den Überschriften αἶνος als ‚Loblied‘, αἰνεσις aber als ‚Lob‘ wiedergeben. Vgl. BORNEMANN / RISCH, *Griechische Grammatik* § 302, 2 und 3 (21978) 311 f. Ähnlich spricht GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 487 B]

zug aus dem Zelt⁸⁰³ oder Zur Weihe⁸⁰⁴ oder Vom Heraustreten⁸⁰⁵ oder Zur Erinnerung⁸⁰⁶ oder Zum Bekenntnis⁸⁰⁷ oder Bezogen auf den Knecht des Herrn⁸⁰⁸ oder Bezogen auf Idithum⁸⁰⁹ oder Bezogen auf Aiman, den Israeliten⁸¹⁰. (4) Bei anderen (Psalmen) ergibt sich die Überschrift aus einer bestimmten Kombination, indem einer dieser Namen oder Begriffe⁸¹¹ zusammen mit einem anderen geschrieben wird: Entweder wird nämlich *Gesang eines Psalms*⁸¹² oder *Psalm eines Gesangs*⁸¹³ oder *Gesang* oder *Psalm*⁸¹⁴ oder *Unter den Lobgesängen ein Psalm*⁸¹⁵ oder *Unter den Lobgesängen aus*

im Lateinischen von *laus* und *laudatio*. — Den Ausdruck αἶνος ᾠδῆς [JR 29,24] geben wir jedoch als ‚Lob mit Gesang‘ wieder, da die Wendung ‚Loblied mit Gesang‘ tautologisch wäre. Vgl. dazu unten Anm. 819.

⁸⁰⁰ Jeweils V. 1 in Ps 3; 5 passim.

⁸⁰¹ Jeweils V. 1 in Ps 31; 51–54; 141.

⁸⁰² Jeweils V. 1 in Ps 16; 85; 141.

⁸⁰³ Ps 28,1.

⁸⁰⁴ Ps 29,1.

⁸⁰⁵ Ps 30,1. Die LXX.D (2009) 779, übersetzt ἐκστάσεως mit Hinweis auf Ps 30,23a als ‚in Verwirrung‘; vgl. dazu auch LXX.E II (2011) 1582. Das LG III, 131, Sp. 1, Z. 37–47, bringt ἐκστάσεως in Zusammenhang mit dem Bedeutungsfeld ‚das Heraustreten, Abrücken, Herausfallen‘. Dem entspricht die Deutung, die Gregor von Nyssa dem Begriff in *Inscr.* II, 6 [JR 38,21–25] gibt.

⁸⁰⁶ Ps 37,1; 69,1.

⁸⁰⁷ Ps 99,1. Die LXX.D (2009) 852, übersetzt εἰς ἐξομολόγησιν mit Berufung auf das hebräische תודה als ‚zum Lobpreis‘, vgl. auch die LXX.E II (2011) 1781. Die LXX.D bringt so nur eine der beiden von Gregor wahrgenommenen Bedeutungen zur Geltung. Wie aus Gregors Erklärungen in *Inscr.* I, 8 [JR 20,38–40] und in *Inscr.* II, 6 [JR 38,34–46] hervorgeht, versteht er den Ausdruck im Sinne einer Doppelbedeutung, die nach dem LG III, 310, Sp. 2, Z. 55 f., sowohl ‚Bekenntnis, Eingeständnis‘ als auch ‚Lobpreis, Dank‘ umfasst, vgl. auch a.a.O. 310, Sp. 3, Z. 19 f. Vgl. auch oben S. 125, Anm. 703. — Die Angabe ist nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 251, in *L^d*, nach TO ΨΑΛΘΠION (³1998) 118, in der ORTH.L. mit τῷ δαυιδ verbunden [vgl. JR 29,13 f.].

⁸⁰⁸ Ps 35,1. Zur Übers. des Dativs in dieser und in analogen Wendungen vgl. oben S. 29, Anm. 163.

⁸⁰⁹ Ps 38,1. Gregor liest τῷ Ἰδιθούμ [JR 29,18], was nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 141, app.crit., den Textzeugen 2013, R', Ga, L'' und A' sowie nach TO ΨΑΛΘΠION (³1998) 50, der ORTH.L. entspricht.

⁸¹⁰ Ps 87,1.

⁸¹¹ Als technische Begriffe der Grammatik bedeuten ὄνομα und ῥῆμα das Gegensatzpaar von Nomen und Verbum, vgl. LIDDELL / SCOTT / JONES, *Lexicon* (1985) 1569, Art. ῥῆμα. Jedoch zeigen die von Gregor beigefügten Beispiele, dass er ὄνομα und ῥῆμα in einem offeneren Sinn verwendet. Wir übersetzen in JR 29,13.19–20 als ‚Name‘ bzw. ‚Begriff‘.

⁸¹² Jeweils V. 1 in Ps 65; 82; 87; 107. — Die LXX.D (2009) 814 passim, fügt die beiden Ausdrücke ᾠδὴ und ψαλμοῦ zu dem Wort ‚ein Psalmlied‘ zusammen. — Die Übersetzungen ‚Gesang eines Psalms‘ wie auch die folgende ‚Psalm eines Gesangs‘ ergeben einen Sinn, wenn man von Gregors Erklärung der Begriffe ‚Gesang‘ und ‚Psalm‘ ausgeht, vgl. unten S. 149 [JR 32,2–5].

⁸¹³ Jeweils V. 1 in Ps 29; 47; 66; 67; 74; 86; 91. — Nach der LXX.E (2011) II, 1580, hat die LXX das aufzählende Nebeneinander von מזמור und שיר als cstr.-Verbindung verstanden und mit einer Gen.-Verbindung übersetzt. Die LXX.D (2009) 778, fügt die beiden Nomina ψαλμός und ᾠδῆς zu dem Wort ‚ein Psalmlied‘ zusammen.

⁸¹⁴ Wenn Gregor nach JR 29,14 f. die beiden Ausdrücke ᾠδὴ und ψαλμός in JR 29,21 f. noch einmal nennt, handelt es sich wohl um eine versehentliche Wiederholung, zumal er bereits in JR 29,12–14 die mögliche Verbindung dieser Begriffe mit dem Namen ‚David‘ erwähnt hatte, was in JR 29,24 f. erneut

Einsicht⁸¹⁶ oder Aus einem Gebet, bezogen auf David⁸¹⁷ oder Aus einem Gebet für den Armen⁸¹⁸ oder Ein Lob mit Gesang⁸¹⁹ oder etwas derartiges durch eine Verknüpfung mit dem Namen David verbunden und bildet so die Überschrift.

(5) Andere (Psalmen) wiederum erhalten zusammen mit diesen noch andere (Angaben) als Überschrift, wobei meistens das *Zum Ziel* vorangestellt und mit diesem Ausdruck Mannigfaltiges und Verschiedenartiges verbunden wird. Denn er fügt entweder hinzu *Für die, die verändert werden sollen*⁸²⁰ oder *Über die verborgenen Dinge*⁸²¹ oder *Für die, die erbt*⁸²² oder *Für den achten (Tag)*⁸²³ oder *Für die Keltern*⁸²⁴ oder *Für den Beistand am frühen Morgen*⁸²⁵ oder *Für Maeleth*⁸²⁶ oder *Für das Volk, das fern ist von*

geschieht. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 267, Anm. 1, verweist auf JR 32,41-45 als mögliche Erklärung.

⁸¹⁵ Vgl. Ps 6,1; 66,1; 75,1. In den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 86.187.208, bildet ἐν ὕμνοις einen eigenständigen Ausdruck, während ψαλμός mit einem folgenden Namen bzw. Ausdruck verbunden ist.

⁸¹⁶ Vgl. Ps 53,1; 54,1.

⁸¹⁷ Ps 16,1; 85,1. Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 253, lesen προσευχή beide Male im Nom. Den Gen. bezeugen bei Ps 16,1a die Handschriften B und U, vgl. a.a.O. 98, app.crit. — In Ps 16,1a lesen die PSALMI CUM ODIS, 98, τοῦ Δαυίδ. Den Dativ bezeugt L^a. — Zur Übers. der dativischen Wendung τῷ Δαβὶδ vgl. oben S. 29, Anm. 163.

⁸¹⁸ Ps 101,1. Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 253, lesen προσευχή im Nom., für den Gen. finden sich ebd., app.crit., keine Belege.

⁸¹⁹ Ps 90,1; 92,1; 94,1. Nach der LXX.E (2011) II, 1766, handelt es sich bei der Gattungsbezeichnung αἶνος ᾠδῆς [JR 29,24] um einen genitivus appositivus bzw. epexegeticus. Dieser hat nach SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik* § 165 (2011) 243 f., die Funktion, dass er „das vom nomen regens (...) Bezeichnete erläutert“. Die LXX.D (2009) 845.847.849, übersetzt einfach mit ‚Ein Loblied‘, wir versuchen, näher am griechischen Wortbestand zu bleiben und sprechen von ‚Lob mit Gesang‘. Zu unserer Übers. vgl. auch oben S. 141, Anm. 799.

⁸²⁰ Jeweils V. 1 in Ps 44; 59; 68; 79. In Ps 59,1 lautet die Wendung nach den PSALMI CUM ODIS, 177, τοῖς ἀλλοιωθησομένοις. — Die Präp. ὑπὲρ lässt sowohl die Übers. als ‚über‘ wie als ‚für‘ zu, vgl. PASSOW, *Handwörterbuch* II/2, 2066–2069. Die LXX.D (2009) 755 passim, gibt ὑπὲρ bei den Überschriften als ‚über‘ wieder. In den meisten Fällen scheint uns jedoch die Übers. als ‚für‘ dem Verständnis, das in Gregors Erklärungen zum Ausdruck kommt, besser zu entsprechen: Die Überschrift gibt an, „für“ welche Situationen der Psalm als Rezitationstext gedacht ist. So übersetzen auch GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 487 C passim]: ‚pro‘, und HEINE, *Treatise* (2000) 125 (5) passim: ‚for‘. Damit ist freilich gegeben, dass sie auch Auskunft gibt, „worüber“ in dem Psalm die Rede ist. Es sind zwei Momente, die miteinander verknüpft sind. Je nachdem, welcher Aspekt im Textverständnis Gregors dominiert, geben wir das ὑπὲρ als ‚für‘ oder als ‚über‘ wieder. — Die LXX.D (2009) 795, Anm. zu 44,1a, weist darauf hin, dass das ὑπὲρ τῶν κτλ. auch als ‚über die Dinge‘ verstanden werden könnte, da das griech. τῶν sowohl für Mask. wie für Neutr. steht.

⁸²¹ Ps 45,1. Bei dieser Wendung geben wir entsprechend Gregors Auslegung in JR 35,1–12 und 57,31–35 die Präp. ὑπὲρ als ‚über‘ wieder. Als alternative Übersetzung zu die ‚verborgenen Dinge‘ nennt die LXX.D (2009) 758, zu 9,1a, ‚die Geheimnisse‘.

⁸²² Ps 5,1.

⁸²³ Ps 6,1; 11,1. Die LXX.D (2009) 756, gibt ὑπὲρ τῆς ὀγδόης wörtlich als ‚über die Achte‘ wieder. Eberhard Bons, Psalm 6, in: Die LXX.E II (2011) 1510, weist auf die Deutung dieser „eher rätselhafte(n) Angabe“ als „am achten Tag“ hin. Dem entspricht das Verständnis Gregors von Nyssa.

⁸²⁴ Ps 8,1; 80,1; 83,1.

⁸²⁵ Ps 21,1.

⁸²⁶ Ps 52,1; 87,1.

den Heiligen⁸²⁷ oder Vernichte nicht⁸²⁸ oder Für eine Säuleninschrift⁸²⁹ oder auch diese beiden (Ausdrücke) zusammen⁸³⁰ oder Für Salomon⁸³¹ oder Ein Gesang über den Geliebten⁸³² oder Über die verborgenen Dinge des Sohnes⁸³³ oder Zum Bekenntnis⁸³⁴ oder ein geschichtlicher Umstand wie: Als er in der Höhle war⁸³⁵ oder Als er in der Wüste war⁸³⁶ oder Als Saul hinsandte, um ihn zu töten⁸³⁷ oder Über die Worte des Chusi⁸³⁸ oder Als er sein Angesicht vor Abimelech veränderte⁸³⁹ oder Als die Ziphäer kamen⁸⁴⁰ oder Als der Idumäer Doëk kam und Saul meldete⁸⁴¹ oder An den Tagen, als ihn der Herr errettete aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls⁸⁴² oder Als Joab umkehrte und das Salztal schlug, zwölftausend Mann⁸⁴³ oder Als Nathan, der Prophet, zu ihm kam, nachdem er zu Batseba hineingegangen war⁸⁴⁴.

(6) Einige Psalmen haben als Überschrift das hebräische *Alleluia*, das zweimal oder einmal geschrieben ist.⁸⁴⁵ Bei anderen wird es in der Überschrift mit den Namen be-

⁸²⁷ Ps 55,1. Mit τῶν ἁγίων könnten auch heilige Dinge oder das Heiligtum gemeint sein, vgl. die LXX.D (2009) 806, zu 55,1a.

⁸²⁸ Jeweils V. 1 in Ps 56; Ps 57; 58; 74. Die LXX.D (2009) 807 passim, übersetzt mit ‚verdirb nicht‘.

⁸²⁹ Jeweils V. 1 in Ps 55–59.

⁸³⁰ Jeweils V. 1 in Ps 56–58.

⁸³¹ Ps 71,1. Die Verbindung des Namens ‚Salomo‘ mit einem vorausgehenden εἰς τὸ τέλος findet sich nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 199, in L^b, sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 85, in der ORTH.L. Die akkusativische Namensform σολομώντα wird von L^{pau} bezeugt. Außerdem erscheint dieser Name noch in dativischer Form in Ps 126,1.

⁸³² Ps 44,1.

⁸³³ Ps 9,1. Zur Übers. vgl. oben S. 143, Anm. 821.

⁸³⁴ Ps 99,1. Von Gregor bereits in JR 29,17 im Blick auf eine Kombination mit dem Namen ‚David‘ zitiert, vgl. oben S. 142. Der überlieferte Text bezeugt in Ps 99,1 kein εἰς τὸ τέλος, vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 251 f., app.crit.

⁸³⁵ Ps 141,1.

⁸³⁶ Ps 62,1.

⁸³⁷ Ps 58,1. Gregor bringt die Angabe in leicht verkürzter Form.

⁸³⁸ Ps 7,1.

⁸³⁹ Ps 33,1.

⁸⁴⁰ Ps 53,1.

⁸⁴¹ Ps 51,1.

⁸⁴² Ps 17,1. Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 100, lesen zu Beginn der Angabe ἐν ἡμέρῃ, ἥ. Gregor dagegen ἐν ἡμέραις, ὅτε [JR 29,42]. Die PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., bieten dafür keine Belege.

⁸⁴³ Ps 59,2. Gregor zitiert die Angabe in verkürzter Form.

⁸⁴⁴ Ps 50,2.

⁸⁴⁵ In den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 81–339, findet sich kein Psalm mit einem doppelten ‚Alleluia‘ in der Überschrift, jedoch verweist der app.crit. zu Ps 105, a.a.O. 264, auf Aug und Sy. In der Tat bezeugt AUGUSTINUS in *En. Ps.* 105,1 (1) [DEKKERS / FRAIPOINT 3 (1956) 1552 f.], ein doppeltes ‚Alleluia‘ am Beginn von Ps 105. Er diskutiert eine zeitgenössische Erklärung, wonach das erste davon an das Ende des vorausgehenden Psalms zu stellen sei, schließt sich ihr jedoch nicht an. Dagegen wird nach HIERONYMUS, *Com. in Ps.* CIII [RISSE (2005) 65], bei allen Psalmen, die in der Überschrift ein ‚Alleluia‘ haben, dieses am Ende wiederholt. Das führe bei denen, die diese Praxis nicht kennen, zu einem Missverständnis: in quocumque psalmo primum Alleluia fuerit praenotatum, eum etiam in fine habere Alleluia subiectum. Et plerique nescientes sequentis psalmi arbitrantur esse principium: quod nequaquam est.

stimmter Propheten in Form einer Kombination verbunden, wie *Alleluia von Aggaios und Zacharias*⁸⁴⁶ und *Alleluia von Jeremia und Ezechiel*.⁸⁴⁷ (7) Sodann gibt es noch eine andere Art der Überschrift: *Bezogen auf die Söhne Kores*⁸⁴⁸ oder *Bezogen auf Idithum*⁸⁴⁹ oder *Bezogen auf Asaf*.⁸⁵⁰ (8) Einer aber hat in besonders charakterisierender Weise die Überschrift *Ein Gebet, bezogen auf Mose, den Menschen Gottes*.⁸⁵¹ (9) Bei den (Psalmen), die in der kirchlichen Schrift eine Überschrift haben, die sie enthalten,⁸⁵² bei den Hebräern jedoch ohne Überschrift sind, fanden wir diesen Unterschied: Bei den einen wird zugleich die Zahl von einem der Wochentage angegeben, sei es *Der erste (Tag) der Woche*⁸⁵³ oder *Am vierten (Tag) der Woche*⁸⁵⁴ oder *Für den Tag des Sabbat*⁸⁵⁵ oder *Vor dem Sabbat*;⁸⁵⁶ andere wieder haben Überschriften mit einem anderen Sinn, der bei den Hebräern gänzlich mit Schweigen übergangen wird.

⁸⁴⁶ Jeweils V. 1 in Ps 145; 146; 147; 148.

⁸⁴⁷ Die Namen Jeremia und Ezechiel begegnen in Ps 64,1, jedoch bezeugt PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 183, kein ‚Alleluia‘. Einem von G. Mercati herausgegebenen Text kann man allerdings entnehmen, dass es evtl. Handschriften mit ‚Alleluia‘ gegeben hat, vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 269, Anm. 1.

⁸⁴⁸ Ps 41,1; 43,1–48,1; 83,1; 84,1; 86,1; 87,1.

⁸⁴⁹ Ps 38,1.

⁸⁵⁰ Jeweils V. 1 in Ps 49; 72–82.

⁸⁵¹ Ps 89,1a. Anders als in JR 14,9 und 15,2 bringt Gregor in JR 29,54 den Dat. des Namens Mose in der Gestalt Μωυσεϊ. Das entspricht nach PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 237, app.crit., den Textzeugen *L^{pau}*. Die Koexistenz der Endungen -σῆ und -σεϊ erklärt sich durch ihren Gleichklang infolge des Itazismus.

Differenz mag sich bei Gregor durch eine Zitation aus dem Gedächtnis erklären.

⁸⁵² Mit der ‚kirchlichen Schrift‘ meint Gregor die von der Kirche rezipierte Gestalt der atl. Schriften, also konkret die LXX.

⁸⁵³ Ps 23,1a. Dem hebräischen Sprachgebrauch entsprechend wird in der LXX die ganze Woche τὰ σαββάτα genannt [JR 29,58 f.], vgl. Lohse, Art. σαββάτων (1964) 7,17–21. Die handschriftliche Überlieferung bietet die Zeitangabe in unterschiedlichen Kasus, jedoch findet sich in PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 113, kein Beispiel für den Nom. μία σαββάτων, den wir bei Gregor lesen [JR 29,58 f.]. Vgl. auch die LXX.E II (2011) 1560. — Die hebraisierende Ausdrucksweise der Septuaginta lässt sich im Deutschen leider nicht nachahmen, da eine Zählung von Tagen „vor dem Sabbat“ missverständlich wäre.

⁸⁵⁴ Ps 93,1a. Während Gregor beim Zahlwort einen temporalen Gen. liest [JR 29,59], bietet PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 243, einen temporalen Dativ. Gregors Variante ist ebd., app.crit., nicht belegt.

⁸⁵⁵ Ps 91,1.

⁸⁵⁶ Vgl. Ps 92,1. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 242, liest: Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου. Für Gregors Schreibweise πρὸ τοῦ σαββάτου [JR 29,60] finden sich keine Belege. In JR 43,16, wo Gregor Ps 92,1 zitiert, bringt er die Angabe des Tages in der Form εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ σαββάτου.

3.2.2 Kapitel II – Zweifaches Ziel der Überschriften. Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (30,1–31,60)

3.2.2.1 Zweifaches Ziel der Überschriften (30,1–24)

30. (10) Nachdem wir diese Einteilung der Überschriften deutlich gemacht haben, dürfte es nützlich sein, zuerst eine allgemeinere Erklärung derer zu geben, die ähnlich sind, und dann folgerichtig die Untersuchung an die sich zeigenden Unterschiede heranzuführen. **(11)** Im Allgemeinen hat der Text einer Überschrift eine doppelte Absicht. Entweder wird er als Hinweis auf den vorliegenden Gegenstand vorausgeschickt, sodass wir den im Gesagten liegenden Sinn leichter begreifen können, nachdem wir im Voraus über die Absicht des Psalms unterrichtet worden sind. Oftmals aber lehrt die Überschrift die Zuhörerschaft auch etwas von sich aus,⁸⁵⁷ indem sie durch den im Gesagten liegenden Sinn etwas zeigt, das der Tugend gemäß vollbracht worden ist. **(12)** Mehr noch, in jeder ihrer beiden Arten hat die in den Überschriften (enthaltene) Betrachtung die eine Absicht,⁸⁵⁸ zu einem der Güter zu führen, selbst wenn durch das Gesagte etwas Geschichtliches angezeigt zu werden scheint oder ein bloßer Name davorgesetzt worden ist. Denn die göttliche Schrift macht nicht allein dazu von Erzählungen Gebrauch, um uns die Kenntnis von Ereignissen zu vermitteln, durch die wir einige Taten und Leiden der Älteren kennenlernen, sondern um uns eine Lehre für ein Leben gemäß der Tugend zu zeigen, wenn die geschichtliche Betrachtung auf einen höheren Sinn hin übertragen wird.⁸⁵⁹ **(13)** Nachdem wir nun darin Übereinstimmung erzielt haben, dass man eine solche Vorstellung von den Überschriften haben muss, dürfte es an der Reihe sein, wie wir schon zuvor gesagt haben, zunächst ein allgemeineres Verständnis der gleichartigen (Überschriften) darzulegen und (dann) denen, die im Blick auf einen bestimmten Unterschied vorgestellt worden sind, eine speziellere Untersuchung zu widmen.⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ Gregors Rede von der ‚Zuhörerschaft‘ [ἀκοήν 30,9] erinnert an den lauten und öffentlichen Vortrag der Psalmen.

⁸⁵⁸ Das LG IV, 364, Sp. 2, Z. 45–49.64 u. Sp. 2, Z. 69–Sp. 3, Z. 4, weist das Vorkommen von θεωρία an unserer Stelle [JR 30,12] dem Bedeutungsfeld ‚Betrachtung, Erklärung, Deutung, Interpretation‘ zu. HEINE, *Treatise* (2000) 126, Anm. 9, dagegen argumentiert, dass das Subst. θεωρία hier eine objektive Bedeutung haben müsse und übersetzt mit ‚scheme‘. Einen objektiven Sinn legt auch TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 95, mit seiner Übersetzung ‚dottrina‘ zugrunde. Wir folgen dieser Auffassung und bringen das durch das Attribut ‚enthalten‘ zum Ausdruck, das wir dem Subst. ‚Betrachtung‘ beifügen.

⁸⁵⁹ Wie in JR 30,12 hat θεωρία auch in JR 30,18 f. einen objektiven Sinn, vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 95: ‚fatto storico‘.

⁸⁶⁰ Wie die nun folgende Durchführung des Programms zeigt, meint Gregor mit den ὁμοίως ἔχόντων [JR 30,22] Ausdrücke die häufiger begegnen wie ‚Zum Ziel‘, während er bei den κατά τινα διαφορὰν ἐκτιθέμενων [JR 30,23 f.] speziellere Angaben im Auge hat.

3.2.2.2 Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (31,1–60)

31. (14) Da nun der Ausdruck *Zum Ziel* bei den meisten Psalmen als Überschrift steht,⁸⁶¹ halte ich es diesbezüglich für nötig, in Erfahrung zu bringen, was die Auffassung der übrigen Übersetzer derselben Schrift an Klärung bringt.⁸⁶² Denn anstelle von ‚Zum Ziel‘ sagt der eine ‚Für den, der den Sieg verleiht‘, ein anderer ‚Siegeslied‘, ein anderer ‚Zum Sieg‘.⁸⁶³ (15) Da nun das Ziel jeden Wettkampfes im Sieg besteht, auf den blickend diejenigen, die für die Wettkämpfe ihre Kleider ablegen,⁸⁶⁴ den Kampf aufnehmen, scheint mir der Text durch den kurzen Zuruf ‚Zum Ziel‘ die auf der Kampfbahn des Lebens durch die Tugenden Kämpfenden zum Eifer anzuapornen, so dass für sie, wenn sie auf das Ziel blicken, welches der Sieg ist, durch die Hoffnung auf die Kränze die Anstrengung der Kämpfe leichter wird. Wir sehen, wie das auch jetzt bei den Wettkämpfen geschieht. Wenn nämlich den auf der Kampfbahn miteinander Ringenden der Kranz im Voraus gezeigt wird, stärkt er ihren Eifer für den Sieg noch mehr, da die Anstrengungen, die ihnen das Miteinander-Ringen abfordert, vom erhofften Ruhm unmerklich genommen werden. (16) Da ferner die Kampfbahn für alle zum Kampf geöffnet ist – die Kampfbahn aber ist das gewöhnliche Leben der Menschen –, in dem der einzige Gegner die Schlechtigkeit ist, die in vielfältiger Weise mit listigen Tricks gegen die mit ihr Ringenden kämpft,⁸⁶⁵ deshalb zeigt dir der gute Trainer der Seelen im Voraus das Ziel der Anstrengungen, den Schmuck durch die Siegeskränze und das Ausrufen des Sieges, sodass du, auf jenes Ziel schauend, dich auf den stützt, „der den Sieg verleiht“, und dir die Ausrufung als Sieger verschaffst.

(17) Wie viele Gedanken der die Tugend betreffenden Lehre in diesen (Worten) als Folgerung enthalten sind, das dürfte für die völlig klar sein, die von diesem Ausgangspunkt aus auf das schauen, was daraus folgt. Es ist nämlich deutlich, dass den Affekten der Seele ebenso viele Griffe und Tricks der Feinde gegen uns entsprechen. Durch sie wird das vernünftige Denken wie ein Glied der Seele oftmals ausgerenkt und aus den Fugen gebracht, wenn sich jemand nicht durch Übung vorbereitet hat und es durch den „gesetzgemäßen Kampf“, wie der Apostel sagt (2 Tim 2,5), so weit gebracht hat, dass er bei Kämpfen dieser Art nicht wankt und nicht fällt, sondern den Sieg für sich gewinnt,

⁸⁶¹ Mit seiner Aussage zur Häufigkeit des Ausdrucks ‚Zum Ziel‘ übertreibt Gregor etwas. Eine Zählung in der LXX ergibt, dass diese Überschrift sich bei 57 Psalmen findet. Gregors Aussage ist jedoch insofern verständlich, als von Ps 4 bis Ps 69 weitaus die meisten Psalmen mit ‚Zum Ziel‘ überschrieben sind. Dann aber wird diese Überschrift zunehmend seltener und begegnet zuletzt in Ps 139.

⁸⁶² Gregor meint damit die jüngeren griech. Übersetzungen des hebr. Textes der Schrift, die als Alternativen zur LXX entstanden sind. Vgl. dazu etwa TILLY, *Einführung* (2005) 84–92.

⁸⁶³ In seiner Hexapla weist Origenes die erste Übersetzung Aquila zu, die zweite Symmachus, die dritte Theodotion, vgl. ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 90, zu Ps 4,1.

⁸⁶⁴ Wettkämpfe wurden in der Antike nackt durchgeführt, vgl. H(URSCHMANN), Art. *Nacktheit C. Alltag und Sport* (2000) 675 f.

⁸⁶⁵ Das LG V, 179, Sp. 3, Z. 66–68 u. 180, Sp. 1, Z. 16–21, gibt als Bedeutungen von καταγωνίζομαι ‚niederkämpfen, überwältigen, bezwingen‘ an. Gregor dürfte jedoch kaum sagen wollen, dass im Kampf stets die Schlechtigkeit die Siegerin ist. Deshalb wählen wir die allgemeinere Bedeutung ‚kämpfen‘.

welcher „das Ziel“ der Wettkämpfe ist. (18) Was aber bei dem Ausdruck ‚Zum Ziel‘ noch dazugeschrieben ist, sind Ermahnungen und Ratschläge für den Sieg, durch die man das Ersehnte erreichen könnte.

Der Ausdruck *Derer, die verändert werden sollen*⁸⁶⁶ deutet nämlich die Umwandlung der Seele zum Besseren an. (19) Und die Bedeutung von *Maeleth*⁸⁶⁷ spornt den Kämpfer zu größerem Eifer an, indem sie den Reigentanz bezeichnet, der uns nach dem Ende der Mühen erwartet. So nämlich wurde dieser Ausdruck von den übrigen verdeutlicht, die das ‚Maeleth‘ durch ‚Reigentanz‘ übersetzten.⁸⁶⁸ (20) Auf die *verborgenen Dinge* blicken,⁸⁶⁹ *den Gesang für den Geliebten* darbringen,⁸⁷⁰ *für den Beistand am frühen Morgen* singen,⁸⁷¹ *den achten (Tag)* vor Augen haben,⁸⁷² auf die *achten, die erbt*,⁸⁷³ und darauf, dass wir die Verwandtschaft des *Kore* verlassen,⁸⁷⁴ (sowie) dass jenes große Wort Davids *Vernichte nicht*, das er zu seinem Schildträger sagte, der sich anschickte, Saul zu ermorden,⁸⁷⁵ in die Seele eines jeden als Beispiel der Langmut *tief eingeschrieben* wird:⁸⁷⁶ (all das) verbindet der Text.⁸⁷⁷ (21) Und bei einer sorgfältigen Untersuchung von all dem würde man wohl finden, dass es sich bei allen (Ausdrücken) dieser Art um athletische Zurufe handelt, die der Trainer an die Kämpfer richtet, damit sie das Ziel des Sieges erreichen. Und wenn etwas aus der Geschichte zusammen mit dem Ausdruck ‚Zum Ziel‘ niedergeschrieben ist, dient es in gleicher Weise eben dieser Absicht, uns durch die geschichtlichen Beispiele noch mehr für die Wettkämpfe zu stärken. Dies ist der Sinn von ‚Zum Ziel‘.

⁸⁶⁶ Ps 44,1; 68,1; 79,1; vgl. auch Ps 59,1.

⁸⁶⁷ Ps 52,1; 87,1. Vgl. im Folgenden auch GR. NYSS., *Inscr.* II, 6 [JR 37,1–49].

⁸⁶⁸ Nach ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. *Field* (1875) 176, zu Ps 52,1, handelt es sich bei diesen „Übrigen“ um Aquila, Symmachus, Theodotion und die Quinta. — Gregors Formulierung dieses Satzes ist syntaktisch nicht stimmig. Denn das Part. ἐμπνεύουσα [JR 31,44] kann sich seinem Kasus nach nur auf das Subst. λέξις [JR 31,43] beziehen, müsste aber dem Sinn nach dem Pron. τῶν λοιπῶν [JR 31,43 f.] zugeordnet werden.

⁸⁶⁹ Ps 9,1; 45,1.

⁸⁷⁰ Ps 44,1. Die Wendung τὴν ᾠδὴν ποιῆσθαι [JR 31,46] könnte auch als Dichten des Liedes verstanden werden, vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 128.

⁸⁷¹ Ps 21,1.

⁸⁷² Ps 6,1; 11,1.

⁸⁷³ Ps 5,1.

⁸⁷⁴ Ps 41,1; 43,1–48,1; 83,1; 84,1; 86,1; 87,1. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 97, HEINE, *Treatise* (2000) 128, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 277, übersetzen ἔξω γενοίμεθα [JR 31,48 f.] in einem statischen Sinn als ein ‚Bleiben außerhalb‘. Nach dem LG II, 191, Sp. 2, Z. 45–47 u. Sp. 3, Z. 45 f., dagegen ist die Wendung in einem dynamischen Sinn zu verstehen als ‚einen Zustand, eine Haltung verlassen, hinter sich lassen‘.

⁸⁷⁵ 1 Kgt 26,9. Vgl. dazu auch unten S. 513, Anm. 2292.

⁸⁷⁶ Mit dem Verb ἐνστηλογραφέω [JR 31,51 f.] verweist Gregor auf die Wendung εἰς στήλογραφίαν, die sich in den Überschriften der Psalmen 56,1; 57,1; 58,1 findet. Das Verb bedeutet nach LG III, 260, Sp. 1, Z. 2 f.: ‚(wie auf einer Säule als Denkmal) schreiben in - übertr. (im Pass.) sich tief einprägen‘.

⁸⁷⁷ Das Verb ‚verbindet‘ wäre zu ergänzen um: „mit dem Ausdruck *Zum Ziel*“.

3.2.3 Kapitel III – Erklärung der Termini ‚Psalm‘, ‚Gesang‘, ‚Lob‘, ‚Lobgesang‘, ‚Gebet‘ und ihrer Verknüpfungen (32,1–33,51)

32. (22) ‚Psalm‘, ‚Gesang‘, ‚Lob‘, ‚Lobgesang‘ und ‚Gebet‘ unterscheiden sich in folgender Weise voneinander: Ein *Psalm* ist eine durch ein Musikinstrument (erzeugte) Melodie, ein *Gesang* ist das Aussprechen einer mit Worten verbundenen Melodie durch den Mund,⁸⁷⁸ das *Gebet* ist eine vor Gott gebrachte Bitte um etwas Zuträgliches,⁸⁷⁹ der *Lobgesang* ist eine Rühmung, die Gott für die guten Dinge, die uns zur Verfügung stehen, gesendet wird, ein *Loblied* oder ein *Lob* aber (beide Worte bezeichnen nämlich dasselbe) umfasst den Lobpreis der göttlichen Wundertaten. Denn der Lobpreis ist nichts anderes als eine Steigerung des Loblieds.⁸⁸⁰ (23) Oftmals werden diese (Bezeichnungen) in den Überschriften paarweise miteinander verknüpft, sodass die zwei durch die Verknüpfung eins werden. Denn (es begegnen uns) *Psalm eines Gesangs*⁸⁸¹ oder *Gesang eines Psalms*⁸⁸² oder *Psalm unter Lobgesängen*⁸⁸³ oder auch, wie wir bei Habakuk entdeckt haben, *Gebet mit Gesang*.⁸⁸⁴ (24) Der Sinn, dem gemäß wir von diesen Überschriften zur Tugend geführt werden, ist folgender: Die Harfe ist ein Musikinstrument, das aus den oberen Teilen seines Aufbaus den Ton erzeugt,⁸⁸⁵ und die Musik eines solchen Instrumentes wird *Psalm* genannt. Das bedeutet, dass die Rede, die zur Tugend mahnt, in der Gestalt des Aufbaus (der Harfe) ihr Spiegelbild findet. Denn sie fordert dazu auf, dass dein Leben ein Psalm sein soll, der nicht von irdischen Tönen widerhallt – mit den ‚Tönen‘ aber meine ich die Gedanken –, sondern aus den Höhen und den

⁸⁷⁸ Das LG VI, 307, Sp. 3, Z. 37 und 308, Sp. 1, Z. 15–19, gibt als Bedeutung für μέλος nur ‚Lied‘ an, was bei der Übersetzung der von Gregor gegebenen Definition von ᾠδή [JR 32,3–5] zu einer Tautologie führen würde. Wir geben μέλος [JR 32,4] deshalb als ‚Melodie‘ wieder. — Bereits HIPPI., *Fr.* 1,6–14 in *Pss.* [ACHELIS (1897) 130] unterscheidet ‚Psalm‘ und ‚Gesang‘ auf dieselbe Weise wie Gregor: ὁ μὲν ψαλμὸς ἔοικεν ἀπὸ τοῦ ψαλτηρίου παρωνύμιος ἐπικεκλήσθαι· λέγεται δὲ ψαλτήριον ὄργανόν τι μουσικὸν παρὰ τὴν κιθάραν διαλλάττον τῷ σχήματι, ἐν ᾧ τὴν κρουομένην ᾠδὴν ψαλμὸν προσαγορεύεσθαι· ᾠδὴν δὲ εἶναι τὴν διὰ μέλους ἀναφωνουμένην ἄνευ ὄργανου ῥῆσιν μουσικῇν.

⁸⁷⁹ Fast mit den gleichen Worten umschreibt (Ps-)HIPPI., *Fr.* 16 in *Pss.* [ACHELIS (1897) 144] das Gebet.

⁸⁸⁰ Gregors Aussage in JR 32,7–9 ist nicht konsistent, wenn er das ‚Loblied‘ bzw. das ‚Lob‘ zunächst als eine Form des Lobpreises (ἔπαινος) erklärt, dann aber diesen in JR 32,9–10 als eine Steigerung des Lobliedes bestimmt.

⁸⁸¹ Ps 29,1; 47,1; 66,1; 74,1; 86,1; 91,1.

⁸⁸² Ps 65,1; 82,1; 87,1; 107,1.

⁸⁸³ Ps 6,1; 66,1; 75,1. Die Beiordnung von ἐν ὕμνοις als Attribut zu ψαλμὸς [JR 32,13] entspricht einer Leseweise Gregors, die verständlich wird, wenn man bedenkt, dass ihm der Text ohne Interpunktion vorlag.

⁸⁸⁴ Hab 3,1.

⁸⁸⁵ Das Substantiv ψαλτήριον [JR 32,16] kann sowohl eine Zither wie eine Harfe bezeichnen, vgl. LG IX, 725, Sp. 1, Z. 47 f. Aus der gegebenen Beschreibung ergibt sich, dass Gregor hier die Harfe meint, die sich nach oben hin verbreitert. — In ähnlicher Weise beschreibt bereits (Ps-)HIPPI., *Fr.* 8 in *Pss.* [ACHELIS (1897) 138] die Harfe; auch er entnimmt der äußeren Gestalt eine spirituelle Anwendung. Vgl. ferner BAS., *In Ps* 1 [PG 29, 213 BC].

himmlischen (Bereichen) einen reinen und vernehmlichen Ton hervorbringt. (25) Wenn wir aber *Gesang* hören, lernen wir durch ein Rätselbild den Anstand im äußeren Verhalten kennen. Denn aus den Musikinstrumenten trifft allein der Klang der Melodie auf die Ohren, während die vertonten Worte selber durch die Töne nicht artikuliert werden. Beim Gesang dagegen entsteht beides zugleich: sowohl der Rhythmus der Melodie wie die kraftvolle Bedeutung der Worte,⁸⁸⁶ die zusammen mit der Melodie zum Vortrag kommt und die nach aller Notwendigkeit unbekannt bleiben muss, wenn die Melodie nur durch Musikinstrumente erklingt. (26) Ebenso verhält es sich auch bei denen, die der Tugend nachgehen. Diejenigen nämlich, die ihren Geist auf die betrachtende und erkennend in die Tiefe der Seienden dringende Philosophie richten,⁸⁸⁷ verwirklichen die Tugend auf eine Weise, die der Menge verborgen bleibt, da sie das Gute in ihrem eigenen Bewusstsein einschließen. Die aber, von denen zugleich mit Eifer eine charaktervolle Lebenshaltung verwirklicht wird,⁸⁸⁸ geben durch ihr sichtbares, anständiges Verhalten, als ob es ein Wort wäre, den guten Rhythmus ihres Lebens nach außen kund. (27) Sooft nun das Gute auf beide Weisen vollbracht wird, indem die ethische Philosophie mit der theoretischen zusammenkommt, entsteht ein *Gesang eines Psalms* oder ein *Psalm eines Gesangs*. Sooft einer der beiden (Ausdrücke) für sich allein den Preisungen voransteht, wird entweder das Gute auf der Ebene des Denkens allein durch *Psalm* bezeichnet oder der Charakter und der Anstand im äußeren Verhalten werden durch *Gesang* zum Ausdruck gebracht.

(28) Wenn aber *Lobgesang* oder *Lob* mit *Gesang* vermischt sind,⁸⁸⁹ so bilden sie die Aufforderung, dass wir uns nicht eher an die Gedanken über Gott wagen sollen, als wir unseren Lebenswandel einer solchen Freiheit würdig gemacht haben.⁸⁹⁰ Denn, so sagt er, „nicht schön (ist) ein Lob im Mund eines Sünders“ (Sir 15,9).⁸⁹¹ Und „zum Sünder sagte Gott: Warum erzählst du (über) meine Rechtsbestimmungen?“ (Ps 49,16)⁸⁹² (29) Ebenso rät uns auch *das Gebet mit Gesang* das Gleiche, (nämlich) seinen Eifer zuerst

⁸⁸⁶ HEINE, *Treatise* (2000) 129, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 281, übersetzen die Wendung τῶν ῥημάτων ἡ δύναμις [JR 32,29 f.] im Sinne von ‚die Bedeutung der Worte‘. Die Beachtung ähnlicher Ausdrücke bei HIPPI., *Hom. in Ps.* 1 und 17 [NAUTIN (1953) 167, 179 und 181], legt jedoch nahe, dass damit eine emphatische Bedeutung verbunden ist. Entsprechend weist das LG II, 532, Sp. 2, Z. 7.17–21, unsere Stelle dem Bedeutungsfeld ‚Kraft, Macht, Wirkung d. Wortes‘ zu, wofür auch das damit verbundene Part. συνδιεξαγομένη [JR 32,30] spricht. Wir verbinden die beiden Aspekte in dem Ausdruck ‚kraftvolle Bedeutung‘.

⁸⁸⁷ Zum in die Tiefe dringenden Erkennen vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 6 [JR 13,1.3.23 f.].

⁸⁸⁸ Die Verben κατορθοῦσιν [JR 32,35] und συγκατορθοῦται [JR 32,36 f.] lassen sich sowohl im Sinne des Aufbaus wie des Ausübens einer Lebenshaltung verstehen. Im ersteren Sinn übersetzt HEINE, *Treatise* (2000) 130, im letzteren Sinne REYNARD, *Sur les titres* (2002) 281.

⁸⁸⁹ Eine direkte Verknüpfung von ὕμνος und ψῆδῃ findet sich im Psalter nicht. Jedoch enthalten die Überschriften in Ps 66,1 und 75,1 beide Ausdrücke in separater Weise. Die Verbindung αἶνος ψῆδῃ begegnet in Ps 90,1; 92,1 und 94,1.

⁸⁹⁰ Zum Begriff der παρηγορία bei Gregor von Nyssa vgl. JOLY, *Sur deux themes* (1966) 127–143.

⁸⁹¹ Übers. nach LXX.D (2009) 1110.

⁸⁹² In Ps 49,16b bringt Gregor kein δὲ, was wohl der Einbindung des Zitats in den Kontext geschuldet ist [JR 32,50]. In Ps 49,16b liest er nicht διηγῆ, sondern ἐκδιηγῆ [JR 32,51], was nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 162, app.crit., in den Handschriften LThm A sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 62 in der ORTH.L. bezeugt ist. — Übers. nach der LXX.D (2009) 801.

der Lebensführung zuzuwenden, sodass einer in seinen Beschäftigungen nicht ohne Rhythmus und mißtönend ist, und dann sich durch das Gebet Gott zu nähern. Mir scheint auch der Herr denen, die zu ihm gesagt hatten: „Lehre uns beten“ (Lk 11,1), einen derartigen Gedanken anzuvertrauen, wonach das Gebet nicht durch Worte, sondern durch das Leben vollbracht wird, dort, wo er sagt: „Wenn ihr erlasst den Menschen ihre Übertretungen, wird erlassen auch euch der himmlische Vater eure Sünden“ (Mt 6,14).⁸⁹³

(30) Sooft aber *Lob* für sich allein geschrieben steht,⁸⁹⁴ umfasst der Gedanke ein Zeugnis für den, der Gott die Preisungen dargebracht hat. Denn keinem anderen kommt es zu, Gott zu loben; vielmehr sagt er ‚Lob des David‘ (Ps 144,1),⁸⁹⁵ damit wir dadurch lernen, dass dann auch wir den Freimut empfangen werden, Gott zu loben, wenn wir geworden sind wie er.

33. (31) Der *Psalm unter Lobgesängen* aber führt uns hinauf zu einem höheren Zustand, den auch der göttliche Apostel kannte, wie er zu den Korinthern sagt, dass er bald „mit dem Geist“ Psalmen singt, bald „mit dem Verstand“.⁸⁹⁶ Also bietet der „mit dem Verstand“ vermischte Psalmengesang eine Verdeutlichung zu dem zuvor Dargelegten, wonach das sichtbar Erscheinende des Verborgenen würdig sein muss, wenn denn durch einen derartigen Gedanken der „Gesang“ zum Ausdruck gebracht wird.⁸⁹⁷ Der „mit dem Geist“ allein vollzogene Psalmengesang aber zeigt den überragenden Zustand der Heiligen, bei dem das Gott Dargebrachte besser ist als das, was durch Sichtbares aufgezeigt werden kann.⁸⁹⁸ (32) Denn der „Psalm“ ist nicht unter Gesängen, welche die Bedeutung des Gedachten durch Worte artikulieren,⁸⁹⁹ sondern er sagt, der Psalm ist „unter Lobgesängen“. Darin liegt nach meinem Urteil eine Lehre, was man unter ‚Lobgesang‘ verstehen soll. Denn wir erfahren, dass das hohe Leben und das heißt das „Sinnen“ unseres Instruments „auf das, was droben ist“ (vgl. Kol 3,2) sowie sein Erfülltsein von himmlischen und hohen Gedanken einen Lobgesang auf Gott darstellen, der nicht durch die Kraft von Worten, sondern durch das überragende Leben ausgeführt wird. (33) Sooft er aber den Ausdruck *Aus Einsicht* zu den *Lobgesängen* dazusetzt,⁹⁰⁰ scheint er mir einen Ratschlag zu geben, nicht ohne Einsicht in den (Sinn) der Worte zu sein, die Gott zur Verherrlichung gewidmet werden, damit wir nicht etwa ohne uns dessen

⁸⁹³ Vgl. Übers. in MNT (51998) 10.

⁸⁹⁴ Das ist nur in Ps 144,1 der Fall.

⁸⁹⁵ Gregor liest in Ps 144,1 Δαβὶδ wie B im Gen. [JR 32,64], vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 331 app.crit.

⁸⁹⁶ Paulus spricht von ‚beten‘ (προσεύχομαι 1 Kor 14,15), was Gregor als ‚Psalmen singen‘ interpretiert.

⁸⁹⁷ Der mit ἵνα eingeleitete Konsekutivsatz [JR 33,6 f.] ist nicht ohne Weiteres verständlich. Gregor scheint sagen zu wollen, dass die Gebetsweise, die Paulus „mit dem Verstand“ Psalmen singen nennt, dem entspricht, was er zur Bedeutung von ‚Gesang‘ gesagt hatte, vgl. oben JR 32,24–32. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 285, übersetzt: ‚s’il est vrai que le chant est signifié par une telle pensée‘. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 101, und HEINE, *Treatise* (2000) 131, folgen dagegen einer von W. Jaeger vorgeschlagenen Konjektur, die nicht σημαίνηται, sondern συμβαίνει liest, vgl. GNO V, 77,11.

⁸⁹⁸ Treffend ist die Übers. von HEINE, *Treatise* (2000) 131: ‚when that which is offered to God is superior to a demonstration through perceptible objects‘.

⁸⁹⁹ Zur Übersetzung von δύναμις [JR 33,11] vgl. oben S. 150, Anm. 886.

⁹⁰⁰ Ps 53,1; 54,1.

bewusst zu sein, ungeprüft und auf einen unverständigen Antrieb hin der göttlichen Größe unangemessene Gedanken widmen,⁹⁰¹ wie etwa die Meinung, dass für die Gott gemäß Lebenden durch ein glückliches Los in diesem Leben Belohnungen bereitliegen, und die Ansicht, dass all das auch von Gott als schön beurteilt wird, was der Wahrnehmung der Menschen als solches erscheint. Und es können noch viele derartige Gedanken gefunden werden, die von den Unverständigen in ihre Vorstellungen über Gott aufgenommen worden sind. (34) Du aber bedarfst der Einsicht, um bei ihm das zu erkennen, was zu keinem Tadel führt, wenn es vorgebracht wird. Denn das, was ihm wirklich als Lobpreis gebührt, ist besser, als dass es von der menschlichen Natur gefunden werden könnte. Uns aber, die wir nicht zu dem gelangen können, was man bei ihm erkennen müsste, muss es schon lieb sein, nichts Unpassendem zuzustimmen.⁹⁰²

Was wir aber beim „Lob des David“ eingesehen haben, dass allein einem solchen (Menschen) das Lob Gottes zusteht,⁹⁰³ (35) dasselbe gilt es nach meiner Meinung auch hinsichtlich des „Gebetes“ zu erkennen, sooft wir hören *Ein Gebet Davids*:⁹⁰⁴ Wir müssen unser Leben mit Eifer nach dem seinen formen, damit wir den für das Beten nötigen Freimut erlangen. So ist es auch bei dem *Gebet für den Armen, wenn er verzagt und gegenüber dem Herrn sein Flehen ausschüttet*.⁹⁰⁵ (36) Wir haben den Aufstieg zu Gott hin nämlich sehr nötig, damit wir einsehen, an welchen (Gütern) wir arm sind. Denn wir würden nicht zum Verlangen nach den wahren Gütern gelangen, wenn wir nicht unsere Armut an ihnen wahrnehmen würden. Doch der Ton unseres Gebetes wird lebhaft und innig bewegt,⁹⁰⁶ sobald wir erkennen, an welchen (Gütern) wir arm sind, und sobald wir „verzagen“ angesichts der Verzögerung dessen, was wir ersehnen. Und so ergießt sich unser Flehen durch die Augen, indem es sich anstatt der Worte der Tränen bedient. (37) Auf diese Weise wirst du auch das *Gebet bezogen auf Mose, den Menschen Gottes* (Ps 89,1) verstehen,⁹⁰⁷ nämlich dass es nur so möglich ist, sich durch das Gebet Gott zu nähern, dass man dieser Welt entsagt und ein Mensch des alleinigen Gottes wird.

⁹⁰¹ Es handelt sich hier um ein Prinzip patristischer Schriftauslegung, vgl. FIEDROWICZ, *Theologie* (2007) 150–152; ferner REYNARD, *Sur les titres* (2002) 286, Anm. 1.

⁹⁰² Der Satz ἡμῖν {...} συνενεχθῆναι [JR 33,31–33] ist etwas kryptisch formuliert. So kommt HEINE, *Treatise* (2000) 131, bei dessen erstem Teil zu der Übersetzung: ‚And it is necessary, not that we discover so great a beloved to know about him‘. — Zum Wort ἀπεμφαινόντων [JR 33,33] vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 287, Anm. 2.

⁹⁰³ Vgl. JR 32,61–66, oben S. 151.

⁹⁰⁴ Ps 16,1; 85,1.

⁹⁰⁵ Ps 101,1.

⁹⁰⁶ Das LG IX, 105, Sp. 1, Z. 35–43, bezieht τόπος [JR 33,45] an dieser Stelle auf die ‚d. Hebung, d. Steigerung d. Tons d. Stimme‘. Zur Bedeutung von ἐνδιάθετος vgl. LG III, 236, Sp. 2, Z. 5–10. HEINE, *Treatise* (2000) 133, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 289, deuten τόπος auf die Intensität, die Spannung des Gebets.

⁹⁰⁷ Wie in JR 29,54 gibt Gregor in JR 33,49 den Dat. des Namens Mose als Μωυσεῖ an, während er in JR 14,9 und 15,2 Μωυσῇ geschrieben hatte. Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1979) 237, app.crit., nennen dafür als Textzeugen *L^{pau}*.

3.2.4 Kapitel IV – Erklärung der Überschrift ‚Für die, die verändert werden sollen‘ (34,1–86)

34. (38) Die Überschrift *Für die, die verändert werden sollen*⁹⁰⁸ scheint mir diesen Sinn zu haben, dass allein die göttliche Natur über Wandel und Veränderung erhaben ist. Denn sie hat nichts, auf das hin sie eines Wandels bedürfte, da sie für das Schlechte völlig unempfänglich ist und sich zu einem Besseren nicht hinwenden kann. Es gibt in der Tat nichts, auf das hin sie eine Änderung erfahren könnte. Denn sie hat nichts, das besser wäre als sie und zu dem sie hinübergehen könnte. (39) Wir Menschen aber, die wir uns in beide (Richtungen) im Wandel und in der Veränderung befinden, werden durch (unser) Veränderung bewirkendes Handeln entweder besser oder schlechter. Schlechter, sooft wir von der Teilhabe an den guten Dingen abfallen,⁹⁰⁹ besser wiederum, sooft wir durch Veränderung zum Besseren gelangen.⁹¹⁰ Da wir uns nun durch den Wandel in das Schlechte verstrickt haben, bedürfen wir einer guten Veränderung, damit sich durch sie an uns die Verwandlung zum Besseren vollzieht. Das ist deutlich aus dem Kontext dessen, was zusammen mit ‚die verändert werden sollen‘ geschrieben steht. Denn das Wort weist nicht nur auf die Notwendigkeit hin, sich zu verändern, sondern es schlägt auch eine bestimmte Weise vor, mit der solches erreicht werden könnte, indem es durch einige Beispiele die Verwandlung zum Besseren vor Augen führt.

(40) Der Wortlaut der Überschrift aber ist folgender: *Zum Ziel, für die, die verändert werden sollen, als Säuleninschrift, bezogen auf David, als Lehre, als er das Mesopotamien Syriens und das Syrien Soba in Brand steckte und Joab umkehrte und das Salztal schlug, zwölftausend (Mann)* (Ps 59,1–2).⁹¹¹ Durch das (bereits) Gesagte dürfte deutlich sein, dass die Rede, in der es heißt: ‚Als Säuleninschrift, bezogen auf David, als Lehre‘, Belehrung und Rat enthält. Denn ‚die Lehre‘ würde nicht dabeistehen, wenn das Wort keine Belehrung im Sinn hätte. (41) Die (Überschrift) *Als Säuleninschrift* zeigt, dass das Wort dem Gedächtnis unauslöschlich eingeprägt sein muss, sodass die „Säule“ für das Erinnerungsvermögen der Seele steht, die auf der Säule eingegrabenen Schriftzeichen aber für die Beispiele guter (Taten). Diese bestanden in der Heldentat des Oberfeldherrn der Kriegsmacht Davids, durch welche die Feinde ein zweifaches Leiden traf, indem die einen vom Feuer verzehrt und die anderen vernichtend geschlagen wurden. Denn das zwischen den Flüssen gelegene Syrien und das diesem benachbarte Land der Syrer wird

⁹⁰⁸ Ps 44,1; 68,1; 79,1; vgl. auch Ps 59,1. — Zur Wiedergabe der Präp. ὑπέρ als ‚für‘ vgl. oben S. 143, Anm. 820.

⁹⁰⁹ Gregor gebraucht hier den Begriff μετουσία [JR 34,9].

⁹¹⁰ Gregor bringt hier noch einmal Gedanken zum Ausdruck, die er bereits in *Inscr.* I, 7 [JR 15,17–38] entwickelt hatte.

⁹¹¹ In seinem Zitat aus Ps 59,1 liest Gregor den Hinweis auf die, „die verändert werden sollen“, mit der Präp. ὑπέρ und Gen. [JR 34,19 f.]. Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 177, app.crit., bieten dafür keine Belege; die betreffende Wendung steht hier ohne ὑπέρ im Dativ. Ὑπέρ mit Gen. steht jedoch auch in Ps 44,1, 68,1 und 79,1, sodass es sich bei Gregor in Ps 59,1 wohl um eine Angleichung handelt. Zu den angesprochenen biblischen Ereignissen vgl. 2 Kgt 8,2.3.13; 1 Chr 18,2.3.12. — Ferner liest Gregor ebd. nach ἀλλοιωθησομένων kein ἔτι, worin er nach PSALMI CUM ODIS, ebd., Bo R'' Ga Ld'' He 1219 entspricht.

durch das Feuer vernichtet, ebenso wird auch das Salztal mit vielen Tausenden getötet. (42) Freilich wäre es langwierig und zugleich überflüssig, die Abfolge der Ereignisse mit Genauigkeit darzulegen. Denn was würden wir gewinnen, wenn wir die Darlegung der Geschehnisse in ihrer Reihenfolge kennenlernen? Stattdessen halte ich es für besser, in (meiner) Abhandlung in Kürze darzulegen, wohin das in der geschichtlichen Notiz (enthaltene) Rätsel führt, damit eine derartige Säuleninschrift für uns zur Lehre für unser Leben wird. (43) Was meine ich damit? Er bezeichnet das ganze Volk als ‚Syrien‘, teilt dieses aber in zwei Teile, wobei er jeden von ihnen mit seinen eigenen Merkmalen kennzeichnet. Das eine (Syrien) wird nämlich *Mesopotamien Syriens* genannt, das andere erhält den Namen *Syrien von Soba*. Es wird aber das eine wie das andere (Syrien) verbrannt. Und danach wird aufgrund der Rückkehr des Oberbefehlshabers das *Salztal* mit zwölftausend (Mann) zum Tod verurteilt. (44) Lasst uns also bedenken, dass die Gestalt Syriens zweifacher Art ist. Die einen von ihnen sind nämlich von den Flussläufen rings umgeben; das dürften jene sein, die von allen Seiten durch die Leidenschaften umflutet werden. Die anderen aber hängen Soba an,⁹¹² wobei das Wort mit diesem Namen die Gewaltherrschaft der feindlichen Macht bezeichnet. (45) Also dürfte für uns der Weg der Änderung zum Besseren darin bestehen, dass dieses zweifache Volk der Schlechtigkeit durch das reinigende Feuer vertilgt wird. Wie sich nämlich die Tugend dem Leben und dem Denken einprägt,⁹¹³ so kann auch das Laster in diesen beiden wahrgenommen werden: Auf der einen Seite (ist) die Unordnung des Lebens, in der die Ströme der Leidenschaften die Seele rings umfassen – das wird als ‚zwischen den Strömen‘ bezeichnet; auf der anderen Seite (ist) das, was durch schlimme Grundsätze dem „Herrscher der Welt“ (Joh 12,31) anhängt und ‚Soba Syriens‘ genannt wird.⁹¹⁴ (46) Wenn diese (beiden) durch das verbrennende und reinigende Wort verzehrt worden sind, folgt, dass das unfruchtbare und salzige Land, welches das Lager der feindlichen Kriegsmächte ist, durch den Hieb des Oberfeldherrn geschlagen wird. Denn uns würde der Sieg über die Feinde nicht zuteil, wenn nicht der Herrscher der Heere mit seiner Hand die Oberhand erringen würde.⁹¹⁵ Auf den Untergang der Feinde aber folgt als Konsequenz der Friede. Und eben das ist die Konsequenz des Sieges, auf welche die

⁹¹² Anders als GNO V, 81,7, entscheidet sich REYNARD, *Sur les titres* (2002) 292, für die Lesart ἀνάκεινται [JR 34,53].

⁹¹³ Grammatikalisch betrachtet wäre auch die Übersetzung möglich, die HEINE, *Treatise* (2000) 134, bietet: ‚For just as virtue is characterized by life and thought, so too evil is seen to possess these two‘. Ähnlich TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 106. Von Gregors Fortsetzung dieses Satzes in JR 34,59–62 aus votieren wir jedoch für ein anderes Verständnis: Die Tugend wie das Laster prägen sowohl dem Leben wie dem Denken ihre jeweilige Eigenart ein. Vgl. auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 293.295. Im folgenden Teil der Periode beschreibt Gregor dann noch einmal das Laster, das er zuvor schon als das „zweifache Volk der Schlechtigkeit“ charakterisiert hatte [JR 34,56 f.].

⁹¹⁴ Gregor wandelt hier das Συρίαν Σοβὰ [JR 34,22] bzw. das τοῦ Σοβὰ Συρία [JR 34,46] in ein Σοβὰ Συρίας [JR 34,62] um.

⁹¹⁵ Es ist anzunehmen, dass Gregor mit dem „Oberfeldherrn“ [JR 34,65] und dem „Herrscher der Heere“ [JR 34,67] als Gegensatz zum „Herrscher der Welt“ [JR 34,62] Christus meint, vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 295, Anm. 2. Er will dann sagen, dass nur der „Herrscher der Heere“ selbst den „Herrscher der Welt“ besiegen konnte. Anders versteht es TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 106, der den ἄρχων τῶν στρατιῶν [JR 34,67] mit dem ἄρχων τοῦ κόσμου [JR 34,62] identifiziert.

Überschrift blickt, wenn sie in unsere Gedächtnisse die Aufforderung zur Veränderung wie in eine Säule einmeißelt, indem sie durch geschichtliche Beispiele die Befreiung von den Leidenschaften zeigt.

(47) Die Lehre über die Veränderung würde uns noch klarer werden, wenn wir den übrigen Übersetzern nachgingen, von denen der eine dem Text anstelle der Veränderung ‚Für die Blumen‘, der andere aber ‚Für die Lilien‘ hinzugeschrieben hat.⁹¹⁶ Die Blume zeigt nämlich den Wechsel vom Winter zum Frühling an, was den Übergang vom Laster zu einem der Tugend gemäßen Leben bedeutet. Der Anblick der Lilie aber erklärt, woraufhin die Veränderung geschehen muss: Wer nämlich durch Veränderung leuchtend geworden ist, tauscht offensichtlich für eine schwarze und dunkel gewordene eine strahlende und schneeweiße Gestalt ein. (48) Bei jeder Überschrift also, bei der das ‚Für die, die verändert werden sollen‘ hinzugeschrieben ist, muss man nach meiner Meinung vom Wort den Rat annehmen, dass es gilt, beständig durch Gebet und Sorgfalt in der Lebensführung sich die Veränderung zum Besseren anzueignen.

3.2.5 Kapitel V – Erklärung der Überschriften ‚Über die verborgenen Dinge‘, ‚Für die, die erbt‘, ‚Für den Beistand am frühen Morgen‘, ‚Für den achten (Tag)‘, ‚Für die Keltern‘ (35,1–36,37)

3.2.5.1 ‚Über die verborgenen Dinge‘ (35,1–12)

35. (49) Die Überschrift *Über die verborgenen Dinge* (Ps 9,1; 45,1) gibt an die Hand, was zu einer genauen Gotteserkenntnis gelangen lässt.⁹¹⁷ Da nämlich der äußerste Sturz der Seele in einer verfehlten Auffassung über das Göttliche besteht – denn von welchem der Güter könnte einer einen Nutzen haben, wenn er das Gute selbst nicht hat? –, deshalb hält dir die Überschrift gleichsam wie eine Lampe das Wort hin,⁹¹⁸ das die verborgenen Dinge der Gotteserkenntnis erforscht, deren Hauptpunkt der Glaube an den Sohn ist. So nämlich lautet die Überschrift auch: *Über die verborgenen Dinge des Sohnes* (Ps 9,1). Im wahren Sinn verborgen ist nämlich das, was unfassbar, unsichtbar und jedem begreifenden Denken überlegen ist; wer sich dem durch den Glauben genähert hat, gelangt zum endgültigen Sieg.

⁹¹⁶ Nach ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 188, zu Ps 59,1, handelt es sich bei dem ersten Übersetzer um Symmachus, bei dem zweiten um Aquila. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 295, Anm. 3, weist darauf hin, dass auch Eusebius und Basilius in diesem Zusammenhang die „anderen Übersetzer“ zitieren.

⁹¹⁷ Das LG IX, 341, Sp. 3, Z. 10–11.49–52, weist ὑποτίθεται [JR 35,2] dem Bedeutungsfeld ‚zugrunde legen, annehmen, meinen, in Erwägung ziehen, daß‘ zu. Sinnvollere Übersetzungsmöglichkeiten ergeben sich nach unserer Auffassung jedoch ausgehend von dem a.a.O. 342, Sp. 1, Z. 52 f., aufgeführten Bedeutungsfeld ‚jmdn. etw. andeuten, empfehlen nahelegen, vorschlagen, an die Hand geben‘.

⁹¹⁸ Zum biblischen Hintergrund des Vergleichs mit einer Lampe vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 297, Anm. 1.

3.2.5.2 ‚Für die, die erbt‘ (35,13–20)

(50) Das Wort *Für die, die erbt* (Ps 5,1) ist klar.⁹¹⁹ Denn wenn die Sonne über dem, der das Gebot übertreten hat, untergegangen ist, bringt der Prophet für die von ihrem eigenen Erbe abgefallene Seele diese Bitte vor Gott, dass sie „am Morgen“ (Ps 5,4) die „Finsternis“ wieder „ablegt“ (Röm 13,12) und jener süßen „Stimme“ (Ps 5,4) würdig wird, die zu denen auf der Rechten sagt: „Auf, (ihr) Gesegneten meines Vaters, erbt das Königtum, euch bereitet seit Grundlegung (der) Welt“ (Mt 25,34).⁹²⁰

3.2.5.3 ‚Für den Beistand am frühen Morgen‘ (35,21–30)

(51) Wer auch das *Für den Beistand am frühen Morgen* (Ps 21,1) im selben Sinn versteht, dürfte das Richtige nicht verfehlen. Denn die Gewohnheit der Schrift bezeichnet die frühe Morgenzeit (ἑωθινήν) als Morgenfrühe (ὄρθρον).⁹²¹ Der Morgen ist die Zeit an der Grenze zwischen Nacht und Tag, in der jene verschwindet, dieser aber beginnt. Und da die Schrift an vielen Stellen die Finsternis als ein Sinnbild für die Bosheit versteht, gelangen wir zum Sieg, sobald sich an uns aufgrund göttlichen „Beistands“ der Aufgang eines der Tugend gemäßen Lebens vollzieht, nachdem wir „die Werke der Finsternis abgeworfen“ haben und „wie bei Tag anständig wandeln“, wie der Apostel sagt (Röm 13,12 f.).

3.2.5.4 ‚Für den achten (Tag)‘⁹²² (35,31–50)

(52) Den (Worten), die wir (schon) untersucht haben, steht auch das Wort vom *achten (Tag)* (Ps 6,1; 11,1) nahe.⁹²³ Denn jedes Bemühen um das tugendhafte Leben⁹²⁴ blickt hin auf das kommende Zeitalter, dessen Anfang ‚achter (Tag)‘ genannt wird, weil er an die Stelle der mit den Sinnen wahrnehmbaren Zeit tritt, die im Umlauf der sieben Tage kreist.⁹²⁵ (53) Die Überschrift *Für den achten (Tag)* gibt deshalb den Rat, nicht auf die gegenwärtige Zeit zu blicken, sondern auf den „achten (Tag)“ zu achten. Wenn nämlich diese fließende und unbeständige Zeit aufgehört hat, in der das eine entsteht und das andere sich auflöst, und die Notwendigkeit des Entstehens vorübergegangen ist, es aber auch nichts mehr gibt, was sich auflöst, da die erhoffte Auferstehung die Natur in einen

⁹¹⁹ Entsprechend der von Gregor gegebenen Deutung des Psalms als Bitte „für“ die von ihrem Erbe abgefallene Seele geben wir die Präp. ὑπέρ an dieser Stelle als ‚für‘ [JR 35,13] wieder.

⁹²⁰ Übers. aus dem MNT (51998) 56.

⁹²¹ In der Tat begegnet das Lexem ὄρθρον in der griechischen Bibel häufig, nach unserer Zählung 38 Mal.

⁹²² In ähnlicher Weise aber noch ausführlicher erklärt Gregor den „achten Tag“ in *Sext. ps.* [GNO V, 187,1–190,2]

⁹²³ Zur Bedeutung des achten Tages im frühen Christentum vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 136, Anm. 42.

⁹²⁴ Der Gen. τῆς ἐναπέτου ζωῆς [JR 35,32] kann sowohl subjektiv wie objektiv verstanden werden. Im ersteren Sinne vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 136, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 299; im letzteren Sinne TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 109, und LG III, 425, Sp. 3, Z. 25.30 f.

⁹²⁵ Zur Bedeutung der Woche im Zusammenhang frühchristlicher Zahlensymbolik vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 109, Anm. 154.

anderen Zustand des Lebens umgewandelt hat und die unbeständige Natur der Zeit aufgehört hat, da es den Prozess des Entstehens und Vergehens nicht mehr gibt,⁹²⁶ dann wird auch die Siebenzahl der Tage, welche die Zeit ausmisst, gänzlich stehen bleiben und es wird jener achte (Tag) an ihre Stelle treten, das heißt das künftige Zeitalter, das ganz zu einem einzigen Tag geworden ist, wie einer der Propheten sagt, der das erhoffte Leben den „großen Tag“ nennt.⁹²⁷ Denn nicht die mit den Sinnen wahrnehmbare Sonne wird jenen Tag hell machen, sondern „das wahre Licht“ (Joh 1,9), die „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal 3,20), die von der Prophetie „Aufgang“ genannt wird (Zach 6,12), weil sie sich niemals mehr durch ihre Untergänge verhüllt.

3.2.5.5 ‚Für die Keltern‘ (36,1–37)

36. (54) Eben dasselbe haben wir auch in den Überschriften *Für die Keltern* erkannt.⁹²⁸ Denn die Weinkelter ist eine Anlage, in der durch das Zusammenpressen der Trauben der Wein entsteht. Doch wenn der Wein aus verfaulten oder unreifen Trauben hervorquillt, kippt er sogleich um und wird ungenießbar. Er nimmt einen üblen Geruch oder gar eine säuerliche Qualität an oder wird durch eine andere Art von Fäulnis zu einer Brutstätte von Würmern. Wenn aber die Trauben, die in die Keltern gelegt werden, von einer edlen Rebsorte stammen und reif sind, so wird der aus den Trauben hervorquellende Wein angenehm sein und wie Blumen duften, er wird mit der Länge der Zeit an Schönheit und Wohlgeruch noch zunehmen. **(55)** Warum will der rätselhafte Ausdruck nun, dass man so gut wie möglich für die Traube sorgt?⁹²⁹ Damit bei uns der Speicher des menschlichen Geistes reich gefüllt sei! Der Speicher aber, in dem die ganze Zurüstung für unser Leben enthalten ist, ist das Gedächtnis.⁹³⁰ Die Natur der Trauben dürfte uns dann klar vor Augen treten, wenn zuvor die Zweige und der die Trauben wie die Zweige umfassende Weinstock sichtbar geworden sind.⁹³¹ Das aber wird aus den Worten des Herrn deutlich werden, der gesagt hat: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Zweige“ (Joh 15,5). Wenn wir nämlich wahrhaft in ihm sind, „verwurzelt“ (Eph 3,17; Kol 2,7), „fruchtbringend und wachsend“ (Kol 1,6.10), wie der Apostel sagt, werden wir durch das Gesagte begreifen, dass durch ihn, die wir „in ihm geschaffen sind“ (Eph 2,10) und ohne ihn nicht sein können, von uns eine des uns ernährenden Saftes würdige Traube aus Werken eingefordert wird,⁹³² die weder infolge von Zorn unreif und sauer

⁹²⁶ Eines der Werke des ARISTOTELES trägt den Titel *περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* [BUCHHEIM (2011) 2–149]. — Zur Übersetzung von *ἐνέργεια* als Prozess vgl. LG III, 764, Sp. 3, Z. 38–45.

⁹²⁷ Vgl. Mal 3,22 (LXX); Joel 2,11; Jer 37,7 (LXX).

⁹²⁸ Ps 8,1; 80,1; 83,1.

⁹²⁹ Das einleitende *Ti* [36,10] ließe sich auch als Frageföhrwort mit der Bedeutung ‚Was‘ auffassen, vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 110, und GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 506 B].

⁹³⁰ HEINE, *Treatise* (2000) 137, Anm. 48, verweist hier auf Kol 1,5.

⁹³¹ Der Sinn des Satzes wird von den folgenden Ausführungen her deutlich, wonach Christus der Weinstock und die Christen die Zweige sind. Daraus ergibt sich dann, welcher Art die Trauben sein müssen.

⁹³² REYNARD, *Sur les titres* (2002) 303, deutet *ἀπαιτούμεθα* [JR 36,23] als Med. und übersetzt es im Sinne von ‚bitten‘, sodass dieses Verb eine von „uns“ an „ihn“ gerichtete Bitte ausdrückt, nicht eine Forderung von „ihm“ an „uns“. Uns scheint diese Übersetzung jedoch sowohl grammatikalisch wie dem Sinn

noch infolge einer Lust durch Fäulnis verdorben und aufgelöst ist. (56) Denn in der Kelter einer jeden Seele – die Kelter aber ist das Gewissen – wird uns die Traube aus Werken den Wein für das künftige Leben aufbewahren.⁹³³ Und es ist unbedingt notwendig, dass jeder sich mit (den Früchten) seiner eigenen Mühen sättigen muss,⁹³⁴ welcher Art sie auch immer seien. Deshalb sind unter den Winzern jene selig, deren „Wein ein Herz erfreut“ (Ps 103,15), wenn er genossen wird.⁹³⁵ Bedauernswert dagegen und der Wehklagen wert sind jene, deren „Wein“ nach dem Wort des Mose im „Grimm von Drachen“ (Dtn 32,33) besteht, da er in eine schädliche Beschaffenheit übergegangen ist und aus dem sodomitischen „Rebzwieg“ (Dtn 32,32) als Frucht das Verderben hervorbringt. (57) Wenn du also auf den „achten Tag“ blickst, sagt er, gedenke „der Keltern“, damit dir aufgrund der guten Werke die „Keltern“, dem Wort der Sprichwörter gemäß „überfließen an Wein“, der wie Blumen duftet (Spr 3,10).⁹³⁶

3.2.6 Kapitel VI – Erklärung der Überschriften ‚Für Maeleth‘, ‚Beim Verlassen des Zelt‘, ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘, ‚Vom Heraustreten‘, ‚Zur Erinnerung‘, ‚Zum Bekenntnis‘, ‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (37,1–38,60)

3.2.6.1 ‚Für Maeleth‘ (37,1–49)

37. (58) Die Überschrift *Für Maeleth*,⁹³⁷ die von denen deutlicher wiedergegeben wurde, die diesen Ausdruck in das Griechische übersetzt haben, flößt den durch Tugend

nach weniger plausibel als die von uns vorgelegte, die mit derjenigen von TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 111, und HEINE, *Treatise* (2000) 137, übereinstimmt. Auch die biblische Entsprechung in Lk 12,48 legt unsere Interpretation nahe.

⁹³³ Mit dem knapp formulierten Bild will Gregor sagen, dass die aus guten Werken bestehende Traube bereits in die Kelter unseres Gewissens gelegt ist. Der Wein, also der bleibende Ertrag dieser Werke, wird aber erst im zukünftigen Leben aus den Trauben ausgepresst. In ähnlicher Weise bringt Gregor dieses Bild in *Cant. III* [GNO VI, 98,8–12]. Eine ähnliche Interpretation der Traube findet sich bereits bei OR., *Sel. in Ps.* [PG 12, 1183 AB].

⁹³⁴ HEINE, *Treatise* (2000) 137, deutet ἐμφορεῖσθαι [JR 36,28] als Pass. mit der Bedeutung ‚hineingießen‘, sodass sich ergibt: ‚And it is absolutely necessary that each of our works be poured in‘. Obwohl grammatikalisch möglich erscheint uns diese Übersetzung im Zusammenhang als weniger plausibel.

⁹³⁵ Die Wendung ἐν ἀπολαύσει γινόμενος [JR 36,30] findet unterschiedliche Wiedergaben: TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 111: ‚e dà piacere‘; HEINE, *Treatise* (2000) 138: ‚because it was produced in enjoyment‘; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 303: ‚devenant l’objet d’une jouissance‘. Nach unserer Einschätzung kann es sich bei dem „Genuss“, von dem Gregor hier spricht, nur um das Trinken des Weines handeln.

⁹³⁶ Gregor verbindet in dieser Mahnung die Überschriften ‚Für den achten (Tag)‘ und ‚Für die Keltern‘, die sich in verschiedenen Psalmen finden, zu einer Sinneinheit.

⁹³⁷ Vgl. Ps 52,1; 87,1.

Ringenden Mut ein,⁹³⁸ indem sie zeigt, welcher Art das Ziel der Kämpfe ist. Sie sagt, dass Reigentänze und Freuden die Sieger in den Wettkämpfen erwarten, ist der Ausdruck doch in diesem Sinn übersetzt worden. (59) Denn die Übersetzung des Namens ‚Maeleth‘ ist *Reigentanz*.⁹³⁹ So erfahren wir zum Beispiel aus dem Bericht über den Sieg des David: Nachdem Goliath im Einzelkampf mit dem jungen Mann gefallen war, ehren die jungen Frauen seinen Einsatz im Kampf, indem sie ihm im Reigentanz entgegengehen (1 Kgt 18,6 f.). Auf diese Weise sagt die sich auf Maeleth beziehende Überschrift, dass jeder mit Schweiß und Mühe errungene Sieg über die Gegner mit Freude und Reigentanz aufgenommen wird, indem die ganze geistige Schöpfung sich mit den Siegern gleichsam in einem symphonischen Chor verbindet. (60) Es war nämlich (eine Zeit), in der es nur einen tanzenden Chor der vernünftigen Natur gab, welcher auf den einen Anführer des Chores blickte und sich gemäß der von dort aus von ihm durch einen Befehl der Bewegung eingegebenen Harmonie drehte.⁹⁴⁰ Dann aber hat die sich eindringende Sünde das gottbegeisterte Zusammensingen des Chores aufgelöst; sie hat vor den Füßen der ersten Menschen, die mit den Mächten der Engel gemeinsam im Chor sangen und tanzten, die glitschrige Täuschung ausgegossen und so den Fall bewirkt; dadurch wurde der Mensch aus seiner Verbindung mit den englischen Mächten herausgerissen, da der Fall die Vereinigung löste. Deshalb muss der Gefallene viel Schweiß und Mühe aufwenden, damit er, nachdem er den, der sein Verderben betreibt,⁹⁴¹ niedergekämpft und zu Fall gebracht hat, sich wieder aufrichten und als Ehrengabe für den Sieg über den Gegner den göttlichen Reigentanz empfangen kann. (61) Sooft du nun hörst, wie die Überschrift das ‚Für Maeleth‘ mit dem Ausdruck ‚Zum Ziel‘ verknüpft, dann erkenne, dass in der Form eines Rätsels der Rat an dich herangetragen wird, nicht stolz zu werden wegen der Kämpfe mit den Versuchungen,⁹⁴² sondern auf

⁹³⁸ Nach unserer Auffassung hat die Präp. *διὰ* [JR 37,3] hier einen instrumentalischen Sinn, d. h. der Sieg wird durch die je größere Tugend gewonnen. Die Kombattanten ringen „durch“ Tugend, um „das Ziel der Kämpfe“ [JR 37,4] zu erreichen.

⁹³⁹ Vgl. ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 176, zu Ps 52,1, wo außer Aquila, Symmachus und Theodotion auch die Quinta zitiert wird.

⁹⁴⁰ Gregor nimmt hier Bilder auf, die auf Platon zurückgehen und bereits bei Philon und Plotin eine je eigene Entfaltung gefunden haben, vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 112, Anm. 166; HEINE, *Treatise* (2000) 139, Anm. 59; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 306, Anm. 1.

⁹⁴¹ Das LG III, 414, Sp. 1, Z. 15–22, gibt als Bedeutung von *ἐπικείμεναι* in unserem Zusammenhang an: ‚(als Sieger im Ringkampf) liegen auf (d. Gefallenen)‘. Jedoch kann *ἐπικείμεναι* auch das Bestreben bezeichnen, einen solchen Sieg zu erringen. So nennt PASSOW, *Handwörterbuch* I/2 (51847=1993) 1070 u.a. die Bedeutungen: ‚Einem zusetzen, sich auf ihn werfen, ihn bedrängen, angreifen, verfolgen‘. Daran orientiert sich unsere Übersetzung. — HEINE, *Treatise* (2000) 139, geht in eine andere Richtung und übersetzt *τὸν ἐπικείμενον αὐτοῦ* [JR 37,25 f.] als ‚the sentence that was imposed upon him‘.

⁹⁴² Das LG III, 18, Sp. 1, Z. 37–52, gibt für das Verb *ἐγγαυνῶ* die Bedeutungen ‚auflockern‘ und im Pass. ‚sich aufblähen, stolz (gemacht werden)‘ an. Von da aus ergeben sich zwei gegensätzliche Übersetzungsmöglichkeiten für den ersten Teil des Rates: Entweder wird dazu aufgerufen, angesichts der Kämpfe nicht schwach zu werden oder aber dazu, sich angesichts erfolgreich bestandener Kämpfe nicht aufzublähen. Das LG III, 18, Sp. 1, Z. 38.41–43, legt die erste Deutung nahe, in deren Richtung sich auch die Übersetzungen von GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 507 D]: „ne succumbas in tentationum conflictibus“, und, HEINE, *Treatise* (2000) 139: „not to gaze in astonishment“, bewegen. TRAVERSO, *Sui titoli*

das Ziel des Sieges zu blicken.⁹⁴³ Dieses aber besteht darin, im Tanz des Chores der Engel einen Platz zu erhalten,⁹⁴⁴ nachdem deine Seele vom Angriff der Versuchungen gereinigt worden ist. (62) Von der Stimme des Herrn haben wir gehört, dass solches auch an Lazarus geschehen ist (Lk 16,19–31).⁹⁴⁵ Weil dieser sich durch geduldiges Ertragen der Leiden während des ganzen Laufs auf der Kampfbahn des Lebens vor dem Fall bewahrt hatte, fand er sich, nachdem sein Zelt abgebrochen (vgl. 2 Kor 5,1) und der Gegner auf der Kampfbahn des Lebens unterlegen war, sogleich unter den Engeln wieder. „Es geschah nämlich“, sagt er, „daß der Arme starb und daß er fortgetragen wurde von den Engeln“ (Lk 16,22).⁹⁴⁶ Das ist der Reigentanz: die Reise mit den Engeln und der Schoß des Patriarchen, welcher den Lazarus in sich aufnimmt. Auch er selbst ist nicht außerhalb der strahlenden Harmonie des Chores zu denken. Denn jemand ginge nicht fehl, wenn er beim Hören (des Wortes) ‚Busen‘ – einem weit ausladenden Rand des Meeres gleich – an die Fülle der Güter denken würde, welcher der Name des Patriarchen beigelegt wurde⁹⁴⁷ und in der sich auch Lazarus befindet. Denn keines (der Güter), die sich bei den Wettkämpfen dieser Art zeigen, ist das besondere Eigentum eines Einzelnen, sondern das Gute wird der gemeinsame Besitz all derer, die durch dieselbe Tugend zusammen auf das gleiche Gut zu gelaufen waren.

3.2.6.2 ‚Beim Verlassen des Zeltes‘ und ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘ (38,1–20)

38. (63) Die Überschrift, die *das Verlassen des Zeltes* erwähnt,⁹⁴⁸ und sodann diejenige, die sich auf *die Weihe des Hauses Davids* bezieht, sind einander sowohl der Position

dei Salmi (1994) 113, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 307, dagegen übersetzen im zweiten Sinn, was auch uns vom Wortlaut her näher zu liegen scheint.

⁹⁴³ Man könnte τὸ τέλος τῆς νίκης [JR 37,31 f.] als gen.epexeg. deuten, der zu verstehen gibt, dass das Ziel im Sieg besteht, oder aber als Charakterisierung des Sieges als „vollendeter Sieg“. In diesem Sinne übersetzen TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 113: ‚vittoria finale‘, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 307: ‚victoire finale‘. Allerdings beschreibt Gregor unmittelbar darauf, worin er das τέλος sieht, nämlich in dem Zustand, der auf den Sieg folgt [JR 37,32–34]. Das „Ziel des Sieges“ besteht demnach an dieser Stelle in einem Ziel, das vom Sieg unterschieden ist, aber durch ihn erreicht wird.

⁹⁴⁴ Das Verb κατατάσσω [JR 37,32] korrespondiert mit der göttlichen παράταξις, die sich am Ende der Geschichte zeigt (*Inscr.* I, 9 [JR 28,34]). Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 307, Anm. 2.

⁹⁴⁵ Zur Gestalt des Lazarus bei Gregor vgl. ALEXANDRE, *L'interprétation* (1972) 425–441.

⁹⁴⁶ Übers. nach dem MNT (⁵1998) 154.

⁹⁴⁷ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 309, Anm. 3, weist auf eine alternative Übersetzungsmöglichkeit hin, die in τὸ τῶν ἀγαθῶν πλήρωμα [JR 37,45] eine Einspielung der Etymologie des Namens ‚Abraham‘ als πατὴρ πολλῶν ἐθνῶν (Gen 17,5) sieht: Abraham wurde nach dieser Fülle der Güter benannt.

⁹⁴⁸ Gregor führt hier ἐξόδιον im Nom. an [JR 38,1], zitiert es aber bei der folgenden Nennung des Verses [JR 38,6] im Gen. Unsere Übersetzung von ἐξοδίου σκηνῆς folgt dem Textverständnis, das Gregor in JR 38,17–20 darlegt. Er steht darin im Einklang mit seinem Bruder Basilius, der den Ausdruck in *Hom. in Ps.* 28 [PG 29, 281 AB] zunächst historisch auf das Verlassen des Tempels durch den Priester nach getanem Dienst hin deutet. Den übertragenen Sinn bestimmt Basilius in gleicher Weise wie später sein Bruder Gregor: Ἐξόδιον δὲ σκηνῆς ἢ ἀπὸ τοῦ βίου τούτου ἀναχώρησις. — Die LXX.D (2009) 777, gibt den Ausdruck als ‚am Ausgang(stag) des Zelt(fest)es‘ wieder.

wie dem Sinn nach nahe. Es findet sich nämlich die eine im achtundzwanzigsten, die andere aber im darauf folgenden (Psalm). Der Wortlaut hat bei beiden jeweils die folgende Gestalt: bei der ersten Überschrift *Ein Psalm bezogen auf David, beim Verlassen des Zeltes* (Ps 28,1), bei der folgenden aber *Ein Psalm des Gesangs, bei der Einweihung des Hauses Davids* (Ps 29,1).⁹⁴⁹ In der Tat, wenn wir das sinnlich wahrnehmbare Zelt nicht verlassen, wird unser wahres Haus nicht eingeweiht (vgl. 2 Kor 5,1). (64) Das Gesagte aber ist von folgender Art: An zweierlei kann man bezüglich der menschlichen Natur denken: an das fleischliche Dasein, das sich durch die Sinne betätigt, und an das geistige und unstoffliche (Dasein), das sich im intellektuellen und unkörperlichen Leben der Seele verwirklicht.⁹⁵⁰ Es ist aber nicht möglich, an diesen beiden (Weisen des Daseins) zur selben Zeit teilzuhaben.⁹⁵¹ Denn der Eifer für die eine von ihnen bewirkt den Verlust der anderen. Wenn wir vorhaben, die Seele zu einer Wohnstatt Gottes zu machen, ist es also nötig, aus dem fleischlichen Zelt auszuziehen. Denn unser Haus kann nur dann von dem, der uns durch seine Einwohnung erneuert, „eingeweiht“ werden,⁹⁵² wenn das „Verlassen des Zeltes“ durch die Abkehr vom leiblichen Leben vollzogen ist.

3.2.6.3 ‚Vom Heraustreten‘ (38,21–25)

(65) Der Psalm vom *Heraustreten* aber, der nach der „Einweihung“ seinen Platz hat (und) von dem diese Überschrift vorliegt: *Bis zum Ziel, ein Psalm bezogen auf David, vom Heraustreten* (Ps 30,1),⁹⁵³ steht im Einklang mit den vorausgehenden Betrachtungen. Er gibt den Rat, „herauszutreten“ aus jenen Dingen, mit welchen in Berührung zu sein schädlich ist.⁹⁵⁴

⁹⁴⁹ In Ps 29,1 erwähnt Gregor zu Beginn die Wendung Εἰς τὸ τέλος nicht. Das entspricht nach PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 121, app.crit. den Handschriften S' Sa^B 1098-Ga L^{bT} A = $\mathfrak{A}$ l. — Ferner ist in seiner Lesart Δαβὶδ Gen.-attr. zu τοῦ οἴκου [JR 38,7], während es bei PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 121, in der Form τῷ Δαυὶδ ein eigenständiges Element der Überschrift darstellt. Als Zeugen für Gregors Lesart gibt PSALMI CUM ODIS, 122, app.crit., an: U R L^b.

⁹⁵⁰ Gregor wechselt hier wohl nur aus stilistischen Gründen zwischen ζῶν [JR 38,11] und βίος [JR 38,12] ab, vgl. LG IV, 34, Sp. 1, Z. 12–15.30–34.

⁹⁵¹ Die Wendung κατὰ ταὐτὸν [JR 38,13] lässt verschiedene Übersetzungen zu. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 114: „nella stessa persona“; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 311: „selon le même rapport“. Wir übersetzen als ‚zur selben Zeit‘.

⁹⁵² Zu Gregors Begrifflichkeit an dieser Stelle erklärt REYNARD, *Sur les titres* (2002) 311, Anm. 1: „Les termes ἐγκαίνισμός et ἐγκαίνιζω (...) contiennent dans la langue des Pères l'idée à la fois d'inauguration (d'une église) et de renouvellement (spirituel) (...). Grégoire joue ici sur les deux sens qui sont soulignés par le parallèle entre les verbes ἀνακαίνιζω et ἐγκαίνιζω.“

⁹⁵³ Wir übersetzen ἐκστάσεως entsprechend der Deutung, die Gregor in JR 38,21–25 gibt. Vgl. auch oben S. 142, Anm. 805.

⁹⁵⁴ Nach PHILON, *Her.* 68–70 [HARL (1966) 198] muss derjenige, der die „göttlichen Güter erben“ will, nicht nur die Erde, die Sinneswahrnehmung und die Sprache, sondern auch sich selbst verlassen: καὶ παντὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς (69,4). Nur so kann seine Seele von Gott erfüllt werden: ἐνθουσιώσης γὰρ καὶ οὐκέτ' οὔσης ἐν ἑαυτῇ διανοίας (70,1 f.). — Als weniger treffend erscheint die Übersetzung von HEINE, *Treatise* (2000) 140: „our previous observations, which advise those things to be separated, whose combination is harmful“. Es geht hier jedoch nicht um Dinge, sondern um das Verhalten von Personen.

3.2.6.4 ‚Zur Erinnerung‘ (38,26–33)

(66) Durch die (Überschriften), denen das *Zur Erinnerung* (Ps 37,1; 69,1) beigefügt ist, gibt uns das Wort eine kurze Lehre über die Erlösung an die Hand.⁹⁵⁵ Da nämlich das Überhören des göttlichen Gebotes für die Menschen der Weg zum Verderben wurde – wir wären nämlich nicht zugrunde gegangen, wenn wir das Gebot im Gedächtnis bewahrt hätten –, deshalb empfiehlt uns das Wort die „Erinnerung“ an das Gebot als Gegenmittel gegen das Gebrechen des Vergessens, und zwar geschieht das in zwei Psalmen.

3.2.6.5 ‚Zum Bekenntnis‘ (38,34–46)

(67) In den (Überschriften) aber, denen das *Bekenntnis* beigefügt ist,⁹⁵⁶ werden wir durch diese Äußerung Folgendes gelehrt: Da nach der Gewohnheit der Schrift ‚Bekenntnis‘ eine zweifache Bedeutung hat, indem es bald das Eingeständnis (von Sünden), bald die Danksagung bezeichnet,⁹⁵⁷ werden wir hier beiden Sinngehalten gemäß zu einem der Tugend entsprechenden Leben geführt. Das Eingeständnis bewirkt nämlich die Trennung und Abkehr von den schlechten Dingen, die Bereitschaft zur Danksagung aber vermehrt die Gunst des Wohltäters gegenüber denen, die die Wohltaten mit wachem Sinn annehmen. Der Psalm ‚Zum Bekenntnis‘ (Ps 99,1) liegt nun in dieser Weise vor: Wenn dich die schwelende Erinnerung an eine Sünde verbrennt, rät er die Reinigung durch Buße. Wenn sich aber dein Leben zum Besseren hin entwickelt, festigt er dir durch die Danksagung an das Göttliche die bessere Entscheidung.

3.2.6.6 ‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (38,47–60)

(68) Die *Säuleninschrift* aber und das *Vernichte nicht* kann man entweder miteinander oder unabhängig voneinander bei einigen der Überschriften finden.⁹⁵⁸ Sie enthalten einen Rat, der die Tugend der Langmut betrifft. Das ‚Vernichte nicht‘ ist nämlich die Stimme Davids, der den Schildträger hindert, gegen Saul den Stoß zu führen (1 Kgt 26,9), der Sinn von ‚Säuleninschrift‘ aber ist, dass dieses Wort in das Erinnerungsvermögen der Seele wie in eine Säule eingeprägt sein muss, sodass wir in ähnlichen Situationen, wenn ein bestimmter Umstand unseren Grimm erregen und zur Rache an dem, der uns Leid zugefügt hat, antreiben sollte, im Geiste die Anordnung lesen, die den

⁹⁵⁵ TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 114, HEINE, *Treatise* (2000) 140, und das LG VII, 96, Sp. 1, Z. 33–36, sehen in dem Rel.-pron. Οἷς [JR 38,26] einen Rückverweis auf die zuvor erörterten Ausdrücke. ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 131, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 311, dagegen erblicken in Οἷς einen Verweis auf das Kommende und ergänzen das Wort ‚Überschriften‘. Wir schließen uns dieser Auffassung an. In JR 38,34 formuliert Gregor ganz ähnlich.

⁹⁵⁶ Diese Überschrift findet sich allein in Ps 99,1. Zur Übers. vgl. oben S. 142, Anm. 807.

⁹⁵⁷ Vgl. hierzu *Inscr.* I, 8 [JR 20,38–40] sowie oben S. 118, Anm. 703.

⁹⁵⁸ Beide Elemente finden sich zusammen in Ps 56,1; 57,1; 58,1. ‚Säuleninschrift‘ steht „getrennt“ in Ps 15,1; 55,1; 59,1. ‚Vernichte nicht‘ steht „getrennt“ in Ps 74,1.

Mord verbietet, und durch Langmut den Grimm beruhigen.⁹⁵⁹ Eine genauere Darlegung darüber werden wir später in Angriff nehmen,⁹⁶⁰ jetzt aber kehren wir zur Betrachtung der übrigen Überschriften zurück.

3.2.7 Kapitel VII – Erklärung des ‚Alleluia‘ (39,1–44)

39. (69) Es ist nämlich auch nötig, zu untersuchen, was denn das *Alleluia* bedeutet, welches die Überschrift vieler Psalmen ist.⁹⁶¹ Das ‚Alleluia‘ ist eine mystische Aufforderung, die das Ohr zum Lobgesang auf Gott anspornt, sodass seine Bedeutung von solcher Art ist: *Lobet den Herrn*. An den Stellen der Heiligen Schrift nämlich, an denen dieser Ausdruck, der lautet ‚Lobet den Herrn‘, hinzugesetzt ist, wird in den hebräischen Schriften eine derartige Bedeutung durch das ‚Alleluia‘ ausgedrückt.⁹⁶² (70) Oder vielleicht dient dieses Wort eher dazu, die Bedeutung des darunter stehenden Psalms kenntlich zu machen, indem es sagt, dass er ein Lob Gottes ist. Denn auf mannigfache Weise wird in den Worten der Hebräer die göttliche Natur von verschiedenen Namen aus und einer symbolischen Bedeutung gemäß kundgetan. Einer der Gott bezeichnenden Namen ist bei den Hebräern auch das *ia*, das *allelou* aber ist als ‚Lob‘ zu verstehen. Und wundere dich nicht darüber, dass diese Form des Wortes bei der Deklination des Nomens den Kasus darstellt, den man ‚Nominativ‘ nennt. Denn bei den Hebräern werden die Worte nicht unserer Gewohnheit gemäß geformt, vielmehr ist die Nennform der Nomina bei ihnen eine andere als bei uns. So sagen wir etwa, wenn wir den Namen des Propheten gemäß der bei uns (üblichen) Form griechisch machen ‚Elias‘, während in der richtigen Sprechweise der Hebräer der Nominativ des Namens ‚Eliou‘ lautet.⁹⁶³ So also auch hier: Immer wenn sie das Lob im Nominativ bezeichnen will, spricht die Sprache der Hebräer von ‚Allelou‘. Da sich indes das Lob stets auf Gott bezieht, das ‚ia‘ aber einer der Namen ist, welche die göttliche Natur bedeuten, wird das ganze ‚Alleluia‘ zusammen als ‚Lob Gottes‘ übersetzt. Sooft dieses Wort also vor einem Psalm geschrieben ist, sollte man daran denken, dass es gilt, das darunter Stehende ganz und gar zum Lobpreis Gottes hinaufzuführen.⁹⁶⁴ (71) So findet man denn vor allem im letzten Teil

⁹⁵⁹ Zur Langmut als Herrschaft über die Affekte vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 116, Anm. 176.

⁹⁶⁰ Die genauere Darlegung bringt Gregor in *Inscr.* II, 14–16.

⁹⁶¹ Jeweils in V. 1 der Ps 104–106; 110–118; 134 und 135; 145–150.

⁹⁶² Vgl. Ps 116,1b; 134,1b.3a; 146,1b; 148,1b.7a.

⁹⁶³ Die LXX gibt den Namen des Propheten als Ηλιου wieder (vgl. 3 Kgt 17,1.2 passim). Möglicherweise hat sich Gregor seine Auffassung über den vermeintlichen hebräischen Nominativ, den er dann auch bei ἁλληλοῦ entdeckt, von da aus gebildet. Die ganze Diskussion zeigt, dass der Kirchenvater keine Kenntnis des Hebräischen hatte.

⁹⁶⁴ Wir deuten τὸ ὑποκείμενον [JR 39,28] als den Text des Psalms, der auf das προγεγραμμένον [JR 39,27] des ‚Alleluia‘ folgt. Zur Wortbedeutung des Part. Neutr. τὸ ὑποκείμενον als Subs. vgl. LG IX, S. 303, Sp. 3, Z. 31–S. 308, Sp. 2, Z. 70. — Möglich wäre es auch, mit REYNARD, *Sur les titres* (2002) 317, τὸ ὑποκείμενον als die Thematik des betreffenden Psalms zu verstehen. Da J. Reynard darin zudem das gramm. Subj. des Satzes sieht, gelangt er zu der Übersetzung: „il faut comprendre que son sujet doit toujours conduire à une glorification de Dieu.“

des Buches der Psalmen den Großteil der Überschriften dieser Art; daraus kann man entnehmen, dass es für die, die im tugendgemäßen Lebenswandel schon zum Vollkommenen gelangt und im Verlauf der vorausgehenden Abschnitte des Psalters entsprechend der bei ihnen vollzogenen Betrachtung gereinigt worden sind,⁹⁶⁵ angemessen ist, Gott zu loben (vgl. Ps 150,1) und sich in den (Bedingungen) zu befinden, von denen man glaubt, dass sich in ihnen auch die Natur der Engel befindet.⁹⁶⁶ Wir wissen nämlich, dass jene keine andere Beschäftigung haben als Gott zu loben, und (ebenso) wird von den in der Tugend Vollendeten nichts anderes mit Eifer erstrebt, als zu erreichen, dass ihr Leben ein Lob Gottes ist. Da sich nun die (Psalmen) mit der Überschrift des ‚Alleluia‘ fast alle im letzten Abschnitt des Psalters befinden,⁹⁶⁷ kann man klar erkennen, dass der letzte Abschnitt des Psalters, der zum größten Teil aus Lob Gottes oder aus der Aufforderung zum Gotteslob besteht, den ganzen hohen Aufstieg, der sich durch die Psalmen vollzieht, überragt.⁹⁶⁸

3.2.8 Kapitel VIII – Psalmen ohne Überschrift. Auslegung von Ps 1; 2; 32; 42; 70; 90; 92; 93 (40,1–44,74)

3.2.8.1 Zwei Arten von Psalmen „ohne Überschrift“ (40,1–22)

40. (72) Es bleibt noch, so weit wie möglich den Grund zu erforschen, warum einige (der Psalmen) keine Überschrift haben. Dabei sollen unsere Entdeckungen in diesem Teil der Prüfung durch die Leser anheimgestellt sein, sei es, dass sie unsere (Ergebnisse) übernehmen, sei es, dass sie die Gedanken zu einer (noch) größeren Schau führen.⁹⁶⁹

⁹⁶⁵ Dem Übersetzer stellt sich die Frage, welches handelnde Subjekt gedanklich mit dem Part. Pass. *νοηθεῖσαν* [JR 39,33] zu verbinden ist. Denkbar scheint, *ἡμῖν* zu ergänzen, was bedeuten würde, dass Gregor hier an seine Auslegung der „vorhergehenden Abschnitte“ in *Inscr.* I, 4–8, erinnern würde, wodurch *θεωρία* eine objektive Bedeutung bekäme. So ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 135, und TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 118: „secondo la dottrina che abbiamo scorto in esse“. Einen guten Sinn ergibt jedoch auch die Interpretation von REYNARD, *Sur les titres* (2002) 317, der gedanklich *ἅπ’ αὐτῶν* ergänzt und so zu der Übers. kommt: „ont été purifiés selon l’étude qu’ils ont conçue pour elles“. HEINE, *Treatise* (2000) 142, lässt die Frage nach dem betrachtenden Subjekt offen, wenn er übersetzt: „in relation to the contemplation which was considered in them“. Wir haben uns vom Vorschlag J. Reynards überzeugen lassen: Die Betrachtung der Abschnitte des Psalters (*θεωρία* 39,34) verbunden mit der Umsetzung des Erkannten (*ἁρετή* 39,32) führt zu einer Reinigung.

⁹⁶⁶ HEINE, *Treatise* (2000) 142, fasst den letzten Teil der Satzkonstruktion Gregors [JR 39,34–36] anders auf, wenn er übersetzt: „It is in these people too, that the nature of angels is believed to be“.

⁹⁶⁷ Vgl. oben S. 163, Anm. 961. Nur die Psalmen 104 und 105 gehören zum vierten Abschnitt.

⁹⁶⁸ Frei, aber treffend, übersetzt TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 118, den Schluss dieses Satzes [JR 39,43 f.]: „costituisce il coronamento dell’elevata ascesi che si compie attraverso i salmi“. — Den Worten Gregors in JR 39,40–44 zufolge würde sich innerhalb des fünften Buchs der Psalmen kein Aufstieg mehr vollziehen, vielmehr wäre mit ihm die höchste Ebene erreicht. Nach *Inscr.* I, 8 und 9 dagegen bringt Ps 106 erst einen Ausblick auf die universale Erlösung, die dann mit Ps 150 in ihrer Fülle eingeholt wird.

⁹⁶⁹ Mit der „größeren Schau“ meint Gregor wohl nicht eine historisch genauere, sondern eine geistlich noch tiefere Auslegung, vgl. LG IV, 366, Sp. 2, Z. 28–35.

(73) Bei den (Psalmen) ohne Überschrift haben wir nun diesen Unterschied bemerkt: Bei den einen tritt der allgemeine Sinn des Psalms an die Stelle der Überschrift,⁹⁷⁰ ihr Textkorpus⁹⁷¹ hat sowohl bei den Hebräern wie bei uns keine andere Überschrift als allein den Gedanken selbst, der im Gesagten zum Ausdruck kommt.⁹⁷² Bei den anderen finden sich Überschriften von kirchlicher und mystischer Art, die auf das Geheimnis unserer Frömmigkeit verweisen.⁹⁷³ Die Hebräer jedoch haben sie nicht, entsprechend dem im Evangelium gegen sie erhobenen Vorwurf, dass sie eine Anordnung erlassen haben: Wenn einer Christus bekenne, solle er aus der Synagoge ausgeschlossen werden (vgl. Joh 9,22). Sie haben daher all jene Überschriften nicht angenommen, die, wie sie bemerkten, einen Hinweis auf das Geheimnis enthalten. Deshalb merkt auch der Text, der beim Vortrag der kirchlichen Überschrift hinzugefügt wird, bei diesen (Psalmen) sorgfältig an, dass (der Psalm) *bei den Hebräern ohne Überschrift* ist.⁹⁷⁴ Nachdem wir nun diese Einteilung der (Psalmen) ohne Überschrift im Voraus erklärt haben, dürfte es an der Zeit sein, der Darlegung durch die Texte selbst Bezeugung zu geben.

3.2.8.2 Psalm 1 (40,23–27)

(74) Der an die Spitze des Ganzen gestellte Psalm bedurfte keiner Überschrift. Offenkundig ist nämlich für die Leser die Absicht des Gesagten: Er führt in die Philosophie ein, indem er rät, sich vom Schlechten fernzuhalten, zum Guten zu gelangen und Gott ähnlich zu werden, so weit es möglich ist.

⁹⁷⁰ Der Terminus ἐπίνοια [JR 40,7] wird in den Übersetzungen unterschiedlich wiedergegeben: GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 514 D]: „ipsa totius psalmi sententia“; TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 119: „il testo del salmo“; HEINE, *Treatise* (2000) 143: „the purpose of singing the psalms“; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 319: „le sens général du psaume“. Das LG III, 798, Sp. 3, Z. 31.45–50, ordnet unsere Stelle dem Bedeutungsfeld ‚Sinn, Bed(eutung)‘ zu.

⁹⁷¹ Streng genommen kann man bei diesen Psalmen nicht von einem ὑποκείμενον [vgl. JR 40,9] sprechen, da sie ja keine Überschrift haben, „unter“ der das Textkorpus steht. Textkorpus und Psalm sind hier identisch.

⁹⁷² Das will sagen, dass hier der Kerngedanke des Psalms jene Funktion für die Auslegung übernimmt, die sonst der Überschrift zukommt.

⁹⁷³ Die in Gregors parataktischer Aufzählung genannten drei Eigenschaften sind nicht alternativ gemeint, sondern stellen gleichzeitige Aspekte der betreffenden Überschriften dar.

⁹⁷⁴ In manchen Handschriften der LXX steht bei den betreffenden Psalmen in der Überschrift die Bemerkung: ἀνεπιγραφος παρ ἑβραίοις, vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 127 passim. Entsprechende Hinweise, die zum Teil die drei jüngeren Übersetzungen einbeziehen (καὶ παρὰ τοῖς τρισίν), finden sich sodann in ORIGENIS HEXAPLARUM II (1875) 136, 157, 208, 248, 251, 253, 254, 255. Fraglich ist die Notiz zu Ps 92, vgl. a.a.O. 251, mit Anm. 1. Es scheint gut denkbar, dass die Tradition solcher Notizen aus der Hexapla stammt. Durch seine Formulierung, dass dieser Hinweis τῇ ἀναγνώσει [JR 40,18] hinzugefügt werde, scheint Gregor diese Bemerkungen jedoch von den kanonischen Psalmenüberschriften absetzen zu wollen. Hinweise auf die Anepigraphie mancher Psalmen enthalten auch die heutigen Psalterien der Orthodoxen Kirche, vgl. ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 9 passim.

3.2.8.3 Psalm 2 (40,28–51)

(75) Da aber die Aussage, dass man nicht gottlos handeln darf, an den Beginn der Seligpreisung gestellt wurde (Ps 1,1), deutet der zweite (Psalm), damit wir von der Gottlosigkeit frei werden, durch eine Vorankündigung das Geheimnis des Evangeliums an, sodass auf gewisse Weise der erste Psalm die Überschrift des zweiten ist.⁹⁷⁵ Denn er spricht dort von der Geburt im Fleisch dessen, der wegen uns *heute gezeugt* wurde (Ps 2,7) – das „Heute“ ist ein Teil der Zeit –, der aber ewig aus dem Vater und im Vater Sohn und Gott ist, sowie von der Königsherrschaft über die Königslosen, die, weil sie Gott nicht *dienten* (Ps 2,11), zu den *Völkern* (Ps 2,1) gerechnet wurden, welche nach eigenen Gesetzen lebten, eher aber „ohne Gesetz“ (1 Kor 9,21), weil sie das göttliche Gesetz nicht annahmen, sondern *das Joch von sich warfen* (Ps 2,3); ‚Joch‘ aber nennt er das Gebot. Wenn aber das alles überragende Reich auch zu ihnen gekommen ist,⁹⁷⁶ werden die einstmals Herrenlosen zum *Erbe* Gottes (Ps 2,8) durch den Glauben an den, der „heute gezeugt“ worden ist. Damit meine ich den, der über sie *als König eingesetzt* wurde (Ps 2,6). Und auch sie selbst wurden gezeugt und zu *Königen* (Ps 2,10). An ihnen hat das *eiserne Zepter* (Ps 2,9), d. h. die unwandelbare Macht, das Irdische und Tönerne (vgl. 2 Kor 4,7) ringsum zerbrochen und in die lautere Natur verwandelt, indem es lehrte, dass allein *das Vertrauen auf ihn Seligkeit* bedeutet (Ps 2,12). Dies also ist nach unserer Auslegung der Sinn dieses Psalms. Gleichwohl steht es jedem, der es will, frei, an den göttlichen Worten selbst unsere Auffassung zu überprüfen, (um zu sehen,) ob das von uns Gesagte mit der inspirierten Schrift übereinstimmt (vgl. 2 Tim 3,16).

3.2.8.4 Die Psalmen „ohne Überschrift bei den Hebräern“ (41,1–20)

41. (76) Die übrigen (Psalmen) ohne Überschrift sind nach der von uns zuvor gegebenen Erklärung in der Synagoge der Hebräer, nicht aber in der Kirche Gottes von dieser Art.⁹⁷⁷ Denn bei ihnen allen kann man sicherlich eine Überschrift finden, die der Hebräer wegen der durch sie zum Ausdruck gebrachten Frömmigkeit nicht annimmt,⁹⁷⁸ und die sie aus Unglauben nicht angenommen haben. (77) Es gibt aber, um zusammenfassend zu sprechen, der Zahl nach zwölf solcher Psalmen. Damit aber das, was sie betrifft, genauer dargelegt wird, wollen wir auch für jeden den Ort in der Aufeinanderfolge angeben: der zweiunddreißigste und der zweiundvierzigste und dazu der siebzigste, dann der dritte nach diesem, und nach diesen der neunzigste, dann der zweite und der Reihe

⁹⁷⁵ In einigen Handschriften der Apostelgeschichte wird Ps 2 in Apg 13,33 als „der erste Psalm“ bezeichnet [= NA²⁸, 424, app.crit.], was zeigt, dass man Ps 1 und Ps 2 als Einheit sah.

⁹⁷⁶ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 321, fasst das Part. ὑπερκειμένης [JR 40,40] im Sinne der Ausübung von Herrschaft auf und gelangt so zu der Übersetzung: „la royauté qui domine l’univers“.

⁹⁷⁷ Vgl. JR 40,10–17, oben S. 165.

⁹⁷⁸ Der Begriff εὐσέβεια hat in der Sprache Gregors eine umfassendere Bedeutung als im Deutschen das Wort ‚Frömmigkeit‘. Εὐσέβεια bezeichnet nicht nur die subjektive Glaubenshaltung, sondern auch deren spezifisch christlichen Inhalt. Denkbar wäre es, εὐσέβεια durch ‚der rechte Glaube‘ wiederzugeben, vgl. LG III, 598, Sp. 2, Z. 47–53 und 600, Sp. 3, Z. 25–27. Gleichwohl scheint es uns sinnvoll, bei der Grundbedeutung des Wortes zu bleiben.

nach bis zum sechsten, und wiederum der achte, und als letzter unter denen ohne Überschrift der einhundertdritte.⁹⁷⁹ Dies also ist die Ordnung der Psalmen, die bei den Hebräern ohne Überschrift sind. (78) Die Ursache dafür, dass diese Überschriften von ihnen nicht angenommen werden, ist nach meiner Meinung keine andere als die gesagte. Doch dürfte uns der Grund für diese Dinge noch mehr als bewiesen gelten, wenn wir in Kürze einige der Psalmen ohne Überschrift kursorisch betrachten, sodass die Anklage der Uneinsichtigkeit der Juden durch die Betrachtung der Texte selbst Glaubwürdigkeit gewinnt.

3.2.8.5 Psalm 32 (41,21–56)

(79) Der Psalm fordert also auf, zu frohlocken über den, der von den Himmeln auf die Erde gekommen ist, indem er sagt: *Jubelt, ihr Gerechten, im Herrn* (Ps 32,1b),⁹⁸⁰ da er dem All vorsteht, alles aus dem Nichtsein in das Sein geführt hat⁹⁸¹ und alles im Sein erhält; sein Befehl wird Wirklichkeit. Denn das ist der Sinn der göttlichen Worte: *(E)r sprach und sie entstanden, er befahl und sie wurden erschaffen* (Ps 32,9).⁹⁸² Dieser macht *das Volk selig* (Ps 32,12), das sich auf seinen *Namen* stützt (Ps 32,21 f.), wobei er uns als das „Volk“ bezeichnet, für das die Hoffnung auf Rettung im Namen Christi besteht, mit dem wir den Namen teilen, die wir zum Glauben gelangt sind, (80) dass *der Herr vom Himmel her herabblickte* (Ps 32,13a), um zu sehen *alle Menschengötter von seiner bereitstehenden Wohnung her* (Ps 32,13b.14a).⁹⁸³ Als seine „bereitstehende Wohnung“, die immer existiert, hat er den Vater bezeichnet, dessen Sein immer ist, nicht aus etwas entstanden, sondern allezeit „bereit“. Und wir sind nicht erstaunt darüber, dass er von jener „bereitstehenden Wohnung“ aus, zum Menschensohn geworden, sich unter die Menschen mischt, sind wir doch überzeugt, dass er es ist, *der allein unsere Herzen geformt hat* (Ps 32,15).⁹⁸⁴ Wenn allerdings die menschliche Natur sein Gebilde ist, was erfahren wir dann aus diesem Geheimnis Neues? Dass der Herr der Natur „in das Eigene kam“,⁹⁸⁵ doch die Hebräer nahmen ihn nicht auf (Joh 1,11). Deshalb findet

⁹⁷⁹ Mit Ausnahme von Ps 73 haben die von Gregor genannten Psalmen in der Tat im überlieferten hebr. Text keine Überschrift. Es fällt auf, dass der zu Unrecht angeführte Ps 73 im Folgenden als einziger nicht kommentiert wird. Allerdings ist Gregors Liste unvollständig. Denn im hebr. Text sind auch die Psalmen 105, 107, 114–118, 136 und 137 MT ohne Überschrift. Bemerkenswerterweise enthält die Hexapla des Origenes bei diesen Psalmen ebenfalls keine Hinweise auf Anepigraphie, vgl. ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 261, 262, 263, 268, 269, 289. Mit der Ausnahme von Ps 136 MT lautet in der Septuaginta bei diesen Psalmen die Überschrift stets Ἀλληλουία. Die weitgehende Übereinstimmung der Aufzählung Gregors mit der Hexapla lässt vermuten, dass die ihm vorliegende Quelle in deren Tradition stand.

⁹⁸⁰ Wie die folgende Argumentation zeigt [vgl. JR 41,41.56], betrachtet Gregor den von ihm zitierten Aufgesang in V. 1b als Überschrift des Ps 32.

⁹⁸¹ Vgl. 2 Makk 7,28; Weish 1,14 [RA^{HA} (2006) II, 346].

⁹⁸² Übers. nach der LXX.D (2009) 781.

⁹⁸³ In seinem Zitat verschleift Gregor V. 13b und 14a zu einer Einheit [JR 41,31 f.]. Der Aor. εἶδεν wird dabei zu einem Inf. umgebildet, vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1979) 128.

⁹⁸⁴ An die Stelle des αὐτῶν (Ps 32,15) setzt Gregor aktualisierend ein ἡμῶν [JR 41,38].

⁹⁸⁵ Übers. nach dem MNT (1998) 177.

sich diese Überschrift bei ihnen nicht, wie auch die Sonne nicht bei dem, der nicht sieht.⁹⁸⁶ (81) Aus diesem Grund ist nach unserem Urteil der Lauf des Gesetzes im fleischlichen Sinn, den er als „trügerisches Pferd“ bezeichnet, und jedes körperliche Verständnis der Gebote – das dürfte der „Held“ sein – nutzlos für die Rettung. Der Psalmist verwirft ja auch Derartiges in Form einer Rätselrede, wenn er sagt: *Trügerisch ist ein Pferd (als Mittel) zur Rettung* (Ps 32,17) und *ein Held kann sich nicht retten durch die Fülle seiner Kraft* (Ps 32,16).⁹⁸⁷ Wenn wir aber auf den blicken, der unsere Seelen dem Tod entreißt (Ps 32,19) durch die himmlische Nahrung⁹⁸⁸ – wie der Prophet sagt: *Augen des Herrn (sind gerichtet) auf die, die ihn fürchten, (auf die,) die hoffen auf sein Erbarmen, dass er vom Tod errette ihre Seelen und sie ernähre in Hungersnot* (Ps 32,18–19) –, sagen wir dies: *Unsere Seele harret auf den Herrn* (Ps 32,20), der „vom Himmel her“ auf uns „herabblickte“ (Ps 32,13a), und: *Es komme, Herr, dein Erbarmen über uns, ganz so, wie wir unsere Hoffnung gesetzt haben auf dich* (Ps 32,22).⁹⁸⁹ Aus diesen Gründen nimmt der Hebräer die Überschrift dieses Psalms nicht an.

3.2.8.6 Psalm 42 (41,57–64)

(82) Auf dieselbe Weise hat wiederum der zweiundvierzigste Psalm bei den Hebräern keine Überschrift, da wie ich meine der Wortlaut zeigt, dass das in diesem Psalm (enthaltene) Geheimnis für die, die der Sekte der Hebraisierenden folgen, unannehmbar war.⁹⁹⁰ Denn einer, der *neu* geworden ist, kündigt an, er werde *hineingehen zum Altar* (Ps 42,4). Doch beim Hebräer gibt es das nicht. Denn er nimmt nicht an, dass man im Geheimnis der Erlösung durch die Geburt von oben neu werden kann (vgl. Joh 3,1–8).⁹⁹¹

3.2.8.7 Psalm 70 (42,1–49)

42. (83) Beim siebzigsten (Psalm) hat die kirchliche Ausgabe die Überschrift: *Über die Söhne Jonadabs und die Ersten in die Gefangenschaft Geratenen* (V. 1ab),⁹⁹² (doch) bei den Hebräern wird das verschwiegen. Der Grund ist klar: Da die Prophetie auf den Herrn in diesen (Worten) deutlicher ist, wird der Unglaube der Juden angeklagt, können

⁹⁸⁶ Zu der vermeintlichen Überschrift vgl. oben Anm. 980.

⁹⁸⁷ Übers. nach der LXX.D (2009) 782.

⁹⁸⁸ Wiederum aktualisiert Gregor, indem er in seiner Anspielung auf Ps 32,19 αὐτῶν [PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 128] durch ἡμῶν [JR 41,49] ersetzt.

⁹⁸⁹ In Ps 32,22a steht bei Gregor die Anrufung κύριε bereits nach Γένοιτο [JR 41,54]. Nach PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 129, app.crit., entspricht das den Textzeugen U'–1093–1221 R L' A' sowie nach TO ΨΑΛΘΠΙΟΝ (31998) 41, der ORTH.L. — Unsere Übers. von Ps 32,18–19.20.22 orientiert sich an der LXX.D (2009) 782.

⁹⁹⁰ Zur „Sekte der Hebraisierenden“ vgl. unten S. 262.

⁹⁹¹ Zur „neuen Geburt von oben“ vgl. unten S. 262.

⁹⁹² Die von Gregor in Ps 70,1 angeführte Präp. mit Art. Ὑπὲρ τῶν [JR 42,2] findet sich in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 196, sowie in den ebd., app.crit., genannten Textzeugen nicht.

sie doch die deutliche Lehre über das Geheimnis nicht annehmen. Es verhält sich hier wie bei den Augenkranken oder den vom Leiden der Wasserscheu Befallenen: Die einen können mit ihren Augen nicht den Einfall der Sonnenstrahlen ertragen, die anderen nicht den Anblick des Wassers. Vielmehr schützen die einen die leidenden Augen durch das Schließen der Lider vor den Sonnenstrahlen, die anderen aber vor dem Anblick des Wassers. Auf dieselbe Weise verhindert auch die Schlechtigkeit der Hebräer, weil sie die Herrlichkeit der göttlichen Botschaft nicht anerkennen wollen, durch Verschweigen die Annahme der Wahrheit. (84) Es ist aber auch möglich, durch (die Betrachtung) des Psalms selbst die Rätsel der Prophetie zu erkennen. Im siebzigsten (Psalm), in dem die Überschrift sich auf „die Ersten in die Gefangenschaft Geratenen“ bezieht, sagt er nämlich, als ob die Rede von der Person des Gefangenen (vorgebracht würde), unter anderem, was zur Stimme eines Bittflehenden passt, auch dies: *Errette mich aus der Hand des Sünders, aus der Hand des Gesetzesbrechers und Unrechttäters* (Ps 70,4), wobei er mit diesen Benennungen auf den hinweist, der unser Leben gefangen genommen hat. In den folgenden (Teilen) aber bringt er nach vielen Bittrufen die erfolgte Rückkehr aus der Gefangenschaft durch die Worte zum Ausdruck: *Wie viele zahlreiche und schlimme Bedrängnisse hast du mich erfahren lassen, und (doch) du hast dich umgewandt und mich lebendig gemacht, und aus den Abgründen der Erde hast du mich wieder hinaufgeführt. Du hast deine Majestät über mir reichlich hervorgebracht, und du hast dich umgewandt und mich getröstet* (Ps 70,20 f.).⁹⁹³ (85) Von der Lehre des großen Paulus aus werden wir das noch klarer verstehen, wie der, der durch das Gewicht der Sünde in den Abgrund hinuntergezogen wurde, durch den, der unseretwegen in den Abgrund hinabgestiegen ist, aus den Abgründen heraufgeführt wird. Über ihn sagt er: „Sprich nicht in deinem Herzen: Wer wird hinaufsteigen in den Himmel?› Das ist: Christus herabzuführen. ‹Oder wer wird hinabsteigen in den Abgrund?› Das ist: Christus aus Toten heraufzuführen“ (Röm 10,6 f.).⁹⁹⁴ Wodurch „der Tod“ nämlich „in die Welt hineinkam“, dadurch wurde er wieder vertrieben:⁹⁹⁵ „Durch einen Menschen“ kam er hinein, durch einen Menschen wird er auch vertrieben (vgl. Röm 5,12.18). „Der erste Mensch“ öffnete dem Tod den Zutritt, durch „den zweiten“ wird im Gegenzug das Leben eingeführt (vgl. 1 Kor 15,47), dessen Eintritt das Verschwinden des Todes bewirkt. Als deshalb der vom Tod Gefangengenommene im Abgrund des Todes festgehalten wurde, stieg er durch das Leiden in diesen Abgrund, um den, der sich in der Tiefe befand, mit sich wieder nach oben zu führen. Das hat uns nämlich die große Stimme des Apostels mit Genauigkeit erklärt, der nach vielem anderen über diese Dinge auch dies sagt: „Wie wir in Adam alle sterben, so werden wir in Christus alle lebendig gemacht werden“ (1 Kor

⁹⁹³ Die von Gregor zitierte Textform unterscheidet sich von der in PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 198 f., lediglich durch ein zusätzliches ἐπ’ ἐμὲ in V. 21a [JR 42,27]. Als Zeugen für diese Lesart nennen die PSALMI CUM ODIS, 199, app.crit.: Sa R’ (La^R om. επ: sic!) L’’ 1219; ebenso nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 84, die ORTH.L. — Übers. nach der LXX.D (2009) 822.

⁹⁹⁴ Übers. nach dem MNT (51998) 312.

⁹⁹⁵ Gregors in JR 42,36 f. folgende Erklärung legt nahe, dass ὁθὲν und ἐκεῖθεν kausal [JR 42,35] zu verstehen sind.

15,22).⁹⁹⁶ Deshalb, weil die Überschrift ‚Über die ersten in die Gefangenschaft Geratenen‘ laut ruft, dass der Heilsplan des Herrn durch das Fleisch sich jetzt vollzieht, verstopfen die Hebräer die Ohren und nehmen die Überschrift nicht an.

3.2.8.8 Psalm 90 (43,1–12)

43. (86) Du wirst ebenso beim neunzigsten (Psalm) denselben Grund dafür finden, dass die Hebräer die Überschrift, welche die göttliche Erscheinung des Christus anzeigt, nicht annehmen. Denn für uns ist der erwähnte Psalm ein *Lob mit Gesang* (Ps 90,1).⁹⁹⁷ Jedes Lob aber bezieht sich auf Gott. Die Hebräer jedoch verschweigen das Lob und gebieten denen, die den Herrn loben, zu schweigen. Sie suchen zum Beispiel im Tempel die Kinder daran zu hindern, den Herrn wegen seiner Wohltaten zu loben, wie das Evangelium ihren Unverstand anprangert (Mt 21,15 f.). Es wäre überflüssig, durch eine Betrachtung aufzuzeigen, dass die Worte dieses „Lobes mit Gesang“ auf den Herrn bli-cken, da der Wortlaut des Geschriebenen diesen Sinn deutlich zeigt.

3.2.8.9 Psalm 92 (43,13–47)

(87) Der (Psalm) nach dem einundneunzigsten enthält wiederum in seiner Überschrift etwas noch Deutlicheres, dessentwegen der jüdisch Gesinnte der Überschrift die Zustimmung verweigert. Der Ausdruck lautet nämlich so: *Ein Lob mit Gesang, bezogen auf David, für den Tag des Sabbats, als die Erde besiedelt worden ist* (V. 1).⁹⁹⁸ **(88)** Wer von denen, welche die Lehre über die Frömmigkeit aufgenommen haben,⁹⁹⁹ weiß nämlich nicht, dass am Tag des Sabbats das den Tod betreffende Geheimnis gewirkt wurde, als jener Leib genau dem Gesetz gemäß regungslos auf seinem Lager im Grab ruhte? Und (wer kennt nicht) jenen Tag, „als die Erde besiedelt worden ist“ durch unseren Erbauer, der, indem er den Zerstörer unserer Behausung vernichtete, das Zertrümmerte von Neuem erbaute? Unser Zerstörer aber war der Tod, den er da „zunichte machte“ (Hebr 2,14), als er uns die Sabbatruhe zu halten schien, indem er an dem Ort, wo er war, regungslos lag, (dabei) aber die Macht des Todes niederrang und für alle Verstorbenen durch sich selbst den Weg zur Auferstehung aus dem Tod bereitete. **(89)** Doch „(der Feind) des Kreuzes Christi“ (Phil 3,18) nimmt das Geheimnis des Sabbats nicht an.¹⁰⁰⁰ Deshalb ist auch dieses „Lob“ bei ihnen ohne Überschrift. Denn sie stimmen nicht zu, dass dieser *der Herr* ist (Ps 92,1), der nachdem er unsere „Erscheinungs-

⁹⁹⁶ Gregor hat den Vers in aktualisierender Weise von der 3. Pers. in die 1. Pers. gesetzt, vgl. NA²⁸ (2012) 549.

⁹⁹⁷ Zur Übers. von αἶνος ᾠδῆς [JR 43,4] vgl. oben S. 141, Anm. 799.

⁹⁹⁸ Gregor bringt die einzelnen Elemente der Überschrift in der Reihenfolge αἶνος – δαβὶδ / εἰς – γῆ [JR 43,15–17]. Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 242, app.crit., nennen dafür als Zeugen: Sa R' Ga L^{pau}. — Ferner hat Gregor in JR 43,16 anders als in JR 29,60 die Lesart σαββάτου, die a.a.O. durch die Handschriften La^G L^dTTh^p A' bezeugt wird.

⁹⁹⁹ Zur Bedeutung des Begriffs εὐσεβεία in diesem Zusammenhang vgl. oben S. 166, Anm. 978.

¹⁰⁰⁰ In Phil 3,18 [NA²⁸ (2012) 610] stehen die „die Feinde“ im Plural.

form“ angenommen und in der „Gestalt eines Sklaven“ unsere Schande angelegt hat (Phil 2,7), wiederum „König geworden“ ist, sich mit der eigenen *Wohlgestalt bekleidet* und seine *Macht* angezogen hat (Ps 92,1). Die „Macht“ und die „Wohlgestalt“ des Sohnes aber ist der Vater. Dieser hat die durch die Sünde in Auflösung geratene menschliche Natur wieder *fest* gemacht, sodass sie nicht mehr wegen der Schlechtigkeit aus der Bahn geworfen wird noch dem *Wanken* in der Sünde unterworfen ist (Ps 92,1). (90) Und nachdem er die Gnade durch vieles andere in Form von Rätselworten laut gepriesen hat, fügt er der Rede mächtig rauschende *Flüsse* hinzu (Ps 92,3),¹⁰⁰¹ womit er, wie ich meine, von den Stimmen der Evangelien spricht. Doch warum sollte es nötig sein, im Einzelnen alles im Psalm Geschriebene durchzugehen, lassen die göttlichen Aussprüche doch keinen Zweifel daran, dass der Lobgesang auf jenen „Gott“ blickt, der „aufstieg unter Jauchzen“ (Ps 46,6), der durch das gute Bekenntnis (vgl. 1 Tim 6,13) seine *Zeugnisse zuverlässig gemacht* hat (Ps 92,5a) und der es so eingerichtet hat, dass die *Heiligung* des Geistes *sein eigenes Haus*, die Kirche, *schmückt*? (Ps 92,5bc)

3.2.8.10 Psalm 93 (44,1–74)

44. (91) Ebenso (und) aus demselben Grund nimmt der Hebräer auch die Überschrift des dritten (Psalms) nach dem neunzigsten nicht an. Der Text der Überschrift lautet wie folgt: *Bezogen auf David, am vierten (Tag) der Woche, ohne Überschrift bei den Hebräern* (Ps 93,1). (92) Das darin enthaltene Geheimnis sagt das Heilsgeschehen des Leidens vorher. Da nämlich am fünften Tag der Woche der Verrat durch Judas geschah, wird am Tag zuvor der, der die ganze Welt durch seine eigene Person loskauft,¹⁰⁰² auf gewisse Weise vom Verräter verkauft. In der Tat wird auch in der Prophetie des Jeremias vom Geschehenen so gesprochen: „Und sie nahmen die dreißig Silber(geldstücke), den Schätzpreis des Geschätzten“ (Mt 27,9).¹⁰⁰³ Deshalb aber, so meine ich, wird er verkauft, damit er durch seinen Verkauf die „an die Sünde Verkauften“ (vgl. Röm 7,14) „freikaufe“ (vgl. Gal 3,13; 4,5). (93) Daher wird der Prophet, nachdem er im Voraus gesehen hat, was sein wird, von einem gewissen Grimm über das Geschehene erregt. Er nennt ihn *Gott der Bestrafungen* (Ps 93,1)¹⁰⁰⁴ und fordert den, der sich wegen uns gedemütigt hat, auf, sich zu *erheben* (Ps 93,2)¹⁰⁰⁵ und den *Hochmütigen* die ihnen gebüh-

¹⁰⁰¹ Mit seiner Rede von den „mächtig rauschenden Flüssen“ bereitet Gregor schon die darauf folgende allegorische Deutung der Flüsse vor. Man muss deshalb in dem von uns adverbial als ‚mächtig‘ übersetzten *μεγάλα* [JR 43,39] auch eine substantivische Bedeutung im Sinne des „Großen“, von dem die Evangelien künden, mithören.

¹⁰⁰² Gregor will sagen, dass Christus sich selbst als Preis des Loskaufs gibt.

¹⁰⁰³ Übers. nach dem MNT (⁵1998) 61. Gregor zitiert hier aus Mt 27,9, wo diese Stelle Jeremia zugeschrieben wird. Die tatsächliche Quelle ist jedoch Sach 11,13.

¹⁰⁰⁴ Der Pl. im Ausdruck *אל־נִקְמָתוֹ* bzw. *θεὸς ἐκδικήσεων* wird in deutschen Übersetzungen fast durchgehend ignoriert. Uns erscheint er jedoch für die theologische Aussage durchaus als bedeutsam.

¹⁰⁰⁵ Der Imp. Pass. *ὑψώθητι* in Ps 93,2 lässt sich nur reflexiv wiedergeben, vgl. die LXX.D (2009) 847. In analoger Weise übersetzen wir auch den Inf. Pass. *ὑψωθῆναι* im Text Gregors [JR 44,14 f.]. Entsprechendes gilt für das Part. Pass. *ταπεινωθέντα* [JR 44,15], mit dem Gregor das *ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν* in Phil 2,8 aufnimmt. Vgl. auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 337.

rende Vergeltung zu erweisen, damit die Sünder sich nicht wegen ihrer Schlechtigkeit rühmen (Ps 93,2 f.). Sie schreit er an und nennt sie *Unverständige* und *Dumme* (Ps 93,8), sie, die die Gottheit dessen, der erschienen war, nicht angenommen hatten. Denn es ist dem Unverständigen eigentümlich, wie er an anderer Stelle sagt,¹⁰⁰⁶ zu behaupten, dass der seiende Gott nicht sei.¹⁰⁰⁷ Solche (Leute) aber schreit er an: *Begreift, ihr Unverständigen im Volk, und, ihr Dummen, wann nehmt ihr Verstand an?* (Ps 93,8)¹⁰⁰⁸ Wer ist es, der das Ohr eingepflanzt hat? Wer ist es, der das Auge gebildet hat? Wer ist es, der die Völker erzieht? Wer ist es, der die Gedanken der Menschen kennt? (Ps 93,9–11) Mit all dem weist der Prophet wie ich meine auf die Heilungswunder hin. Durch sie wurden „Augen gebildet“, indem sie mit Lehm aus Speichel und Erde behandelt wurden,¹⁰⁰⁹ und „Ohren“ wurden solchen, die dieser Wahrnehmung beraubt waren, in gewisser Weise durch die Finger „eingepflanzt“.¹⁰¹⁰ Und was in geheimen Erwägungen verborgen war, wurde von dem, der „ihre Gedanken erblickt“,¹⁰¹¹ zur Sprache gebracht. (94) Da er mit seinen Schreien gegen diese (Menschen) kein Gehör fand, wendet er seine Rede dem Herrn zu und sagt: *Selig der Mensch, den du unterweist, Herr, und aufgrund deines Gesetzes belehrst* (Ps 93,12).¹⁰¹² Denn das Gesetz nützt von sich aus nichts, wenn nicht eine göttliche Belehrung das in ihr liegende Geheimnis ans Licht bringt, wie derselbe Prophet sagte: „Enthülle meine Augen und ich werde das Wunderbare an deinem Gesetz begreifen“ (Ps 118,18).¹⁰¹³ Oder vielleicht „preist er“ den aus den Völkern Stammenden „selig“, der dem „geistlichen Gesetz“ (Röm 7,14) glaubt. In der Zeit davor war er ein fleischlicher „Mensch“ und „gleich dem Vieh“ (Ps 48,13.21); nachdem aber der Fluch in Segen verwandelt worden ist (vgl. Gal 3,10–14), wird er durch die „Unterweisung“ des göttlichen „Gesetz(es)“ „selig“,¹⁰¹⁴ denn der Zorn aus

¹⁰⁰⁶ Vgl. Ps 13,1; 52,2.

¹⁰⁰⁷ Mit dieser Formulierung spielt Gregor auf das Verständnis Gottes als des „Seienden“ an (vgl. Ex 3,14), um so schon vom Gottesbegriff her die innere Widersprüchlichkeit der Behauptung einer Nichtexistenz Gottes deutlich zu machen. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 337, übersetzt: „prétendre que le Dieu qui existe n'existe pas“.

¹⁰⁰⁸ Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 244, enthalten in Ps 93,8a abweichend von Gregor [JR 44,21] nach σύνετε noch die Partikel δῆ. Sie notieren, ebd., app.crit., als Zeugen für Gregors Lesart: Ga Sy = $\mathfrak{A}$ l. — Übers. wie in der LXX.D (2009) 848.

¹⁰⁰⁹ Vgl. Mk 8,22; Joh 9,6 f.

¹⁰¹⁰ Vgl. Mk 7,32–35.

¹⁰¹¹ Vgl. Mt 9,4; 12,25.

¹⁰¹² Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 244, enthalten in Ps 93,12a abweichend von Gregor [JR 44,33] noch das Pron. σύ. Gregors Lesart entspricht nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., den Handschriften Sa(uid.) La^G O(teste Hi) L''Su A' = $\mathfrak{A}$ l, sowie nach TO Ψ AATHPION (31998) 114, der ORTH.L. — Übers. wie in der LXX.D (2009) 848.

¹⁰¹³ Anders als die Lesart Gregors enthalten die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 289, in Ps 118,18b nach θαυμάσια noch das Pron. σου. Von da aus ergibt sich eine Übersetzung, wie sie die LXX.D (2009) 872, bietet: „(U)nd ich will deine Wundertaten aufgrund deines Gesetzes betrachten.“ Entsprechend der Variante Gregors dagegen ist das Wunderbare am Gesetz selbst der Gegenstand des Erkennens [JR 44,37]. Nach PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., stimmt Gregors Lesart mit Sa R'' Ga L'' 55 = $\mathfrak{A}$ l überein.

¹⁰¹⁴ HEINE, *Treatise* (2000), 151, versteht die Präp. ἐν lokal und sieht in der Wendung ἐν τῇ παιδεύσει τοῦ θείου νόμου [JR 44,40 f.] einen Hinweis Gregors darauf, dass es sich bei dem Vergleich des noch

den bösen Tagen wird für ihn besänftigt, für jenen aber wird eine Grube gegraben (Ps 93,13). (95) Dann, ein Stück weiter unten, spricht er von der Absicht des Heilswaltens Gottes am Menschen: *Wenn der Herr mir nicht geholfen hätte, hätte bald meine Seele sich niedergelassen in der Unterwelt* (Ps 93,17).¹⁰¹⁵ Denn die „Hilfe“ des „Herrn“ ließ nicht zu, dass wir Bewohner der „Unterwelt“ sind. Und (er sagt), dass für uns die Heilung durch den Heilenden zu einem Gegengewicht wurde, das *der Menge* der aus der Sünde entstandenen *Qualen entsprach* (Ps 93,19).¹⁰¹⁶ (96) Dabei philosophiert er über etwas noch Größeres, wenn er die Lehre vorträgt, dass das Schlechte nicht von Ewigkeit her ist. Er sagt nämlich: *Zusammen mit dir wird kein Thron der Gesetzlosigkeit bestehen, der Mühsal hervorbringt aufgrund einer Anordnung* (Ps 93,20).¹⁰¹⁷ Das bedeutet, dass der Ursprung der Schlechtigkeit nicht zusammen mit dir gesehen werden kann. Ursprung ist nämlich der „Thron“, der durch „Anordnung“ die Sünde erschafft (vgl. Röm 7,8 f.). Durch all das hat er vor Augen geführt, dass die Schlechtigkeit nicht von Ewigkeit her ist und auch nicht für immer bleibt. Denn was nicht immer war, wird auch nicht für immer sein. (97) Er schildert auch die Weise der Vernichtung des Schlechten, indem er bei der Mordtat der Juden am Herrn das Verschwinden der Schlechtigkeit vorhersagt. Er sagt nämlich, dass diese *Jagd machen werden auf die Seele des Gerechten, und unschuldiges Blut werden sie verurteilen* (Ps 93,21).¹⁰¹⁸ Das aber wird für mich zur Rettung. Denn der zum Tod verurteilte Herr wird dadurch für mich eine *Zuflucht*, und dieser Gott erweist sich an den Gläubigen als *Helfer der Hoffnung* (Ps 93,22), der, wenn er im gerechten Gericht jedem das ihm Gebührende vergilt, die Bosheit derer, die gesündigt haben, *vernichten wird*, nicht (aber) ihre Natur (Ps 93,23). So sagt er im Wortlaut: *Und vergelten wird ihnen der Herr ihre Gesetzlosigkeit, und gemäß ihrer Bosheit wird Gott, der Herr, sie vernichten* (Ps 93,23).¹⁰¹⁹ Durch das Gesagte bringt er zum Ausdruck, dass diejenigen, die jetzt durch die Sünde geformt sind, verschwinden werden. Wenn es nämlich die Schlechtigkeit nicht (mehr) gibt, wird es auch keinen ihr gemäß Geformten (mehr) geben. Wenn also die Schlechtigkeit zugrunde gegangen und an

nicht Bekehrten mit dem Vieh [JR 44,40] um ein Zitat aus dem göttlichen Gesetz handelt. Diese Lesart ist möglich. Sie trägt jedoch nicht dem Umstand Rechnung, dass Gregor hier näher expliziert, was er schon in JR 44,38 f. vom „geistlichen Gesetz“ gesagt hatte. Nach unserer Auffassung hat ἐν einen instrumentalen Sinn.

¹⁰¹⁵ Übers. nach der LXX.D (2009) 848.

¹⁰¹⁶ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 341, Anm. 1, weist anlässlich des Begriffs ἀντίρροπος darauf hin, dass nach Gregor im Menschen zwei entgegengesetzten Tendenzen wirksam sind, die Neigung (ρόπή) zum Besseren und die Neigung zum Schlechteren.

¹⁰¹⁷ Zu Beginn von Ps 93,20a liest Gregor nicht das Fragewort μή wie die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 245, sondern die Negation οὐ [JR 44,51], was nach der LXX.D (2009) 848, Anm. zu 93,20a, u.a. von A und Vg bezeugt wird. — Sodann bietet Gregor in Ps 93,20b das Subst. πρόσταγμα im Akkusativ [JR 44,52]. Darin stimmt er nach den die PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., mit L' A sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 114, mit der ORTH.L. überein.

¹⁰¹⁸ Übers. nach der LXX.D (2009) 848.

¹⁰¹⁹ In Ps 93,23a hat Gregor ein Κύριος [JR 44,67], was nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 114, der ORTH.L. entspricht. — Ferner hat er am Ende von V. 23c kein ἡμῶν. Das wird nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 245, app.crit., von L' (nonTHE) sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 114, von der ORTH.L. bezeugt.

nichts eine Prägung durch sie zurückgeblieben ist, werden alle Christus gemäß geformt werden,¹⁰²⁰ und an allen wird allein die Gestalt aufleuchten, die von Anfang an der Natur aufgeprägt worden ist (vgl. Gen 1,26).

3.2.9 Kapitel IX – Weitere Psalmen ohne Überschrift bei den Hebräern: Ps 94; 95; 96; 98; 103 (45,1–47,70)

3.2.9.1 Psalm 94 (45,1–21)

45. (98) Danach fährt er in folgerichtiger Weise fort, wobei er von keinem der Musikinstrumente Gebrauch macht, sondern mit seiner eigenen Stimme Gott durch *Gesang* das ehrfürchtige *Lob* widmet. Er sagt nämlich: *Ein Lob mit Gesang, bezogen auf David* (Ps 94,1a). Auch diese Überschrift findet sich bei den Hebräern nicht. Denn er fordert die Hörer zur Gemeinschaft im Frohlocken und zum Siegesgeschrei auf, indem er sagt:¹⁰²¹ *Kommt her, lasst uns zujubeln dem Herrn, lasst uns zujauchzen Gott, unserem Retter!* (Ps 94,1bc).¹⁰²² (99) Und am Ende hat er eine besonders heftige Drohung gegen die Ungläubigen, die dieselbe üble Gesinnung an den Tag gelegt haben sowohl während der vierzig Jahre des Aufenthaltes in der Wüste, in denen sie den Wohltäter zum Zorn gereizt haben (Ps 94,8),¹⁰²³ als auch danach, indem sie die uns durch die Frohe Botschaft gegebene *Ruhe* von der Sünde nicht angenommen haben. Ihnen wäre es freigestanden, sich den Eintritt in die Ruhe zu öffnen, wenn sie *heute auf die Stimme* dessen *gehört hätten* (Ps 94,7), der wegen uns in das Heute gekommen und aus seiner allen Zeiten vorausliegenden und ewigen Größe in das zeitliche Dasein hinabgestiegen ist. Aber da sie sich in den ersten wie in den darauf folgenden Zeiten immer den *Irrtum* und den Unglauben als Führer an die Spitze stellten (Ps 94,10bc), sind sie durch einen *Schwur* vom Eintritt in die *Ruhe* Gottes ausgeschlossen worden. Wie sollten denn die *eingehen in die Ruhe* (Ps 94,11), die sich aus freien Stücken dem Segen entzogen haben? (vgl. Gal 3,14)

3.2.9.2 Psalm 95 (45,22–57)

(100) Ebenso wird auch vom folgenden (Psalm), dem fünfundneunzigsten, gesagt, dass er bei den Hebraisierenden ohne Überschrift ist,¹⁰²⁴ während er für uns ein *Gesang* ist, der nach der Rückkehr aus der *Gefangenschaft* für Gott gesungen wurde, als die in Auf-

¹⁰²⁰ Vgl. Röm 8,29; Gal 4,19; Phil 3,21.

¹⁰²¹ Als Subjekt der Aussage ist in diesem Satz wie in JR 45,1 der Dichter des Psalms zu denken, nicht aber die in JR 45,4 f. genannte Überschrift, wie es HEINE, *Treatise* (²2000), 152, versteht. Denn die Überschrift enthält nicht den von Gregor JR 45,6–8 zitierten Ps 94,1bc.

¹⁰²² Übers. wie in der LXX.D (2009) 849.

¹⁰²³ Vgl. auch Ps 77,40; Hebr 3,7–4,11.

¹⁰²⁴ ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 253, notiert zu Ps 95,1: Ἀνεπίγραφος παρὰ τοῖς Γ', καὶ Ε', καὶ Σ'. Die Angabe λέγεται [JR 45,23] bezieht sich auf die entsprechende Notiz in der von Gregor zitierten Überschrift [JR 45,27 f.].

lösung geratene Einrichtung unserer Natur wieder *aufgebaut* wurde. So nämlich lautet der Text der Überschrift: *Ein Lob mit Gesang, als das Haus aufgebaut worden war nach der Gefangenschaft, ohne Überschrift bei den Hebräern* (Ps 95,1ab).¹⁰²⁵ (101) Und schon im Eingang kündigt der Psalm das Geheimnis des Neuen Bundes als frohe Botschaft, indem er sagt: *Singt dem Herrn ein neues Lied* (Ps 95,1c). Es ist begreiflich, dass die Überschrift dieses Psalms von den Hebräern mit Schweigen übergangen wird, fügt die Prophetie doch nach den Worten der Frohen Botschaft, die sie im Eingang des Psalms ausgesprochen hat, ein Wort an die (Menschen) aus den Völkern hinzu und sagt: *Bringt dar dem Herrn, ihr Stämme der Völkerschaften, bringt dar dem Herrn Herrlichkeit und Ehre* (Ps 95,7), und: *Fallt nieder vor dem Herrn in seinem heiligen Vorhof* (Ps 95,9a), und: *Erhebt Opfertgaben und zieht ein in seine Vorhöfe* (Ps 95,8b).¹⁰²⁶ (102) Auch der ganze folgende Text ist von dieser Art und kündigt den Übergang des Segens auf die Völker an. In der Tat sagt er: *Sagt bei den Völkern*, dass der *Herr König geworden ist* und den von der Schlechtigkeit in Auflösung gebrachten *Erdkreis fest errichtet hat*, sodass er für alle Zeit *unerschüttert* bleiben wird (Ps 95,10). Darüber *freuen sich die Himmel und jubelt die ganze Erde*, während die Wasser des *Meeres erbeben* mit allem, was sie *erfüllt* (Ps 95,11). Durch all das weist er in bildlicher Weise auf die gegnerische Macht hin, die in Verwirrung geraten ist und wankt angesichts unseres Lebens, wenn wir „Himmel“ werden, die „die Herrlichkeit Gottes erzählen“ (Ps 18,2), oder „Erde“, die durch ihre Fruchtbarkeit an Tugenden „gesegnet“ worden ist (vgl. Hebr 6,7). Sagt er doch: *Erbeben soll das Meer und seine Fülle* (Ps 95,11b). (103) Er sagt ferner, dass *die Felder froh sein werden* (Ps 95,12), wobei er mit den ‚Feldern‘ das gleichmäßige Leben in der Tugend meint, welches auch Jesaja mit seinen eigenen Worten auf andere Weise erwähnt, wenn er die Schluchten auffordert, sich zu füllen, die Hügel und Berge aber sich zu senken (Jes 40,4).¹⁰²⁷ Das scheint er mir in keiner anderen Absicht zu sagen als in der, sowohl die Mängel wie die Übertreibungen bei den tugendhaften Betätigungen zu heilen, sodass das Wesen der Tugend weder durch Mangel beim Guten ausgehöhlt wird noch durch Übermaß seine Ausgewogenheit verliert. Denn, sagt er, *froh sein werden die Felder und alles (, was) auf ihnen (lebt)* (Ps 95,12).¹⁰²⁸

¹⁰²⁵ Gregor bringt in JR 45,26–28 die Überschrift des Ps 95 in etwas anderer Gestalt als die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 247. An der Spitze steht bei ihm Αἶνος ᾠδῆς [JR 45,26], was nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 115, der ORTH.L. entspricht. In PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., finden sich dafür keine Belege. — Sodann bringt er das Verb nicht im Impf., sondern im Aor.: ᾠκοδομήθη [JR 45,27]. Hierfür gibt A. Rahlfs Zeugen in der Gruppe L^b an. — Schließlich steht bei Gregor am Ende noch ein expliziter Hinweis auf die Anepigraphie des Psalms bei den Hebräern [JR 45,27 f.], was den Handschriften L^d He sowie wiederum nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 115 der ORTH.L. entspricht.

¹⁰²⁶ Übers. jeweils wie in der LXX.D (2009) 849 f. Zur Übers. des Subst. Pl. ἔθνη als ‚Völkerschaften‘ vgl. unten S. 221, Anm. 1236.

¹⁰²⁷ Das Verb καταστέλλειν ist zwar Inf. Akt., doch zwingt die Parallelität mit ἀναπληροῦσθαι zu einer medialen Wiedergabe [JR 45,51].

¹⁰²⁸ Übers. wie in der LXX.D (2009) 850.

3.2.9.3 Psalm 96 (46,1–40)

46. (104) Auf ähnliche Weise wurde auch der Psalm nach diesem von den Hebräern nicht zusammen mit seiner Überschrift angenommen, da sie das sagt, was uns betrifft, und mit ihrem Wort die *Aufrichtung* unserer Erde als frohe Botschaft verkündet. Die Überschrift schreibt den Psalm nämlich David zu,¹⁰²⁹ sie lautet so: *Bezogen auf David, wenn seine Erde aufgerichtet worden ist* (Ps 96,1a).¹⁰³⁰ **(105)** Das ‚sein‘ bezieht sich dabei offensichtlich nicht auf David, sondern auf Gott. Denn die Erde, die früher aus Schlechtigkeit ins Wanken geraten war, hat nun durch die Erkenntnis Gottes festen Stand gewonnen. Wir alle aber sind die Erde Gottes, die wir früher im Guten unsicher waren und deshalb dem Fluch verfielen, danach aber dem Fluch entrissen wurden und die Festigkeit im Guten wiedererlangten. **(106)** Der Anfang des Psalms kündigt sogleich als frohe Botschaft, dass *die Erde sich freut*, weil *der Herr König geworden ist* (Ps 96,1b). Wie wenn jemand sagen würde, dass die Erde beleuchtet wird, weil die Sonne scheint, so ist in uns die Freude der Königsherrschaft, weil das Königtum des Herrn die Herrschaft ausübt. Der Text lautet so: *Der Herr ist König geworden – die Erde frohlocke, freuen sollen sich die vielen Inseln!* (Ps 96,1b).¹⁰³¹ Schön hat er die Seelen derer, die in den Versuchungen Festigkeit und Unwandelbarkeit an den Tag legen, *Inseln* genannt.¹⁰³² Von allen Seiten umgibt sie das Salzwasser der Schlechtigkeit, doch brandet es nicht in dem Maß mit Kraft heran, dass es in der Festigkeit der Tugend eine Erschütterung hervorrufen könnte. **(107)** Danach weist das Wort inmitten dieser Dinge mit der *Wolke* und der *Finsternis* als Rätselbildern auf das Unsichtbare der göttlichen Natur hin.¹⁰³³ Es sagt ja: *Wolken und Dunkelheit sind rings um ihn her* (Ps 96,2).¹⁰³⁴ Nachdem es dann das Furchterregende der vergeltenden Macht herausgestellt hat, über die es sagt: *Feuer wird vor ihm vorangehen und ringsum seine Feinde verbrennen* (Ps 96,3),¹⁰³⁵

¹⁰²⁹ Wie versteht Gregor die „Zuschreibung“ des Psalms an David [JR 46,3 f.]? Das LG I, 304, Sp. 1, Z. 32–34, erklärt die Bedeutung von ἀνατίθημι an dieser Stelle [JR 46,3 f.] als: „jmdn. etw. (z. B. d. Autorschaft) zuschreiben“. Zwar sieht Gregor in der Tat in David den Dichter der Psalmen, vgl. oben S. 29–32. Jedoch ist nicht sicher, dass er das auch durch ἀνατίθημι zum Ausdruck bringen will. Vielmehr kann man dieses Verb auch im Sinne der Wendung ‚bezogen auf David‘ verstehen. — HEINE, *Treatise* (2000) 154, übersetzt: „(T)he inscription (...) dedicates the singing of the psalm to David“, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 349: „Le titre adresse en effet le psaume à David“.

¹⁰³⁰ Während die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 248, ὅτε bringen, liest Gregor ὁπότε [JR 46,5]. Er stimmt darin mit *L^b* überein. — Die unmittelbar folgende Interpretation Gregors legt nahe, γῆ nicht als ‚Land‘, sondern universal als ‚Erde‘ zu übersetzen, da er γῆ auf Gott bezieht [JR 46,5–8]. Vgl. auch die LXX.D (2009) 850, Anm. zu Ps 96,1a. — Gregor liest das Verb im Aor. als κατεστάθη, wofür sich im app.crit. von A. Rahlfs keine Belege finden.

¹⁰³¹ Übers. nach der LXX.D (2009) 850.

¹⁰³² Schon OR., *Sel. in Ps 96* [PG 12, 1556 C] deutet die Inseln in diesem Sinn: Νῆσός ἐστι νοῦς ἀκλινῆς, ὑπὸ τῶν τοῦ βίου τούτου κυμάτων περικυττούμενος.

¹⁰³³ Hier klingt das Thema der göttlichen Finsternis an. Gregor hat ihm in *Vit. Moys.* II, 162–169 [GNO VII,I (1991) 86,11–89,14] eine vertiefte Auslegung gewidmet.

¹⁰³⁴ Übers. wie in der LXX.D (2009) 850.

¹⁰³⁵ Anders als die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 248, liest Gregor in Ps 96,3a nicht das Adj. ἐναντίον, sondern ἐνώπιον [JR 46,26]. Das entspricht nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., den

enthüllt es die Erleuchtung durch die Frohe Botschaft, wobei es die Worte der göttlichen Verkündigung, die dem ganzen Erdkreis aufleuchten, *Blitze* nennt. So sagt es ja: *Erleuchtet haben seine Blitze den Erdkreis* (Ps 96,4). Auch zeigt es im Folgenden die Höhe der Geheimnisse der Frohen Botschaft, indem es sagt: *Die Himmel haben seine Gerechtigkeit verkündet, und alle Völker haben seine Herrlichkeit gesehen* (Ps 96,6).¹⁰³⁶ (108) Nachdem es sodann im Voraus die Zerstörung der Götzenbilder und das Verschwinden eines solchen Irrtums angekündigt hat, indem es sagte: *Zuschanden werden sollen alle, die vor den Schnitzbildern niederfallen, die sich rühmen mit ihren Götzenbildern* (Ps 96,7),¹⁰³⁷ setzt es das Siegel alles Guten hinzu, die durch das Fleisch geschehene Erscheinung des Herrn vor den Menschen: *Ein Licht ging auf für den Gerechten und für die von Herzen Aufrichtigen Freude* (Ps 96,11).

3.2.9.4 Psalm 98 (47,1–57)

47. (109) Schön und passend schließt sich der Anfang des nächsten Psalms ohne Überschrift an das Ende dieses Psalms an. Denn dieselbe Macht wird für den Gerechten zum Licht und zur Freude, zum Zorn dagegen für das ungläubige Volk. Er sagt ja: *Der Herr ist König geworden – zürnen sollen die Völker* (Ps 98,1b).¹⁰³⁸ Wer ist dieser Herr, der König geworden ist? Der, der hoch über der Natur der Engel und des Himmels sitzt. Denn durch *die Cherubim* weist das Wort auf das Herausragende der überweltlichen Kraft hin, deren Königsherrschaft die Auflösung dessen bewirkt, was schlecht miteinander verbunden ist – sie bringt nämlich nicht das Himmlische in uns, sondern das Irdische zum Beben –, indem es mit diesen Worten spricht: *der auf den Cherubim sitzt – erbeben soll die Erde!* (Ps 98,1c)¹⁰³⁹

(110) Das Folgende übergehe ich, um den folgerichtigen Fortgang der Auslegung nicht übermäßig zu belasten, und sage nur so viel, dass bis zum Ende des Psalms alles ein und derselben Absicht dient.¹⁰⁴⁰ Denn er bezeugt feierlich, dass dieser Gott, der König geworden ist, uns jetzt nicht zum ersten Mal erschienen ist, sondern dass derselbe sich auch den berühmten Propheten gezeigt hat. Deshalb erwähnt er *Mose*, *Aaron* und *Samuel* (Ps 98,6), deren jeder wegen seiner Frömmigkeit Gott gegenüber berühmt ist und gepriesen wird. (111) Er fügt seinem Wort auch die *Wolkensäule* hinzu, in der Gott zu ihnen sprach (Ps 98,7; Ex 33,9f). Wie ich meine lehrt er die Ungläubigen dadurch, nicht Anstoß zu nehmen an dem vertrauten Umgang mit Gott, der uns durch einen Menschen zuteilwurde. Denn der Gott, der damals in der Wolkensäule gesprochen hatte,

Textzeugen *L'* 55, sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 116, der ORTH.L. — Übers. nach der LXX.D (2009) 850.

¹⁰³⁶ Übers. wie in der LXX.D (2009) 850.

¹⁰³⁷ Übers. wie ebd.

¹⁰³⁸ Übers. wie in der LXX.D (2009) 851.

¹⁰³⁹ Übers. wie ebd. — Während nach Ps 98,1 der Herr auf (ἐπὶ) den Cherubim sitzt, sitzt er nach Gregor über ihnen (ὑπερκαθήμενος JR 47,6).

¹⁰⁴⁰ Treffend übersetzt REYNARD, *Sur les titres* (2002) 353, τῇ ἀκολουθείᾳ τῆς ἐξηγήσεως [JR 47,12 f.] als ‚la logique de l’explication‘. — Gregor verwendet hier das Stilmittel der *praeteritio*, vgl. oben S. 94.

wurde darauf „im Fleisch offenbart“ (1 Tim 3,16). Sollte folglich jemand das Fleisch als unwürdig dafür bezeichnen, dass Gott durch es zu uns spricht, so dürfte er auch der Wolkensäule eine (solche) Würde nicht zuschreiben. Denn was findet sich an ihr, das man der göttlichen Größe für würdig halten könnte? Wenn es für die Juden aber glaubhaft ist, dass Gott in einer Wolkensäule gesprochen hat, so sei es ihnen nicht unglaublich, dass er im Fleisch gesprochen hat, zumal auch Jesaja bei der Wolke an das Fleisch gedacht hat. Er sagt: „Siehe, der Herr sitzt auf einer leichten Wolke“ (Jes 19,1).¹⁰⁴¹ Derselbe Prophet ist es auch, der diejenigen, die ihm folgen, „Wolken“ nennt, wo er sagt: „Wer (sind) diese, (die) wie Wolken fliegen?“ (Jes 60,8)¹⁰⁴² Es ist, als ob er durch (die Verwendung) desselben Wortes ‚Wolken‘ die Verwandtschaft des Fleisches des Herrn mit der übrigen Natur der Menschen sichtbar machen wollte. Zu diesem Gott, der einstmals durch eine Wolke, danach aber durch das Fleisch zu den Menschen gesprochen hat, sagt David im Weiteren: *Herr, unser Gott, du hast sie erhört; Gott, du bist ihnen sehr gnädig gewesen, auch wenn du Rache genommen hast für alle ihre Taten* (Ps 98,8).¹⁰⁴³

(112) Damit aber keiner, der auf den Heilsplan schaut, in niedrige und menschliche Vorstellungen über das Göttliche ableitet, fügt er am Ende des Psalms diesen Ruf an, wobei er das Wort an uns richtet: *Erhebt den Herrn, unsern Gott, und fallt nieder vor dem Schemel seiner Füße, denn heilig ist er* (Ps 98,5).¹⁰⁴⁴ Den Sinn des Gesagten fassen wir so auf: O Menschen, euch sind die göttlichen Geheimnisse, soweit sie das menschliche Gehör aufnehmen kann, kundgetan. Ihr aber, die ihr durch sie zur frommen Gotteserkenntnis geführt worden seid, erhebt, soweit euer Denken es vermag, den Ruhm Gottes, wobei ihr wisst: Mag euer Denken auch bis aufs Äußerste angespannt worden sein und jede noch so hohe Vorstellung über Gott hinter sich gelassen haben, so ist das von euch Gefundene und Angebetete doch nicht die Größe des Gesuchten selbst, sondern der Schemel seiner Füße, wobei (der Prophet) durch (diesen Ausdruck) die Unterlegenheit und den niedrigeren Rang unseres Denkens im Vergleich zu der Erkenntnis zum Ausdruck bringt, die für es unerreichbar ist.

3.2.9.5 Psalm 103 (47,58–70)

(113) Sodann, wenn man nach diesem nicht wenige dazwischen (stehende) Psalmen übergeht, spricht er im einhundertdritten (Psalm), den er als soundsovielten unter die gestellt hat, die bei den Hebräern ohne Überschrift sind, theologisch in aller Klarheit über den einziggezeugten Gott und schreibt ihm die Ursache für die Einrichtung des

¹⁰⁴¹ Übers. wie in der LXX.D (2009) 1246.

¹⁰⁴² Übers. wie in der LXX.D (2009) 1281.

¹⁰⁴³ Übers. wie in der LXX.D (2009) 852.

¹⁰⁴⁴ Übers. nach der LXX.D (2009) 852. Gregor zitiert V. 5, der jedoch dem am Ende stehenden V. 9 ähnlich ist [JR 47,44–46]. Offen bleiben muss, ob es sich hier um eine Verwechslung handelt oder ob Gregor in seiner Handschrift den von ihm zitierten Vers am Ende des Psalms fand, vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 355, Anm. 2.

Alls zu.¹⁰⁴⁵ Er sagt nämlich, dass dieser von David stammende Psalm über die Erschaffung der Welt bei den Hebräern ohne Überschrift ist. Er bringt so zum Ausdruck, dass jene die Aussageabsicht dieser Prophetie nicht annehmen. Die Überschrift lautet so: *Von David, über die Entstehung der Welt, ohne Überschrift bei den Hebräern.*¹⁰⁴⁶ Den Sinn dieses Psalms werden wir zu gegebener Zeit darlegen,¹⁰⁴⁷ jetzt aber wird es für uns genügen, soviel zu sagen: Dieselbe Ursache, ich meine damit die, die im Unglauben der Juden liegt, hat auch die Überschrift dieses (Psalms) für die Hebräer unannehmbar gemacht.

3.2.10 Kapitel X – Das Diapsalma: Bedeutung und Beispiele (48,1–52,34)

3.2.10.1 Das Diapsalma (48,1–42)

48. (114) Man darf aber auch das *Diapsalma* nicht ohne Untersuchung übergehen.¹⁰⁴⁸ Unsere Vorgänger waren der Ansicht, das *Diapsalma* bezeichne einen Wechsel des Gedankens, der Person oder des Gegenstandes.¹⁰⁴⁹ Wir verwerfen die Meinungen der Väter nicht, doch werden wir auch keine Bedenken tragen, eigene Gedanken über die Bedeutung dieses Begriffes zu entwickeln. (115) Der Sinn des *Diapsalma*, den wir entdeckt haben, ist nun der folgende: Wenn bei dem in geordneter Folge voranschreitenden Psalmengesang und mitten in der prophetischen Rede Davids eine andere Erleuchtung durch den Heiligen Geist geschah und eine zusätzliche Gnade der Erkenntnis zum Nutzen der Empfänger der Prophetie gegeben wurde, hielt er seine Stimme an und gab seinem Verstand Gelegenheit, die Erkenntnis der Gedanken aufzunehmen, die in ihm durch die göttliche Erleuchtung entstanden. So geht es oft auch Leuten, die miteinander auf dem Weg sind oder sich bei Gastmählern oder Versammlungen miteinander unterhalten: Wenn plötzlich von irgendwoher ein Schall auf ihre Ohren trifft, unterbrechen

¹⁰⁴⁵ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 355.357, gibt θεολογεῖ τὸν μονογενῆ θεόν [JR 47,60 f.] wieder als: „il affirme expressément la divinité du Dieu monogène“.

¹⁰⁴⁶ In Ps 103,1a liest Gregor Τοῦ Δαβὶδ im Genitiv. Diese Lesart wird nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 257, app.crit., von A bezeugt. — Die Bemerkung über die Erschaffung der Welt bezeugen He sowie mit etwas anderem Wortlaut L^{a7} und nach ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 123, die ORTH.L. — Die Notiz über das Fehlen der Überschrift bei den Hebräern findet sich auch in L^{pau} [JR 47,65 f.].

¹⁰⁴⁷ Gregor löst dieses Versprechen in den noch folgenden Kapiteln dieser Abhandlung nicht ein, was als Indiz für die Unabgeschlossenheit von *Inscr.* gewertet werden könnte, vgl. oben S. 38–40.

¹⁰⁴⁸ Die LXX.D (2009) 753 passim, übersetzt διάψαλμα als ‚Zwischenspiel‘. Da für Gregor die Bedeutung des διάψαλμα zunächst eine offene Frage ist, die er dann in einem eigenen Ansatz zu beantworten sucht, behalten wir auch im Deutschen das griechische Wort bei.

¹⁰⁴⁹ Das älteste erhaltene Zeugnis dieser Art geht auf ORIGENES zurück. Er vergleicht in *Sel. in Ps.* [PG 12, 1057 C–1060 C] die verschiedenen Übersetzer, gibt aber keine abschließende Erklärung, was das ‚Diapsalma‘ bedeute. Vielmehr überlässt er das dem Leser: „Ob die Übersetzer *Diapsalma* geschrieben haben, weil ein Wechsel der Melodie oder des Rhythmus stattgefunden hat, oder weil sie einen anderen Grund dafür hatten, darüber sollst du dich selber kundig machen“ (Übers. v. SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 48).

sie ihre Rede und richten ihre Aufmerksamkeit auf das Geräusch hin aus; sie geben ihrem Gehör durch die Stille Gelegenheit, herauszufinden, was das Geräusch bedeutet. Wenn dann der fremde Ton aufgehört hat, nehmen sie ihre Gespräche wieder auf. In gleicher Weise trug der große David, wenn er dem Geist als Verkünder diente, durch sein Singen vor, was er zuvor vernommen hatte. Und wenn ihm mitten im Sprechen etwas Zusätzliches zu verstehen gegeben wurde, bot er dem, was auf geistige Weise in ihm ertönte, das Gehör seiner Seele dar und brachte das Lied zum Schweigen; (dann) trug er die Gedanken, von denen er erfüllt worden war, vor, wobei er wiederum die Worte mit der Melodie verwob. (116) Das *Diapsalma* ist also, wie man es mit einer Begriffsbestimmung erfassen könnte, eine Pause, die während des Psalmengesangs plötzlich eingelegt wird, um einen von Gott her eingegebenen Gedanken aufzunehmen. Oder man könnte den Begriff noch besser so bestimmen: Das *Diapsalma* ist eine Belehrung, die der Seele vom Geist auf unsagbare Weise erteilt wird, wobei die auf diesen Gedanken gerichtete Aufmerksamkeit den Zusammenhang der Melodie unterbricht. (117) Damit aber die Leute nicht meinen, das Schweigen stelle sich als Zeichen dafür ein, dass die Kraft des Heiligen Geistes den Prophezeienden verlassen hat, schreiben einige der Übersetzer bei diesen Intervallen statt des *Diapsalma* das *Immer*.¹⁰⁵⁰ Dadurch sollen wir lernen, dass die vom Heiligen Geist (kommende) Belehrung in der Seele ständig da war; das Wort aber, welches die der Seele von Gott her eingegebenen Gedanken zum Ausdruck brachte, war nicht ständig da, vielmehr sprach er bald einen Gedanken aus, bald nahm er einen auf. In der Zeit also, in der er die seinem Geist eingepprägten Gedanken bekannt gab, schritt der Psalmengesang in geordneter Folge voran; wenn aber etwas Göttlicheres das Gehör seiner Seele umtönte, war er ganz Ohr und brachte den Gesang zum Schweigen.

3.2.10.2 Lobgesang ohne Intervalle (49,1–33)

49. Der Heilige Geist sprach also immer in ihm, auch in den Zeiten des Schweigens, die Rede aber erfuhr Unterbrechungen¹⁰⁵¹ – die Unterbrechung wurde von den Übersetzern *Diapsalma* genannt. (118) Es ist möglich, auch von diesen (Beobachtungen) aus den Grund, den wir für die von uns betrachtete Einteilung des ganzen Buches der Psalmen in fünf Teile angenommen haben, als wahr zu erweisen, nämlich dass der durch sie Geführte durch jeden dieser Abschnitte in der Weise einer Annäherung zum je Höheren

¹⁰⁵⁰ Beispiele dafür finden sich in ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 89 (zu Ps 3,3); 90 (zu Ps 3,5); 91 (zu Ps 4,5) passim. In den genannten Beispielen ist stets Aquila der Zeuge für diese Übersetzung.

¹⁰⁵¹ Gregors Aussage ὁ λόγος ἐν διαλείμμασιν ἦν [JR 49,2] lässt je nachdem wie man den λόγος versteht, zwei unterschiedliche Deutungen zu: a) Die Rede des Propheten wurde unterbrochen, so GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 535 C]: „oratio quasi intervallum habebat“, und HEINE, *Treatise* (2000) 158: „his speech paused“. b) Während der Unterbrechung der äußeren Rede erging das Wort des Geistes an den Propheten, so REYNARD, *Sur les titres* (2002) 361: „le discours était dans des intervalles“, und TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 137 f.: „la parola era presente negli intervalli“. Beide Deutungen treffen Aspekte des komplexen Geschehens der Inspiration, das Gregor beschreibt. Jedoch scheinen uns die vorausgehenden Darlegungen Gregors [JR 48,31–42] die erste Variante nahezulegen.

geleitet wird.¹⁰⁵² Nur bei dem letzten dieser Abschnitte ist der Lobgesang bei allen Psalmen vom Anfang bis zum Ende zusammenhängend und ungeteilt, ohne dass er irgendwo durch das *Diapsalma* unterbrochen wäre.¹⁰⁵³ Denn der Gesang bei jeder einzelnen „Stufe“¹⁰⁵⁴ hat diese Art sowie alle (Gesänge), deren Überschrift ‚Alleluia‘ lautet.¹⁰⁵⁵ (119) Durch eine derartige Beobachtung wird meiner Meinung nach gezeigt, dass in den anderen (Psalmen), weil sie sich auf einer niedrigeren (Ebene) befinden, Raum ist für den, der seiner Lehre höhere Gedanken hinzufügt und mitten in die Abfolge der Rede etwas von dem einschiebt, das den Verstand zum Höheren emporführen kann.¹⁰⁵⁶ Die Vervollkommenung durch „die Stufen“ aber sowie die in den (Psalmen), die das ‚Alleluia‘ als Überschrift haben, bedarf keiner Steigerung, weil sie bei dem, was im Hinblick auf das Gute gedacht werden kann, das höchste Maß erreicht hat, ist sie doch in sich selbst mit jeder Vollkommenheit im Guten ausgestattet. Auch der Sinn der Überschrift bei diesen (Psalmen) bezeugt eben das, indem sie alles, worüber sie steht, als *Lob Gottes* bezeichnet.¹⁰⁵⁷ (120) Wie nämlich das den Lebensaltern entsprechende Wachstum der Körper an dem Punkt seine Grenze findet, an dem die Natur zum Stillstand kommt und jenseits dessen sie keiner weiteren Zunahme fähig ist, sondern für die ganze übrige Zeit im selben (Zustand) verharret, so gibt es auch bei den göttlichen Lehren sowohl Vermehrung wie Stillstand; durch sie zieht er (sc. Gott) die Unmündigen und in ihrer geistigen Entwicklung noch Unvollendeten durch passende Nahrung auf und führt sie durch Milch und Ähnliches zum Wachstum, während er den schon Vollkommenen eine feste Mahlzeit vorsetzt, denen, die schon durch die anderen Lektionen in den Wahrnehmungswerkzeugen ihrer Seele geübt worden sind.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵² Vgl. *Inscr.* I, 5–9 [JR 11,1–28,43].

¹⁰⁵³ Diese Feststellung trifft nicht ganz zu, denn im fünften Buch der Psalmen findet sich das *Diapsalma* in Ps 139,4.6.9 und 142,6. LE BOULLUEC, *L'unité du texte* (1987) 161, folgert daraus, dass Gregor in seiner Handschrift bei diesen beiden Psalmen wohl kein *διάψαλμα* gelesen hat. In der Tat weist A. Rahlfs in den *PSALMI CUM ODIS* (1931=1979) 77, darauf hin, dass *διαψαλμα* in manchen Handschriften gar nicht oder nur unregelmäßig gesetzt wird. Allerdings schränkt Gregor die in JR 49,8–11 getroffene globale Aussage über den fünften Abschnitt in JR 49,11–13 selber auf zwei bestimmte Psalmengruppen in diesem Abschnitt ein, vgl. unten Anm. 1055.

¹⁰⁵⁴ Gregor meint damit die Gradualpsalmen Ps 119–133.

¹⁰⁵⁵ Zum Alleluja vgl. oben S. 163, Anm. 961. — Hier schränkt Gregor die in JR 49,8–11 getroffene globale Aussage über den fünften Abschnitt in zutreffender Weise ein, da die Ps 139 und 142, die zu keiner der beiden in JR 49,11–13 genannten Gruppen gehören, *Diapsalmata* enthalten, vgl. oben Anm. 1053.

¹⁰⁵⁶ Der letzte Teil des Satzgefüges JR 49,13–17 bereitet dem Übersetzer Schwierigkeiten. Meint REYNARD, *Sur les titres* (2002) 361, die Psalmen, wenn er interpretierend formuliert: „parmi celles qui sont susceptibles de faire avancer la pensée dans le sens mieux.“ Doch im Augenblick der Inspiration existieren die Psalmen noch gar nicht und können deshalb auch nicht „susceptibles“ sein. Hilfreich erscheint uns hier die Konjekture von W. Jaeger und J. Mc Donough, die nach *παρενεϊρων* [JR 49,16] das Pron. *τι* einfügen, vgl. GNO V, 110, 12. Auf diese Weise entsteht ein grammatikalisch stimmiges Gefüge.

¹⁰⁵⁷ Vgl. Gregors Erklärung des ‚Alleluia‘ in JR 39,24–29. — Man würde in JR 49,23 eher das Part. *ὑποκείμενον* erwarten, wie es nach REYNARD, *Sur les titres* (2002) 362, app.crit., in den Textzeugen AVBL auch der Fall ist. Das Part. Pass. *ὑπερκείμενον* läßt sich jedoch ebenfalls als Charakterisierung des folgenden Textkorpus verstehen, „über“ dem die Überschrift steht.

¹⁰⁵⁸ In der Periode JR 49,24–33 kommt mehrfach nicht klar zum Ausdruck, welches Subjekt einem Verb zuzuordnen ist. Nachdem in Z. 27 f. von den *θεία διδάγματα* die Rede war, gehen wir davon aus, dass in

3.2.10.3 Auslegung der ersten Beispiele für das Diapsalma (50,1–52,28)

3.2.10.3.1 Psalm 3 (50,1–24)

50. (121) Somit dürfte der (Umstand), dass sich im letzten Abschnitt nirgendwo eine Notwendigkeit ergeben hat, den Dolmetscher des Geistes während eines *Diapsalma* in einem der höheren Gedanken zu unterrichten, ein deutlicher Beweis dafür sein, dass er den Grund für dieses verstanden hat, hat er doch jene Teile des Psalters, welche durch das *Diapsalma* voneinander getrennt sind, vorangestellt.¹⁰⁵⁹ Im dritten (Psalm) spricht er zuerst von der Bedrängnis und Hilflosigkeit, in die er durch die Erhebung seiner Feinde geraten ist; nachdem er dann diesen Teil durch das *Diapsalma* (vom Folgenden) getrennt hat, fasst er Vertrauen zu dem, der in ihm auf unsagbare Weise jene rettende Stimme ertönen ließ:¹⁰⁶⁰ *Du aber, Herr, mein Beistand bist du, meine Herrlichkeit und der, der mein Haupt erhöht* (Ps 3,4).¹⁰⁶¹ (122) Nachdem er wiederum nach jener Stimme des Dankes: *Mit meiner Stimme schrie ich zum Herrn, und er erhörte mich von seinem heiligen Berg aus* (Ps 3,5)¹⁰⁶² in der Melodie einen Intervall eingelegt hat,¹⁰⁶³ wird

Z. 30 Gott als Subjekt des ἄγει zu denken ist. — Der relat. Anschluss δι’ ὧν [JR 49,28] wird von den Übersetzern zwar durchgehend auf θεία διδάγματα bezogen, unmittelbar gehen ihm jedoch αὐξησίς τε καὶ στάσις voraus. Gregors Gedanke könnte sein, dass dieser Wechsel von Vermehrung und Stillstand ein wichtiges Mittel der göttlichen Förderung des Wachstums ist. Jedenfalls hat das Part. τιθηνουμένη [JR 49,29 f.] allenfalls in αὐξησίς τε καὶ στάσις eine grammatikalisch korrekte Entsprechung. Unsere Übersetzung lässt deshalb die Frage, worauf sich das δι’ ὧν bezieht, bewusst offen. — Das Part. τιθηνουμένη in Z. 29 f. wird von den neueren Übersetzern dem vorausgehenden Subst. διάνοιαν beigegeben. Das ergibt freilich dann keinen Sinn, wenn man διάνοιαν als Akk. der Beziehung versteht, wofür die von Gregor vermutlich beabsichtigte Entgegensetzung der ἀτελεῖς τὴν διάνοιαν [Z. 29] zu den προγυμνασθεῖσι τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια [Z. 32 f.] spricht. So scheinen uns die Bemühungen von TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 139, HEINE, *Treatise* (2000) 159, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 363, letztlich nicht über die Übersetzung hinausgeführt zu haben, die bereits GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 538 B], für den schwierigen Abschnitt vorgelegt hat: „Infantes enim adhuc et animo imperfectos per lac et similia, tanquam per alimenta consentanea, ad incrementum ducit“. In diesem Sinne zu αὐξησίς auch LG I, 617, Sp. 2, Z. 50–58. — Zum Bild von den Kindern, die durch Milch genährt werden, vgl. 1 Kor 3,1–3; Hebr 5,12–14; 1 Petr 2,2.

¹⁰⁵⁹ Unsere Übersetzung von JR 50,1–5 entspricht einem Textverständnis, das auch HEINE, *Treatise* (2000) 159, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 363 vertreten. Danach sieht Gregor im Propheten [ὑποφήτην JR 50,3] auch den Redaktor des Psalters, der sein Wissen um die Bedeutung des Diapsalma bei der Anordnung der Psalmen zur Geltung gebracht hat. Vertretbar erscheint jedoch auch eine Übersetzung, wie sie von GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 538 B], und ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 169, vorgelegt worden ist. Ihr zufolge wäre der der Leser des Textes Gregors das Subjekt des κατανοῆσαι [JR 50,4]. Der fragliche Teilsatz in JR 50,3 f. wäre dann so zu übersetzen: „ein deutliches Anzeichen sein, um den Grund dafür zu verstehen“.

¹⁰⁶⁰ In dem Satz JR 50,5–9 fehlt ein finites Verb, welches das in Z. 10 f. folgende Zitat einleiten würde. Man muss deshalb die im Aor. stehenden Partizipien in finiter Weise übersetzen.

¹⁰⁶¹ In Ps 3,4a liest Gregor nicht ἀντιλήπτωρ, sondern ἀντιλήπτωρ [JR 50,10]. Nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 83, app.crit., entspricht das *L*´ sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 11, der ORTH.L. — Übers. nach der LXX.D (2009) 754.

¹⁰⁶² Übers. wie in der LXX.D (2009) 754.

¹⁰⁶³ Konkret meint Gregor hier das in Ps 3,5c vermerkte διάψαλμα. — REYNARD, *Sur les titres* (2002) 365, übersetzt JR 50,11: „Produisant à nouveau la mélodie dans un intervalle“. Er wird damit jedoch nicht

er gelehrt, welches der Ausweg aus der allgemeinen Hilflosigkeit angesichts der Übel im menschlichen Leben ist. Und da er in der plötzlich erfolgten Erleuchtung durch den Geist über das Geheimnis des Leidens des Herrn belehrt worden ist, übernimmt er die Rolle der Person des Herrn und sagt: *Ich legte mich nieder und schlief ein, ich wurde auferweckt, denn der Herr wird mir beistehn* (Ps 3,6).¹⁰⁶⁴ (123) In genauer Weise aber den jedem einzelnen Wort innewohnenden Sinn darzulegen dürfte überflüssig sein, eilt doch unsere Rede anderem zu. Denn es gilt, das dargelegte Verständnis des *Diapsalma* zu erhärten, indem wir vom Text ausgehend seinen Grund auch beim vierten *Diapsalma* nachweisen, dem wir dieselbe Lehre entnehmen werden.¹⁰⁶⁵

3.2.10.3.2 Psalm 4 (51,1–17)

51. (124) Denn auf gewisse Weise ruft er der ganzen menschlichen Natur wegen der *Eitelkeit* dessen, worum sie sich eifrig bemühen, laut zu, und bezeichnet *die Menschen-söhne* als *herzensträge*, deren *Liebe* der *eitlen* und leeren *Lüge* gilt (Ps 4,3).¹⁰⁶⁶ Nachdem er (seine Rede) erneut unterbrochen hat,¹⁰⁶⁷ zeigt er, worin die Wahrheit besteht. Er sagt ja: *Erkennt, dass der Herr seinen Heiligen wunderbar behandelt hat* (Ps 4,4).¹⁰⁶⁸ Mit dem *Heiligen* weist er meiner Meinung nach auf den Herrn hin, wie Mose sagt: „Gerecht und heilig ist der Herr“ (Dtn 32,4). Sodann gibt er einen Rat dazu, auf welche Weise einer sein Leben in Reinheit durchwandern kann, (nämlich) indem er zum Richter und Prüfer der Gedanken der Seele wird,¹⁰⁶⁹ dort wo er spricht: *Was ihr in euren*

der von Gregor gegebenen Erklärung des *Diapsalma* gerecht, wonach dieses eine Unterbrechung im Fluss der Melodie bedeutet.

¹⁰⁶⁴ In Ps 3,6b bietet Gregor ἀντιλήψεται ohne μ [JR 50,19]. Vgl. dazu die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) § 7,11, S. 69; ebenso nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 11, die ORTH.L. — Da Gregor hier das Geheimnis des Leidens angesprochen sieht, übersetzen wir das Verb ἐξεγείρω entsprechend seiner Bedeutung im Neuen Testament, vgl. 1 Kor 6,14. So auch HEINE, *Treatise* (2000) 160, Anm. 177, anders die LXX.D (2009) 754. — Bereits OR., *Sel. in Ps.* 3 [PG 12, 1125 B], bezieht diesen Vers auf Christus und erklärt, es sei notwendig, ἀνάγειν τὴν ἱστορίαν καὶ προσέεισθαι πάντως ἐκ προσώπου Χριστοῦ εἶναι τὰ ἐπαγγελλόμενα.

¹⁰⁶⁵ Die Wendung συνιστῶντας τὸν λόγον [JR 50,23] lässt an sich verschiedene Übersetzungen zu. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 140, gibt sie wieder als ‚estendendo il ragionamento‘; HEINE, *Treatise* (2000) 160: ‚combining the meaning‘. Unsere Wiedergabe orientiert sich am gedanklichen Kontext bei Gregor. So auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 365: ‚en montrant son bien-fondée‘.

¹⁰⁶⁶ Die LXX.D (2009) 755, gibt ματαιότης als ‚Nichtigkeit‘ wieder. Wir ziehen jedoch die traditionelle Übersetzung ‚Eitelkeit‘ vor, da ja das in seinem Wesen Nichtige nicht als solches gesucht wird, sondern insofern es einen verlockenden Schein hat, also „eitel“ ist.

¹⁰⁶⁷ Gemeint ist das *Diapsalma* in V. 3c, welches in Ps 4 das erste ist. Das Adv. Πάλιν [JR 51,4] stellt einen Rückbezug zum *Diapsalma* in Ps 3,5c her.

¹⁰⁶⁸ Die LXX.D (2009) 755, gibt ὁσιος als ‚fromm‘ wieder. In Anbetracht des intertextuellen Bezugs, den Gregor im Folgenden herstellt (Dtn 32,4), legt sich jedoch die Übersetzung als ‚der Selige, Heilige‘ nahe, so auch LG VI, 911, Sp. 1, Z. 5–6.37–41.

¹⁰⁶⁹ GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 539 A], und HEINE, *Treatise* (2000) 160, beziehen die Wendung κριτής {...} γενόμενος [JR 51,9 f.] auf den Psalmisten, während sie nach unserer Übersetzung den Empfänger des Rates charakterisiert; so auch TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 140, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 365.

Herzen redet, auf euren Lagern seid (darüber) erschüttert (Ps 4,5b–c).¹⁰⁷⁰ Als er (dann) erneut zu sich selbst zurückgekehrt war (Ps 4,5d),¹⁰⁷¹ hörte er von der Abschaffung der vom Gesetz vorgeschriebenen Tieropfer, und er kündigt (sie) seinen Zuhörern mit lautem Ruf. Er sagt nämlich, dass der, der einer seelischen Reinigung bedarf, seine Hoffnung nicht auf das Schlachten vernunftloser Tiere setzen, sondern erkennen soll, an welchen „Opfern Gott sein Wohlgefallen hat“ (Hebr 13,16). Deshalb sagt er: *Opfert ein Opfer der Gerechtigkeit und hofft auf den Herrn* (Ps 4,6).¹⁰⁷²

3.2.10.3.3 Psalm 7 (51,17–49)

(125) So kommt auch im siebten Psalm zuerst das Wort der Bitte,¹⁰⁷³ in dem er mit dem *gerechten Richter* (Ps 7,12) rechtet und (erklärt), dass von den Feinden die Schlechtigkeit nicht als *Vergeltung* vollbracht wird. Vielmehr sind jene die Urheber der Bosheit. Auch hält er es in gleicher Weise für eine Verfehlung sowohl mit dem Bösen den Anfang zu machen als auch sich mit Gleichem an dem zu rächen, der damit beginnt (Ps 7,4–6).¹⁰⁷⁴ Und nachdem er das gesagt hat, schenkt er wiederum dem Gehör,¹⁰⁷⁵ der das große „Geheimnis der Frömmigkeit“ (1 Tim 3,16) offenbart, durch das vom Herrn aus die Vergeltung an den wirklichen Feinden geschieht. Denn die Schar der Gegner kann nur auf die Weise vernichtet werden,¹⁰⁷⁶ dass der Herr auferweckt wird; der Auferstehung aber muss auf jeden Fall der Tod vorhergehen. Er aber, der die Auferstehung des Herrn angekündigt hat, hat zugleich auch das, was mit der Auferstehung verbunden ist, offenbart, ich meine das Geheimnis des Leidens. Deshalb sagt er, ergriffen von der Einwohnung des Heiligen Geistes: *Steh auf, Herr, in deinem Zorn, erhebe dich bis zu den Enden meiner Feinde* (Ps 7,7).¹⁰⁷⁷ (126) Mit dem *Zorn* meint er die Fähigkeit des „gerechten Richters“, zu vergelten, mit dem Folgenden aber das Verschwinden der

¹⁰⁷⁰ Am Beginn von Ps 4,5b bringt Gregor das Pron. Ἄ, das sich nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 84, app.crit., bei fast allen Textzeugen sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 11, in der ORTH.L. findet. Ferner hat er am Beginn von V. 5c kein καὶ, worin er mit B' Sa GaAug L' A' sowie ebenfalls mit der ORTH.L. übereinstimmt [JR 51,10 f.]. — Mit dem Verb κατανύγητε fällt in Ps 4,5 das für die geistliche Tradition wichtige Wort κατάνυξις, vgl. HARL, *Les origines grecques* (1986) 3–21.

¹⁰⁷¹ Mit der Rückkehr des Propheten zu sich selbst meint Gregor dessen innere Einkehr während des Diapsalma in Ps 4,5d.

¹⁰⁷² Übers. wie in der LXX.D (200) 755.

¹⁰⁷³ In Ps 4 war in V. 2 eine Bitte erklingen. Bei Ps 7 sind es V. 2–3.

¹⁰⁷⁴ Das LG I, 244, Sp. 3, Z. 42.50, ordnet das Vorkommen von ἀμύνασθαι in JR 51,23 der Bedeutung ‚sich wehren‘ zu, was jedoch nicht Ps 7,4–6 entspricht, auf den Gregor sich hier bezieht. Denn hier beteuert der Psalmist nur, dass er keine Vergeltung geübt habe.

¹⁰⁷⁵ Gemeint ist hier das innere Hören des Psalmisten während des Diapsalma in Ps 7,6d.

¹⁰⁷⁶ TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 141, leitet καθαρεθῆναι [JR 51,26] nicht von καθαίρω ‚niederreißen‘, sondern von καθαίρω ‚reinigen‘ ab und kommt so zu der Übersetzung: ‚sia purificata‘. Allerdings wäre dann für den Inf. Pass. die Form καθαρῆναι zu erwarten.

¹⁰⁷⁷ Wie die sich anschließende Auslegung zeigt [JR 51,34–38], versteht Gregor die πέρατα in Ps 7,7 in einem zeitlichen Sinn. Diese Möglichkeit erwägt auch die LXX.D (2009) 757, Anm. zu 7,7a: „an den Enden meiner Feinde, was möglicherweise auf ihren Tod bezogen werden kann“. Vgl. ferner HEINE, *Treatise* (2000) 161, Anm. 188.

Schlechtigkeit. „Feind“ seiner Natur nach ist nämlich allein das, was sich als dem Guten entgegengesetzt zeigt, also die Schlechtigkeit, deren „Ende“ im Verschwinden und im Übergang ins Nichtsein besteht. Der nun, der sagt: ‚Erhebe dich bis zu den Enden meiner Feinde‘, kündigt dadurch, dass die Schlechtigkeit der Feinde an ein Ende gebracht wird, an, dass es den Lauf in die Schlechtigkeit hinein im Leben nicht mehr gibt. (127) Wie nämlich die Gesundheit das Ende der Krankheit bedeutet und das Wachsein das Ende des Schlafes – weder gelangt der Schlafende, solange sein Schlaf dauert, an das Ende des Schlafes noch der Kranke an das Ende seiner Krankheit; sondern wenn bei dem einen die Gesundheit das Kranksein abgelöst hat und bei dem anderen das Wachsein den Schlaf, dann sagen wir, dass sie an das Ende dessen gelangt sind, worin jeder der beiden zuvor war, der eine an das des Schlafes, der andere an das der Krankheit –, so hat er auch hier die Umwandlung der menschlichen Natur zum Seligsein als das „Ende der Feinde“ bezeichnet.

3.2.10.4 Psalm 9 – Gesang des Diapsalma (52,1–28)

52. (128) Im ganzen Buch der Psalmen haben wir nur eine einzige veränderte Art des Diapsalma bemerkt, nämlich im neunten Psalm. Denn er sagt dort nicht einfach ‚Diapsalma‘, sondern *Gesang eines Diapsalma* (Ps 9,17). Vielleicht ist der Ausdruck durch einen Schreibfehler umgedreht worden, sodass man eher lesen muss *Diapsalma eines Gesangs* statt *Gesang eines Diapsalma*. (129) Doch da es sich gebührt, die in der Offenbarung des Johannes niedergelegte Verurteilung derer, welche die göttlichen (Worte) durch Hinzufügung oder Wegnahme verändern (Offb 22,18 f.), vor Augen zu haben, werden wir die in diesem Teil der Schrift uns überlieferte Aufeinanderfolge bewahren und werden versuchen, herauszufinden, was der Grund für den Ausdruck *Gesang eines Diapsalma* ist. Wir nehmen nun an, dass es von diesem bis zum folgenden Diapsalma (nur) ein einziges Diapsalma gab, in dem der Heilige Geist David die Gedanken der Prophetie eingab. Doch hier war es nicht so, wie bei den übrigen (Diapsalmata). Denn bei den übrigen wurde die in der Seele vom Geist auf unsagbare Weise hervorgebrachte Unterweisung und das Aussprechen der von ihm eingegebenen Erkenntnis nicht zur selben Zeit gewirkt; vielmehr ruhte die Rede, während das Herz im Inneren belehrt wurde. Hier aber wird beides zusammen und zugleich gewirkt: Während er mitten im prophetischen Reden ist, stellt sich bei ihm durch den Geist eine Belehrung in höheren Gedanken ein, ohne dass der Zusammenhang des Gesangs unterbrochen wird. Vielmehr ist der Heilige Geist eng mit dem Propheten als seinem Werkzeug verbunden und bewegt die Sprechorgane nach seiner eigenen Absicht, sodass weder der Gesang unterbrochen noch die Belehrung durch den Ton gehindert wird.¹⁰⁷⁸ Denn (eben) die Belehrung durch den Geist war das *Lied*, wie Symmachus es nennt.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁸ Gregors Beschreibung in JR 52,12–14.19–26 zeigt, dass er mit der Angabe ‚Gesang eines Diapsalma‘ die Vorstellung einer Verbalinspiration verbindet. Vgl. dazu unten S. 271.

¹⁰⁷⁹ Symmachus gibt die hebr. Wendung als μέλος διαψάλματος wieder, vgl. ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 99.

3.2.10.5 Schlusswort (52,29–34)

(130) Da sich in vielen Teilen des Psalters ein solcher Einschnitt findet, möge es genügen, dass wir durch das Gesagte einen allgemeinen Zugang zum Verständnis des Diapsalma geboten haben, ohne alle Diapsalmata in allen Einzelheiten durchzugehen. Denn es wäre hinderlich und zugleich überflüssig, sich in (bereits) Erkanntem auszubreiten und (so) durch allgemein anerkannte (Wahrheiten) die Rede in die Länge zu ziehen.

3.2.11 Kapitel XI – Chronologische und spirituelle Ordnung der Psalmen. Die Psalmen 1–11 (53,1–57,52)

3.2.11.1 Die erste Absicht dieses Schriftwerkes (53,1–16)

53. (131) Aber auch dieser Frage könnte jemand mit Recht nachgehen, warum denn nur die Ordnung des Psalters nicht im Einklang steht mit dem Gang der Geschichte. Wenn nämlich jemand den Zeitraum, in den das Leben des David fällt, sowie die Aufeinanderfolge der Ereignisse in den Blick nehmen wollte, würde er nicht finden, dass die (jeweilige) Position der Psalmen mit der Ordnung der Geschichte zusammenpasst. (132) Wir sagen nun, indem wir auf die erste Absicht unseres Schriftwerkes zurückgehen, dass unserem Lehrer an keinem dieser Dinge etwas liegt. Ich meine nämlich, dass man den Heiligen Geist Lehrer nennen muss, wie der Herr sagt: „Jener wird euch alles lehren“ (Joh 14,26). Diesem Führer und Lehrer unserer Seelen scheint nun alles andere Nebensache zu sein außer dem Eifer, die zu retten, die in den Eitelkeiten des Lebens umherirren und sie zum wahren Leben zu bringen. (133) Denn für alles, was einer Absicht gemäß vollbracht wird, gibt es eine natürliche und notwendige Ordnung, die in einer Aufeinanderfolge das vollbringt, was in ernsthafter Weise erstrebt wird.

3.2.11.2 Das Beispiel des Bildhauers (53,16–43)

So haben etwa die Steinmetze bei ihrer Arbeit die Absicht, den Stein etwas (wirklich) Existierendem ähnlich zu machen, und doch beginnt das Werk nicht sogleich beim Ziel. Vielmehr legt die Kunstfertigkeit dem Bemühen eine notwendige Ordnung auf, ohne die das eifrig Erstrebte nicht erreicht wird. Man muss nämlich zuerst den Stein aus dem Felsen, zu dem er gehört, herausbrechen. Dann muss man ringsum die für die Nachbildung des vorgegebenen Gegenstandes nutzlos hervorstehenden Vorsprünge behauen und ebenso durch die Bearbeitung die entsprechenden Teile des Steines aushöhlen. Ist all das entfernt, beginnt an dem, was übrig geblieben ist, die Gestalt des Lebewesens sichtbar zu werden, auf welche sich der Eifer des Künstlers richtet. Danach gilt es, mit feineren und glatteren Werkzeugen die Unebenheit des Steins ringsum zu behauen und zu glätten; sodann dem, was übrig geblieben ist, die Ähnlichkeit mit der Form des Vorbilds aufzuprägen; darauf die Oberfläche des Steins glänzend zu machen und zu polieren. Durch diese (Mittel) versteht es die Kunstfertigkeit, dem Werk eine solche Zierde

zu verleihen. (134) Da unsere ganze Natur durch die leidenschaftliche Zuneigung zur stofflichen Welt wie versteinert ist, geht das uns zur Ähnlichkeit mit Gott hin behauende Wort in gleicher Weise auf einem bestimmten Weg und in einer bestimmten Aufeinanderfolge auf die beabsichtigte Endgestalt hin voran: Zuerst trennt es uns gleichsam von einem mit uns verbundenen Felsen, ich meine das Laster, mit dem wir durch eine gewisse Neigung verwachsen waren;¹⁰⁸⁰ darauf haut es ringsum den überflüssigen Stoff weg; danach beginnt es, den inneren Teil¹⁰⁸¹ durch Wegnahme dessen, was die Nachbildung hindert, auf die Ähnlichkeit mit dem beabsichtigten Ziel hin zu formen; und indem es so durch die feinere Belehrung in Gedanken unser Denken zurechtfeilt und glättet, bildet es in uns durch die Eindrücke der Tugenden die Gestalt Christi aus, nach dessen Bild wir von Anfang an waren und (jetzt) wieder sind.¹⁰⁸²

3.2.11.3 Die Psalmen als Werkzeuge des Heiligen Geistes (54,1–31)

54. (135) Von welcher Art ist nun die Ordnung der Bildhauerarbeit an unseren Seelen? Im ersten Abschnitt des Psalters sind wir vom Leben im Laster getrennt worden; in den folgenden (Abschnitten) aber ist die Nachahmung in zusammenhängender Aufeinanderfolge bis zur Vollkommenheit geführt worden. Die Ordnung der Psalmen ist also stimmig, da ja das, was der Geist mit Eifer erstrebt, wie schon gesagt, nicht darin besteht, uns bloße Geschichte zu lehren, sondern unsere Seelen durch Tugend Gott gemäß zu formen, wie es die Logik des Sinns dessen, was in den Psalmen geschrieben ist, verlangt, nicht aber wie die geschichtliche Abfolge es will. (136) Wie nämlich bei dem von uns dargestellten Beispiel der Bildhauerei die Kunstfertigkeit für die Herstellung des Standbildes vieler Werkzeuge bedarf – diese Werkzeuge aber sind einander in ihrer charakteristischen Gestalt nicht ähnlich; vielmehr ist das eine am Ende spiralenförmig modelliert, andere haben eine sägeblattförmige Schneide, andere sind nach Art eines Schnitzmessers gemacht, andere sind zu einer halbkreisförmigen Gestalt umgebogen; doch alle diese und ähnliche (Werkzeuge) leisten dem Künstler zu je ihrem Zeitpunkt einen Dienst –, (137) ebenso wurden die Psalmen gleichsam als Steinschneidewerkzeuge für den wahren Meister zubereitet, der unsere Seelen kunstvoll für die Anähnlichung an das Göttliche plastisch herausarbeitet; die Ordnung für den Gebrauch dieser Werkzeuge aber ergibt sich aus den Erfordernissen der (handwerklichen) Arbeit. Und der Künstler hat kein Interesse daran, viel Aufhebens darum zu machen, welches der Instrumente vor dem anderen geschmiedet worden ist, sodass das der Herstellung nach erste auch als erstes zur Mithilfe bei der (Fertigung der) Skulptur eingesetzt würde. Denn wer auf die Erfordernisse achtet, der tut als erstes und als zweites und als sound-

¹⁰⁸⁰ Das LG VIII, 420, Sp. 3, Z. 33–34 u. 421, Sp. 2, Z. 68–Sp. 3, Z. 9, ordnet den Begriff σχέσις [JR 53,36] dem Bedeutungsfeld ‚Verhältnis, Beziehung, Verbindung, – Neigung‘ zu. Zum philosophischen Hintergrund vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 375, Anm. 1.

¹⁰⁸¹ Gregor meint mit dem ἐγκείμενον [JR 53,38] den Steinblock, der nach der bisherigen Behauung übriggeblieben ist, vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 144: „ciò che è rimasto dopo la rimozione di quanto impediva la rappresentazione“.

¹⁰⁸² Vgl. Gen 1,26 f.; Röm 8,29; Gal 4,19; Phil 3,21.

sovieltes eben das, was die Erfordernisse nahelegen. Ob nun die Ereignisse um Saul und Goliath zu den ersten gehören,¹⁰⁸³ oder ob die (Ereignisse) um Abessalom und Urias¹⁰⁸⁴ und die Worte des Chusei¹⁰⁸⁵ und die Begebenheit mit Bersabee¹⁰⁸⁶ zu den letzten – auf nichts davon kommt es dem an, der durch diese (Beispiele) unsere Herzen bildet, sondern darauf, dass wir durch jedes von ihnen eine Unterstützung zum Guten hin erfahren.

3.2.11.4 Die Aufeinanderfolge der ersten elf Psalmen (55,1–57,52)

3.2.11.4.1 Die Psalmen 1 bis 3 (55,1–56)

55. (138) Das hat auch die Aufeinanderfolge auf das Heil hin im Blick, und die Ordnung dessen, was uns dabei hilft, erweist sich als hervorragend. So hat zum Beispiel der erste (Psalm) den Menschen aus seinem Verwachsensein mit dem Schlechten herausgeführt; der zweite hat gezeigt, mit wem wir fest verbunden werden sollen, indem er im Voraus die Erscheinung des Herrn im Fleisch angekündigt und klargemacht hat, dass die *Seligkeit* darin besteht, *auf ihn* zu vertrauen (Ps 2,12); der dritte kündigt im Voraus die vom Feind sich gegen dich *erhebende* Versuchung an (Ps 3,2) (und beschreibt), wie er nicht von außen her den Versuch unternimmt, dich, der du schon durch den Glauben für das Königtum gesalbt bist und mit dem wahren Christus (Ps 2,6–10) mitregierst, aus deiner Würde zu vertreiben, sondern indem er aus dir selber kommt (Ps 3,1).¹⁰⁸⁷ (139) Denn der Feind hat die Kraft gegen uns nicht von anderswo her, noch werden wir von einem anderen aus unserer Würde geworfen, wenn wir nicht selbst durch schlimme Wehen Väter eines schlechten Sprosses werden. Dieser rebelliert und erhebt sich gegen unser Königtum, wobei er immer dann Macht gegen uns gewinnt, wenn er die mit uns Zusammenwohnenden befleckt, unter freiem Himmel das Verbrechen vollbringend;¹⁰⁸⁸ das heißt, wenn er das Verderben unserer Tugenden, mit denen wir einst zusammengelebt haben, öffentlich bekannt macht. (140) Da nun in den ersten (Psalmen) unsere Kraft noch nicht für die Kämpfe gestärkt worden ist, sodass wir im direkten Gegenüber mit den Angriffen des Gegners ringen könnten, hat das Wort durch das Beispiel in der Überschrift (Ps 3,1) gezeigt, dass die Flucht vor der Annäherung eines solchen (Feindes) nicht wenig zur Sicherheit der Angegriffenen beiträgt. Es lehrt dich Folgendes: Sooft Abessalom sich dir nähert, der vor Schlechtigkeit stotzt, der Brudermörder,¹⁰⁸⁹ der wegen deiner „ehrbaren Ehen und deinem unbefleckten Ehebett“ (Hebr 13,4) rasend

¹⁰⁸³ Vgl. 1 Kgt 17–31.

¹⁰⁸⁴ Vgl. 2 Kgt 11,1–19,16.

¹⁰⁸⁵ Vgl. 2 Kgt 17,7–16; Ps 7,1.

¹⁰⁸⁶ Vgl. 2 Kgt 11,1–27.

¹⁰⁸⁷ Vgl. 2 Kgt 15,1–19,16.

¹⁰⁸⁸ Vgl. 2 Kgt 16,15–23. — Gregor bildet den temporalen Nebensatz mit der Konj. ὅταν + Verb im Präs. Konj. [JR 55,15 f.], woraus sich ergibt, dass er hier eine allgemeingültige Regel zum Ausdruck bringen will, vgl. BORNEMANN / RISCH, *Griechische Grammatik* § 286. 2.b) (²1978) 297.

¹⁰⁸⁹ Vgl. 2 Kgt 13,28 f.

ist, „fliehe“, wie der Herr sagt, „von Stadt zu Stadt“ (Mt 10,23);¹⁰⁹⁰ durch die *Flucht vor dem Angesicht Abessaloms*, eines derartigen *Sohnes* (Ps 3,1), ist es nämlich für den, der seine Kräfte gesammelt hat, möglich, unter Mitwirkung des Baumes, der sein (sc. Abessaloms) schlimmes Haar an sich festband,¹⁰⁹¹ durch die drei Pfeile den Feind zu töten (2 Kgt 18,9–14). (141) Gewiss ist dir das durch den geschichtlichen Bericht gezeigte Rätsel klar, (nämlich) welcher Baum es ist, an den das Haar der Schlechtigkeit angenagelt wurde, das der Apostel „Urkunde der Sünden“ nennt, wie er sagt: Und „er hat sie aus der Mitte genommen, indem er sie ans Kreuz genagelt hat“ (Kol 2,14), das heißt an den Baum. (142) Und welches ist die Dreiheit der Pfeile, die mitten ins Herz des Feindes trifft, durch die der Tod des „letzten Feindes“ (1 Kor 15,26) herbeigeführt wird? Damit unser Gedanke zum „Pfeil“ das Richtige trifft, werden wir auf die Prophetie des Jesaja achten, der in der Person des Herrn sagt: „Er machte mich wie einen auserlesenen Pfeil und in seinem Köcher hat er mich erhöht“ (Jes 49,2).¹⁰⁹² Dieser „Pfeil“ ist „das lebendige Wort Gottes“, und er ist „schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4,12). Das „Wort“ ist der „Gesalbte“¹⁰⁹³, mit diesem Namen aber wird das Geheimnis der Dreiheit anerkannt.¹⁰⁹⁴ Durch ihn werden wir sowohl über den Salbenden als auch über den Gesalbten als auch über das, womit gesalbt wird, belehrt. Wenn nämlich eines davon fehlen würde, hätte der Name des „Gesalbten“ keinen Bestand. (143) Immer nun wenn dieser Name „in unserem Köcher erhöht“ wird, das heißt, immer wenn er durch den Glauben in unsere Seele gelangt – die Seele ist nämlich der Köcher des Wortes –, dann wird er zerstörerisch für den, der sich gegen uns „erhebt“ und uns verfolgt, dessen Vernichtung am „Baum“ geschieht. Aus diesem Grund, nach der zur rechten Zeit erfolgten Flucht vor dem, der sich „erhebt“ – seiner Natur nach ist er einer, durch seine schlimme Bundesgenossenschaft aber wird er zu einer Menge –, und nachdem er gesagt hat: *Vermehrt haben sich die, die mich bedrängen, und viele erheben sich gegen mich* (Ps 3,2)¹⁰⁹⁵ und was der Psalm in der Folge (noch) enthält, nimmt das Siegen seinen Anfang. Denn die rechtzeitige Flucht vor denen, die sich „erheben“, wird zur Ursache des Sieges über die Feinde.

¹⁰⁹⁰ Zur Auslegungsgeschichte dieses Herrenwortes in der Alten Kirche vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 166, Anm. 200.

¹⁰⁹¹ Etwas anders konstruiert REYNARD, *Sur les titres* (2002) 381: „des rassembler ses forces avec l’aide du bois“. Indes half nach 2 Kgt 18,9–14 der Baum nicht beim Sammeln der Kräfte, sondern beim Töten Abessaloms, der sich in ihm verding.

¹⁰⁹² Gregor las in seinem Text offenbar ὑψώσεν – ‚hat erhöht‘ [JR 55,40], statt ἐσκέπασεν – ‚hat verborgen‘. In ISAIAS, ed. Ziegler (31983) 304 f., app.crit., finden sich dafür keine Belege.

¹⁰⁹³ Da Gregors anschließende Argumentation von der Wortbedeutung ‚der Gesalbte‘ für Χριστός ausgeht [JR 55,42], geben wir den Begriff auch im Deutschen entsprechend wieder.

¹⁰⁹⁴ DANIELLOU, *La typologie biblique* (1967) 192 f., weist auf die neuen Aspekte hin, die sich in Gregors Auslegung der Ereignisse um Abessalom zeigen: die Bedeutung der drei Pfeile, das trinitarische Interesse, die Deutung des Namens des „Gesalbten“.

¹⁰⁹⁵ In Ps 3,2 lässt Gregor die eröffnende Fragepartikel τί weg und verbindet die beiden Halbverse durch ein καὶ [JR 55,53], für das es jedoch keine handschriftlichen Belege gibt, vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 83, app.crit.

3.2.11.4.2 Psalm 4 (55,56–65)

(144) Deshalb hat der folgende Psalm die Überschrift *Zum Ziel* (V. 1). „Ziel“ jeden Kampfes ist der Sieg, wie unsere Abhandlung schon zuvor bei diesem (Thema) kunstfertig dargestellt hat.¹⁰⁹⁶ Und wenn du erst einmal am Siegen Geschmack gefunden hast, wird ein Sieg nach dem anderen über die Feinde errungen. Als nämlich bei deinem ersten Sieg die Annehmlichkeiten des Lebens gegen die Güter der Seele kämpften, war in dir die Neigung zum Besseren stärker als der materielle Trug. Denn indem du die falsche Auffassung derer verworfen hast, die das *Eitle suchen* und *lieben* (V. 3), hast du für die leidenschaftliche Neigung zu den sichtbaren Dingen das Verlangen nach dem Unsichtbaren eingetauscht.

3.2.11.4.3 Psalm 5 (56,1–10)

56. (145) Im folgenden (Psalm) siegst du auf eine andere Weise. Denn es sind zwei, die miteinander um das göttliche *Erbe* (V. 1a) kämpfen, wobei der eine das Gesetz als Deckung vor sich hält, du aber den Glauben. Der gerechte Kampfrichter gibt dir statt jenem den Siegespreis, sodass dir der reine Zustand der Seele zum Sonnenaufgang wird, wenn die Finsternis gewichen ist, indem sie den Morgen heraufführt,¹⁰⁹⁷ den der Psalm die *Frühe* nennt (Ps 5,4). Und so kann man entdecken, dass dem Kämpfer Sieg um Sieg zuteilwird, wobei die sich aus dem Sieg ergebenden Errungenschaften ständig zum Besseren und Strahlenderen fortschreiten.¹⁰⁹⁸

3.2.11.4.4 Psalm 6 (56,11–20)

(146) Wiederum folgt in konsequenter Weise ein anderer Sieg, der dank der zuvor vollendeten (Siege) errungen wird. Denn der das *Erbe* bekannt gemacht hat (Ps 5,1), hat auch den *achten (Tag)* erwähnt (Ps 6,1), welcher sowohl das Ende der gegenwärtigen Zeit als auch den Anfang des künftigen Zeitalters darstellt. (147) Dem *achten (Tag)* aber ist es eigen, dass er denen, die in ihm angelangt sind, keine Gelegenheit mehr für die Vorbereitung von Gutem oder Schlechtem gibt, sondern als Entgelt für die Samen, die jeder durch seine Werke für sich ausgesät hat, die Ährenbündel darreicht.¹⁰⁹⁹ Aus diesem Grund schreibt er vor, dass einer, der sich in eben diesen Siegen geübt hat, jetzt

¹⁰⁹⁶ Vgl. *Inscr.* II, 2 [JR 31,1–25], oben S. 147.

¹⁰⁹⁷ In paradoxer Weise ist es nach der Formulierung Gregors die Finsternis selbst, die, indem sie weicht, den Morgen heraufführt. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 148, dagegen modifiziert die Aussage, wenn er die Sonne zum Subjekt dieses Vorgangs macht: „il sorgere del sole, che porta l'alba dopo aver scacciato le tenebre“.

¹⁰⁹⁸ Jeder Sieg ist also nicht nur ein augenblicklicher Erfolg, sondern bringt einen bleibenden Zugewinn, ein κατόρθωμα [JR 56,10], was wir als „Errungenschaft“ wiedergeben. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 148, spricht durchaus treffend von „perfezioni“.

¹⁰⁹⁹ Mit der „Vorbereitung von Gutem oder Schlechtem“ [JR 56,15 f.] drückt Gregor in begrifflicher Form dasselbe aus wie unmittelbar darauf durch das Bild von der Aussaat [JR 56,17 f.].

die Umkehr vollziehen soll, denn *in der Unterwelt* (Ps 6,6) ist ein solches Bemühen ohne Wirkung.

3.2.11.4.5 Psalm 7 (56,21–47)

(148) Wiederum entlässt das Wort zu anderen Kämpfen, wiederum nimmt es eine Salbung vor gegen den Angriff der Versuchungen. Denn derselbe Feind, jener Abessalom, als ob er aus uns selbst von Neuem geboren wäre, rüstet zum Krieg gegen uns, doch unsere Wohlberatenheit in dieser Lage und mehr noch der Beistand Gottes wenden den, der auf Mord an uns sinnt, ab. Indem er (sc. David) nämlich in Gott die Ursache für das Gute sieht, das durch *die Worte des Chusi* (V. 1) für ihn vollbracht wurde, bringt er diesen Dank dar. Es wäre indes überflüssig, dir die geschichtlichen Ereignisse in ihren Einzelheiten darzulegen: wie dieser Chusi, der ein treuer Schildträger Davids war, sich unter die Freunde Abessaloms mischt und vor dem Tyrannen überzeugender erscheint als der Rat Achitophels. Deshalb geschah es, nachdem er mit seinem Ratschlag die Oberhand gewonnen hatte, dass sich der, der Abessalom gegen David beraten hatte, selbst erhängte (2 Kgt 17,23). (149) Es wäre der Mühe wert, auch die Rätsel der geschichtlichen Erzählung auf das der Tugend gemäße Leben anzuwenden: wie die Maxime, die uns rettet, für den Gegner zur Schlinge wird.¹¹⁰⁰ Diese rettende Maxime aber ist sowohl in der geschichtlichen Erzählung wie im Psalm aufgeschrieben.¹¹⁰¹ Unsere Absicht ist es, in der Anordnung der Psalmen die Verknüpfung zu erkennen, durch die wir zum Guten geführt werden. Lasst uns also die hier (enthaltene) Maxime erfassen, die den, der uns nachstellt, zuschanden macht. (150) Welche ist es nun? Es in gleicher Weise als Schlechtigkeit ansehen, mit einem Unrecht den Anfang zu machen, als auch sich an dem, der den Anfang gemacht hat, zu rächen (vgl. Ps 7,4–6). Denn der, bei dem man entdeckt, dass er wie bei einem Wechsel ein Übel gegen ein anderes Übel eingetauscht und denen, die ihm zuvor etwas zugefügt haben, mit dem vergolten hat, was er empfangen hat, verhängt über sich selbst die schlimmsten (Strafen) und setzt das Maß seiner eigenen Bestrafung fest (vgl. Mt 7,2).

3.2.11.4.6 Psalm 8 (57,1–30)

57. (151) Und so wird er nach diesen Kämpfen abermals als Sieger ausgerufen. Es folgt nämlich eine Überschrift, die *für die Keltern das Ziel* ankündigt (Ps 8,1). Das „Ziel“ der Wettkämpfe aber ist der Sieg. Wiederum wäre es überflüssig, in (unserer) Abhandlung den Sinn (des Ausdrucks) ‚Für die Keltern‘ zu entfalten, ist er doch bereits zur Genüge

¹¹⁰⁰ Gregor verwendet den Begriff γνῶμη in JR 56,21–47 gleich drei Mal [JR 56,37.38.41]. Das bestärkt den Eindruck, dass er ihn als term. techn. im Sinne der Rhetorik und Poetik gebraucht. Dabei war nach G(ÄRTNER), Art. *Gnome* (1998) 1109, für die Gnome die „Verbindung von Erkenntnis und sich aus ihr ergebender Handlungslenkung“ charakteristisch, „nicht immer im Wortlaut der G(nome), aber in ihrem funktionalen Zusammenhang im Text“. Wir übersetzen das Wort mit ‚Maxime‘.

¹¹⁰¹ Zum Inhalt dieser rettenden Maxime vgl. unten S. 279 und 474.

durch das erhellt worden, was an seinem eigenen Ort dargestellt wurde.¹¹⁰² Wie er (sc. David) nach seiner ersten Flucht vor Abessalom des Sieges für würdig befunden wird, weil er den nichtigen Eifer von den wirklich (wichtigen) Dingen unterschieden hatte,¹¹⁰³ so wird er auch jetzt nach ähnlichen Kämpfen – das ‚Für die Keltern‘ als Bundesgenosse gegen den Gegenspieler gebrauchend – Sieger, indem er den *Feind* zugleich mit dem *Rächer vernichtet* (Ps 8,3).¹¹⁰⁴ (152) Dieser wird deshalb sowohl ‚Feind‘ als auch ‚Rächer‘ genannt, weil gerade seine Lockspeisen zur Sünde für die, die sie spüren,¹¹⁰⁵ die bitterste Bestrafung sind, und (weil) die (Mittel), durch die er den Menschen betrügerisch in die Gemeinschaft mit dem Schlechten führt, selbst die schlimmste Form der Bestrafung sind. Der göttliche Apostel bringt diesen Gedanken so zum Ausdruck, dass er sagt: „den Gegenlohn zurückempfangend, der gebührte ihrer Verirrung“ (Röm 1,27).¹¹⁰⁶ Denn welche schlimmere Strafe könnte man sich ausdenken als die Unreinheit eines schamlosen Verhaltens, welche diejenigen in sich selbst hervorrufen, die schamlos handeln? (153) Derjenige nun, der in seinem eigenen Leben die Macht eines solchen (Feindes) vernichtet hat, welcher an dem, der sich in das Schlechte verstrickt hat, eben durch dessen Teilhabe an der Schlechtigkeit Rache nimmt, *sieht die Himmel* (Ps 8,4), die *die Himmel überragende Hoheit* (Ps 8,2) und die Würde unserer Natur. (Er sieht,) über welche (Wesen) sie herrscht und mit welchen sie in eine Reihe gestellt ist (Ps 8,6a). Zur selben Zeit nämlich lenkt sie die vernunftlosen (Wesen) (Ps 8,7–9) und wird, im Vergleich den *Engeln* gegenübergestellt, als nur *wenig geringer erfunden*. Es handelt sich demnach um ein Wort, durch das es sowohl zur Herrschaft über die ersten kommt wie zur Verwandtschaft mit den *Engeln*.¹¹⁰⁷

¹¹⁰² Vgl. *Inscr.* II, 5 [JR 36,1–37].

¹¹⁰³ Gregor drückt sich missverständlich aus, wenn er von Davids „erste(r) Flucht vor Abessalom“ [JR 57,7] spricht, da es nur die eine in 2 Kgt 15,13–37 geschilderte Flucht gab. Er meint damit die erste *Erwähnung* dieser Flucht in Ps 3,1, wobei er nun auch Ps 4 mit der in ihm enthaltenen Unterscheidung der Güter in dieses Geschehen einbezieht und in diesem Psalm den ersten Sieg Davids entdeckt.

¹¹⁰⁴ In Ps 8,3c fügt Gregor zwischen ἐχθρὸν und ἐκδικητὴν ein ἅμα ein [JR 57,11 f.], für das sich in PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 88, app.crit., keine Belge finden. — Gregor betrachtet den in Ps 8 errungenen Sieg als das Ergebnis der in Ps 7 angesprochenen Kämpfe. Bei Ps 3 / Ps 4 und Ps 7 / Ps 8 sieht er die gleiche Verhaltensweise Davids wirksam, wenn auch in unterschiedlichen Situationen.

¹¹⁰⁵ TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 150, übersetzt αἰσθανομένους [JR 57,14] als: ‚per chi comprende‘. Jedoch müsste die Strafwirkung dieser Lockspeisen unabhängig von der Einsicht des Betroffenen sein.

¹¹⁰⁶ Übers. aus dem MNT (⁵1998) 297.

¹¹⁰⁷ TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 150, HEINE, *Treatise* (²2000) 169, sowie das LG VI, 160, Sp. 3, Z. 12.22–27, deuten λόγος in JR 57,28 als die dem Menschen innewohnende Vernunft. Auch wenn auf diese Weise ebenfalls eine Aussage zustande kommt, der Gregor hätte zugestimmen können, scheint uns dennoch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 391, Recht zu haben, der im gegebenen Kontext λόγος als Verweis auf die von Gregor in JR 57,2 f. zitierte und dann ausgelegte Überschrift sieht. Wer der mit dieser Überschrift gegebenen Weisung folgt, gelangt zu der in Ps 8,6–9 beschriebenen Würde.

3.2.11.4.7 Die Psalmen 9 und 10 (57,31–41)

(154) Wiederum folgt eine andere Art des Sieges, wenn du das Sichtbare übersteigst und durch das Wort das Unsagbare betrittst – das Wort aber ist der Sohn – und du, durch die zuvor errungenen Siege geübt, schon fähig wirst, *über die verborgenen Dinge des Sohnes* (Ps 9,1) durch eine gut passende und wohlklingende Schau zu psallieren. Und wiederum, wenn du das wilde Tier, das uns *im Verborgenen auflauert* (Ps 9,29 f.), besiegt hast, sodass kein Prahlen des Feindes uns gegenüber mehr übrig bleibt – *damit nämlich auf Erden kein Mensch sich weiterhin erhebe* (Ps 9,39) –, dann wirst du dank des dir in der Aufeinanderfolge zuteilgewordenen Sieges ein vollkommeneres Vertrauen in Gott haben und sagen: *Auf den Herrn habe ich mein Vertrauen gesetzt* (Ps 10,1).

3.2.11.4.8 Psalm 11 und Bilanz (57,41–52)

(155) Beim anschließenden Sieg wirst du dich wieder an den *achten (Tag)* erinnern (Ps 11,1), an dem die *prahlerische Zunge*, die *betrügerischen Lippen* und die Raserei gegen Gott *ausgerottet werden* (Ps 11,4).¹¹⁰⁸ *Bewahrt aber werden von diesem Geschlecht an und in (bis) Ewigkeit* die, die sich nicht mit der Gottlosigkeit *im Kreis bewegen* (Ps 11,8 f.), sondern sich an den geraden (Weg) halten, den Gott „uns als neuen und lebendigen Weg eröffnet hat“ (Hebr 10,20). (156) Doch welche Notwendigkeit besteht, das im Einzelnen durchzugehen, zeigt dir dieser Zugang doch zur Genüge das Voranschreiten zum Besseren auf, das sowohl durch die Ordnung wie durch die Überschriften der Psalmen (geschieht)? Die Auslegung der Überschriften, die in den vorausgehenden Darlegungen vorgelegt wurde, ist für uns von nicht geringem Nutzen für ein solches Verständnis.

3.2.12 Kapitel XII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 40–48 (58,1–61,76)

3.2.12.1 Psalm 40 (58,1–17)

58. (157) Weil aber der erste Abschnitt des Aufstiegs durch die Psalmen mit dem vierzigsten (Psalm) abgeschlossen worden ist, findet sich hier eine Wiederaufnahme der Seligpreisung, wobei uns das Wort das Seligsein anders als am Anfang definiert. Denn in den ersten (Psalmen) galt als selig, sich vom Schlechten zu entfernen, hier aber wird das Erkennen des Guten seliggepriesen (Ps 40,2 f.). (158) Die Natur des Guten aber, oder wenn es möglich ist, noch über diese hinaus ein Wort oder einen Gedanken zu finden,

¹¹⁰⁸ In Ps 11,4 bringt Gregor das Verb mit zweimaligem o in der Form ἐξολοθρεύω, worin er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 94, mit L', sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 18, mit der ORTH.L. übereinstimmt. Gregor zitiert den Vers offenkundig in freier Weise. So ist u.a. gegenüber gegenüber PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 94, die Reihenfolge der „prahlerischen Zunge“ und der „betrügerischen Lippen“ vertauscht [JR 57,42 f.].

ist dieser „einziggezeugte Gott“ (Joh 1,18), der „wegen“ uns „arm wurde, obwohl er reich war“ (2 Kor 8,9). Dessen „Armut“ im Fleisch, von der evangelischen Erzählung uns aufgezeigt, kündigt das Wort hier im Voraus an, indem es den selig preist, der mit „Einsicht“ jene „Armut“ erkannt hat (Ps 40,2). Er war „arm“ in Hinsicht auf die „Gestalt des Knechtes“ (Phil 2,7), *gepriesen* aber in Hinsicht auf die Natur der Gottheit (Ps 40,14). Nachdem das Wort ihn nämlich im Eingang des Psalms *bedürftig* und *arm* genannt hatte (Ps 40,2), sagt es am Ende des Abschnitts: *Gepriesen sei der Herr, der Gott Israels, von Ewigkeit her und (bis) in Ewigkeit. (So) sei es, (so) sei es!* (Ps 40,14)¹¹⁰⁹

3.2.12.2 Psalm 41 (58,18–39)

(159) Wer nun bis zu dieser Höhe gelangt ist, beginnt mit einem anderen Aufstieg. Nachdem er nämlich seinen Vater *Kore* (V. 1) verlassen hat, der sich aus Hochmut gegen die Priesterschaft erhoben hatte, der deshalb vom Feuer verbrannt und von einem Schlund verschlungen wurde und sich wegen (seiner) Sünde unterhalb der Erde wiederfand (Num 16,1–35), begibt er sich durch den Glauben in ein verwandtschaftliches Verhältnis zum wahren Vater, hat er doch *eingesehen* (V. 1), *welch* großer Unterschied es ist, Kind Gottes zu werden oder *Sohn* des Empörers *Kore* zu heißen (V. 1). (160) Nachdem er also das Ziel des Sieges erreicht und erkannt hat, wie groß der Unterschied zwischen dem (wahren) und dem bösen Vater ist,¹¹¹⁰ nachdem er ferner in sich selbst jeden tierischen und giftigen Gedanken verzehrt und vertilgt hat, wie es die Natur der *Hirsche* ist, mit deren Wesen eine Kraft verbunden ist, die Kriechtiere zu vernichten, ahmt er auch im *Durst* den *Hirsch* nach und ist erfüllt von Durst nach den göttlichen Quellen – das aber dürfte die göttliche Natur sein, die eine ist und (zugleich) in der Dreiheit geschaut wird. Er sagt nämlich: *Wie der Hirsch verlangt nach den Quellen der Wasser, so verlangt meine Seele nach dir, Gott* (V. 2).¹¹¹¹ (161) Darauf lindert sie (sc. die Seele) den von Begierde ergriffenen Durst,¹¹¹² und weil sie sich mit Eifer bemüht, das Ersehnte zu erlangen und selbst eine kleine Verzögerung in der Teilhabe an den Gütern als Unglück ansieht, sagt sie sowohl in der Mitte wie am Ende des Psalms: *Warum bist du tiefbetrübt, meine Seele?* und *Hoffe auf Gott* (V. 6.12).¹¹¹³ Verbürgt uns doch wirklich die göttliche Hoffnung den guten Genuss.

¹¹⁰⁹ Bei Ps 40,14 bringt Gregor in JR 58,16 anders als in JR 11,11 vor Ἰσραὴλ den Art. τοῦ. Nach PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf's* (31979) 147, app.crit., entspricht das den Textzeugen R *L^{pau}* sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 53, der ORTH.L. — Übers. wie in der LXX.D (2009) 792.

¹¹¹⁰ Mit dem Pron. τούτου [JR 58,25] bezieht sich Gregor auf den in JR 58,22 erwähnten „wahren Vater“ zurück.

¹¹¹¹ Übers. nach der LXX.D (2009) 792.

¹¹¹² Aus der femininen Gestalt der Part. σπεύδουσα und ποιουμένη [JR 58,34.36] ergibt sich, dass die ψυχή das Subj. des Verbs παραμυθείται ist [JR 58,33].

¹¹¹³ Während die PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf's* (31979) 147 f., in Ps 41,6.12 nur ψυχή bringen, liest Gregor mit fast allen Textzeugen ἡ ψυχή μου [JR 58,37 f.]. Das entspricht nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 53, auch der ORTH.L.

3.2.12.3 Die Psalmen 42, 43 und 44 (58,40–54)

(162) Und so schreitet er zum nächsten (Psalm) weiter, in dem er durch den *göttlichen Altar jung* wird (Ps 42,4). Und im nächsten (Psalm) macht er wiederum diejenigen, die ihr Geschlecht von Kore herleiten, zu Siegern (Ps 43,1); so zeigt er, dass das Ansehen bei Gott nicht geschwächt wird durch die unedle Abstammung der Väter (Ps 43,2). Und nachdem er in diesem Psalm die Ursache für die Vernichtung der Feinde Gott zugeschrieben hat mit den Worten: *(D)enn du hast uns vor denen gerettet, die uns bedrängten, und die, die uns hassten, hast du völlig zuschanden gemacht* (Ps 43,8),¹¹¹⁴ geht er zu dem *Gesang für den Geliebten* über, damit diejenigen, die zuerst aus dem Empörer hervorgegangen waren (und) sich dann als Sieger über den Bösen erwiesen haben, durch *Einsicht bis zum Ziel* des Sieges gelangen: *Zum Ziel, aus Einsicht, ein Gesang für den Geliebten* (Ps 44,1).¹¹¹⁵ (163) In diesem (Psalm) werden wir belehrt, wer es ist, dessen *Thron* von *Ewigkeit* her die Seienden regiert (V. 7) und welche *Jungfrau* ihm als Braut für das Zusammenleben zugeführt wird, wobei sie dieser Ehre nur unter der Bedingung für würdig gehalten wird, dass sie ihren *Vater vergisst* (Ps 44,15.11).

3.2.12.4 Psalm 45 (59,1–14)

59. Sodann, nachdem er dem Geliebten diesen Gesang gewidmet hat, trägt er wieder ein Siegeslied *für die Söhne Kores* vor (V. 1), wobei er sich in der Rede auf geheimnisvollere Dinge bezieht. (164) Denn die Ankündigung des Psalms lautet: *Über die verborgenen Dinge* (V. 1). Unter diesen geht er in seiner Rede das *Tosen der Wasser* (V. 4), den Aufruhr von *Völkern*, den *Sturz von Königen* (V. 7)¹¹¹⁶ und das *Wanken der Erde* (Ps V. 7) durch und sagt, dass der *Herr jeder Macht mit uns* ist (V. 8).¹¹¹⁷ Durch all das sagt er die Erscheinung des Herrn im Fleisch voraus, bei der die Natur der Dämonen *tost* und *erschüttert wird*¹¹¹⁸ und *Berge* vergehen (V. 4), diese irdischen Gedanken der Schlechtigkeit, die den Alten als unbeweglich und unveränderlich erschienen. *Der Fluss* der Freude aber *erfreut die Stadt Gottes* und *der Höchste heiligt sein Zelt* (V. 5), und alles was sich an diese Folge anschließt, wodurch das Wort mit diesen Rätselbildern *die verborgenen Dinge* vorhersagt.

¹¹¹⁴ Übers. wie in der LXX.D (2009) 794.

¹¹¹⁵ Gregor zitiert Ps 44,1 in verkürzter Form.

¹¹¹⁶ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 396 [JR 59,5] hat das überlieferte κληῖσιν zu κλίσιν emendiert, was überzeugt. Vgl. auch TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 154, Anm. 269, und HEINE, *Treatise* (2000) 172, Anm. 253.

¹¹¹⁷ Ps 45,8 redet von den δυνάμεις im Plural, was die LXX.D (2009) 797, als ‚Heerscharen‘ wiedergibt. Wenn Gregor dagegen von πάσα δύναμις spricht [JR 59,6], dürfte er eine abstraktere Vorstellung intendiert haben.

¹¹¹⁸ Anders konstruiert HEINE, *Treatise* (2000) 172, wenn er übersetzt: „When he sounds, the nature of demons is troubled.“

3.2.12.5 Psalm 46 (60,1–5)

60. (165) Wiederum geht das Wort zu einem anderen Sieg über, dem alle Völker Beifall klatschen und über den sie frohlocken, denn *aufgestiegen ist Gott unter Jauchzen* (V. 6).¹¹¹⁹ Der Grund für den *Aufstieg* aber wird dir völlig klar durch die Auslegung des Paulus, der sagt, dass es nicht möglich ist, *aufzusteigen*, wenn nicht das *Absteigen* vorausgegangen ist (Eph 4,9).

3.2.12.6 Psalm 47 – Das Wunder der Kirche (60,6–67)

(166) Nachdem er alle dazu aufgefordert hat, mit *Verständnis* zu *psallieren*, geht er in seiner Rede zu einem höheren Zustand über, indem er den *zweiten (Tag) der Woche* (V. 1) zum Gegenstand des Gesangs macht. Wenn man diesen (Tag) von der ersten Einrichtung der Welt her betrachtet, so handelt es sich um die Bildung des „Himmels“ und des „Firmaments“ und um die Trennung der Wasser am Himmel von denen auf der Erde (Gen 1,6–8). Wenn du aber auf das Evangelium schauen willst, so ist es wahrhaft der (Tag), der für uns den Himmel geschaffen hat. Wenn nämlich das Firmament von Gott ‚Himmel‘ genannt wird (Gen 1,8), Paulus aber den „Glauben an Christus“ als „Firmament“ versteht (Kol 2,5),¹¹²⁰ dann wird für uns gemäß dem Glauben wirklich ein „Himmel“ gebildet, wenn die Niedergeschlagenheit des „Sabbats“ vorübergegangen ist¹¹²¹ und für uns glaubwürdig geworden ist das Geheimnis „dessen, der eingesetzt wurde zum Sohn Gottes in Kraft nach (dem) Geist der Heiligkeit aus (der) Auferstehung von (den) Toten, Jesu Christi, unseres Herrn“ (Röm 1,4),¹¹²² der wirklich *ein großer Herr ist und sehr zu loben* (V. 2a); (167) und alles, was der Psalm in der Folge enthält, jene *göttliche Stadt* (V. 2b), die er auch *wohlgegründeten Berg* nennt und *Freude der ganzen Erde* und *Berg Sion* (V. 3ab). Von ihr wird das bei Weitem Erstaunlichste von allem erzählt, dass nämlich sie, die einst die *Seite des Nordens* war, jetzt zur *Stadt des großen Königs* geworden ist (V. 3bc) und *Gott in ihren Palästen erkannt wird* (V. 4), womit er klar das Wunder der Kirche enthüllt. Denn die nördliche Gegend der Erde ist (der Ort) dessen, was im Schatten liegt und erkaltet ist, bleibt sie doch immerfort ohne Licht und ohne Anteil an den Strahlen der Sonne.¹¹²³ Deshalb wird die gegnerische Macht mit dem Namen des ‚Nördlichen‘ bezeichnet.¹¹²⁴ Die (Stadt) also, die einstmals

¹¹¹⁹ Übers. wie in der LXX.D (2009) 798.

¹¹²⁰ Genau gelesen spricht Paulus in Kol 2,5 von der „Festigkeit eures Glaubens“. Wenn der Glaube fest ist, kann er allerdings für den Glaubenden auch zu einer Festigkeit = Firmament werden.

¹¹²¹ Man könnte hier an die Emmausjünger denken, vgl. Lk 24,17.

¹¹²² Die Reihe der Erscheinungen des Auferstandenen und damit die Errichtung des „Firmaments des Glaubens“ begannen zwar bereits am ersten Tag nach dem Sabbat. Immerhin war der zweite Tag nach dem Sabbat der erste Tag, der von Anfang an in diesem Licht stand.

¹¹²³ Das trifft freilich nur im Winter und nur nördlich des Polarkreises zu. — TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 155, bezieht Gregors Aussage nicht auf den nördlichen Teil der Erde, sondern auf jede nach Westen [sic!] gerichtete Seite: „Il declivio di una terra che sia esposto ad occidente [sic!], infatti è ombreggiato e freddo“.

¹¹²⁴ Vgl. z. B. Jer 1,13–15.

im Norden lag und seine Seite war, kehrt sich vom finsternen und erkalteten Leben ab und wird zur „Stadt Gottes“ und zum Wohnort des Königtums, in dessen *Palästen Gott erkannt wird* (V. 4). „Paläste“ aber nennt er die Umrisse der Bauwerke in viereckiger Gestalt, durch die er im Rätselbild die festen und hohen Turmbauten der Tugenden verdeutlicht, die man in den Seelen der Heiligen sieht, wird doch nur auf solchen Lebenswegen „Gott erkannt“. (168) Und was sich daran anschließt stimmt mit dem zuvor Angeführten überein. In dieser (Stadt) *versammelten sich* nämlich *die Könige* (V. 5). Denn nicht eine Zusammenkunft von Sklaven, sondern von Königen bevölkert jene „göttliche Stadt“; als diese, so sagt er, *so etwas sahen, erstaunten sie* (V. 6a); und er erzählt die Ursache des „Staunens“, denn jene, die zuvor unwürdig in dieser Stadt lebten, als sie die „Seite des Nordens“ war, *erschranken und erbebten* (V. 6b) und *Zittern ergriff sie*, und nicht nur „Zittern“, sondern Mühen, welche *die Wehen einer* Gebärenden nachahmen (V. 6–7). (169) All das, so sagt er, wurde über sie gebracht von einem *gewalttätigen Wind*, der die *Schiffe* des Glaubensabfalls, die in schlechter Weise auf dem Meer des Lebens schwimmen, *zerschmettert*. Denn, so sagt er: *Mit gewalttätigem Wind wirst du zerschmettern die Schiffe von Tharsis* (V. 8).¹¹²⁵ Wer den Bericht der Apostelgeschichte in der Erinnerung hat, ist des „gewaltigen Wehens“ nicht unkundig, das von den Jüngern im Obergemach erfahren wurde (Apg 2,2). Und wer sich mit der Prophetie des Jona beschäftigt hat, weiß sehr wohl, dass er nach seinem Abfall von Gott ein Schiff sucht, das nach „Tharsis“ segelt (Jona 1,3). (170) Von da an ist die Rede gleichsam auf zwei Personen verteilt: In dem, was vorhergeht (V. 2–8), übernimmt er (sc. der Psalmist) die Rolle dessen, der ankündigt, in dem, was sich daran anschließt, bringt er die Stimmen derer zum Ausdruck, die das Wort aufgenommen haben. Er sagt nämlich in Übereinstimmung mit der Wahrheit dessen, was zuvor angekündigt wurde, als ob er das Gesagte von einem anderen erfahren hätte: *Gleichwie wir es gehört haben, so haben wir es auch gesehen in der Stadt des Herrn der Heerscharen, in der Stadt unseres Gottes* (V. 9a–c).¹¹²⁶ Deshalb ließ er auch diejenigen sich gegenseitig ermuntern, die voll Lust das gesehen hatten, was sie hörten. Die Ermunterung war das: *Umringt Sion und umfangt sie, erzählt in ihren Türmen, richtet eure Sinne auf ihr Heer und verteilt ihre Paläste* (V. 13–14ab).¹¹²⁷ Und was die Rede in der Folge noch enthält.

¹¹²⁵ Übers. wie in der LXX.D (2009) 799. — Gregor liest in Ps 47,8 nicht *Θαρσις* wie die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 157, sondern *Θαρσεῖς* [JR 60,51]. Belege für diese Variante finden sich im app.crit. von A. Rahlfs nicht.

¹¹²⁶ Über die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 157, hinaus bringt Gregor in Ps 47,9a nach *οὕτως* noch ein *καὶ* [JR 60,61]. Darin stimmt er nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., mit 2013' R' Aug L'' Su 55 sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 59, mit der ORTH.L. überein. — Übers. nach der LXX.D (2009) 799.

¹¹²⁷ Zur Übers. vgl. die LXX.D (2009) 799. Diese Übers., ebd., gibt *καταδιέλεσθε* in Ps 47,14b als ‚betrachtet‘ wieder, jedoch muss bei Gregor von einem Verständnis im Sinne von ‚aufteilen, verteilen‘ ausgegangen werden, vgl. dazu die LXX.E II (2011) 1633. Das LG V, 182, Sp. 3, Z. 18–20, nennt mit Bezug auf Ps 47,14 als Bedeutung von *καταδιαίρειναι τι*: ‚etw. (unter sich) teilen‘.

3.2.12.7 Psalm 48 – Universalität der Verkündigung (61,1–76)

61. (171) Darauf verbreitet sich die Verkündigung des Wortes folgerichtig über die ganze Erde, und wie vor der Verwirrung der Sprachen alle „eine einzige Lippe und eine einzige Stimme“ hatten (Gen 11,1), so werden jetzt *alle Völker*, der ganze *Erdkreis* und alle Menschen zu einem *Ohr* und einem *Herzen*, wenn das eine Wort in ihnen ertönt. Nachdem er nämlich das ganze Menschengeschlecht am selben Ort um sich versammelt hat und die ganze Welt als ein einziges Theater um sich herum hat Aufstellung nehmen lassen, ruft er ihnen allen gemeinsam das Wort zu: *Hört, alle Völker, öffnet eure Ohren, ihr alle, die ihr den Erdkreis bewohnt, ihr Erdgeborenen wie auch ihr Söhne der Menschen*, ob nun einer unter euch *reich* ist oder *arm* (V. 2–3).¹¹²⁸ (172) Mit diesen drei Paaren umfasst er nämlich in allgemeiner Weise jeden Unterschied, den es im Leben der Menschen gibt. Im ersten Paar erwähnt er *alle Völker* und *die Bewohner des Erdkreises*, wobei mit dem Namen der „Völker“ die Umgrenzungen der Orte bezeichnet werden, mit dem anschließenden Ausdruck aber die Bewohner der Orte. Wenn er so dann *Erdgeborene* und *Söhne der Menschen* erwähnt, unterscheidet er die Fleischlichen, Irdischen und Vernunftlosen von denen die gerettet werden und eine gewisse Prägung der menschlichen Natur an sich haben. Die dem Menschen eigentümliche Prägung besteht ja in der Ähnlichkeit mit dem Göttlichen (Gen 1,26).¹¹²⁹ Schließlich ist die Ungleichheit der Lebenslagen im Blick auf *Armut* und *Reichtum* die allgemeinste Ursache für die mannigfache und vielgestaltige Ungleichförmigkeit in den Verhältnissen der Menschen.

(173) Wer ist dieser, der vor einer so großen und so bedeutenden Zuhörerschaft eine Rede hält? Wer anders als der, der von sich selbst bezeugt, dass er *Weisheit sprechen wird* und *Einsicht*? Das aber spricht gewiss derjenige, der einen „Geist der Weisheit und Einsicht“ (Jes 11,2) hat, diese große Gnadengabe, die aufgrund von Aufmerksamkeit und *Nachdenken* erlangt wird.¹¹³⁰ In der Tat hat er nicht gesagt, dass er *den Mund öffnen* werde, ehe er sein Ohr dem gleichnishaften Wort geneigt hat.¹¹³¹ *Mein Mund*, sagt er, *wird Weisheit reden und das Nachdenken meines Herzens Einsicht* (V. 4).¹¹³² Und zu-

¹¹²⁸ In Ps 48,2a fehlt bei Gregor das Pron. ταῦτα [JR 61,9], was wohl als Freiheit im Zitieren zu erklären ist. Belege dafür finden sich in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 158, app.crit., nicht.

¹¹²⁹ In der Regel übersetzen wir ὁμοίως als ‚Anähnlichung‘. In Gen 1,26, worauf Gregor sich hier bezieht [JR 61,20], handelt es sich jedoch nicht um eine allmählich zu gewinnende, sondern um eine bereits verliehene Eigenschaft.

¹¹³⁰ Das LG VI, 299, Sp. 2, Z. 52–52 u. 300, Sp. 1, Z. 27–34, weist μελέτη [JR 61,29] das Bedeutungsfeld ‚(das Einüben,) die Übung, die Beschäftigung, - das Training, die Konditionierung‘ zu. Jedoch legt der Kontext von Ps 48,4 eher eine Wiedergabe im Sinne von ‚Nachsinnen‘ nahe, wie es auch in der LXX.D (2009) 799, geschieht.

¹¹³¹ Mit dem Part. παραβάλλοντι [JR 61,28] spielt Gregor auf das Wort παραβολήν in Ps 48,5 an. Durch die etwas kryptische Aussage in JR 61,27–29 will er zum Ausdruck bringen, dass das Reden in Ps 48,5 nicht vor dem Hören in Ps 48,4 erfolgt. Vielmehr geht, wie Gregors Eintragungen πρώτον [JR 61,30] und τότε [JR 61,31] bei Ps 48,5 zeigen, das Hören dem Reden voraus.

¹¹³² Übers. wie in der LXX.D (2009) 799.

erst werde ich einem Gleichnis mein Ohr neigen, und dann werde ich auf der Harfe meinen Gegenstand eröffnen (V. 5).¹¹³³

(174) Welches nun ist die „Einsicht“ und welches der „Gegenstand“? Die Schöpfung Gottes, sagt er, kannte nicht die Einrichtung eines *bösen Tages*, wie es die Darstellung der Erschaffung der Welt bezeugt (Gen 1,4), vielmehr hat die Sünde den von Jubel erfüllten Tag zu einem Tag der Furcht und der Bestrafung gemacht, den man nicht hätte fürchten müssen, wenn nicht die auf unsere Ferse lauende Schlange, deren Name *Gesetzlosigkeit* ist, den Weg des Lebens *rings umfasst hätte* (V. 6), wobei sie an ihrem eigenen Schlangenleib auf allen Seiten in furchterregender Weise von den vielfältigen Schuppen der Leidenschaften starrt und borstig ist.¹¹³⁴ (175) Nachdem er sodann den ganzen Psalm in zwei (Teile) geteilt hat,¹¹³⁵ gibt er im ersten Teil den Rat, nicht nach einem anderen *Erlöser* Ausschau zu halten. Denn *weder erlöst der Bruder*, sagt er, noch ein anderer *Mensch*, sondern jeder wird für sich selbst die Begnadigung erbitten, wenn *er Gott sein Sühnopfer und den Kaufpreis für die Erlösung seiner Seele gibt* (V. 8–9).¹¹³⁶ Deshalb will er, dass die in diesem Leben mit Eifer erstrebte Abfolge eitler Dinge zur Aufforderung wird, das vergeblich Erstrebte geringzuschätzen.¹¹³⁷ Wie können die Menschen die Zeit mit unnützen *Mühen* verbringen, als ob sie erwarteten, dass sie *immer leben werden?* (V. 10a) Wie (kann es sein, dass) die, welche die *sehen*, die vor ihnen *sterben*, nicht fürchten, selbst im Tode *zugrunde zu gehen?* (V. 10b) Auch sind diejenigen wahrhaft *töricht* und *unverständlich*, die nicht wissen, dass sie nach dem hiesigen Leben *anderen ihren Reichtum überlassen werden*, während sie selbst *für immer in Gräbern* wohnen werden (V. 11–12a); sie haben ihre *Namen* nicht durch das höhere Leben in den Himmeln eingetragen, sondern verlangten, sich auf *Erden* einen Namen zu machen (V. 12b), und machten so sich selbst in der oberen Stadt namenlos. Ursache für all das ist, dass der *Mensch* seine eigene *Würde nicht versteht*, sondern sich freiwillig zu den Freuden des Viehs hinabziehen lässt (V. 13) und so der Kehle, dem Bauch und dem

¹¹³³ Die LXX.D (2009) 799, gibt πρόβλημα in Ps 48,5 als ‚Rätsel‘ wieder, wobei es sich am hebr. קִיץ orientiert. Das LG VII, 676, Sp. 2, Z. 21–27, dagegen weist dem Wort das Bedeutungsfeld ‚das Vorgelegte, Vorgenommene, die Aufgabe, das Thema‘ zu, was bei Gregor [JR 61,32] dem Kontext entspricht.

¹¹³⁴ In der *Or. cat.* XXX [GNO III,IV, 74,8–12] beschreibt Gregor, wie der Schwanz einer Schlange sich noch bewegt, nachdem der Kopf zerschmettert worden ist. Auch unsere Stelle [JR 61,37–40] wird von der Mehrzahl der Übersetzer als Schilderung der Bewegung der Schlange gedeutet, wobei man jedoch nicht ohne gewisse Freiheiten auskommt. Wir begnügen uns wie HEINE, *Treatise* (²2000) 176, damit, Gregors Text als Beschreibung des Aussehens der Schlange wiederzugeben, was auch die lexikalischen Angaben des LG nahelegen. Für ἐπιφρίσσω gibt das LG III, 472, Sp. 3, Z. 36.42–47 an: ‚starren, starr, rauh sein‘; zu τραχύνω finden sich in LG IX, 121, Sp. 2, Z. 40, die Bedeutungen: ‚uneben, - rauh, wild machen‘.

¹¹³⁵ Gregor betrachtet die gleichlautenden V. 13 und 21 als den jeweiligen Abschluss zweier Abschnitte des Ps 48, vgl. *Inscr.* II, 12 [JR 61,60–63].

¹¹³⁶ In Ps 48,8b liest Gregor nicht das Fut. δώσει, sondern den Aor. Konj. δῶ, was der Einfügung des Zitats in den Kontext von JR 61,42–45 geschuldet ist. Ferner bietet er in V. 8b statt αὐτοῦ das Refl.-Pron. ἑαυτοῦ, wofür sich nach den PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf*s (³1979) 159, app.crit., in *L*´ 1219 sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 60, in der ORTH.L. Entsprechungen finden. — Zur Übers. vgl. die LXX.D (2009) 800.

¹¹³⁷ Dieser Satz [JR 61,45–47] bereitet dem Übersetzer Schwierigkeiten und ist möglicherweise defekt, wie J. Mc Donough [GNO V, 131, app.crit. zu Z. 4] vermutet.

Schmutz des Unterleibs ausgeliefert ist. Dies ist der Teil des Psalms, der zum ersten Gliederungsabschnitt gehört.

(176) Das Übrige aber erhebt in anderen Punkten eine Anklage. Die Rede endet wiederum mit dem gleichen Ausspruch (V. 21),¹¹³⁸ wobei die Prophetie nach meiner Meinung darüber für uns philosophiert, dass die erste Ursache für das Eindringen der Übel darin besteht, dass der Mensch durch die tierhafteren Leidenschaften zum Tier wurde. Nachdem uns aus Gnade die Heilung eines solchen Übels zuteilwurde durch den, der das Menschengeschlecht in Mitleid besucht hat, werden sie, wenn sie den „guten Hirten“ (Joh 10,11) erneut verlassen haben, vom *Tod geweidet*, sie, die sich nicht der himmlischen Weide, sondern derjenigen in der Unterwelt zugewandt haben und zu *Schafen der Unterwelt* geworden sind. Er sagt nämlich: *Wie Schafe haben sie sich in der Unterwelt gelagert, der Tod weidet sie* (V. 15a).¹¹³⁹ Und so kommt es ein zweites Mal durch die Sünde zur Gefühllosigkeit gegenüber der uns aus Gnade zuteilgewordenen Würde und zum Herabsinken zu einem vernunftlosen Leben. Alles nämlich, was außerhalb der wahren Vernunft geschieht, ist Vernunftlosigkeit. Dem Vieh aber ist es eigen, ohne Vernunft und ohne Verstand zu sein.

3.2.13 Kapitel XIII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 50–54 (62,1–67,57)

3.2.13.1 Psalm 50 – Die Buße Davids (62,1–38)

62. (177) Es dürfte überflüssig sein, jeden einzelnen Psalm mit Genauigkeit Wort für Wort darzustellen,¹¹⁴⁰ da dem, der es will, durch das Gesagte eine große Gewandtheit zugewachsen ist, auch das zu verstehen, was wir übergangen haben, sodass nach meiner Meinung keine Notwendigkeit besteht, die Abhandlung durch Weitschweifigkeit in die Länge zu ziehen. Allein das müssen wir aus dem schon Untersuchten noch einmal aufgreifen, dass der große David der menschlichen Natur durch beides Gutes tut, sowohl (durch das,) womit er auf symbolische Weise im Voraus unsere Rettung darstellt als auch (durch das,) womit er den Menschen die Art und Weise der Umkehr zeigt.¹¹⁴¹ Dabei fügt er für diese glückliche Tat gleichsam eine Methode hinzu durch den fünfzigsten

¹¹³⁸ V. 21 ist eine Wiederholung von V. 13.

¹¹³⁹ Übers. wie in der LXX.D (2009) 800.

¹¹⁴⁰ In der Wendung *Tà δὲ καθ' ἕκαστον τῶν ἐν τῇ ψαλμοδίᾳ* [JR 62,1] lässt sich das Wort *ψαλμοδίᾳ* sowohl auf den einzelnen Ps 48 wie auf den Psalter im Ganzen beziehen. Das Erstere geschieht bei TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 160, und HEINE, *Treatise* (2000) 177: ‚to write out carefully, word for word, each individual thing treated in the psalm‘. Die letztere Deutung gibt REYNARD, *Sur les titres* (2002) 411: ‚passer en revue minutieusement chacun des psaumes‘. Uns scheint Reynards Auffassung plausibler, da Gregor Ps 48 ja bereits durchgehend ausgelegt hat, dann aber Ps 49 unerwähnt übergeht und auch Ps 50 nur kurz berührt.

¹¹⁴¹ HEINE, *Treatise* (2000) 177, ergänzt hinter den beiden Rel.-Pron. *δι' ὧν* [JR 62,7 f.] jeweils *ψαλμῶν*, was zwar auch einen guten Sinn ergibt, jedoch nicht berücksichtigt, dass die Funktion des *προτυποῖ* [JR 62,7] sich nicht nur auf von David gedichtete Psalmen bezieht, sondern auch auf sein persönliches Verhalten in verschiedenen Situationen seines Lebens.

Psalm, durch den für uns ein weiterer Sieg über den Gegner vorbereitet wird. Denn das Wissen, wie man sich von den Übeln reinigt, bildet die Vorbereitung und Grundlage ununterbrochener Siege über den Feind.¹¹⁴² Ununterbrochen währt nämlich in unserem Leben das „Ringen gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis“ und „gegen die Geisteswesen der Bosheit in den Himmeln“ (Eph 6,12).¹¹⁴³ Und da wir als einziges Gegenmittel gegen jeden Angriff der Versuchung die Umkehr haben, wird der, der das in sich erreicht hat, ständiger Sieger über den, der immerfort gegen ihn ankämpft.

(178) Wenn sodann die geschichtlichen Angaben in den Überschriften nicht der Aufeinanderfolge (der Ereignisse) entsprechen, so ist doch der Sinn zu einem folgerichtigen Zusammenhang verbunden. Denn das Ereignis, das *Bersabee* und *Urias* betrifft (Ps 50,2),¹¹⁴⁴ ist viel später als das, was von dem Idumäer *Doëk* berichtet wird (Ps 51,1–2).¹¹⁴⁵ Dies nämlich geschah in den Anfängen der Gewaltherrschaft des Saul, jenes aber ereignete sich kurz vor dem Ende des Königtums Davids. Doch dem geistgewirkten Wort liegt nichts an der zeitlichen und fleischlichen Ordnung der Dinge.¹¹⁴⁶ Denn welcher großer Nutzen sollte für mich darin liegen, zuerst von dem *Idumäer* zu erfahren und dann über *Bersabee* unterrichtet zu werden? Welche Tugend wäre dadurch (zu gewinnen)? Welcher Aufstieg zum Besseren? Welche Lehre, die Sehnsucht nach den hohen Dingen (weckt)? Wenn ich aber die Geheimnisse, die der fünfzigste (Psalm) dem tieferen Sinn seines Wortlautes nach enthält, in Erfahrung gebracht habe und mit seiner Hilfe auch über das Heilmittel belehrt wurde, das uns zur Überwindung des Gegners gegeben ist – ich meine das der Umkehr –, sodass ich mich durch dieses ständig an den Sieg über den Feind gewöhne und in ihn einübe, dann sieh zu, wie ich beim nächsten Aufstieg folgerichtig voranschreite, Sieg um Sieg erringend.¹¹⁴⁷

3.2.13.2 Psalm 51 (63,1–64,37)

63. (179) Ich werde dir aber die Wortfolge der geschichtlichen Überschrift vorlesen, die so lautet: *Zum Ziel, aus Einsicht, bezogen auf David, als Doëk, der Idumäer kam und Saul meldete und zu ihm sagte: ‚David ist in das Haus des Abimelech gegangen‘* (V.

¹¹⁴² Wie der Kontext zeigt meint Gregor mit τῆς διηνεκοῦς νίκης [JR 62,12 f.] nicht die dauerhafte Wirkung eines einzelnen Sieges, sondern ein beständiges Siegen, eine ununterbrochene Folge von Siegen.

¹¹⁴³ NA²⁸ (2012) 601, liest in Eph 6,12 den Pl. τοὺς κοσμοκράτορας. Für den Sing. bei Gregor gibt es a.a.O. 601, app.crit., keine Belege. — Übers. nach dem MNT (⁵1998) 382.

¹¹⁴⁴ Vgl. auch 2 Kgt 11,1–27.

¹¹⁴⁵ Vgl. auch 1 Kgt 22,6–23.

¹¹⁴⁶ Es ist schwierig, im Deutschen eine befriedigende Wiedergabe des Adj. πνευματικός [JR 62,26] zu finden. Das LG VII, 514, Sp. 1, Z. 2, gibt als Bedeutungen an: ‚geistig, geistlich‘. Doch das Adj ‚geistig‘ dient auch der Wiedergabe von νοερός (vgl. LG VI, 542 Sp. 2, Z. 18) und νοετός, während ‚geistlich‘ etwas abgegriffen wirkt und mit den Konnotationen eines „geistlichen Standes“ belastet ist. Wir schlagen deshalb für diese Stelle den Begriff ‚geistgewirkt‘ vor. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 413, spricht im Französischen von ‚inspirée‘.

¹¹⁴⁷ In JR 62,36 f. ließe sich προσβαίω auch übersetzen: ‚wie ich mich folgerichtig dem nächsten Aufstieg nähere‘. Doch Gregors Konzept des Psalters kennt keine Annäherungsphasen an einen neuen Aufstieg. Es folgt vielmehr unmittelbar Aufstieg auf Aufstieg, sodass jedes Weitergehen zugleich ein Emporsteigen ist.

1 f.). Durch diese (Worte) werde ich belehrt, dass es zum *Ziel* des Sieges führt, wenn *Einsicht* das Leben leitet, ähnlich wie es beim großen *David* der Fall war. Und dann beunruhige ich *Doëk*, den Tyrannen meines Heils am meisten, wenn ich mich im Haus des Priesters aufhalte und wenn der Diener der Maulesel, da er nicht mehr die Kraft hat, mit mir von Angesicht zu Angesicht zu ringen, heimlich einen Anschlag gegen mich vorbereitet, indem er dem, der auf mich mordgierig ist, meinen Aufenthalt beim Priester anzeigt.¹¹⁴⁸ (180) Es dürfte aber klar sein, wer jene „Maulesel“ sind, über welche dieser „Idumäer“ Aufsicht führt, der die unfruchtbare Natur weidet, in welcher der Segen Gottes keinen Raum fand, der von Anfang an die Vermehrung in die Schöpfung hineingelegt hat mit den Worten: „Nehmt an Zahl zu und vermehrt euch“ (Gen 1,28). Denn beim Schlechten geht die Vermehrung nicht von Gott aus; so (erfolgt) bei der Gattung der Maulesel die Generationenfolge nicht (durch Abstammung) voneinander, vielmehr macht die Natur das Tier immer wieder neu, indem sie das, was es in der Schöpfung nicht gibt, durch Kunstgriffe hervorbringt und einführt. (181) Durch das Gesagte aber ist völlig klar, welche Absicht die Rede verfolgt. Wenn nämlich „alles, was“ der Herr „gemacht hat, sehr schön“ ist (Gen 1,31), der Maulesel aber nicht zur Liste der (Wesen) gehört, die bei der Schöpfung geworden sind, dann dürfte klar sein, dass dieser Name von der geschichtlichen Erzählung als Hinweis auf die Schlechtigkeit verwendet wird. In der Tat hat sie weder von Gott her ihr Dasein noch vermag sie, geworden, wie sie zu werden pflegt, von sich selbst aus ihren Bestand in seiner Eigentümlichkeit zu sichern.¹¹⁴⁹ Wie nämlich die Natur der Maulesel sich nicht durch sich selbst erhält, so bleibt auch die Schlechtigkeit nicht beständig als dieselbe erhalten, sondern wird, von einem anderen zum Leben gebracht, immer wieder eine andere, sooft das, was an unserer Natur edel und stolz, schnell und mit hohem Nacken ist,¹¹⁵⁰ abgeleitet zum Verlangen nach der Vereinigung mit dem Eselartigen und Vernunftlosen.¹¹⁵¹

(182) Jener andersstämmige *Doëk* also,¹¹⁵² der bei Saul Bote gegen David wurde, der Hirte der unfruchtbaren Herde der Maulesel, dürfte also niemand anderer sein als der böse Engel, der die menschliche Seele durch die vielfältigen Leidenschaften der Sünde zum Schlechten hinzieht; sooft er sieht, dass sie sich im Haus des wahren Priesters aufhält und er sie mit den Tritten der Maulesel nicht treffen kann, macht er Meldung beim Anführer der Bosheit „des Geistes, der in den Söhnen des Ungehorsams wirkt“ (Eph

¹¹⁴⁸ Vgl. 1 Kgt 21,8 und 22,9.

¹¹⁴⁹ Gregor formuliert in JR 63,24 f. sehr abstrakt. Treffend scheint die Wiedergabe von REYNARD, *Sur les titres* (2002) 417: „Elle ne tient donc pas de Dieu son existence, pas plus qu’une fois née de la manière dont elle naît, elle n’a les moyens suffisants pour subsister selon sa particularité“.

¹¹⁵⁰ Nach der einsichtigen Erklärung von TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 162, Anm. 291, rufen diese Eigenschaftswörter das Bild des Pferdes wach.

¹¹⁵¹ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 417, Anm. 1, weist auf Vorbilder für diese Bildlichkeit bei Platon und Philon hin.

¹¹⁵² Die Septuaginta bezeichnet *Doëk* als Syrer (1 Kgt 21,8; 22,9.18.22), der masoretische Text nennt ihn „Edomiter“ (1 Sam 21,8; 22,9.18.22). Gregor von Nyssa spricht von ihm als Ἰδουμαῖος [JR 65,46].

2,2).¹¹⁵³ (183) Wer aber Wurzeln geschlagen hat wie ein fruchtbarer Ölbaum im Haus Gottes (V. 10), bringt gegen den Tyrannen jene Worte vor, die wir im Psalm gehört haben,¹¹⁵⁴ und sagt: *Was rühmst du dich in Schlechtigkeit, du Mächtiger, der Gesetzlosigkeit* (V. 3),¹¹⁵⁵ dessen Zunge wie ein geschärftes Schermesser ist (V. 4); sie nimmt denen, denen sie nahe gebracht wird, die Pracht der Haare weg und schneidet die sieben lockigen Haarstränge ab, in denen unsere Kraft liegt.¹¹⁵⁶ Du kannst aus der Siebenzahl der geistlichen Locken sicherlich deren Sinn erkennen, hat doch Jesaja in analoger Weise die siebenfältig zuteilwerdende Gnade des Geistes aufgezählt (Jes 11,2). Sind diese (Locken) abgeschnitten, wie es bei Sampson geschah, hat das das Verderben der Augen zur Folge sowie dass man den Fremden zum Gespött wird, wenn sie betrunken sind (Ri 16,21.25).

64. (184) Nachdem er (Worte) ausgesprochen hat, durch welche die besonderen Züge des „in Schlechtigkeit Mächtigen“ (V. 3a) beschrieben werden, fügt er hinzu, dass *Gott ihn für immer niederreißen wird* (V. 7a);¹¹⁵⁷ zunächst aber wird er (ihn) jetzt *ausreißen und fortschaffen aus dem göttlichen Zelt*, und er wird *die Wurzeln* seiner Bosheit und Bitterkeit *aus dem Land der Lebenden* ausgraben (V. 7bc) und was der Psalm in der Folge (dieser Worte) noch enthält, das zum selben Sinn tendiert; durch dieses wird, wie der göttliche Apostel sagt, die „Festigkeit“ derer erreicht, die „im Glauben verwurzelt“ sind (Kol 2,7). Denn, so sagt er, *ich habe wie ein fruchtbarer Ölbaum im Haus meines Gottes meine Hoffnung auf das Erbarmen Gottes gesetzt für die Weltzeit* und für den Zeitraum nach dieser, dessen Maß die Grenzenlosigkeit ist, weshalb er ihn *Weltzeit der Weltzeiten* nennt (V. 10).¹¹⁵⁸ Und in diesem (Psalm) gelobt er auch, Gott den Dank immerfort darzubringen, indem er sagt: *Ich will ich dich preisen in Ewigkeit*; denn *du hast an mir getan*, was des Dankes würdig ist (V. 11a). *Und auf deinen Namen*, sagt er, *will ich harren*. Denn *gut* ist das Ausharren *für deine Heiligen* (V. 11c).¹¹⁵⁹

¹¹⁵³ In dem aus Eph 2,2 zitierten Vers wandelt Gregor das ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας zu einem ἄρχοντα τῆς πονηρίας ab und lässt das Adv. νῦν aus [JR 63,38–40]. Beides dient der Einpassung des übernommenen Apostelwortes in den Gedankengang Gregors.

¹¹⁵⁴ HEINE, *Treatise* (2000) 179, übersetzt ποιεῖται [JR 63,41] als ‚composes‘, REYNARD, *Sur les titres* (2002) 419, als ‚compose‘. Der von Gregor in den Blick genommene idealtypische Beter stellt jedoch nicht einen neuen Text zusammen, sondern zitiert den bereits gedichteten Ps 51. Deshalb geben wir ποιέομαι hier im Sinne von ‚vorbringen‘ wieder.

¹¹⁵⁵ Gregor zieht das Subst. Akk. ἀνομίαν aus Ps 51,3b an das Ende von V. 3a. [JR 63,43], wofür sich in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 165, keine Belege finden.

¹¹⁵⁶ Das „Schermesser“ in Ps 51,4 erinnert Gregor an die Gefangennahme Sampsons, bei dem ein Schermesser eine wichtige Rolle spielte, vgl. Ri 13,5–7; Ri 16,13–14.19. Der Text des Buches der Richter liegt in der LXX in zwei Fassungen (A und B) vor. Gregor kombiniert deren Begrifflichkeit, wenn er in Ri 16,19 aus A βόστροχος und aus B σείρά übernimmt [JR 63,45.47], vgl. RA^{HA} (2006) I, 472.

¹¹⁵⁷ In Ps 51,7a bringt Gregor das Verb statt in der Form καθελεῖ als καθαιρήσει [JR 64,2]. Belege dafür finden sich in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 165, app.crit., nicht.

¹¹⁵⁸ Gewöhnlich wird εἰς τὸν αἰῶνα als ‚in Ewigkeit‘ übersetzt, vgl. die LXX.D (2009) 803. Da Gregor jedoch vom αἰῶν in JR 64,10 noch ein darauf folgendes διάστημα [JR 64,11] abhebt, ergibt sich, dass er αἰῶν hier nicht im strengen Sinne von ‚Ewigkeit‘ versteht. Wir versuchen, das durch den Begriff ‚Weltzeit‘ zum Ausdruck zu bringen.

¹¹⁵⁹ In seiner Anspielung auf Ps 51,11c verwendet Gregor das Adj. ἀγαθός statt χρηστός und setzt die „Heiligen“ in den Dat. [JR 64,16].

(185) Wie aber der vielfarbige Glanz bei einer verschieden(farbigen) Blüte unmerklich von einer Färbung in eine andere Farbe übergeht, indem er in passender Weise die Extreme der Strahlen der Farben miteinander vermischt, so kann man auch sehen, wie sich am Ende dieses Psalms der Strahl des Gedankens mit dem Beginn des Schimmers des benachbarten Psalms folgerichtig vermischt, sodass das, was zwischen ihnen liegt, verborgen bleibt, da der Gedanke sich von selbst mit dem darüber liegenden Psalm verbindet.¹¹⁶⁰ Denn wer *wie ein fruchtbarer Ölbaum im Haus Gottes* (V. 10a) „verwurzelt“ ist (Kol 2,7) und in sich selbst die Stabilität und Unwandelbarkeit des „Firmamentes“ des Glaubens (Kol 2,5) gefestigt sowie die *Hoffnung* auf das *göttliche Erbarmen* durch Danksagung auf die Grenzenlosigkeit *der Weltzeiten* ausgedehnt hat (V. 10bc), lässt seinem Grimm gegen die *Törichten* (Ps 52,2) freien Lauf, deren Torheit in ihrer Behauptung gipfelt, der wahrhaft Seiende, der „über allem und in allem“ ist (Eph 4,6), sei nicht. (186) Wenn es solche und so große Dinge gibt¹¹⁶¹ – zuerst weist er auf die Fürsorge Gottes für den Menschen hin; die Festigkeit der auf ihn gestützten Hoffnungen ist so unwandelbar, dass das Verlangen nicht müde wird, das die gleiche Ausdehnung hat wie die Weltzeit der Weltzeiten¹¹⁶² –, wie *sagt (dann) ein Törichter in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott. Sie wurden verdorben und wurden abscheulich in solchen Gedankengängen* (Ps 52,2).¹¹⁶³

3.2.13.3 Psalm 52 – Sieg über den Unglauben und Ohnmacht des Doëk (65,1–69)

3.2.13.3.1 Der Sieg über den Unglauben (65,1–42)

65. Denn der Abfall vom seiend Seienden ist wahrhaft das *Verderben* und die Auflösung des Bestehenden. Denn wie könnte jemand im Sein sein, ohne im Seienden zu sein? Und wie könnte jemand im Seienden bleiben, ohne dem Seienden zu glauben, dass er ist? Der wahrhaft Seiende aber ist notwendigerweise Gott, wie dem großen Mose die Vision der Gotteserscheinung bezeugt (Ex 3,14). Wer nun aus seinem Denken das Sein Gottes verbannt, indem er sagt, dass jener nicht sei, hat sein eigenes Sein „verdorben“ (V. 2), indem er außerhalb des Seins geraten ist. (187) Deshalb sagt er, sobald sie sich von Gott *abwandten*, *wurden sie alle sogleich untauglich* (V. 4), wie ein wegge-

¹¹⁶⁰ Gregors Gedanke eines kontinuierlichen Übergangs von Ps 51 zu Ps 52, den er durch einen Vergleich illustriert, ist an sich einfach. Die sprachliche Formulierung grenzt jedoch zum Teil an das Kryptische. Wir haben in der Übersetzung versucht, nahe am Wortlaut zu bleiben. — In Gregors Rede von der *ὑπερκειμένη ψαλμωδία* [JR 64,24] klingt seine Grundvorstellung von der treppenartigen Stufung des Psalters an. Wir geben den Ausdruck deshalb wörtlich wieder.

¹¹⁶¹ HEINE, *Treatise* (2000) 181, deutet τοιούτων ... τοσούτων [JR 64,31] auf die Törichten: ‚so many such people‘.

¹¹⁶² Zu Recht sieht TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 164, Anm. 297, in dieser Bemerkung Gregors ein erstes Anklingen der Epektasis-Lehre.

¹¹⁶³ Im Zuge der Aktualisierung des Ps 52 setzt Gregor in V. 2a statt des Aor. εἶπεν das Präs. λέγει. Außerdem hat er vor καρδίᾳ den Art. τῇ [JR 64,35], was nach ΤΟ ΨΑΛΘΗΡΙΟΝ (31998) 64, der ORTH.L. entspricht. — Zur Übers. vgl. die LXX.D (2009) 804.

worfenen Gefäß, das als untauglich erklärt worden ist.¹¹⁶⁴ Was aber zum Guten unbrauchbar ist, zeigt durch seine Unvereinbarkeit mit dem Besseren klar seine Tauglichkeit zum Schlechten. Aus eben diesen Gründen *schaute* der Herr *vom Himmel herab zu den Menschensöhnen* (V. 3).¹¹⁶⁵ Ein solches Wort kündigt für die Zeit, da alle Untergebenen den Führern zum Unglauben, den Priestern, den Pharisäern und den Schriftgelehrten folgten, den Wandel des Herrn bei den Menschen an; jene waren es nämlich, die mit ihren lästerlichen Zähnen das Volk zerrissen und auffraßen. (188) Deshalb sagt er: *Dort werden sie große Furcht haben, wo keine Furcht war* (V. 6a), *die mein Volk verschlingen (gleich) einer Brotspeise* (V. 5b),¹¹⁶⁶ wobei sie an einem ähnlichen Übel leiden wie die Wasserscheuen. Wenn es diesen irgendwie möglich wäre, Wasser aufzunehmen, würde es das Leiden des Kranken heilen; doch sie fürchten das, was (als Mittel) zur Rettung bereitliegt, und machen sich dem Rettenden gegenüber fremd. Aus Furcht unterzugehen, bereiten sie sich den Untergang. So haben jene, als die Quelle ihnen zurief: „Wenn einer dürstet, kommen soll er zu mir und trinken!“ (Joh 7,37),¹¹⁶⁷ „große Furcht gehabt, wo keine Furcht war“ (V. 6), da die Wahrnehmungsorgane der Seele von der Raserei des Unglaubens ergriffen waren; sie wandten sich ab vom Trank des Heils, ohne zu wissen, dass *bei dem Geschlecht der Gerechten Gott ist* (Ps 13,5),¹¹⁶⁸ er, der *von Sion aus Israel das Heil gibt* (Ps 13,5a; 52,7a)¹¹⁶⁹ und der *die Gefangenen seines Volkes* von dem, der uns in Bosheit durch die Sünde gefangen genommen hat, wieder zu sich *zurückkehren lässt*; dann werden der wahre *Israelit* und der geisterfüllte *Jakob* mit *Freude* und *Jubel* erfüllt (Ps 13,7bc; 52,7bc).¹¹⁷⁰ (189) Solcherart ist also der Sinn des Psalms, wie man finden kann, wenn man den Wortlaut des Psalms durchgeht. Die Überschrift des Psalms passt zu seinem Sinn. Denn die Überschrift bringt zum Ausdruck, dass das Wort des Psalms ein *Siegeslied* ist, der beim *Reigentanz* mit *Einsicht* vorgetragen wird. In der Tat sagt sie: *Zum Ziel, für Maeleth, aus Einsicht, bezogen auf David* (Ps 52,1). ‚Reigentanz‘ aber wird mit ‚Maeleth‘ übersetzt,¹¹⁷¹ und statt ‚Zum Ziel‘ haben andere Übersetzer die Wiedergabe ‚Siegeslied‘.¹¹⁷²

¹¹⁶⁴ Zum Vergleich mit dem Gefäß vgl. 2 Tim 2,21.

¹¹⁶⁵ In Ps 52,3a schreibt Gregor nicht ὁ θεός, sondern ὁ Κύριος [JR 65,13]. Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 166, app.crit., nennen: dominus La^G; Aug. IV 488 F. Außerdem hat Gregor das Verb διέκυψεν an das Ende des Kolons gestellt [JR 65,14].

¹¹⁶⁶ Gregor liest in Ps 52,5 statt ἔσθοντες die Form ἐσθίωντες [JR 65,20], was jedoch im Sinn keine Veränderung bewirkt. Keine Belege in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 166, app.crit. — Übers. von Ps 52,6a.5b nach der LXX.D (2009) 804.

¹¹⁶⁷ Übers. wie im MNT (⁵1998) 195.

¹¹⁶⁸ In Ps 13,5a liest Gregor φόβον [JR 65,28], was nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 96, S* R L^p entspricht. In Ps 13,5b bringt er γενεᾷ δικαίων [JR 65,30], worin er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 96, app.crit., mit U L' A' sowie + est mit La Uulg und außerdem nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³1998) 20, mit der ORTH.L. übereinstimmt.

¹¹⁶⁹ In Ps 13,7a liest Gregor τῷ Ἰσραὴλ [JR 65,31], was nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 96, app.crit., durch die Handschrift 1219 bezeugt ist.

¹¹⁷⁰ Zur Übers. von πνευματικός vgl. oben S. 201, Anm. 1146.

¹¹⁷¹ Vgl. Inscr. II, 6 [JR 37,1–15 (Heine II, 58–60)], oben S. 158–159.

¹¹⁷² Vgl. Inscr. II, 2 [JR 31,1–6 (Heine II, 14)], oben S. 147.

3.2.13.3.2 Die Einheit von Ps 51 und Ps 52 (65,43–69)

(190) Erneut geht der Lauf durch das Folgende voran und setzt die Rätsel der Geschichte passend zu den Gedanken in Beziehung, die im Fortgang gefunden werden, wenn Doëk, jener Idumäer, der in sich die sich auf beide Seiten neigende Natur der Maulesel weidet, nichts gegen uns ausrichtet. Es ist auch schon im Vorhergehenden gesagt worden, dass durch dieses Tier die Sünde bezeichnet wird.¹¹⁷³ Wie nämlich diese die Frucht jenes sich nach beiden Seiten neigenden „Baumes“ ist, den das Wort „gut und böse“ nennt (Gen 2,17) – gut, weil die Sünde durch den Köder der Lust verdeckt wird, welcher die Freunde des Körpers anstelle des Guten nachjagen; böse wiederum, weil das, was jetzt als gut erstrebt wird, zu einem bitteren Ende führt –, ebenso kann man die Merkmale beider Naturen, des Pferdes und des Esels, an dem betreffenden Tier sehen, sodass der Maulesel beides zugleich ist, Pferd und Esel, nicht getrennt jedes von beiden, sondern in einem alle beide, da die doppelte Natur der (beiden) Tiere zur Erzeugung dieses neuen Lebewesens vermischt worden ist. (191) Wenn also jener Andersstämmige, dessen (Bedeutung) wir begriffen haben,¹¹⁷⁴ beim Tyrannen zum Denunzianten unseres Aufenthaltes beim Priester wird (Ps 51,2), dann wollen wir den, der *sich in Schlechtigkeit rühmt* und der durch *Gesetzlosigkeit* seine *Macht* erworben hat (Ps 51,3), mit Hilfe des göttlichen Beistandes aus seiner Machtstellung *vertreiben* und ihn mit der *Wurzel aus dem Land der Lebenden* ausreißen (Ps 51,7); zu einem *Ölbaum* geworden, der über die Menge der Früchte frohlockt und schwer (mit ihnen) beladen ist (Ps 51,10a), ferner mit Kraft erfüllt durch die *Hoffnung auf Gott* (Ps 51,10b) wollen wir im Chorreigen tanzen (Ps 52,1) zu den Liedern des Sieges über den Besiegten. Dann werden wir folgerichtig zu (noch) Höherem weiterschreiten,¹¹⁷⁵ wirklich der Stimme gemäß, die im Hohenlied erklingt, indem wir „über Berge springen und über Hügel hüpfen“ (Hld 2,8).

3.2.13.4 Psalm 53 – Der Kampf gegen die Ziphäer und die Zerstörung des Bösen (66,1–67)

66. (192) Was ist nun das für ein „Berg“, zu dem das Wort jetzt vom vorherigen „Berg“ der Gedanken hinaufspringt? Es ist wiederum ein anderer Sieg und andere „Lobgesänge“ auf den Sieg, die „mit Einsicht für David“ ausgeführt werden (V. 1); diejenigen, welche die Kämpfe in Gang bringen, sind jetzt nicht mehr eine Herde von Mauleseln, sondern das Volk der *Ziphäer* (V. 2). Sie liegen auf der Lauer bei den „Engpässen“ des Durchgangs durch die „Öde“, und immer wenn es ihnen nicht gelingt, unseren Marsch durch den „Engpass“ zu verhindern, laufen sie wieder zu Saul zurück, der über unsere Rettung unzufrieden ist (1 Kgt 23,19). Er sagt nämlich: *Zum Ziel, aus Einsicht, unter*

¹¹⁷³ Vgl. *Inscr.* II, 13 [JR 63,12–31 (Heine II, 180–181)], oben S. 202.

¹¹⁷⁴ Vgl. *Inscr.* II, 13 [JR 63,32–40 (Heine II, 182)], oben S. 202.

¹¹⁷⁵ Der genaue Sinn von *κατὰ λόγον* [JR 65,66 f.] ist schwer zu bestimmen. Das LG VI, 162, Sp. 2, Z. 50–54, macht keinen Übersetzungsvorschlag dazu. In der Sache dürfte die Wendung jedoch dem bei Gregor häufigen *δι' ἀκολούθου* entsprechen, woran sich unsere Übersetzung orientiert.

Lobgesängen, bezogen auf David, als die Ziphäer kamen und zu Saul sprachen: Siehe, David hat sich bei uns verborgen (V. 1–2).¹¹⁷⁶ (193) Wer der Geschichte nicht unkundig ist, kennt gewiss den „engen“ und „trockenen“ Ort, der in diesem Teil erwähnt wird. Unter dem „verengten“ Durchgang verstehen wir jenen Weg des Evangeliums zum Königtum, den die Ziphäer behindern, das heißt das andersstämmige Volk der bösen Geister, die Diener der feindlichen Macht; doch die „Wenigen“, die sich vom „breiten (Weg)“ abwenden, „finden“ ihn (Mt 7,13–14). Der Wortlaut der Erzählung aber ist folgender: „Siehe, hat David sich nicht versteckt bei uns in Masera in den Engpässen auf dem Hügel?“ (1 Kgt 23,19)¹¹⁷⁷ In der Tat, die Gott gemäß Lebenden halten sich wirklich in diesem „Engpass“ verborgen. Und das Neue Testament zeigt uns diesen „Weg“, durch den man bis zum höchsten Gipfel des Berges hinaufsteigen kann, den der geschichtliche Bericht ‚Hügel‘ nennt. (194) Immer nun, wenn wir jenen engen Weg ungehindert hinter uns gebracht haben, melden Ziphäer dem Tyrannen unsere Rettung.¹¹⁷⁸ Wir aber sprechen dem Namen dessen, der (uns) gerettet hat, die Macht zu, uns im Blick auf das Gute zu richten, indem wir sagen: *Gott, in deinem Namen rette mich, und in deiner Macht wirst du mich richten* (V. 3).¹¹⁷⁹ Denn das Geschehene wird von der Rede wie etwas Erwartetes ausgedrückt, wobei die Schrift auf diese Weise die chronologische Genauigkeit außer Acht lässt. Denn oftmals erzählt die Prophetie das, was sein wird, wie etwas Vorübergegangenes und das Geschehene wie etwas Erwartetes, was man auch bei diesem Psalm am Ende sehen kann.¹¹⁸⁰ Denn er hat nicht gesagt: *Auf meine Feinde wird herabschauen*, sondern *hat mein Auge herabgeschaut* (V. 9); daraus lernen wir, dass für Gott weder etwas bevorsteht noch etwas vorübergegangen ist, sondern alles in der Gegenwart liegt. Folglich hat das Denken das Gegenwärtige nicht verlassen, auch wenn Worte eine Bedeutung enthalten, die Vorübergegangenes oder Bevorstehendes mit der göttlichen Macht in Verbindung bringt. Der also, der den „öden“ und „engen (Weg)“ betreten und die Schar der Ziphäer in die Flucht geschlagen hat, sagt zu Gott: In deinem Namen ist uns die Rettung zuteilgeworden und durch deine Macht hat das Urteil im Guten Kraft,¹¹⁸¹ und das wird für immer so sein. (195) Und er ruft wegen

¹¹⁷⁶ Die von Gregor angeführte Fassung der Überschrift weicht gegenüber der bei den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 167, in zwei Punkten ab: Bei ihm stehen in Ps 53,1 die Angaben συνέσεως und ἐν ὑμῖν in umgekehrter Reihenfolge [JR 66,9], was bei L^{pau}He bezeugt ist; in Ps 53,2 liest Gregor Ἰδοὺ [JR 66,10] statt Οὐκ ἰδοὺ, wofür sich keine handschriftlichen Zeugnisse finden.

¹¹⁷⁷ Die in RA^{HA} (2006) I, 548, Μεσσαρα genannte Stadt heißt bei Gregor Μασερα [JR 66,18].

¹¹⁷⁸ Der Aor. παρέλθωμεν [JR 66,24] lässt sich sinnvoll sowohl in ingressiver, effektiver oder komplexiver Weise deuten, vgl. BORNEMANN / RISCH, *Griechische Grammatik* § 208 (²1978) 214. Das erste findet sich bei HEINE, *Treatise* (²2000) 184, das zweite bei TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 167, das dritte bei REYNARD, *Sur les titres* (2002) 429. Da dem Hauptsatz zufolge die Ziphäer dem Tyrannen bereits die Rettung der Passanten melden, haben wir uns für das effektive Verständnis entschieden.

¹¹⁷⁹ Gregor liest in Ps 53,3b das Fut. κρινεῖς [JR 66,27]. Darin stimmt er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 167, mit L^{Tht} 55 = ⲁⲓ sowie nach TO $\Psi\text{ΑΑΤΗΠΙΟΝ}$ (³1998) 65, mit ORTH.L. überein.

¹¹⁸⁰ In Ps 53 drücken V. 7–8 die Erwartung von Künftigem aus, V. 9 blickt auf schon Geschehenes zurück.

¹¹⁸¹ Gregor paraphrasiert hier seinem Verständnis gemäß Ps 53,3. — Der genaue Sinn des Ausdrucks ἡ ἐν τῷ καλῷ κρίσις [JR 66,42] lässt sich schwer festlegen. ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφάς* (1988) 221, gibt ihn

dieser Dinge das göttliche Ohr an, damit es die Danksagung hört (V. 4), wobei er den *Aufstand der Fremden* beschreibt und das *Trachten der* in der Schlechtigkeit *Starken nach seiner Seele*, deren Führer *nicht Gott* ist, sondern der, der als sein Gegner gilt (V. 5). Deshalb sagt er nämlich: Jene *haben Gott nicht vor sich gestellt* (V. 5c), doch *Gott hilft mir* (V. 6a),¹¹⁸² der *die schlechten Taten* auf die Erfinder der Schlechtigkeit *zurückfallen lässt* und der *durch die Wahrheit* alles zum *Verschwinden bringt*, was gegenüber der Wahrheit *feindlich* und andersstämmig ist (V. 7). *Ich* aber, sagt er, *werde dem Namen Dank sagen, in dem ich gerettet wurde* (V. 3), denn *ein Gut* ist die Danksagung für das, wodurch ich *von der Bedrängnis befreit* wurde und die Vernichtung der *Feinde mit meinen Augen sah* (V. 8b–9). Denn darüber freut sich das prophetische Auge, wenn nichts mehr zu sehen ist, das der Tugend entgegengesetzt ist. Denn wenn die Schlechtigkeit ausgerottet ist, die der Tugend in der Position des Feindes entgegensteht, wird der Name der ‚Feinde‘ nicht mehr übrig bleiben; denn wie sollte jemand noch ‚Feind‘ genannt werden, wenn die „Feindschaft“ nicht mehr lebt, die „der Friede getötet hat“, wie der Apostel sagt (Eph 2,14.16). (196) Damit aber die ausgesprochenen Gedanken folgerichtig auf die Worte des Psalms bezogen werden, lies in seinem Wortlaut den Psalm selbst, der der Reihenfolge nach die Position des dreiundfünfzigsten einnimmt; zu (diesem Zeitpunkt) ist er (sc. David) schon stärker geworden als die „Ziphäer“, hat „herabgeschaut“ auf die vollständige Vernichtung der Schlechtigkeit und bringt Gott, von Neuem zur Einsicht in den Beistand von oben gelangt, einen Siegesgesang dar. So nämlich lautet das Wort der Überschrift: *Zum Ziel, unter Lobgesängen, aus Einsicht, bezogen auf David* (Ps 54,1).

3.2.13.5 Psalm 54 – Sieg durch das Hoffen auf Gott (67,1–57)

67. (197) Wie die Kämpfer bei den körperlichen Wettkämpfen nicht bei denselben Gegenspielern bleiben, die sie in ihrer Jugend in der Ringschule besiegen, sondern entsprechend der Zunahme ihrer Kraft für (die Auseinandersetzung mit) größeren und stärkeren Wettkampfgegnern die Kleider ablegen und, wenn sie auch diese besiegen, sich mit Staub bedecken (für den Kampf mit) denen,¹¹⁸³ die noch überragender sind, (und so) entsprechend der Zunahme an Kraft stets mit den Kräftigeren unter den Gegenspielern kämpfen, auf dieselbe Weise erringt auch der, der bei so großen Kämpfen Übung im Sieg über die Feinde erlangt hat, für sich die bedeutenderen Siege, ringt er doch mit den bedeutenderen und größeren unter den Wettkampfgegnern. (198) Deshalb appelliert er auch an das Ohr des Kampfrichters, indem er sagt: *Lass mein Gebet, o Gott, in deine Ohren dringen* (V. 2), und er bittet ihn, auf seinen Kampf zu achten, indem er sagt: *Ach-*

als εὐνοϊκὴ κρίσις wieder, also als ‚günstiges Urteil‘; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 431, spricht von ‚jugement selon le bien‘. Eine andere Deutung gibt TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 168, mit ‚giudizio nel momento opportuno‘. Es scheint am sinnvollsten, die Offenheit des Ausdrucks auch in der Übersetzung beizubehalten, so auch HEINE, *Treatise* (2000) 184: ‚judgement in the good‘.

¹¹⁸² Gregor stellt in Ps 53,6a das Pron. an die Spitze des Zitats und bringt es in der Form ἐμοὶ [JR 66,48 f.], was beides in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 167, app.crit., ohne Belege ist.

¹¹⁸³ Sowohl das Ablegen der Kleider wie das Bedecken mit Staub waren Vorbereitungen zum Kampf.

te auf mich und höre mich an! (V. 3)¹¹⁸⁴ Auch weist er in seiner Rede auf die Mühen der Wettkämpfe hin, indem er erzählt von *Betrübnis*, *Kummer* und *Verwirrung* des Herzens (V. 3),¹¹⁸⁵ von der *Stimme des Feindes* und von *Bedrängnis durch den Sünder* (V. 4), als ob er den Kampfrichter auf einige Kampfgriffe aufmerksam machen wollte, die von den gegen ihn Kämpfenden gegen ihn angewandt werden. (199) Und darüber hinaus (führt er) noch *Verwirrung des Herzens*, *Todesangst*, *Furcht*, *Zittern* und *Finsternis* an, die sein ganzes Leben umfassen (V. 5–6); angesichts all dessen hat er nur ein Mittel gefunden, um stärker zu werden und sich über eine so große Not zu erheben, nämlich dass er *ausgestattet wird mit den Schwingen der Taube*¹¹⁸⁶ und dann, wenn er die Höhe erreicht hat, mit dem Flug *Halt macht* an jenem Ort, der *leer* ist von allen Übeln und grürend durch die göttlicheren Dinge (V. 7–8). Denn, so sagt er, *gelagert in der (leeren) Wüste* (V. 8b), fern vom *Kleinmut* unten und vom *Sturm* der Versuchungen (V. 9b), um dort die *Rettung durch Gott* zu *erwarten*, wo das Schlechte verschwindet. Denn die *Versenkung* (V. 10a) bringt das Verschwinden zum Ausdruck, da alles, was in die Tiefe geraten ist, verschwindet. Die Auflösung des Bestandes des Schlechten ist also das Versinken und die Vernichtung der Sünde. Deshalb sagt er, dass das Schlechte von Gott *versenkt* wird, wenn *die Zungen* derer, die im Schlechten eines Sinnes sind, *zerteilt* werden (V. 10). (200) Und alles, was der Psalm im Folgenden an Gedanken enthält, (nämlich) die Beschreibung der *Stadt*, die von schlimmen Beschäftigungen bevölkert wird, hat dasselbe Ziel im Auge (V. 10a). Denn er nennt die schlechten Bewohner dieser „Stadt“ und zählt sie auf, indem er die *Gesetzlosigkeit* nennt sowie die *Auflehnung in der Stadt*, die nachts *um die Mauer kreisen* (V. 10b.11a),¹¹⁸⁷ und wiederum *Gesetzlosigkeit*, *Mühsal* und *Ungerechtigkeit*, die sich *mitten* in der Stadt herumtreiben (V. 11b). Er weist aber auch auf das schlimme Volk hin, das ihre *Straßen* füllt, und nennt es *Zins(wucher)* und *Betrug* (V. 12). (201) Er sagt auch, dass von allem Genannten die Verstellung am schwerwiegendsten ist, die sich den Anschein von *gleicher Gesinnung* und Liebenswürdigkeit gibt (V. 14) und so den „Betrug“ unter einer ehrenwerten Hülle verbirgt (V. 15). Deshalb sendet der „gerechte Richter“ (Ps 7,12) Zuwanderer aus, die derartiger Bewohner würdig sind. Willst du die Namen dieser Zuwanderer erfahren? *Der Tod komme über sie*, sagt er, *und sie sollen lebendig hinabsteigen in die Unterwelt* (V. 16).¹¹⁸⁸ (202) Und nachdem er durch seine Rede all das Traurige aufgezeigt hat, das sie trifft (V. 20–

¹¹⁸⁴ Übers. wie in der LXX.D (2009) 805.

¹¹⁸⁵ Das LG I, 75, Sp. 1, Z. 67, gibt für ἀδολεσχία [JR 67,16] die Bedeutungen ‚Redseligkeit, Geschwätz, Gerede‘ an, was der Bedeutung des Wortes im klassischen Griechisch entspricht. Nach HARL, *Y-a-t-il une influence* (1971) 253–256, verbanden sich mit ἀδολεσχία im christlichen Sprachgebrauch jedoch noch zwei andere Sinngehalte, nämlich ausgehend von Gen 24,63 ‚Nachdenken‘, ‚Gespräch (mit Gott)‘ und ausgehend von 1 Kgt 1,16 ‚Kummer‘, ‚Angst‘. Die LXX.D (2009) 805, gibt das Wort in Ps 54,3 als ‚Nachdenken‘ wieder. Im Kontext der Exegese Gregors [JR 67,16; 68,14] scheint uns jedoch ‚Kummer‘ die treffendere Übersetzung zu sein.

¹¹⁸⁶ TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 170, Anm. 315, weist auf die Ursprünge des Bildes von den Flügeln der Seele in der platonischen Tradition hin. HARL, *Références philosophiques* (1990) 120 f., zeigt, wie Gregor dieses Bild gerade auch von biblischen Quellen aus entfaltet.

¹¹⁸⁷ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 437, Anm. 1, weist auf die Verwendung des Begriffes περιπολεῖν bei Platon, Philon und Plotin hin, von der sich Gregor in JR 67,39 angeregt zeigt.

¹¹⁸⁸ Übers. wie in LXX.D (2009) 805.

22), fügt er jene süße Stimme hinzu, durch die er die *Stadt* mit ihrer „Bevölkerung“ besiegt hat,¹¹⁸⁹ indem er sagt: *Ich aber will hoffen auf dich* (V. 24d). Als „Bevölkerung“ dieser *Stadt* aber bezeichnet er *Männer von Blut(taten) und Verschlagenheit*, die *keine* Art von schlechtem *Tag um die Hälfte verkürzen* (V. 24bc)¹¹⁹⁰ und das schlechte Tun nicht unvollendet lassen, sondern es im Schlechten zur Meisterschaft gebracht haben. Über sie alle wird er Sieger durch diesen einen Ruf, der (seine) Haltung Gott gegenüber kundtut, indem er sagt: „Ich will hoffen auf dich.“

3.2.14 Kapitel XIV – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 54 (Forts.); 55; 56 (68,1–75,48)

3.2.14.1 Psalm 55 – Ein neuer siegreicher Kampf (68,1–71,40)

3.2.14.1.1 Psalm 54 und eine Ruhepause vor neuem Kampf (68,1–35)

68. (203) Der Freund der Studien, der diese Gedanken durchgeht, möge selbst die von Gott eingehauchten Worte des Psalms lesen, damit der Text von uns nicht beschwerlich gemacht wird, indem wir alles Wort für Wort auslegen und die Betrachtung bei jedem einzelnen Gedanken in die Länge ziehen. **(204)** Wie diejenigen, die einen nach oben führenden und schwer gangbaren Weg hinaufsteigen, wenn sie zwischendurch auf eine Sitzgelegenheit treffen, ihre große und angespannte Anstrengung unterbrechen, wenn dann ihre Kraft aber wiederhergestellt ist, sich zur Besteigung des noch höher Gelegenen aufmuntern, so richtet auch der Wanderer der Tugend, dessen Schritte in Siegen über die Gegner bestehen, wie die Überschrift des vorhergehenden Psalms bezeugt, nachdem er sich durch den errungenen Sieg gestärkt hat,¹¹⁹¹ seine Anstrengungen erneut auf einen noch höheren (Sieg) aus; denn auch das war ein großes Ringen, in dem er in dem erwähnten Psalm (sc. Ps 54) die Oberhand gewann gegen „Betrübnis“, „Kummer“ und „Verwirrung“ (V. 3), Feindschaft und Gerüchte – dies nämlich ist die „Stim-

¹¹⁸⁹ Mit der Rede vom πλήρωμα, wörtlich der ‚Fülle‘ der Stadt [JR 67,51], bezieht sich Gregor zurück auf seine Aussage über das Volk, das die Straßen „füllt“ [JR 67,42]. Vgl. HEINE, *Treatise* (2000) 187, Anm. 357.

¹¹⁹⁰ Gregor versteht Ps 54,24c, wie die anschließende Erläuterung zeigt [JR 67,54 f.], in dem Sinn, dass die betreffenden „Männer“ bei ihrem schlimmen Tun keine „halbe Arbeit“ machen. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 437, übersetzt: ‚qui ne réduisent de moitié aucun aspect d’un jour mauvais‘. Die LXX.D (2009) 806 dagegen sieht in V. 24bc die Ansage eines kurzen Lebens: „Mörder und Betrüger werden ihre Tage nicht einmal zur Hälfte erleben!“

¹¹⁹¹ Eigentlich würde man eher den Gedanken erwarten, dass der Sieg Kräfte gekostet hat, so auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 439: ‚ses forces tendues par le succès de sa précédente victoire‘. Gleichwohl führt der Wortlaut bei Gregor zu der von uns gegebenen Übersetzung, vgl. auch TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 172, und HEINE, *Treatise* (2000) 187. Offenbar schreibt Gregor dem Sieg eine erfrischende Kraft zu [JR 68,11 f.].

me des Feindes“ – gegen die „Bedrängnis durch die Sünder“¹¹⁹² und den *Zorn derer, die (uns) grollen* (V. 4), was alles „Verwirrung“ des Denkens, „Todesangst“ (V. 5), „Furcht“, „Zittern“, „Finsternis“ und ähnliches hervorruft (V. 6). (205) Der nun, der solche und so viele Gegner übertroffen hat mit einem *Flügel*, der dem der *Taube gleicht*, die dem Leben erschienen ist (V. 7a),¹¹⁹³ zieht von denen, die in der Schlechtigkeit wuchern, weg an den Ort, der „leer“ ist (V. 8) vom bösen Trieb des Unkrauts,¹¹⁹⁴ an dem man Ruhe findet (V. 7b) dank des Sieges über die ganze „Stadt“ der Gegner mit der Gesamtheit aller, die dort wohnen; ihre Einwohner sind „Gesetzlosigkeit“, „Mühsal“, „Auflehnung“, „Zins(wucher)“, „Betrug“ (V. 10–12), „Tod“, der „Hinabstieg des Lebens in die Unterwelt“ (V. 16) und als die schlimmste aller Arten die Verstellung der beständigen Bewohner, welche „gleiche Gesinnung“ zur Schau stellt und dabei einen hinterlistigen Anschlag durchführt (V. 14 f.).¹¹⁹⁵ Stärker als (diese Stadt) ist derjenige, der sein Vertrauen auf das Göttliche auf die ganze Zeit seines Lebens ausdehnt. Wenn er nämlich *Abend* und *Morgen* und *Mittag* sagt, umfasst er das ganze Maß des Tages, an dem er das sagt, was Gott zu *hören* bereit ist (V. 18), der durch den *Frieden* (sein) *Leben von denen befreit, die sich ihm* in einer *großen* Schar *so nahen* (V. 19), dass er sie als „Männer von Blut(taten) und Verschlagenheit“ und als „in der Schlechtigkeit vollkommen“ bezeichnet (V. 24bc).

3.2.14.1.2 Die Überschrift des Psalms 55 (68,35–69,59)

3.2.14.1.2.1 Aufbruch zu einem noch größeren Kampf (68,35–48)

(206) Nachdem er also über eine so große Zahl solcher (Gegner) durch das „Hoffen auf Gott“ (Ps 54,24) die Oberhand gewonnen hat, spornt er erneut zur (Auseinandersetzung) mit noch stärkeren und größeren Wettkampfgegnern an, als ob er die Anstrengungen, die er hinter sich gebracht hat, (schon) dem Vergessen anheimgegeben hätte.¹¹⁹⁶ Sieh nämlich, welche Art von Anstrengungen er sich durch die Kämpfe auferlegt: *Für das*

¹¹⁹² Während Gregor in JR 67,17 entsprechend Ps 54,4a von dem Bedrängnis bewirkenden „Sünder“ im Sing. spricht, erscheinen die „Sünder“ in JR 68,16 im Pl., was ein kleines Beispiel für eine gewisse Freiheit im Zitieren ist.

¹¹⁹³ Wie das Part. ἐπιφανείσης deutlich macht, versteht Gregor den Ausdruck ὡς περιστερᾶς in Ps 54,7 als Hinweis auf die Szene der Taufe Jesu [JR 68,20]. Die Evangelisten sprechen dort übereinstimmend mit der Wendung ὡσεὶ bzw. ὡς περιστερᾶν davon, dass der Geist „wie eine Taube“ auf Jesus herabgekommen sei, vgl. Mt 3,16; Mk 1,10; Lk 3,22; Joh 1,32.

¹¹⁹⁴ Gregor verbindet das Psalmwort von der Flucht in die Wüste mit dem Gleichnis Jesu vom Unkraut (Mt 13,24–30.36–43) und gibt dadurch der Wüste eine besondere spirituelle Deutung: Sie ist als leerer Ort zugleich der Ort, an dem es kein Unkraut gibt [JR 68,20–22].

¹¹⁹⁵ Grammatikalisch betrachtet umfasst die Periode JR 68,18–28 ein Subjekt, dem eine Kette von Nebensätzen folgt, die dieses erläutern; ein Prädikat fehlt. Der Übersetzer kann sich nur so helfen, dass er das Part. μεταναστὰς [JR 68,20] zum Prädikat erklärt, so bereits GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 574 D] und alle jüngeren Übersetzungen.

¹¹⁹⁶ Vom Vergessen dessen, was hinter ihm liegt, spricht Paulus in Phil 3,13.

Volk, sagt er, *das sich von den heiligen (Dingen) entfernt hat* (Ps 55,1).¹¹⁹⁷ (207) Dieses „Volk“ ist die Gesamtheit der Menschen, welche die Trennung „von den heiligen“ Geboten durch einen großen und unendlichen Zwischenraum von Gott geschieden hat. Er ruft dieses (Volk) durch den Sieg über den Gegner zurück, indem er die Rettung der Verlorenen zum Siegespreis der Kämpfe macht. Aus diesem Grund wird die vollbrachte Tat auch mit einer unauslöschlichen Schrift auf einer Säule eingemeißelt, (sodass) die Erinnerung an die Ereignisse ewig dauert. (208) Der Sieg geschieht nun *bezogen auf David, für eine Säuleninschrift, als*, sagt er, *die Andersstämmigen ihn in Gath ergriffen* (Ps 55,1).¹¹⁹⁸

3.2.14.1.2.2 David bei den Andersstämmigen (69,1–16)

69. Damit uns aber der durch die Rätsel der Geschichte mit dem Text verwobene Sinn nicht entgeht,¹¹⁹⁹ werde ich die Geschichte in Kürze durchgehen. Im tyrannischen Saul hatte sich wegen des Sieges über Goliath Neid auf David festgesetzt angesichts der frohen Rufe derer, die beim Reigentanz ihre Freude über den Sieg zum Ausdruck brachten (1 Kgt 18,6–9). Und auf alle erdenkliche Weise, sowohl heimlich wie offen, traf Saul Vorkehrungen, um ihn zu ermorden, einmal indem er die hinterlistigen Anschläge im Verborgenen anzettelte, ein anderes Mal indem er offen die Waffen ergriff und seine Untergebenen gegen ihn aufwiegelte. Nachdem von Saul immer wieder Angriffe auf David unternommen worden waren, begab sich dieser schließlich zu den Gathitern und bewohnte eine Stadt der Andersstämmigen, die sie ihm freiwillig abtraten. Dort hatte er seine Mitstreiter bei sich und wohnte mit seinen beiden rechtmäßigen Ehefrauen zusammen; eine von ihnen war Israelitin, die andere aber war die Frau eines der Mächtigen auf dem Karmel gewesen und wohnte nach dessen Tod mit David zusammen (1 Kgt 27,1–7).¹²⁰⁰ Diese (Ereignisse) umfasst die Geschichte.

3.2.14.1.2.3 Der Sinn der Geschichte (69,17–59)

(209) Der Umstand nun, dass er von den Andersstämmigen „ergriffen“ wurde, bedeutet bei ihm nicht, dass er zu seinem Schaden gefangen genommen worden wäre – denn so war es nicht –, sondern (bringt) eine liebevolle Haltung und Wohlwollen (zum Ausdruck).¹²⁰¹ Denn den aus dem Land seiner Väter Vertriebenen siedeln die Gathiter bei

¹¹⁹⁷ Die unmittelbar folgende Erklärung [JR 68,40–43] zeigt, dass Gregor das Subst. τῶν ἁγίων in Ps 55,1 als Gen. Neutr. verstanden hat.

¹¹⁹⁸ Vgl. 1 Kgt 21,11–16.

¹¹⁹⁹ In den Rätseln der geschichtlichen Ereignisse liegt ein Sinn, der durch die Worte der von ihnen berichtenden Erzählung mit dem Text verwoben ist.

¹²⁰⁰ Zu den beiden Frauen Davids vgl. 1 Kgt 25,39–43.

¹²⁰¹ Das Verb ἐκράτησεν in Ps 55,1 bezieht sich auf den ersten Aufenthalt Davids bei den Gathitern, der für ihn auch bedrohliche Aspekte hatte (vgl. 1 Kgt 21,11–16). Die LXX.D (2009) 806, übersetzt entsprechend mit ‚ergriffen‘. Gregor dagegen bezieht die Notiz auf Davids zweiten dortigen Aufenthalt, der freiwillig und ehrenvoll war (1 Kgt 27,1–7). In der Sache meint Gregors κρατῆσθαι [JR 69,17] deshalb ein „Sich im Herrschaftsbereich Aufhalten“. Gleichwohl bleiben wir bei der wörtlichen Wiedergabe ‚er-

sich an. (210) Was hat nun dieser David, der Sohn des Jessai, ein Mensch von Menschen, durch seine Kämpfe so Großes vollbracht, dass er die ganze menschliche Natur, die sich durch die Übertretung der „heiligen“ Gebote von Gott „entfernt“ hatte, wieder zurückrufen und ihr die Rätsel der „Säuleninschrift“ aufdecken kann (V. 1) – wer „die von Gott eingebaute Schrift“ (2 Tim 3,16) ‚Säuleninschrift‘ nennt, wird er nicht fehlen –, (211) wenn nicht das, was durch den geschichtlichen Zusammenhang deutlich ist? Eine solche Größe besitzt derjenige, der das Gebiet von Judäa verließ, unter den Andersstämmigen allein eine Stadt bewohnte und sich in einer zweifachen Ehe lagerte, indem er sowohl eine (Frau) aus israelitischem Geschlecht wie eine aus den Andersstämmigen in sein Schlafgemach aufnahm. Folglich, wenn es gilt, das Wort, das sich darauf bezieht noch durchdringender offenzulegen: Er ist jener, der zugleich Sieger und Bräutigam ist.¹²⁰² Dadurch, dass er den bezwang, „der die Macht des Todes hat“ (Hebr 2,14),¹²⁰³ hat der „Mächtige im Kampf“ (Ps 23,8) das unzählbare, in der Unterwelt festgehaltene Volk hinaus in die Freiheit geführt. (212) Als aber das israelitische Volk sich aus Neid und Eifersucht anschickte, ihn zu ermorden, wird er aus Wohlwollen von den Andersstämmigen „ergriffen“ und gründet bei ihnen eine Stadt, ich meine die Kirche, in welcher derjenige seine Königsherrschaft festigt, der zu den dem Gesetz Unterstellten gesagt hatte: „Weggenommen werden wird von euch das Königreich, und gegeben werden wird es einem Volk, das seine Früchte bringt“ (Mt 21,43). In dieser Stadt befindet sich auch ein Teil des israelitischen Adels, gemäß dem prophetischen Aufruf, der sagt: „In den Kirchen preist Gott, den Herrn, (ihr) aus Israels Quellen“ (Ps 67,27).¹²⁰⁴ Denn die den Anfang machten mit dem Wort des Glaubens, die Herolde der Wahrheit, die Gründer der Kirche, ich meine die Jünger und Apostel (Eph 2,20), waren „aus Israels Quellen“. „Die Herrscher Judas“, sagt er, „ihre Anführer, die Herrscher Sebulons, die Herrscher Naphthalis“ (Ps 67,28bc). Durch gewisse Kennzeichen und Symbole deutet die Prophetie im Voraus die Besonderheiten des Geschlechtes der Jünger an, zu denen auch der „jüngere Benjamin“ gehört, der in einer „Entrückung“ in den Geheimnissen

griffen“, da Gregors anschließende Erwägung über ein „Gefangen-genommen-Werden“ Davids da ansetzt. Anders REYNARD, *Sur les titres* (2002) 443: ‚Qu’il ait été soumis au pouvoir‘. — Auch der Ausdruck ἐπὶ κακῶ [JR 69,17 f.] lässt verschiedene Deutungen zu. Während wir ihn im Blick auf eine nicht gegebene Wirkung hin lesen, sieht TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 174, darin einen Hinweis auf einen nicht gegebenen Zustand Davids: ‚il suo essere vinto dal male‘, während HEINE, *Treatise* (2000) 189, ihn im Blick auf ein nicht gegebenes Motiv der Philister liest: ‚because he was evil‘. Alle genannten Übersetzungen sind möglich, unsere Option ergibt sich aus dem Kontext.

¹²⁰² REYNARD, *Sur les titres* (2002) 444, hat in JR 69,21–34 gegenüber J. Mc Donough [GNO V, 146,24–147,10] die Zeichensetzung so verändert, dass eine einzige Periode entsteht. Aber auch so ist bei der Übersetzung ein gewisses Maß an Rekonstruktion nötig, um zu einem konsistenten Sinn zu gelangen, vgl. REYNARD, a.a.O. 445.

¹²⁰³ Übers. nach der ELBERFELDER STUDIENBIBEL (42013) 1414.

¹²⁰⁴ Die LXX.D (2009) 817, gibt das Ἐν ἐκκλησίαις in Ps 67,27a als ‚In den Versammlungen‘ wieder. Da Gregor aber unmittelbar zuvor von der „Kirche“ gesprochen hat [JR 69,39f.] und unmittelbar darauf wieder von ihr spricht [JR 69,47], folgen wir auch in der Übersetzung des Psalmverses der ekklesiologischen Deutung [JR 69,41 f.]. — In Ps 67,27b fehlt bei Gregor der Artikel vor Κύριον [JR 69,45]. Nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 191, app.crit., findet sich diese Lesart auch in R^s L⁷ 55, sowie nach TO ΨΑΑΘΠΙΟΝ (31998) 79, in der ORTH.L.

unterrichtet wurde (Ps 67,28a)¹²⁰⁵ und der „aus der Nachkommenschaft Abrahams“ und „dem Stamm Benjamin“ (stammt): Paulus, der göttliche Apostel (Röm 11,1). (213) Doch wenn auch berichtet wird, dass der König mit einer Israelitin zusammenwohnt, so empfängt doch Abigaia mehr Liebe, mit der zuvor „Nabal, der Karmeliter“ zusammenwohnte, der mit Beinamen ‚der Hündische‘ genannt wurde, dieser raue Bewohner der Berge und „Schafscherer“ (1 Kgt 25,2–4.39–43). Nachdem dieser getötet worden war, wohnt die Frau mit dem König zusammen und wird Mutter von Königen.

3.2.14.1.3 Das Korpus des Psalms 55 – Sieg dank der Mithilfe Gottes (70,1–71,40)

70. (214) Die Überschrift des Psalms enthält also so große Geheimnisse: Sie weist hin auf den Sieg *für das Volk, das sich von den heiligen (Dingen) entfernt hatte*, sowie auf die Säule für die *Andersstämmigen* aufgrund des (von ihnen) gut Vollbrachten (V. 1b.d);¹²⁰⁶ durch das auf ihr Geschriebene steht sie für die, welche zum Unglauben der Juden gehören, als Tadel da, für die durch den Glauben Geretteten aber ist sie Wegweisung und Beispiel zum Guten. (215) Die Worte des Psalms selbst aber scheinen weniger auf den (Nachkommen) Davids, der als König erschienen ist, zu blicken, sondern mehr auf David selbst, den Kämpfer gegen die Schlechtigkeit und Vollbringer der Tugend. Man könnte indes nicht sagen, dass die Gedanken des Psalms mit den Rätseln der Überschrift nicht im Einklang stünden. Denn bei einem, der wirklich und so, wie es sein muss, die Lehre von Gott im Blick hat, wird sichtbar, wie (sein) Leben gänzlich mit (seinem) Glauben im Einklang steht. Dies aber (geschieht) nicht anders, als dass der fleischliche Aufruhr infolge des Wirkens der Tugend zusammenbricht. Das Entscheidende an der Tugend aber ist die Mithilfe Gottes, deren gewürdigt wird, wer sich durch sein Leben das göttliche Erbarmen aneignet.¹²⁰⁷ (216) Wie nun jemand, dem sich plötzlich ein Räuber oder ein Mörder nähert, einige der Freunde zur Hilfe herbeiruft, da seine eigene Kraft nicht ausreicht, um den Gefahren zu entgehen, so ruft er (sc. David) auch hier, da er in einem Handgemenge mit dem *Menschen* (V. 2.12) kämpft¹²⁰⁸ – wenn er ‚Mensch‘ sagt, bezeichnet er durch diesen umfassenden Ausdruck die Leidenschaften

¹²⁰⁵ Die LXX.D (2009) 817, gibt ἔκστασις in Ps 67,28a als ‚Begeisterung‘ wieder, jedoch legt der Zusammenhang bei Gregor ein anderes Verständnis nahe [JR 69,52 f.]. In der Sache spricht Gregor hier die visionäre Begabung des Paulus an, vgl. Apg 9,1–9; 22,6–11; 26,13–19; 22,17–21; 1 Kor 15,8; 2 Kor 12,1–4. — Zur Bedeutung von ἔκστασις in einem anderen Kontext vgl. oben S. 142, Anm. 805 und S. 161.

¹²⁰⁶ Die κατορθώματα [JR 70,3] kann man entweder als Taten verstehen, die David im Dienst der ihn beherbergenden Gathiter vollbracht hat (vgl. 1 Kgt 27,12) oder aber als Taten dieser Andersstämmigen selbst, wobei es sich konkret um die Aufnahme Davids handeln würde. Diese Deutung legt Gregors positives Verständnis des „Ergreifens“ Davids (Ps 55,1) nahe.

¹²⁰⁷ In der Wortwahl Gregors (οἰκειούμενος JR 70,17) klingt der stoische Gedanke der οἰκείωσις an. Ging es dabei ursprünglich um die Verwirklichung des inneren Wesens des Menschen, so erfährt der Gedanke durch den Bezug auf das göttliche Erbarmen eine charakteristisch christliche Wendung. Vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 176, Anm. 329.

¹²⁰⁸ HEINE, *Treatise* (2000) 191, übersetzt die Wendung ἐναγώνιος ὢν διὰ τῆς πρὸς τὸν ἄνθρωπον συμπλοκῆς [JR 70,20 f.] in einer alternativen Weise: ‚when he is full of conflicts because of his close connection with man‘.

der Natur in ihrer Gesamtheit –, die Hilfe von oben an, indem er sagt, dass er von dem Kriegsgegner *niedergetreten* wird und dass er durch den Kampf, der *den ganzen Tag dauert*, erschöpft und *in Bedrängnis geraten* ist (V. 2). Denn derjenige, der bei den Kämpfen mit ihm handgemein wird, ist nicht allein, sondern der eine „Mensch“ ist ein Volk von *Feinden*. In der Tat, sagt er, *nieder traten mich meine Feinde den ganzen Tag, von oben her* warfen sie, da sie den „Niedergetretenen“ an Stärke übertrafen (V. 3). (217) Und das geschieht nicht am *Tag* und nicht im Licht; denn *ich hätte mich nicht gefürchtet*, wenn ich durch das Licht unterstützt worden wäre. Deshalb sagt er: *Am Tag werde ich mich nicht fürchten* (V. 4a),¹²⁰⁹ wobei er durch das, was er nicht erwähnt, kundtut, dass von den „Feinden“ in ihm durch die Dunkelheit „Furcht“ geweckt wird. Doch ein solcher (Mensch) lässt für sich selbst „Tag“ werden, indem er auf das Licht *hofft*, durch das die Finsternis zum Verschwinden gebracht wird. Denn *am Tag werde ich mich nicht fürchten; ich aber werde hoffen auf dich* (V. 4).¹²¹⁰

71. (218) Vielleicht aber könnte man den Sinn des Geschriebenen noch mehr treffen, indem man auf das Rätsel der Überschrift schaut. Solange nämlich das „Volk“ der Menschen von den Engeln getrennt war (V. 1), wurde es von den Leidenschaften der Natur „niedergetreten“, war erschöpft und „in die Enge getrieben“ durch die Dauer des Krieges (V. 2 f.), herausgeworfen aus der höheren Welt¹²¹¹ und hatte „Furcht“ in der Nacht (V. 4a); als es aber seine „Hoffnung auf Gott setzte“ und die irregeleitete Hoffnung auf nichtige Dinge wie eine Last abgeschüttelt hatte (V. 4b), da „rühmte es seine eigenen Worte“, die ein Bekenntnis des Glaubens sind. Denn, sagt er, *bei Gott werde ich meine Worte rühmen* (V. 5).¹²¹² (219) Doch *diese lobenswerten Worte*, sagt er, *verabscheuen meine Feinde*, sie erfinden *gegen mich Pläne zum Schlechten* (V. 6) und bereiten einen heimlichen und *verborgenen* Anschlag vor, während sie *in meiner Nähe wohnen*; (auch) wenn sie ihrer eigenen Beschäftigung nachgehen, lassen sie nicht davon ab, ständig *meine Ferse* zu bewachen (V. 7). Das ist nämlich das Werk des „Menschenmörders von Anbeginn“ (Joh 8,44), „der Ferse“ des Menschen „aufzulauern“ (Gen 3,15). (220) Doch wenn der Ansturm der Feinde auch gewaltig ist, durch deine Mithilfe werden sie zurückgeworfen werden, denn die Rettung wird den Menschen von dir als Geschenk zuteil, „nicht aus in Gerechtigkeit (vollbrachten) Werken“ (Tit 3,5), sondern allein aus deiner Gnade. Denn *für nichts wirst du sie retten* (V. 8). (221) Und alles, was der Reihe

¹²⁰⁹ In Ps 55,4a liest Gregor vor φοβηθήσομαι ein οὐ [JR 70,31]. Das entspricht in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 171, app.crit., den Textzeugen 2013' L'' Su Th 55, sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 67, der ORTH.L.

¹²¹⁰ In Ps 55,4b liest Gregor ἐλπὶς vor ἐπὶ, [JR 70,35 f.], worin er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 171, app.crit., mit L'' 2019 sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 67, mit ORTH.L. übereinstimmt. Ferner liest er ebd. nicht σοὶ, sondern σέ, was nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., durch S 2013 L'' 2019' bezeugt wird sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 67, der ORTH.L. entspricht.

¹²¹¹ Mit der Formulierung ἐκ τῶν ὑπερκειμένων βαλλόμενος [JR 71,5 f.] knüpft Gregor an das ἀπὸ ὕψους βάλλοντες [JR 70,28] an. Jedoch scheint der den Gedanken zugleich weiterentwickelt zu haben, vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 451: ‚rejeté loin des êtres supérieurs‘. Anders HEINE, *Treatise* (2000) 192: ‚being smitten by those who were higher‘.

¹²¹² Zu Beginn von Ps 55,5a liest Gregor Ἐπὶ statt ἐν [JR 71,9 f.] was nach PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 171, app.crit., durch R bezeugt wird.

nach in dem Psalm folgt, bringt die Rückberufung der menschlichen Natur zum Ausdruck, deren Hauptpunkt, der Sieg über den Gegner, unauslöschlich ist, einer Gedenksäule für die Menschenfreundlichkeit Gottes gleich, die vor der ganzen Schöpfung da steht als Grund zum Lobpreis. Deshalb sagt er am Ende des Psalms mit Blick auf diese Säule: *Auf Gott werde ich eine Ruhmrede halten, auf den Herrn werde ich ein Ruhmwort sprechen, auf Gott habe ich meine Hoffnung gesetzt* (V. 11–12a).¹²¹³ Deshalb empfinde ich keine Furcht mehr vor dem *Fleisch* (V. 5b).¹²¹⁴ (222) Und *bei mir*, sagt er, *sind Gelübde, die ich erfüllen werde durch Lob*,¹²¹⁵ *denn du hast meine Seele aus dem Tod gerettet und meine Füße vor dem Fehltritt* (V. 13–14).¹²¹⁶ ‚Fehltritt‘ meint die Abweichung vom Weg der Gebote, die zum Fall geführt hat. Befreit nun vom Tod und aufgerichtet vom Fall, erscheint er vor dem Angesicht Gottes, von dem er sich zum ersten Mal abgewandt hatte, als er von dem aß, was ihm durch das Gebot verboten war, und sich aus Scham im Schatten des Feigenbaums verbarg (Gen 3,15).¹²¹⁷ Nachdem er die Zuversicht wieder erlangt hat, wird er wiederhergestellt für das *lebendige Licht*. Denn, sagt er, ich werde *dem Herrn wohlgefällig sein Lichte der Lebenden* (V. 14c),¹²¹⁸ von wo er am Anfang wegen der Sünde verbannt worden war.

3.2.14.2 Psalm 56 (72,1–75,48)

3.2.14.2.1 Die Überschrift des Psalms 56 (72,1–73,35)

3.2.14.2.1.1 Reihenfolge der Psalmen nach dem Maßstab der Tugend (72,1–23)

72. Doch über diese Dinge so viel. Ich meine nämlich nicht, dass man die Abhandlung über alles Maß ausdehnen soll, indem man mit großer Sorgfalt alle Einzelheiten untersucht. (223) Auch wenn sich unter den heiligen Lobgesängen viele Siegespsalmen finden, welche die Überschrift ‚Zum Ziel‘ kenntlich macht, und der Sieg über die Gegenspieler in ihnen auf vielfältige Weise betrachtet wird, so scheint es doch mit dem Sieg über den Gegner im Kampf, auf den durch die Rätsel der geschichtlichen Erzählung

¹²¹³ Übers. wie in der LXX.D (2009) 807.

¹²¹⁴ Wie Ps 55,5b.12b zeigen, ist σαρκὸς [JR 71,29] als gen.obl. zu verstehen.

¹²¹⁵ In Ps 55,13 lässt Gregor die Anrufung ὁ θεός aus. — Sodann liest er vor εὐχαί [JR 71,30] keinen Artikel, worin er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 172, app.crit., mit R L^a 55 sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 68, mit der ORTH.L. übereinstimmt. — Ferner liest er vor αἰνέσεως die Konjunktion δι’ [JR 71,30 f.], wofür sich keine Textzeugen finden. — Außerdem fehlt nach αἰνέσεως das Pron. σοί, was nach den PSALMI CUM ODIS, ebd., app.crit., auch in B belegt ist.

¹²¹⁶ In Ps 55,14b liest Gregor vor ὀλισθήματος die Präp. ἀπὸ [JR 71,32]. Das entspricht nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 172, app.crit., R L[’], sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 68, der ORTH.L.

¹²¹⁷ Der Psalmist erscheint in Gregors Auslegung als prototypischer Sprecher des „Volkes der Menschen“ (vgl. JR 71,3).

¹²¹⁸ In Ps 55,14c liest Gregor Κυρίῳ statt ἐνώπιον τοῦ θεοῦ [JR 71,39], wofür sich keine genauen Entsprechungen finden. Jedoch lesen nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 172, app.crit., R L[’] κυρίου, ebenso nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 68, die ORTH.L.

hingewiesen wird, eine eigene Bewandtnis zu haben¹²¹⁹ – ich meine damit die geschichtliche Erzählung, in der die (Ereignisse) um Saul durchgegangen werden.¹²²⁰ Bei diesen gründet die Reihenfolge der (entsprechenden) Psalmen nicht auf der Aufeinanderfolge der geschichtlichen Ereignisse, sondern sie begleitet diejenigen, die sich durch Fortschritt in der Tugend vervollkommen, wobei sie jede Einzelheit, die bei den Ereignissen deutlich wird, als Hinweis für das Wachstum in der Tugend passend einfügt. Anfang und Ende erhalten ihre Stellung folgerichtig nach dem Maßstab der Tugend, ohne dass die Reihenfolge dem zufälligen materiellen Eintreffen der Ereignisse unterworfen wäre. (224) Eben deshalb wird erst nach vielem anderen beschrieben, was schon vor vielen anderen Ereignissen geschehen war, (nämlich) wie Saul, der in Mordabsicht verfolgte, und David, der dem Mord entgehen wollte, *in der Höhle* zusammentrafen (1 Kgt 24,1–4). Dabei wurde die Möglichkeit, den Mord zu begehen, in ihr Gegenteil verkehrt, weil derjenige, der verfolgt wurde, um getötet zu werden, sich in der Lage fand, den auf Mord Bedachten abzuschlachten; doch obwohl er die Möglichkeit hatte, die Rache an seinem Feind zu vollziehen, hielt er seine Macht aufs Äußerste zurück und tötete statt seines Feindes in sich selbst seinen eigenen Zorn (1 Kgt 24,5–8).

3.2.14.2.1.2 David schont Saul (72,24–54)

(225) Nun liegen die geschichtlichen Ereignisse all denen gewiss klar vor Augen, die sich nicht nur nebenbei mit den göttlichen Dingen befassen; gleichwohl werden wir mit wenigen Worten den Bericht darüber vortragen, wobei wir uns so weit wie möglich kurzfassen. (226) In Judäa gab es eine wüste Gegend, in welcher der verfolgte David in seiner Bedrängnis sein Lager hatte (vgl. Ps 54,8). Dort befand sich eine geräumige Höhle mit nur einer einzigen Öffnung, durch die man hineingelangen konnte. Als aber Saul David nachstellt und mit seinem ganzen Heer die Wüste durchsucht, flüchten sich David und die Seinen in ihrer Not in die Höhle. Als sie sich schon in der Höhle befinden, tritt nach ihnen auch Saul durch die Öffnung ein, um eine Notdurft zu erfüllen, ohne zu wissen, welcher Kriegsplan gegen sein Heil sich da von selbst ergab. (227) Wie er nun allein war und den Doppelmantel,¹²²¹ den er abgenommen hatte, neben sich hingelegt hatte, war er durch das von der Öffnung her (einfallende) Licht der Sonne für die drinnen im Dunkel der Höhle Verborgenen sichtbar. All die anderen, die bei David waren, waren nun der Meinung, man solle sich auf den Feind stürzen und sich an dem rächen, der gekommen war, um zu morden, hatte doch Gott den Feind denen in die Hand gegeben, die verfolgt wurden, um getötet zu werden. David aber verbot ihnen den Angriff, da er es für frevelhaft hielt, Hand an ihren König zu legen. Er zog aber das Schwert aus

¹²¹⁹ Das Vorkommen von λόγος in diesem Satz [JR 72,6] ist eines der vielen Beispiele, bei denen dieses Wort eine Bandbreite legitimer Übersetzungsmöglichkeiten eröffnet. So TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 178: ‚carattere‘; HEINE, *Treatise* (2000) 193: ‚message‘; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 455: ‚raison‘. Wir sprechen von ‚Bewandtnis‘.

¹²²⁰ Gregor beginnt hier mit der Erörterung der Ereignisse, auf welche die Überschrift des Ps 56 verweist.

¹²²¹ Das LG II, 443, Sp. 1, Z. 69 f., erklärt den Doppelmantel als ein „doppelt um d. Leib zu schlagendes Gewand“.

der Scheide und näherte sich Saul unbemerkt von hinten, sodass das Unternehmen gegen ihn ohne Zeugen blieb; denn die Dunkelheit in der Höhle, die den Anblick verbarg, machte ein Zeugnis für das Geschehene unmöglich. Obwohl er nun mit einem einzigen Hieb gegen den Rücken das Schwert in voller (Länge) hätte durch das Herz stoßen können, berührte er den Leib Sauls nicht, noch hatte er die Absicht dazu. Doch er schneidet mit dem Schwert unbemerkt den Saum des Doppelmantels ab,¹²²² damit das Gewand danach seine Menschenfreundlichkeit gegenüber Saul bezeugen könne, indem es durch den abgeschnittenen Saum zeigt, dass er auch die Möglichkeit gehabt hätte, einen Stoß gegen den Leib zu führen.

3.2.14.2.1.3 David, ein heldenhafter Meister über die Leidenschaften (73,1–35)

73. (228) Dadurch wurde offenkundig, wie (sehr) *David* in der Langmut unterrichtet war – er, der das bloße Schwert in der Faust hielt, in dessen Hand der Leib seines Feindes gegeben war, der die Macht hatte, ihn zu töten, und der doch durch vernünftiges Denken den Zorn sowie durch Gottesfurcht die Macht, den Stoß zu führen, besiegte; ja, er wurde nicht nur Meister über seinen eigenen Zorn, sondern er beruhigte auch seinen Schildträger, der auf den Mord an Saul drängte, durch jenes preisenswerte Wort, indem er zu ihm sprach: *Vernichte nicht den Gesalbten des Herrn*.¹²²³

(229) Saul tritt nun aus der Höhle hervor, ohne etwas von dem Geschehenen zu wissen und mit dem Gewand bekleidet, an dem ringsum etwas abgeschnitten worden war. David aber kommt in der ihm eigenen Sicherheit unmittelbar hinter ihm heraus, stellt sich auf den über der Höhle gelegenen Hügel und hält mit seiner Hand den Saum hoch. Dieser war nichts anderes als ein unblutiges Zeichen des Sieges über die Feinde. Und mit lauter Stimme zu Saul hinüberendend erzählt er ihm diese neue und bewundernswerte Heldentat, die nicht durch eine Befleckung mit Blut verunreinigt wurde, bei der der Held siegreich war und der Unterlegene verschont bleibt. Denn die Heldentat Davids erhält nicht durch den Fall des Feindes ihre Bestätigung; vielmehr wird die Überlegenheit an Kraft dadurch noch offenkundiger, dass er den Gegner vor der Gefahr gerettet hat. Ihm stand so viel an Vertrauen zur Verfügung, dass er für seine Rettung nicht auf das Verderben seiner Widersacher setzte, sondern auch wenn jene überlebten, die ihm nachstellten, sich sicher wusste, als ob niemand da wäre, der ihm Leid zufügen könnte.

(230) Vor allem aber lehrt das Wort durch diesen geschichtlichen Bericht, dass einer, der in der Tugend herausragt, sich nicht gegenüber seinen Landsleuten, sondern gegenüber seinen Leidenschaften als stark erweist. Durch diese Heldentat des David wird nun bei beiden der Zorn weggenommen: indem nämlich der eine durch vernünftiges Denken den eigenen Zorn überwindet und das Streben nach Rache unterdrückt, Saul aber wegen der ihm zuteilgewordenen Menschenfreundlichkeit seine gegen David gerichtete Schlechtigkeit abtötet. Denn was er danach zum Sieger sagt, von Scham über das, was

¹²²² Die LXX.D (2009) 327, gibt in Kgt 24,6 περύγιον als ‚Zipfel‘ wieder. Wenn Gregor jedoch in JR 73,10 von diesem περύγιον sagt, dass es „ringsum abgeschnitten“ (περικεκομμένον) sei, wird deutlich, dass er darunter den „Saum“ des Gewandes verstanden hat.

¹²²³ Gregor bildet in JR 73,8 f. ein Mischzitat aus Ps 56,1β und 1 Kgt 24,7 bzw. 1 Kgt 26,9.

er zu tun gewagt hatte überwältigt, und wie er durch Wehklagen und Tränen seine innere Abkehr von der Schlechtigkeit zum Ausdruck bringt, kann man aus dem geschichtlichen Bericht selbst erfahren (1 Kgt 24,17–22).

3.2.14.2.2 Das Korpus des Psalms 56 (74,1–75,48)

3.2.14.2.2.1 Das Verschwinden des Übels (74,1–29)

74. (231) Dies also ist der Gegenstand des sechsundfünfzigsten Psalms, soweit er sich aus dem von der geschichtlichen Erzählung Dargelegten ergibt. Die Worte der Überschrift selbst aber, durch die auf die Begebenheit in der Höhle hingewiesen wird, haben diese Gestalt: *Zum Ziel, vernichte nicht, bezogen auf David, für eine Säuleninschrift, als er vor dem Angesicht Sauls in die Höhle floh* (V. 1). Damit aber die Gedanken des Psalms mit den Worten der Überschrift in Verbindung gebracht werden, dürfte es an der Zeit sein, in Kürze den in ihnen enthaltenen Sinn zu betrachten, indem wir die von Gott eingehauchten Worte durchgehen.¹²²⁴ **(232)** *Erbarme dich meiner, Gott, erbarme dich meiner, denn auf dich vertraut meine Seele, und im Schatten deiner Flügel werde ich hoffen, bis die Gesetzlosigkeit vorübergezogen ist* (V. 2).¹²²⁵ Der Psalmist bittet, dass ihm als Gegengabe für das Vertrauen auf Gott und für die feste Hoffnung auf ihn das göttliche Erbarmen gegeben wird, *bis*, sagt er, *die Gesetzlosigkeit vorübergezogen ist*. Damit aber der Gedanke für uns noch klarer wird, werden wir den Text auf diese Weise analysieren: Die Natur der Sünde ist unbeständig und flüchtig; sie bekam weder am Anfang zusammen mit der Schöpfung Bestand von dem, der allem Bestand und Wesen verlieh, noch bleibt sie auf immer zusammen mit den Seienden bestehen. Die Seienden nämlich, die aus dem „Seienden“ (Ex 3,14) sind, bleiben auch für alle Zeit im Sein. Wenn aber etwas außerhalb des „Seienden“ ist und sein Wesen nicht im Sein seine Grundlage hat, sondern darin, nicht gut zu sein, so ist dieses das „Gras auf dem Dach“ (Ps 128,6; Jes 37,27), ohne Wurzeln, „ohne Saat und ohne Pflug“. ¹²²⁶ Auch wenn es in der Gegenwart durch seinen unbeständigen Trieb stört, wird es doch in den entsprechenden Zeiten, bei der Wiederherstellung des Alls zum Guten (Apg 3,21), vorbeigehen und verschwinden, sodass keine Spur des Schlechten, das jetzt über uns die Oberhand hat, in dem Leben übrig bleibt, das der Hoffnung nach vor uns liegt. Denn „noch ein klein wenig“, sagt er, „und der Sünder wird gewiss nicht (mehr) da sein, und du wirst seinen Ort suchen, und er wird gewiss nicht (mehr) gefunden“ (Ps 36,10).¹²²⁷

¹²²⁴ Primär bezeichnet θεωρία die Tätigkeit der Betrachtung, vgl. LG IV, 360–367. In JR 74,8 verlangt der Zusammenhang jedoch eine Übersetzung im Sinne dessen, was bei der Betrachtung gefunden wird, also des tieferen Sinns der Psalmworte. Vgl. auch oben S. 146, Anm. 858.

¹²²⁵ Übers. nach der LXX.D (2009) 807.

¹²²⁶ Vgl. HOM., *Od.* IX, 123 [WEIHER / HEUBECK (41974) 232].

¹²²⁷ In Ps 36,10b liest Gregor 3. Pers. Aor. εὑρεθῆν [JR 74,29], wofür PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 136, app.crit., keine Zeugen anführt. — Übers. nach der LXX.D (2009) 786.

3.2.14.2.2.2 Der Schatten der göttlichen Flügel (74,30–68)

(233) Das Wort entwickelt also im Eingang des Psalms eine Philosophie und erklärt in hohen Lehren die Natur der Schlechtigkeit. Denn es lehrt, dass wir so lange auf den Beistand des „Erbarmens“ angewiesen sind, bis die „Gesetzlosigkeit“ an unserem Leben „vorübergezogen“ ist, die sich in schlimmer Weise in diesem Leben eingenistet hat. Einen solchen Beistand gewährt uns das „Vertrauen“ auf die Kraft dessen, der Beistand leistet, sowie das Sich-Bergen „im Schatten der Flügel“ Gottes (V. 2). (234) Wenn aber einer denkt, dass der „Schatten“ der göttlichen „Flügel“, den wir statt eines Umwurfes erhalten, die Tugenden sind, so wird er nicht fehlgehen. Denn was das Göttliche selbst seiner Natur nach ist, bleibt für die menschliche Natur unerreichbar und unbegreiflich, es schwebt in unaussprechlicher Weise irgendwo oberhalb des Denkens der Menschen. Doch entsteht durch die Schattenzeichnung der Tugenden bei denen, die auf sie schauen, eine gewisse Einprägung der unaussprechlichen Natur. Jede Weisheit, Klugheit und Kenntnis sowie jeder Zugang zum begreifenden Denken sind also nicht die göttlichen „Flügel“ selbst, sondern der „Schatten“ der göttlichen „Flügel“. (235) Doch dieser ist für uns eine große Wohltat, auch wenn es sich nur um einen „Schatten“ handelt. Denn *ich werde schreien*, sagt er, *zu Gott, dem Höchsten, zu dem Gott, der mir Gutes getan hat* (V. 3)¹²²⁸ durch diesen „Schatten“, den er aus der Höhe zu diesem Leben unten „gesandt hat“ (V. 4a). Denn *er rettete mich* (V. 4) durch den Geist, der (mich) „in der Wolke überschattet hat“ (Ex 40,35; Mt 17,5 par.), und diejenigen, die (mich) in den vorigen Psalmen *niedergetreten hatten* (Ps 55,2 f.), hat er nun in die entgegengesetzte Stellung derer gebracht, die *Beschimpfung erfahren* (Ps 56,4b). (236) Denn *Gott sandte aus sein Erbarmen und seine Wahrheit und riss meine Seele aus der Mitte der Junglöwen heraus* (V. 4c-5a). „Junglöwen“ oder die „Jungen“ von Löwen waren für mich früher wirklich die Sünden, die (mich) mit ihrem furchtbaren Rachen und den Spitzen ihrer Krallen zerrissen. Doch Mitkämpfer trafen ein, das „Erbarmen“ und die „Wahrheit“, das schöne Paar. Denn das Erbarmen ist nicht ohne Urteil und die Wahrheit nicht erbarmungslos. Und durch diese (beiden) werde ich befreit vom Leben unter diesen Junglöwen. (237) Diese wilden Tiere, sagt er, sind *Menschenöhne*, deren *Zähne Waffen und Pfeile sind und deren Zunge ein scharfes Schwert* ist (V. 5cd).¹²²⁹ Die Einrichtung unserer Natur kennt diese mit den Sinnen wahrnehmbaren „Pfeile“ nicht, die anstelle von Zähnen in den Mündern der Menschen liegen, doch immer wenn jemand der Leidenschaft ähnlich geworden und auf das herrschende Laster hin umgeformt worden ist, verliert er seine naturgemäße Gestalt und wird zu einem Tier. Deshalb hat er nach der Erwähnung der Löwen von den „Menschenöhnen“ als von Tieren gesprochen, deren „Zähne“ und „Zungen“ Werkzeuge für den Krieg sind.

¹²²⁸ Übers. nach der LXX.D (200) 807.

¹²²⁹ In Ps 56,5c bringt Gregor nach ὁδόντες kein αὐτῶν, was andernorts nicht belegt ist. — Ferner liest er in diesem Kolon den Pl. ὅπλα [JR 74,60]. Darin stimmt er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 173, app.crit., mit Bo Sa R L' 55 La Ga sowie nach TO ΨAATHPION (³1998) 68, mit der ORTH.L. überein.

3.2.14.2.2.3 Die Herrlichkeit Gottes (75,1–48)

75. (238) Wer sich nun so weit über seine Gegner erhoben hat, dass er unter dem „Schatten“ der göttlichen „Flügel“ lagert und von der Erde in den himmlischen Bereich aufgenommen wurde – *Er sandte*, sagt er, *vom Himmel aus und rettete mich* (V. 4a) –, der blickt nicht mehr auf das Irdische, sondern bemüht sich um die Herrlichkeit, die bei den himmlischen Mächten (gegenwärtig ist),¹²³⁰ indem er sagt: *Erhebe dich über die Himmel, o Gott, und auf der ganzen Erde (erscheine) deine Herrlichkeit* (V. 6).¹²³¹ **(239)** Dann berichtet er von den Angriffen der Feinde und sagt, dass sie von ihren eigenen schlimmen Taten im Kreis gedreht werden und in ihre eigenen Gruben fallen. Er sagt nämlich: *Sie legten eine Schlinge für meine Füße aus und beugten meine Seele nieder. Sie gruben vor meinem Angesicht eine Grube und fielen in sie hinein* (V. 7).¹²³² **(240)** Er selbst aber, sagt er, ist *bereit*, die göttliche Herrlichkeit im Lob rühmend zu verkünden (V. 8). Wie selig ist über einen so großen Adel jener, dessen Herz für den Lobpreis der göttlichen Herrlichkeit „bereitet“ ist, da es in sich das Unumfassbare umfasst. Und da er sagt, dass er gerüstet und „bereit“ ist, schiebt er den Gesang nicht auf,¹²³³ sondern ruft seine lebendigen Instrumente mit ihrem Namen an und fordert sie zum Dienst am Lobgesang auf, indem er sagt: *Wach auf, Harfe und Leier!* (V. 9b),¹²³⁴ was anzeigt, dass der zweifache Mensch, der erscheinende und der verborgene, zum göttlichen Lobpreis harmonisch zusammensingen. Dabei gehorchen die Instrumente dem, der sie ruft. **(241)** Der rechte Zeitpunkt für eine derartige Musik aber ist der *frühe Morgen* (Ps 56,9c). Denn für keinen von denen, welche die „Werke der Finsternis“ nicht „abgelegt“ haben (Röm 13,12), *wacht die Herrlichkeit Gottes auf* (Ps 56,9a). *Ich werde mich also am frühen Morgen erheben* sagen die „Harfe“ und die „Leier“ zu dem, der sie auffordert (Ps 56,9c). Und so kündigt er an, dass er Gott die Danksagung darbringen wird, die er *Bekenntnis* nennt,¹²³⁵ das *unter den Völkern und Völkerschaften* dargebracht wird (Ps 56,10).¹²³⁶ **(242)** In der Tat wird die Gabe des Glaubens in gleicher

¹²³⁰ Das LG III, 483, Sp. 3, Z. 15–18.48–50, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 467, deuten die ἐπουράνια [JR 75,5] als „Himmelsmächte“ bzw. „Wesen“, TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 183, und HEINE, *Treatise* (2000) 197, dagegen als „Orte“. Angesichts mehrerer paulinischer Parallelen scheint uns die erstere Auffassung näher zu liegen (vgl. 1 Kor 15,48; Eph 3,10; Phil 2,10).

¹²³¹ Übers. nach PSALTER, übers. v. Schütz (1999) 120.

¹²³² In Ps 56,7d liest Gregor den Aor. ἐνέπεσον [JR 75,11], worin er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 173, app.crit., mit L' (nonThe) 1219 sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 69, mit ORTH.L. übereinstimmt. — Übers. wie in der LXX.D (2009) 807.

¹²³³ Das Verb ἀναβάλλομαι kann sowohl ‚anheben, anstimmen, anfangen‘ als auch ‚aufschieben, in die Länge ziehen, hinhalten, hinziehen‘ bedeuten, vgl. MENGE, *Großwörterbuch* (302001) 51. Im Sinne der ersten Bedeutung übersetzen TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 184, und HEINE, *Treatise* (2000) 198, dem zweiten Sinn folgen GRETZER, *Inscriptiones* PG 44, 587 C, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 469. Uns erscheint in Anbetracht der von REYNARD, ebd., vorgenommenen Korrektur des Textes [vgl. JR 75,16 app.crit.] sowie des Zusammenhanges die zweitgenannte Lesart zutreffend: Mit dem Herbeirufen der Instrumente beginnt der Gesang. So auch LG I, 248, Sp. 3, Z. 24–25.34–35.

¹²³⁴ Übers. wie in der LXX.D (2009) 807.

¹²³⁵ Zur Übers. von ἐξομολόγησις als ‚Bekenntnis‘ vgl. oben S. 125, Anm. 703.

¹²³⁶ Die LXX gibt das hebr. מְשִׁיב in der Regel mit λαός und מְשִׁיב mit ἔθνος wieder. Deutsche Entsprechungen, die eindeutig λαός bzw. ἔθνος zuzuordnen wären, gibt es nicht, sodass der Übersetzer selbst eine

Weise diesen beiden Namen zugeteilt, sowohl den „Völkern“ wie den „Völkerschaften“. Denn (Gott) ist nicht „nur Gott der Juden“, sondern auch „der Völkerschaften, da es doch der eine Gott ist, der die Beschneidung aus Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben gerecht machen wird“ (Röm 3,29 f.); deshalb, da der göttliche Segen wie ein zweifacher Strom über beide ausgegossen und teils den „Völkern“, teils den „Völkerschaften“ zugeteilt wurde, bringt die Prophetie Gott für beide die Danksagung dar; denn wenn die Sünde auch ins Unendliche angewachsen ist, so übertrifft das *Erbarmen* Gottes sie doch durch die ihm eigene *Größe*, überragt es doch selbst die Höhe des *Himmels* (V. 11a). Denn „groß“, sagt er, „über die Himmel ist dein Erbarmen“ (Ps 107,5a).¹²³⁷ (243) Die letzten Äußerungen dieses Psalms stellen nach meiner Meinung Worte des Lobpreises für all das dar, in ihnen sagt er: *Erhebe dich über die Himmel, o Gott, und auf der ganzen Erde (erscheine) deine Herrlichkeit!* (V. 12) Denn je mehr auf Erden die Herrlichkeit Gottes zunimmt, die durch die aus Glauben Geretteten vermehrt wird, umso mehr frohlocken die überweltlichen Mächte über unsere Rettung und besingen und verherrlichen Gott, wie das „himmlische Heer“ bei den „Hirten“ sagt, als die „Engel“ den „Frieden auf Erden“ sahen, der für den „guten Willen bei den Menschen“¹²³⁸ in unserem Leben aufgestrahlt ist: „Herrlichkeit sei Gott in den Höhen!“ (Lk 2,8.13 f.)

3.2.15 Kapitel XV – Psalm 57 (76,1–79,40)¹²³⁹

3.2.15.1 Die Überschrift des Psalms 57 (76,1–66)

3.2.15.1.1 Ein neuer Sieg in V. 1a (76,1–15)

76. (244) Der darauf folgende höher gelegene (sc. Psalm)¹²⁴⁰ hebt sich von der Höhe dieses Psalms in dem Maß auf das Größere hin ab, als man aus dem Geschriebenen selbst entnehmen kann. Und wie bei den Läufern derjenige, welcher den Sieger über die anderen überholt hat, einen größeren Ruhm als der vorige gewonnen hat, weil sichtbar geworden ist, dass er stärker ist als der, welcher zuvor an der Spitze gelaufen war, so scheint der siebenundfünfzigste Psalm, obwohl der zuvor behandelte (Psalm) in seinem Sinn als groß erwiesen wurde, ihn durch die Erhabenheit der ihm eigenen Gedanken zu besiegen. Wie nämlich jener über die anderen den Siegespreis gewann, so ist dieser selbst gegenüber dem noch im Vorteil, der die anderen überragt. Denn diesem bezeugt

Festlegung treffen muss. Wir schließen uns der LXX.D (2009) 808 passim, an, die von „Völkern“ bzw. „Völkerschaften“ spricht.

¹²³⁷ Zur Erläuterung von Ps 56,11a zitiert Gregor hier Ps 107,5a.

¹²³⁸ Gregor versteht die *εὐδοκία* [JR 75,47] wie auch die lateinische Übersetzung ‚bonae voluntatis‘ als etwas, das sich auf Seiten der Menschen einstellt. Besonders deutlich hebt das die Übersetzung von TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 185, hervor: ‚per la buona volontà che c’è tra gli uomini‘.

¹²³⁹ Um bei der Lektüre Querverbindungen zum Kapitel 5.2.15 zu erleichtern, wird im Kapitel 3.2.15 die Gliederung detaillierter durchgeführt als in den anderen Kapiteln des dritten Teils.

¹²⁴⁰ HEINE, *Treatise* (1995) 199, gibt ἡ ὑπερκεκμένη διαδοχή [JR 76,1 f.] im Englischen sehr wortnah mit ‚the excelling succession‘ wieder.

auch die Überschrift *Zum Ziel* seinen Sieg. Doch scheint das Wort bei diesem Sieg nicht so sehr für die Niederlage der Gegner als für die Zunahme des Guten Zeugnis zu geben.

3.2.15.1.2 David, der Kämpfer der Langmut in V. 1bc (76,15–47)

(245) Der Wortlaut der Überschrift ist folgender: *Zum Ziel, vernichte nicht, bezogen auf David, für eine Säuleninschrift* (Ps 57,1). Wie oft wird der Kämpfer der Langmut vom Kampfrichter selbst mit dem Kranz für diesen Sieg ausgezeichnet,¹²⁴¹ vielleicht sogar vom Heiligen Geist selbst, der diesen Ruf oftmals voll Bewunderung aufnimmt, ist er doch gewaltiger als die Kraft der Menschen und geht über die Grenzen der Natur hinaus. In der Tat konnte nur die unkörperliche und unstoffliche Natur, an die keine Leidenschaft menschlicher Art rührt, etwas Derartiges sagen. Doch es handelte sich um einen Menschen, zu dessen Natur als wesentlicher Teil die Zorneskraft gehörte; er erlitt zudem Schlimmes von dem, der keinen Anlass zum Bösen erhalten hatte, der vielmehr zahlreicher und großer guter (Taten) gewürdigt worden war, die sowohl zugunsten der öffentlichen Regierung als auch dessen, was ihn persönlich betraf, geschahen.¹²⁴² Dieser wird von dem, der die Wohltat empfangen hatte, zum Vertriebenen und Flüchtling fern dem heimischen Herd gemacht, bis auf den Tod verfolgt von dem, an dem Gutes geschehen war. (246) In seiner Not wechselte er von einem Ort an den anderen, schlug sein Lager in den Wüsten auf, nahm auf Bergspitzen seine Zuflucht, wurde Bittsteller bei Stammesfremden, litt Drangsal durch den Mangel am Lebensnotwendigen, hielt lange Zeit unter freiem Himmel aus und widerstand oftmals der Bedrohung seines Lebens durch den, der sich einmal mit der Lanze auf ihn stürzte, um ihn mit eigener Hand umzubringen (1 Kgt 19,9–10), der dann wiederum das Haus, in dem er sich aufhielt, durch seine Leibwache umzingeln ließ, damit er dem Tod nicht entgehe (1 Kgt 19,11), der darauf überall ausspionierte, an welchen Orten er zu lagern pflegte, wo er seine Zuflucht nahm, welche Leute er aufsuchte und bei wem er sich ins Exil begab. Zweimal ergab sich ihm die günstige Gelegenheit, den Feind zu töten: das eine Mal in der Höhle, als Saul unerwartet in die Hände Davids fiel (1 Kgt 24), dann wiederum beim Zelt, als er erschöpft im Schlaf dalag, David aber neben dem Schlafenden stand (1 Kgt 26).¹²⁴³ Doch als er die Möglichkeit hatte, seinem ganzen Zorn durch den Mord an dem, der ihn verfolgte, freien Lauf zu lassen, legte er keine Hand an ihn und sagt dem,

¹²⁴¹ Vgl. Ps 56,1; 57,1; 58,1; 74,1.

¹²⁴² Gregor dürfte hier an die Siege des jungen David über die Philister denken, die der „öffentlichen Regierung“ zu Gute kamen (vgl. 1 Kgt 17; 18,13–16.27–28), sowie an Davids heilendes Wirken an dem zu Depressionen neigenden Saul, von dem dieser „persönlich“ profitierte (vgl. 1 Kgt 16,14–23). Grammatisch wäre es zwar auch möglich, den entsprechenden griech. Teilsatz [JR 76,26 f.] an das Folgende [JR 76,27–29] anzuschließen und in ihm eine Angabe der Motive zu sehen, welche die Eifersucht Sauls weckten. In diesem Sinne übersetzen GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 590 D] und HEINE, *Treatise* (2000) 199 f. Indes liegt Gregors Aussageabsicht nicht darin, die subjektiven Beweggründe Sauls zu beschreiben, vielmehr möchte er den objektiven Widerspruch zwischen dem Handeln Davids und der Antwort Sauls darauf hervorheben.

¹²⁴³ Nach 1 Kgt 26,5 schlief Saul in einem Wagen. Gregor erzählt hier wohl aus der Erinnerung oder nimmt sich ein Stück erzählerische Freiheit.

der auf seine Tötung aus war: „Vernichte nicht“ (1 Kgt 26,9). Es ist geradezu ein Ruf Gottes, der bei diesem Menschen die Vernichtung verhindert.

3.2.15.1.3 Die Säule unseres Gedächtnisses nach V. 1d (76,48–66)

(247) Wie also diejenigen, welche (sich bemühen), die Schriftzeichen auf den Steinen deutlicher zu machen, beim Ausfeilen der Buchstaben die Zeichen tief einschneiden, indem sie den Griffel vielmals an die Einprägungen führen, so sorgt der Heilige Geist durch die beständige Wiederholung dafür, dass der große Ausspruch an der Säule unseres Gedächtnisses noch klarer und ganz deutlich wird, damit dieser uns klar und ohne Unschärfe eingeprägte Schriftzug zur Zeit der Bedrängnisse gelesen werden kann. Denn darauf zielt nach meiner Meinung der Heilsplan des Heiligen Geistes ab, dass die früheren glücklich vollbrachten Taten der heiligen Männer für das Leben in der darauf folgenden Zeit als Wegweisung bereitstehen, wobei die Nachahmung uns zu einem gleichen oder ähnlichen Gut führt. Sooft nämlich die Seele anschwillt im Verlangen nach Rache an dem, der sie reizt, und das Blut in der Nähe des Herzens vor Grimm gegen den Urheber der Kränkung kocht, wird der, welcher zu der Säule aufblickt, die der Heilige Geist für David aufrichten ließ, und der das Wort auf ihr liest, das David zugunsten dessen sprach, der auf Mord sann, die Verwirrung der Gedanken in der Seele völlig beruhigen, indem er durch das Verlangen, ein derartiges Verhalten nachzuahmen, die Leidenschaft besänftigt.

3.2.15.2 Das Korpus des Psalms 57 (77,1-79,40)

3.2.15.2.1 Vorwürfe wegen unrechtem Handeln in V. 2–3 (77,1–18)

77. (248) Was aber die Größe dessen angeht, der durch Fortschritt zu der Stufe dieses Psalms aufgestiegen ist, so kann man auch durch die Worte des Psalms selbst erkennen, um wie viel sie die vorausgegangene Größe übertrifft. Denn er erhebt keine Anschuldigungen mehr, dass er „von den Feinden niedergetreten wird“ (Ps 55,3; 56,4), noch zieht er das „Erbarmen“ ins Bündnis (vgl. Ps 56,2), sondern in die Höhe gelangt ruft er wie von einer hohen Warte aus denen, die sich unten in den Höhlungen am Fuß des Berges des menschlichen Lebens aufhalten,¹²⁴⁴ vorwurfsvoll zu: O *Menschen*, was *sagt* und tut ihr? Ist das, was *gesagt* wird, etwa *Gerechtigkeit*? Trefft ihr etwa in *rechter* Weise das *Urteil*? (Ps 57,2) Ich sehe wohl, dass eure *Herzen auf der Erde* sind und dass jede Bewegung im *Herzen* ein *Werk* ist und nicht nur ein *Gedanke* (V. 3a). Denn kaum ist das Schlechte im Denken entstanden, wird auch schon durch die *Hände* das *Werk* mit den Gedanken *verknüpft* (V. 3b).¹²⁴⁵ Indem wir das der Klarheit wegen ein wenig umschrieben haben, haben wir die Worte des Psalmtextes ausgelegt, die lauten: *Ob ihr wohl*

¹²⁴⁴ Gregor vergleicht das menschliche Leben mit einem Berg. Der Rufer steht oben auf „hoher Warte“, die von ihm Angerufenen befinden sich in „Höhlungen am Fuß des Berges“.

¹²⁴⁵ Gregor will sagen, dass die schlimmen Gedanken nicht Gedanken bleiben, sondern zu entsprechenden Taten führen. Das bringt auch der folgende Satz zum Ausdruck.

wahrhaft Gerechtigkeit spricht, trifft ihr rechte Urteile, (ihr) Menschensöhne? Ihr ver-
übt ja auch im Herzen Gesetzlosigkeiten auf Erden, Unrecht flechten eure Hände (V. 2–
3).¹²⁴⁶

3.2.15.2.2 Wehklage über die Sünder in V. 4–10 (77,19–79,19)

3.2.15.2.2.1 Klage über die vom Mutterleib Abgeirrten in V. 4–6 (77,19–49)

3.2.15.2.2.1.1 Der „erste Mutterschoß“ des Menschen in V. 4 (77,19–35)

Dann fügt er, über die klagend, die aus dem Heil herausgefallen sind, die darauf folgen-
den Worte hinzu und sagt: *Losgesagt haben sich die Sünder vom Mutterschoß, und vom
Mutterleib sind sie abgeirrt* (V. 4).¹²⁴⁷ (249) Du wirst das Gesagte wohl verstehen,
wenn du untersucht hast, welches der erste „Mutterschoß“ zur Bildung des Menschen
und welches der „Mutterleib“ ist, der mit dem Menschengeschlecht schwanger ging.¹²⁴⁸
Ich meine nämlich, dass es keinen anderen gibt als die Menschenfreundlichkeit und Gü-
te Gottes, von der wir gebildet und hervorgebracht wurden. Denn „der allein ihre Her-
zen gebildet hat“ (Ps 32,15), hat gesagt: „Wir wollen den Menschen machen nach unse-
rem Bild und nach (der) Ähnlichkeit“ (Gen 1,26).¹²⁴⁹ Und wiederum sagt er: „Söhne
habe ich gezeugt und großgezogen, sie aber sind mir untreu geworden“ (Jes 1,2).¹²⁵⁰
Und man kann aus der Heiligen Schrift Zehntausende solcher Worte zusammentragen,
die uns erkennen lassen, welches der „Mutterschoß“ ist, der uns „gebildet“ hat, und
welches der „Mutterleib“, der uns durch die Geburt ans Licht gebracht hat.

3.2.15.2.2.1.2 Klage über die Taubheit der Verirrten in V. 5–6 (77,35 –49)

(250) Auf all das nun schauend jammert der Klagende über das Verderben der Abtrün-
nigen. Denn die Worte, mit denen er über die *Sünder* klagt, sind eine offenkundige
Wehklage, wenn er sagt: Wie „haben sich die Sünder vom Mutterschoß losgesagt?“ Wie
„sind sie abgeirrt vom Mutterleib“, indem sie die *Lüge* der Wahrheit vorgezogen haben

¹²⁴⁶ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,2–3 vgl. unten S. 521. — Die Übers. orientiert sich an der LXX.D (2009) 808.

¹²⁴⁷ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,4 vgl. unten S. 524. In Ps 57,4b weicht die von Gregor gebotene Reihenfolge der Worte von der in den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 174, ab.

¹²⁴⁸ In diesem Sinn wird JR 77,22–24 auch von TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 189, und HEINE, *Treatise* (2000) 202, übersetzt: Die Erkenntnis, was der erste Mutterschoß ist, führt zum Verständnis von Ps 57,4. In umgekehrter Richtung verläuft die Gedankenbewegung nach der Übers. von REYNARD, *Sur les titres* (2002) 479, der den Ausdruck τὸ λεγόμενον ἐξετάσας als Parenthese versteht: Ein Bedenken von Ps 57,4 führt zu der Erkenntnis, welches der „erste Mutterschoß“ ist. Diese Lesart erscheint uns als weniger naheliegend, zumal Gregor in JR 77,29 f. sagt, dass er diese Erkenntnis aus Zehntausenden von Worten in der Heiligen Schrift gewinnen will.

¹²⁴⁹ Übers. wie in der LXX.D (2009) 5.

¹²⁵⁰ Übers. wie in der LXX.D (2009) 1231.

(V. 4),¹²⁵¹ sie, deren *Grimm Ähnlichkeit* hat mit dem Vater der Lüge, der ersten *Schlange*? (V. 5a)¹²⁵² (Er ist) wie (der Grimm) *einer tauben Natter*, sagt er, *die sich ihre Ohren verstopft, die nicht auf die Stimme der Beschwörer hört; sie verzaubert sich selbst, wenn sie vom Weisen bezaubert wird* (V. 5b–6).¹²⁵³ Denn die in diesen Dingen Kundigen haben diese Natur des Tieres beobachtet: Wenn es vor Grimm entbrannt ist, hält es die Atemluft im Rachen zurück und lässt sie nicht gehen, wobei es durch das Einschließen der Atemluft wie ein Schlauch ringsum anschwillt, sodass alle Mittel, die von den Kennern dieser Dinge ausfindig gemacht worden sind, um die Tiere durch eine natürliche Gegenwirkung zu besänftigen, bei ihm unwirksam und ohne Ergebnis bleiben.¹²⁵⁴ Dadurch gibt er zu verstehen, dass das Herz derer, die von der Schlechtigkeit beherrscht werden, verschlossen bleibt, wenn von den Lehrern eine ärztliche Behandlung an sie herangetragen wird.

3.2.15.2.2.2 Löwen und ein böser Bogenschütze in V. 7–9a (78,1–29)

3.2.15.2.2.2.1 Identifikation der Frevler in V. 7 (78,1–19)

78. (251) Auch der ganze folgende Teil des Psalms wird von dem, der über das Verderben dieser Unglücklichen stöhnt, als Wehklage vorgebracht. Denn er kündigt im Voraus an, was gegen sie geschehen wird: *Gott wird ihre Zähne in ihrem Mund zermalmen* (V. 7a).¹²⁵⁵ Welche Art von Zähnen? Ist es nicht offenkundig, dass es die Esser der Frucht des Ungehorsams sind, die Diener der Lüste des Bauches – die er im vorhergehenden Psalm ‚Waffen und Pfeile‘ nannte (Ps 56,5) –, durch die das „Wort der Wahrheit“ (vgl. Eph 1,13) zerrissen wird? **(252)** Und *die Backenzähne der Löwen*, sagt er, *hat der Herr zerbrochen* (V. 7b).¹²⁵⁶ Du wirst wohl erkennen, wen er als ‚Löwen‘ bezeichnet hat, wenn du die besonderen Merkmale dieser Tiere erfährst. Man sagt nämlich, dass die Augen der Löwen verdreht sind, dass sie von Natur aus Fleisch fressen und das Blut lieben. Gewiss verstehst du auch das Rätselbild der Verdrehung der Augen, die nicht geradeaus schauen, sowie des ekelerregenden Atems derer, die ihren Mund für die Gotteslästerung gebraucht haben und die deshalb mit dem Gestank der Sünde verwandt sind. Und was durch den „Atem“ in den Sinn gerufen wird, nämlich Fleisch und Blut, welche die Natur der Löwen am meisten nähren, all das ist im Hinblick auf das Königreich Gottes zu verwerfen.¹²⁵⁷

¹²⁵¹ Vgl. auch Röm 1,25.

¹²⁵² Vgl. auch Joh 8,44; Gen 3,1. Zur Übers. von θυμός vgl. unten S. 528.

¹²⁵³ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,5–6 vgl. unten S. 527.

¹²⁵⁴ HEINE, *Treatise* (2000) 202, bezieht das Adverbial διὰ τινος φυσικῆς ἀντιπαθείας [JR 77,45 f.] auf den Ausdruck ἀργα μένειν καὶ ἀπρακτὰ [JR 77,45] und übersetzt: ‚remain useless and ineffective in her case due to a natural counteraction‘.

¹²⁵⁵ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,7a vgl. unten S. 530.

¹²⁵⁶ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,7b vgl. unten S. 530.

¹²⁵⁷ Vgl. 1 Kor 15,50.

3.2.15.2.2.2 Die Weise ihres Untergangs in V. 8–9a (78,19–29)

Denn zu dem Zeitpunkt, an dem die Würdigen die Ehrung empfangen, sagt er, *werden diese vergehen*, indem sie zusammen mit der unbeständigen Natur der materiellen Dinge, denen sie sich im Leben eng verbunden hatten, zerfließen. *Sie werden* nämlich, sagt er, *vergehen wie Wasser, das verrinnt* (V. 8a).¹²⁵⁸ (253) Der „böse“ Bogenschütze, der auf unsere Seelen (zielt) und die „feurigen Pfeile“ der Sünde (Eph 6,16) gegen das menschliche Leben lenkt, lässt nämlich nicht ab, mit dem Bogen auf sie zu schießen, bis er ihre Kraft geschwächt hat. *Er wird* nämlich, sagt er, *seinen Bogen spannen, bis sie geschwächt sind* und zu *zerschmelzendem Wachs werden* (V. 8b–9a),¹²⁵⁹ das sich durch jede Art sündiger Einprägungen leicht formen lässt.

3.2.15.2.2.3 Feuer und unverständiges Dorngewächs in V. 9b-10 (78,29–79,19)

3.2.15.2.2.3.1 Der verdunkelte Blick in V. 9b (78,29–46)

(254) Sodann fügt er noch diese klagenden Worte über die Unglücklichen hinzu: *Feuer fiel herab*, sagt er, *und sie sahen die Sonne nicht mehr* (V. 9b).¹²⁶⁰ Ein anderer der Übersetzer aber klärt den Sinn dieses Ausspruchs, indem er ihn mit den folgenden Worten auf den zur Unzeit geschehenden Ausgang der Fehlgeburt aus dem Mutterschoß hin deutet. Er sagt: *Die zu früh geborene Leibesfrucht einer Frau wird die Sonne nicht erblicken*.¹²⁶¹ (255) Weil er also zu Beginn des Psalms sagt: „Losgesagt haben sich die Sünder vom Mutterschoß“ und „abgeirrt sind sie vom Mutterleib“ (V. 4), was dasselbe bedeutet wie ‚sie wurden als Fehlgeburt geboren‘, und weil er als Ursache dafür, dass ihnen das widerfahren ist, ihre „Ähnlichkeit“ mit der „Schlange“ und der „Natter“ nennt (V. 5), deshalb sagt er auch jetzt, da er dasselbe Thema wieder aufnimmt, dass sie, weil sie am Gesetz der Natur gemessen unvollendet¹²⁶² und durch Schlechtigkeit (wie eine) eine Fehlgeburt geworden waren, von selbst aus jenem von uns schon bedachten Mutterschoß herausglitten¹²⁶³ und fielen, wobei sie durch ihre Entscheidung für das Materielle sich selbst zum *Feuer* geworden sind; deshalb blickten sie nicht zur *Sonne* auf (V. 9b). Durch die „Sonne“ aber deutet er auf das „wahre Licht“ (Joh 1,9; 1 Joh 2,8), auf das die nicht zur Reife gelangte Nachkommenschaft der Juden nicht geschaut hat.

¹²⁵⁸ Die LXX.D (2009) 808, gibt Ps 57,8a so wieder: „Sie werden verachtet werden wie vorbeifließendes Wasser.“ Das Textverständnis Gregors erfordert jedoch die von uns vorgelegte Übersetzung.

¹²⁵⁹ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,7a vgl. unten S. 535.

¹²⁶⁰ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,9b vgl. unten S. 538. — Übers. wie in der LXX.D (2009) 808.

¹²⁶¹ Die von Gregor in JR 78,34 f. zitierte Textform ähnelt der, die von ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 185, Aquila zugeschrieben wird. Sinnentsprechend übersetzen auch Symmachus und Theodotion.

¹²⁶² Anders übersetzt HEINE, *Treatise* (2000) 204: „imperfect in their natural understanding“.

¹²⁶³ Anders übersetzt Heine, ebd.: „and fell from that womb intended for us“.

3.2.15.2.2.3.2 Das nur scheinbare Leben der Sünder in V. 10 (78,47–79,19)

(256) Sodann schließt sich das nächste Wort folgerichtig an das vorige an. Was er nämlich dort ‚taube Natter‘ nannte (Ps 57,5b), das bezeichnet er jetzt mit einem anderen Wort als *unverständiges Dorngewächs* (Ps 57,10a);¹²⁶⁴ denn aus dem Hören erwächst das Verstehen; wer aber zum Hören nicht bereit ist, wirft gewiss zugleich mit dem Hören auch das Verständnis weg.

79. (257) Wie er also dort, nachdem er in gattungsmäßiger Weise den Namen der Schlange genannt hat, die in dieser Gattung gefährlichste Art hinzufügt, indem er von der Natter spricht, so fügt er auch hier, nachdem er im Sinne der Gattung den Namen des Dorngewächses vorangestellt hat, die schlimmere Art unter den Dorngewächsen hinzu, indem er vom *Kreuzdorn* spricht (Ps 57,10a), dessen Enden spitz und dessen Triebe dicht sind, der sodann bei denen, die sich nähern, gefährliche und giftige Wunden verursacht. (258) „Doch selbst wenn ihr Dorngewächse seid“, sagt er, „und unter den Dorngewächsen der Dornstrauch, sodass ihr noch lebendig zu sein meint“ – denn der lebt nicht wahrhaft, der das wahre Leben nicht hat –, *der Zorn wird euch verschlingen* (Ps 57,10b).¹²⁶⁵ Und wie das Leben der Sünder nicht wirklich das ist, was das Wort sagt, sondern nur so genannt wird – denn was vom wahren Leben getrennt ist, das ist kein Leben –, so verhält es sich auch mit dem Zorn, der Gott zugeschrieben wird: Selbst wenn er den Sündern als solcher erscheint und von ihnen so genannt wird, ist er dennoch kein Zorn, sondern *wie Zorn* für die, welche die Vergeltung so nennen, die entsprechend der Gerechtigkeit Gottes erwiesen wird. Das also meint das: *Wie Lebendige und wie im Zorn wird er euch verschlingen* (Ps 57,10b),¹²⁶⁶ die ihr nicht in einem wahren Leben seid, wie auch jener nicht wirklich als vom Zorn ergriffen gedacht wird.

3.2.15.2.3 Die Freude des Gerechten in V. 11–12 (79,20–40)

(259) Dann sagt er: *Der Gerechte wird sich freuen, wenn er die Vergeltung sieht* (V. 11a),¹²⁶⁷ nicht als ob er sich darüber freuen würde, dass sie zugrunde gehen, sondern im Vergleich sein eigenes (Geschick) dem Ihrigen gegenüberstellend preist er sich wegen seines klugen Urteils selig, da er sich nicht unter jenen befindet, an denen er die den Sündern (gebührende) Vergeltung sieht. In der Tat wird er die Reinheit seiner eigenen Hände durch den prüfenden Vergleich mit der Befleckung der Sünder noch mehr erkennen. (260) *Seine Hände*, sagt er, *wird er waschen im Blute des Sünders* (V. 11b). Wir wissen aber, dass wir uns aus keinem anderen Grund waschen, als um mit dem Wasser den Schmutz von uns abzuspülen. Die Befleckung mit Blut aber reinigt nicht vom zuvor vorhandenen Schmutz, sondern wird selber zu Schmutz. Wie also die weiße Farbe durch den Kontrast mit Blut noch heller wird, so tritt auch die Reinheit der Hände des

¹²⁶⁴ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung und zur Übers. von Ps 57,10a vgl. unten S. 542.

¹²⁶⁵ Unsere Übersetzung entspricht der von REYNARD, *Sur les titres* (2002) 486, vorgeschlagenen Zeichensetzung.

¹²⁶⁶ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung von Ps 57,10b vgl. unten S. 542.

¹²⁶⁷ Zu der Gregor vorliegenden Textfassung und zur Übers. von Ps 57,11 vgl. unten S. 547.

Gerechten durch den Vergleich mit dem Gegenteil noch strahlender hervor. Denn was man jetzt nicht glaubt, dass es für diejenigen eine Teilhabe am Besseren gibt, die bei ihrem Mühen um die Tugend freiwillig Schlimmes erlitten haben, wird dann durch die Erfahrung offenbar werden; wer das sieht, *wird sagen*, dass es, wie es sich gebührt, *für den Gerechten eine Frucht* gab, die im gerechten *Gericht Gottes* bereitlag (V. 12).¹²⁶⁸ Siehst du, welchen Gipfel das Wort erstiegen hat? Um wie viel es die Größe dessen überragt, was zuvor in den Psalmen erreicht worden ist?

3.2.16 Kapitel XVI – Psalm 58 (80,1–85,43)

3.2.16.1 Die Überschrift des Psalms 58 (80,1–83,45)

3.2.16.1.1 Ein neuer Höhepunkt: Davids Langmut gegenüber Saul (80,1–29)

80. (261) Aber auch dieser (Psalm) wird denen, die durch Tugend voranschreiten, nicht zur Grenze des Aufstiegs in die Höhe. Denn man wird finden, dass der (Psalm), der in der äußeren Reihenfolge nach diesem kommt,¹²⁶⁹ zugleich durch die Erhabenheit seiner Schau über diesem steht. Wiederum ruft die Überschrift den Träger des Siegeskranzes aus; wiederum bezeugt die ihm gewidmete Säule, dass ein derartiger Sieg die Kräfte des Menschen übersteigt. *Bis zum Ziel*, sagt sie nämlich, *vernichte nicht* (V. 1ab). Es wurde schon häufig gesagt, dass mit dem ‚Ziel‘ der Sieg gemeint ist, und es ist keineswegs notwendig, das Bekannte durch weitere Ausführungen noch einmal zu erklären. Doch das ‚Vernichte nicht‘, dieser menschenfreundliche Ruf, der selbst über alle herausragenden Formen von Langmut hinausgeht, hat an dieser Stelle einen größeren Sinngehalt erlangt. **(262)** Denn wer weiß nicht, dass auch jeder gewöhnliche Mensch bereit ist, denen Gutes zu tun, die ihm nicht zuvor eine Schlechtigkeit zugefügt haben? Oftmals auch, wenn eine kleine Kränkung vorausgegangen ist, erträgt der Großzügigere die kleine Unannehmlichkeit und weigert sich in dem Augenblick, da eine gute Tat gefordert ist, nicht, edel an dem zu handeln, der ihm ein geringes Unrecht zugefügt hat; der kleinlich Gesinnte aber, selbst wenn nur eine geringfügige Widrigkeit vorgefallen ist, setzt seine ganze Fähigkeit, Rache zu nehmen, gegen den anderen ein, sobald sich eine Gelegenheit bietet, Übles zu tun. Auch wenn die gute Tat ähnlich ist, ist die Bewunderung also nicht gleich bei dem, der zuvor nichts Übles erlitten hat, und dem, der mit gutem Tun dem vergilt, der ihm zuvor eine Kränkung zugefügt hat. **(263)** Aus diesem Grund, um das Unvergleichliche und Unerreichbare an der Langmut Davids möglichst (klar) aufzuzeigen, die beinahe die Leidenschaftslosigkeit der göttlichen Natur selbst nachahmt, stellt er die bössartige Raserei Sauls daneben. In der Tat, so sagt er, wird der Ruf ‚Vernichte nicht‘, den er in das Gedächtnis der später Geborenen einmeißelt, von

¹²⁶⁸ Zur Übers. von Ps 57,12 vgl. unten S. 547.

¹²⁶⁹ In dem Ausdruck τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς τάξεως [JR 80,2 f.] ist ἀκολουθία der umfassendere Begriff, da es verschiedene Arten der „Aufeinanderfolge“ gibt. Das Gen.-Attr. τάξεως schränkt ἀκολουθία an dieser Stelle auf den Aspekt der äußeren Reihenfolge ein.

David nicht gesagt, als der Tyrann sich freundschaftlich zu ihm verhielt, sondern als das schon geschehen war: *als Saul hinsandte zu seinem Haus, um ihn zu töten* (V. 1d).¹²⁷⁰

3.2.16.1.2 Die geschichtlichen Ereignisse (80,30–81,29)

Gewiss bist du, Freund des Wissens, des Teils der Geschichte nicht unkundig, auf den durch die Überschrift hingewiesen wird: (264) wie, nachdem die vom dämonischen Geist kommende Raserei Saul ergriffen hatte und der heilige David durch seine Zither versuchte,¹²⁷¹ die aus der Leidenschaft kommende Verwirrung zu beruhigen, Saul die neben ihm stehende Lanze fand, deren Spitze gegen seinen Wohltäter richtete und sie auf ihn schleuderte; wie dieser aber mit göttlicher Hilfe dem Wurf auswich und die Lanze sich in ihrer Wucht tief in die Mauer bohrte (vgl. 1 Kgt 19,9–10). Er (sc. David) floh aus dem königlichen Palast, begab sich in sein eigenes Haus und hoffte, dass der Grimm des Königs durch eine Sinnesänderung einen Wandel erfahre.

81. Als Saul aber rings um das Haus Davids Lanzenträger aufstellen ließ und Henkern den Auftrag zum Mord an ihm gab, ließ er sich mit knapper Not in das Freie hinab und entging, unbemerkt von der Wache, den Gefahren (vgl. 1 Kgt 19,11–12). (265) In der Fremde durchzog er bald den einen, bald einen anderen Ort und irrte in seiner Bedrängnis mit fremden Leuten umher.¹²⁷² Und so wurde er von Saul erreicht, der mit seinem ganzen Heer den Hügel umzingelte, zu dem David mit seinen Leuten Zuflucht genommen hatte. Als die Nacht ihm einen Aufschub bis zu seinem Tod gewährte – Saul hatte nämlich das Abschlagen des Verfolgten auf den Morgen verschoben – und er bei dem Zelt seines Feindes stand und ihn auf einem Bett im Schlaf versunken antraf, hielt er nicht nur seine eigene Hand zurück, die vermutlich begierig war, dem Grimm genug zu tun, sondern er brachte auch seinen Schildträger, der sich schon zu Saul niederbeugte, um ihn zu erschlagen – „Ich werde schlagen“, sagte er nämlich, „und ich werde es kein zweites Mal tun (müssen)“ (1 Kgt 26,8) –, vom Angriff ab mit diesem großen und preiswerten Wort, da er sagte: „Vernichte nicht“ den, der unser Verderben betreibt (Ps 58,1; 1 Kgt 26,9). (266) Doch nicht allein das ist bewundernswert an diesem Ereignis, dass er demjenigen das Leben schenkt, der alles gegen sein Leben unternimmt, sondern dass David, der für die Königsherrschaft gesalbt worden war und der wusste, dass

¹²⁷⁰ In Ps 58,1 bringt Gregor die sein Zitat eröffnende Konjunktion in der Form ὅτε [JR 80,28], worin er nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 175, mit *L^{pau}* übereinstimmt. Außerdem kürzt er die zitierte Zeile nach Σαοὺλ um καὶ ἐφύλαξεν, bringt aber dafür die Präp. εἰς.

¹²⁷¹ Ψαλτήριον [JR 80,34] wird in der Regel zwar als ‚Harfe‘ gedeutet. Jedoch wird es sich beim ψάλλειν Davids vor Saul (1 Kgt 19,9) um das Spiel mit einer Tragleier gehandelt haben. Wir folgen der LXX.D (2009) 322, und übersetzen mit ‚Zither‘.

¹²⁷² Vgl. 1 Kgt 21,1–22,5. — Gregors Rede von den ἀήθεσιν ἀνθρώποις [JR 81,6] lässt verschiedene Deutungen zu: HEINE, *Treatise* (²2000) 207, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 493, beziehen sie in unterschiedlicher Weise auf die Begleiter, mit denen David unterwegs war. Dagegen sehen ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 267, und TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 197, in ihnen die Fremden, bei denen David Zuflucht suchte. Das LG I, 81, Sp. 3, Z. 5–8, lässt mit seiner Bedeutungsangabe für ἀήτης ‚fremd‘ die Frage offen. Beide Deutungen haben Anhalt im biblischen Kontext (vgl. 1 Kgt 22,2 bzw. 21,11–16 und 22,3 f.), jedoch scheint uns dieser eher die erste Lesart zu unterstützen.

er nur dann an dieser Würde teilhaben konnte, wenn Saul aus dem Weg geräumt war, es für besser hielt, durch Langmut in der niedrigen Stellung eines Privatmanns Drangsal zu erleiden,¹²⁷³ als dem Zorn gegen den, der ihm Unrecht angetan hatte, freien Lauf zu lassen und die Königswürde anzutreten. Deshalb ist neben den Ausruf der Menschenfreundlichkeit geschrieben: „Als Saul hinsandte in das Haus Davids, um ihn zu töten“ (Ps 58,1).¹²⁷⁴ Denn das (sc. der Ausruf) wurde nicht damals gesagt, als diese Ereignisse geschahen, sondern der Text (der Überschrift) bringt es vor, um das Staunen darüber zu steigern, dass der, der jenes erlitten hat, dieses sagte.¹²⁷⁵

3.2.16.1.3 Eine Prophetie auf das Werk Christi (82,1–83,45)

82. (267) Ich halte es für überflüssig, in unsere Abhandlung, die zu anderen (Fragen) eilt, jetzt (eine Erörterung darüber) einzufügen, was das in der geschichtlichen Erzählung Gesuchte ist.¹²⁷⁶ Wenn der Text etwa sagt, dass Saul mit der Lanze nach David schlug, fügt die geschichtliche Erzählung hinzu, dass der Speer auf die Wand traf, David aber gerettet wurde (1 Kgt 19,10); ferner, dass David auf seinem Bett nicht gefunden wurde, vielmehr an seiner Stelle Grabdeckel und die Leber von Ziegen (1 Kgt 19,13.16).¹²⁷⁷ Das diente den Leuten damals aus einer gewissen Gewohnheit heraus zur Abwehr des Todes, und zwar brachte man den von einer Krankheit Befallenen aus seinem Bett weg und legte das Gewand, mit dem man die Verstorbenen zu bedecken pflegt, sowie Leber von Ziegen auf das Bett. Für die sorgfältigeren Leser dürfte gewiss deutlich sein, dass die geschichtliche Erzählung eine Prophetie auf den Heilsplan ist, der sich am Herrn ereignet hat. **(268)** In Saul, dem Tyrannen, waren böse Geister. Diese vertreibt der zum Königtum Gesalbte, indem er sie mit dem Instrument der Zither in Schrecken versetzt. Der von den ihn umgebenden bösen Geistern Ergriffene aber schlägt mit der Lanze nach dem, der durch die Zither seine Kraft gegen die bösen Geis-

¹²⁷³ Die ἰδιωτικὴ ταπεινότης [JR 81,23] bildet den Gegensatz zur königlichen Würde, vgl. LG IX, 15, Sp. 1, Z. 30–52.

¹²⁷⁴ Diese zweite Zitierung von Ps 58,1 [JR 81,25 f.] unterscheidet sich von der ersten [JR 80,28 f.] durch Nennung des Namens Davids, was zeigt, dass Gregor sich bei der Anführung biblischer Worte kleine Freiheiten erlaubt.

¹²⁷⁵ Zu Recht beobachtet Gregor hier, dass der Ausruf μὴ διαφθείρης bzw. μὴ ταπεινώσης αὐτόν nicht bereits bei der versuchten Gefangennahme Davids in seinem Haus gemacht wurde (1 Kgt 19,9–12), an welche Begebenheit die geschichtliche Notiz in der Überschrift des Ps 58 erinnert. Gleichwohl erscheint Gregor das μὴ διαφθείρης in dieser Überschrift als sinnvoll, da so deutlich wird, welche Erfahrungen David bereits hinter sich hatte, als er später dieses große Wort sprach (1 Kgt 26,9).

¹²⁷⁶ Mit dem „in der geschichtlichen Erzählung Gesuchten“ meint Gregor deren tieferen Sinn. Entgegen seiner Absichtserklärung, diesem jetzt nicht nachgehen zu wollen, beginnt er unmittelbar darauf mit einer entsprechenden „Einfügung“, sodass sich die Ankündigung der Unterlassung als das rhetorische Stilmittel der *praeteritio* erweist.

¹²⁷⁷ Die genaue Bedeutung des Wortes κενοτάφια [JR 82,6] ist unsicher. Wir folgen der LXX.D (2009) 322, die das Wort als ‚Grabdeckel‘ übersetzt und ebd., Anm. zu 19,13a, erklärt: „Die LXX denkt möglicherweise an Mumienmasken, wie sie in Ägypten über das Angesicht Verstorbener gelegt wurden.“ Das LG V, 325, Sp. 2, Z. 2 f., gibt als mögliche Übersetzungen an: ‚vielleicht - Abbildung, Gebilde (Totenmaske, Larve)‘.

ter gezeigt hatte, doch anstelle Davids nimmt die Wand den Schlag auf; er aber wird gerettet. Danach wird der, dem Saul nachstellte, auf dem Bett gesucht aber nicht gefunden; doch an seiner Stelle befinden sich im Bett Grabdeckel und eine Ziegenleber.

(269) Es ist völlig klar, worauf diese Abfolge durch die Rätsel der Geschichte blickt: Durch David wird derjenige, der aus David ist, angekündigt,¹²⁷⁸ den Gesalbten bezeichnet der, der gesalbt worden ist.¹²⁷⁹ Die Zither ist das menschliche Instrument,¹²⁸⁰ das Lied aber, das aus ihr kommt, ist das Wort, das uns durch den Fleischgewordenen offenbar geworden ist, dessen Werk es ist, die von den bösen Geistern kommende Verwirrung zu vernichten, damit nicht mehr „die bösen Geister die Götter der Völkerschaften“ sind (Ps 95,5).¹²⁸¹ (270) Doch als die bösen Geister dem Gesang dessen zu weichen begannen, der das Instrument daraufhin abgestimmt hatte, schlägt jener König, der die bösen Geister in sich hatte, mit dem Speer nach ihm – der Speer aber ist Holz, das mit Eisen bewehrt ist –, doch an seiner Stelle nimmt die Wand den Speer auf. Unter der Wand aber verstehen wir einen irdischen Bau, der uns an den Leib denken lässt, bei dem wir das Holz des Kreuzes sehen und das Eisen; jener David aber, der Gesalbte und König, befindet sich außerhalb des Leidens. Denn die Gottheit kommt nicht an das Kreuz und die Nägel.¹²⁸²

83. (271) Wir werden nicht überrascht sein, von Melchol zu hören, der Tochter Sauls, mit der David verheiratet war,¹²⁸³ wenn wir auf das Folgende schauen. Wir wissen nämlich, dass „Gott den Tod nicht gemacht hat“ (Weish 1,13), dass vielmehr der König der Schlechtigkeit, der sich selbst des Lebens beraubt hat, zum Vater des Todes wurde. Denn „durch den Neid des Teufels kam der Tod herein“ (Weish 2,24). „Der Tod herrschte als König von Adam“ bis zum Gesetz (Röm 5,13 f.), und der Apostel will ihn nicht länger in uns, „in unserem sterblichen Leib“, „als König herrschen“ lassen (Röm 6,12).¹²⁸⁴ (272) Derjenige nun, der „für jeden den Tod gekostet hat“ (Hebr 2,9), gelangt in das Haus derer,¹²⁸⁵ die von Saul abstammt, über den wir bereits nachgedacht haben,

¹²⁷⁸ Vgl. Röm 1,3; 2 Tim 2,8.

¹²⁷⁹ Zur Salbung Davids vgl. 1 Kgt 16,12–13.

¹²⁸⁰ Bereits CLEM. AL., *Prot.* I, 5, (3) 17 f. [MARCOVICH (1995) 8] sieht in der Menschheit Christi ein Instrument, zu dessen Spiel Christus singt: ψάλλει τῷ θεῷ διὰ τοῦ πολυφώνου ὀργάνου καὶ προσάδει τῷ ὀργάνῳ τῷ ἀνθρώπῳ.

¹²⁸¹ Die Deutung der heidnischen Götter als böse Geister („Dämonen“) begegnet in der Schrift mehrfach (vgl. etwa Dtn 32,17; Ps 95,5; 1 Kor 10,20; Offb 9,20). In *Or. cat.* XVIII [GNO III,IV (1996) 50,23–51,4] stellt Gregor diese Sicht als christliches Allgemeingut dar.

¹²⁸² HEINE, *Treatise* (2000) 208, Anm. 477, weist darauf hin, dass Gregor es hier sorgfältig vermeidet, der göttlichen Natur Christi Leiden zuzuschreiben: Der Speer trifft nur die Wand, die für die menschliche Natur Christi steht; David selbst aber, der das göttliche Wort vertritt, entkommt.

¹²⁸³ Vgl. 1 Kgt 18,20–21.27; 19,11–17.

¹²⁸⁴ In Röm 6,12 spricht Paulus der Sünde das Herrschaftsrecht ab. Die Sünde hat nach Röm 6,20–23 den Tod zur Folge.

¹²⁸⁵ HEINE, *Treatise* (2000) 209, übersetzt γίγεται [JR 83,10] als ‚is born‘. Das ist zwar von der Wortbedeutung her möglich, geht jedoch über die im alttestamentlichen Text enthaltene Bildlichkeit hinaus: David wird nicht im Haus der Melchol geboren.

und deren Name Melchol ist. Die Bedeutung dieses Namens ist ‚Königsherrschaft‘,¹²⁸⁶ da bis zu diesem Zeitpunkt die Sünde über die Natur „herrschte“ (Röm 5,12–21). Nachdem er dort gewesen war, geht er durch ein Fenster hinaus. Das Fenster bedeutet die Rückkehr dessen zum Licht, der sich den „in Finsternis und im Schatten des Todes Sitzenden“ gezeigt hatte (Lk 1,79).¹²⁸⁷ (273) Seine Grabdeckel sieht man auf dem Bett. Denn auch der Engel sagt denen, die den Herrn im Grab suchen: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Nicht ist er hier, er wurde auferweckt“ (Lk 24,5f).¹²⁸⁸ „Siehe, der Ort, an dem er lag“ (Mt 28,6 par.). Das Grab, in dem er begraben wurde, sahen die, die den Herrn suchten, ohne den gesuchten Leib. Nur die Leichentücher waren in ihm. Wir denken deshalb, dass die Grabdeckel auf dem Bett Davids die Auferstehung des Herrn beim Grab bedeuten, durch welche die wahre sühnende Abwendung unseres Todes gewirkt wird.

(274) Da aber die getroffene Mauer, die in unserer Auslegung für den Leib steht, kein Blut enthält (und) damit nicht der wichtigste Punkt von dem, was wir im Zusammenhang mit dem Geheimnis betrachtet haben, durch das wir losgekauft wurden, ich meine das Blut, übergangen wird, findet man dieses im Grabdeckel. Denn unter den Eingeweiden ist allein die Leber die Quelle des Blutes und der Ort, an dem es sich bildet, ohne sie kann die Natur des Blutes unmöglich entstehen.¹²⁸⁹ Wenn also das Blut aus der Leber kommt, im Grabdeckel sich aber eine Leber befindet, fehlt auch das Blut der sühnenden Abwehr gegen den Tod nicht, die zugunsten der Natur der Menschen geschieht. (275) Die Tierart aber, der die Leber entnommen wurde, ist besonders für die Sühnopfer für die Sünden bestimmt (vgl. Num 7,16). Doch nicht nur das, vielmehr werden (Tiere) eben dieser Art auch für das Paschafest genommen. Und Mose sagt, dass man dieses Tier verwenden muss, um die Sünden des Volkes wegzutragen, wenn es für eine zweifache Aufgabe eingeteilt wird. Von den zwei Ziegenböcken, die durch Los ausgewählt werden, wird der eine Gott als Opfer dargebracht, der andere aber mit der Sünde beladen in die Wüste hinausgejagt (vgl. Lev 16,5–22). Wegen all dieser und ähnlicher Gründe wurde die Leber dieses Tieres als Hinweis auf das Blut verwendet, durch das den tödlich Erkrankten die sühnende Abwehr des Todes zuteilwurde dank der Auferstehung unseres Herrn von den Toten, auf welche der Grabdeckel verweist.

¹²⁸⁶ Die Etymologie, die Gregor hier verwendet, leitet den griech. Namen Μελχόλ von der hebr. Wurzel מלך ab, deren Grundbedeutung ‚herrschen‘ ist [JR 83,10–12], vgl. HALAT II (1974) 558. Freilich ist die Reihenfolge der Konsonanten im hebr. Namen מלך eine andere als in der griech. Entsprechung. HEINE, *Treatise* (2000) 209, Anm. 482, vermutet, dass Gregor sich für diese Etymologie auf eine Quelle stützt.

¹²⁸⁷ Vgl. auch Jes 9,1; Mt 4,16.

¹²⁸⁸ Zur Übers. vgl. das MNT (⁵1998) 174.

¹²⁸⁹ Die Anschauung, dass das Blut in der Leber entsteht, geht auf Galen zurück, vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 200, Anm. 378. Gregor hat diese Sicht auch in *Op. hom.* [PG 44, 245 AB und 249 B] vorgetragen.

3.2.16.2 Das Korpus des Psalms 58 (84,1–85,43)

3.2.16.2.1 Worte aus der menschlichen Natur (84,1–17)

84. (276) Indes dürfte es an der Zeit sein, auch den im Psalm liegenden Sinn in Kürze durchzugehen, mit dem es sich so verhält: Die Prophetie verteilt die Rede. Denn der eine (Teil) richtet sich für uns an Gott und (kommt) aus (unserer) Natur in ihrer Ganzheit; der andere aber richtet sich an uns und kommt von dem, der für uns das Leiden auf sich genommen hat. (277) Dies nun sind die (Worte) für uns: *Befreie mich von meinen Feinden, Gott, und von denen, die sich gegen mich erheben, erlöse mich, und: von denen, welche die Gesetzlosigkeit verüben, und von Männern von Blut(taten)* (V. 2 f.), die *auf meine Seele Jagd gemacht und angegriffen haben* mit aller Kraft (V. 4ab), ohne dass sie zuvor etwas Schlechtes von uns erlitten hätten. Denn ich habe mich nicht gegen sie *verfehlt*, noch gibt es eine *Gesetzlosigkeit*, die von uns zum Schaden unserer Feinde verübt worden wäre (V. 4c) und über die sie erbittert sein (könnten). *Ohne Gesetzlosigkeit* war unser erster *Lauf* (V. 5a). Doch *sieh*, sagt er, von welcher Art alles ist. *Sieh* (V. 5b) und *achte darauf, zu prüfen* (V. 6b). Und schiebe nicht aus Menschenfreundlichkeit die Bestrafung für die Fehler auf. *Hab kein Mitleid*, sagt er, *mit all denen, welche die Gesetzlosigkeit verüben* (V. 6c).¹²⁹⁰

3.2.16.2.2 Das Innere und das Äußere der Stadt (84,18–57)

(278) Dann übergibt er das Wort an die hohe Person und sagt gleichsam aus der Person dessen, der das Gebet erhört hat, dass diese Feinde zu ihrem Abend *zurückkehren werden* (V. 7), was nichts anderes bedeutet, als dass sie „in die äußere Finsternis“ getrieben werden (Mt 8,12). Denn der Abend bildet den Anfang und die Mutter der Finsternis. *Und sie werden hungrig sein wie ein Hund* (V. 7). Denn bei denen, die kein Mittel haben, das zur Rettung hilft, wird sich notwendigerweise die Bedrängnis einstellen, die aus dem Hunger nach Gütern (entsteht). So litt der Reiche in der Unterwelt Hunger, da er des göttlichen Taus entbehrte; und weil er mit einem solchen Gut nicht ausgestattet war, wurde er von der Flamme verbrannt (vgl. Lk 16,19–24).¹²⁹¹ (279) Aber er sagt auch, *sie werden die Stadt umkreisen* (V. 7). Das scheint mir auf einen Sinn wie diesen hinzudeuten: Alles, was nutzlos und ohne Wert für den Gebrauch durch die Lebenden ist, wird aus der Stadt hinausgeworfen, sei es etwas Totes und Verdorbenes, sei es übelriechender Mist, bei denen man die vom Hunger getriebenen Hunde findet, die in dem aus der Stadt hinausgeworfenen Schmutz ihr Leben führen. Deshalb verwendet das Wort in seiner Lehre über den Unterschied zwischen den in der Tugend und den in der Schlechtigkeit Lebenden das Rätselbild der Stadt. ‚Stadt‘ nennt es dabei die gezielte und wohlgeordnete Lebensführung, in der die Tugend wohnt. Das aber, was sich außer-

¹²⁹⁰ Zur Übers. von Ps 58,2–6 vgl. die LXX.D (2009) 809.

¹²⁹¹ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 505, übersetzt das Adj. ἀπαράσκευον [JR 84,26 f.] als: ‚il ne s’était pas préparé à‘. Wir folgen dagegen dem LG I, 438, Sp. 1, Z. 58–61, mit der Bedeutungsangabe ‚nicht versehen mit‘.

halb der Stadt befindet, offenbart die Schlechtigkeit, die mit ihrem Gegenteil verglichen wird; in ihr findet man alles, was aus dem feineren Leben weggeworfen wurde, d. h. eine Art stinkende Sünde, die aus der Fäulnis von Körpern und aus schmutzigem Mist besteht.¹²⁹² (280) Der Bewohner dieser Stadt ist also etwas Großes und Kostbares, der wirkliche Mensch, welcher die der Natur von Anfang an aufgeprägte Eigentümlichkeit (vgl. Gen 1,26f) durch seine Lebensweise ausgeprägt hat. Wer sich aber unter den Dingen außerhalb der Stadt bewegt, ist ein Hund und kein Mensch. Folglich ist es allen klar, wie wir die Hunde von denen, die der Natur nach Menschen sind, unterscheiden müssen, nämlich nicht aufgrund der Gestalt der Ausformung des Körpers,¹²⁹³ sondern aufgrund des Unterschiedes in der Lebensweise. Denn der Bewohner der tugendhaften Stadt ist wahrhaft Mensch. Wenn aber einer seinen Eifer auf die stinkende Zuchtlosigkeit oder die auf den Überfluss zielende Habgier, die man im eigentlichen Sinn ‚Schmutz‘ nennen könnte, oder auf die anderen Arten des Lasters richtet, der irrt und kriecht außerhalb der *Ringmauer* jener Stadt herum (V. 7) und schreit gegen sich selber, dass er ein Hund ist, da er die Ähnlichkeit mit Gott verloren und eine hundeartige Natur angenommen hat. Unter den ‚Hunden‘ verstehst du sicherlich den uranfänglichen Hund, den Fleischfresser und „Menschenmörder“, wie die Schrift sagt (Joh 8,44).

3.2.16.2.3 Die Zerstörung der Sünde und der Sieg über die Gegner (85,1–43)

85. (281) Was sodann im Psalm unmittelbar folgt, beschreibt das hundeartige Leben. In der Tat, er sagt, dass anstelle eines Gebells aus ihrem Mund eine Stimme kommt und dass anstelle der Hundezähne ein Schwert unter ihren Lippen verborgen ist. Seine Worte sind die folgenden: *Siehe, sie werden mit ihrem Mund frei heraus reden, und ein Schwert ist auf ihren Lippen* (V. 8).¹²⁹⁴ (282) Doch dieses Furchterregende ist für diejenigen, die Gott in sich haben, ein Anlass zum Gelächter. Denn, sagt er, *du, Herr, wirst laut über sie auflachen* (V. 9a), ich aber *werde meine Stärke bei dir bewahren* (V. 10a).¹²⁹⁵ Und wenig später kündigt er den von Gott festgelegten Heilsplan für das von ihm geschaffene Gebilde an. Er sagt nämlich: *Töte sie nicht, sondern führe sie hinab* (V. 12) von der Höhe des Lasters auf die flache Ebene einer Gott gemäßen Lebensführung. Eben das taten auch der große Paulus und der Täufer Johannes. Durch Paulus wurde in der Tat „niedergerissen alles Hochfahrende, das sich gegen die göttliche Erkenntnis erhebt“ (2 Kor 10,5);¹²⁹⁶ von Johannes aber wurde gemäß der Prophetie des Jesaja „jeder Berg und Hügel niedrig gemacht“ (Jes 40,4; Lk 3,5). (283) Dadurch lernen wir, dass es keine Vernichtung der Menschen geben wird, damit das göttliche Werk nicht vergeblich

¹²⁹² Worin der „schmutzige Mist“ [JR 84,40] besteht, erklärt Gregor im Folgenden [JR 84,49–52]. Zur Bedeutung von ῥύπος vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 505, Anm. 1.

¹²⁹³ Nach dem LG VIII, 426, Sp. 2, Z. 49.64–66, lenkt Gregor mit σχῆμα [JR 84,47] die Aufmerksamkeit auf die „Gestalt einzelner Teile d. Körpers“.

¹²⁹⁴ Übers. wie in der LXX.D (2009) 809.

¹²⁹⁵ Die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 175, grenzen τὸ κράτος μου in Ps 58,10a durch ein Komma ab und interpretieren es damit als Anrufung Gottes. Gregor dagegen versteht den Ausdruck in JR 85,8 als Akk.-Obj., ebenso die ORTH.L. nach ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 70.

¹²⁹⁶ Den Begriff ‚alles Hochfahrende‘ haben wir aus NT-Stier (1989) 398, übernommen.

gemacht wird, indem es in die Nichtexistenz verschwindet. An ihrer Stelle wird vielmehr die Sünde verschwinden und ins Nichtsein übergehen. Denn, sagt er, *die Sünde ihres Mundes und das Wort ihrer Lippen und Hochmut und Fluch und Lüge* (V. 13)¹²⁹⁷ *werden im Zorn des vernichtenden Endes keinen Bestand haben* (V. 14a).¹²⁹⁸ Wenn es diese nicht mehr gibt, sagt er, *werden sie erkennen, dass Gott über Jakob und über die Enden der Erde herrscht* (V. 14b).¹²⁹⁹ Wenn nämlich nirgendwo eine Schlechtigkeit übrig geblieben ist, wird der Herr ganz und gar „Herrscher über die Enden sein“, da dann die Sünde, die jetzt über die Vielen herrscht, aus dem Weg geräumt ist. (284) Darauf nimmt er noch einmal dasselbe Wort über diejenigen auf, die *gegen Abend zurückkehren, Hunger haben und im Kreis um die Stadt herumgehen* (V. 15), wobei er nach meiner Meinung durch die Wiederaufnahme des Wortes (vgl. V. 7) kundtut, dass die Menschen in beiden Hinsichten, sowohl der des Bösen wie der des Besseren, sich auch danach in derselben Lage befinden werden, in der sie sich jetzt befinden. Wer nämlich jetzt in Gottlosigkeit im Kreis um die Stadt herumgeht und nicht in ihr lebt, wer in seinem eigenen Leben die menschliche Eigenart nicht bewahrt, sondern durch freie Entscheidung sich in ein Tier verwandelt und zu einem Hund wird, der wird auch dann aus der oberen Stadt herausfallen und durch Hunger nach dem Guten bestraft werden. Der Sieger über die Gegner aber, der – wie der Psalmist an anderer Stelle sagt – „von Kraft zu Kraft“ voranschreitet (Ps 83,8) und Sieg für Sieg eintauscht, sagt: *Ich werde über deine Macht singen und am Morgen jubeln über dein Erbarmen, [denn du wurdest mein Beistand und meine Zuflucht* (Ps 58,17d), und dir gebührt die Ehre in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.]¹³⁰⁰

¹²⁹⁷ Gregor liest in V. 13a ἁμαρτία und λόγος im Nom [JR 85,21]. Nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 176, app.crit., entspricht das den Zeugen R LThp', sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³1998) 71, der ORTH.L. Im Zuge einer freieren Zitierung der V. 13bc bringt Gregor auch ὑπερηφανία, ἀρά und ψεῦδος im Nom. [JR 85,21 f.]

¹²⁹⁸ In Ps 58,14a liest Gregor ὀργή und συντέλεια jeweils mit Art. sowie die Negation in der Form οὐχ [JR 85,22 f.]. Bei den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 176, app.crit., finden sich dafür keine Belege. — Bei συντέλεια folgen wir dem Vorschlag für eine wörtliche Übersetzung als ‚vernichtendes Ende‘ in LXX.D (2009) 809, Anm. zu Ps 58,14a.

¹²⁹⁹ In Ps 58,14b liest Gregor vor dem Art. τῶν ein καὶ [JR 85,24]. Das entspricht nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 176, app.crit., den Textzeugen R'' Uulg L'' SuTh (1219?) sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³1998) 71, der ORTH.L.

¹³⁰⁰ Die Handschriften SLQXF lassen die eingeklammerten Worte aus, vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 511. — In Ps 58,17d liest Gregor nach καταφυγή das Pron. μου [JR 85,42]. Das entspricht nach den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 176, app.crit., den Textzeugen R'' Ga L'' 55 2010(uid.), sowie nach TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³1998) 71, der ORTH.L.

4 GERAFFTE GESAMTDARSTELLUNG

4.1 Erster Teil

Der Text des Traktates *In inscriptiones Psalmorum* von Gregor von Nyssa ist oft komplex und fordert dem Leser einiges an Aufmerksamkeit und Mühe ab. Um dem Interessenten den Zugang zu erleichtern, bringen wir nach der Übersetzung eine geraffte Gesamtdarstellung. Sie bietet eine Orientierung über die Hauptgedanken der einzelnen Kapitel und verhilft zu einem Überblick über das Gesamtwerk. Hinweise zum Text der Psalmen, der Gregor vorlag, finden sich jeweils oben an den entsprechenden Stellen in den Anmerkungen zu unserer Übersetzung.

4.1.0 Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21)¹³⁰¹

Im Vorwort spricht Gregor einen namentlich nicht genannten „Menschen Gottes“ an, der ihm den Auftrag zu diesem Werk gegeben habe. Dessen Frage richtet sich auf den in den Psalmenüberschriften enthaltenen Sinn, und zwar unter dem speziellen Aspekt, ob dieser etwas enthält, das den Leser zur Tugend führen kann. Gregor berichtet, dass er sich gründlich mit dem ganzen Psalter beschäftigt habe. Dabei sei er zu dem Entschluss gekommen, die Frage nach den Überschriften nicht direkt anzugehen, sondern ihrer Erörterung einen Zugang (ἔφοδόν 1,9) zum Psalter im Ganzen voranzustellen. Auf diese Weise solle ein den Regeln der Kunst entsprechendes Verständnis der Gedanken (κατανόησιν τεχνικὴν 1,10) ermöglicht werden. Gregor zählt nun noch die Elemente auf, die ein solcher „Zugang“ enthalten muss. An erster Stelle muss er erkennen lassen, worin die Absicht (σκοπὸν 1,12) des Psalters besteht. Sodann muss er die der Absicht entsprechende Anordnung der Gedanken (τῶν νοημάτων κατασκευὰς 1,14) deutlich machen. Aspekte dieser Anordnung erblickt Gregor sowohl in der Reihenfolge (τάξις 1,15) der Psalmen wie auch in der Einteilung des ganzen Psalters in fünf Abschnitte (τμήματα 1,16). Von dieser Grundlage aus werde dann der Nutzen (ὠφέλεια 1,19) der Überschriften deutlich werden.

Diese programmatischen Äußerungen des Kirchenvaters deuten bereits eine Zweiteilung des Traktats in einen allgemeinen und einen speziellen Teil an, wie sie auch durch entsprechende Eintragungen in den Handschriften kenntlich gemacht wird.¹³⁰² Darüber hinaus beschreiben sie klar die Aufgabe, die der allgemeine erste Teil erfüllen soll. Am Schluss des Vorwortes bezeichnet Gregor die nun beginnende Erörterung des Psalters als Betrachtung (θεωρία 1,21).

¹³⁰¹ Eine vertiefte Auslegung des Prologs findet sich unten S. 325–329.

¹³⁰² Vgl. oben S. 35 den Abschnitt 2.2.5.1 Hinweise im Text und Vorschläge zur Gliederung.

4.1.1 Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42)¹³⁰³

Nach der Tugend hatte der Auftraggeber des Traktats gefragt. Die Tugend ist jedoch in der Sicht Gregors kein Selbstzweck, sondern dient einem Ziel, nämlich dem Erlangen der Seligkeit. Deshalb setzen seine Überlegungen an diesem Punkt ein, wobei er Gedanken der antiken Philosophie folgt, die er mit biblischen Zeugnissen verbindet. Einem Wort des Apostels Paulus (1 Tim 6,15) kann er entnehmen, dass die alles überragende Natur selbst im eigentlichen und ersten Sinne (κυρίως τε καὶ πρώτως) selig ist (2,20), woraus folgt, dass der Mensch Seligsein erlangt durch Teilhabe (μεθέξει) am seiend Seinden (2,21 f.). Den Weg zu solcher Teilhabe stellt die Anähnlichung an das Göttliche (πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις) dar, in welcher der Inbegriff menschlicher Seligkeit besteht (2,23 f.). Eben solche Seligkeit verheißt der Psalter, wenn er in Ps 1,1 mit dem Wort μακάριος beginnt. Ja, er stellt in kunstfertiger Weise die Methode dar, die zum Erwerb der Seligkeit führt (τὴν μέθοδον τῆς τοῦ μακαρισμοῦ κτήσεως τεχνολογοῦσα 2,30 f.). Bereits die ersten drei Verse des Ps 1 deuten drei große Etappen auf dem Weg dorthin an, nämlich die Abkehr vom Schlechten, das Nachsinnen über die hohen und göttlicheren Dinge und schließlich die Anähnlichung an das Göttliche. Auf diese Weise ist die Frage nach der „Absicht“ des Psalters beantwortet, auch wenn Gregor das nicht ausdrücklich feststellt.

4.1.2 Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37)¹³⁰⁴

Der zweite große Komplex des „Zugangs“ zum Psalter besteht in der Frage nach der auf die „Absicht“ dieses Werkes bezogenen Anordnung der Gedanken. Bevor Gregor diese aus dem Text des Psalters erhebt, stellt er eine Vorüberlegung an, die helfen soll, genauer (ἀκριβέστερον 3,1) auf die im Psalter enthaltene Tugendlehre zu achten und deren innere Logik (τὸ ἀκόλουθον 3,7) zu entdecken. Dass das Buch der Psalmen eine Lehre über die Tugenden vermittelt (τῇ περὶ τῶν ἀρετῶν διδασκαλία 3,1 f.), steht aus den Darlegungen in *Inscr.* I, 1 bereits fest. Aus dieser Tatsache folgt, dass der Psalter jene „Gedanken“, jene Themen enthalten muss, welche die rhetorische und literarische „Form“ der Tugendlehre fordert. Gregor nennt:

- die Unterscheidung der edlen von der tadelnswerten Lebensweise
- und die Benennung von Kennzeichen, die diesen Lebensweisen jeweils eigentümlich sind;
- Lob und Tadel, um den Hörer zum einen hinzuziehen, vom anderen wegzuführen;
- Beispiele, die dem Lob und dem Tadel zusätzliche Kraft verleihen;

¹³⁰³ Eine vertiefte Auslegung des Kapitels I findet sich unten S. 329–345.

¹³⁰⁴ Eine vertiefte Auslegung des Kapitels II findet sich unten S. 346–361.

- die Behandlung von Einzelfragen.
- Schließlich bedarf es noch eines „Würzmittels“, das die für Anfänger spröde Materie angenehm und verlockend macht.

Mit der Nennung dieser Elemente hat sich Gregor bereits die Linie seines weiteren Vorgehens vorgezeichnet. Es stellt sich nun die Aufgabe, zu erkennen, in welcher Weise der Psalter den dargelegten Regeln der Kunst entspricht (διὰ τῆς θεωρηθείσης ταύτης τεχνολογίας 4,35) und die zu erwartenden Elemente einer Tugendlehre enthält.

4.1.3 Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39)¹³⁰⁵

Die Abarbeitung des skizzierten Programms beginnt Gregor mit dem zuletzt genannten Punkt. Er fragt zunächst nach der Erfindung, dem Kunstgriff (ἐπίνοιαν), durch den der Urheber des Psalters die „harte und strenge Lebensführung gemäß der Tugend (...) leicht fasslich und angenehm gemacht hat“ (5,2–6). In diesem Zusammenhang erweitert er auch seine Bestimmung des Inhalts der Psalmen. Diese enthalten nicht nur eine Tugendlehre, sondern – so erfahren wir jetzt – auch eine „Lehre über die Geheimnisse“ und eine „Rede über Gott“ (5,3–5). All das aber bietet der Psalter in einer Weise dar, die bewirkt, dass er von Menschen jedweden Standes und Alters mit großer Freude aufgenommen wird. Den Grund für diese große Beliebtheit findet Gregor darin, dass die Psalmen gesungen werden, wobei er sich in diesem Punkt allgemeiner Zustimmung gewiss ist (6,5 f.).

Indes will der Kirchenvater es nicht bei der bloßen Feststellung dieser Tatsache bewenden lassen. Vielmehr sieht er hier etwas Größeres am Werk, das diese erstaunliche Wirkmacht der Musik erst verständlich macht. Bei seinem Versuch, diese zu erklären, greift er auf Gedanken antiker Philosophen über die kosmische Musik und über die Harmonie von Makrokosmos und Mikrokosmos zurück, die er dann mit Worten des „großen David“ über den Lobgesang der Himmel auf Gottes Herrlichkeit in Verbindung bringt (6,1–7,43). Von da aus öffnet sich der Blick auf die therapeutische Wirkung der Musik, die ebenfalls biblisch bezeugt ist (8,1–26). Einige Worte über den Unterschied zwischen der griechischen Gesangstradition und dem christlichen Psalmengesang runden diese kleine „Theologie der Musik“ ab (8,27–39).

¹³⁰⁵ Eine vertiefte Auslegung des Kapitels III findet sich unten S. 361–444.

4.1.4 Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36)¹³⁰⁶

Nach der Erörterung des Würzmittels wendet Gregor sich den für eine Tugendlehre notwendigen Inhalten zu. An erster Stelle steht die klare Unterscheidung zwischen Tugend und Laster, wobei für den Kirchenvater feststeht, dass das wichtigste Unterscheidungsmerkmal in der jeweils mit den beiden Haltungen verbundenen Freude liegt: „Das Laster erfreut die leiblichen Sinne, die Tugend aber die Seele“ (9,7 f.). Dieses Kriterium finde sich in vielen Psalmen, besonders aber in Ps 4, auf den Gregor näher eingeht. Dieser Psalm tadelt die Vielen, die sich trügerischen materiellen Gütern zuwenden. Solch verfehltem Streben stellt er den wahren Maßstab für das Gute gegenüber, nämlich die Freude, die Gott im Herzen weckt (9,3–59).

Schon Ps 4 enthält nicht nur das wichtigste Unterscheidungsmerkmal, sondern spricht auch Lob und Tadel aus, wodurch er zugleich ein Beispiel für die dritte Regel ist. Diese illustriert Gregor darüber hinaus durch Psalmverse, die vom schlimmen Ende der Frevler sprechen (10,1–15). Auch die vierte Regel wird vom Psalter erfüllt, da in ihm Personen erwähnt werden, deren Beispiel den Eifer für die Tugend weckt, wie auch solche, die vor der Bosheit zurückschrecken lassen (10,16–28). Schließlich enthält der Psalter ins Einzelne gehende Ratschläge, was Gregor indes an dieser Stelle nicht illustriert, sondern nur global feststellt (10,29–36).

4.1.5 Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40)¹³⁰⁷

In den Kapiteln II bis IV hat Gregor die im Psalter enthaltenen „Gedanken“ vorgestellt. Diese finden sich vom Anfang bis zum Ende über das ganze Buch verstreut. Gleichwohl ist der Psalter keineswegs ohne literarische Struktur. Zu den Momenten der „Anordnung“ (1,14), die ihn prägen, gehört die Einteilung in fünf „Abschnitte“ (11,3.6), in denen der Nyssener eine kunstfertige Anordnung und Gliederung (τεχνική διασκευή καὶ διαίρεσις 11,2 f.; 12,1) findet. Er gibt die Umgrenzungen dieser Abschnitte präzise an, wobei er die abschließende Doxologie jeweils im vollen Wortlaut zitiert (11,1–25).

Der inhaltlichen Bestimmung der fünf Bücher der Psalmen ist der folgende umfangreichste Teil des „Zugangs“ zum Psalter gewidmet. Dabei betrachtet Gregor den jeweils ersten Psalm als Schlüssel, der die Funktion des mit ihm beginnenden Abschnitts im Ganzen des Psalters deutlich macht.

Ps 1 stellt nicht nur eine Einführung in den Psalter im Ganzen dar, sondern ist zugleich die Eröffnung des ersten Abschnitts. So gelesen bedeutet er den Aufruf zu einer

¹³⁰⁶ Eine vertiefte Auslegung des Kapitels IV findet sich unten S. 444–475.

¹³⁰⁷ Eine vertiefte Auslegung des Kapitels V findet sich unten S. 475–508.

Lebenswende. Die Abkehr vom Schlechten und die Hinwendung zum Besseren bilden den „erste(n) Zugang zum Guten“ (12,10 f.).

Wer zu Ps 41 gelangt, hat auf dem Weg durch das erste Buch der Psalmen bereits eigene Erfahrungen mit dem Guten gemacht. Er ist deshalb nicht mehr darauf angewiesen, durch Druck von außen geführt zu werden. Vielmehr verspürt er jetzt in sich selbst einen großen Durst, was Ps 41 durch das Bild eines dürstenden Hirsches veranschaulicht. Ist der Gottsucher dann auf die göttliche Quelle gestoßen, wird er aus ihr trinken, soviel er nur immer vermag (12,13-35).

4.1.6 Kapitel VI – Ps 72 als Eröffnung des dritten Abschnitts: Wert und Unwert (13,1–72)

4.1.6.1 Der visionäre Blick der Seele (13,1–39)

Den Wassern, die der Gottsucher aus der göttlichen Quelle schöpft (Ps 41), eignet eine verwandelnde Kraft. Sie geben dem, der sie trinkt, Anteil an der göttlichen Natur (12,35-40). Zu dieser Natur gehört die „Macht und Tätigkeit {...}, erkennend in die Tiefe der Seienden zu dringen“ (13,1 f.). Deshalb wird dem, der göttliche Wasser in sich aufgenommen hat, eine Ausweitung und Vertiefung seines Erkennens zuteil. Auch er wird nun fähig, in die Tiefe zu dringen (ἐποπτικὸς) und „durchforscht die Natur der Seienden“ (13,3 f.). Das zeigt sich in Ps 72, der die dritte Etappe des Aufstiegs durch die Psalmen eröffnet.

In Ps 72 steht der Gottsucher vor einer schweren Herausforderung, nämlich vor der Frage, „wie in der Ungleichheit des Lebens der gerechte Charakter des göttlichen Gerichts gewahrt bleiben wird“ (13,4–7). Scheint es doch so zu sein, dass oft jene, die rücksichtslos ihren Vorteil verfolgen, „das höchste Maß an Wohlergehen“ erreichen, während jene, die der Gerechtigkeit folgen, den Kürzeren ziehen (13,7–19). Eine Antwort erhält der angefochtene Beter durch eine Teilhabe am Erkennen Gottes. Er gelangt dadurch, wie Gregor es formuliert, „in seinem Denken in die Höhe“ und kann nun „wie von einem herausragenden Beobachtungsstand aus“ auch weit Entferntes erkennen, namentlich das schlimme Endergebnis, zu dem ein lasterhaftes Leben führt (13,19–23). Ferner kann er „durch den tiefdringenden und scharfsichtigen Blick der Seele“ (τῷ ἐποπτικῷ τε καὶ διορατικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ) das als schon gegenwärtig wahrnehmen, „was für die Guten als Gegenstand der Hoffnung aufbewahrt ist“. Er kann „über alles sinnlich Wahrnehmbare“ hinaussteigen und „in die himmlischen Güter“ eintreten (13,23–27). Mit anderen Worten: Er erkennt den Unterschied zwischen dem nur scheinbar und dem wirklich Guten. In ihm vollzieht sich ein Umdenken, bei dem er sein früheres „Urteil über das Schöne“ verwirft, ein Erkenntnisprozess, den Gregor auch mit Anspielungen auf das platonische Höhlengleichnis beschreibt (13,27–39).¹³⁰⁸

¹³⁰⁸ Vgl. PL., R. 514 a 1–518 b 6 [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 554–567].

4.1.6.2 Die rechte Einschätzung der irdischen Wirklichkeiten (13,40–72)

Das Umdenken des Beters illustriert Gregor durch eine Auslegung ausgewählter Verse des Psalms. Dabei zeigt sich auch ein christologischer Aspekt, da Gott in Ps 72,23b „das Wort“ ist und das „Wort“ in V. 24b durch seinen Rat zum „rechten Führer“ wird (13,42–44). Der so belehrte Beter erklärt „das Gut in den Himmeln für wunderbar“ und wendet sich vom Nichtigen und Eitlen seiner früheren „betrogenen Mühe um das Leben“ ab (13,45–50). Zugleich spricht er von der Weise seiner neuen „Verbindung mit Gott“. Diese geht zuerst von Gott selbst aus, denn Gott ist es, der die rechte Hand des Beters ergreift (Ps 72,23b). „Ohne göttlichen Ratschluss geschieht die Führung zum Schönen nicht“ (13,50–58). Am Schluss des Ps 72 wird vollends deutlich, was die neu gewonnene Erkenntnis bewirkt: Als Frucht des Trinkens aus den göttlichen Wassern (Ps 41) führt sie zu einer noch tieferen Bindung an ihn: Der Beter hängt seine Hoffnungen an Gott und wächst mit ihm zusammen, er wird eins mit ihm (13,68–72).

4.1.7 Kapitel VII – Ps 89 als Eröffnung des vierten Abschnitts: wandelbares und unwandelbares Sein (14,1–19,32)¹³⁰⁹

4.1.7.1 Anknüpfung an die vorausgehende Stufe (14,1–11)

Im Verlauf des dritten Abschnitts des Psalters steigt der Gottsucher weiter zur Höhe hin auf. Er ist nun kein „gewöhnlicher Mensch“ (1 Kor 2,14) mehr, sondern einer, „der bereits Gott anhängt und mit ihm verbunden ist“ (14,7 f.). Als solcher wird er am Beginn des vierten Abschnitts von Mose in Empfang genommen (Ps 89,1), der ihm auf dieser neuen Etappe seines Weges Führer sein wird.

4.1.7.2 Die Überschrift: Mose und der Sinn des Ps 89 (14,12–15,9)

Mose verkörpert in seiner Person die Eigenschaften, in die auch der Gottsucher bei diesem neuen Aufstieg hineinwachsen soll. Gregor von Nyssa hebt die außerordentliche Größe des Menschen Gottes hervor (14,11–45),

- der nicht mehr durch das Gesetz erzogen werden muss, sondern andere in das Gesetz einführt (14,10 f.),
- dessen Leben erfüllt war von zahlreichen außerordentlichen Ereignissen und Taten (14,12–46),
- der an der Grenze (μεθόριος 14,50) zwischen der wandelbaren und der unwandelbaren Natur steht

¹³⁰⁹ Eine detaillierte Analyse dieses Kapitels hat der Verfasser vorgelegt in dem Aufsatz: WEBER, *Aufstieg in die Höhe* (2007) 216–234.

- und deshalb fähig ist, als Mittler zu wirken (μεσιτεύει), „indem er Gott inständige Bitten für die darbringt, die durch die Sünde verändert wurden, und das Erbarmen der höheren Macht denen überbringt, die des Erbarmens bedürfen“ (14,51–54).

Ausdruck solch mittlerischen Wirkens ist Ps 89, in dem Mose als „Fürsprecher“ für seine gefallenen „Stammverwandten“ auftritt (15,7 f.). Dabei denkt Gregor freilich nicht nur an den Tanz um das Goldene Kalb (Ex 32,1–6), sondern an das ganze Menschengeschlecht, das „vom Übel der Sünde beherrscht und – herausgerissen aus der Einung mit dem Guten – von den gegensätzlichen Leidenschaften verwirrt wurde“ (15,3–6). So leuchtet in der Gestalt des Mose für den christlichen Leser noch ein anderer Mittler auf, dessen Sendung sich in der Tat auf die ganze Menschheit bezog.

4.1.7.3 Menschliche Wandelbarkeit und göttliche Unwandelbarkeit (15,9–38)

In Ps 89 legt Mose zunächst die Gründe dar, die Gott zum Erbarmen bewegen könnten. Gott allein „besitze die Beständigkeit in allem Guten, die Unveränderlichkeit und immerwährende Gleichheit im Verhalten“; das Menschengeschlecht aber sei „dem Wandel und der Veränderung unterworfen“. Deshalb könne nur der Unwandelbare für es „eine Zuflucht zur Rettung werden“ (15,8–16). Auf diese Weise umschreibt Gregor im Voraus den Sinn des V. 1b. Auch bei der folgenden Einzelauslegung geht er so vor, dass er zunächst den gedanklichen Inhalt der einzelnen Psalmverse mit eigenen Worten zum Ausdruck bringt und erst dann den Wortlaut des jeweiligen Verses zitiert. Am V. 2 hebt er die Ewigkeit Gottes hervor, der „schon vor der Schöpfung“ ist und „die ganze Ausdehnung der Weltzeit“ umfasst (15,17–22). V. 3a bittet um Erbarmen mit dem zu Fall gekommenen Menschengeschlecht (15,22–29). In V. 3b aber zitiert Mose eine erste Antwort Gottes, nämlich die Aufforderung an die Menschen, von ihrer Wandelbarkeit durch Umkehr zum Guten hin Gebrauch zu machen. Die Eigenverantwortung des Menschen, seine Fähigkeit zu freier Entscheidung (προαίρεσι 15,36) wird so betont.

4.1.7.4 Die Bekehrung hebt die Verfehlungen auf (16,1–24)

In V. 4–5a fügt Mose einen weiteren Gedanken hinzu, von dem Gregor sagt, dass er „eine andere Lehre“ enthalte, die jedoch die zuvor angesprochene Thematik der Umkehr entfaltet. In seiner Auslegung besagt dieser Vers, dass eine große Menge von Übeln, von denen sich jemand durch Umkehr zum Guten (ἐξ ἐπιστροφῆς πρὸς τὸ ἀγαθόν) getrennt hat, vor Gott kein Gewicht mehr hat, da „das göttliche Auge (...) stets auf das Gegenwärtige“ blickt, das Vergangene aber nicht anrechnet. Dagegen wird „eine im Laster verbrachte Gegenwart (...) von Gott als eine Menge von Jahren angesehen“, mögen auch jene, die sündigen, ihre Taten für belanglos halten (16,1–13).

4.1.7.5 Das Elend des Menschen (17,1–52)

Von diesen zur Umkehr motivierenden Gedanken kehrt Mose in V. 5b–6 zum „Elend unserer Natur“ zurück, die nach einer kurzen Blüte in der Jugend im Alter dem Vergehen anheimfällt (17,1–11). Zudem wird das Leben der Menschen, wie V. 7 zum Ausdruck bringt, „vom Zorn aufgezehrt“, worunter Gregor nicht etwa eine Gemütslage Gottes versteht, sondern eine Wirklichkeit im Menschen. ‚Zorn‘ und ‚Grimm‘ bezeichnen „das aufrührerische Handeln {...}, welches bei den Menschen zum Vergehen ihres Lebens führt und das den Ruhenden in Verwirrung stürzt“ (17,11–18).

Bei V. 8 nimmt Gregor eine kleine Korrektur des Textes vor, indem er dem Vers ein ‚Warum‘ voranstellt und ihn so zu einer rhetorischen Frage macht. Deren Sinn besteht in der Bitte an Gott, zu bewirken, dass das Menschengeschlecht seines Blickes „nicht unwürdig ist, sondern dass unser Zeitalter würdig wird, sich vor Dir zu zeigen!“ (17,19–31). Die darauf folgenden V. 9 und 10, die erneut die Hinfälligkeit des Menschen zum Ausdruck bringen, können dann als Bekräftigung dieser Bitte verstanden werden. Gregor entfaltet das Bild vom „Spinnengewebe“ (V. 9c), das von den „eitlen Bestrebungen“ der Menschen spricht, die „Fäden in der Luft vergleichbar“ sind. Ehre, hoher Rang, vornehme Abstammung, Stolz, stattliches Aussehen und Reichtum gehören dazu (17,31–43). V. 10 hebt dann noch einmal hervor, dass das meiste des kurzen menschlichen Lebens „aus Mühsal und Beschwer“ besteht, was zeigt, wie sehr der Mensch der „heilenden Hilfe Gottes“ bedarf (17,43–52).

4.1.7.6 Die göttliche Erziehung (18,1–28)

Die Eigenart der göttlichen Hilfe sieht Gregor in den V. 11–13 zur Sprache gebracht. An sich verdient der Mensch für die Menge seiner Sünden eine große Strafe, doch seine Natur ist so schwach, dass er diese gar nicht ertragen kann. Deshalb reicht bereits eine milde Strafe für die Erziehung der Menschen aus (18,1–10). Ja, Mose bittet in V. 12 sogar darum, dass Gottes Erziehung „in (der Gestalt von) Weisheit und nicht in (der Gestalt von) Strafe“ an den Menschen wirkt (18,10–13). Diese Bitte wird durch V. 13 fortgeführt, der den Wunsch äußert, dass „uns mehr die Rettung durch Umkehr {...} als die Strafe für unsere Sünden“ erziehen möge (18,19–28).

4.1.7.7 Das göttliche Licht (19,1–32)

Die heutige Exegese erwägt, ob die V. 13–17 die Erweiterung des Primärpsalms sind, der dann die V. 1b–12 umfasst hätte.¹³¹⁰ Auch Gregor von Nyssa bemerkt den Umschwung, der sich mit den letzten Versen vollzieht und stellt zu V. 14 fest, dass Mose nun spricht „als ob er die Gnade schon erlangt und jenes Licht schon erblickt hätte, durch das die Finsternis derer, die in ihrem Leben umherirren, erleuchtet wird“ (19,1–5). Durch V. 15 kommt zum Ausdruck, dass die Freude an Gott „die Zeit in der Ernied-

¹³¹⁰ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 607–609.

rigung der Sünde abgelöst“ hat und „die Jahre der Schlechtigkeit (...) vergangen“ sind (19,5–9). In V. 16 schöpft Mose Mut und „und nennt die durch Umkehr Erleuchteten ‚Kinder der Werke Gottes‘“, womit er „auf die Patriarchen um Abraham“ hinweist. Diejenigen aber, „welche die Werke Abrahams vollbringen, werden zu Kindern der Patriarchen, durch die Tugend werden sie in die Verwandtschaft aufgenommen“ (19,9–15). In V. 17 schließlich bittet Mose darum, dass der „Glanz des Herrn“ an unserem Leben aufleuchte, eine Bitte, die Gregor auf das ganze Menschengeschlecht bezieht (19,15–19). Alles, „was wir in unserem Leben unternehmen“, möge „heilvolle Frucht“ bringen und „auf ein Ziel hin“ blicken (19,19–21). Gregor misst dem Übergang vom Plural in V. 17b zum Singular in V. 17c erhebliche Bedeutung bei, wenn er seine Auslegung des Ps 89 mit den Worten schließt: „Denn die vielfache und vielgestaltige Sorge um die Tugenden bildet ein einziges Werk. Dieses aber ist die Rettung dessen, der (sie) vollbringt“ (19,21–26).

Abschließend fasst der Kirchenvater noch einmal zusammen, worin er die Bedeutung der durch Ps 89 eingeleiteten vierten Stufe des Aufstiegs durch die Psalmen sieht: Auf ihr wird das Denken derer, die mit Mose aufsteigen, endgültig über alle Nichtigkeit erhoben, „indem er zeigt, dass der (...) wesenlose Trug des materiellen Lebens (...) zu keinem guten Ziel führt“ (19,27–32).

4.1.8 Kapitel VIII – Ps 106 als Eröffnung des fünften Abschnitts: universale Erlösung (20,1–26,78)

4.1.8.1 Die Erfüllung des Heils (20,1–36)

Der fünfte Abschnitt des Psalters wird durch Ps 106 eröffnet. Gregor beschreibt zunächst dessen Bedeutung im Gesamtzusammenhang der Psalmen. Wer unter der Führung des Mose „die Verflechtungen der Spinnengewebe des Lebens mit festem Flug durchbrochen hat“ (20,3 f.), wird im fünften Teil des Psalters „wie zu einem Gipfel auf die höchste Stufe der Schau“ geführt (20,1 f.). Dort findet sich „gewissermaßen eine vollständige Erfüllung und Zusammenfassung des menschlichen Heils“ (20,17–19). Ps 106 gibt schon am Beginn dieses fünften Aufstiegs (πέμπτης ἀναβάσεως 20,18) eine Vorstellung von der Fülle der Güter, zu denen der Gottsucher von jetzt an gelangt. Denn er enthüllt denen, die „von der Höhe aus auf die göttlichen Wunder schauen“ (20,29 f.), auf vielfältige Weise „die ganze Gnade, die uns von Gott her zuteilwird“ (20,27 f.). Stand bisher das menschliche Mühen im Vordergrund, so gewinnt jetzt endgültig die von Gott kommende Gnade (χάριν 20,28) und Mithilfe zum Guten (πρὸς τὸ ἀγαθὸν συμμαχίαν 20,33) das Übergewicht. Sie sind so stark, dass letztlich alles Böse überwunden wird.

4.1.8.2 Universale Erlösung (20,37–62)

Nach dieser Einführung buchstabiert Gregor die Erlösung, von der Ps 106 spricht, in verschiedene Lebensbereiche hinein aus, indem er die im Psalm beschriebenen Ret-

tungserfahrungen auf spirituelle Wirklichkeiten bezieht. Dabei zeigt er eine Wahrnehmung der Struktur des Psalms, die in einigen Punkten von der heute gängigen Analyse abweicht.¹³¹¹ Dem Aufgesang (V. 1–3) entnimmt Gregor die Kunde von der Universalität der Erlösung. Obwohl wir Menschen „von uns aus keinen Grund zum Guten bieten“, bleibt Gott, der „der von Natur aus Gute“ ist, sich treu (20,43–47). So steht bereits am Beginn des Psalms „die freudige Nachricht vom vollkommenen Wiederaufstieg des Menschengeschlechts zum Guten“ (20,50 f.).

4.1.8.3 Irrweg und Rettung (21,1–41)

Bereits mit der ersten Aufforderung zur Danksagung (V. 4–9) erfährt diese Aussage eine christologische Konkretisierung. Denn der „Weg“, von dem die in der Wüste umherirrenden Wanderer abgeirrt sind (Ps 106,4a), ist der „Herr“ selbst, wie Gregor mit einer Anspielung auf Joh 14,6 deutlich macht (21,7). Er ist auch die „wahre Speise“ und der „geistliche Trank“ (1 Kor 10,4), die den in der Wüste „Hunger und Durst“ Leidenden (Ps 106,5) Rettung bringt (21,12–21). Die „wohnliche Stadt“ (Ps 106,4b) aber, zu der dieser Weg führt, ist Gott selbst, in dem wir nach Apg 17,28 leben, uns bewegen und sind (21,33 f.).

4.1.8.4 Gefangen und befreit (22,1–40)

Auch die „Fesseln“, durch welche die in der zweiten Aufforderung zur Danksagung (V. 10–17a) Angesprochenen festgehalten werden, interpretiert Gregor auf eine spirituelle Weise. Er sieht in ihnen die „Armut am Schönen“, die „einem Eisen gleich“ die Herzen einschließt, wenn man dem göttlichen Gesetz ungehorsam ist und den „Willen des Allerhöchsten“ verwirft (22,9–11). Dadurch geraten die so Handelnden in das „unentrinnbare Gefängnis des Todes“ (22,28). Doch der um Hilfe angerufene Herr zerstört dessen „eiserne Riegel und unzerstörbare Tore“ (22,33 f.) und bereitet so den Weg für eine Umgestaltung des Lebens auf Frömmigkeit und Gerechtigkeit hin (22,34–40).

¹³¹¹ Nach E. Zenger besteht Ps 107 MT aus einer Einführung (V. 1–3), einem ersten Hauptteil mit vier Aufforderungen zu einer Dankliturgie (V. 4–32), einem zweiten Hauptteil, der „eine hymnische Dichtung über JHWHs Wirken in der Natur und in der Geschichte“ enthält (V. 33–41), und einem Abschluss (42 f.), vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 101–150* (2008) 142–144. Gregor von Nyssa weicht von dieser Analyse zunächst bei der Abgrenzung der zweiten von der dritten Aufforderung zur Danksagung ab, da er V. 17b bereits der Letzteren zuordnet [vgl. JR 23,1–3]. Sodann lässt er die vierte Aufforderung mit V. 30 enden. Daraus folgt zugleich eine andere Umschreibung und Wertung des hymnischen Teils, der nach Gregor bereits mit V. 31 beginnt [vgl. JR 24,53–25,8] und mit V. 38 endet. Inhaltlich sieht Gregor in diesem Teil eine weitere Aufforderung zur Danksagung [JR 25,7 f.], die mit den vier vorausgehenden Aufforderungen den einen Hauptteil des Psalms bildet. Dieser Abgrenzung entsprechend reicht der Schlussteil, den Gregor als „Zusammenfassung“ versteht, von V. 39 bis V. 43 [vgl. JR 26,1–6].

4.1.8.5 Die Erniedrigung der Sünde und das Geheimnis des Wortes (23,1–30)

Bei der dritten Aufforderung zur Danksagung (V. 17b-22) hebt Gregor den Gedanken hervor, „dass die Gesetzlosigkeit eine Erniedrigung ist“ (23,2 f.). Die Abkehr von der „allvermögenden Nahrung“, welche bereits die Menschen im Paradies vollzogen, „bewirkt die Schwäche, die im Tod endet“ (23,9–17). Doch wiederum führt die zum Herrn erhobene Stimme die Wende herbei, die dieses Mal in der Sendung des „lebendigen und besselten Wortes“ besteht, welches die Zugrundegehenden rettet (23,17–30).

4.1.8.6 Schiffbruch der Seele und Ankern im göttlichen Hafen (24,1–54)

Das Meer, das den Schauplatz der in der vierten Aufforderung zur Danksagung (V. 23–30) beschriebenen Erfahrungen darstellt, deutet Gregor als „dieses materielle Leben, das durch alle Winde der Versuchungen verwirrt und durch aufeinanderfolgende Leidenschaften in wogende Bewegung versetzt wird“ (24,7–9). Die Menschen tauchen hier „tief in die Schlechtigkeit des Lebens ein“ und erleiden „schlimme Schiffbrüche“ ihrer Seele (24,12 f.). Dazu tragen auch wirbelnde Sturmwinde (vgl. Ps 106,25) bei, die nach Gregors Argumentation vom „Feind“ hervorgerufen werden (24,15–18). Doch auch in so großen Unbilden bringt „die zum Göttlichen erhobene Stimme“ Rettung (24,40–43). Die im Wirbelsturm sich zeigenden dämonischen Kräfte müssen schweigen, an ihre Stelle tritt eine „Brise“ (Ps 106,29), welche Gregor als die „Gnade des Geistes“ deutet. Sie lässt die Seele „durch die geistigen Segel im göttlichen Hafen landen“ (24,43–54).

4.1.8.7 Umkehr der bisherigen Verhältnisse (25,1–43)

Es folgt ein hymnisch wirkender Teil (V. 31–38), den Gregor gemäß V. 32 ebenfalls als Aufforderung zur Danksagung versteht (25,6–8).¹³¹² Diese Verse schildern, wie Gott durch richtendes Handeln in Natur und Geschichte eine Umkehr der bisherigen Verhältnisse herbeiführt. Während dieses Handeln einem naheliegenden Textverständnis gemäß sich auf zwei unterschiedliche Menschengruppen verteilt, sieht Gregor hier in einer für ihn charakteristischen Weise ein göttliches Erziehungshandeln an ein und derselben Menschengruppe beschrieben. Danach legt Gott die „Flüsse“ (Ps 106,33), die aus „Fluten der Leidenschaften“ bestehen trocken (25,11–16) und würzt Land, das bisher viele „schlechte Früchte“ hervorbrachte, mit dem „göttlichen Salz der Lehre“ (25,16–21). Die durch dieses Salz durstig gewordene Seele aber „wird zu einem See, der durch die Ansammlung der Tugenden überfließt.“ (25,21–23). In den folgenden Bildern vom Feldbau (Ps 106,37 f.) sieht Gregor „die göttlichen Gebote und die tugendhafte Lebensführung“ beschrieben (25,28–43).

¹³¹² Zur Abgrenzung vgl. oben S. 246, Anm. 1311.

4.1.8.8 Zusammenfassung (26,1–78)

Ps 106 schließt mit einer Zusammenfassung (V. 39–43). Diese schaut zunächst auf den uranfänglichen Sturz des Menschengeschlechts in „Übel und Schmerz“ (Ps 106,39).¹³¹³ Die hier wirksam werdende Schlechtigkeit erklärt Gregor in platonisierender Weise als das „Nichtvorhandensein des Schönen“ (ἡ τοῦ καλοῦ ἀνυπαρξία κακία γίνεται 26,23). Aus dieser Lage führt das menschenfreundliche Handeln Gottes heraus, das schließlich erreicht, dass „jede Gesetzlosigkeit ihren Mund schließen“ wird (V. 42). Dann wird „die Natur nicht mehr von der Schlechtigkeit gestört“ werden, vielmehr wird die „ganze Gesetzlosigkeit“ beseitigt sein (26,55 f.). Wenn das geschehen ist, wird uns ein Zustand erwarten, den kein Wort beschreiben kann, da er „nach dem Zeugnis der göttlichen Stimme Sinneswahrnehmung und Erkenntnis überragt“ (26,60–62). Nur noch eine Aufgabe wird sich dann stellen, nämlich die, das „erworbene Gut“ zu bewahren (26,69–71).

4.1.9 Kapitel IX – Das Ziel des im Psalter beschriebenen Weges nach Ps 150 (27,1–28,43)

4.1.9.1 Blick auf die fünf Teile (27,1–17)

In den Kapiteln V bis VIII hatte Gregor nach dem Sinn der Einteilung des Psalters in fünf Bücher gefragt und dabei entdeckt, dass der Text in jedem dieser Teile „ein besonderes Gut betrachtet, durch das uns von Gott die Seligkeit zuteilwird gemäß einer Ordnung, in der die in jedem (Teil) betrachteten Güter aufeinanderfolgen, wobei die Seele zum jeweils Höheren geführt wird, damit sie schließlich zum Höchsten der Güter gelangt“ (27,12–17). Diese Sinnerschließung war dem Kirchenvater gelungen, indem er den ersten Psalm des Psalters sowie die ersten Psalmen seiner fünf „Abschnitte“ als Schlüssel für den jeweils folgenden Teil deutete. Ps 1 kommt in dieser Sicht eine Doppelfunktion zu, da er sowohl den Psalter im Ganzen wie dessen ersten Abschnitt eröffnet. Jeder Eröffnung korrespondiert in der Sicht Gregors ein doxologischer Schluss in den letzten Worten des jeweiligen Abschnitts (27,4–8).¹³¹⁴ Analog zu Ps 1 kommt so auch Ps 150 eine Doppelfunktion zu, da er sowohl für den Psalter im Ganzen wie für dessen letzten Abschnitt den Abschluss bildet. In ihm leuchtet endgültig jene Seligkeit auf, die in Ps 1 als Ziel der Führung durch die Psalmen verheißen wurde.

4.1.9.2 Engel und Menschen im Konzert des Lobpreises (27,18–62)

Einzelne Aspekte der Vollendung macht Gregor durch eine allegorische Auslegung der in Ps 150 genannten Musikinstrumente namhaft. Dabei hebt er besonders den in V. 5 genannten Zusammenklang der beiden Zimbeln hervor: „Die eine Zimbel ist die über-

¹³¹³ Gregors Hinweis auf die „ersten Menschen“ findet sich in JR 26,32–34.

¹³¹⁴ Vgl. die detaillierte Aufzählung in *Inscr.* V [JR 11,1–25], oben S. 110. Aus JR 11,23–25 ergibt sich, dass Gregor Ps 150,6 als Schlusswort des fünften Buches der Psalmen betrachtet.

weltliche Natur der Engel; die andere Zimbel ist die vernünftige Schöpfung der Menschen“ (27,47 f.). Hatte die Sünde „das eine vom anderen trennt“, so wird nun durch die Menschenfreundlichkeit Gottes beides wieder miteinander verbunden (27,48–50). Der Feind ist vernichtet, und es kommt nun zu dem Gotteslob von „allem, was Atem hat“ (V. 6), das durch alle Ewigkeit währt (27,56–62).

4.1.9.3 Der vollendete Weg zum Seligsein (28,1–43)

Der Gottsucher, der den von der großen, in den Psalmen enthaltenen Philosophie gezeigten Weg zum Seligsein gewählt hat (28,1–3), ist nun „durch die aufeinanderfolgenden Aufstiege zum Gipfel der Seligkeit“ gelangt (28,21). Alle Schlechtigkeit ist überwunden, alles Seiende ist heilig und stimmt zum Lob Gottes überein (28,22–25), die ganze Schöpfung ist „in einem Festreigen harmonisch verbunden“ (28,28–32). Die Seligkeit, die dann entsteht, ist nicht etwas Statisches, sie nimmt vielmehr durch Mehrung ewig zu (δι’ αὐξήσεως πλεονάζων εἰς τὸ διηνεκὲς 28,36 f.). Diese Seligkeit übersteigt alles, was unser Denken erfassen könnte (28,38–42), sie ist der Zustand, „den weder ein Auge sah noch ein Ohr hörte noch ein menschliches Herz“ zu fassen vermochte (vgl. 1 Kor 2,9; JR 28,41f).

4.1.9.4 Rückblick – ein Weg des Aufstiegs

Im Kapitel IX stellt Gregor in gekonnter Weise einen Rückbezug zum Beginn seiner Analyse des Aufbaus des Psalters her. Ps 1 und Ps 150 bilden den Rahmen des Psalters, sie markieren zugleich den Anfangs- und den Endpunkt des geistigen Weges. Am Beginn steht der Akt einer individuellen Umkehr, das Mühen um Anähnlichung an das Göttliche durch den Erwerb von Erkenntnis und Tugend (Ps 1). Im Laufe des Voranschreitens wird die Ausrichtung auf Gott verinnerlicht (Ps 41) und sowohl in der ethischen (Ps 72) wie in der ontologischen Dimension (Ps 89) vertieft. Die letzte Etappe dieses Weges bringt die Ausweitung des Heils ins Universale und zugleich endgültig das Übergewicht der Gnade über das eigene Tun (Ps 106). In der Sicht Gregors eignet diesen Etappen jeweils eine zunehmende „Größe“, was er auch durch den zunehmenden Umfang der den Initialpsalmen gewidmeten Auslegungen sichtbar macht. Seine Erklärung des Ps 1 als dem Beginn des ersten Abschnitts der Psalmen umfasst 105 Worte, Ps 42 sind 253 Worte gewidmet, Ps 72 wird mit 686 Worten ausgelegt, bei Ps 89 ist die Exegese bereits auf 2110 Worte angewachsen, um bei Ps 106 schließlich einen Umfang von 3109 Worten zu erreichen.¹³¹⁵ Gregor widmet den höher stehenden Initialpsalmen also eine immer genauere und umfangreichere Auslegung und macht auf diese Weise die zunehmende Größe desjenigen sichtbar, der diesen Weg des Aufstiegs geht.

¹³¹⁵ Computergestützte Zählung durch A. F. P. Weber.

4.2 Zweiter Teil

4.2.1 Kapitel I – Redaktionelle Bemerkung. Liste der Psalmenüberschriften (29,1–62)

4.2.1.1 Ein „Zugang“ zu den Überschriften (29,1–9)

Schon die handschriftliche Tradition gliedert *In inscriptiones Psalmorum* in zwei Teile und setzt mit JR 29,1 den Beginn des zweiten Teils an.¹³¹⁶ Diese Disposition stützt sich auf die programmatische Erklärung, die Gregor an dieser Stelle einfügt: Nach den bisherigen Darlegungen sei es jetzt an der Zeit, „auch die Frage der Überschriften einer eingehenden Prüfung“ zu unterziehen (29,1). Damit bezieht er sich auf die Ankündigung im Prolog zurück, wonach er zunächst einen „Zugang“ zum Psalter im Ganzen vorlegen wollte, um von da aus die Überschriften zu erklären (1,9–12). Dieser Zugang liegt mit dem ersten Teil der Abhandlung vor und so steht jetzt die angekündigte Erörterung der Überschriften an. Analog zu seinem Vorgehen im ersten Teil will der Kirchenvater auch diese in der Form eines kunstfertigen „Zugangs“ geben (τεχνικὴν τινα τῶν ἐπιγραφῶν ἔφοδον 29,5 f.). Auch hier beabsichtigt er also keine erschöpfende Behandlung des Themas, wohl aber eine Hinführung, die dem zeitgenössischen Standard wissenschaftlichen Arbeitens entspricht. Er erwartet, dass dabei sichtbar wird, dass auch die Überschriften „nicht wenig zu einem der Tugend gemäßen Wandel“ beitragen (29,2 f.) und „dass die ganze Absicht dieser von Gott eingegebenen Lehre darin besteht, das Denken zum wahren Seligsein hinaufzuführen“ (29,7–9).

Mit der Erörterung der Überschriften sieht Gregor zugleich die Voraussetzung dafür gegeben, die Psalmen auszulegen (τῆς τῶν ψαλμῶν θεωρίας 29,6). Zwar hatte er bereits im ersten Teil einige Psalmen eingehend interpretiert. Ebenso finden sich im Zusammenhang des Studiums der Überschriften Auslegungen zu einzelnen Psalmen (*Inscr.* II, 8–10). Gleichwohl lässt die Ankündigung einer θεωρία τῶν ψαλμῶν vor allem an *Inscr.* II, 11–16 denken, wo der Kirchenvater fortlaufend und mit zunehmender Gründlichkeit die Psalmen 1 bis 11, 40 bis 48 und 50 bis 58 deutet. Insofern könnte man das Gesamtwerk auch in drei Teile gliedern: Zugang zum Psalter im Ganzen – Zugang zu den Überschriften – Exemplarische Auslegung ausgewählter Psalmen. Andererseits entspricht die Einzelbetrachtung der Psalmen in *Inscr.* II, 11–16 dem Anliegen, den Aufbau des Psalters zu verdeutlichen, der neben der fünfteiligen Makrostruktur auch eine Mikrostruktur besitzt, die sich aus der konkreten Aufeinanderfolge einzelner Psalmen ergibt (τάξις τῶν ψαλμῶν 1,15). Zudem kommen bei der Exegese der Ps 55–58 in *Inscr.* II, 14–16 in gewichtiger Weise die jeweiligen Überschriften zur Sprache. Insofern kann

¹³¹⁶ Vgl. oben S. 35 f.

man in diesen Kapiteln auch eine Fortführung und Vertiefung der beiden vorausgehenden „Zugänge“ sehen.¹³¹⁷

4.2.1.2 Eine Bestandsaufnahme der Überschriften (29,10–62)

Nach diesen orientierenden Aussagen zum weiteren Vorgehen beginnt Gregor mit einer Bestandsaufnahme der Überschriften, die zugleich ein schönes Beispiel dafür ist, was er unter einem „kunstfertigen“ Vorgehen (29,5 f.) versteht, wobei freilich auch Grenzen sichtbar werden. Er bringt eine nahezu vollständige, aber in der Charakterisierung der einzelnen Gruppen nicht immer klare Auflistung der im Psalter begegnenden Überschriften,¹³¹⁸ wobei er diese in einer an die platonische Dihairesis (διαίρεσις 30,1) erinnernden Weise in alternative Zweiergruppen ordnet (29,10–62). Die erste Zweiteilung besteht in der Unterscheidung zwischen den Psalmen, die überhaupt keine Überschrift haben, und denen, die nur bei den Christen (παρ’ ἡμῶν 29,11), nicht jedoch „bei den Hebräern“ mit einer Überschrift versehen sind (29,10–12). Dann unterscheidet Gregor Überschriften, die nur aus einem Namen bestehen, von solchen, bei denen „dem Namen noch etwas an die Seite gestellt“ ist (29,12–19). Eine weitere Gruppe sind die Überschriften, bei denen Namen bzw. Begriffe kombiniert werden, um so einen neuen Begriff zu bilden (29,19–25). Besondere Aufmerksamkeit widmet unser Autor den Ausdrücken, die mit dem Zuruf ‚Zum Ziel‘ verbunden sind (29,26–46). Eigene Beachtung finden auch das Alleluia (29,47–51), von ‚David‘ abweichende Verfasserangaben sowie die Zuweisung eines Psalms an einen bestimmten Wochentag (29,47–62). Dabei unterscheidet er noch einmal deutlich den von der Kirche rezipierten Text der Septuaginta von einer Textgestalt, die sich bei den „Hebräern“ findet (29,55–56.61–62). Wenn er hier von der Septuaginta als von der kirchlichen Schrift (ἐκκλησιαστικὴν Γραφὴν 29,55) spricht, wird klar, dass er diese Textfassung als maßgeblich betrachtet.

4.2.2 Kapitel II – Zweifaches Ziel der Überschriften. Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (30,1–31,60)

4.2.2.1 Zweifaches Ziel der Überschriften (30,1–24)

An die Bestandsaufnahme schließt sich die Analyse an. Wiederum beschreibt Gregor zu Beginn sein weiteres Vorgehen: Zunächst will er den einander ähnlichen Überschriften eine allgemeinere (γενικωτέρων 30,2.22) Deutung geben, um dann zu den offenkundi-

¹³¹⁷ Ein anderes Verständnis des „Zugangs zu den Überschriften“ [JR 29,5 f.] vertritt *J. Reynard*. Er identifiziert diesen Zugang mit Kap. I des zweiten Teils und sieht in der in Kap. II–IX folgenden vertieften Untersuchung der Überschriften die von Gregor genannte „Betrachtung der Psalmen“ [JR 29,6], vgl. ders., *Sur les titres* (2002) 20 f.

¹³¹⁸ Lediglich fünf Psalmenüberschriften werden von Gregor nicht erwähnt: Ps 26,1; 64,1; 88,1; 142,1; 143,1. Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 46.

gen Unterschieden (φαινομένης διαφορᾶς 30,4) weiterzuschreiten und diesen eine besondere (ἰδικωτέραν 30,24) Untersuchung zu widmen. Das entspricht der von ihm von Anfang an praktizierten Methodik, die das Besondere vom Allgemeinen, den Teil vom Ganzen her verstehen will. In der Tat lassen sich Linien eines solchen Vorgehens in den folgenden Kap. II bis IX in verschiedener Weise entdecken. Es scheint uns deshalb eine Verengung zu sein, wenn J. Reynard die „allgemeinere Deutung“ mit der Auslegung der Juden wie Christen gemeinsamen Überschriften in den Kap. II–VII und die „besondere Untersuchung“ mit der Auslegung der nur in der Septuaginta überlieferten Überschriften in den Kapitel VIII–X identifiziert.¹³¹⁹ Zwar liegt auch in dieser Aufeinanderfolge ein Schritt vom Allgemeineren zum Besonderen, jedoch sind wir der Auffassung, dass das von Gregor aufgestellte Prinzip eine umfassendere Bedeutung hat.¹³²⁰

Der Kirchenvater hatte seinen Zugang zum Psalter mit der Frage nach dessen σκοπός eröffnet. In analoger Weise beginnt er nun die Untersuchung der Überschriften mit der Klärung ihrer „Absicht“. Diese ist zweifacher Art. Entweder nämlich enthält die Überschrift einen Hinweis auf den folgenden Text, wobei sie im Voraus die Absicht des Psalms (τὸν σκοπὸν τῆς ψαλμωδίας 30,7) kundtut und so dessen Verständnis erleichtert. Oder aber sie stellt eine eigenständige Aussage dar (δι’ ἐαυτῆς τι παιδεύει 30,9), die durch den in ihr enthaltenen Sinn (δianoía 30,10) das Handeln gemäß der Tugend fördert. Diese beiden Formen werden jedoch umgriffen von der einen grundlegenden Absicht, welche die ganze göttliche Schrift durchwaltet, nämlich „uns zu einem der Güter zu führen“ (εἷς ἐστὶν ὁ σκοπὸς τὸ πρὸς τι τῶν ἀγαθῶν καθηγήσασθαι 30,12 f.). Deshalb dürfen geschichtliche Angaben weder bei den Überschriften noch in der Schrift überhaupt einfach als Informationen über Vergangenes aufgefasst werden. Vielmehr will die „Göttliche Schrift“ (30,15) uns auch durch sie eine Lehre vermitteln, die sich auf das der Tugend gemäße Leben bezieht. Daher muss bei ihnen die geschichtliche Schau auf den höheren Sinn hin übertragen werden (τῆς ἱστορικῆς θεωρίας μεταλαμβανομένης πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν διάνοιαν 30,18 f.).

Mit diesen Hinweisen glaubt Gregor, eine Vorstellung (ἔννοιαν 30,21) von den Überschriften vermittelt zu haben, wie er schon im ersten Teil ausgehend von Ps 1 eine „gewisse Vorstellung“ (2,32) über die anstehende Thematik gegeben hatte. Er wiederholt nun seine Ankündigung einer „allgemeineren“ und einer „besonderen“ Untersuchung, woraus zu schließen ist, dass die Erstere nun beginnt.

4.2.2.2 Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (31,1–60)

Zunächst wendet Gregor sich einer Reihe von kürzeren und häufig begegnenden Überschriften zu. Die Erste unter ihnen ist die nach seinen Worten „bei den meisten Psal-

¹³¹⁹ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 23.

¹³²⁰ Es scheint uns bezeichnend, dass REYNARD, a.a.O. 23, in seinem Referat über die Kapitel VIII–IX erklären muss, dass Gregor in unerwarteter Weise vorgehe und dass hier ein neuer Plan zu dem alten in Konkurrenz getreten sei. Das Problem dürfte eher darin liegen, dass J. Reynard Gregors programmatische Ankündigung zu eng interpretiert.

men“ stehende Angabe ‚Zum Ziel‘ (εἰς τὸ τέλος 31,1).¹³²¹ Er beginnt also mit dem Allgemeinen im Sinne des Häufigen, um dann zum Selteneren bzw. Singulären fortzuschreiten. Um den Sinn dieser Wendung zu ermitteln, zieht er zunächst deren Wiedergabe in den griechischen Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion heran,¹³²² die jeweils das Lexem ‚Sieg‘ enthalten. Diese Wiedergaben schaut Gregor nun mit derjenigen in der Septuaginta zusammen und gelangt so zu einem für sein Verständnis des Psalters wichtigen Zusammenhang. Denn „das Ziel jeden Wettkampfes besteht im Sieg“ (31,6 f.). Dem entsprechend wird Gregor in der späteren Einzelauslegung die Psalmen als Anleitungen zu einem geistigen Kampf verstehen, der zu immer neuen Siegen führt.¹³²³ Zugleich weckt das Stichwort ‚Kampf‘ die Erinnerung an die Wettkämpfe in den Stadien, bei denen die Zuschauer ihre Favoriten durch Zurufe anfeuern. In der Wendung ‚Zum Ziel‘ sieht unser Autor einen solchen anfeuernden Zuruf. Er erklingt in der Kampfbahn des Lebens (ἐν τῷ σταδίῳ τοῦ βίου 31,10) und richtet sich an jene, die durch die Tugenden kämpfen (διὰ τῶν ἀρετῶν ἀθλοῦντας 31,9 f.). Es ist der gute Trainer der Seelen selbst (31,21), der auf diese Weise zum Eifer antreibt (31,9 f.).

Nach dieser Erörterung des sehr häufigen Ausdrucks ‚Zum Ziel‘ wendet sich Gregor verschiedenen Wendungen zu, die in den Überschriften bestimmter Psalmen damit verbunden sind.¹³²⁴ Er sieht in diesen speziellen Ausdrücken, die jeweils nur wenige Male oder nur ein Mal im Psalter vorkommen,¹³²⁵ „Ermahnungen und Ratschläge für den Sieg“ (31,36 f.), also Ergänzungen des Ausdrucks, bei dem sie stehen. Ebenso wollen uns beigefügte geschichtliche Notizen durch die Beispiele, auf die sie verweisen, im Kampf stärken (31,56–59). Mit dieser Interpretation des Ausdrucks ‚Zum Ziel‘ und der damit verbundenen Wendungen gibt uns Gregor zugleich ein weiteres Beispiel dessen, was er unter einer „kunstfertigen Erörterung“ versteht, wie er in einer zurückschauenden Notiz später selbst zum Ausdruck bringt (ἐτεχνολόγησεν 55,57–59).

4.2.3 Kapitel III – Erklärung der Termini ‚Psalm‘, ‚Gesang‘, ‚Lob‘, ‚Lobgesang‘, ‚Gebet‘ und ihrer Verknüpfungen (32,1–33,51)

Gregor setzt seine Erklärung der Überschriften mit der Erläuterung der Gesangs- und Gebetsformen Psalm (ψαλμός), Gesang (ὕμνῳ), Lob (αἶνεσις), Lobgesang (ὕμνος) und Gebet (προσευχή) fort (32,1). Zunächst gibt er mit kurzen Definitionen die Grundbedeutung dieser Begriffe an (32,2–9). Dann entwickelt er ausgehend von bestimmten Ei-

¹³²¹ Zur Häufigkeit des Ausdrucks ‚Zum Ziel‘ vgl. oben S. 147, Anm. 861.

¹³²² Zur Identifikation der Übersetzungen vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 544.

¹³²³ Vgl. z. B. *Inscr.* II, 11 [JR 56,7–10].

¹³²⁴ Im Zusammenhang mit εἰς τὸ τέλος deutet Gregor auch die Angaben: ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων [JR 31,39–40.53–56], Μαελέθ [JR 31,40–44.53–56], ὑπὲρ τῶν κρυφίων [JR 31,45.53–56], Ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ [JR 31,45–46.53–56], Ὑπὲρ τῆς ἐωθινῆς ἀντιλήψεως [JR 31,46.53–56], ὑπὲρ τῆς ὁγδόης [JR 31,47.53–56], ὑπὲρ τῆς κληρονομώσης [JR 31,47–48.53–56], τοῖς υἱοῖς Κορε [JR 31,48–49.53–56], μὴ διαφθείρης [JR 31,50.53–56], εἰς στηλογραφίαν [JR 31,51–56].

¹³²⁵ Die Angabe Ὑπὲρ τῆς κληρονομώσης begegnet nur in Ps 5,1.

gentümlichkeiten dieser Gebetsformen deren übertragene Bedeutung. Als Rätsel (δι' αινίγματος 32,25) gedeutet bergen sie sowie die aus ihnen zusammengesetzten Ausdrücke einen Sinn in sich, dem folgend wir zur Tugend geführt werden (καθ' ἣν πρὸς ἀρετὴν ὁδηγούμεθα 32,15). So bedeutet *Psalm* das von einer Harfe hervorgebrachte Instrumentalspiel (32,2 f.), das dem Aufbau des Instruments entsprechend in dessen ausbuchtendem oberen Teil erzeugt wird. Für das Streben nach Tugend ergibt sich daraus die Mahnung, dass unser Denken „nicht von irdischen Tönen“ widerhallen, sondern sich in den „himmlischen (Bereichen)“ bewegen soll (32,16–24).

Während der „Psalm“ als Instrumentalspiel keinen Ausdruck in Worten findet, ist das beim *Gesang* der Fall. Als Rätselbild gelesen deutet er deshalb auf den „Anstand im äußeren Verhalten“ hin (32,24–33). Steht der „Psalm“ für die theoretische Philosophie, für das Gute auf der Ebene des Denkens, so der „Gesang“ für die Ethik, für ein Verhalten, bei dem das Gute nach außen sichtbar wird (32,33–45).

Von da aus lassen sich dann auch Verknüpfungen deuten, wie *Gesang eines Psalms* und *Psalm eines Gesangs*. Sie bringen zum Ausdruck, dass die theoretische und die ethische Philosophie zusammenkommen (32,39–41). Wenn *Lobgesang* oder *Lob* mit *Gesang* verbunden sind, bedeutet das „die Aufforderung, dass wir uns nicht eher an die Gedanken über Gott wagen sollen, als wir unseren Lebenswandel einer solchen Freiheit würdig gemacht haben“ (32,46–60). Der Ausdruck *Lob des David* sagt, dass wir wie David werden müssen, um Gott würdig loben zu können (32,61–66). Eine Würdigung des kontemplativen Lebens stellt die Kombination *Psalm unter Lobgesängen* dar, denn sie sagt, dass das „Erfülltsein von himmlischen und hohen Gedanken einen Lobesang auf Gott“ darstellt, „der nicht durch die Kraft von Worten, sondern durch das hervorragende Leben ausgeführt wird“ (33,1–17). Freilich ist dabei auch der Ratschlag zu beachten, der zum Ausdruck kommt, wenn zu den *Lobgesängen* das Wort *Aus Einsicht* hinzugesetzt wird. Denn wir dürfen „nicht ohne Einsicht in den (Sinn) der Worte (...) sein, die Gott zur Verherrlichung gewidmet werden“ (33,17–33). Die Angabe *Ein Gebet für den Armen, wenn er verzagt und gegenüber dem Herrn sein Flehen ausschüttet* stellt uns vor die Frage, „an welchen (Gütern) wir arm sind“. Erst wenn wir uns unserer Armut an den wahren Gütern bewusst geworden sind, kann das Verlangen nach ihnen in uns wach werden (33,39–43). Einen Schluss- und Höhepunkt stellt schließlich die Überschrift des Ps 89 dar: *Ein Gebet für Mose, den Menschen Gottes*. Sie sagt, dass wir uns nur dann im Gebet Gott nähern können, wenn wir dieser Welt entsagen und „ein Mensch des alleinigen Gottes“ werden (33,48–51). Auf diese Weise gelingt es Gregor, aus einigen in den Psalmenüberschriften begegnenden Begriffen eine tief greifende Lehre über die rechte Weise des Betens zu entwickeln.

4.2.4 Kapitel IV – Erklärung der Überschrift ‚Für die, die verändert werden sollen‘ (34,1–86)

Nach der Erörterung einer Reihe von kurzen und stichwortartigen Überschriften (Kap. II–III) kommt Gregor zu komplexeren und je nur wenige Male vorkommenden Bemerkungen (Kap. IV–VII). Bei der Notiz *Für die, die verändert werden sollen* mag es sich

ursprünglich um eine Melodieangabe gehandelt haben.¹³²⁶ Gregor geht jedoch von ihrem Inhalt aus. Zunächst sieht er sich durch diese Worte daran erinnert, „dass allein die göttliche Natur über Wandel und Veränderung erhaben“ ist (34,2 f.). Für den Menschen aber bedeuten sie, dass er sich „beständig durch Gebet und Sorgfalt in der Lebensführung (...) die Veränderung zum Besseren“ aneignen muss (34,84–86). Diese betrifft sowohl sein Leben (βίον 34,59) wie sein Denken (δογμάτων 34,61). Ein vergleichender Blick auf die „übrigen Übersetzer“ trägt dazu bei, diesen Gedanken zu illustrieren (34,73–82).¹³²⁷

Eingehend erörtert Gregor die zusätzlichen Elemente, die in Ps 59,1 f. mit der genannten Angabe verbunden sind. Im Sinne seiner exegetischen Grundhaltung erklärt er es dabei für überflüssig, die geschichtliche Abfolge (ἱστορικὴν ἀκολουθίαν) des Geschehens im Einzelnen darzulegen (34,37 f.). Vielmehr geht es ihm auch hier darum, aufzuzeigen, wohin das in der geschichtlichen Notiz enthaltene Rätsel führt (τῆς ἱστορικῆς μνήμης τὸ αἶνιγμα 34,40 f.). Als probates Mittel dazu erweist sich die Allegorese. Durch sie wird deutlich, dass die Angabe *Als Säuleninschrift* zeigt, „dass das Wort dem Gedächtnis unauslöschlich eingeprägt sein muss“ (34,27 f.). Dabei steht die Säule „für das Erinnerungsvermögen der Seele“, die eingegrabenen Schriftzeichen aber „für die Beispiele guter (Taten)“ (34,29 f.).

Bei den Taten, an die erinnert werden soll, handelt es sich nach Gregor um die Kriegszüge Davids gegen die in Ps 59,2 erwähnten Nachbarvölker. In übertragener Auslegung steht dabei das von Flussläufen rings umgebene *Mesopotamien Syriens* für Menschen, „die von allen Seiten durch die Leidenschaften umflutet werden“; das an *Soba* grenzende *Syrien* dagegen bedeutet diejenigen, die unter der „Gewaltherrschaft der feindlichen Macht“ stehen (34,50–54). Dieses „zweifache Volk der Schlechtigkeit“ wird „durch das reinigende Feuer vertilgt“ (34,56 f.). Danach wird dann auch noch „das Lager der feindlichen Kriegsmächte“, für welches das „unfruchtbare und salzige Land“ in Ps 59,2 ein Bild ist, „durch den Hieb des Oberfeldherrn geschlagen“ (34,63–67). Einem christlichen Leser wird es nicht schwerfallen, diesen „Oberfeldherrn“ näher zu identifizieren. So werden durch allegorische Auslegung die einem heutigen Leser auf den ersten Blick sehr fern liegenden Ereignisse aus der Zeit Davids zu einem Beispiel, das „die Befreiung von den Leidenschaften zeigt“ (34,71 f.).

¹³²⁶ Ps 44,1; 68,1; 79,1; vgl. auch Ps 59,1. Zur Deutung als Melodieangabe vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 186 u. 237.

¹³²⁷ Nach REYNARD, *Sur les titres* (2002) 294, Anm. d und e, handelt es sich dabei um Symmachus, Theodotion und Aquila.

4.2.5 Kapitel V – Erklärung der Überschriften ‚Über die verborgenen Dinge‘, ‚Für die, die erbt‘, ‚Für den Beistand am frühen Morgen‘, ‚Für den achten (Tag)‘, ‚Für die Keltern‘ (35,1–36,37)

Im Psalter finden sich noch einige weitere Überschriften, die in ihrer literarischen Art den in Kap. IV erörterten ähneln. Die hebräischen Äquivalente dieser Notizen stellten nach der Vermutung heutiger Exegese ursprünglich eine Angabe zur Vortragsart oder eine Melodieangabe dar.¹³²⁸ Gregor dagegen geht vom Wortsinn aus:

Die Überschrift *Über die verborgenen Dinge* (Ps 9,1; 45,1) stellt einen Impuls „zu einer genauen Gotteserkenntnis“ dar. Deren Hauptpunkt ist „der Glaube an den Sohn“, wie die Erweiterung dieser Notiz in Ps 9,1 zeigt (35,1–12).

Die Angabe *Für die, die erbt* (Ps 5,1) kündigt an, dass der Prophet im anschließenden Psalm für eine Seele betet, die von ihrem Erbe abgefallen ist, dieses aber nach einem Wort Jesu (Mt 25,34) wieder erhalten soll (35,13–20).

Einen verwandten Sinn findet Gregor in der Überschrift *Für den Beistand am frühen Morgen* (Ps 21,1). Die Notiz kündigt das Ende des Dunkels der Bosheit und den Aufgang eines der Tugend gemäßen Lebens an, der durch göttlichen Beistand möglich wird (35,21–30).

In *Für den achten (Tag)* (Ps 6,1; 11,1) sieht Gregor einen endzeitlichen Hinweis. Denn gemäß dem im Griechischen zu ergänzenden ἡμέρα geht es hier um den achten Tag, der auf die durch den Sieben-Tagesrhythmus gekennzeichnete zeitliche Welt folgen wird. Die Überschrift gibt den Rat, „nicht auf die gegenwärtige Zeit zu blicken“, sondern sich für „das künftige Zeitalter, das ganz zu einem einzigen Tag geworden ist“, zu bereiten (35,31–50).

Endzeitlicher Natur ist auch der Hinweis *Für die Keltern* (Ps 8,1; 80,1; 83,1). Er erinnert uns daran, dass wir – mit Christus, dem guten Weinstock verbunden – im Laufe unseres Lebens gute Trauben hervorbringen müssen (36,1–37).

Die in Kap. V erörterten Überschriften haben mit derjenigen in Kap. IV gemeinsam, dass es auch in ihnen in verschiedener Weise um eine Veränderung des Menschen geht. Dabei hat der eschatologische Aspekt großes Gewicht. Diese Überschriften kommen im Psalter seltener vor als *Für die, die verändert werden sollen*. Gregor bewegt sich also in den Kap. IV und V im Rahmen einer gemeinsamen Thematik, wobei er mit der häufigeren Überschrift beginnt und dann zu den selteneren weiterschreitet.

¹³²⁸ Vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 55 (zu Ps 9/10 MT); 40 f. (zu Ps 5,1 MT); 97 (zu Ps 22 MT); 43 (zu Ps 6,1 MT); 50 (zu Ps 8,1 MT).

4.2.6 Kapitel VI – Erklärung der Überschriften ‚Für Maeleth‘, ‚Beim Verlassen des Zelt‘, ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘, ‚Vom Heraustreten‘, ‚Zur Erinnerung‘, ‚Zum Bekenntnis‘, ‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (37,1–38,60)

Gregor setzt seine Auslegung mit einer Reihe von kurzen, stichwortartigen Überschriften fort:

Die Septuaginta hat das Wort *Maeleth* auf Hebräisch belassen (Ps 52,1; 87,1). Gestützt auf die anderen griechischen Übersetzungen versteht Gregor es als ‚Reigentanz‘.¹³²⁹ Er deutet diese Angabe als Ermutigung für jene, die durch die Tugend kämpfen, „indem sie zeigt, welcher Art das Ziel der Kämpfe ist“ (37,4 f.). Durch biblische und kosmologische Bezüge vertieft Gregor diese Aussage. Dabei gelangt er dazu, in dem Reigentanz den Chor der Engel zu sehen, in den die Seele, die den Kampf mit den Versuchungen bestanden hat, wieder aufgenommen wird (37,32–34).

Die beiden Überschriften *Beim Verlassen des Zelt* (Ps 28,1) und *Bei der Einweihung des Hauses Davids* (Ps 29,1) stehen nicht nur in aufeinanderfolgenden Psalmen, sondern hängen auch in ihrem Sinn eng zusammen.¹³³⁰ Denn nur wenn wir das Zelt unseres fleischlichen Lebens verlassen haben, kann unsere Seele zu einer Wohnstätte Gottes werden (38,1–20).

Der folgende Ps 30 mit der Überschrift *Vom Heraustreten* (V. 1) schließt sich diesem Zusammenhang an, rät er doch, „herauszutreten aus jenen Dingen, mit welchen in Berührung zu sein schädlich ist“ (38,21–24).¹³³¹

Die Überschrift *Zur Erinnerung* (Ps 37,1; 69,1) stellt ein Gegenmittel gegen das Vergessen der Gebote dar (38,25).

Die Überschrift *Zum Bekenntnis* (Ps 99,1) enthält beide Bedeutungen, die dieses Wort in der Heiligen Schrift hat.¹³³² Je nach dem aktuellen Zustand des Betroffenen ruft es zum *Bekennen* von Sünden oder zum *Dank* für empfangene Gnade auf (38,34–46).

Die Angaben *Säuleninschrift* und *Vernichte nicht* finden sich manchmal miteinander verbunden (μετ’ ἀλλήλων, Ps 56,1; 75,1; 58,1), manchmal getrennt voneinander (κεχωρισμένως, Ps 15,1; 55,1; 59,1; 74,1). Die heutige Exegese betrachtet מִכְתָּם als einen dunklen, wohl kaum noch zu erklärenden Begriff,¹³³³ und vermutet in אֶל־תִּשְׁחַח eine Melodieangabe.¹³³⁴ Gregor dagegen sieht sich in beiden Fällen an das Verhalten Davids gegenüber Saul erinnert: Die beiden Überschriften rufen dazu auf, sich einem Feind gegenüber großmütig zu zeigen (38,47–60).

¹³²⁹ EUSEBIUS, *In Ps 52* [PG 23, 453,7–10], berichtet: Ὁ μὲν Ἀκύλας, ἐπὶ χορείᾳ, ἡρμήνευσεν· ὁ δὲ Σύμμαχος, διὰ χοροῦ· ὁ δὲ Θεοδοσίω, ὑπὲρ τῆς χορείας, καὶ ἡ πεμπτὴ ἔκδοσις ὡσαύτως.

¹³³⁰ Wir geben diese beiden Überschriften in der Form wieder, in der Gregor sie in 38,1 f. zitiert.

¹³³¹ Zur Übers. von ἐκστάσεως vgl. oben S. 142, Anm. 805.

¹³³² Vgl. oben S. 142, Anm. 807.

¹³³³ Vgl. KRAUS, *Psalmen* 1–59 (1978) 18.

¹³³⁴ Vgl. KRAUS, a.a.O. 569, ferner HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen* 51–100 (2000) 122 f.

4.2.7 Kapitel VII – Erklärung des ‚Alleluia‘ (39,1–44)

Von besonderer Bedeutung ist die von der Septuaginta hebräisch belassene Überschrift *Alleluia*, die sich, wie Gregor bemerkt, bei vielen Psalmen findet (39,2).¹³³⁵ Er deutet sie zunächst als eigenständige Aussage, nämlich als „mystische Aufforderung“, die „das Ohr zum Lobgesang auf Gott anspornt“ (39,3 f.). Ihr Sinn entspreche dem Aufruf *Lobet den Herrn!*

Mehr Aufmerksamkeit widmet Gregor jedoch einer zweiten Auslegung, die im ‚Alleluia‘ eine Inhaltsangabe des folgenden Psalms sieht. So gelesen gibt diese Überschrift zu verstehen, „dass es gilt, das darunter Stehende ganz und gar zum Lobpreis Gottes hinaufzuführen“ (39,28 f.). Gregor erklärt, die präzise Bedeutung des hebräischen Wortes sei *Lob Gottes*, und er begründet das durch einen Rekurs auf die Grammatik, indem er das ἀλληλοῦ als griechische Transskription eines hebräischen Substantivs im Nominativ deutet (39,10–26). Während die Erklärung als Aufforderung zum Gotteslob bereits bei Hippolyt und dann bei nicht wenigen anderen Vätern begegnet,¹³³⁶ handelt es sich bei der Interpretation als Substantiv um eine persönliche Hypothese Gregors (τάχα 39,8).¹³³⁷ Sie zeigt freilich, dass er über keine Kenntnisse der hebräischen Sprache verfügte.¹³³⁸

Von bleibender Bedeutung dagegen ist Gregors Beobachtung, dass sich die Überschrift ‚Alleluia‘ fast nur im letzten „Abschnitt“ des Psalters findet (39,29–31). Das kann er leicht mit dem im ersten Teil des Traktats entwickelten Gedanken eines geistigen Aufstiegs durch die Psalmen in Verbindung bringen. Die Häufung des ‚Alleluia‘ in diesem Teil des Psalters macht in seiner Sicht deutlich, dass es sich besonders für diejenigen ziemt, Gott zu loben, welche die in den vorausgehenden „Abschnitten“ erfolgende Reinigung durchlaufen haben und in der Tugend schon zur Vollkommenheit gelangt sind (39,31–36). Diese Deutung des ‚Alleluia‘ als Reflex einer zunehmenden Annäherung an das Ziel des geistigen Aufstiegs ließe sich ergänzen durch eine analoge Feststellung zum Vorkommen des Rufes *Zum Ziel*, der spiegelbildlich zum *Alleluia* fast nur in den ersten drei Büchern des Psalters begegnet, dort aber bei nahezu allen Psalmen steht.¹³³⁹ So entspricht der inneren Dynamik des Psalters, wie Gregor sie im ersten Teil des Traktats herausgearbeitet hatte, eine Verteilung der Häufigkeit dieser beiden Überschriften, die in komplementärer Weise dem Aufbruch zum Ziel bzw. der zunehmenden Annäherung an dieses zugeordnet sind.¹³⁴⁰

¹³³⁵ Vgl. Ps 104,1; 105,1; 106,1; 110,1; 111,1; 112,1; 113,1; 114,1; 115,1; 116,1; 117,1; 118,1; 134,1; 135,1; 145,1; 146,1; 147,1; 148,1; 149,1; 150,1.

¹³³⁶ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1988) 577.

¹³³⁷ Weitere Einzelheiten dazu bei REYNARD, a.a.O. 578.

¹³³⁸ Vgl. oben S. 51 f.

¹³³⁹ Nach dem Dritten Buch des Psalmen findet sich die Überschrift ‚Zum Ziel‘ nur noch in Ps 108,1; 138,1; 139,1.

¹³⁴⁰ Vgl. auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 22 f.

4.2.8 Kapitel VIII – Psalmen ohne Überschrift. Auslegung von Ps 1; 2; 32; 42; 70; 90; 92; 93 (40,1–44,74)

4.2.8.1 Zwei Arten von Psalmen „ohne Überschrift“ (40,1–22)

In den Kapiteln II bis VII hat Gregor einen großen Teil der bei den Psalmen begegnenden Überschriften erörtert, wobei er allerdings auf die sich ebenfalls findenden Personennamen nicht eingegangen ist. Bemerkungen zu den Namen ‚David‘ und ‚Kore‘ finden sich jedoch später im Zusammenhang der Einzelauslegung von Psalmen.¹³⁴¹ Nun wendet Gregor sich den Psalmen zu, die keine Überschrift haben, und will die Ursache dafür erforschen (τῶν ἀνεπιγράφων τὴν αἰτίαν 40,1). Dabei ist er sich jedoch des hypothetischen Charakters seiner Gedanken bewusst und überlässt es ausdrücklich der Prüfung durch die Leser, ob sie diese annehmen oder die Betrachtung weiter treiben wollen (πρὸς μείζονα θεωρίαν προσάγειν 40,4).

Bereits *Origenes* hatte sich Gedanken darüber gemacht, warum manche Psalmen nicht mit einer Gattungsbezeichnung versehen sind. Zwei mögliche Gründe für das Fehlen hatte er genannt: Entweder passten diese Psalmen zu keiner der üblichen Gattungen (τῷ μὴ σῶζειν τὸν ὅμοιον τοῖς εἰρημένοις τρόπον)¹³⁴² oder aber sie waren nie in praktischen Gebrauch genommen worden (διὰ τὸ μὴ λεχθῆναι).¹³⁴³ *Gregor von Nyssa* geht die hier in Blick genommene Problematik mit noch größerer Akribie an. Klar arbeitet er bei den Psalmen ohne Überschriften einen Unterschied (διαφορὰν 40,5) heraus und unterscheidet präzise zwei Gruppen (διαίρεσιν 40,20):

- Bei den einen tritt der Sinn (ἐπίνοια 40,7) des Psalms an die Stelle der Überschrift. Diese Psalmen haben sowohl bei den Hebräern wie bei den Christen keine eigene Überschrift.
- Bei den anderen Psalmen fehlt die Überschrift nur bei den Hebräern, während es kirchliche (ἐκκλησιαστικά 40,10) Überschriften sehr wohl gibt.

Da Gregor wie schon gezeigt keine oder allenfalls minimale Kenntnisse der hebräischen Sprache und somit keine Vergleichsmöglichkeiten hatte,¹³⁴⁴ dürfte ihm der unterschiedliche Bestand an Überschriften vor allem durch eine Notiz bekannt geworden sein, die in christlichen Handschriften der Septuaginta manchen der dort enthaltenen Überschriften beigefügt war und die anmerkte, dass der betreffende Psalm „bei den Hebräern ohne Überschrift“ sei (40,17–19). Hinzu kommen die von Gregor regelmäßig beachteten Übersetzungen von Aquila, Symmachus und Theodotion, die streng dem hebräischen Text folgen und deshalb bei den betreffenden Psalmen keine Überschrift enthalten.¹³⁴⁵ Den Grund für dieses Fehlen findet er in einem Wort des Evangelisten Jo-

¹³⁴¹ Zu David vgl. JR 46,3 f.; zu Kore vgl. JR 58,18–24.

¹³⁴² OR., *Sel. in Ps.* [PG 12, 1069,20].

¹³⁴³ OR., *Sel. in Ps.* [PG 12, 1069,25].

¹³⁴⁴ Vgl. oben S. 51 f.

¹³⁴⁵ Vgl. die entsprechenden Anmerkungen des Origenes in seiner Hexapla. So zu Ps 32,1 in ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 136: ἀνεπίγραφος παρ’ Ἑβραίοις καὶ παρὰ τοῖς τρισίν; zu Ps 42,1

hannes, wonach die Juden schon beschlossen hatten, „jeden, der ihn als den Messias bekenne, aus der Synagoge auszustoßen“ (Joh 9,22; JR 40,12–15). Dementsprechend hätten sie auch alle Psalmenüberschriften abgelehnt, die einen Hinweis auf das „Geheimnis unserer Frömmigkeit“ (40,11 f.), also einen christologischen Aspekt, enthielten. Der Kirchenvater unterstellt den Juden zwar keine nachträgliche Tilgung dieser Überschriften,¹³⁴⁶ wohl aber die Verweigerung ihrer Rezeption (οὐ παρεδέξαντο 40,16 f.). Das setzt in der Sache voraus, dass die strittigen Überschriften jüngeren Datums sind, ja vielleicht erst vom Rückblick auf das Kommen Christi aus verfasst worden sind. Solche christliche Eintragungen gab es in der Tat, wie die von Gregor wiederholt zitierte Angabe *Ohne Überschrift bei den Hebräern* zeigt.¹³⁴⁷ Historische Tatsache ist sodann, dass sich das nachchristliche Judentum von der Septuaginta distanziert hat.¹³⁴⁸

Nachdem Gregor so eine allgemeine Deutung der Psalmen ohne Überschrift gegeben hat (30,2 f. γενικωτέραν ἐρμηνείαν), geht er zur besonderen Untersuchung über (30,24 ἰδικωτέραν ἐξέτασιν), indem er alle infrage kommenden Psalmen im Einzelnen betrachtet und so für die entwickelte Auffassung den Beweis antritt (μαρτυρίαν 40,22).

4.2.8.2 Psalm 1 (40,23–27)

Ps 1 bedurfte keiner Überschrift, da seine Absicht (σκοπός 40,25) für den Leser offenkundig ist: Er stellt eine Einführung in die Philosophie dar (εἰσαγωγικὸς πρὸς φιλοσοφίαν 40,25).

4.2.8.3 Psalm 2 (40,28–51)

Ps 2 nimmt die Thematik von Ps 1 auf und führt sie weiter. Insofern kann man in Ps 1 die Überschrift von Ps 2 sehen (40,31 f.). Näherhin will Ps 2 dazu helfen, dass wir aus der Gottlosigkeit herauskommen (40,29 f.). Deshalb legt er in prophetischer Weise das Geheimnis des Evangeliums vor (τὸ εὐαγγελικὸν προαναφωνήσας μυστήριον 40,30). In einer knappen kursorischen Lektüre zeigt Gregor, dass es in Ps 2 um die Geburt des Sohnes Gottes im Fleisch sowie um seine Königsherrschaft geht, durch die auch jene, die bisher gesetzlos waren, zu Erben Gottes werden (40,28–51).

a.a.O. 157: Ἀνεπίγραφος παρ’ Ἑβραίοις ὁ ψαλμός, διὸ οὐδὲ παρὰ τοῖς λοιποῖς ἐρμηνευταῖς ἐπιγραφὴν ἔχει. Dazu auch TILLY, *Einführung* (2005) 87–91.

¹³⁴⁶ Im Unterschied dazu unterstellte bereits JUSTIN, *Dial.* 73,1 [MARCOVICH (1997) 195] den Juden, sie hätten in Ps 95,10 die auf den gekreuzigten Herrn verweisenden Worte ἀπὸ ξύλου aus dem ursprünglichen Text getilgt.

¹³⁴⁷ Vgl. JR 44,4; 45,27 f.; 47,66.

¹³⁴⁸ Vgl. TILLY, *Einführung* (2005) 113–121.

4.2.8.4 Die Psalmen „ohne Überschrift bei den Hebräern“ (41,1–20)

Von den beiden Psalmen, die in allen Fassungen des Psalters ohne Überschrift sind, kommt Gregor zu denen, bei denen das nur „bei den Hebräern“ der Fall ist. Den Grund dafür hatte er bereits ausgesprochen. Er erinnert noch einmal daran: Der Hebräer hat die Überschriften dieser Psalmen aus Unglauben (ὕπὸ ἀπιστίας 41,5) wegen der in ihnen enthaltenen „Frömmigkeit“ nicht angenommen. Der Kirchenvater ist sich bewusst, dass diese Behauptung einen Vorwurf (κατηγορία 41,19) beinhaltet. Doch meint er, diesen durch eine Betrachtung des in den betreffenden Psalmen Gesagten (δι’ αὐτῆς τῆς τῶν ῥητῶν θεωρίας 41,19 f.) erhärten zu können. Als Vorbereitung auf die cursorische Lektüre (ἐξ ἐπιδρομῆς 41,18) zählt er zwölf Psalmen einzeln auf, wobei er die Ordnung ihrer Aufeinanderfolge (τάξιν τῆς ἀκολουθίας 41,8) beachtet.¹³⁴⁹

4.2.8.5 Psalm 32 (41,21–56)

Entsprechend der Reihenfolge der betreffenden Psalmen im Psalter beginnt Gregor seine Lektüre mit Ps 32. Die von der Septuaginta gebotene Überschrift Τῷ Δαυιδ (V. 1a) erwähnt er nicht. Vielmehr betrachtet er offenkundig den Aufgesang des Psalms in V. 1b *Jubelt, ihr Gerechten, im Herrn* als die von der Septuaginta vorgelegte Überschrift oder zumindest als Teil derselben.¹³⁵⁰ Gregor setzt den hier genannten „Herrn“ stillschweigend mit Christus gleich und entwickelt von da aus eine inkarnationstheologisch orientierte Deutung des Psalms, die er freilich nur an einigen Versen exemplifiziert. Ps 32 erscheint in dieser Sicht als Aufforderung, über den zu frohlocken, der von den Himmeln auf die Erde gekommen ist (41,21–23). Die im Himmel „bereitstehende Wohnung“ des Sohnes (V. 14) kann dann mit dem Vater identifiziert werden, der „nicht aus etwas entstanden, sondern allezeit ‹bereit›“ ist (41,31–35). Die Speise aber, mit welcher der vom Himmel auf die Erde Gekommene nach V. 19 „ihre Seelen vom Tod“ errettet und sie „in Hungersnot“ ernährt, ist eine „himmlische Nahrung“ (41,48–52). Gregor ist sich seiner Interpretation so sicher, dass er die Worte vom „trügerischen Pferd“ (V. 17) und vom zur Rettung unfähigen „Helden“ (V. 16) als textimmante Kritik an einem denkbaren „wörtlichen“ Verständnis des Psalms lesen kann, sieht er doch in diesen beiden scheiternden Figuren den „Lauf des Gesetzes im fleischlichen Sinn“ bzw. „jedes körperliche Verständnis der Gebote“ dargestellt (41,42–48).¹³⁵¹ Gleichwohl dürfte er ei-

¹³⁴⁹ Zu den von Gregor genannten Psalmen vgl. oben S. 165, Anm. 979.

¹³⁵⁰ Das zeigt auch eine Bemerkung in JR 41,41, in der Gregor ausdrücklich von einer „Überschrift“ des Psalms spricht. R. E. HEINE, *Treatise* (2000) 145, Anm. 85, gibt für den Befund eine plausible Erklärung: „This may be another instance which shows Gregory’s ignorance of the Hebrew language. He may have had a Greek list of the psalms which lack inscriptions in the Hebrew text, and, being unable to check the Hebrew text himself, simply assumed that these words were the inscription and that they were not present in the Hebrew text.“

¹³⁵¹ M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l’herméneutique biblique* (1983) 236–238, zeigt auf, dass die Deutung biblischer Verse auf den Übergang vom Alten zum Neuen Bund hin bei Gregor selten ist. Diese findet sich vor allem in *Inscr.*, was die Autorin dazu führt, in dieser Problematik eine „réflexion de jeunesse“ zu sehen. Vgl. oben S. 44.

nen eventuellen jüdischen Gesprächspartner kaum überzeugt haben. Setzt er doch mit seiner christologischen Interpretation des „Herrn“ voraus, was er jenem gegenüber zunächst einmal beweisen müsste.

4.2.8.6 Psalm 42 (41,57–64)

Auch bei Ps 42 zitiert Gregor die Überschrift der Septuaginta Ψαλμὸς τῷ Δαυιδ (V. 1a) nicht, setzt sie jedoch voraus. Den Grund für deren Ablehnung durch die Juden findet er in V. 4 mit seiner Aussage über die „Neuheit“ (νεότης) des Beters, die er im Sinne eines sakramental begründeten Neuwerdens (νέος γενόμενος 41,61 f.) versteht. In seiner Sicht klingt darin die von Jesus vor Nikodemus angekündigte „Geburt von oben“ an (41,63), die in der christlichen Taufe verwirklicht wird.¹³⁵² Freilich zeigt er nicht auf, inwiefern die von ihm nicht angeführte griechische Überschrift des Psalms ein solches Verständnis fördert, sodass die „Hebraisierenden“ Grund gehabt hätten, diese nicht anzunehmen.

Gregors Formulierung, dass das in diesem Psalm enthaltene Geheimnis für die, „die der Sekte der Hebraisierenden folgen“ (τοῖς Ἑβραΐζουσι κατὰ τὴν αἵρεσιν 41,59 f.), unannehmbar war, fällt auf. In ihr dürfte zum Ausdruck kommen, dass es ihm nicht nur um eine Auseinandersetzung mit den Juden ging. Vielmehr dürfte er damit auch an die drei anderen Übersetzungen denken, die er regelmäßig benutzte. Diese hatten ja in der Tat die Septuaginta vor Augen, gingen aber „hebraisierend“ auf den hebräischen Text zurück, wie er zu ihrer Zeit vorlag.¹³⁵³ Der genaue konfessionelle Ort der Drei war Gregor offenbar nicht bekannt. Auch Origenes unterscheidet sie in seinen Anmerkungen von den „Hebräern“.¹³⁵⁴ Möglicherweise hatte Gregor aber noch weitere Christen vor Augen, die sich auf die hebräische Textfassung beriefen, wie das bei manchen Vertretern des Gnostizismus der Fall war.¹³⁵⁵

4.2.8.7 Psalm 70 (42,1–49)

Bei Ps 70 führt Gregor am Beginn seiner Erörterung die von der kirchlichen Ausgabe (ἐκκλησιαστικῆς ἐκδόσεως 42,1) gebotene Überschrift in der Form *Über die Söhne Jonadabs und die Ersten in die Gefangenschaft Geratenen* an, erwähnt aber auch hier die Widmung Τῷ Δαυιδ nicht (42,1–3). Er sieht in der von ihm zitierten Überschrift eine deutlichere Prophetie auf den Herrn (φανερωτέρας τῆς εἰς τὸν κύριον προφητείας 42,4 f.). Die Antwort auf die Frage, um welche Gefangenschaft es sich hier handelt, entnimmt er dem Korpus des Psalms, in welchem der Psalmist aus der Person des Gefangenen (ἐκ προσώπου τοῦ αἰχμαλώτου 42,18) spricht. Dieser bittet in V. 4 um Rettung aus den Händen des „Gesetzesbrechers“ und des „Unrechttäters“, wobei es für den

¹³⁵² Vgl. Joh 3,3.7. Vom Stichwort νέος [JR 41,61] aus ergeben sich zudem weitere Beziehungen zum Neuen Testament, auch wenn dort andere Worte gebraucht werden, vgl. etwa Mt 18,3; 19,28; Joh 3,3–7; Tit 3,5; 1 Petr 1,3; 1,23; Offb 21,5.

¹³⁵³ Vgl. TILLY, *Einführung* (2005) S. 87–91.

¹³⁵⁴ Vgl. oben S. 259, Anm. 1345.

¹³⁵⁵ Vgl. TILLY, *Einführung* (2005) 85.

Kirchenvater keine Frage ist, welche feindliche Kraft mit diesen Charakterisierungen gemeint ist (42,15–22). Der Beter ruft nicht vergeblich, vielmehr kann er in V. 20 f. für die Befreiung „aus den Abgründen der Erde“ danken. Um den christlichen Sinn der geschehenen Rettung deutlich zu machen, greift Gregor auf die „Lehre des großen Paulus“ (42,28 f.) zurück. Das ist möglich, weil der Apostel mit zum Teil den gleichen Bildern wie V. 20 f. vom Heilswerk Christi spricht, der „unseretwegen in den Abgrund hinabgestiegen ist“, um uns „aus den Abgründen“ heraufzuführen (42,28–46).¹³⁵⁶ „Als deshalb der vom Tod Gefangengenommene im Abgrund des Todes festgehalten wurde, stieg er durch das Leiden in diesen Abgrund, um den, der sich in der Tiefe befand, mit sich wieder nach oben zu führen“, so fasst Gregor die Lehre des Apostels über das Handeln Christi zusammen (42,39–42). Die intertextuell erweiterte Auslegung des Psalmkorpus bestätigt auf diese Weise, was für unseren Autor von Anfang an evident war, nämlich dass die Überschrift die Verwirklichung des Heilsplans des Herrn durch das Fleisch (τὴν διὰ σαρκὸς οἰκονομίαν τοῦ Κυρίου 42,47 f.) verkündet. Angesichts eines solchen offenkundig scheinenden Zeugnisses kommt der Kirchenvater zu einem harten Urteil über den „Unglauben“ (42,5) und die „Schlechtigkeit“ (42,13) der Juden, die ihre Ohren verstopfen (42,7–15) und die Überschrift nicht annehmen (42,48 f.). Ein heutiger Betrachter wird hier zurückhaltender sein. Auch bei Ps 70 setzt Gregor in seiner Argumentation den christlichen Sinn, den er gegenüber einem jüdischen Gesprächspartner erst einmal beweisen müsste, von Anfang an voraus. Freilich dürfte ihm diese Voraussetzung als solche kaum bewusst geworden sein, da sie für ihn einfach selbstverständlich war.

4.2.8.8 Psalm 90 (43,1–12)

Unter den Psalmen, die bei den Hebräern keine Überschrift haben, hatte Gregor auch Ps 73 genannt (41,10). Dieser ist jedoch im masoretischen Text mit einer Überschrift versehen, ebenso in der Übersetzung des Aquila.¹³⁵⁷ In der Tat geht Gregor in seiner Erörterung auf diesen Psalm nicht ein, sondern fährt mit Ps 90 fort. Er zitiert aus der Überschrift die Worte *Lob mit Gesang* und sieht hier die Theophanie des Christus offenbar gemacht (δηλωτικὴν τῆς τοῦ Χριστοῦ θεοφανείας 43,2f), da sich jedes Lob auf Gott beziehe. Eine tiefer dringende Betrachtung (θεωρίας) des Psalms erübrige sich, da bereits der Wortlaut des Geschriebenen (αὐτῆς τῆς λέξεως τῶν γεγραμμένων) einen derartigen Sinn (διάνοιαν) offenbare (43,10–12).

4.2.8.9 Psalm 92 (43,13–47)

Bei Ps 92 führt Gregor die Überschrift vollständig an, jedoch in einer Fassung, die von der in der heutigen kritischen Ausgabe gebotenen etwas abweicht: *Ein Lob mit Gesang*,

¹³⁵⁶ Es handelt sich dabei vor allem um die Stichworte ἀνάγειν und ἄβυσσος (Röm 10,6 f.). Paulus spielt hier zwar primär auf Dtn 9,4 und 30,12 an, doch sind die Anklänge an Ps 70,20 f. nicht zu überhören.

¹³⁵⁷ Vgl. ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) 216.

bezogen auf David, für den Tag des Sabbats, als die Erde besiedelt worden ist (43,15–17).¹³⁵⁸ Bedeutsam ist hier, dass statt des „Tages vor dem Sabbat“ der „Sabbat“ selbst genannt wird. Bei seiner Auslegung beruft sich Gregor ausdrücklich auf das Wissen jener, „welche die Lehre über die Frömmigkeit aufgenommen haben“ (43,17 f.), also auf die christlichen Glaubensüberzeugungen. Da kann es freilich nicht überraschen, dass der Judaisierende (ὁ Ἰουδαϊζων) auch vor dieser Überschrift „flieht“ (43,13–15). Einmal mehr verwendet der Kirchenvater hier einen Begriff, der sich nicht nur auf Juden, sondern auch auf judaisierende Christen bezieht.¹³⁵⁹

Für die in das Wort der Frömmigkeit Eingeweihten ist der Sabbat vor allem jener Tag, an dem „das den Tod betreffende Geheimnis gewirkt wurde, als jener Leib (...) regungslos auf seinem Lager im Grab ruhte“ (43,18–21). An diesem Tag rang der Schöpfer „die Macht des Todes nieder (...) und bereitete für alle Verstorbenen durch sich selbst den Weg zur Auferstehung vom Tod“ (43,26–28).¹³⁶⁰ Auf diese Weise wurde die vom Zerstörer vernichtete Behausung neu erbaut (43,21–24). Nach dieser Auslegung der Überschrift gibt Gregor noch einige Hinweise zum Psalmkorporus und zeigt durch die Vernetzung mit neutestamentlichen Aussagen, wie dieses durch Rätselbilder (δι' αἰνιγμάτων 43,38 f.) die Gnade laut ausruft. So erfahren wir, dass die „Wohlgestalt“ und die „Macht“, mit welchen der Sohn sich „bekleidet“ (V. 1), der Vater ist (43,33–35). Die mächtig rauschenden „Flüsse“ (V. 3) sind die Evangelien.¹³⁶¹ Schließlich ist die „Heiligung“ die dem „Haus“ Gottes gebührt (V. 5), ein Werk des Geistes, womit die Auslegung des Ps 92 eine trinitarische Dimension annimmt. All das ist in den Augen des Kirchenvaters so klar, dass er es nicht für nötig hält, „im Einzelnen alles im Psalm Geschriebene durchzugehen“ (43,41–43).

4.2.8.10 Psalm 93 (44,1–74)

Bei Ps 93 las Gregor in seiner Handschrift die Überschrift: *Bezogen auf David, am vierten (Tag) der Woche, ohne Überschrift bei den Hebräern* (44,3 f.). In diesen Worten sieht der Kirchenvater ein Geheimnis (μυστήριον), welches die Heilsordnung der Passion (τὴν περὶ τὸ πάθος οἰκονομίαν) ankündigt (44,4 f.). Denn am vierten Tag der Woche geschah der Verrat des Judas. Von diesem Ereignis aus schaut der Dichter des Psalms in prophetischer Weise auf das Kommende (προϊδὼν ὁ προφήτης τὸ ἐσόμενον), wobei er zunächst „von einem gewissen Grimm über das Geschehene erregt“ wird (44,12–14). Da er mit seinen Schreien bei den Übeltätern aber kein Gehör findet, wendet er mit V. 12 „seine Rede dem Herrn zu“ (44,31 f.) und betrachtet dessen Walten zum Heil der Menschen. V. 20 entnimmt Gregor, „dass die Schlechtigkeit nicht von Ewigkeit her ist und auch nicht für immer bleibt“ (44,55 f.), sie wird durch den Erlösertod des Herrn zum Verschwinden gebracht (44,57–64). Die Vergeltung, die Gott im Gericht üben wird

¹³⁵⁸ Zu der von Gregor angeführten Textfassung vgl. oben S. 145, Anm. 856.

¹³⁵⁹ Vgl. oben S. 262.

¹³⁶⁰ Der Tag der Grabesruhe Christi ist zugleich der Tag seines Abstiegs in die Unterwelt, vgl. 1 Petr 3,19.

¹³⁶¹ Ein Vorbild für seine Auslegung mag Gregor im Psalmenkommentar des Eusebius von Cäsarea gefunden haben, vgl. EUS., *In Ps 92* [PG 23, 1188 C–1189 A; 1193 A].

(V. 23), bedeutet, dass er „die Bosheit derer, die gesündigt haben, ‹vernichten wird›, nicht (aber) ihre Natur“ (44,65 f.).¹³⁶² Gregors Erwartung der Apokatastasis findet einen klaren Ausdruck, wenn er sagt: „Wenn also die Schlechtigkeit zugrunde gegangen und an nichts eine Prägung durch sie zurückgeblieben ist, werden alle Christus gemäß geformt werden, und an allen wird allein die Gestalt aufleuchten, die von Anfang an der Natur aufgeprägt worden ist“ (44,71–74).¹³⁶³

4.2.9 Kapitel IX – Weitere Psalmen ohne Überschrift bei den Hebräern: Ps 94; 95; 96; 98; 103 (45,1–47,70)

4.2.9.1 Psalm 94 (45,1–21)

In Gregors Sicht schließt sich Ps 94 in konsequenter Weise (κατὰ τὸ ἀκόλουθον 45,1) an den vorausgehenden Ps 93 an. Denn in ihm werden die Hörer, wie schon die Überschrift *Ein Lob mit Gesang, bezogen auf David* (V. 1a) ankündigt, „zur Gemeinschaft im Frohlocken und zum Siegesgeschrei“ aufgefordert (45,4–6). Gregors Auslegung des mahnenden zweiten Teils des Psalms (V. 7d–11) dagegen ist ein Musterbeispiel für die antijudaistische Lektüre biblischer Texte. Ohne sie ausdrücklich zu nennen identifiziert der Kirchenvater die als „Ungläubige“ (ἀπιστούντων) charakterisierten Juden als die Adressaten dieser Verse. Dabei stellt er das Aufbegehren Israels gegen Mose beim Wüstenzug in eine Linie mit der späteren Ablehnung Jesu. Hier wie da habe sich dieselbe „üble Gesinnung“ gezeigt (45,8–13). Die in V. 7d genannte „Stimme“ deutet Gregor christologisch als die Stimme Christi, der „wegen uns in das Heute gekommen“ ist (45,13–16).¹³⁶⁴ Doch da sich die primären Adressaten dieser Stimme „den Unglauben als Führer an die Spitze stellten“, wurden sie „vom Eintritt in die Ruhe Gottes ausgeschlossen“ (45,17–21). Die Mahnung an die Hörer des Psalms, die Herzen nicht zu verhärten (V. 7d–8), kommt bei dieser polemisch angelegten Deutung nicht zum Tragen.

4.2.9.2 Psalm 95 (45,22–57)

Bei Ps 95 las Gregor in seiner Handschrift die Überschrift: *Ein Lob mit Gesang, als das Haus aufgebaut worden war nach der Gefangenschaft, ohne Überschrift bei den Hebräern* (45,26–28). Ähnlich wie bei Ps 70 versteht er unter der „Gefangenschaft“ urgeschichtlich die Auflösung der „Einrichtung unserer Natur“ (45,25 f.). Auch in diesem Psalm geht es also um das „Geheimnis des Neuen Bundes“, wie Gregor durch den Auf-

¹³⁶² Ähnlich deutet schon OR., *Sel. in Ps 103* [PG 12, 1564 A], das Verschwinden der Sünder: Οὐχὶ μὴ ὑπάρχειν αὐτοῦς, ἀλλὰ μὴ ὑπάρχειν αὐτοῦς ἀμαρτωλοῦς. Gregor hat diesen Gedanken in *An. et res.* [PG 46, 157 B–160 A] mit biblischen Bildern noch eingehender entfaltet.

¹³⁶³ Gregor vertritt die Auffassung, dass die Auferstehung den Menschen in den Zustand zurückführen wird, den er vor dem Sündenfall hatte, vgl. *An. et res.* [PG 46, 148 A]: ἀνάστασις ἐστὶν ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις. Ferner ders., a.a.O. [PG 46, 155 B–157 B].

¹³⁶⁴ Wie Hebr 3,13 identifiziert Gregor das Heute mit dem irdischen Leben. So auch OR., *Sel. in Ps 94* [PG 12, 1555 A]: Τὸ σήμερον τὸν βίον τοῦτον σημαίνει.

gesang (V. 1c) bestätigt sieht (45,28–30). Der Widerstand der „Hebräer“ gegen die Überschrift (45,31) ist nach seiner Meinung besonders in der im Psalmkorpus intensiv zum Ausdruck kommenden Universalität des Heils, im „Übergang des Segens auf die Völker“ begründet (45,30–39). Wenn in V. 11 davon die Rede ist, dass die „Erde jubelt“ und die „Wasser des Meeres beben“, findet Gregor darin bildlich (τροπικῶς) ausgedrückt, dass „die gegnerische Macht (...) in Verwirrung geraten ist“ (45,41–45). Die „Felder“ schließlich, von denen es heißt, dass sie „froh sein werden“ (V. 12) bedeuten einen Hinweis auf das „gleichmäßige Leben in der Tugend“ (45,48 f.). Ein intertextueller Bezug zu Jes 40,4 gibt Gelegenheit, dieses Thema noch zu vertiefen und in Erinnerung zu rufen, dass „bei den der Tugend gemäßen Betätigungen“ sowohl Mängel (ἐλλείψεις) wie Übertreibungen (ὑπερπτώσεις) zu vermeiden sind (45,49–57).¹³⁶⁵

4.2.9.3 Psalm 96 (46,1–40)

Bei Ps 96 unterscheidet sich die Überschrift in Gregors Handschrift ebenfalls etwas von der Fassung in der heutigen kritischen Ausgabe: *Bezogen auf David, wenn seine Erde aufgerichtet worden ist* (V. 1a; JR 46,5). Der Unterschied liegt im Tempus des Verbs, das Gregor im Aorist las.¹³⁶⁶ Das begünstigt ein Verständnis des Psalms im Sinne einer Prophetie, bei welcher der Prophet das künftige Geschehen als bereits wirkliches Ereignis schaut. In der Tat sieht der Kirchenvater auch bei diesem Psalm den Grund für die Ablehnung der Überschrift durch die „Hebräer“ darin, dass er „das sagt, was uns betrifft“, und mit seinem „Wort die <Aufrichtung> unserer Erde als frohe Botschaft verkündet“ (46,2 f.). Die Aufrichtung der Erde ist zugleich das zentrale Thema, das Gregor in Ps 96 erkennt, wobei er die „Erde“ mit „uns allen“ identifiziert, „die wir früher im Guten unsicher waren“, jetzt aber „die Festigkeit im Guten wieder erlangten“ (46,8–12). Dieses Geschehen illustriert Gregor bei einer kursorischen Lektüre des Psalms, bei der er immer wieder einzelne Elemente allegorisch deutet. So sieht er in den sich freuenden „Inseln“ (V. 1c) ein Bild für „die Seelen derer, die in den Versuchungen Festigkeit und Unwandelbarkeit an den Tag legen“ (46,18 f.). „Wolke“ und „Finsternis“ (V. 2a) sind Rätselbilder für „das Unsichtbare der göttlichen Natur“ (46,22–24). Dagegen bedeuten die „Blitze“, die den Erdkreis erleuchten, „die Worte der göttlichen Verkündigung“ (46,27–31). Schließlich kündigt Ps 96 in V. 11 unter dem Bild des aufgegangenen Lichtes „als Siegel des Guten (...) die durch das Fleisch geschehene Erscheinung des Herrn vor den Menschen“ (46,37–39).

¹³⁶⁵ Gregor verknüpft mit Jes 40,4 die Mesotēs-Lehre des Aristoteles, wonach das rechte Maß für die Tugend in der Mitte liegt, vgl. ARISTOT., *EN* 1106 b 36–1107 a 8. Auch BAS., *Hom. in Ps.* [PG 29, 244 D] hat diese Auffassung in seine Psalmenerklärung eingebracht, wenn er den Begriff der εὐθείς τῇ καρδίᾳ in Ps 7,11 im Sinne der Mesotēs erklärt: Εὐθύς ἐστι τῇ καρδίᾳ ὁ τὸν λογισμὸν μὴ ἔχων ῥέποντα πρὸς ὑπερβολὴν μηδὲ ἑλλειπνιν, ἀλλ’ ἀπευθυνόμενος πρὸς τὸ μέσον τῆς ἀρετῆς.

¹³⁶⁶ Vgl. oben S. 176, Anm. 1030.

4.2.9.4 Psalm 98 (47,1–57)

Die kurze Überschrift von Ps 98, *Ein Psalm bezogen auf David* (V. 1a), wird von Gregor nicht zitiert. Wohl aber betont er, wie „schön und passend“ sich der Anfang dieses Psalms an das Ende des Ps 96 anschließe: Es sei dieselbe Macht, die sich an den Gerechten als Licht und Freude erweist (Ps 96,11), an dem ungläubigen Volk aber als Zorn (Ps 98,1b; JR 47,1–5). So sieht er auch Zusammenhänge zwischen Psalmen, die nicht unmittelbar aufeinanderfolgen.

In seiner Auslegung hebt Gregor die Vorbereitung der Inkarnation als Hauptthema hervor: Ps 98 „bezeugt feierlich, dass dieser Gott, der König geworden ist, uns jetzt nicht zum ersten Mal erschienen ist, sondern dass derselbe sich auch den berühmten Propheten gezeigt hat“ (47,13–17). Auch die „Wolkensäule“, in der Gott zu Israel sprach (V. 7), fügt sich in diese Linie der Vorbereitung ein. Werden doch die „Ungläubigen“, wie Gregor mit kritischem Blick auf die Juden sagt, durch sie gelehrt, „nicht Anstoß zu nehmen an dem vertrauten Umgang mit Gott, der uns durch einen Menschen zuteilwurde“ (47,19–22). „Wenn es für die Juden (...) glaubhaft ist, dass Gott in einer Wolkensäule gesprochen hat, so sei es ihnen nicht unglaublich, dass er im Fleisch gesprochen hat“ (47,27–29).

Betonen diese Gedanken die Vorbereitung der Inkarnation, so das Wort vom *Schemel seiner Füße* (V. 5) die bleibende Transzendenz Gottes. Die vertraute Zuwendung Gottes zum Menschen darf nicht dazu führen, dass dieser „in niedrige und menschliche Vorstellungen über das Göttliche abgeleitet“ (47,41 f.). Zwar sind den Menschen „die göttlichen Geheimnisse, soweit sie das menschliche Gehör aufnehmen kann, kundgetan“ (47,47 f.). Doch sie müssen sich dabei bewusst sein, dass auch die äußerste Anspannung ihres Denkens und selbst der Weg der apophatischen Theologie, bei der es darum geht, „jede noch so hohe Vorstellung über Gott hinter sich“ zu lassen, nicht zur „Größe des Gesuchten selbst“ führt, sondern nur bis zum „Schemel seiner Füße (47,51–55).

4.2.9.5 Psalm 103 (47,58–70)

Als letzten unter den Psalmen, die bei den Hebräern ohne Überschrift sind, bespricht Gregor Ps 103. Es gibt im masoretischen Text zwar noch weitere Psalmen ohne Überschrift, doch ist es fraglich, ob ihm dazu Informationen vorlagen.¹³⁶⁷

Die Überschrift zu Ps 103 las Gregor in einer gegenüber dem heutigen kritischen Text deutlich erweiterten Form: *Von David, über die Entstehung der Welt, ohne Überschrift bei den Hebräern* (47,66 f.).¹³⁶⁸ Den Hinweis auf David versteht Gregor entsprechend dem Genitiv in seiner Textvariante klar im Sinne einer Verfasserschaft (Τοῦ Δαβὶδ ὄντα τὸν ψαλμὸν 47,62 f.). Der Psalm beschreibt zwar mehr den aktuellen Bestand der Schöpfung, enthält aber auch einige Verse (5–9), die Etappen der Entstehung

¹³⁶⁷ Vgl. dazu oben S. 167, Anm. 979.

¹³⁶⁸ Zum kritischen Text vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 257.

schildern. Im Sinne einer im Neuen Testament angelegten Tradition (vgl. Joh 1,3; Kol 1,16 f.; Hebr 1,2 f.) sieht Gregor den Schöpfer des Alls im Sohn. So kommt er zu dem Urteil, dass der Psalm theologisch in aller Klarheit über den einzig gezeugten Gott spreche (θεολογεῖ) und in ihm die Ursache für die Entstehung des Alls sehe (47,60–62). Eben darin liegt nach Gregor die Aussageabsicht (σκοπὸν 47,64) dieser Prophetie. Einmal mehr erhebt er hier die Klage über den „Unglauben“ der Juden, der die Überschrift für sie unannehmbar gemacht habe (47,68–70). Gewiss hätten die Juden nicht annehmen können, dass der Sohn die Welt geschaffen hat. Doch bleibt Gregor den Nachweis dafür schuldig, dass der Psalm tatsächlich in besonderer Weise vom Sohn sprechen will. Vielleicht hätte er das bei einer genaueren Auslegung zu zeigen versucht, die er für eine spätere passende Gelegenheit ankündigt (47,66 f.). Innerhalb von *Inscr.* findet sich diese vertiefte Interpretation des Ps 103 jedoch nicht.¹³⁶⁹

4.2.10 Kapitel X – Das Diapsalma: Bedeutung und Beispiele (48,1–53,37)

4.2.10.1 Das Diapsalma (48,1–42)

Außer den Überschriften am Beginn findet sich auch im Textkörper mancher Psalmen eine vergleichbare Bemerkung, namentlich das Wort διάψαλμα. Dieses scheint eine ähnliche Funktion wie die Überschriften zu haben, und so ist es verständlich, dass Gregor nach deren Erörterung auch dem Diapsalma seine Aufmerksamkeit zuwendet. Über dieses hatten sich bereits Exegeten vor ihm (Τοῖς πρὸ ἡμῶν 48,2; Πατέρων 48,4) im Rahmen einer Einführung in den Psalter Gedanken gemacht, sodass diese Fragestellung traditionell vorgegeben war.¹³⁷⁰

Ohne die Vorschläge seiner Vorgänger zu verwerfen, bringt Gregor doch eine ganz eigene und originelle Deutung ins Spiel, die das Diapsalma aus dem Vorgang der Entstehung der Psalmen heraus erklärt. Er sieht in ihm den Augenblick einer neuen Erleuchtung durch den Heiligen Geist (ἐτέρα τοῦ ἁγίου πνεύματος ἔλλαμψις 48,9), die David zuteilwurde,¹³⁷¹ während er als Prophet einen neuen Psalm vortrug. Um diese zusätzliche Inspiration aufnehmen zu können, hielt David in seinem Gesang inne, sodass eine Pause entstand. Hatte er die neuen Gedanken aufgenommen, die eine Hinzufügung zum Bisherigen bedeuteten (προσθήκη 48,9) und etwas Göttlicheres zum Inhalt hatten (48,41), trug er diese vor, wobei er die Worte mit einer Melodie verknüpfte (ἐνείρων τῇ μελωδίᾳ τοὺς λόγους 48,24). Aus dem Komparativ τι τῶν θειοτέρων (48,41) dürfte sich ergeben, dass Gregor in dieser „Hinzufügung“ nicht nur eine Mehrung, sondern auch

¹³⁶⁹ Vgl. dazu oben S. 38–40.

¹³⁷⁰ Das früheste Beispiel dafür findet sich bei OR., *Sel. in Ps.* [*De Origenis prologis*, ed. RIETZ (1914) 11 f.], dt. Übers. bei SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 48.

¹³⁷¹ In *Inscr.* X [JR 48,8.20; 52,14] spricht Gregor drei Mal ausdrücklich von David als dem Propheten, der die Psalmen empfangen hat.

eine Höherführung der Gedanken gesehen hat.¹³⁷² Beachtung verdient dabei auch, dass nach der von Gregor entwickelten Vorstellung bereits der erstmalige Vortrag der Psalmen in gesanglicher Form erfolgte: Von Anfang an war das Wort mit einer Melodie verbunden (μελωδία 48,21.24.31; μέλος 48,23.42). Der Kirchenvater betont sodann, dass dieser ganze Vorgang, sowohl das hörende Aufnehmen wie das Aussprechen der von Gott her eingegebenen Gedanken, von der Kraft des Heiligen Geistes getragen war (48,31–49,4). Von daher kann er dann auch erklären, warum „einige der Übersetzer“ (48,34) nicht ‚Diapsalma‘, sondern ‚immer‘ schreiben.¹³⁷³ Sie wollen damit einem Missverständnis wehren, das in der Redepause ein Zeichen dafür sehen könnte, dass der Heilige Geist den Propheten verlassen hat (48,33–39).

Die von Gregor vorgetragene Erklärung des Diapsalma ist höchst originell. Sie bezieht sich zwar zunächst nur auf den Prozess der Entstehung der Psalmen. Doch lässt sie sich im Anschluss an den Gedanken einer „Inspiration des Lesers“ auch auf das Beten und Singen der Psalmen ausweiten. Das Wort ‚Diapsalma‘ könnte dann ein Anlass sein, im Gesang eine Atempause einzulegen und still auf ein neues Wort des Heiligen Geistes zu lauschen. Freilich – in unseren heutigen liturgischen Ausgaben der Psalmen sind die Angaben ‚Diapsalma‘ wie auch die biblischen Psalmenüberschriften im Text gar nicht enthalten. Kein Wunder, dass es beim Beten manchmal an Inspiration fehlt.

4.2.10.2 Lobgesang ohne Intervalle (49,1–33)

Wie schon das Alleluia setzt Gregor auch das Diapsalma zur Makrostruktur des Psalters in Beziehung. Seinen Beobachtungen nach findet sich dieses nur in den ersten vier Büchern. Im fünften „Abschnitt“ dagegen werde die Psalmodie nirgends durch ein Diapsalma unterbrochen (49,8–11).¹³⁷⁴ Er legt das so aus, dass es nun der besonderen Art von Inspiration, deren Reflex das Diapsalma ist, nicht mehr bedarf. Der Empfänger der Eingebungen des Geistes braucht jetzt keine Eingabe höher führender Gedanken (ὕψηλότερα νοήματα 49,15) mehr, da er die höchste (ἀκροτάτου 49,19) Ebene bereits erreicht hat. Gregor vergleicht das mit dem Wachstum des menschlichen Körpers, das schließlich, wenn die volle natürliche Größe erreicht ist, zum Stillstand kommt (49,24–33).

¹³⁷² Dem entspricht Gregors Erklärung für das (fast) vollständige Fehlen des Diapsalma im fünften Abschnitt des Psalters, vgl. JR 49,1–33.

¹³⁷³ Dazu äußert sich Origenes, der ohne Zweifel einer der „Väter“ war, die Gregor konsultiert hat. Er berichtet, dass er die Angabe ‚immer‘ bzw. ‚ständig‘ bei Aquila sowie in der von ihm so genannten fünften und sechsten Ausgabe gefunden hat, vgl. OR., *Sel. in Ps.* [PG 12, 1057,42–1060,35].

¹³⁷⁴ Diese Behauptung stimmt nicht ganz, vgl. dazu oben S. 181, Anm. 1053.

4.2.10.3 Auslegung der ersten Beispiele für das Diapsalma (50,1–52,28)

4.2.10.3.1 Psalm 3 (50,1–24)

Nachdem Gregor auf diese Weise ein allgemeines Verständnis (ἔννοιαν) des Diapsalma entwickelt hat, geht er daran, dieses vom Text selbst aus (ἐξ αὐτῶν τῶν γεγραμμένων) zu erhärten (50,23). Ein erstes Diapsalma findet sich bereits in Ps 2,2. Gregor beginnt jedoch mit Ps 3 und benennt den gedanklichen Gehalt der einzelnen Versgruppen, die durch ein Diapsalma voneinander getrennt sind. Zunächst spricht David „von der Bedrängnis und Hilflosigkeit, in die er durch die Erhebung seiner Feinde geraten ist“ (50,6 f.). Nach dem ersten Diapsalma (V. 3c) aber „fasst er Vertrauen“ zu dem, der „auf unsagbare Weise“ eine rettende Stimme in ihm ertönen lässt (50,7–11). Durch ein zweites Diapsalma (V. 5c) weitert sich das Vertrauen aus und wird zur Gewissheit, da David nun gelehrt wird, „welches der Ausweg aus der allgemeinen Hilflosigkeit angesichts der Übel im menschlichen Leben ist“, nämlich das „Geheimnis des Leidens des Herrn“ (50,11–16). Gregor beobachtet hier auch einen Wechsel der Sprechrichtung und bemerkt, dass der Psalmist nun dem Herrn seine Stimme leiht (τὸ πρόσωπον τὸ δεσποτικὸν ὑποδύεται 50,17 f.). Der Nyssener weist zwar nicht ausdrücklich darauf hin, doch kann man in dem so ausgelegten Ps 3 durchaus ein Beispiel dafür sehen, dass die im Diapsalma erfolgende Inspiration ein Impuls auf dem Weg eines Aufstiegs ist; sie führt zu „höheren Gedanken“ (49,15), zu „etwas Göttlicherem“ (48,14). So zeigt sich nicht nur in der Aufeinanderfolge der fünf Abschnitte des Psalters sowie der einzelnen Psalmen eine „Aufeinanderfolge auf das Heil hin“ (55,1), sondern auch innerhalb der Verse eines Psalms.

4.2.10.3.2 Psalm 4 (51,1–17)

Gregor fährt mit Ps 4 fort, der mit einer Schelte der dem Nichtigen zugewandten Lebensorientierung der „ganzen menschlichen Natur“ beginnt (51,1–4). Nach dem ersten Diapsalma (V. 3c) ist der Prophet jedoch in der Lage, zu zeigen, „worin die Wahrheit besteht“. Er weist mit dem „Heiligen“ auf den „Herrn“ hin und gibt „einen Rat dazu, auf welche Weise einer sein Leben in Reinheit durchwandern kann“ (51,4–12). Nach einem zweiten Diapsalma (V. 5c) kann der Psalmist diesen Rat noch vertiefen, indem er die Abschaffung der Tieropfer ankündigt und dazu auffordert, dass „der, der einer seelischen Reinigung bedarf“, erkennen soll, „an welchen <Opfern> Gott sein Wohlgefallen hat“ (51,12–17). Auch bei diesem Psalm hätte unser Kirchenvater also eine aufsteigende Linie innerhalb der Aufeinanderfolge der Gedanken anmerken können.

4.2.10.3.3 Psalm 7 (51,17–49)

Ps 7 setzt mit Worten ein, durch die sich David angesichts der Angriffe seiner Feinde vor dem „gerechten Richter“ (V. 12) verteidigt. Er hält es nicht nur für eine Verfehlung, selbst „mit dem Bösen den Anfang zu machen“, sondern lehnt es auch ab, sich an denen, die ihn angegriffen haben, zu rächen (51,17–23; vgl. V. 5). An dieser bereits hohen

ethischen Haltung setzt die Offenbarung an, die dem Propheten im einzigen Diapsalma dieses Psalms zuteil wird (V. 6d). Denn er wird nun eingeführt in das „Geheimnis der Frömmigkeit“ (…), durch das vom Herrn aus die Vergeltung an den wirklichen Feinden geschieht“ (51,23–27). Gemeint ist hier das Leiden und die Auferstehung des Herrn, die Gregor besonders in V. 7 angesprochen sieht (51,27–34). Eine nähere Auslegung widmet er dem Wort von den „Enden der Feinde“, das er im Sinne des „Verschwindens der Schlechtigkeit“ deutet. Ein Vergleich mit dem Ende einer Krankheit und dem Ende des Schlafes macht deutlich, dass das nicht die Vernichtung der bisher schlecht Gewesenen impliziert (51,35–48). Vielmehr „hat er auch hier die Umwandlung der menschlichen Natur zum Seligsein als das <Ende der Feinde> bezeichnet“ (51,48 f.). Der anfängliche Gedanke des Psalms hat somit wiederum eine Vertiefung erfahren. Der Kirchenvater sieht darin die Auswirkung dessen, dass der Psalmist durch die Einwohnung des Heiligen Geistes inspiriert wurde (θεοφορηθεὶς ἐκ τῆς τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐπισκηνώσεως 51,31 f.).

4.2.10.3.4 Psalm 9 (52,1–28)

Unter den zahlreichen Vorkommen des Diapsalma im Buch der Psalmen¹³⁷⁵ entdeckt Gregor lediglich in Ps 9,17 eine abweichende Form in der Gestalt des *Gesang(s) eines Diapsalma* (ὥδῃ διαψάλματος). Er erwägt zunächst, dass hier ein Schreibfehler (σφάλμα γραφικὸν 52,5) unterlaufen sein könnte, sodass es ursprünglich heißen hätte: ὥδῃ διαψάλμα. Diese Lesart würde zwar Verständnisschwierigkeiten beseitigen, da sie die Bedeutung dieses Diapsalma dem der anderen angleicht. Gleichwohl verwirft Gregor diesen Ausweg mit Hinweis auf die strenge Mahnung in Offb 22,18 f., wonach es nicht erlaubt ist, den Worten der Schrift etwas hinzuzufügen oder etwas von ihnen wegzunehmen. Deshalb will er an der überlieferten Aufeinanderfolge der Worte der Schrift (τῆς Γραφῆς ἀκολουθίαν 52,10) festhalten und versuchen, deren Grund (αἰτίαν 52,11) zu finden. Seine Lösung lautet, dass der Ausdruck *Gesang eines Diapsalma* auf eine besondere Form der höher führenden Inspiration verweist. Während beim einfachen Diapsalma die auf unaussprechliche Weise (κατὰ τὸ ἀπόρητον 52,17) erfolgende Unterweisung der Seele (κατήχησις 52,16) und das Aussprechen des Vernommenen (ἐξαγόρευσις 52,18) zeitlich aufeinanderfolgten (52,15–19), handelte es sich beim *Gesang eines Diapsalma* um eine dem Vortrag der Worte gleichzeitige „Belehrung in höheren Gedanken“ (52,21 f.), die bis zum nächsten gewöhnlichen Diapsalma andauerte. Der Heilige Geist ergriff dabei von den Sprechorganen Davids Besitz und bewegte diese nach seiner eigenen Absicht (52,12–14.19–28). Während beim einfachen Diapsalma also eine Offenbarung im Inneren des Herzens (52,18 f.) geschieht, die erst noch der Übersetzung ins Wort bedarf, haben wir es beim *Gesang eines Diapsalma* mit einer Verbalinspiration zu tun: Die vom Geist eingegebene „Lehre“ ist identisch mit dem von David vorgetragenen „Lied“ (52,26–28). Es ist bemerkenswert, wie klar Gregor hier verschiedene Formen der Inspiration unterscheidet, wobei die Verbalinspiration eine

¹³⁷⁵ Insgesamt begegnet das Diapsalma im Psalter 81 Mal (Zählung A. F. P. Weber).

seltene Ausnahme darstellt. In der Regel aber bedeutet Inspiration eine unaussprechliche Belehrung tief im Inneren des Propheten, die dann noch der Übersetzung in das vernehmbare Wort bedarf.

4.2.10.4 Schlusswort (52,29–34)

Gregor schließt seine Ausführungen mit der Feststellung, dass sich die Pause (διαστολῆς 52,30) des Diapsalma in vielen Teilen des Psalters finde. Es genüge aber, durch das Gesagte einen allgemeinen Zugang (ἔφοδον κοινὴν 52,30 f.) zum Verständnis des Diapsalma eröffnet zu haben.

4.2.11 Kapitel XI – Chronologische und spirituelle Ordnung der Psalmen. Die Psalmen 1–11 (53,1–57,52)¹³⁷⁶

4.2.11.1 Die erste Absicht dieses Schriftwerkes (53,1–16)

In seiner Auflistung der verschiedenen Überschriften hatte Gregor auch solche genannt, in denen ein geschichtlicher Umstand (τις ἐξ ἱστορίας περιστάσις) des Psalms zur Sprache kommt (29,36–46). Diese Überschriften geht er nun in einer speziellen Perspektive an, die in den Einführungen in den Psalter bereits eine gewisse Tradition hatte: Er fragt nach dem Grund für die fehlende Übereinstimmung zwischen dem geschichtlichen Ort, welcher bestimmten Psalmen durch ihre Überschrift zugewiesen wird, und ihrer Position in der Reihenfolge im Psalter.¹³⁷⁷ Gregor umschreibt das Problem in präziser Weise, indem er sagt, dass der Gang der Geschichte (ἀκολουθία τῆς ἱστορίας 53,2) und die Ordnung des Psalters (τάξις τῆς ψαλμωδίας 53,2 f.) nicht harmonieren; die Stellung der Psalmen (ψαλμῶν θέσιν 53,5) und die Ordnung der Geschichte (τάξει τῆς ἱστορίας 53,5) kommen nicht überein. Zunächst nennt er keine Beispiele,¹³⁷⁸ da er die Problematik offenbar als bekannt voraussetzen kann. Gemeint ist damit, dass z. B. die Überschrift von Ps 3 auf den Aufstand Abessaloms und damit auf ein Ereignis verweist, das sich im Alter Davids begab, während Davids Flucht vor Saul, in deren Zusammenhang Ps 56 von der Überschrift gestellt wird, seinen jüngeren Lebensjahren zugehört.

Gregor sucht eine Antwort, indem er auf die erste Absicht des biblischen Textes rekurriert (τὸν πρῶτον ἡμῶν τοῦ λόγου σκοπὸν 53,6 f.). Diese Formulierung zeigt erneut, dass er den Psalter als ein einheitlich durchkomponiertes Werk begreift. Dessen „erste Absicht“ hatte er bereits am Beginn des Traktates namhaft gemacht (2,1–42); nun stellt er fest, dass sie identisch ist mit dem, was der Heilige Geist, der durch die Schrift als

¹³⁷⁶ Eine detailliertere Analyse dieses Kapitels hat der Verfasser vorgelegt in dem Aufsatz: WEBER, *Der Heilige Geist als Bildhauer* (2004) 308–318.

¹³⁷⁷ Diese Frage wurde bereits in Gregor vorausgehenden Psalmenkommentaren erörtert. So von OR., *In Ps.*, Praefatio [PG 12,1073 C–1076 B] und EUS., *In Ps* 51,3 [PG 23, 444 C–445 B], vgl. auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 373, Anm. 1.

¹³⁷⁸ Das geschieht jedoch in JR 54,26–29.

Lehrer wirkt, erreichen will (53,8–10). Er beschreibt diese Absicht als das Bemühen, „die zu retten, die in den Eitelkeiten des Lebens umherirren und sie zum wahren Leben zu bringen“ (53,11–13). Verglichen damit erweist sich alles andere und somit auch die Frage nach dem genauen Gang der Geschichte als Nebensache.

Der Blick auf die Absicht des Geistes löst indes nicht nur das Problem einer scheinbaren Unstimmigkeit im biblischen Text, sondern bietet auch den Schlüssel zu einem positiven Verständnis der Aufeinanderfolge der Psalmen. Hatte Gregor in *Inscr.* I, 1 von der Tatsache einer in ernsthafter Weise betriebenen Tätigkeit auf das Vorhandensein eines Zieles geschlossen (2,1–6), so schließt er jetzt umgekehrt von der Wirksamkeit einer Absicht her auf das Vorhandensein einer „natürliche(n) und notwendige(n) Ordnung, die in einer Aufeinanderfolge (δι' ἀκολουθου) das vollbringt, was in ernsthafter Weise erstrebt wird“ (53,14 f.). Mithin ergibt sich aus der Absicht, die der Heilige Geist mit dem Psalter im Ganzen verfolgt, die Ordnung der einzelnen Psalmen. Diese steht im Dienste des Zweckes, dem der Psalter dient. Damit ist Gregor bei einer weiteren Thematik angekommen, die er schon im Prolog angekündigt hatte: bei der Reihenfolge (τάξις) der Psalmen, „die für die Erkenntnis der Absicht treffend angelegt ist“ (1,15). Bei den Initialpsalmen der fünf Abschnitte des Psalters hatte er bereits eine sinnvolle Ordnung sichtbar gemacht (*Inscr.* I, 5–8); für die Aufeinanderfolge der einzelnen Psalmen wird er im letzten Teil dieses Traktats (*Inscr.* II, 11–16) in exemplarischer Weise entsprechendes unternehmen.

4.2.11.2 Das Beispiel des Bildhauers (53,16–43)

Gregor erläutert seine hermeneutische Grundidee durch einen Vergleich mit der Arbeit der Bildhauer.¹³⁷⁹ Diese können die Gestalt, auf welche die Absicht (σκοπὸς 53,16) ihrer Arbeit zielt, nicht unmittelbar herstellen. Vielmehr legt die Kunst (τέχνη 53,19) ihrem Bemühen eine notwendige Ordnung (ἀναγκαίαν τινὰ τῇ σπουδῇ τάξιν 53,19) auf, in der einzelne Arbeitsschritte aufeinander folgen. Der Künstler (τεχνίτης 53,25) „muss nämlich zuerst den Stein aus dem Felsen, zu dem er gehört, herausbrechen. Dann muss man ringsum die (...) nutzlos hervorstehenden Vorsprünge behauen“ (53,20–22). Dann wird es nötig sein, bestimmte Teile des Steins auszuhöhlen, bis allmählich die Umrisse des Lebewesens sichtbar werden, welches dargestellt werden soll. Nachdem die Gestalt im Groben herausgemeißelt ist, kommt die Feinarbeit. Am Schluss gilt es noch, die Skulptur glänzend zu machen und zu polieren (53,23–31). In analoger Weise stellt sich

¹³⁷⁹ Dieser Vergleich findet sich in einfacherer Form bereits bei PLOTIN, I 6, 9 [Übers. v. HARDER, *Schriften* Ia (1956) 23]: „(W)enn du siehst daß du noch nicht schön bist, so tu wie der Bildhauer, der von einer Büste, welche schön werden soll, hier etwas fortmeißelt, hier etwas ebnet, dies glättet, das klärt, bis er das schöne Antlitz an der Büste vollbracht hat: so meißle auch du fort was unnütz und richte was krumm ist, das Dunkle säubere und mach es hell und laß nicht ab <an deinem Bild zu handwerken> bis dir hervorstrahlt der göttliche Glanz der Tugend“. Wie HEINE, *Treatise* (²2000) 163, Anm. 196, hervorhebt, hat Gregor dieses Bild erweitert und verchristlich, da er a) auch die Werkzeuge und die Ordnung ihres Gebrauchs einbezieht und b) nicht im Menschen, sondern in Gott den Bildhauer sieht, der die Seele formt.

in den Augen Gregors die Bildhauerarbeit dar, die das Wort (λόγος 53,33) am Menschen vollbringt. Mit diesem „Wort“ dürfte er zunächst den Text des Psalters meinen (53,6 f.), der hier freilich als Instrument des ewigen Wortes Gottes erscheint (vgl. Joh 1,1–14). Als unmittelbar tätige göttliche Person hat Gregor den Heiligen Geist genannt (53,8 f.). Die Absicht (σκοποῦ 53,34) dieses Wortes ist es, uns zur Ähnlichkeit mit Gott hin zu behauen (πρὸς τὴν θεῖαν ὁμοίωσιν λατομῶν ἡμᾶς 53,33), wobei es einen bestimmten Weg und eine bestimmte Aufeinanderfolge (ὁδῶ τινι καὶ ἀκολουθίᾳ 53,33 f.) einhält. Die einzelnen Schritte entsprechen der Tätigkeit des Bildhauers und folgen konsequent aufeinander:

- Zunächst muss uns das Wort vom Felsen der Bosheit trennen, mit dem wir verwachsen sind (53,34–36).
- Dann muss es überflüssige Materie an uns entfernen (53,36 f.).
- Dann beginnt es, die beabsichtigte Gestalt an uns herauszubilden, indem es Entgegenstehendes entfernt (53,37–39).
- Schließlich folgt die Feinarbeit, bei der unser Denken durch eine feinere Belehrung in Gedanken (διὰ τῆς λεπτοτέρας τῶν νοημάτων διδασκαλίας) zurechtgefeilt und geglättet und so durch die Bilder der Tugenden die Gestalt Christi in uns ausgebildet wird (53,39–43).

Auf diese Weise schließt sich der große Bogen der Heilsgeschichte. Denn nach dem Bilde Christi war der Mensch schon am Anfang geschaffen worden. Nach seinem Bild wird er auch wiederhergestellt werden (53,42 f.).

4.2.11.3 Die Psalmen als Werkzeuge des Heiligen Geistes (54,1–31)

Von diesem hermeneutischen Ansatz her geht Gregor auf den Psalter zu. Bereits in dessen Makrostruktur findet er eine „Ordnung der Bildhauerarbeit an unseren Seelen“ (54,1). Denn „im ersten Abschnitt des Psalters sind wir von dem Leben im Laster getrennt worden; in den folgenden (Abschnitten) aber ist die Nachahmung (μίμησις) in zusammenhängender Aufeinanderfolge (διὰ τῆς προσεχοῦς ἀκολουθίας) bis zur Vollkommenheit geführt worden“ (54,2–4). Die Ordnung der Psalmen ist also stimmig (54,4 f.). Denn, wie Gregor bereits mehrfach zum Ausdruck gebracht hat und nicht müde wird, zu betonen: Dem Geist kommt es darauf an, „unsere Seelen durch Tugend Gott gemäß zu formen“ (54,6 f.). Diese Formung erfolgt entsprechend dem Zusammenhang des Sinns dessen, was in den Psalmen geschrieben ist (τὸ τῆς διανοίας τῶν ἐν τοῖς ψαλμοῖς γεγραμμένων ἀκόλουθον 54,7 f.), während die geschichtliche Abfolge (ἱστορικὴ ἀκολουθία 54,9) dafür keine Bedeutung hat.

Nach diesem summarischen Blick auf die Makrostruktur des Psalters wendet sich Gregor den einzelnen Psalmen zu. Ein Besuch in der Werkstatt eines Bildhauers bereitet diesen Schritt vor. Dort findet er zahlreiche und sehr verschiedenartige Instrumente: spiralenförmige, sägenförmige, solche nach Art eines Schnitzmessers, halbkreisförmige (54,9–16). Alle diese Werkzeuge leisten dem Künstler zu einem je ihnen eigenen Zeitpunkt (κατὰ τὸν ἴδιον ἕκαστον καιρὸν 54,16 f.) einen Dienst.

In analoger Weise dienen die Psalmen dem wahren Meister als Werkzeuge für seine Arbeit, bei der er unsere Seelen kunstvoll ausmeißelt, um sie zur Ähnlichkeit an das Göttliche zu führen (54,17–20). „Die Ordnung für den Gebrauch dieser Werkzeuge aber ergibt sich aus den Erfordernissen der (handwerklichen) Arbeit“ (ἡ χρεια τῆς ἐργασίας) (54,20 f.). Und so kann Gregor noch einmal die Belanglosigkeit der historischen Ordnung deutlich machen. Denn den Bildhauer interessiert nicht, zu welchem Zeitpunkt seine Instrumente hergestellt worden sind, sodass er sie in dieser Reihenfolge zum Einsatz brächte. Ebenso geht es dem, der durch die Psalmen „unsere Herzen bildet“, allein darum, „dass wir durch jedes von ihnen eine Unterstützung zum Guten hin erfahren“ (πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἡμῶν συνεργία), wie unser Kirchenvater seine Auffassung prägnant formuliert (54,29–31).

4.2.11.4 Die Aufeinanderfolge der ersten elf Psalmen (55,1–57,52)

4.2.11.4.1 Die Psalmen 1 bis 3 (55,1–56)

Gregor hat seine Deutung der Funktion der Psalmen im Heilsprozess in apriorischer Weise entwickelt. Modern gesprochen: Er hat eine Hypothese aufgestellt. Nun geht es darum, diese Sicht durch die Betrachtung konkreter Psalmen und ihrer Ordnung zu bewahrheiten. Zweierlei muss dabei deutlich werden:

- die Eignung der einzelnen Psalmen als Werkzeuge bei der Formung der Seele
- und die Stimmigkeit der Ordnung, in der sie aufeinander folgen.

Gregor versucht, das exemplarisch an drei Psalmenreihen deutlich werden zu lassen:

- an den Psalmen 1 bis 11 (zweite Hälfte des Kap. XI),
- an den Psalmen 40 bis 48 (Kap. XII)
- und an den Psalmen 50 bis 58 (Kap. XIII–XVI).

Gleich zu Beginn finden wir zwei Formulierungen, die seine Sicht in prägnanter Weise zum Ausdruck bringen. Er spricht von einer Aufeinanderfolge auf das Heil hin (πρὸς τὴν σωτηρίαν ἀκολουθία 55,1) und erklärt, dass die Ordnung dessen, was dabei mitwirkt (συνεργούντων 55,2), sich als hervorragend erweist (τάξις ἀρίστη 55,2). Ähnlich wie im Vorwort dürfte Gregor bei der ἀκολουθία primär an die fünfstufige Gesamtstruktur des Psalters denken, während er mit der τάξις dessen, was mitwirkt, die Reihenfolge der einzelnen Psalmen meint (1,13–18). Dieser Ordnung der Psalmen wendet er sich nun zu.

Da der Kirchenvater die Psalmen 1 und 2 schon in anderen Zusammenhängen näher erörtert hatte (2,31–42; 12,2–12; 40,23–51), begnügt er sich hier mit wenigen Worten zu ihrer Stellung in der Reihe der Psalmen. Ps 1 hat „den Menschen aus seinem Verwachsensein mit dem Schlechten herausgeführt“ (55,3 f.). Ps 2 aber „hat gezeigt, mit wem wir fest verbunden werden sollen, indem er im Voraus die Erscheinung des Herrn im Fleisch angekündigt und klargemacht hat, dass die Seligkeit darin besteht, auf ihn zu vertrauen“ (55,4–6).

Eingehender widmet sich Gregor Psalm 3, wobei er vor allem auf die in der Überschrift genannte *Flucht Davids* vor seinem Sohn *Abessalom* eingeht (V. 1), in dem die Alte Kirche einen Typos des Widersachers sah.¹³⁸⁰ Bei dieser Lektüre des von der Heiligen Schrift berichteten Geschehens (2 Kgt 15–19) gewinnen wieder Einzelzüge Bedeutung. Mehrere Aspekte der betreffenden Vorgänge enthalten eine Lehre für den Weg des Christen. Wenn der Kirchenvater dabei die Erwartung äußert, dass dem Leser das durch den geschichtlichen Bericht gezeigte Rätsel (αἰνigma 55,31) ohne Zweifel klar (Δήλον 55,30) sein werde, macht das bewusst, dass er sich in einem geistigen Umfeld bewege, in dem die allegorische Auslegung sowohl klassischer wie biblischer Texte den Menschen vertraut war. Für uns Heutige dagegen, die dieser Denkweise weithin entwöhnt sind, ist die von Gregor vorgelegte Exegese ohne Frage gewöhnungsbedürftig.

Ps 3 kündigt die Versuchung (πειρασμὸν 55,7) an, die dem bevorsteht, der sich durch den Glauben Christus angeschlossen hat. Dabei ist es in den Augen Gregors bedeutsam, dass der Aufstand gegen David nicht von außen (οὐκ ἔξωθεν 55,9) kam, sondern von seiner eigenen Familie ausging. Er überträgt das auf die vielschichtige Persönlichkeit des Christen selbst, der damit rechnen muss, dass die Gefährdung aus seinem eigenen Inneren (ἐξ αὐτοῦ σοῦ 55,10) kommt. Welcher Art diese ist, wird an der Person Abessaloms sichtbar, der „durch schlimme Wehen“ zu einem „schlechten Spross“ geworden ist (55,13), was auf den Christen angewandt wohl so zu deuten ist, dass schlimme Gedanken zu schlechten Taten führen. In diese Richtung weist auch Gregors Deutung des öffentlichen Verkehrs Abessaloms mit den Nebenfrauen seines Vaters (2 Kgt 16,21–23), worin Gregor ein Bild für das „Verderben unserer Tugenden“ sieht (55,15–18).

Die Absichten des Feindes sind damit klar. Doch der Christ ist in dieser frühen Phase seines Glaubensweges „noch nicht für die Kämpfe gestärkt worden“, sodass er „im direkten Gegenüber mit den Angriffen des Gegners ringen“ könnte. Deshalb gibt das „Wort“ durch das in der Überschrift genannte Beispiel den Rat, die Flucht zu ergreifen (55,18–22). An einem sicheren Ort (ἀσφάλειαν 55,21) kann der Geflohene seine Kräfte sammeln (συλλεξάμενον ἑαυτοῦ τὰς δυνάμεις 55,27 f.) und schließlich über den Feind den ersten Sieg erringen.

Für diesen Sieg ist ein Blick auf die besonderen Umstände des Todes Abessaloms von Bedeutung. Abessaloms Kopf verfiel sich beim „Krieg im Eichenwald Ephraim“ in den dichten Zweigen eines Baumes, sodass er „in der Eiche (...) zwischen Himmel und Erde“ hing und der Maulesel unter ihm davon lief (2 Kgt 18,6.9).¹³⁸¹ Joab, der darüber informiert wurde, kam herbei, „nahm drei Pfeile in seine Hand und stieß sie hinein in das Herz Abessaloms, als er noch am Leben war, in der Krone des Baumes“ (2 Kgt 18,14).¹³⁸² Nach Meinung Gregors ist für den Leser klar, dass jener *Baum*, „an den das Haar der Schlechtigkeit angenagelt wurde“, auf das Kreuz Christi verweist, was er

¹³⁸⁰ So erklärt OR., *Sel. in Ps 3* [PG 12, 1120,10–14]: Ἐξῆς δὲ ἴδωμεν τίς ὁ Ἀβεσσαλώμ ὁ υἱὸς τοῦ Δαυῖδ. Καὶ οἱ μὲν οἰήσονται αὐτὸν εἶναι εἰκόνα τοῦ προδότου Ἰούδα, οἱ δὲ τοῦ διαβόλου. Μελίτων γοῦν ὁ ἐν τῇ Ἀσίᾳ φησὶν αὐτὸν εἶναι τύπον τοῦ διαβόλου ἐπαναστάντος τῇ Χριστοῦ βασιλείᾳ (...).

¹³⁸¹ Wiedergabe nach der LXX.D (2009) 363.

¹³⁸² Übers. wie a.a.O. 364.

durch Kol 2,14 untermauert (55,30–35). Etwas eingehendere Überlegungen erfordert die Deutung der *drei Pfeile*. Gregor nimmt dabei auf Jes 49,2 Bezug, wo sich der Prophet „in der Person des Herrn“ als einen „auserlesenen Pfeil“ bezeichnet, der in einem Köcher geborgen ist. Zudem wird in Hebr 4,12 das lebendige „Wort Gottes“ mit einem „zweischneidigen Schwert“ verglichen. Somit ergibt sich eine Deutung des Pfeiles auf Christus. Der Name des „Gesalbten“ aber öffnet sich von selbst für eine Dreiheit, erfordert er doch auch einen „Salbenden“ und das, „womit gesalbt wird“ (55,35–46). Die drei Pfeile erscheinen so als Sinnbild für die Trinität. Schließlich ist da noch der *Köcher*, in dem die Pfeile aufbewahrt werden. Gregor deutet ihn als die Seele, die das Wort gläubig aufnimmt (55,46–50). So zeigen sich bei einer Betrachtung der Umstände von Abessaloms Tod Zusammenhänge, aus denen der vor dem Widersacher geflohene Christ Kraft schöpfen und sich für den Kampf rüsten kann. Den Anfang dazu bilden die Flucht und das Sprechen des Psalms (55,50–55), der in diese Zusammenhänge einführt. Gregor fasst die Lehre, die Ps 3 vermittelt, so zusammen: „Die rechtzeitige Flucht vor denen, die sich <erheben>, wird zur Ursache des Sieges über die Feinde“ (55,55 f.).

4.2.11.4.2 Psalm 4 (55,56–65)

Gregor hatte Ps 4 schon im ersten Teil des Traktats näher betrachtet und in ihm das Kriterium für die Unterscheidung von Tugend und Laster gefunden (9,1–43 und 10,1–8).¹³⁸³ So kann er sich nun kürzer fassen. Erstmals im Psalter findet sich in der Überschrift des Ps 4 der Zuruf *Zum Ziel* (V. 1). Nachdem in Ps 3 durch die Flucht ein erster Sieg über den Feind vorbereitet worden war, wird dieser in Ps 4 errungen. Er besteht darin, dass sich die Neigung zu den Gütern der Seele (τῆς ψυχῆς ἀγαθὰ 55,61 f.) als stärker erweist denn die Freuden des Lebens (κατὰ τὸν βίον ἡδέων 55,61). Der Kämpfer auf dem Weg der Tugend hat die leidenschaftliche Neigung zu den sichtbaren Dingen (περὶ τὰ φαινόμενα προσπαθείας 55,64 f.) mit dem Verlangen nach dem Unsichtbaren vertauscht (τῶν ἀοράτων ἐπιθυμίαν 55,65). Ein derartiger erster und gewiss höchst bedeutender Sieg kann nur den Geschmack am Siegen wecken, weitere Siege folgen denn auch sogleich (55,59 f.).

4.2.11.4.3 Psalm 5 (56,1–10)

In Ps 5 erinnert die Überschrift *Für die, die erbt* (V. 1a) Gregor daran, dass es zwei sind, die miteinander um das göttliche Erbe kämpfen, wobei der eine auf das Gesetz, der andere auf den Glauben sein Vertrauen setzt (56,1–3). Der Kirchenvater zeigt sich überzeugt, dass der gerechte Kampfrichter dem christlichen Leser (σοὶ 56,4) und nicht seinem jüdischen Widerpart den Siegespreis geben wird. Diese Gewissheit schöpft er aus einer allegorischen Deutung des Morgens als dem Zeitpunkt der Erhörung (V. 4). Gregor deutet die Zusammenhänge nur knapp an. Im Morgen mit dem Aufgang der Sonne sieht er das Sinnbild für die reine Verfassung der Seele (καθαρὰν τῆς ψυχῆς κα-

¹³⁸³ Vgl. dazu unten die vertiefte Auslegung auf S. 447–471.

τάστασιν 56,5), die wiederum eine Frucht des Glaubens ist, auf den der christliche Kämpfer setzt.

Aus den bisher betrachteten Psalmen kann unser Autor bereits erkennen, dass dem christlichen Kämpfer ständig „Sieg um Sieg“ zuteilwird (56,7 f.). Dabei führen die durch die Siege erreichten Errungenschaften (κατορθωμάτων 56,10) kontinuierlich zu noch Größerem und Herrlicheren (πρὸς τὸ μείζον πάντοτε καὶ περιφανέστερον προϊόντων 56,8 f.).

4.2.11.4.4 Psalm 6 (56,11–20)

Ps 6 hat Gregor von Nyssa eine eigene Homilie gewidmet, die in zeitlicher Nähe zu *Inscr.* entstanden sein dürfte.¹³⁸⁴ In unserem Zusammenhang geht er nur kurz auf diesen Psalm ein, wobei seine Auffassung völlig mit der in der Homilie vorgetragenen im Einklang steht. Zunächst betont er in Übereinstimmung mit dem Schlusswort der Auslegung des vorausgehenden Psalms den engen Zusammenhang der Psalmen. Ps 6 führt zu einem Sieg, der folgerichtig (κατὰ τὸ ἀκόλουθον 56,11) auf dem Vorausgehenden aufbaut und durch dieses ermöglicht wird (διὰ τῶν προδιηνυσμένων κατορθουμένη 56,11 f.). Denn von der Wahrnehmung des „Erbes“ (Ps 5,1) geht die Erkenntnis weiter zum „achten Tag“, von dem im Verständnis Gregors die Überschrift zu Ps 6 spricht (V. 1). Das in Ps 5,1 erhoffte Erbe ist die endzeitliche Gabe Gottes. Der achte Tag aber stellt „sowohl das Ende der gegenwärtigen Zeit als auch den Anfang des künftigen Zeitalters“ dar (56,13 f.). Ihm ist es eigen, dass nun keine Gelegenheit mehr besteht, Gutes oder Schlechtes zu wirken (παρασκευὴ ἀγαθῶν ἢ κακῶν). Die Zeit der Aussaat ist zu Ende, die Zeit der Ernte ist da (56,15–18). Deshalb bedeutet der Hinweis auf den achten Tag einen Aufruf zur Umkehr, da es an diesem Tag selbst zu spät dafür ist.

4.2.11.4.5 Psalm 7 (56,21–47)

Auch Ps 7 bildet einen Auftakt zu neuen Kämpfen und nimmt „eine Salbung vor gegen den Angriff der Versuchungen“ (56,21 f.). Mit dem Bild von der Salbung spielt Gregor auf den antiken Brauch an, Ringer vor dem Kampf am ganzen Körper mit Öl einzureiben, um die Glieder elastisch zu machen und vor zu starkem Schwitzen zu bewahren.¹³⁸⁵ Die Katechumenensalbung, die bis heute zum Ritus der Taufe gehört,¹³⁸⁶ überträgt das auf den geistigen Kampf, den ein Christ zu bestehen hat. Die Überschrift, auch wenn sie erstmals seit Ps 3 den Ruf ‚Zum Ziel‘ nicht enthält, stellt Ps 7 in einen Kontext des Kampfes, da sie ihn als ein Danklied deklariert, das David dem Herrn *für die Worte des Chusi, des Sohnes des Jemeni* gesungen hat (V. 1).

Chusi hatte beim Aufstand des Abessalom den Rat des Achitophel vereitelt und so David das Leben gerettet (2 Kgt 17,1–23). Gregors Auslegung bringt mit knappen An-

¹³⁸⁴ GR. NYSS., *Sext. Ps.* [GNO V, 187–193], vgl. oben S. 41.

¹³⁸⁵ Vgl. WEILER, *Der Sport* (1988) 173.

¹³⁸⁶ Vgl. etwa DIE FEIER DER KINDERTAUF (2007) 46 f.

spielungen diese Zusammenhänge zur Geltung. Dabei überträgt er das Geschehen auf eine spirituelle Ebene, indem er den Feind, um den es sich jetzt handelt, mit jenem Abessalom identifiziert, der „aus uns selbst von Neuem geboren“ wurde (56,22). Gerne würde er dabei noch mehr ins Detail gehen und die mit den geschichtlichen Ereignissen gegebenen Rätsel (τῆς ἱστορίας αἰνίγματα 56,36 f.) auf das der Tugend gemäße Leben beziehen. Einem Verweilen bei Einzelheiten steht freilich die globale Absicht dieses Traktates entgegen, „in der Anordnung der Psalmen die Verknüpfung (εἰρμὸν) zu erkennen, durch die wir zum Guten geführt werden“ (56,39–41).

Gleichwohl geht Gregor doch noch auf einen Punkt näher ein, nämlich auf die Rettung bringende Maxime (σωτήριος γνώμη), die „den, der uns nachstellt, zuschanden macht“ (56,37–42). Diese Formulierung lässt zunächst an den Ratschlag Chusis denken, der David retten, für Abessalom aber zum Verhängnis werden sollte (2 Kgt 17,1–23). Chusi legte Abessalom nahe, zunächst ein großes Heer sammeln und erst dann David zu verfolgen. Er fand damit Gehör, weil „der Herr befohlen hatte, den Rat Achitophels (...) zunichte zu machen“ (2 Kgt 17,14). Obwohl Gregor sagt, dass in der geschichtlichen Erzählung und im Psalm derselbe Ratschlag aufgeschrieben sei, macht er doch vom Psalm aus noch einen anderen Ratschlag namhaft, nämlich den, sich an seinen Gegnern nicht zu rächen (56,43 f.). In Ps 7,4–6 bekennt sich der Beter ausdrücklich zu einem solchen Verzicht, der auch dem Verhalten Davids während des Aufstands gegen ihn entspricht: David nimmt die Verfluchung durch Semeï klaglos hin (2 Kgt 16,5–14) und möchte Abessalom vor dem Tod im Kampf bewahren (2 Kgt 18,5). Als ihm gleichwohl dessen Tod gemeldet wird, bricht er in ein schmerzliches Klagen aus (2 Kgt 19,1–9). Von da aus lässt sich denn doch eine Verbindung zwischen den beiden so unterschiedlichen Ratschlägen entdecken: Weil David auf Rache verzichtete, stand er bei Gott in Wohlwollen, sodass auch der Ratschlag des Chusi Erfolg haben konnte. Gregors Bilanz aus dem in 2 Kgt 17 berichteten und in Ps 7 reflektierten Geschehen trifft also durchaus zu, wenn er unseren Sieg über den auf Mord sinnenden Feind auf unsere Wohlberatenheit (εὐβουλία 56,25) und mehr noch auf den Beistand Gottes (παρὰ τοῦ θεοῦ συμμαχία 56,26) zurückführt. Die Wohlberatenheit besteht darin, „es in gleicher Weise als Schlechtigkeit anzusehen, mit einem Unrecht den Anfang zu machen, als auch sich an dem, der den Anfang gemacht hat, zu rächen“ (56,43 f.). Mithin ist der Verzicht auf Rache der große Ratschlag, den Gregor nach Ps 5 (vgl. 51,21) nun auch bei Ps 7 ins Licht stellt.

4.2.11.4.6 Psalm 8 (57,1–30)

Die Überschrift zu Ps 8 enthält wieder den Zuruf *Zum Ziel* sowie erstmals im Psalter die Bemerkung *Für die Keltern*, die Gregor bereits bei der zusammenfassenden Interpretation der Überschriften als Hinweis auf unsere notwendige Verbindung mit Christus gedeutet hatte.¹³⁸⁷ In seiner Auslegung verbindet er diese beiden Elemente und sieht den Schüler der Psalmen nach den bereits bestandenen Kämpfen (ἀγῶνας 57,1) durch Ps 8

¹³⁸⁷ Vgl. oben S. 147 und 157–158.

erneut zum Sieger (νικητὴς 57,1) werden, wobei dieser das Wort ‚Für die Keltern‘ als Bundesgenosse gegen den Widersacher (57,9 f.) gebraucht. Dieser wird in V. 3 als „Feind und Rächer“ beschrieben. Gregor sieht darin eine Schlüsselaussage des Psalms. Er deutet sie dahin, dass der als Versucher agierende „Feind“ zugleich zum „Rächer“ an dem wird, der der Versuchung nachgegeben hat, insofern in den „Lockspeisen zur Sünde“ bereits die „bitterste Bestrafung“ für diese enthalten ist (57,13 f.). So besteht die Strafe für schändliches Tun in der dadurch im Täter bewirkten Unreinheit, die bereits die schlimmste denkbare Strafe darstellt (57,19–21.) In der Teilhabe am Bösen selbst liegt die „Rache“ an dem, der sich in das Böse verstrickt hat (57,22–24). Gregor führt den Zusammenhang zwar nicht aus, doch ist nachvollziehbar, dass eine solche Einsicht die Widerstandskraft gegen die Versuchung stärken und so zum Sieg führen kann. Dem, der auf diese Weise die Macht des „Feindes und Rächers“ vernichtet hat, öffnet sich in V. 4–10 der Blick für die Himmel und die die Himmel überragende Pracht, aber auch für die Würde der menschlichen Natur (57,24–30).

4.2.11.4.7 Die Psalmen 9 bis 11 und Bilanz (57,31–52)

Die Psalmen 9 bis 11 bedenkt Gregor nur mit kurzen Hinweisen. Mit Psalm 9 erringt der christliche Kämpfer eine andere Art des Sieges (ἐτέρας νίκης τρόπος), wobei ihm zugute kommt, dass er durch die zuvor errungenen Siege schon geübt ist (57,31–34). Bei der Bestimmung dieses Sieges stützt sich der Kirchenvater vor allem auf die in der Überschrift enthaltene Angabe *Über die verborgenen Dinge des Sohnes* (V. 1). Er schließt daraus, dass der Leser in diesem Psalm das Sichtbare übersteigt und „durch das Wort“ den Bereich des Unsagbaren betritt, wobei er mit dem ‚Wort‘ den in der Überschrift genannten ‚Sohn‘ meint (57,31–33). Das bisher Verborgene am Sohn wird in Ps 9 zum Gegenstand eines Psallierens „durch eine gut passende und wohlklingende Schau“ (57,34 f.). Bei dieser etwas kryptischen Formulierung bleibt offen, ob die Schau selbst das gemeinte Psallieren ist¹³⁸⁸ oder ob ein Psallieren die Schau begleitet¹³⁸⁹ oder ob das Psallieren der Ausdruck einer Schau ist.¹³⁹⁰ Möglicherweise ist diese Bedeutungsunschärfe von Gregor nicht unbeabsichtigt.

Auf dem Weg zu dieser Schau gilt es freilich auch Angriffe des Widersachers zu überwinden, der in Ps 9 die Gestalt eines „im Hinterhalt lauernden“ (V. 29 f.) wilden Tieres hat (57,35–38). Durch diesen ihm „in der Aufeinanderfolge zuteilgewordenen Sieg“ wächst im Psalmbeter zugleich jenes noch „vollkommenere Vertrauen in Gott“ (57,39 f.), das am Beginn des Ps 10 mit V. 1b zum Ausdruck kommt.¹³⁹¹

¹³⁸⁸ HEINE, *Treatise* (2000) 169 (Heine II, 154) übersetzt: ‚to sing (...) by harmonious and melodious contemplation‘.

¹³⁸⁹ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 150, übersetzt: ‚cantare (...) con una contemplazione armonica e accordata‘.

¹³⁹⁰ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 391, übersetzt: ‚de chanter le psaume (...) grâce à la contemplation juste et harmonieuse‘.

¹³⁹¹ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 391, bezieht die Aufeinanderfolge (ἐκ τοῦ ἀκολουθοῦντος JR 57,39), die das Vertrauen stärkt, nicht nur auf den in Ps 9 errungenen Sieg über das „wilde Tier“, sondern auf die ganze bisherige Reihe von Siegen. Er übersetzt: ‚alors, grâce à la succession des victoires que tu accu-‘

In eine kämpferische Situation führt uns wiederum Ps 11, der nach Ps 6 zum zweiten Mal an den *achten (Tag)* erinnert, an dem die endgültige Scheidung von Gut und Böse geschieht. Die Rechtschaffenen aber werden schon jetzt vor dem verdorbenen Geschlecht bewahrt (57,41–47).

Nach diesem Blick auf die ersten elf Psalmen zieht Gregor von Nyssa eine kurze Bilanz. Er glaubt auf diese Weise einen Zugang (ἐφόδον 57,48) gegeben zu haben, der zur Genüge den Fortschritt zum Besseren (ἐπὶ τὰ κρείττω πρόοδον 57,48 f.) zeigt, zu dem sowohl die Ordnung der Psalmen wie die Überschriften führen. Die Frage, in welcher Weise in den Überschriften eine Wegweisung für den Erwerb von Tugend liegt, war der Ausgangspunkt für diesen Traktat Gregors (1,4–6). Nun kann er feststellen, dass eine Auslegung (ἐρμηνείας 57,52) der Überschriften, wie er sie hier vorgetragen hat, nicht wenig für ein derartiges – auf den geistigen Fortschritt bezogenes – Verständnis beitragen kann (57,50–52).

4.2.12 Kapitel XII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 40–48 (58,1–61,76)

4.2.12.1 Psalm 40 (58,1–17)

Nach der Analyse der Aufeinanderfolge der Psalmen 1 bis 11 unternimmt Gregor von Nyssa noch eine weitere Stichprobe. Er springt von Ps 11 zu Ps 40, mit dem der erste Abschnitt des Aufstiegs durch die Psalmen (τὸ πρῶτον τμήμα τῆς διὰ τῶν ψαλμῶν ἀναβάσεως 58,1 f.) abgeschlossen wird, eine Formulierung, die erneut seine Auffassung zum Ausdruck bringt: Der Aufstieg vollzieht sich sowohl kleinteilig von Psalm zu Psalm als auch großteilig von „Abschnitt“ zu „Abschnitt“. Zugleich erkennt er eine Korrespondenz zwischen dem Anfangs- und dem Endpsalm des ersten Abschnitts. Denn Ps 40 nimmt die Seligpreisung des Ps 1 wieder auf (ἐπανάληψις 58,3), freilich in einer Weise, bei welcher der inzwischen erreichte Fortschritt sichtbar wird. Denn wurde in den ersten Psalmen die Abkehr vom Schlechten seliggepriesen, so nun das Erkennen des Guten (58,2–6). Mit dieser Betonung des Erkennens rezipiert Gregor das συνίωον des V. 2 (vgl. 58,11).

Das Gute gewinnt in Ps 40 zugleich einen personalen Charakter, denn seine Natur ist nun verkörpert in dem „einziggezeugten Gott“ (Joh 1,18). Dabei lässt Gregor die in der Philosophie diskutierte Frage offen, ob die Natur des Guten das Höchste sei oder ob es über dieses hinaus noch etwas Höheres gebe.¹³⁹² Klar ist für ihn jedoch, dass der einzig-

mules, ta confiance en Dieu devient plus parfait‘. In der Sache ist diese Übersetzung zweifellos möglich. Allerdings steht νίκη in JR 57,39 im Singular.

¹³⁹² In PLATONS Höhlengleichnis erscheint die Idee des Guten als das Äußerste, das im Erkennbaren erblickt werden kann: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι (R. 517 b [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 562]). Daran konnte sich die Frage knüpfen, ob es jenseits davon, also im Unerkennbaren, noch etwas Höheres gebe. Allerdings identifiziert auch Plotin das Eine als das höchste Prinzip mit dem Guten, vgl. REINER, Art. *Gut, das Gute, das Gut* (1974) 945. Proklos dagegen hat Gott noch über Einheit und Gutheit hinausgerückt, vgl. HIRSCHBERGER, *Geschichte I* (¹¹1981) 304.

gezeugte Gott das Höchste überhaupt verkörpert (58,6–8). Auf dessen in der evangelischen Geschichte (εὐαγγελικῆς ιστορίας 58,9 f.) geschilderten Weg der Inkarnation weist Ps 40 in prophetischer Weise hin (προμηνύει 58,10), wenn er ihn zu Beginn als „bedürftig und arm“ beschreibt, Worte, die Gregor zu analogen neutestamentlichen Aussagen in Beziehung setzt (2 Kor 8,9; Phil 2,7). Zugleich aber deutet Ps 40 an seinem Ende auf die göttliche Natur (θεότητος φύσιν 58,13) dieses Sohnes hin, kraft derer er gepriesen ist (58,13–17).

4.2.12.2 Psalm 41 (58,18–39)

Mit dem Aufstieg durch den ersten Abschnitt des Psalters hat der Gottsucher bereits eine erste Höhe (ὕψος 58,18) erreicht. Diese wird für ihn zum Ausgangspunkt einer neuen Aufstiegsbewegung (ἐτέρας ἀναβάσεως ἄρχεται 58,18 f.). In passender Weise enthalten die Psalmen, die ihn bei den ersten Schritten auf diesem Weg begleiten, in ihrer Überschrift auch weiterhin zumeist den Zuruf *Zum Ziel* (Ps 41; 43–46; 48). Außerdem begegnet in ihnen regelmäßig eine Zuschreibung an die *Söhne Kores* (Ps 41; 43–48). Gregor sieht hier jenen Kore genannt, der sich nach Num 16,1–35 an die Spitze eines Aufstandes gegen Mose stellte und am Ende vom Feuer verzehrt sowie von der Erde verschluckt wurde.

Dem entsprechend bezieht sich die in Ps 41,1 genannte *Einsicht* auf den großen Unterschied, der zwischen dem Sohn-Kores-Sein und dem Sohn-Gottes-Sein besteht. Wer der Weisung des Psalms folgt, verlässt den Vater Kore und schließt sich durch den Glauben dem wahren Vater an. Sodann wird er, wie Gregor schon bei seiner ersten Auslegung des Ps 41 das Verhalten des Hirsches gedeutet hatte, in sich selbst jeden tierischen und giftigen Gedanken völlig vernichten (58,19–29).¹³⁹³ So erringt er auf dieser neuen Etappe des Aufstiegs bereits seinen ersten Sieg (τυχῶν τοίνυν τοῦ τέλους τῆς νίκης 58,24 f.). Zugleich entbrennt in ihm ein großer Durst nach den „göttlichen Quellen“, in denen Gregor ein Bild für die „göttliche Natur“ sieht (58,29–33). Hatte er sich in *Inscr.* I, 5 auf die Auslegung von Ps 41,2–3 beschränkt, so bezieht er nun auch die Kehrverse V. 6 und 12 ein und deutet diese als weiteren Ausdruck der großen Sehnsucht des Beters nach Gott, der selbst eine kleine Verzögerung in der Teilhabe an den Gütern als Unglück betrachtet (58,33–39).

4.2.12.3 Die Psalmen 42, 43 und 44 (58,40–54)

Auf Ps 42 war Gregor schon in *Inscr.* II, 8 eingegangen. Das erklärt, dass er ihn hier nur knapp erwähnt.¹³⁹⁴ Wir erfahren nur: Der Gottsucher schreitet von Ps 41 zum nächsten Psalm weiter (ἐπὶ τὸ ἐξῆς πρόεισιν), „in dem er durch den göttlichen Altar jung wird“ (58,40 f.).

¹³⁹³ Vgl. *Inscr.* I, 5 [JR 12,29–31], vertiefte Analyse unten S. 505.

¹³⁹⁴ Vgl. JR 41,57–64, Kurzdarstellung oben S. 262.

Bei Ps 43 berücksichtigt Gregor vor allem die V. 1–9, denen er entnimmt, dass jene, die Söhne Kores waren, jetzt doch zu Siegern geworden sind. Darin liegt die bedeutsame Lehre, „dass das Ansehen bei Gott nicht geschwächt wird durch die unedle Abstammung der Väter“ (58,43f). Zugleich aber macht V. 8 klar, dass der Sieg Gott zu verdanken ist (58,44–47).

Auf den Sieg über die Feinde in Ps 43 folgt in Ps 44 die Verbindung mit dem *Geliebten* (V. 1). Erneut macht Gregor dabei klar, dass er in den Pilgern auf diesem Weg einstige Söhne des Kore sieht, die diesen dann aber besiegt haben und jetzt durch *Einsicht* (V. 1) zum Ziel des Sieges gelangen (58,48–50). Sodann werden wir in diesem Psalm „belehrt, wer es ist, dessen *Thron* von *Ewigkeit* her die Seienden regiert, und welche *Jungfrau* ihm als Braut für das Zusammenleben zugeführt wird“ (V. 7.15; JR 58,51–53). Von ihr wird erwartet, dass sie ihren *Vater vergisst* (V. 11; JR 58,54).

Vergleicht man Gregors Beschreibung des Anfangs der zweiten Etappe mit jener der ersten Etappe, so zeigt sich die gleiche Struktur: Abkehr vom Schlechten, Hinwendung zum Guten. Allerdings geschieht das nun in einer tieferen Weise. Zugleich haben die beiden Pole ein persönliches Gesicht gewonnen in Gestalt der beiden entgegengesetzten „Väter“, zwischen denen sich der Gottsucher zu entscheiden hat. Diese Thematik stellt Gregor schon bei seiner Deutung des Ps 41 heraus. Sie entfaltet sich dann schrittweise in den Ps 41–44, die in der Auslegung des Nysseners einen durchgehenden Geschehensbogen darstellen.

4.2.12.4 Psalm 45 (59,1–14)

Nachdem der Psalmist in Ps 44 dem *Geliebten* einen *Gesang* (V. 1) dargebracht hat, entwickelt er in Ps 45 erneut ein Siegeslied (ἐπινίκιον 59,2) für die Söhne Kores. Dabei entnimmt Gregor der in der Überschrift ebenfalls enthaltenen Angabe *Über die verborgenen Dinge*, dass diese Rede auf geheimnisvollere Weise (διὰ τῶν ἀπορρητοτέρων 59,2 f.) geschieht. Wie der Satzsatz dieses Abschnitts zeigt, meint er damit sowohl die in Ps 45 verwendeten Ausdrücke (αἰνίγμασι 59,13) als auch die durch diese bezeichneten geheimnisvollen Wirklichkeiten (τὰ κρύφια 59,14). So legitimiert der in der Überschrift enthaltene Hinweis auf verborgene Dinge die übertragene Auslegung der im Psalm geschilderten Vorgänge, wobei unser Autor die bereits bei Ps 41–44 verfolgte christologische Linie fortsetzt. So kann er in Ps 45 eine Ankündigung der Erscheinung des Herrn durch das Fleisch (διὰ σαρκὸς τοῦ Κυρίου ἐμφάνειαν 59,7 f.) sehen, wobei die Bilder des Psalms die Wirkungen dieses Geschehens zeigen. Gregor deutet die Wasser, die „tosten“ und „erschüttert wurden“ (V. 4a), auf die Natur der bösen Geister, die „Berge“ (V. 4b) aber auf die einstmals unbeweglich scheinenden „irdischen Gedanken der Schlechtigkeit“, die nun in Bewegung geraten, während der „Fluss der Freude“ die Stadt Gottes erfreut (V. 5a; JR 59,8–11). Durch diese und auch durch die folgenden Bilder (ἀκολουθίας 59,13) kündigt der Psalm Geheimnisvolles an.

4.2.12.5 Psalm 46 (60,1–6)

In Ps 46 schreitet der Text zu einem weiteren *Sieg* (V. 1) fort, den die Völker mit ihrem Jubel begleiten. Es ist dieses Mal ein Sieg, den Gott selbst errang, da er unter Jauchzen aufstieg (V. 6). Durch einen intertextuellen Blick auf die Auslegung (ἐρμηνείας 60,4) des Apostels Paulus, der das Aufsteigen und das Absteigen zueinander in Beziehung setzt (vgl. Eph 4,9 f.), wird für Gregor der christologische Charakter auch dieses Psalms klar.

4.2.12.6 Psalm 47 – Das Wunder der Kirche (60,6–67)

Ps 47 schließt sich in der Auslegung Gregors folgerichtig an Ps 46 an, denn er deutet prophetisch auf das Geheimnis der Kirche, das nach der Himmelfahrt Christi Wirklichkeit wurde. Für den gläubigen Gottsucher bedeuten die betreffenden Ereignisse einmal mehr den Übergang zu einem höheren Zustand (πρὸς ὑψηλοτέραν κατάστασιν 60,7). Gregors Exegese geht von der in der Überschrift enthaltenen Zeitangabe *Am zweiten (Tag) der Woche* (V. 1) aus, die den Gegenstand (ὑπόθεσιν 60,8) des Psalms zum Ausdruck bringt. Diese Angabe muss zwar zunächst selbst gedeutet werden, wird dann aber zum Schlüssel für die Auslegung des Psalmkorporus.

Zunächst lässt der *zweite Tag* an die „erste Einrichtung der Welt“ denken, die in der biblischen Schöpfungserzählung dargestellt wird (Gen 1,1–2,3). Am zweiten Tag geschah danach die Bildung des Firmaments (στερεώματός 60,10.13.15), das von Gott ‚Himmel‘ genannt wurde, sowie die Scheidung der oberen und der unteren Wasser (Gen 1,6–8). Von diesen Geschehnissen aus führen Stichwortbeziehungen in das Neue Testament, das von analogen Vorgängen zu berichten weiß, die freilich auf einer anderen Ebene liegen. Auch hier gibt es einen Tag, „der für uns den Himmel geschaffen hat“ (60,12 f.). Für Gregor wird das deutlich, indem er dem Stichwort στερέωμα folgt. Denn Paulus sieht im Glauben an Christus das „Firmament“ (Kol 2,5), das wiederum nach Gen 1,8 auch ‚Himmel‘ genannt werden kann. Auch im Neuen Testament wird ein Himmel aufgerichtet, und zwar „wenn die Niedergeschlagenheit des Sabbats vorübergegangen“ und das Geheimnis Christi für uns glaubwürdig geworden ist (60,16), womit sich dann auch eine Beziehung zur Zeitangabe ‚am zweiten Tag‘ zeigt.¹³⁹⁵ Die „erste Einrichtung der Welt“ und die Neuschöpfung, die mit der Auferstehung Christi begann, entsprechen einander. Das ist der hermeneutische Schlüssel, mit dem unser Autor den Sinn des Ps 47 in einer kursorischen Lektüre erschließt.

Bei dieser christologischen Perspektive überrascht es nicht, dass Gregor im „großen Herrn“ (V. 2) Christus angesprochen sieht (60,16–20). Wenn sodann von der *Stadt* die Rede ist, die einst *Seite des Nordens* war und nun zur *Stadt des großen Königs* geworden ist (V. 3), sieht er klar „das Wunder der Kirche“ angedeutet (60,21–27). Nach einer Weltsymbolik, die von den natürlichen klimatischen Verhältnissen ausgeht, steht der

¹³⁹⁵ Diese Argumentation schließt freilich eine gewisse Unschärfe ein, da die Reihe der Erscheinungen des Auferstandenen bereits am ersten Tag nach dem Sabbat begann, vgl. oben S. 196, Anm. 1122.

kalte und dunkle Norden für die „gegnerische Macht“ (60,27–31). Doch die Stadt, die einst dort wohnte, hat sich von dem dunklen und finsternen Leben abgewandt und ist „zum Wohnort des Königtums geworden“ (60,31–34). Auch der Aussage, dass *in ihren Palästen Gott erkannt wird* (V. 4), gewinnt Gregor durch eine allegorische Deutung solcher Bauten eine tiefere Bedeutung ab. Denn die viereckig angelegten Paläste verweisen als Rätselbild (δι' αἰνίγματος 60,38) auf „die festen und hohen Turmbauten der Tugenden (...), die man in den Seelen der Heiligen sieht“. In der Tat kann „nur auf solchen Lebenswegen Gott erkannt werden“ (60,34–39).

Die folgenden Verse des Psalms stehen nach Gregor im Einklang mit dem bisher grundgelegten Verständnis (60,39 f.). Wenn sich in dieser Stadt *Könige* versammeln (V. 5), so bringt das die Würde aller ihrer Bewohner zum Ausdruck (60,40–42). *Schrecken* und *Beben*, *Zittern* und *Wehen* (V. 6 f.) der einstigen Bewohner des Nordens aber erinnern an die Art und Weise, in der deren Wandlung geschah (60,42–47). Denn all das wurde durch jenen *gewalttätig(n) Wind* bewirkt, der auch die *Schiffe von Tharsis zerschmettert* (V. 8). Wiederum klären innerbiblische Zusammenhänge den Sinn dieser Bilder auf. Die Schiffe von Tharsis benutzen jene, die sich auf dem Weg des Glaubensabfalls befinden, wie Gregor durch einen Verweis auf Jonas deutlich macht (60,48–51.53–55). Von welcher Art aber der solche Fehlentscheidungen zerstörende Wind ist, wird durch einen Blick auf das in der Apostelgeschichte berichtete Pfingstereignis deutlich (Apg 1,13; 2,1 f.; JR 60,51–53).

Bei V. 9 beobachtet Gregor eine Wende im Text des Psalms und stellt fest, dass dieser sich gleichsam auf zwei Personen verteilt (δύο προσώποις ἐπιμερισθεῖς ὁ λόγος 60,55 f.). Im ersten Teil (V. 2–8) ergeht die Rede in der Person dessen, der ankündigt (τὸ τοῦ προαγορεύοντος ὑποδύεται πρόσωπον 60,56 f.). Von V. 9 an aber, der in der 1. Pers. Pl. steht, gibt der Psalm den Stimmen derer Ausdruck, welche die vorausgehende Ankündigung aufgenommen haben (τὰς τῶν ὑποδεξαμένων τὸν λόγον φωνὰς ὑποκρίνεται 60,58). Innerhalb dieses antwortenden Teils beobachtet Gregor noch einen weiteren Wechsel der Sprechrichtung und liest an der 2. Pers. Pl. in V. 13 ab, dass sich die Mitglieder dieser Gruppe gegenseitig auffordern, Sion zu umringen (60,62 f.). Der Kirchenvater erweist sich so als vertraut mit den Perspektiven der prosopologischen Exegese.

Ohne Zweifel bewegt sich der auf das „Wunder der Kirche“ (60,26 f.) hin ausgelegte Ps 47 auf einer hohen Ebene. Ist damit aber schon entschieden, dass er auch höher liegt als der ihm vorausgehende Ps 46? Könnte man nicht im Gegenteil erwarten, dass die Himmelfahrt noch „höher“ führt als die Kirche? Gregor hat diese Frage nicht erörtert. Wohl aber kann auffallen, dass die Auslegung des Ps 47 viel umfangreicher ist als die des vorausgehenden Psalms. Zumindest auf der Ebene der Interpretation ist also eine Zunahme, ein Wachstum unverkennbar. Gregor unterstreicht die aufsteigende Bewegung, die er im Psalter wahrnimmt, durch eine zunehmende Ausführlichkeit in der Auslegung der betreffenden Psalmen.¹³⁹⁶

¹³⁹⁶ Vgl. die entsprechende Beobachtung zu der zunehmend umfangreicheren Auslegung der Initialpsalmen der fünf „Abschnitte“ des Psalters, oben S. 249. — Analoge Beobachtungen lassen sich auch bei anderen Werken Gregors machen, die biblischen Büchern gewidmet sind. So schreibt DÜNZL, *Braut und*

4.2.12.7 Psalm 48 – Universalität der Verkündigung (61,1–76)

Bei Ps 48, dessen Überschrift keine singulären Inhalte bietet, legt Gregor den Schwerpunkt seiner Auslegung auf die eröffnenden Verse (2 f.). Dieser Psalm schließt sich in seiner Sicht konsequent (δι' ἀκολούθου 61,1) an Ps 47 an, da er dessen auf Sion konzentrierte Verkündigung auf die ganze Erde ausweitet. Wie vor der Sprachverwirrung alle „eine einzige Lippe und eine einzige Stimme“ hatten (Gen 11,1), so werden jetzt alle Menschen ein Ohr und ein Herz (61,4–6). Der Sprecher des Psalms versammelt die ganze Menschheit um sich (61,6–8). Gregor sieht diese Universalität verdeutlicht durch drei in V. 2–3 genannte Gegensatzpaare, die alle Unterschiede umfassen, die es im Leben der Menschen gibt (61,11–13). So stehen die *Völker* für die Umgrenzungen der Gebiete, die *Bewohner des Erdkreises* für deren Bevölkerungen; in den *Erdgeborenen* sieht er die Fleischlichen, Irdischen und Vernunftlosen, während die *Söhne der Menschen* jene sind, die „eine gewisse Prägung der menschlichen Natur an sich haben“, welcher die Ähnlichkeit mit dem Göttlichen eigentümlich ist; *Armut* und *Reichtum* schließlich sind die Ursache vielfältiger Ungleichheiten in den Verhältnissen der Menschen (61,13–23).

An den bereits zu Beginn ausgesprochenen Hauptgedanken des Psalms schließen sich in den folgenden Versen Aussagen an, die vor verschiedenen Gefährdungen warnen. In V. 3–4 spricht der Psalmist über sich selbst. Wie Gregor bemerkt, zeichnen ihn Weisheit und Einsicht aus, er öffnet seinen Mund nicht, bevor er sein Ohr geneigt hat (61,23–33). Worin aber bestehen die Einsicht und das Rätsel, die er vorträgt? Darin, dass die Schöpfung Gottes den Zustand eines „bösen Tages“ (V. 6) nicht kannte. Vielmehr „hat die Sünde den von Jubel erfüllten Tag des Frohlockens zu einem Tag der Furcht und der Bestrafung gemacht“ (61,33–40).

Ab V. 7 beginnt nach Gregor ein neuer Teil, der wiederum aus zwei Abschnitten (διαίρεσεως) besteht (61,40–41.60–62). Dabei bemerkt er die Wiederholung des V. 13 in V. 21 und deutet das jeweils als Schluss des betreffenden Abschnitts (61,6–63). Im Abschnitt, der V. 7–13 umfasst, gibt der Psalm den Rat (συμβουλὴν 61,41), nicht nach einem anderen Erlöser auszuschauen, und betont die Verantwortung jedes Menschen für sich selber (V. 8–9). Näherhin sieht Gregor darin die Aufforderung, „das vergeblich Erstrebt geringzuschätzen“ (61,45 f.). Der Mensch versteht seine Berufung und seine Würde nicht, wenn er dem Ruhm oder dem Sinnengenuss nachjagt. Vielmehr kommt es darauf an, seinen Namen durch das höhere Leben (διὰ τῆς ὑψηλοτέρας ζωῆς) in den Himmeln einzutragen (61,48–60).

Beim letzten Abschnitt dieses Psalms (V. 14–21) benennt Gregor den erneuten Abfall eines Erlösten als neues Element. Zunächst philosophiert die Prophetie (φιλοσο-

Bräutigam (1993) 289: „Die Veränderung zum Besseren stellt Gregor kontinuierlich an der ‚Braut‘ des Canticum als seinem ständigen *Paradigma* dar (...), indem er in der Abfolge der Canticum-Verse einen Fortschritt erkennt bzw. behauptet und diesen Fortschritt durch seine Darstellung unterstreicht.“ F. Dünzl weist dabei besonders auf die Rekapitulationen hin, „deren spezifische Funktion (...) darin besteht, (...) durch geraffte Zusammenstellung und Kommentierung den Eindruck einer ständigen Aufwärtsbewegung im Canticum zu erwecken bzw. zu vertiefen“.

φούσης τῆς προφητείας 61,63) darüber, dass die erste Ursache für den Eintritt der Übel in den tierhafteren Leidenschaften (ζωωδεστέροις παθήμασιν 61,65) liegt, durch die der Mensch dem Tier ähnlich wird. Durch die Gnade können wir davon Heilung erlangen. Doch wenn die Menschen den guten Hirten (Joh 10,11) wieder verlassen, werden sie als Folge ihrer eigenen Entscheidung (ἐαυτοὺς ἐπικλίναντες 61,69 f.) vom Tod geweidet und zu Schafen der Unterwelt (V. 15). Wohl mit Blick auf die Wiederkehr des V. 13 in V. 21 stellt Gregor fest: „(S)o kommt es ein zweites Mal durch die Sünde zur Gefühllosigkeit (ἀναισθησία) gegenüber der uns aus Gnade zuteilgewordenen Würde und zum Herabsinken zu einem vernunftlosen Leben“ (61,71–73). Der Weg des Aufstiegs, den der Psalter führen will, ist also keineswegs von Gefährdungen frei.

4.2.13 Kapitel XIII – Der gedankliche Fortschritt in den Ps 50 bis 54 (62,1–67,57)

4.2.13.1 Psalm 50 (62,1–38)

Mit Ps 48 endet der erste Block von Kore-Psalmen; Ps 49 wird Asaf zugeschrieben. Darauf folgt der heute so genannte Zweite Davidpsalter, dem Gregor von Nyssa sich nun zuwendet. Er untersucht bei ihm die ersten neun Psalmen und ihre Verkettung.

Zu Beginn dieses letzten großen thematischen Bogens seines Traktats macht unser Autor noch einmal klar, dass es nicht seine Absicht ist, den Psalter vollständig und bis in alle Einzelheiten hinein (δι’ ἀκριβείας ἐπὶ λέξεως 62,1 f.) zu erklären. Durch solche „Weitschweifigkeit“ (62,4) würde er seine Darlegungen nur übermäßig in die Länge ziehen. Vielmehr ist er überzeugt, dass dem Leser bereits durch das von ihm Dargelegte eine große Gewandtheit (εὐκολία 62,2) zugewachsen ist, auch die nicht interpretierten Partien zu verstehen (62,2–4). Durch diese Aussage wird Gregors Absicht, einen „Zugang“ zum Psalter zu öffnen, der dann zu eigenständiger Lektüre befähigt, noch einmal klar.

Im Kap. XI hatte Gregor bereits einen ersten Block von Davidpsalmen ausgelegt und dabei wiederholt eine in die Zukunft weisende Sinndimension ausgemacht. Nun stellt er fest, dass der „große David“ der menschlichen Natur auf zweierlei Weise Gutes tut, nämlich sowohl dadurch, dass er auf symbolische Weise unsere Rettung im Voraus darstellt (προτυποῖ συμβολικῶς τὴν σωτηρίαν ἡμῶν 62,7 f.) als auch dadurch, dass er den Menschen die Weise der Umkehr (μετανοίας τὸν τρόπον 62,9) zeigt. Mit dem Letzteren leitet Gregor zu Ps 50 über, den die Überschrift in eine entsprechende Lebenslage Davids hineinstellt (V. 2) und dessen Wortlaut zu eigener Umkehr anleitet. Ja, er erkennt in Ps 50 geradezu eine Methode (τέχνην 62,9), die bei der Umkehr angewandt werden kann. Auf diese Weise wird durch Ps 50 ein weiterer Sieg über den Feind vorbereitet (62,10 f.).

Auf Einzelheiten des Ps 50 geht Gregor nicht ein. Das könnte seinen Grund darin haben, dass dieser Psalm damals in den Gemeinden fest verwurzelt war und ständig gebraucht wurde. In der Tat setzt Gregors Würdigung voraus, dass Ps 50 immer wieder von Neuem gesprochen wird. Wer ihn kennt, besitzt ein Mittel, um sich von den Übeln

zu reinigen (62,13). Er kann so ununterbrochen Siege erringen. Zwar greift der Feind immer wieder von Neuem an. Doch die Buße, die mithilfe dieses Psalms vollzogen werden kann, stellt das eine Gegenmittel (ἀντιπάλαισμα 62,16) dar, mit dem sich jeder Angriff der Versuchung abwehren lässt (62,11–19).

Dem Verständnis und der Bedeutung des Ps 50, wie Gregor sie darlegt, entspricht bis heute dessen Verwendung im byzantinischen Stundengebet. Zumindest in den Klöstern wird dieser Psalm drei Mal am Tag gebetet, nämlich im nächtlichen Mesonyktikon, im morgendlichen Orthros und in der Komplet am Ende des Tages.¹³⁹⁷ In der bis 1911 geltenden altrömischen sowie in der benediktinischen Psalmenordnung hatte bzw. hat dieser Psalm in den täglichen Laudes seinen Platz.¹³⁹⁸

Nach der Würdigung des Ps 50 bereitet Gregor den Schritt zu Ps 51 vor. Wir haben hier einen der Fälle, in denen die von der Überschrift genannten geschichtlichen Ereignisse zueinander in Diskontinuität (ἀντιπάλαισμα 62,21) stehen. Denn die in Ps 51,2 genannte Tat des Idumäers Doëk (1 Kgt 21–22) liegt zeitlich viel früher als Davids Vergehen gegen Bersabee und Urias (2 Kgt 11), auf das Ps 50,2 hinweist (62,22–24). Gleichwohl ist in der Sicht Gregors der Sinn (νοῦς) dieser beiden Überschriften miteinander verknüpft (πρὸς τὴν ἀκολουθίαν συνήρηται 62,21 f.). Einmal mehr betont er, dass dem geistgewirkten Wort (πνευματικῷ λόγῳ 62,26) nichts an der äußeren und „fleischlichen“ Ordnung der Dinge liegt. Denn diese bringt dem, der sich Hilfe für den Erwerb von Tugend und den „Aufstieg zum Besseren“ erwartet, keinen Nutzen. Sie enthält keine „Lehre, die Sehnsucht nach den hohen Dingen (weckt)“ (62,26–31). Anders verhält es sich bei dem, der die in der Tiefe (κατὰ τὸ βαθύτερον 62,32) des Ps 50 enthaltenen Geheimnisse kennengelernt hat und dank des Heilmittels der Umkehr ständig Siege über den Feind erringt. Ihn kann Gregor zum nächsten Aufstieg führen (62,31–38).

4.2.13.2 Psalm 51 – Der Kampf gegen Doëk, den Hirten der unfruchtbaren Maulesel (63,1–64,37)

Der Überschrift des Ps 51 widmet Gregor eine mustergültige Auslegung. Zunächst zitiert er den Text in seiner Wortfolge (ἀκολουθίαν 63,2). Dann nimmt er in einer interpretierenden Periphrase die Stichworte *Ziel*, *Einsicht* und *David* auf (V. 1) und verbindet diese zu einer Grundaussage: Wir werden „belehrt, dass es zum *Ziel* des Sieges führt, wenn *Einsicht* das Leben leitet, wie es beim großen *David* der Fall war“ (63,5–7). Um welche Einsicht Davids es dabei geht, erschließt die Auslegung des Hinweises auf die Denunziation des jungen Helden durch den Maultiertreiber Doëk. Gregor recurriert dabei auf die in 1 Kgt 21,1–11 und 22,9–23 geschilderten Vorgänge und interpretiert sie als Hinweise auf geistliche Wirklichkeiten. So wird in seiner Sicht die Absicht der Rede deutlich.

¹³⁹⁷ Vgl. ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ (31995) 17.75–76.228.

¹³⁹⁸ Vgl. die Schemata bei HUONDER, *Die Psalmen* (1991) 174 f. und 171 f.

Zunächst erörtert Gregor die symbolische Bedeutung der Maulesel, von welcher aus der Charakter Doëks, der sie weidet, deutlicher wird.¹³⁹⁹ Die Maulesel gehören nicht zu den ursprünglich von Gott geschaffenen Lebewesen; sie haben keinen Anteil am Segen Gottes über die Schöpfung und können sich nicht selbst fortpflanzen, sondern werden auf künstliche Weise erzeugt (63,12–19). Da aber nur für das von Gott Geschaffene das Urteil gilt, dass „alles, was“ der Herr „gemacht hat, sehr schön“ ist (Gen 1,31), ist für Gregor klar, dass die Maulesel in der biblischen Erzählung einen Hinweis auf das Schlechte (πρὸς κακίας ἐνδειξιν) bedeuten (63,20–24). Denn wie die Natur der Maulesel weder von Gott stammt noch sich aus eigener Kraft im Dasein erhalten kann, so hat auch das Schlechte keinen Bestand aus sich heraus, sondern entsteht nur dadurch, dass das, „was an unserer Natur edel und stolz“ ist, zum Eselartigen und Vernunftlosen hinabgeleitet (63,24–31).

Von der Natur der Maulesel ergeben sich Rückschlüsse auf den Charakter Doëks, der diese Wesen weidet und der zudem von der Schrift als „Andersstämmiger“ (63,32) beschrieben wird. Er ist nach Gregor der „Tyrann meines Heils“ (63,7 f.), näherhin „der böse Engel, der die menschliche Seele durch die vielfachen Leidenschaften der Sünde zum Schlechten hinzieht“ (63,34–36). Ist er nicht mehr in der Lage, einen Menschen offen (κατὰ πρόσωπον 63,9) anzugreifen, da dieser „im Haus des wahren Priesters“ sicher ist, so stellt er ihm heimlich nach und „macht Meldung beim Anführer der Bosheit“ (63,36–40). In andeutungshafter Weise bietet uns der Kirchenvater hier ein kleines Stück Dämonologie. Er scheint dabei der Meinung Ausdruck zu geben, „daß jedem einzelnen Menschen von Geburt an vom Teufel ein böser Engel an die Seite gegeben sei, um ihn beständig zum Bösen zu reizen“.¹⁴⁰⁰

Einen Hinweis darauf, in welcher Weise dieser Tyrann tätig wird, kann Gregor dem Vorwurf des Psalmisten an diesen entnehmen, dass dessen *Zunge wie ein geschärftes Schermesser* sei (V. 4; JR 63,40–44). Denn für ihn ergibt sich dadurch eine Verbindung zur Geschichte Sampsons, der durch ein Schermesser seine sieben Locken und damit seine Kraft verlor.¹⁴⁰¹ Die Bedeutung der sieben Locken entschlüsselt Gregor mit Hilfe des Propheten Jesaja (11,2) als „die siebenfältig zuteilwerdende Gnade des Geistes“ (63,44–49), womit klar ist, gegen was sich der Vernichtungswille des „Tyrannen“ richtet.¹⁴⁰² Die charakteristischen Züge des „in Bosheit“ Mächtigen sieht Gregor in V. 3–6 beschrieben (64,1 f.). In V. 7–9 kündigt der Psalm dessen Vernichtung an (64,2–7), um dann in V. 10–11 von der Festigkeit derer zu sprechen, „die im Glauben verwurzelt sind“ und die „Gott den Dank immerfort“ darbringen (64,7–16).

Gregor beschließt seine Deutung des Ps 51 mit einem Hinweis auf den fließenden Übergang zum folgenden Psalm. Wie sich im von der Sonne ausgehenden Schimmer Farben vermischen, so verbindet und mischt sich am Ende des Ps 51 der Strahl des Ge-

¹³⁹⁹ Zur symbolischen Deutung von Esel und Pferd bei Platon und Philon vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 417, Anm. 1.

¹⁴⁰⁰ OTT, *Grundriss* (1970) 148.

¹⁴⁰¹ Vgl. oben S. 203, Anm. 1156.

¹⁴⁰² Eine allegorische Auslegung der Locken Sampsons findet sich schon bei Origenes, vgl. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique* (1983) 110.

dankens (νοήματος ἀκτῖνα 64,20 f.) mit dem Beginn des Ps 52. Denn aus der Verwurzelung in Gott, die den Beter des Ps 51 kennzeichnet, ergibt sich wie von selbst sein Zorn gegen die Gott leugnenden Törichten, der in Ps 52 zum Ausdruck kommt (64,16–37).

4.2.13.3 Psalm 52 – Sieg über den Unglauben und Ohnmacht des Doëk (65,1–69)

4.2.13.3.1 Der Sieg über den Unglauben (65,1–42)

Entsprechend dem von ihm beobachteten engen Zusammenhang der beiden Psalmen fährt Gregor bei Ps 52 mit der Auslegung des Psalmtextes fort (λέξεων τῆς ψαλμωδίας 65,36) fort und stellt in deutender Weise dessen Sinn (διάνοια 65,35) heraus. Erst danach wird er sich der Überschrift zuwenden, sodass die Auslegung der beiden Überschriften die Psalmen 51 und 52 wie ein Rahmen umfasst.

Während im masoretischen Text auf die Leugnung Gottes durch die Törichten (V. 2a) eine Beschreibung von deren rechtsbrecherischem Handeln folgt, spricht die Septuaginta in V. 2b von den selbstzerstörerischen Folgen solcher Gottlosigkeit. Gregor folgt ganz dieser Linie und untermauert sie durch das in Ex 3,14 LXX rezipierte platonische Gottesbild. Danach kann nur der im Sein (εἶναι 65,3) sein, der im Seienden (ὄντι 65,3) ist. Deshalb verdirbt sein eigenes Sein (ἐαυτοῦ τὸ εἶναι 65,) und gerät außerhalb des Seins (ἔξω τοῦ ὄντος 65,8), wer aus seinem Denken Gott, der der wahrhaft Seiende (ἀληθὺς ὢν 65,4) ist, verbannt. Er wird, wie V. 4 es ausdrückt, „untauglich“ und gleicht einem weggeworfenen Gefäß (65,1–12).

Im Herabschauen Gottes vom Himmel sieht Gregor bereits das Weilen des Herrn bei den Menschen angekündigt, welches eine Reaktion auf die bei den Menschen eingetretene Situation darstellt (διὰ ταῦτα 65,12 f.). Dabei wird der Herr mit den Priestern, Schriftgelehrten und Pharisiäern konfrontiert, die unser Kirchenvater nicht ohne antijüdischen Reflex als die Vorsitzenden des Unglaubens (προκαθηγουμένοις πρὸς τὴν ἀπιστίαν 65,15 f.) apostrophiert. Sie sind es, die das Volk Gottes gleich einer Brotspeise verschlingen (V. 5). Auf sie findet auch das Wort von der Furcht, „wo keine Furcht war“, Anwendung (V. 6), da sie den „Trank des Heils“ (65,29), zu dem die „Quelle“ (65,26) sie einlud (Joh 7,37), von sich wiesen (65,15–29). Sie wussten nicht, dass Gott „bei dem Geschlecht der Gerechten“ (Ps 13,5) auftritt und „von Sion aus Israel das Heil gibt“ (Ps 52,7a). Er führt Israel aus der Gefangenschaft durch den, der es durch die Sünde gefangen genommen hatte, heraus, was den „wahre(n) Israelite(n)“ und den „geistlich (gedeuteten) Jakob“ mit Freude erfüllt (V. 7bc; JR 65,29–35).

Trotz der anfänglichen Konfrontation mit Gottesleugnern nimmt Ps 52 also einen erfreulichen Ausgang. Das ermöglicht es Gregor, vom Text des Psalms den Bogen zu seiner Überschrift zu schlagen. Sie charakterisiert den Psalm in seiner Sicht treffend als Siegeslied (Ἐπινίκιον 65,38), wie er im Anschluss an die „anderen Übersetzer“ die Wendung Εἰς τὸ τέλος (V. 1) deutet. Die hebräische Angabe *Maeleth* aber bedeutet den

Reigentanz, wie Gregor schon in *Inscr.* II, 6 dargelegt hatte.¹⁴⁰³ Er ist nun „mit Einsicht“ zu vollziehen (65,35–42).

4.2.13.3.2 Die Einheit von Ps 51 und Ps 52 (65,43–69)

An dieser Stelle hätte Gregor seine Auslegung des Ps 52 beenden können. Doch lag ihm offenbar daran, die innere Einheit von Ps 51 und Ps 52 noch deutlicher zu machen. Deshalb wendet er sich noch einmal der Gestalt des Doëk zu, der er offenbar erhebliche Bedeutung beimisst.

Zunächst reflektiert Gregor kurz über den Lauf (δρόμος 65,43) des Psalters, der in seiner Sicht auch hier in kohärenter Weise (διὰ τῶν ἀκολουθῶν 65,43) vorangeht. Bemerkenswert für sein Verständnis des biblischen Textes ist dabei die Formulierung, dass dieser Lauf die Rätselbilder (αἰνίγματα 65,45) der Geschichte in angemessener Weise den durch den Fortschritt (προκοπῆς 65,44) gefundenen Gedanken anpasse (ἐφαρμόζει 65,44). Eigentlich stellen wir uns den Weg der geistigen Schriftauslegung in umgekehrter Weise vor: dass nämlich die Gegebenheiten der Geschichte – nachträglich – auf geistige Wirklichkeiten bezogen werden, wie es Gregor ja selbst häufig praktiziert. Doch hier hat er die Entstehung des biblischen Textes im Auge. Hinter dem von ihm apostrophierten „Lauf“, der grammatikalisch betrachtet das Subjekt des Satzes ist, stehen letztlich das „Wort“ und der „Geist“ als die eigentlichen Urheber der Schrift. Für sie sind die „Gedanken“, die vom Leser im „Lauf“ der Schrift gefunden werden können, das Primäre. Die in der Schrift enthaltenen geschichtlichen Berichte werden von ihnen für diese Gedanken „angepasst“, sie führen zu ihnen hin. Von da her ist auch die Aufgabe der Exegese klar, nämlich die durch die geschichtlichen Rätselbilder angedeuteten geistigen Wirklichkeiten zu entdecken.

Eines dieser Rätselbilder ist die Gestalt des Doëk, die Gregor nun noch in einem zweiten Angang deutet. Bei seiner ersten Auslegung hatte er die Unfruchtbarkeit der von Doëk gehüteten Maulesel hervorgehoben, die nicht unter dem Schöpfungssegen Gottes stehen und ein Symbol für das Schlechte sind (63,12–31).¹⁴⁰⁴ Nun sagt er sogar, dass „durch dieses Tier die Sünde bezeichnet wird“ (65,48). Und während in 63,12–31 die Maulesel von Doëk unterschiedene Wesen zu sein schienen, heißt es nun, dass der Edomiter „in sich die sich auf beide Seiten neigende Natur der Maulesel weidet“ (65,46 f.), was bedeutet, dass er ganz und gar der Sünde ergeben ist. Deren Wesen findet in der Doppelnatur der Maulesel Ausdruck, die Gregor mit der Doppelnatur des verbotenen Baumes im Paradies vergleicht, dessen Frucht die Sünde ist. „Baum des Erkennens von Gut und Böse“ wird dieser Baum vom biblischen Bericht genannt (Gen 2,17). Gregor erklärt das dahin, dass dieser Baum gut (καλὸν) ist, „weil die Sünde durch den Köder der Lust verdeckt wird“, böse (πονηρὸν) aber, „weil das, was jetzt als gut erstrebt wird, zu einem bitteren Ende führt“ (65,50–54). So zeigt sich in seinen Augen eine strukturelle Analogie zwischen dem Wesen der Sünde und der Natur der Maulesel, da

¹⁴⁰³ Vgl. die Kurzdarstellung oben S. 257.

¹⁴⁰⁴ Vgl. die Kurzdarstellung oben S. 288–289.

beide Male zwei gegenläufige Wesensmerkmale unlösbar miteinander verbunden sind (65,54–58). In den Psalmen 51 und 52 erringt das Böse freilich keinen Sieg. Vielmehr wird der, der „sich in Bosheit brüstet“ (Ps 51,3), „aus dem Land der Lebenden“ ausgerissen (Ps 51,7). Zu Recht lädt deshalb Ps 52 dazu ein, im Chorreigen zu „tanzen zu den Liedern des Sieges über den Besiegten“ (65,66).

Von der Auslegung des Ps 52 leitet Gregor zum folgenden Psalm über, indem er wieder auf die aufsteigende Linie hinweist, die den ganzen Psalter durchzieht: „Dann werden wir folgerichtig zu (noch) Höherem weiterschreiten, wirklich der Stimme gemäß, die im Hohenlied erklingt, indem wir <über Berge springen und über Hügel hüpfen>“ (vgl. Hld 2,8; JR 65,66–69).

4.2.13.4 Psalm 53 – Der Kampf gegen die Ziphäer und die Vernichtung des Bösen (66,1–67)

4.2.13.4.1 Die Überschrift des Psalms 53 (66,1–25)

Zu Beginn seiner Auslegung des Ps 53 nimmt Gregor das Bild des Hohenliedes vom Über-Berge-Springen (Hld 2,8) noch einmal auf, wandelt es aber dahin ab, dass nun auf die Berge hinaufgesprungen wird. Natürlich bedürfen dabei Berg und Springer einer Identifizierung. Beim Springer handelt es sich nach Gregor um das „Wort“, die Berge aber sind die Psalmen, die nun als Berge von Gedanken (ὄρους τῶν νοημάτων 66,2) erscheinen. Ps 53, auf den das Wort hinaufspringt, kennzeichnet Gregor in Anlehnung an die Überschrift des Psalms (V. 1) als einen „andere(n) Sieg und als andere Lobgesänge auf den Sieg, die mit Einsicht für David ausgeführt werden“ (66,4 f.). Sinnvoller wäre es im Kontext wohl, den Sieg mit dem Sprung auf diesen Berg zu identifizieren. So ergibt sich ganz nebenbei ein weiteres Bild für den Psalter, der nun als eine Kette von immer höheren Bergen erscheint, auf die es hinaufzuspringen gilt.

Der Überschrift kann Gregor sodann entnehmen, dass die für den Sieg erforderlichen Kämpfe dieses Mal nicht von einer „Herde von Maulesel(n)“ ausgehen, sondern vom „Volk der Ziphäer“ (66,4 f.). Damit werden wir an eine weitere Flucht Davids erinnert, bei der die Ziphäer Saul den Aufenthaltsort des jungen Helden meldeten (Kgt 23,19). Die Ziphäer – so weiß Gregor – „wohnen bei den Engpässen des Durchgangs durch die Öde“ (66,5 f.), eine Lokalität, von der aus er durch Stichwortverbindung zu einer übertragenen Deutung der altbundlichen Begebenheit gelangt. Denn jene Engpässe erinnern an den im Evangelium gezeigten Weg zum Königtum, der ebenfalls „schmal“ und dessen Pforte „eng“ ist (Mt 7,14). Die Ziphäer werden dabei zu einem Hinweis auf „das andersstämmige Volk der bösen Geister, die Diener der feindlichen Macht“ (66,15 f.). Sie stellen damit eine kollektive Parallele zu Doëk dar, in dem Gregor ebenfalls einen „bösen Engel“ (63,34) erkannt hatte. Doch „die Gott gemäß Lebenden“ entgehen den Nachstellungen, denn sie halten sich in dieser Enge verborgen (66,19 f.). Es ist das der Weg, den uns das Neue Testament zeigt, „durch ihn kann man bis zum höchsten Gipfel des Berges aufsteigen“ (66,20–22). Mit dieser auf das Neue Testament bezogenen Deutung löst Gregor seine Ankündigung ein, dass Ps 53 „zu (noch) Höherem“ führen werde

(65,67): Folgt doch auf die Flucht vor der Sünde in Ps 52 der enge Weg des Evangeliums, der zum Leben führt. Die Ziphäer aber hatten vergeblich an den Engpässen von Masera gelauert. So bleibt ihnen am Ende nur, ihren Misserfolg Saul zu melden (66,5–8.23–25), was zuvor auch Doëk hatte tun müssen (63,36–40).

4.2.13.4.2 Das Korpus des Psalms 53 (66,25–67)

Im Kontext der durch diese Interpretation der Überschrift beschriebenen Situation verortet Gregor den Text des Psalms, den er auf cursorische Weise durchgeht. Er versteht ihn als ein Wort desjenigen, „der den öden und engen (Weg) betreten und die Schar der Ziphäer in die Flucht geschlagen hat“ (66,39 f.). Es sind mithin die Christen (Ἡμεῖς 66,25), die schon erlöst sind, aber noch auf das endgültige Gericht über das Böse warten. Entsprechend dieser aktuellen Heilssituation sieht er die in V. 3a erbetene Rettung (σῶσόν 66,27) als bereits erfolgt an, bezieht aber das erwartete Gericht (κρινεῖς 66,28) in V. 3b auf jenen noch künftigen Zustand, in dem jede Schlechtigkeit ausgerottet sein wird (66,55–59). Ps 53 ist demnach einerseits ein Wort des Dankes (εὐχαριστίας 66,44.52) für das schon geschenkte Heil. Zugleich aber erkennt der Psalmist mit prophetischem Auge (προφητικὸς ὁφθαλμὸς 66,54 f.) das völlige Verschwinden der Feinde (66,53), von dem in Gregors Sicht besonders V. 9 spricht (66,33–34.53–54). Der Beter ist „schon stärker geworden als die Ziphäer“ und „hat herabgeschaut auf die vollständige Vernichtung der Schlechtigkeit“ (66,63 f.). Eine eingehendere Lektüre Wort für Wort (ἐπὶ λέξεως 66,61 f.) überlässt der Kirchenvater dem Leser seines Traktats, der dabei „die ausgesprochenen Gedanken folgerichtig auf die Worte des Psalms“ beziehen (ἀκολουθῶς ἐφαρμοσθεῖν 66,60–62), d. h. diese in ihrem Licht interpretieren kann.

4.2.13.4.3 Beobachtungen zu Gregors Hermeneutik

Wir begegnen hier wieder einer Formulierung, die für Gregors Hermeneutik aufschlussreich ist. Man könnte sie noch etwas schärfen, indem man zu den „Gedanken“ das Epitheton ‚neutestamentlich‘, zu den „Worten“ aber das Epitheton ‚alttestamentlich‘ hinzufügt. Einerseits hat Gregor durchaus von Worten ausgehend – näherhin von denen der Überschrift – Gedanken gefunden. Er hat auf diese Weise ein Gesamtverständnis des Psalms entwickelt, das diesen in den Kontext des neutestamentlichen Heilsgeschehens stellt. Nun gilt es, von diesem Gesamtverständnis aus die einzelnen Verse zu deuten. Zum Teil erfüllt Gregor diese Aufgabe in cursorischer Weise selbst,¹⁴⁰⁵ zum Teil überlässt er sie seinem Leser.

Bei solcher „Anpassung“ von Gedanke und Wort ergeben sich freilich Schwierigkeiten. Auf eine von ihnen geht der Nyssener im Zusammenhang dieses Abschnitts ein. Denn in V. 3a bittet der Psalmist um seine Rettung (Imp. Aor.), wodurch diese als etwas

¹⁴⁰⁵ Gregor zitiert in diesem Kapitel alle Verse des Psalms oder spielt zumindest auf sie an: V. 1–2 in 66,9–11; V. 3. in 66,27–28.51–52; V. 4 in: 66,43 f.; V. 5ab in 66,44–46; V. 5c in 66,47 f.; V. 6 in 66,48 f.; V. 7 in 66,49–51; V. 8 in 66,52; V. 9 in 66,33–34.53–54.

Künftiges erscheint, während sie doch nach Gregors Auslegung bereits geschehen ist. Umgekehrt wird das Herabschauen auf die Feinde in V. 9 als etwas bereits Geschehenes beschrieben (Aor.), während es nach Gregor eine Hoffnung für die Zukunft darstellt. Der Kirchenvater nimmt diese Problematik zum Anlass für eine Erörterung der Zeitstufen in der Heiligen Schrift. Er erklärt, dass die Schrift auf diese Weise die chronologische Genauigkeit außer Acht lässt (τῆς κατὰ τὸν χρόνον ἀκριβείας ὑπεροπώσης 66,29 f.). Denn oftmals erzähle „die Prophetie das, was sein wird, wie etwas schon Vorübergegangenes und das Geschehene wie etwas Erwartetes“ (66,30–32). Daraus, so Gregor, „lernen wir, dass für Gott weder etwas bevorsteht noch etwas vorübergegangen ist, sondern alles in der Gegenwart liegt“ (66,35 f.). So findet die Ungenauigkeit im Gebrauch der Zeitstufen eine Erklärung als Hinweis auf die Zeitüberlegenheit Gottes.

Die Gedanken Gregors enthalten auch aus heutiger Sicht Richtiges. So handelt es sich beim sog. prophetischen Perfekt um eine allgemein anerkannte Tatsache. Auch gibt es in der Schrift das *vaticinium ex eventu*, bei dem etwas schon Geschehenes als zukünftig dargestellt wird. Auf der anderen Seite dürften sich einige der von Gregor identifizierten chronologischen Ungenauigkeiten überhaupt erst aus seiner besonderen Interpretation des Psalmtextes ergeben. So scheint es schwer vollziehbar, eine in imperativischer Form vorgetragene Bitte wie die in V. 3 im Sinne des prophetischen Perfekts zu deuten. Allerdings ist hier die Eigenart der Septuaginta zu beachten, die sehr häufig die hebräische Präfixkonjugation durch griechisches Futur wiedergibt, sodass es schließlich doch viele Beispiele gibt, auf welche Gregor verweisen könnte. Es ist für seine Geistigkeit kennzeichnend, dass er für diese Phänomene eine metaphysische Erklärung gibt, während die heutige Exegese in ihnen primär literarische und rhetorische Stilmittel sieht.

Von dem nach Gregors Analyse in Ps 53 erreichten Standort aus schließt sich folgerichtig Ps 54 an. Den Ziphäern entkommen und den völligen Untergang der Schlechtigkeit vor Augen, richtet der Beter, der erneut zur Einsicht in die Mithilfe von oben gekommen ist, an Gott ein Siegesgesang (ὕμνον ἐπινίκιον 66,63–67), wie Gregor der Überschrift zu Ps 54 entnimmt (V. 1).

4.2.13.5 Psalm 54 – Sieg durch das Hoffen auf Gott (67,1–57)

Nachdem der Kirchenvater bereits am Ende des vorausgehenden Abschnitts die Überschrift zu Ps 54 zitiert hat (66,67), wendet er sich nun sogleich dem Textkorpus zu. Er beginnt mit einem suggestiven Bild, das den Leser einmal mehr an die aufsteigende Bewegung erinnert, die den Psalter durchzieht. Dieses Mal beschreibt er den Entwicklungsweg eines jungen Athleten, der sich im Wettkampf entsprechend der Zunahme seiner Kräfte mit immer stärkeren Gegnern misst (67,1–8). In gleicher Weise sehe sich auch der geistliche Kämpfer, der dem Weg der Psalmen folgt, immer hervorragenderen und größeren Gegnern gegenüber und erringe hervorragendere Siege (67,8–11). In diesen Kontext stellt Gregor auch Ps 54, indem er die einleitende Erhörungsbitte (V. 2–3a) als Ruf, der die Aufmerksamkeit des Schiedsrichters fordert, interpretiert (67,11–14). In den anschließenden V. 3b–6 sieht er die „Mühen der Wettkämpfe“ beschrieben (67,15),

wodurch der Athlet den Schiedsrichter gleichsam auf einige Kampftechniken (κρατήματα παλαιστρικά) aufmerksam macht, die seine Gegner gegen ihn anwenden (67,17–19). Angesichts ihrer fand er nur einen Plan, um sich über eine derartige Enge zu erheben: nämlich ausgestattet mit den *Flügeln der Taube* (V. 7) in die *Wüste* (V. 8) zu fliehen und dort die Rettung Gottes zu erwarten (V. 9), der die Schlechtigkeit zum Verschwinden bringt (V. 10; JR 67,21–34).

In den folgenden Versen 10b–12.14–15.24a–c sieht Gregor im Bild der schlimmen Bewohner einer Stadt die vielfältigen Gestalten des Schlechten beschrieben, das den Psalmisten bedroht (67,34–45.52–55). Doch sendet der gerechte Richter solchen Bewohnern entsprechende „Zuwanderer“ in die Stadt, namentlich den *Tod* (V. 16; JR 67,45–49).¹⁴⁰⁶ Der Psalmist aber wird über alle seine Gegner „Sieger durch diesen einen Ruf, der (seine) Haltung Gott gegenüber kundtut, indem er sagt: *Ich will hoffen auf dich* (V. 24d; JR 67,50–52.55–57). Diese Hoffnung auf Gott ist die Tugend, durch die der Kämpfer den Sieg erringt.

Der Text des Ps 54 bietet auf den ersten Blick keine Anhaltspunkte für eine Bestimmung der mit ihm erreichten „Höhe“. Allerdings wird Gregor im folgenden Kapitel auf das Geschick und die große Zahl der Gegner hinweisen, die in diesem Psalm besiegt wurden (τοιούτων τε καὶ τοσούτων ὑπερσχὼν ἀντιπάλων 68,19). Es war ein „großes Ringen“ (68,12 f.), das gewiss kein Anfänger hätte meistern können. Darüber hinaus hatte Gregor der Auslegung des Psalms eine Schilderung des Werdegangs eines Athleten vorangestellt (67,1–8). Er hatte damit einen Kontext geschaffen, in dem man sich die Verwendung des Psalms vorstellen soll. In der Tat hängt ja der konkrete Sinn von Gebrauchstexten, wie es die Psalmen sind, in erheblichem Umfang von der jeweiligen Situation ihrer Verwendung ab. Gregor schlägt uns vor, uns Ps 54 im Munde eines sich entwickelnden und in diesem Sinne aufsteigenden Athleten bzw. eines christlichen Kämpfers um die Tugend zu denken. Der Psalm könnte da in der Tat bei der Bewältigung einer Herausforderung helfen und so einen Schritt nach oben führen.

4.2.14 Kapitel XIV – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 54 (Forts.); 55; 56 (68,1–75,48)

4.2.14.1 Psalm 55 (68,1–71,40)

4.2.14.1.1 Psalm 54 und eine Ruhepause vor neuem Kampf (68,1–35)

Nach der Betrachtung dieses intensiven Kampfes gönnt Gregor von Nyssa dem christlichen Asketen, den er hier als „Freund der Studien“, wörtlicher übersetzt als „Freund der Mühen“ (φιλόπονος) bezeichnet (68,1 f.), eine Ruhepause. Mit dieser Anrede dürfte er eine überwiegend monastisch geprägte Leserschaft ansprechen, war doch die Bejahung

¹⁴⁰⁶ Während die „Stadt“ nach Gregor in Ps 54,10–12 eine gemischte Bewohnerschaft hat, bildet sie in Ps 58,7 den Raum einer „wohlgeordnete(n) Lebensführung“ (JR 84,37), der den Gesetzlosen nicht zugänglich ist, vgl. unten S. 319.

sowohl der sorgfältigen Betrachtung der Schrift wie der „Mühen“ des geistlichen Weges ein wesentliches Element im antiken Mönchtum.¹⁴⁰⁷ Auf die erste hinführende Lektüre (67,11–57) kann somit eine persönliche Lektüre (ἀναγνώτω) der „von Gott eingehauchten Worte des Psalms“ folgen (68,1 f.), die von der vorausgehenden Exegese profitiert und diese vertieft. In ähnlicher Weise hatte Gregor bereits nach der Auslegung des Ps 53 zu einer anschließenden persönlichen Lektüre aufgefordert.¹⁴⁰⁸ Deren Sinn erläutert er nun durch einen Vergleich, der zugleich wieder die Gesamtperspektive des Psalters wachruft. Er stellt seinem Leser Wanderer vor Augen, die einen steilen und schwer gangbaren Weg hinaufsteigen. Stoßen sie zwischendurch auf eine Sitzgelegenheit, unterbrechen sie ihre angestrenzte Mühe, um für den Aufstieg zur nächsten vor ihnen liegenden Höhe neue Kräfte zu schöpfen (68,5–9). Ebenso verhält sich der Wanderer der Tugend (ὁ τῆς ἀρετῆς ὁδοιπόρος 68,9), wie unser Autor den Leser der Psalmen nun charakterisiert. Auch er muss bei seinem Aufstieg Pausen einlegen, um für die vor ihm liegenden Kämpfe neue Kräfte zu sammeln (68,9–12).¹⁴⁰⁹ Dies kann gerade auch durch die vertiefende Lektüre der Psalmen geschehen. Um das zu unterstreichen skizziert Gregor eine solche Betrachtung des Ps 54 (68,12–35). Dabei geht es weniger darum, Neues zu entdecken, als das bereits Bekannte zu wiederholen und zu vertiefen. Eine Vertiefung zeigt sich etwa darin, dass der „Wanderer der Tugend“ nun „sein Vertrauen auf das Göttliche auf die ganze Zeit seines Lebens ausdehnt“ (68,28 f.). Mit seiner doppelten Lektüre des Ps 54 gibt Gregor so eine bemerkenswerte Hilfe zum praktischen Umgang mit den Psalmen.

4.2.14.1.2 Die Überschrift des Psalms 55 (68,35–69,59)

4.2.14.1.2.1 Aufbruch zu einem noch größeren Kampf (68,35–48)

Nachdem der Psalmist die bestanden Anstrengungen „dem Vergessen anheimgegeben“ und neue Kräfte geschöpft hat, „spornt er zur (Auseinandersetzung) mit noch stärkeren und größeren Wettkampfgegnern an“ (τοῖς ἰσχυροτέροις τε καὶ μείζουσιν τῶν ἀνταγωνιστῶν ἐπεγείρεται 68,37 f.).¹⁴¹⁰ Um was für einen Kampf es sich dabei handelt, entnimmt Gregor der Überschrift des nun folgenden Ps 55, die nach dem Zuruf ‚Zum Ziel‘ eine singuläre Angabe enthält: *Für das Volk, das sich von den heiligen (Dingen) entfernt hat* (V.1b). Gregor rückt diese Notiz sogleich in den großen Horizont der Heilsgeschichte, wenn er erklärt: „Dieses <Volk> ist die Gesamtheit der Menschen, welche die Trennung <von den heiligen> Geboten durch einen großen und unermesslichen Zwischenraum von Gott geschieden hat“ (68,40–43). Doch der Athlet, der nun den Kampf aufnimmt, tritt für dieses Volk ein und macht „die Rettung der Verlorenen zum

¹⁴⁰⁷ Vgl. die Hinweise zum Stichwort ‚Mühe‘ in: *Weisung der Väter*, Übers. v. MILLER (21980) 489.

¹⁴⁰⁸ GR. NYSS., *Inscr.* II, 13 [JR 66,61 f.]: αὐτὴν ἐπὶ λέξεως ἀνάγνωθι τὴν ψαλμοδίαν.

¹⁴⁰⁹ In einer ähnlichen Weise weist Gregor in seiner *Vita Moysis* wiederholt auf Ruhepausen hin, die die Israeliten bei ihrem Wüstenzug einlegten, vgl. a.a.O. [GNO VII,I, 15,13–15; 43,3 f.; 75,9–11].

¹⁴¹⁰ Ganz ähnlich hatte Gregor bei der Vorbereitung der ersten Lektüre des Ps 54 von den Wettkämpfern gesprochen: ἀξιοθεΐσης αὐτοῖς τῆς δυνάμεως πρὸς μείζονάς τε καὶ ἰσχυροτέρους ἀνταγωνιστάς ἀποδύονται [JR 67,3–5].

Siegespreis der Kämpfe“ (68,43–45). Einem christlichen Leser drängt sich hier sogleich der Gedanke an Christus auf, doch die Psalmenüberschrift weist zunächst in eine dem Kommen Christi vorausgehende Zeit: *Bezogen auf David, für eine Säuleninschrift, als die Andersstämmigen ihn in Gath ergriffen* (V. 1cd). Die Säuleninschrift verbürgt, dass „die Erinnerung an die Ereignisse ewig dauert“ (68,46 f.). Doch um welche Ereignisse es sich dabei handelt und warum die Erinnerung an sie ewig dauern soll, bedarf einer Erklärung.

4.2.14.1.2.2 David bei den Andersstämmigen (69,1–16)

Zunächst geht Gregor in stark geraffter Form die im *Ersten Buch der Königtümer* überlieferte Geschichte durch, auf welche die Überschrift des Ps 55 verweist. Sie bildet die Grundlage für die Erkenntnis des „durch die Rätsel der Geschichte mit dem Text verwobene(n) Sinn(s) (διάνοια)“ (69,1–3). Der Kirchenvater erinnert zunächst an den Neid Sauls auf David, der durch den Reigentanz, mit dem die Frauen den Sieger über Goliath begrüßten, entfacht wurde (1 Kgt 18,6–9), sowie an die zahlreichen heimlichen und offenen Mordanschläge auf den jungen Helden (69,3–10). Schließlich fand David bei den andersstämmigen Gathitern Zuflucht, wo er mit seinen Leuten eine Stadt bewohnte, welche diese ihm überließen. David lebte dort mit seinen beiden rechtmäßigen Frauen, deren eine Israelitin war, während die andere zuvor mit einem mächtigen Karmeliter verheiratet gewesen war (1 Kgt 27,2–6). Unerwähnt bleibt in Gregors Referat zunächst das „Ergriffen-Werden“ Davids durch die Andersstämmigen. In der Tat scheint sich die Angabe der Überschrift auf Davids ersten Aufenthalt in Gath zu beziehen (1 Kgt 21,12–16), nicht auf seinen zweiten Aufenthalt, wie es Gregor deutet.¹⁴¹¹

4.2.14.1.2.3 Der Sinn der Geschichte (69,17–59)

Doch zu Beginn der Auslegung der Geschichte bringt Gregor die Rede auf das „Ergriffen-Werden“ Davids, ja er weist ihm sogar eine Schlüsselfunktion zu. Denn seiner Deutung nach geschah dieses Ergreifen nicht in feindlicher Absicht. Vielmehr sieht er darin den Ausdruck einer liebevollen und freundlichen Gesinnung der Andersstämmigen, was er mit dem Hinweis auf die Ansiedlung des aus seiner Heimat Vertriebenen bei den Gathitern belegt (69,17–21). Von da aus öffnet sich der altbundliche Bericht für das neutestamentliche Heilsgeschehen. Auch wenn Gregor das nicht ausdrücklich sagt, stehen die Gathiter für das in der Überschrift genannte „Volk, das sich von den heiligen (Dingen) entfernt hat“ (V. 1), welches der Kirchenvater wiederum mit der „ganze(n) menschliche(n) Natur“ gleichsetzt (69,23–25). Doch jetzt wird die gefallene Menschheit zurückgerufen und ihr werden die „Rätsel der Säuleninschrift“ enthüllt, die Gregor nun als die „von Gott eingegebene Schrift“ (2 Tim 3,16) interpretiert (69,23–27). Bedarf es da noch des Hinweises, dass hier von einem Größeren als dem historischen David die Rede sein muss? „Was hat nun dieser David, der Sohn des Jessai, ein Mensch von Men-

¹⁴¹¹ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 112.

schen, durch seine Kämpfe so Großes vollbracht?“, fragt unser Autor und winkt auf diese Weise gleichsam mit dem Zaunpfahl (69,22–24). Gleichwohl spricht er den Namen dessen, der eigentlich gemeint ist, nicht aus; der Leser selbst soll ihn errahnen. Wohl aber nennt er vom biblischen Text ausgehend noch weitere Kennzeichen. Der von diesen Ereignissen geforderten Größe entspricht derjenige,

- „der das Gebiet von Judäa verließ,
- unter den Andersstämmigen allein eine Stadt bewohnte
- und sich in einer zweifachen Ehe lagerte, indem er sowohl eine (Frau) aus israelitischem Geschlecht wie eine aus den Andersstämmigen in sein Schlafgemach aufnahm“ (69,28–32).

Man könnte sich hier an ein Rätsel erinnert fühlen, bei dem derjenige, der es vorlegt, den Ratenden Punkt um Punkt nennt, bis sie die Lösung finden. In der Tat versteht Gregor biblische Texte dieser Art als Rätsel (αἰνιγμάτων 69,1).¹⁴¹² In voller Klarheit aber meint er zu reden, wenn er nun diesen Großen als einen beschreibt, der

- „zugleich Sieger und Bräutigam“ ist (69,33 f.)

Nun ist es kein großer Schritt mehr, auf diesen „Mächtige(n) im Kampf“ (Ps 23,8) auch direkt Worte des Neuen Testaments anzuwenden und ihn als den zu beschreiben, der den, „der die Macht des Todes hat“ (Hebr 2,14) überwand und das unzählbare, in der Unterwelt „festgehaltene Volk“ hinaus in die Freiheit führte (69,34–37).

Nach diesen Verdeutlichungen kommt Gregor noch einmal auf das Festgehalten-Werden dieses Großen zurück. Wie einst Saul gegenüber David, so hatte nun „das israelitische Volk (...) aus Neid und Eifersucht“ vor, diesen Großen „zu ermorden“. Doch er wird „aus Wohlwollen von den Andersstämmigen <ergriffen> und gründet bei ihnen eine Stadt“, wobei Gregor jetzt präzisiert, dass er mit dieser Stadt die Kirche meint (69,37–40). Hier festigt der namentlich noch immer ungenannte Große sein Königtum. Dann zitiert der Kirchenvater erstmals aus dessen Mund ein Wort, das er einst an die Juden gerichtet hatte: „Weggenommen werden wird von euch das Königreich Gottes, und gegeben werden wird es einem Volk, das seine Früchte bringt“ (Mt 21,43). Freilich findet sich auch ein „Teil des israelitischen Adels“ in dieser Stadt, wie der Nyssener mit einem „prophetischen Aufruf“ in Ps 67,27 belegt (69,43–45). Er fährt dann fort: „Denn die den Anfang machten mit dem Wort des Glaubens, die Herolde der Wahrheit, die Gründer der Kirchen, ich meine die Jünger und Apostel, waren <aus Israels Quellen>“. Selbst gewisse „Besonderheiten des Geschlechtes der Jünger“ findet Gregor durch die Prophezie in Ps 67,28 angedeutet, wobei er Paulus, der „<aus der Nachkommenschaft Abrahams> und dem <Stamm Benjamin> (stammte)“, hervorhebt (69,46–54).¹⁴¹³

Diese Präsenz Israels in der bei den Andersstämmigen gegründeten Stadt findet nach Gregor auf prophetische Weise Ausdruck in der Ehe Davids mit einer Israelitin. Mehr Liebe aber empfängt Abigaia, „mit der zuvor <Nabal, der Karmeliter> zusammenwohnte, der mit Beinamen <der Hündische> genannt wurde, dieser raue Bewohner der Berge und

¹⁴¹² Vgl. dazu unten S. 409.

¹⁴¹³ Vgl. Röm 11,1.

«Schafscherer». Nachdem dieser getötet worden war, wohnt die Frau mit dem König zusammen und wird Mutter von Königen“ (1 Kgt 25,2–4; JR 69,54–59).

All das entnimmt Gregor den in der Überschrift zu Ps 55 erwähnten Ereignissen. Er deutet die da angesprochenen Begebenheiten als Prophetie auf bestimmte Züge der neutestamentlichen Heilsgeschichte, insbesondere auf die Gründung der Kirche im Raum der bis dahin heidnischen Völker. David erscheint dabei als Typos Christi, seine israelitische Frau – Gregor erwähnt ihren Namen Achinaam (1 Kgt 25,43) nicht – als Typos der Kirche aus den Juden, Abigaia als Typos der Kirche aus den Heiden. Ohne Zweifel ist eine derartige typologische Exegese für einen modernen Leser ungewohnt, ja vielleicht gar befremdlich. Gleichwohl sollte man nicht übersehen, dass diese Deutung der beiden Ehen Davids in der von Paulus gegebenen „allegorischen“ Interpretation der beiden Ehen Abrahams mit Hagar und Sara ein nahe liegendes kanonisches Vorbild hat (vgl. Gal 4,22–25). Bemerkenswert scheint sodann, dass unser Autor diese Art der Auslegung im vorliegenden Beispiel von seinen Voraussetzungen aus meisterhaft durchgeführt hat. Beachtung verdient im Besonderen die Art, wie er die in seiner Sicht gegebenen „Rätsel“ Schritt um Schritt auflöst und den Leser immer deutlicher verstehen lässt, auf wen sie sich beziehen, ohne doch je direkt den Namen der Hauptperson zu nennen. Hier äußert sich ein Bewusstsein dafür, dass das Göttliche einem direkten Zugriff durch den Menschen nicht offen steht, sondern erahnt und ertastet sein will. Es gibt hier nur den Weg der Annäherung, der letztlich unendlich ist. So zeigt sich bei Gregor von Nyssa eine bemerkenswerte Distanz zu der heute dominierenden Tendenz, die im Bereich des Glaubens stets klare und eindeutige Aussagen erwartet, während der Sinn für das göttliche Geheimnis fast verschwunden ist.

4.2.14.1.3 Das Korpus des Psalms 55 – Sieg dank der Mithilfe Gottes (70,1–71,40)

Nach der eingehenden Erörterung der Hauptelemente der Überschrift wendet sich Gregor dem Textkorpus zu. Dabei trägt er zwei Auslegungen vor. Deren erste stellt die ethische Dimension des Psalms heraus und geht stärker von seinem Wortlaut aus. Während die Überschrift auf den Nachkommen Davids, der als König erschienen ist (πρὸς τὸν ἐκ τοῦ Δαβὶδ ἀναφανέντα βασιλέα), blickt, geht es in den Worten des Psalms um David selbst (πρὸς αὐτὸν τὸν Δαβὶδ), „den Kämpfer gegen die Schlechtigkeit und Vollbringer der Tugend“ (70,7–10). Gleichwohl sind auch bei einer solchen Interpretation die „Gedanken des Psalms“ und die „Rätsel der Überschrift“ nicht ohne Beziehung zueinander (70,10–11). Vielmehr geht es um die Einheit von Leben und Glauben. Denn, so Gregor, „wer wirklich und so, wie es sein muss, die Lehre von Gott (θεολογίαν) im Blick hat“, bei dem wird das Leben mit dem Glauben gänzlich im Einklang stehen (70,11–13). Das kann nur so gemeint sein, dass die „Lehre von Gott“ vor allem in der Überschrift zum Ausdruck kommt, während es im Psalm selbst um die Bewährung dieses Glaubens geht. Dass diese gelingt, wird am Ende des Psalms sichtbar, an dem David bekundet, dass Gott seine Seele „aus dem Tod gerettet“ hat und er nun vor ihm wohlgefällig wandeln kann „im Licht der Lebenden“ (V. 14; JR 71,30–40).

Bevor Gregor in diesem Licht einen Blick auf den Text des Psalms wirft, hebt er noch zwei Aspekte hervor, die für die Bewährung des Glaubens wesentlich sind:

- Zum Einklang von Glauben und Leben kommt es nur, wenn „der fleischliche Aufruhr infolge des Wirkens der Tugend zusammenbricht“ (70,13–15). Mit dieser Aussage nimmt Gregor das Stichwort σάρξ aus V. 5b auf und deutet es auf das individuelle „Fleisch“ des Beters hin.
- „Das Entscheidende an der Tugend aber ist die Mithilfe (συνμαχία) Gottes, deren gewürdigt wird, wer sich durch sein Leben das göttliche Erbarmen aneignet“ (70,15–17). In souveräner Leichtigkeit spricht der Kirchenvater hier das Zusammenwirken von Gott und Mensch an, das später in der abendländischen Theologie zum Gegenstand großer Kontroversen werden sollte. Seine Aussage versteht sich als Deutung des Ps 55.

Nach dieser weitgreifenden Einleitung begnügt sich Gregor beim Text des Psalms mit wenigen Hinweisen, die das bereits Gesagte bestätigen. Ps 55 beginnt mit einem an Gott gerichteten Hilferuf des Beters angesichts der Bedrängnis durch einen *Menschen* (V. 2). Gregor stellt das in eine asketische Perspektive und erklärt, um was für einen „Menschen“ es sich da handelt: „(W)enn er <Mensch> sagt, bezeichnet er durch diesen umfassenden Ausdruck die Leidenschaften der Natur in ihrer Gesamtheit“ (70,21f). Das Interesse gilt also nicht einer evtl. Auseinandersetzung mit äußeren Feinden, sondern den Gefahren, die aus dem „Fleisch“, aus den Leidenschaften des Beters selbst kommen. Diese erweisen sich als äußerst zahlreich. Von V. 3 aus kann Gregor seine Sicht dahin vertiefen, dass dieser eine „Mensch“ ein ganzes „Volk von Feinden“ ist (70,26).

Bei einem weiteren Gedanken der Auslegung Gregors hat eine Besonderheit seiner Textvorlage Bedeutung. Er las in V. 4 nicht wie Gö *Am Tag werde ich mich fürchten*, sondern wie die Orthodoxe Kirche auch heute *Am Tag werde ich mich nicht fürchten* (70,35 f.).¹⁴¹⁴ So lassen sich die unterschiedlichen Lichtverhältnisse leicht in symbolischer Weise deuten: Nur durch die Finsternis können die Feinde im Beter Furcht wecken. Doch er „lässt für sich selbst <Tag> werden, indem er auf das Licht <hofft> (V. 4b), durch das die Finsternis zum Verschwinden gebracht wird“ (70,29–36). Das Hoffen auf Gott befreit von Furcht.

Über diese asketisch angelegte und auf das Vorbild Davids bezogene Lesart hinaus schlägt Gregor eine noch weiter reichende (μᾶλλον) heilsgeschichtliche Interpretation vor, die sich ebenfalls an einer Angabe in der Überschrift inspiriert (V. 1). Hatte er die ἅγια in der ersten Auslegung mit den „heiligen Geboten“ (68,41 f.) identifiziert, so setzt er sie jetzt mit den heiligen Engeln gleich (71,1–3) und bildet auf diese Weise einen Gegenpol zu der Auslegung, die er Doëk und den Ziphäern gegeben hatte.¹⁴¹⁵ Als sprechendes Subjekt des Psalms ist bei dieser Deutung das „Volk der Menschen“ zu denken. So gelesen spiegeln die ersten Verse des Psalms die Folgen der Trennung: „Solange nämlich das <Volk> der Menschen von den Engeln getrennt war, wurde es von den Leidenschaften der Natur <niedergetreten> (V. 3a), war erschöpft und <in die Enge getrieben> (V. 2b) durch die Dauer des Krieges <...> und hatte <Furcht> (V. 4a) in der Nacht“ (71,2–6). Auch hier bringt die „<Hoffnung> auf Gott“ (V. 4b) die Wende (71,7).

¹⁴¹⁴ Vgl. oben S. 215, die Anm. 1209.

¹⁴¹⁵ Vgl. die Kurzdarstellung oben S. 288–289 und 292–293.

Zwar lassen die Feinde die lobwürdigen Worte des Glaubensbekenntnisses nicht unangefochten stehen, sondern erfinden weiter *Pläne zum Schlechten* (V. 6; JR 71,11–16). Doch durch die Mithilfe (συνμαχίας) Gottes werden sie zurückgeschlagen (71,17–19). Dabei bekennt sich Gregor im Anschluss an V. 8a und Tit 3,5 klar zum Primat der Gnade und erklärt, dass den Menschen die Rettung „nicht aus in Gerechtigkeit (vollbrachten) Werken“, sondern als eine freie Gabe (προίκα) zuteil wird (71,19–22).

Die noch folgenden Verse (πᾶσα καθεξῆς ἡ τῆς ψαλμοδίας ἀκολουθία 71,22) bringen in Gregors Sicht das Zurückrufen der menschlichen Natur (ἀνάκλησιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως 71,23) zum Ausdruck. Dieses Geschehen findet im Sieg über den Gegner seinen Höhepunkt, den Gregor mit einer „Gedenksäule für die Menschenfreundlichkeit Gottes“ vergleicht, „die vor der ganzen Schöpfung dasteht als Grund zum Lobpreis“ (71,23–26). Dem entsprechen die letzten Verse des Psalms, in denen solcher Lobpreis zum Durchbruch kommt (V. 11; JR 71,26–20). Alle Furcht ist nun überwunden (V. 12; JR 71,29 f.). Die Seele des Psalmisten ist *aus dem Tod gerettet* und seine *Füße vor dem Fehltritt* (V. 14; JR 71,30–32). Gregor deutet heilsgeschichtlich: „*«Fehltritt»* meint die Abweichung vom Weg der Gebote, die zum Fall geführt hat“ (71,32–34). Doch nun ist der Psalmist, der im Namen der ganzen Menschheit spricht, „befreit (...) vom Tod und aufgerichtet vom Fall“ (71,34 f.). Nun darf er wieder vor dem Angesicht Gottes erscheinen. Er hat die Zuversicht wieder erhalten und ist wiederhergestellt für das *lebendige Licht* (V.14; JR 71,35–40).

Es erscheint uns als bemerkenswert, wie Gregor hier zwei Auslegungen ein und desselben Psalms aufeinander folgen lässt. Diese bilden keinen Widerspruch, sondern sind unterschiedliche Entfaltungen des Sinnpotentials eines Textes. Dabei spielt eine unterschiedliche Kontextualisierung eine Rolle, da bei ihnen die Überschrift in jeweils anderer Weise zum Tragen kommt. Die erste Auslegung steht in einer individuellen ethischen, die zweite in einer universalen heilsgeschichtlichen Perspektive. Mit der im Mittelalter üblichen Terminologie könnte man auch vom *sensus moralis* und vom *sensus allegoricus* sprechen. Eine solche unbefangene Rezeption der Polysemie eines Textes ist nicht nur unter theoretischem Aspekt eine Bereicherung. Sie erweitert auch die Möglichkeiten für die praktische Verwendung des Ps 55 in Liturgie und Spiritualität.

4.2.14.2 Psalm 56 (72,1–75,48)

4.2.14.2.1 Die Überschrift des Psalm 56 (72,1–73,35)

4.2.14.2.1.1 Reihenfolge der Psalmen nach dem Maßstab der Tugend (72,1–23)

Nach der Auslegung von Ps 55 stellt Gregor von Nyssa ausdrücklich deren Beendigung fest und erklärt einmal mehr, dass man die Abhandlung nicht „über alles Maß ausdehnen soll, indem man mit großer Sorgfalt alle Einzelheiten untersucht“ (72,1–3). Dann richtet er den Blick nach vorn, wo mit Ps 56 ein weiterer Siegespsalm folgt, wie schon die Bemerkung *Zum Ziel* in der Überschrift deutlich macht (72,4). In den zahlreichen Siegespsalmen wird der Sieg über die Feinde auf vielfältige Weise betrachtet. So hat es

auch mit dem Sieg, auf den in Ps 56 „durch die Rätsel der geschichtlichen Erzählung hingewiesen wird“, eine eigene Bewandnis (72,5–8).

In Ps 56 geht es um eine Begebenheit aus dem Leben Sauls (72,8 f.). Gregor erinnert in diesem Zusammenhang ein weiteres Mal daran, dass die Reihenfolge (τάξις) der Psalmen sich nicht auf die Aufeinanderfolge der geschichtlichen Ereignisse (ἐκ τῆς ἀκολουθίας τῶν ιστορικῶν πραγμάτων 72,9 f.) gründet. Vielmehr begleitet sie die christlichen Aszeten bei ihrem Mühen um Vervollkommenheit in der Tugend (τοῖς κατὰ προκοπὴν δι’ ἀρετῆς τελειούμενοις), wobei die berichteten Ereignissen Hinweise sind, die das Wachstum in der Tugend fördern (εἰς ἔνδειξιν τῆς κατὰ τὴν ἀρετὴν ἀνξίσεως 72,10–13). Deshalb richtet sich die Position der einzelnen Psalmen innerhalb des Psalters nicht nach dem „zufälligen materiellen Eintreffen der Ereignisse“ (τῇ ὕλικῃ συντυχίᾳ τῶν πραγμάτων) im Lauf der Geschichte, sondern nach dem Maßstab der Tugend (κατὰ τὸν λόγον τῆς ἀρετῆς 72,13–15).

Auf diese Weise hat Gregor seinen Ansatz der Psalterexegese noch einmal prägnant zusammengefasst. Damit hat er zugleich den Grund dafür benannt, warum das Zusammentreffen von Saul und David in der Höhle, an das die Überschrift von Ps 56 erinnert, erst nach vielem anderen beschrieben wird, obwohl diese Begebenheit doch früher war als zahlreiche andere Ereignisse (72,15–19). Denn bei seinem Verhalten in dieser Lage bewies David bereits ein nicht geringes Maß an Tugend. Sah er doch davon ab, sich seines Verfolgers zu entledigen. Er hielt „seine Macht aufs Äußerste zurück und tötete statt seines Feindes in sich selbst seinen eigenen Zorn“ (72,19–23).

4.2.14.2.1.2 David schont Saul (72,24–54)

Gregor bemerkt, dass die betreffenden Geschehnisse all denen gewiss gut bekannt seien, „die sich nicht nur nebenbei mit den göttlichen Dingen befassen“ (72,24 f.). Gleichwohl bietet er doch ein kurzes Resümee der in 1 Kgt 24 und 26 berichteten Ereignisse, wobei er diese zu einem einzigen Geschehen verbindet.¹⁴¹⁶ Das ist als bewusstes exegetisches Verfahren zu werten, da Gregor durchaus um den Unterschied der beiden Vorfälle wusste.¹⁴¹⁷

Obwohl er zu Beginn betont hatte, dass er nur in ganz kurzer Weise berichten wolle (διὰ βραχείων, συντεμνόντες ἐν ὀλίγῳ 72,25 f.), trägt er jetzt in haggadischer Weise einige Züge ein, die das Geschehen illustrieren: So berichtet er über die Lichtverhältnisse in der Höhle (72,38–39.46–48). Insbesondere aber setzt er die Leichtigkeit, mit der Saul hätte getötet werden können, sowie den einstimmigen Wunsch der Gefährten, diese Ge-

¹⁴¹⁶ In Gregors Darstellung spielt sich das ganze Geschehen in der Höhle bzw. dann bei der Höhle ab, was 1 Kgt 24 entspricht; zugleich beruhigt David aber auch seinen Schildträger Abessa [JR 73,6–9], der nur in 1 Kgt 26 begegnet. Über Gregors Kombination der beiden biblischen Berichte urteilt REYNARD, *Sur les titres* (2002) 459, Anm. 1: „Grégoire ne fait qu’imiter les rédacteurs des *Regnes* qui ont rapproché délibérément les ch. 24 et 26 qui développent un même motif narratif“. Allerdings entspricht Gregors Darstellung der Verschonung Sauls im Zusammenhang mit Ps 58,1 der Darstellung in 1 Kgt 26, vgl. *Inscr.* II, 16 [JR 81,6–18].

¹⁴¹⁷ Vgl. *Inscr.* II, 15 [JR 76,38–45], wo Gregor die beiden Begebenheiten klar unterscheidet.

legenheit zu nutzen, ins Profil. Ein einziger Hieb hätte genügt, um das Herz zu durchbohren (72,48f.). Zudem scheint einige Zeit zur Verfügung gestanden zu haben, da David den Saum an Sauls Gewand ringsum abschneiden konnte (73,10). Umso bewundernswerter erscheint dadurch das Verhalten des jungen Helden, der von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch machte. Außer der auch vom biblischen Bericht betonten Achtung vor dem König (72,44) ¹⁴¹⁸ hebt Gregor auch die Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία 72,52) Davids hervor. Schon durch die Art und Weise der Darbietung des von der Schrift Berichteten setzt er eigene Akzente.

4.2.14.2.1.3 David, ein heldenhafter Meister über die Leidenschaften (73,1–35)

Der Schwerpunkt des Interesses Gregors liegt jedoch nicht beim äußeren Verlauf des Geschehens, sondern bei der inneren Stärke Davids und bei der von ihm gezeigten Tugend. Die Menschenfreundlichkeit hatte er schon genannt, nun hebt er auch die Langmut (μακροθυμίαν 73,1) hervor. Auch macht er deutlich, wie beim Verhalten des jungen Helden die Vernunft und der religiöse Glaube zusammenwirkten, da er sowohl „durch vernünftiges Denken (τῷ λογισμῷ) den Zorn sowie durch Gottesfurcht (τῷ θεῷ φόβῳ) die Macht, den Stoß zu führen, besiegte“ (73,4 f.). Seine innere Haltung war so stark, dass er auch den Zorn seines Schildträgers beruhigen konnte (73,5–7). In diesem Zusammenhang führt Gregor das in der Überschrift enthaltene „preisenswerte Wort“ *Vernichte nicht* an (V. 1b), das er mit der Angabe *den Gesalbten des Herrn* aus 1 Kgt 26,9 zu einem Mischzitat verbindet (73,7–9).

Der Kirchenvater kombiniert noch weitere Elemente der beiden biblischen Berichte, wenn er David nun von einem Hügel aus Saul anrufen (1 Kgt 26,13) und ihm den abgeschnittenen Saum des Doppelmantels zeigen lässt (1 Kgt 24,12). Beiden Überlieferungen entspricht es, dass David Saul die unblutige Heldentat erzählt, bei der – wie Gregor deutet – „der Held siegreich war und der Unterlegene verschont wird“ (73,17 f.). Er führt seine Reflexion über das Geschehene in treffender Weise weiter: „(D)ie Heldentat Davids erhält nicht durch den Fall des Feindes ihre Bestätigung; vielmehr wird die Überlegenheit an Kraft dadurch noch offenkundiger, dass er den Gegner vor der Gefahr gerettet hat. Ihm stand so viel an Vertrauen zur Verfügung, dass er für seine Rettung nicht auf das Verderben seiner Widersacher setzte, sondern auch wenn jene überlebten, die ihm nachstellten, sich sicher wusste, als ob niemand da wäre, der ihm Leid zufügen könnte“ (73,18–24).¹⁴¹⁹

Nachdem Gregor auf diese Weise die Größe der Heldentat Davids hervorgehoben hat, stellt er noch einmal heraus, welche Lehre das Wort durch die Geschichte erteilt (διὰ τῆς ἱστορίας παιδεύει ὁ λόγος 73,24 f.). Sie besteht darin, „dass einer, der in der Tugend herausragt, sich nicht gegenüber seinen Landsleuten, sondern gegenüber seinen

¹⁴¹⁸ Vgl. 1 Kgt 24,7 und 1 Kgt 26,9.

¹⁴¹⁹ Im Verlauf der Darstellung beschreibt Gregor die äußere Position und die innere Stärke Davids mit einer ganzen Reihe von Begriffen: ἐξουσία [JR 73,3.5], νικήσας [JR 73,4.17], ἀσφαλεία [JR 73,12.24], ἀριστεία [JR 73,16.19.27], ὑπεροχὴ τῆς δυνάμεως [JR 73,20 f.], πεποιθήσεως [73,21], ἀνδρίζεται [JR 73,26].

Leidenschaften als stark erweist“ (κατὰ τῶν παθῶν ἀνδρίζεται 73,25 f.). Dabei zeigt sich Davids Tugend als so kraftvoll, dass sie nicht nur bei ihm, sondern auch bei Saul den Zorn überwindet, wobei bei David vor allem die Vernunft, bei Saul aber die erfahrene Menschenfreundlichkeit wirksam ist (73,26–35).

4.2.14.2.2 Das Korpus des Psalms 56 (74,1–75,48)

4.2.14.2.2.1 Das Verschwinden des Übels (74,1–29)

Der Überschrift hat Gregor von Nyssa den Gegenstand (ὑπόθεσις) des Psalms entnommen (74,1 f.). Erst jetzt zitiert er sie in ihrem vollen Wortlaut (74,3–6). Im Folgenden sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, die Gedanken (νοήματα) des Psalms mit den Worten der Überschrift in Verbindung zu bringen (ἐφαρμοσθεῖν 74,6–8). Dabei will er zunächst die von Gott inspirierten Worte in Kürze durchgehen, um den in ihnen enthaltenen Sinn, ihre θεωρία zu erkennen (74,8 f.).¹⁴²⁰

Gregor beginnt die Auslegung mit V. 2, den er im vollen Wortlaut anführt (74,9–12). Eine erste nah an den Text angelehnte Erklärung entnimmt dem Vers, dass der Psalmist darum bittet, als Gegengabe für sein Vertrauen und seine Hoffnung das göttliche Erbarmen zu empfangen, *bis die Gesetzlosigkeit vorübergezogen ist* (74,12–14). Vor allem dieser Aussage gilt Gregors weitere Aufmerksamkeit. Er greift das Stichwort der ἀνομία auf, die er nicht im Sinne einer speziellen und akut andrängenden Gesetzlosigkeit versteht – man könnte hier an die Bedrohung Davids durch Saul denken –, sondern als die mit der Sünde identische Gesetzlosigkeit überhaupt. Um den Gedanken des in dieser Weise gelesenen Psalmwortes deutlicher herauszuarbeiten, trifft er einige grundsätzliche Feststellungen zur Natur der Sünde. Die Sünde ist unbeständig und vorübergehend (74,16). Sie war kein ursprünglicher Bestandteil der Schöpfung und wird deshalb auch nicht für immer bleiben (74,17–19). In platonischer Begrifflichkeit trägt Gregor dann erneut die Lehre vor, wonach das Wesen des Schlechten und mithin auch der Sünde in einem Mangel besteht. Sie stammt nicht aus dem Seienden (ἐκ τοῦ ὄντος), sondern steht außerhalb seiner und gleicht deshalb dem von Ps 128 geschilderten Gras auf den Dächern, das verdorrt (74,19–23).¹⁴²¹ So wird auch die Sünde „bei der Wiederherstellung des Alls zum Guten (τοῦ παντὸς πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀποκαταστήσει) vorbeigehen und verschwinden, sodass keine Spur des Schlechten [...] übrig bleibt“ (74,23–29). Einmal mehr hat die Exegese des Kirchenvaters damit eine überraschende Wendung genommen, die zugleich zeigt, was ihm am Herzen liegt: Es geht ihm weniger um singuläre konkrete Notlagen als um die Grundsituation des Menschen und der Welt überhaupt, in deren Rahmen sich dann auch die konkreten Einzelfälle bewegen.

¹⁴²⁰ Zur Bedeutung des Wortes θεωρία an dieser Stelle vgl. oben S. 146, Anm. 858.

¹⁴²¹ Zur Natur des Schlechten vgl. auch die Deutung des Maulesels oben S. 289.

4.2.14.2.2.2 Der Schatten der göttlichen Flügel (74,30–68)

Nachdem Gregor aus seinem eigenen Wissen die Natur der Sünde erklärt hat, kehrt er wieder zu V. 2 zurück, den er als Proömium des Psalms apostrophiert (74,30). Das Wort – so sieht es er – „entwickelt“ hier „eine Philosophie und erklärt in hohen Lehren die Natur der Schlechtigkeit“ (74,30 f.). Dabei nimmt er noch einmal den Wortlaut dieses Verses auf, wenn er erklärt: „Denn ⟨es⟩ lehrt, dass wir so lange auf den Beistand des *Erbarmens* angewiesen sind, bis die *Gesetzlosigkeit* an unserem Leben *vorübergezogen* ist, die sich in schlimmer Weise in diesem Leben eingenistet hat. Einen solchen Beistand aber gewährt uns das *Vertrauen* auf die Kraft dessen, der Beistand leistet, sowie das Sich-Bergen *im Schatten der Flügel Gottes*“ (74,31–36).

Zu einer tiefer gehenden Erklärung lädt hier vor allem das Wort vom *Schatten der Flügel Gottes* ein, bei dem es sich ja offenkundig um ein Bild handelt. Dabei will Gregor demjenigen zustimmen, der den „Schatten“ der göttlichen „Flügel“ mit den Tugenden identifiziert (74,36 f.). Denn „was das Göttliche selbst seiner Natur nach ist“, bleibe „für die menschliche Natur unerreichbar und unbegreiflich“, es schwebe „in unaussprechlicher Weise irgendwo oberhalb des Denkens (λογισμοῦ) der Menschen“ (74,38–40). Wohl aber entstehe „durch die Schattenzeichnung der Tugenden bei denen, die auf sie schauen, eine gewisse Einprägung (χαρακτήρ) der unaussprechlichen Natur. Jede Weisheit, Klugheit und Kenntnis sowie jeder Zugang zum begreifenden Denken sind also nicht die göttlichen ⟨Flügel⟩ selbst, sondern der ⟨Schatten⟩ der göttlichen ⟨Flügel⟩“ (74,41–45). Der Kirchenvater vollzieht hier eine bemerkenswerte Verbindung von Ethik und Mystik: Das Schauen auf die göttliche Natur hat eine Wirkung auf den Schauenden. Es führt zur Entstehung von Tugenden, durch die er eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott gewinnt, eine „Einprägung“ des göttlichen Wesens wird ihm aufgeprägt. Dabei ist es kaum ein Zufall, dass Gregor hier Tugenden des Erkennens nennt, wenn er auch die Wirkung des Schauens gewiss nicht auf diese beschränken will. Denn dem rechten Denken (λογισμός) kommt ja auch die Aufgabe zu, die Leidenschaften zu ordnen. Wenn Gregor die Tugend als „Schattenzeichnung“ bezeichnet, dann nimmt er damit einerseits das Wort „Schatten“ im Psalm auf. Zugleich könnte er sich aber auch daran erinnern haben, dass Platon zweimal von einem „Schattenbild“ der Tugend spricht, wenn auch dieser Begriff bei ihm eine andere Bedeutung hat.¹⁴²²

Nach dieser vertieften Betrachtung des Proömiums geht Gregor die folgenden Verse in kursorischer Weise durch. Auch wenn die Tugenden nur ein Schatten der göttlichen Flügel sind, stellen sie doch eine große Wohltat dar, wie V. 3b belegt (74,45–47). Gott hat sie aus der Höhe gesandt (V. 4a; JR 74,47 f.). Das Bild vom Schatten ermöglicht noch eine weitere Assoziation, wenn Gregor die Rettung des Psalmisten (V. 4a) durch den Geist, der diesen „in der Wolke überschattet hat“, ermöglicht sieht (74,49 f.).¹⁴²³ Eine Verkettung von Psalmen kommt in den Blick, wenn unser Autor V. 4b entnimmt,

¹⁴²² Von einer σκιαγραφία ἀρετῆς spricht PLATON in R. 365 c [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 116] und Phd. 69 b [WERKE III, hg. v. Eigler (1971) 40]. Während dieser Begriff bei ihm jedoch eine negative Bedeutung hat, gibt Gregor ihm eine positive Wendung.

¹⁴²³ Vgl. auch Ex 40,35; Mt 17,5 par.

dass jene, die den Dichter „in den vorigen Psalmen *niedergetreten* hatten, {...} nun in die entgegengesetzte Stellung derer gebracht“ sind, „die *Beschimpfung* erfahren“ (vgl. Ps 55,3a; JR 74,50–52).¹⁴²⁴ Dabei bleibt freilich bestehen, dass es sich hier nicht um äußere Feinde handelt. Denn die *Junglöwen*, aus deren Mitte Gott in V. 5a befreit, deutet der Kirchenvater als seine Sünden, die ihn „mit ihrem furchtbaren Rachen und den Spitzen ihrer Krallen zerrissen“ (74,54–56). Das von Gott zu dieser Befreiung als „Mitkämpfer“ gesandte *Erbarmen* und die *Wahrheit* (V. 4c) bilden ein „schönes Paar“, denn „das Erbarmen ist nicht ohne Urteil und die Wahrheit nicht erbarmungslos“ (74,57 f.). Freilich wirkten die Sünden nicht nur im Psalmisten selbst. Deshalb spricht der Psalm nun von *Menschensöhnen*, deren *Zähne Waffen und Pfeile* und deren *Zunge ein scharfes Schwert* sind (V. 5cd; JR 74,59–61). Gregor kommentiert diese Worte mit dem Hinweis, dass ein solcher Zustand nicht der ursprünglichen Verfassung unserer Natur entspricht (74,61–63). „Doch immer wenn jemand der Leidenschaft ähnlich geworden und auf das herrschende Laster hin umgeformt worden ist, verliert er seine naturgemäße Gestalt und wird zu einem wilden Tier“ (74,63–66).

4.2.14.2.2.3 Die Herrlichkeit Gottes (75,1–48)

Der Höhe, die der Psalmist durch das rettende Handeln Gottes erreicht hat, entspricht es, dass er in V. 6 „nicht mehr auf das *Irdische*“ blickt, sondern sich um „die Herrlichkeit, die bei den *himmlischen* Mächten (gegenwärtig ist)“ bemüht (75,1–7).¹⁴²⁵ Ein letzter Blick auf die Feinde in V. 7 zeigt ihm, dass diese in ihre eigene *Grube* gefallen sind (75,7–12). Er selbst aber ist in V. 8 *bereit*, „die göttliche Herrlichkeit im Lob rühmend zu verkünden“ (75,12 f.). Das schiebt er denn auch nicht länger auf, sondern ruft in V. 9 *Harfe und Leier* als „seine lebendigen Instrumente mit ihrem Namen an und fordert sie zum Dienst am Lobgesang auf“ (75,16–19). Durch die Rede von den ‚lebendigen Instrumenten‘ deutet Gregor bereits an, dass er Harfe und Leier als Symbole deuten will. Hatte er sie in *Inscr* I, 9 auf die harmonische Vielfalt der Tugenden bezogen,¹⁴²⁶ so scheint er hier *Eusebius von Cäsarea* zu folgen, nach dessen Auslegung von Ps 56,9 die Harfe für die Seele, die Leier aber für den Leib steht.¹⁴²⁷ Jedenfalls versteht er das gemeinsame Spiel dieser beiden Instrumente als Ausdruck dafür, dass der „zweifache Mensch, der erscheinende und der verborgene, zum göttlichen Lobpreis harmonisch zusammensingen“ (75,19–21). Der rechte Zeitpunkt dafür ist der *frühe Morgen* (V. 9c), den Gregor wiederum in einem ethischen Sinne versteht, denn – wie er mit einer Anspielung auf Röm 13,12 zu V. 9a sagt – „für keinen von denen, welche die <Werke der Finsternis> nicht <abgelegt> haben, *wacht die Herrlichkeit Gottes auf*“ (75,22–24).¹⁴²⁸ *Ich werde mich am frühen Morgen erheben*, heißt es in V. 9c. Gregor hört hier eine

¹⁴²⁴ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁴²⁵ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁴²⁶ Vgl. *Inscr* I, 9 [JR 27,26–31], Übers. oben S. 137.

¹⁴²⁷ EUS., *In Ps* 56,9 [PG 23, 513 B], formuliert: τὴν μὲν ψυχὴν διὰ τοῦ ψαλτηρίου, τὴν δὲ κithάραν διὰ τοῦ σώματος αἰνιττόμενος [sic!].

¹⁴²⁸ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

zweite Person sprechen, die der Rufenden antwortet (75,24–26). So sind wir denn auch schon vorbereitet auf die *Völker* und *Völkerschaften*, unter denen der Psalmist in V. 10 Gott preisen will, welchen Preis Gregor als Danksagung deutet (75,26–28). „Völker“ und „Völkerschaften“ haben beide in gleicher Weise die Gabe des Glaubens empfangen, wobei der Kirchenvater die „Völker“ mit den Juden identifiziert, die „Völkerschaften“ aber mit jenen, die wir im Deutschen zumeist die „Heiden“ nennen (75,28–32). Da also „der göttliche Segen wie ein zweifacher Strom über beide ausgegossen wurde, (...) bringt die Prophetie Gott für beide die Danksagung dar“ (75,32–35).

V. 11, den Gregor in der Wortgestalt der parallelen Fassung von Ps 107,5 zitiert, bezeugt die Größe des Erbarmens Gottes (75,38 f.). Unser Kirchenvater bezieht das wieder auf den Gang der Heilsgeschichte, denn wenn „die Sünde auch ins Unendliche angewachsen ist, so übertrifft das *Erbarmen* Gottes sie doch durch die ihm eigene *Größe*, überragt es doch selbst die Höhe des *Himmels*“ (75,36–38). Im abschließenden V. 12 bezieht unser Autor die *Erde* auf die Menschen, die *Himmel* aber auf die Engel: „Denn je mehr auf Erden die Herrlichkeit Gottes zunimmt, die durch die aus Glauben Geretteten vermehrt wird, umso mehr frohlocken die überweltlichen Mächte über unsere Rettung“ (75,42–45). Solche Verherrlichung ist nicht nur eine Erwartung für die Zukunft, wie ein Hinweis auf das himmlische Heer bei den Hirten von Bethlehem zeigt, in dessen Gesang der „Friede auf Erden“ und die „Herrlichkeit in den Höhen“ miteinander verbunden sind (Lk 2,13 f.; JR 75,45–48).

Zu Beginn seiner Auslegung des Psalmkorpus hatte Gregor angekündigt, dass er die Gedanken des Psalms zu den Worten der Überschrift in Beziehung setzen wolle (74,6–8). In der Tat stellt er jedoch im Verlauf der kursorischen Lektüre des Psalms keine ausdrücklichen Rückbezüge zur Überschrift her. Er überlässt es dem Leser, Zusammenhänge zu entdecken. Das wäre etwa bei den „Schatten“ der göttlichen „Fügel“ (V. 2) möglich, die Gregor auf die Tugenden hin deutet. Allerdings findet die in der Auslegung der Überschrift so wichtige Tugend der Langmut im Psalmtext kein direktes Echo. Stattdessen kommt hier überwiegend das göttliche Wirken zur Sprache, und zwar sowohl in Gestalt des Erbarmens, auf das der Psalmist vertraut (V. 2), als auch des Segens, den Gott Juden wie Heiden schenkt (V. 10), und der Herrlichkeit, zu der er führt (V. 11 f.). So zeigt sich der Psalmtext vor allem als Ausweitung und Ergänzung der Thematik, die Gregor bei der Überschrift hervorgehoben hatte.

4.2.15 Kapitel XV – Ps 57 (76,1–79,40)¹⁴²⁹

4.2.15.1 Die Überschrift des Psalms 57 (V. 1) (76,1–66)

4.2.15.1.1 Ein neuer Sieg in V. 1a (76,1–15)

Gregor beginnt seine Auslegung des Ps 57 wieder mit Worten, die diesen Psalm in die aufsteigende Bewegung hineinstellen, die nach seiner Auffassung den ganzen Psalter

¹⁴²⁹ Eine vertiefte Auslegung dieses Kapitels findet sich unten S. 509–558.

durchzieht. Dabei lässt er die Vorstellung einer nach oben führenden Treppe anklingen und charakterisiert Ps 57 gegenüber Ps 56 als die nächsthöhere Stufe (ὑπερκείμενη διαδοχῇ 76,1 f.). Darüber hinaus illustriert er die Überlegenheit des Ps 57 durch ein Bild aus der Welt des Wettkampfes und ergänzt so die aus der Architektur stammende statische Bildlichkeit durch ein dynamisches Moment: Er erinnert an den Augenblick, in dem ein Läufer denjenigen, der bisher an der Spitze war, überholt. Ebenso verhalte es sich mit den Psalmen 56 und 57. Wenn auch Ps 56 sich in seinem Sinngehalt (κατ' ἔννοιαν 76,7) schon als groß erwiesen und alle ihm vorausgehenden Psalmen übertroffen habe (76,8 f.), so werde er doch durch die Größe der Ps 57 eigenen Gedanken (τῇ μεγαλοφυῖα τοῖς ἰδίοις νοήμασιν 76,8) besiegt; dieser übertrifft (τὸ πλεον ἔχει 76,10) den ihm vorausgehenden Psalm.

Wie kommt Gregor zu einem solchen, für einen modernen Leser erstaunlichen Urteil? Im Hintergrund steht einmal mehr die Vorstellung eines ununterbrochenen linearen Aufstiegs von Psalm zu Psalm. Für sie beruft er sich hier auf das „Geschriebene“ (76,3), das Ps 57 den „Sieg“ über seinen Vorgänger bezeugt (μαρτυρεῖ τὴν νίκην 76,10 f.). Mit diesem „Geschriebenen“ meint unser Kirchenvater konkret die in der Überschrift enthaltene Angabe *Zum Ziel* (Ps 57,1). In *Inscr.* II, 2 hatte er sie als athletischen Zuruf an den christlichen Asketen gedeutet, der ihn beim Lauf auf der Kampfbahn der Tugend anfeuern sollte.¹⁴³⁰ Jetzt bezieht er diese Angabe auch auf den durch sie überschriebenen Psalm. Das erscheint insofern als berechtigt, als Gregor in den Psalmen die entscheidenden Instrumente sieht, mit deren Hilfe immer größere Siege errungen werden. Deshalb erfordert ein größerer Sieg auch ein mächtigeres Instrument. In bildlicher Weise kann dann auch davon gesprochen werden, dass die Psalmen miteinander kämpfen und durch einen je größeren Gehalt Siege übereinander erringen. Eine gewiss höchst ungewöhnliche, aber auch erfrischende Perspektive! Für den „Wanderer der Tugend“ (68,9) ergibt sich daraus die Aufgabe, den geistigen Gehalt zu erkennen, durch den der jeweilige Psalm ihm zu einem neuen Sieg auf der Kampfbahn des Lebens verhilft.

Bei nicht wenigen Sportarten besteht das Ziel darin, den Gegner zu überwinden, ihn zu Boden zu ringen. Davon unterscheidet sich der Wettkampf zwischen den Psalmen deutlich. Bei ihnen geht es nicht um die Niederlage der Gegner, sondern um ein noch größeres Maß im Guten (ἐν τοῖς ἀγαθοῖς πλεονασμὸν 76,12 f.), wie auch die Überschrift von Ps 57 zeigt, die Gregor nun in voller Länge zitiert: *Zum Ziel, vernichte nicht, bezogen auf David, für eine Säuleninschrift* (V. 1; JR 76,14 f.). Hier wird – wie allerdings auch schon in Ps 56 – gerade die Schonung des Gegners als ein wesentliches Element des Sieges dargestellt. Diesem Aspekt widmet Gregor seine Aufmerksamkeit. Durch den wiederholten Ruf ‚Vernichte nicht‘ sieht er David als „Athlet(en) der Langmut“ charakterisiert, wobei er freilich rhetorisch übertreibt, wenn er sagt, dass dieser Ruf „oft“ erklinge (76,15–17).¹⁴³¹ Der ethische Anspruch, der hier ins Wort gebracht wird, erscheint ihm als so hoch, dass er die Vermutung äußert, „vielleicht“ sei es der Heilige Geist selbst, der dieses Wort „voll Bewunderung aufnimmt“ (76,17–19). Was zunächst nur eine Möglichkeit zu sein schien, wird sogleich zur Gewissheit, wenn Gregor nun

¹⁴³⁰ Vgl. *Inscr.* II, 2 [JR 31,1–25] sowie die Kurzdarstellung oben S. 252–253.

¹⁴³¹ Der Ruf findet sich im Psalter vier Mal, nämlich in Ps 56,1; 57,1; 58,1; 74,1.

feststellt, dass ein solcher Ruf gewaltiger ist „als die Kraft der Menschen“ und „über die Grenzen der Natur“ hinausgeht. „In der Tat konnte nur die unkörperliche und unstoffliche Natur, an die keine Leidenschaft menschlicher Art rührt, etwas Derartiges sagen“ (76,19–22). An diesem raschen Übergang von einer bloßen Vermutung zur vollen Gewissheit zeigt sich erneut die rhetorische Argumentationsweise dieses Traktates. In theologischer Hinsicht will Gregor auf diese Weise die Inspiration des biblischen Textes deutlich machen, der Inhalte umfasst, die nicht aus einer bloß menschlichen Quelle stammen können.

4.2.15.1.2 David, der Kämpfer der Langmut in V. 1bc (76,15–47)

Das Außerordentliche des Rufes ‚Vernichte nicht‘ wird noch deutlicher durch den Kontrast zu den zahlreichen bitteren Erfahrungen, die David machen musste. Dabei war David doch ein Mensch und die Zorneskraft gehörte als wesentlicher Teil zu seiner Natur (συνουσιωμένον ἔχων τῇ φύσει 76,22 f.). In einer umfassenden Aufzählung, die an die analoge Darstellung des Lebens des Mose in *Inscr.* I, 7 (14,12–46) erinnert, schildert Gregor die zahlreichen Leiden Davids, die umso mehr ein empörendes Unrecht darstellten, als er dazu nicht nur keinen Anlass gegeben hatte, sondern im Gegenteil ein Wohltäter (εὐποιῶς 76,28) dessen gewesen war, der ihm nach dem Leben trachtete (76,23–38). Umso bewundernswerter ist das Verhalten des Helden, der nicht nur zwei Mal die Gelegenheit nicht ergriff, seinem Zorn freien Lauf zu lassen (76,43 f.), sondern durch den Ruf ‚Vernichte nicht‘ auch seinen Schildträger daran hinderte, Saul zu töten (76,38–45). Ein derartiges Verhalten ist so unwahrscheinlich, dass Gregor nur feststellen kann: „Es ist geradezu ein Ruf Gottes, der bei diesem Menschen die Vernichtung verhindert“ (76,45–47).

4.2.15.1.3 Die Säule unseres Gedächtnisses nach V. 1d (76,48–66)

Gregor hatte bereits das „häufige“ Vorkommen des Rufes ‚Vernichte nicht‘ hervorgehoben.¹⁴³² Den Sinn solcher Wiederholung erläutert er nun durch einen Vergleich mit der Tätigkeit des Bildhauers, der in einen Stein eine deutlich erkennbare Inschrift eingraviert: Er wird den Meißel oftmals ansetzen, um die Buchstaben tief in den Stein einzuritzen (76,48–51). Ebenso „sorgt der Heilige Geist durch die beständige Wiederholung dafür, dass der große Ausspruch an der Säule unseres Gedächtnisses noch klarer und ganz deutlich wird“ (76,51–53).¹⁴³³ In diese Säule gräbt der Heilige Geist die Worte ‚Vernichte nicht‘ ein, „damit dieser uns klar und ohne Unschärfe eingeprägte Schriftzug zur Zeit der Bedrängnisse (ἐν τῷ καιρῷ τῶν παθημάτων) gelesen werden kann“ (76,53–55). Die auf Einprägung zielende Wiederholung bereitet also ein entsprechendes Handeln vor. Ganz generell erklärt Gregor: „(D)arauf zielt nach meiner Meinung der Heils-

¹⁴³² Vgl. oben S. 308.

¹⁴³³ Bereits in *Inscr.* II, 4, Übers. oben S. 153 (Heine II, 41), hatte Gregor die Säule als das „Erinnerungsvermögen der Seele“ gedeutet; in *Inscr.* II, 14, Übers. oben S. 213 (Heine II, 210), hatte er die darauf angebrachte Inschrift mit der Heiligen Schrift identifiziert.

plan (οἰκονομίαν) des Heiligen Geistes ab, dass die früheren glücklich vollbrachten Taten der heiligen Männer für das Leben in der darauf folgenden Zeit als Wegweisung bereitstehen, wobei die Nachahmung uns zu einem gleichen oder ähnlichen Gut führt“ (76,55–59). Wegweisung und Nachahmung sind also die Ziele der geschichtlichen Berichte in der Heiligen Schrift und so auch im Psalter. Gregor wendet diesen Grundsatz konkretisierend auf den Ruf ‚Vernichte nicht‘ an. Er beschreibt die Situation, da jemand gereizt worden ist und das Verlangen nach Rache in ihm entbrennt, ja „das Blut in der Nähe des Herzens vor Grimm (...) kocht“ (76,59–61). Doch dann blickt der Betreffende auf die „Säule“, die der Heilige Geist zur Erinnerung an David aufgerichtet hat, und liest die Worte, die der junge Held zugunsten Sauls sprach. Davon beeindruckt wird er „die Verwirrung der Gedanken in der Seele völlig beruhigen, indem er durch das Verlangen, ein derartiges Verhalten nachzuahmen, die Leidenschaft besänftigt“ (76,61–66).

4.2.15.2 Das Korpus des Psalms 57 (77,1–79,40)

4.2.15.2.1 Vorwürfe wegen unrechtem Handeln in V. 2–3 (77,1–18)

Zu Beginn seiner Auslegung des Ps 57 hatte Gregor von der Überschrift ausgehend die Größe dieses Psalms herausgestellt. Dann hatte er von der Größe Davids als Vorbild gesprochen. Nun hebt er auch die Größe dessen hervor, „der durch Fortschritt (διὰ προκοπῆς) zu der Stufe dieses Psalms aufgestiegen ist“ (77,1 f.). So zeigen sich hier drei „Größen“, die miteinander korrespondieren: die Größe des Vorbildes, die Größe des entsprechenden Psalms und die Größe des Nachahmers. Diese dreifache Größe macht Gregor nun auch am Text des Psalms sichtbar (77,2–4). Denn nun klagt der Beter nicht mehr wie in Ps 55,3 darüber, „dass er von den Feinden niedergetreten wird, noch zieht er das *Erbarmen* ins Bündnis“ wie in Ps 56,2. Vielmehr ist er jetzt in die Höhe gelangt (ἄνω γενόμενος 77,6) und richtet „wie von einer hohen Warte aus“ Vorwürfe (ἐλεγκτικῶς) an die, „die sich unten in den Höhlungen am Fuß des Berges des menschlichen Lebens aufhalten“ (77,7 f.). Der Fortschritt ist hier wohl darin zu sehen, dass der Psalmist sich jetzt nicht mehr um sich selber sorgt, sondern seine Sorge dem Geschick der anderen zuwendet. In den V. 2–3, die Gregor paraphrasierend (παραφράσας τῆς ψαλμικῆς λέξεως 77,15) verdeutlicht, hält er den „Menschen söhnen“ vor, dass sie nicht der „Gerechtigkeit“ folgen, sondern in Gedanke und Werk „Unrecht“ vollbringen (77,8–18). In den folgenden Versen wird sich seine Sorge um die Gesetzesbrecher noch vertiefen.

4.2.15.2.2 Wehklage über die Sünder in V. 4–10 (77,19–79,19)

4.2.15.2.2.1 Klage über die vom Mutterleib Abgeirrten in V. 4–6 (77,19–49)

In V. 4 schließt sich eine Klage an (σχετλιάζων 77,19.33) über die, „die aus dem Heil heraus gefallen sind“ (77,19–21). Deren Beschreibung als solche, die „vom „Mutter schoß“ und „vom Mutterleib abgeirrt“ sind, bietet Gregor einen Ansatzpunkt für eine tiefere Deutung der hier angesprochenen Vorgänge, wobei er das ἀπό des griechischen

Textes nicht zeitlich, sondern räumlich versteht. So kann er nämlich Mutterschoß und Mutterleib mit „der Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes, von der wir gebildet und hervorgebracht wurden“, identifizieren (77,22–26). V. 4 erweist sich damit als ein Echo auf die in der Urgeschichte berichtete Erschaffung des Menschen wie auf dessen Fall. Beide Ereignisse werden von unzähligen Worten der Schrift bezeugt, von denen Gregor Gen 1,26 und Jes 1,2 zitiert. Auf die Vorwürfe in V. 2–3 folgt demnach ab V. 4 eine offenkundige Wehklage (θρήνος γὰρ ἄντικρύς), in welcher der Psalmist „über das Verderben der Abtrünnigen“ jammert (77,32–35). Diese haben „die Lüge der Wahrheit vorgezogen“, wie Gregor in Anlehnung an Röm 1,25 formuliert (77,36 f.). Die Klage setzt sich in V. 5 fort, in dem Auswirkungen der Sünde beschrieben werden: Der *Grimm* der Sünder hat *Ähnlichkeit* mit dem „Vater der Lüge“, der ersten *Schlange*, sodass an die Stelle der Ähnlichkeit mit dem Schöpfer die Ähnlichkeit mit dem Verführer getreten ist (77,37 f.). Die Schlange illustriert zugleich eine weitere Eigenheit der Sünder, auf die V. 5b verweist, wenn er davon spricht, dass die Natter *sich ihre Ohren verstopft*. Um das zu erklären, rekuriert Gregor auf Beobachtungen, von denen die Naturkundigen seiner Zeit (οἱ περὶ ταῦτα σοφοί 77,47) berichteten. Diese sahen in dem Sich-Aufblähen der Schlange eine Abwehrreaktion gegen die Bezauberung durch die Schlangenbeschwörer, die deren Zaubermittel unwirksam machte (77,41–47).¹⁴³⁴ Ein vergleichbares Sich-Sperren gegen Beeinflussung von außen, selbst wenn diese heilsam wäre, finden wir auch bei Menschen. Und so kann Gregor von Nyssa das Verhalten der Schlange als Bild dafür verstehen, „dass das Herz derer, die von der Schlechtigkeit beherrscht werden, verschlossen bleibt, wenn von den Lehrern eine ärztliche Behandlung an sie herangetragen wird“ (77,47–49).

4.2.15.2.2 Löwen und ein böser Bogenschütze in V. 7–9a (78,1–29)

Auch der ganze folgende Teil des Psalms wird nach der Analyse Gregors als Wehklage vorgetragen (διὰ θρήνου προῆκται, 78,1 f.). Diese Deutung ist freilich nur auf der Grundlage der Septuaginta möglich, die anders als der masoretische Text in V. 7 keine Imperative enthält. So lässt sich V. 7 als bloße Ankündigung des Kommenden verstehen, die indes keinen Wunsch ausdrückt, dass es so geschehen solle (78,2–4). Gregor folgt der bereits eingeschlagenen Linie der Interpretation, wenn er in den vom Zermalmt-Werden bedrohten *Zähnen* (V. 7a) jene erkennt, die von der „Frucht des Ungehorsams“ essen und die das „Wort der Wahrheit“ (Eph 1,13) zerreißen (78,5–9). Weitere Konkretisierungen ergeben sich von den in V. 7b genannten *Löwen* aus. Der Kirchenvater macht wiederum naturkundliche Kenntnisse für die Auslegung nutzbar, wenn er bei den Löwen auf die „Verdrehung der Augen“ hinweist, auf ihren widrigen Atem und ihre Ernährung durch Fleisch und Blut. Es bedarf nicht vieler erklärender Hinweise, um diese Rätselbilder (αἶνγμα 78,13) zu interpretieren. Gregors Andeutungen lassen erkennen, dass er bei den verdrehten Augen und beim widrigen Atem an das gotteslästerliche (βλασφημίαν 78,15) Denken und Reden der Irrlehrer denkt, während die Ernäh-

¹⁴³⁴ Zum Verhalten von Giftschlangen am Beispiel der Kobras vgl. unten S. 529.

nung durch Fleisch und Blut für Verhaltensweisen steht, die „im Hinblick auf das Königreich Gottes zu verwerfen“ sind, wie er mit Anlehnung an Paulus formuliert (1 Kor 15,50; JR 78,17–19). Der folgende V. 8a beschreibt den Untergang derer, die einer derartigen Lebensorientierung gefolgt sind. Dabei wehrt Gregor anthropomorphe Vorstellungen vom Gericht Gottes ab, wenn er diesen Untergang als die innere Konsequenz einer verfehlten Bindung an das Materielle beschreibt: Sie werden „zusammen mit der unbeständigen Natur der materiellen Dinge, denen sie sich im Leben eng verbunden hatten, zerfließen“ (78,19–23).

In der Textfassung der Septuaginta tritt in V. 8b ein „Er“ auf, der seinen Bogen spannt, „bis sie schwach (...) werden“. Nachdem in V. 7 zuletzt Gott als handelndes Subjekt in Erscheinung getreten war, läge es nahe, auch in V. 8b das richtende Handeln Gottes zu sehen. Indes entspricht es Gregors Gottesbild mehr, diesen „Er“ in Anlehnung an Eph 6,16 mit jenem bösen Bogenschützen zu identifizieren, „der auf unsere Seelen (zielt) und die *feurigen Pfeile* der Sünde gegen das menschliche Leben lenkt“ (78,23–25). Er hört damit nicht auf, „bis er ihre Kraft geschwächt hat“ (78,26). Diese Schwächung findet in V. 9a Ausdruck im Bild vom schmelzenden Wachs, „das sich durch jede Art sündiger Einprägungen leicht formen lässt“ (78,28 f.).

4.2.15.2.2.3 Feuer und unverständiges Dorngewächs in V. 9b–10 (78,29–79,19)

Die Reihe der klagenden Worte (ὁδυντικὰς φωνάς 78,30) setzt sich nach Gregor auch in V. 9b fort. Dabei erläutert er die Textfassung der Septuaginta durch den Rückgriff auf „eine(n) anderen der Übersetzer“, der statt von herabfallendem Feuer von der *Fehlgeburt einer Frau* spricht (78,31–35).¹⁴³⁵ Von da aus kann er den Bogen schlagen zu V. 4, den er auf den Sündenfall hin gedeutet hatte. Von diesem Zusammenhang aus kehrt er dann zur Textgestalt der Septuaginta zurück. Das nach V. 9b vom Himmel fallende *Feuer* sind die Sünder, die „durch ihre Entscheidung für das Materielle sich selbst zum Feuer geworden sind“ (78,43 f.). Die *Sonne* aber, die nicht mehr gesehen wird, steht für den, der das „wahre Licht“ ist,¹⁴³⁶ wobei sich für Gregor hier ein Bezug zu den Juden ergibt, die sich weigerten, auf dieses Licht zu schauen (78,44–46). In einer komplizierten exegetischen Operation hat der Kirchenvater so einen Sinn (ἔννοιαν 78,32) des V. 9b erhoben, der ihn als Parallele zu V. 4 erscheinen lässt.

V. 10 schließt sich folgerichtig an V. 9 an (ἀρμόζει κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῷ προάγοντι 78,47), wobei er sachlich eine Parallele zu V. 5 darstellt. Das *unverständige Dorngewächs* in V. 10 ist demnach ein anderes Bild für das, was in V. 5 die *taube Natter* genannt wird. Die Begründung für diese erstaunliche Gleichsetzung findet Gregor in einem sachlichen Zusammenhang: Da das Verstehen aus dem Hören erwächst, bleibt wie ein Dorngewächs unverständig, wer sich wie eine Natter dem Hören verweigert (78,48–51).

¹⁴³⁵ Die von Gregor zitierte Fassung entspricht derjenigen Aquilas, vgl. ORIGENIS HEXAPLARUM II, ed. Field (1875) II, 185.

¹⁴³⁶ Vgl. Joh 1,9 und 1 Joh 2,8.

Zu der inhaltlichen Parallelität der beiden Verse tritt in Gregors Sicht eine Parallelität im Aufbau. In V. 5 nennt der Dichter zuerst den generischen Namen der *Schlange*, um dann „die in dieser Gattung gefährlichste Art“, die *Natter* hinzuzufügen. Ebenso stellt er in V. 10a „im Sinne der Gattung den Namen des *Dorngewächses* voran“ und fügt dann „die schlimmere Art unter den Dorngewächsen hinzu, indem er vom *Kreuzdorn* spricht“, der „gefährliche und giftige Wunden verursacht“ (79,1–7). Den Sinn des zweiten Vergleichs erläutert Gregor durch eine Paraphrase, die als an die Sünder gerichtete Warnrede gestaltet ist. Auch wenn die Sünder, weil sie Dornsträucher und Kreuzdorne sind, zu leben meinen, so ist es doch nicht das wahre Leben, das sie haben, sondern nur ein scheinbares. Umgekehrt ist das, was den Sündern als Zorn Gottes erscheint – und damit geht Gregor zu V. 10b über – nicht wirklicher Zorn, sondern „die Vergeltung (...), die entsprechend der Gerechtigkeit Gottes erwiesen wird“ (79,7–19). Auf diese Weise hält er einmal mehr anthropomorphe Vorstellungen von Gott fern. Zugleich kann man beobachten, wie seiner Auslegung gemäß der Psalm wieder einen warnenden Charakter annimmt, sodass sich eine Symmetrie zu V. 2–3 ergibt.

4.2.15.2.3 Die Freude des Gerechten in V. 11–12 (79,20–40)

Auch bei V. 11 wehrt Gregor in seiner Sicht falsche Vorstellungen ab. Denn die Freude, die der Gerechte empfindet, *wenn er die Rache an den Gottlosen sieht* (V. 11a), ist nicht etwa eine Freude über diese Rache. Vielmehr wendet der Psalmist den Blick auf sich selbst zurück. Er vergleicht sein Geschick mit dem des Gottlosen (ὥς ἐκ παραλλήλου τὰ ἑαυτοῦ πρὸς τὰ ἐκείνων ἀντιτιθεῖς) und preist sich „wegen seines klugen Urteils selig“ (79,21–24). Seine Freude bezieht sich darauf, dass er selbst den richtigen Weg gewählt hat. Auf dieser Linie deutet der Kirchenvater dann auch das Wort vom Waschen der Hände im Blut des Sünders in V. 11b. Er begründet eigens, dass das nicht wörtlich verstanden werden kann (79,27–30). Vielmehr tritt „die Reinheit der Hände des Gerechten durch den Vergleich mit dem Gegenteil noch strahlender hervor“ (79,32–34).

War in V. 11 schon von der „Rache an den Gottlosen“ die Rede, so spricht V. 12 vom Gericht, das Gregor endzeitlich versteht. „Denn was man jetzt nicht glaubt, dass es für diejenigen eine Teilhabe am Besseren gibt, die bei ihrem Mühen um die Tugend freiwillig Schlimmes erlitten haben, wird dann durch die Erfahrung offenbar werden“ (79,34–36).

Gregor schließt seine Auslegung des Ps 57 mit zwei rhetorischen Fragen, die noch einmal die nun erreichte Höhe hervorheben: „Siehst du, welchen Gipfel das Wort erstiegen hat? Um wie viel es die Größe dessen überragt, was zuvor in den Psalmen erreicht worden ist?“ (79,38–40)

4.2.16 Kapitel XVI – Ps 58 (80,1–85,43)

4.2.16.1 Die Überschrift des Psalms 58 (80,1–83,45)

4.2.16.1.1 Ein neuer Höhepunkt : Davids Langmut gegenüber Saul (80,1–29)

Das Thema der zunehmenden Größe leitet zum folgenden Ps 58 über. Auch im letzten Kapitel seines Traktats bleibt Gregor der Sicht treu, dass für jene, die durch Tugend voranschreiten (τοῖς δι' ἀρετῆς προκόπτουσι 80,1 f.) jeder Psalm einen weiteren Schritt beim Aufstieg zur Höhe (εἰς τὸ ὕψος ἀναβάσεως 80,1) bedeutet. Deshalb steht Ps 58 nicht nur in der äußeren Reihenfolge (τῇ ἀκολουθίᾳ τῆς τάξεως) nach Ps 57 (μετὰ τοῦτον 80,2 f.). Vielmehr übertrifft er ihn auch durch die Großartigkeit seiner Schau (τῇ μεγαλοφυῖᾳ τῆς θεωρίας), er steht über ihm (ὕπὲρ τοῦτον 80,3 f.). Doch worin liegt seine besondere Größe? Wiederum findet Gregor Aufschluss in der Überschrift. Sie kündigt zunächst erneut mit dem Zuruf *Zum Sieg* den Träger des Siegeskranzes an (80,4–5.7–9). Ferner bringt die dem Sieger gewidmete Säule zum Ausdruck, dass der errungene Sieg das Menschenmaß übersteigt (80,5–7) und deshalb für alle Zeiten in der Erinnerung festgehalten werden muss. Auch diese Säule mit der Inschrift *Vernichte nicht* ist uns bereits in Ps 56 und 57 begegnet. Jedoch hat die Inschrift in Ps 58 einen noch größeren Sinngehalt (μείζωνος τῆς διανοίας 80,10 f.) erlangt, wie sich für Gregor aus dem ebenfalls in der Überschrift enthaltenen Hinweis auf den Mordanschlag Sauls gegen David, als dieser in seinem Haus weilte, ergibt (1 Kgt 19,11). Die Erinnerung an die dem Geschehen in der Wüste zeitlich vorausgehenden Wohltaten Davids Saul gegenüber sowie an dessen bössartige Raserei lässt „das Unvergleichliche und Unerreichbare an der Langmut Davids“, durch welche dieser „beinahe die Leidenschaftslosigkeit der göttlichen Natur selbst nachahmt“, noch mehr ins Relief treten (80,22–25).¹⁴³⁷ Gregor erläutert, dass zwar jeder gewöhnliche Mensch bereit ist, „denen Gutes zu tun, die ihm nicht zuvor eine Schlechtigkeit zugefügt haben“ (80,11–13). Anders dagegen verhalte es sich, wenn der Handelnde eine vielleicht auch nur kleine Kränkung erlitten hat. Dann wird sich bei Menschen von kleinlicher Gesinnung (μικροφυῆς τὴν διάνοιαν) sehr leicht der Wunsch nach Rache geltend machen (80,13–14.17–19). Nur ein Großmütiger (μεγαλοψυχότερος) wird über eine erfahrene Unannehmlichkeit hinwegsehen und dem anderen dennoch Gutes erweisen (80,14–17). Wenn so auch „die gute Tat ähnlich ist, ist die Bewunderung also nicht gleich bei dem, der zuvor nichts Übles erlitten hat, und dem, der mit gutem Tun dem vergilt, der ihm zuvor eine Kränkung zugefügt hat“ (80,19–22). Damit hat Gregor von Nyssa den besonderen Aspekt benannt, der erst durch Ps 58,1 namhaft gemacht wird und diesem eine neue Höhe verleiht.

¹⁴³⁷ Zum philosophischen Ursprung des Gedankens der Leidenschaftslosigkeit Gottes und zu seiner Rezeption bei Gregor von Nyssa vgl. TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 196, Anm. 365.

4.2.16.1.2 Die geschichtlichen Ereignisse (80,30–81,29)

Erst nachdem er vorweg die ethische Höhe des Psalms erörtert hat, ruft Gregor dem Leser die konkreten geschichtlichen Vorgänge in Erinnerung (ἱστορίας 80,30 f.). Die Aufforderung ‚Vernichte nicht‘ in Ps 58,1b bezieht sich zwar auf dieselbe Begebenheit, auf welche auch Ps 56,1b und 57,1b anspielen (vgl. 81,5–18). Jedoch sieht Gregor dieses Wort Davids an seinen Schildträger in Ps 58,1 dadurch noch mehr hervorgehoben, dass hier auf einen früheren Anschlag Sauls auf David hingewiesen wird, bei dem der König mit der Lanze auf seinen Wohltäter zielte und danach das Haus Davids durch Lanzen-träger umzingeln ließ (80,30–81,5; vgl. Kgt 19,9–12). Die Steigerung liegt also nicht in der Verschonung Sauls durch David als solcher, die ja in allen drei Psalmen dieselbe ist, sondern in der erweiterten erzählerischen Präsentation, die dieses Ereignis in einen größeren geschichtlichen Kontext stellt. Darüber hinaus weist Gregor noch auf den Umstand hin, dass David damals bereits für das Königtum gesalbt worden war und dass er dieses erst nach dem Tod Sauls antreten konnte. Dennoch ertrug er in Langmut Schlimmes und ging nicht mit Gewalt gegen Saul vor (81,18–24). Der Hinweis auf die Umzingelung des Hauses Davids soll das Staunen über diese Langmut noch mehr (81,26–29).

4.2.16.1.3 Davids Flucht aus dem Haus der Melchol als Prophetie (82,1–83,45)

Nach der Betrachtung der Verschonung Sauls durch David, die als Beispiel für die Tugend der Langmut eine ethische Deutung fand, wendet Gregor sich noch der in Ps 58,1d erwähnten Flucht Davids aus dem Haus der Melchol zu. Diese war bei der Erörterung der Verschonung Sauls als geschichtliche Begebenheit zur Geltung gekommen, da sie den Blick für die Größe der Langmut Davids schärfte. Darüber hinaus aber haben die Ereignisse im Haus der Melchol auch einen allegorischen Sinn, Gregor bezeichnet ihn als das in der geschichtlichen Erzählung Gesuchte (τὸ ἐν τῇ ἱστορίᾳ ζητούμενον 82,1 f.). Er erklärt zwar, es sei überflüssig, in die Abhandlung einen Exkurs darüber einzufügen (82,1 f.). Doch erweist sich diese Bemerkung sogleich als rhetorisches Stilmittel, da er unmittelbar darauf mit eben einem solchen Exkurs beginnt.

Gregor erinnert zunächst noch einmal an die in 1 Kgt 19,9–16 berichteten Vorgänge, wobei er die Verwendung von Grabdeckel und Ziegenleber als einen damals üblichen Brauch zur Abwehr des Todes erklärt (82,3–10). Dabei äußert er die Erwartung, den „sorgfältigeren Leser(n)“ werde deutlich sein, „dass die geschichtliche Erzählung eine Prophetie auf den Heilsplan ist, der sich am Herrn ereignet hat“ (προφητεία τῆς κατὰ τὸν κύριον οἰκονομίας 82,10–12). In der Tat steht die Deutung, die er im Folgenden geben wird, in einer Tradition, die über Origenes auf Meliton von Sardes zurückgeht.¹⁴³⁸ Gregor fährt dann im Referat der ἱστορία in einer konzentrierten Weise fort, die bereits durchsichtig ist auf die intendierte tiefere Bedeutung: „In Saul, dem Tyrannen, waren

¹⁴³⁸ DANIÉLOU, *La typologie biblique* (1967) 192, identifiziert Meliton von Sardes als die Quelle einer auf die Passion bezogenen typologischen Deutung der Ereignisse im Hause der Melchol sowie des Todes Abessaloms.

böse Geister. Diese vertreibt der zum Königtum Gesalbte, indem er sie mit dem Instrument der Zither in Schrecken versetzt. Der von den ihn umgebenden bösen Geistern Ergriffene schlägt mit der Lanze nach dem, der durch die Zither seine Kraft gegen die bösen Geister gezeigt hatte, doch anstelle Davids nimmt die Wand den Schlag auf; er aber wird gerettet. Danach wird der, dem Saul nachstellte, auf dem Bett gesucht aber nicht gefunden; doch an seiner Stelle befinden sich im Bett Grabdeckel und eine Ziegenleber“ (82,12–20).

Von einer so akzentuierten Nacherzählung aus ist es nicht mehr schwierig, zu erkennen, was diese aus den Rätseln der Geschichte sich ergebende Abfolge (ἡ διὰ τῶν αἰνιγμάτων τῆς ἱστορίας ἀκολουθία 82,21 f.) im Auge hat. In treffender Formulierung stellt Gregor den Grundsatz voran, der den Schlüssel zur Einzelauslegung bildet: „Durch David wird derjenige, der aus David ist, angekündigt, den Gesalbten aber bezeichnet der, der gesalbt worden ist.“¹⁴³⁹ In der Tat bezeugt das Neue Testament in verschiedener Weise, dass Jesus von David abstammt, so auch durch die Formulierung, dass er „aus dem Samen Davids“ sei (Röm 1,3; 2 Tim 2,8).

Die detaillierte allegorische Aufschlüsselung der geschichtlichen Begebenheiten gestaltet sich so:

- „Die Zither ist das menschliche Instrument“ (82,23 f.), worunter Gregor die menschliche Natur Christi versteht;
- der von der Zither hervorgebrachte Lied „ist das Wort, das uns durch den Fleischgewordenen offenbar geworden ist“ (82,24 f.);
- dessen Werk ist es, „die von den bösen Geistern kommende Verwirrung zu vernichten, damit nicht mehr <die bösen Geister die Götter der Völkerschaften> sind“ (82,25–27; vgl. Ps 95,5).¹⁴⁴⁰

David beginnt sein Spiel auf der Zither, und die Dämonen weichen vom König. Doch der König wirft den Speer auf David, freilich ohne ihn zu treffen; der Speer bohrt sich in die Mauer (82,27–31).

- Gregor weist hier auf die Beschaffenheit des Speeres hin, der aus Holz und Eisen gefertigt ist (82,30) und so an das Holz des Kreuzes und an die Nägel denken lässt (82,33.35).
- Die aus Erde gebildete Mauer dagegen, die vom Speer getroffen wird, verweist auf den Leib Christi (82,31–33).

David selbst freilich, „der Gesalbte und König“, entgeht dem Wurf des Speeres. Er befindet sich außerhalb des Leidens (ἔξω τοῦ πάθους 82,34 f.).

- Der Kirchenvater deutet das auf die Gottheit Christi: „Denn die Gottheit kommt nicht an das Kreuz und die Nägel“ (82,35).

¹⁴³⁹ GR. NYSS., *Inscr.* II, 16 [JR 82,22 f.]: διὰ μὲν τοῦ Δαβὶδ ὁ ἐκ τοῦ Δαβὶδ προμηνύεται, τὸν δὲ Χριστὸν ὁ χρισθεὶς διασημαίνει.

¹⁴⁴⁰ Hervorh. im zit. Text hier und im Folgenden durch A. F. P. Weber.

Eine bedeutsame Stellung nimmt sodann Melchol ein, die einerseits Tochter Sauls, andererseits Ehefrau Davids war (83,1 f.).

- Gregor deutet ihren Namen als *Königtum*, wobei er sich vermutlich auf eine in seiner Zeit gängige Etymologie stützt (83,10–12).¹⁴⁴¹

Er interpretiert diesen Namen im Lichte der biblischen Theologie der Sünde und des Todes, den Gott „nicht gemacht hat“. Vielmehr wurde „der König der Schlechtigkeit, der sich selbst des Lebens beraubt hat, zum Vater des Todes“ (83,3–5). Die Sünde herrschte über die Natur (83,12), bis der kam, der „für jeden den Tod gekostet hat“ (Hebr 2,9) und der in das Haus derer gelangt, „die von Saul abstammt“ (83,8–10).

- Der Aufenthalt Davids bei Melchol wird so zu einem Bild für das Weilen Christi bei der bis dahin unter der Macht der Sünde stehenden Menschheit.

Aus dem Haus der Melchol flieht David vor seinen Verfolgern durch das Fenster. Darin findet Gregor eine weitere Station des Weges Christi angedeutet:

- „Das Fenster bedeutet die Rückkehr dessen zum Licht, der sich den <in Finsternis und im Schatten des Todes Sitzenden> gezeigt hatte“ (83,13–15; vgl. Lk 1,79).

Vom Blick auf die Auferstehung Christi aus finden weitere Einzelheiten ihre Deutung. Nachdem David entkommen war, nahm Melchol „die leeren Grabdeckel und legte sie auf das Bett und die Ziegenleber am Kopfende und deckte sie mit einem Gewand zu“ (1 Kgt 19,13).¹⁴⁴² Nach dem Bisherigen überrascht uns Gregors Deutung nicht mehr:

- „Das Grab, in dem er begraben wurde, sahen die, die den Herrn suchten, ohne den gesuchten Leib. Nur die Lechentücher waren in ihm. Wir denken deshalb, dass die Grabdeckel auf dem Bett Davids die Auferstehung des Herrn beim Grab bedeuten, durch welche die wahre sühnende Abwehr unseres Todes gewirkt wird“ (83,19–24).

Die Mauer, die in der Auslegung Gregors für den Leib Christi steht, bietet keinen Hinweis auf das Blut, das der Herr am Kreuz vergossen hat und das doch das grundlegendste Element im Geheimnis der Erlösung darstellt (83,25–28). Von da her gewinnt die Ziegenleber, die bei dem Grabdeckel liegt, ihre Symbolik. Im Einklang mit medizinischen Auffassungen seiner Zeit erklärt Gregor, dass „allein die Leber die Quelle des Blutes und der Ort, an dem es sich bildet“, sei (83,28 f.).¹⁴⁴³ So wird die uns so profan erscheinende Ziegenleber zu einem Hinweis auf das Leiden Christi:

- „Wenn also das Blut aus der Leber kommt, im Grabdeckel sich aber eine Leber befindet, fehlt auch das Blut der sühnenden Abwehr gegen den Tod nicht, die zugunsten der Natur der Menschen geschieht“ (83,30–33).

¹⁴⁴¹ Vgl. dazu oben S. 233, Anm. 1286.

¹⁴⁴² Übers. aus LXX.D (2009) 322 f.

¹⁴⁴³ Zur Entstehung des Blutes aus der Leber vgl. oben S. 233 (Heine II, 274) und Anm. 1289.

Doch nicht nur die Leber der Ziege hat symbolische Bedeutung, sondern auch die Tierart (τὸ δὲ γένος τοῦ ζώου τούτου 83,33). Denn die Ziege war im alttestamentlichen Kult ein wichtiges Tier. Sie war für die Opfer zur Sühne für die Sünden (83,34) sowie für das Opfer am Pascha (83,35 f.) bestimmt.¹⁴⁴⁴ Schließlich spielte die Ziege beim jährlichen Sühnetag eine wichtige Rolle, wie Gregor in Anlehnung an Lev 16,5–22 beschreibt (83,36–41). So ist gerade diese Tierart

- in besonderer Weise geeignet als Rätselbild für „die sühnende Abwehr des Todes“, die uns „zuteilwurde dank der Auferstehung unseres Herrn von den Toten, auf welche der Grabdeckel verweist“ (83,41–45).

Ein moderner Leser nimmt eine solche Auslegung biblischer Texte mit Staunen wahr. Sie zeigt indes, dass unsere Übersetzung des Wortes αἰνigma als ‚Rätsel‘ oder ‚Rätselbild‘ berechtigt ist.¹⁴⁴⁵ Kirchenväter wie Gregor von Nyssa sahen in vielen Worten und Begebenheiten der biblischen Geschichte echte Rätsel. Solche Rätsel sind vielleicht nicht leicht zu deuten, doch ihre Lösung ist uns aufgegeben. Während ein heutiger Leser zumindest bei der ersten Lektüre eine derartige Exegese wohl als künstlich und verstiegen empfindet, bereitete den Christen der Väterzeit solches Rätsellösen Freude. Sie wussten sich damit auf den Spuren, die Jesus seinen Jüngern gezeigt hatte¹⁴⁴⁶ und sahen ihren Glauben durch die ungeahnten Zusammenhänge, die sich ihnen immer wieder auf-taten, bestärkt.

Beachtung verdient, wie sich Gregors Auslegung der Überschrift in drei Dimensionen entfaltet. Die in V. 1b und 1d angesprochenen Ereignisse (ἱστορία) bilden die Grundlage. Sie werden entsprechend der Darstellung in 1 Kgt 19 referiert und erfahren dabei eine ethische Auslegung (ἀρετή). Schließlich zeigt der Kirchenvater bei der Flucht Davids aus dem Haus der Melchol auch eine typologische, in seiner Sprache eine prophetische Dimension (προφητεία) auf. Die Angaben in der Überschrift erweisen sich als nützlich sowohl für das Leben wie für den Glauben der Christen. Mit dieser dreidimensionalen Auslegung folgt Gregor dem Beispiel des *Origenes*, der einen leiblichen, einen moralischen und einen geistigen Sinn der Schrift unterscheidet.¹⁴⁴⁷

4.2.16.2 Das Korpus des Psalms 58 (84,1–85,43)

4.2.16.2.1 Worte aus der menschlichen Natur (84,1–17)

Nach dieser eingehenden Auslegung der Ereignisse, an welche die Überschrift erinnert, wendet sich Gregor von Nyssa dem Psalmkorpus zu, das er in Kürze durchgehen will (διὰ βραχέων ἐπιδραμεῖν 84,1 f.). Zunächst stellt er eine Gliederung des Psalms in zwei Teile fest, die sich aus unterschiedlichen Sprechrichtungen ergibt: „(D)er eine (Teil) richtet sich für uns an Gott und (kommt) aus (unserer) Natur in ihrer Ganzheit; der an-

¹⁴⁴⁴ Vgl. dazu Num 7,16 f. und Ex 12,5.

¹⁴⁴⁵ Vgl. dazu unten S. 409.

¹⁴⁴⁶ Vgl. etwa Lk 24,27.44.

¹⁴⁴⁷ Vgl. dazu etwa LIES, *Origenes' ›Peri Archon‹* (1992) 36–42.

dere aber richtet sich an uns und kommt von dem, der für uns das Leiden auf sich genommen hat“ (84,3–5).

Der erste Teil des Psalms enthält Bitten für uns (ὕπερ ἡμῶν), in denen der Psalmist seine Bedrohung durch gefährliche Feinde schildert und um das rettende Eingreifen Gottes bittet (V. 2–6). Gregor begnügt sich damit, diesen Teil teils durch wörtliche Zitate, teils durch Paraphrasen wiederzugeben (84,5–17).

4.2.16.2.2 Das Innere und das Äußere der Stadt (84,18–57)

Bei V. 7 macht Gregor den Wechsel der Sprechrichtung aus. Dafür bietet die Textfassung der Septuaginta eine Basis. Denn wenn das Handeln der Feinde bisher in Vergangenheitsformen beschrieben und Gott in imperativischer Form um Hilfe gebeten wurde, so setzt mit V. 7 eine Reihe futurischer Aussagen ein, in denen es um das kommende Geschick der Gegner geht. Das Diapsalma in V. 6d, das ebenfalls ein Indiz für einen Neuansatz sein könnte, erwähnt Gregor allerdings nicht, obwohl der Neuansatz in V. 7 mit seiner Darstellung der Funktion des Diapsalma übereinstimmt.¹⁴⁴⁸ Denn nun „übergibt“ der Psalmist das Wort an die „hohe Person“ (μετάγει τὸν λόγον ἐπὶ τὸ ὑπερκείμενον πρόσωπον), er spricht jetzt „gleichsam aus der Person dessen, der das Gebet erhört hat“ (84,18 f.).¹⁴⁴⁹ Es ist im Unterschied zu V. 2–6 prophetische Rede, die das künftige Geschick der Gegner beschreibt. Dass sie *zu ihrem eigenen Abend zurückkehren* werden (V. 7a) bedeutet, „dass sie <in die äußere Finsternis> getrieben werden“, ¹⁴⁵⁰ da ja der Abend „den Anfang und die Mutter der Finsternis“ bildet (84,20–23). Da sich dort kein Mittel zur Rettung findet, werden sie *hungrig sein wie ein Hund* (V. 7a; vgl. JR 84,23–27).

Eingehende Aufmerksamkeit widmet Gregor der Aussage von V. 7, dass die Gegner *die Stadt umkreisen* werden, und legt dar, welcher Sinn seiner Meinung nach unter diesem Wort verborgen ist (ὑποσημαίνειν). In seiner Auslegung kommt der Stadt in Ps 58,7 eine andere sinnbildliche Bedeutung zu als in Ps 54,10–12. Ist hier die Stadt ein Ort, an dem sich auch sehr unerfreuliche Zuwanderer einstellen,¹⁴⁵¹ so bildet in Ps 58,7 die Stadtmauer eine klare Trennlinie zwischen der heilen Welt im Inneren und den aus der Stadt hinausgeworfenen Abfällen, die von Hunden durchwühlt werden (84,28–33). In diesem Rätselbild bedeutet (διασημαίνει αἰνίγματι) die Stadt „die geziemende und wohlgeordnete Lebensführung (πολιτείαν), in der die Tugend wohnt“ (84,35–37). „Das aber, was sich außerhalb der Stadt befindet, offenbart die Schlechtigkeit (...); in ihr findet man alles, was aus dem feineren Leben weggeworfen wurde, d. h. eine Art stinkende Sünde“ (84,37–41). So veranschaulicht nach Gregor der Gegensatz zwischen der

¹⁴⁴⁸ Vgl. *Inscr.* II, 10, Kurzdarstellung oben S. 268–269.

¹⁴⁴⁹ Der Psalmist wendet sich freilich in V. 9–10.12.17–18 wieder an Gott, sodass sich gegenüber V. 2–6 weniger die Sprechrichtung als der Inhalt der Aussagen geändert hat. Doch scheint das für Gregor mit dem neuen „Schub“ der Inspiration ab V. 7 vereinbar zu sein.

¹⁴⁵⁰ Vgl. Mt 8,12.

¹⁴⁵¹ Vgl. oben S. 295.

wohlgeordneten Stadt und den Abfallhalden vor ihren Mauern „den Unterschied zwischen den in der Tugend und den in der Schlechtigkeit Lebenden“ (84,33–35).

Den unterschiedlichen Lebensweisen entsprechen unterschiedliche Menschentypen. Gregor erklärt dazu: „Der Bewohner dieser Stadt ist also etwas Großes und Kostbares, der wirkliche Mensch (ὁ ὄντως ἄνθρωπος), welcher die der Natur von Anfang an aufgeprägte Eigentümlichkeit durch seine Lebensweise (βίου) ausgeprägt hat“, womit der Kirchenvater die in Gen 1,26 f. bezeugte Gottebenbildlichkeit des Menschen meint (84,41–44). Derjenige dagegen, der sich außerhalb der Stadt herumtreibt und seinen Eifer auf verschiedene Arten des Lasters richtet, „ist ein Hund und kein Mensch“ (οὐκ ἄνθρωπος, 84,44–45.49–54). Er hat die Ähnlichkeit mit Gott verloren und eine hundeartige Natur angenommen (84,54 f.). Es geht also bei der Unterscheidung von Mensch und Hund nicht um eine körperliche Gestalt, sondern um einen Unterschied in der Lebensweise (ἐκ τῆς κατὰ τὸν βίον διαφορᾶς 84,45–48). Abschließend bemerkt unser Autor, dass die vielen Hunde an jenen „uranfänglichen Hund“ denken lassen, „den Fleischfresser und <Menschenmörder>, wie die Schrift sagt“ (84,55–57).

4.2.16.2.3 Die Zerstörung der Sünde und der Sieg über die Gegner (85,1–43)

In den folgenden Versen des Psalms sieht Gregor das hundeartige Leben beschrieben (85,1). Wenn nach V. 8 „anstelle eines Gebells aus ihrem Mund eine Stimme kommt“ und „anstelle der Hundezähne ein Schwert unter ihren Lippen verborgen ist“ (85,2–6), so zeigt das noch einmal, dass hier von Menschen die Rede ist. Freilich ist „dieses Furchterregende (...) für diejenigen, die Gott in sich haben“ nur „ein Anlass zum Gelächter“ (vgl. V. 9 f.; JR 85,6–9).

In V. 12 sieht Gregor den Heilsplan (οἰκονομίαν), den Gott mit dem „von ihm geschaffene(n) Gebilde“ verfolgt, angekündigt. Gott wird nicht töten, sondern er führt „von der Höhe des Lasters auf die flache Ebene einer Gott gemäßen Lebensführung“ (85,9–13). In diesem Sinne haben auch Paulus und Johannes der Täufer gehandelt, wie Gregor an 2 Kor 10,5 und Lk 3,5 belegt (85,13–17). Das Handeln Gottes sieht er auch in V. 13–14 beschrieben, wobei seine Interpretation freilich von der besonderen Lesart des V. 13 abhängt, die ihm vorlag.¹⁴⁵² Da ἁμαρτία und λόγος hier im Nom. stehen, geben sie nicht den Grund für das Verschwinden der so Handelnden an, sondern sind selbst das Subjekt, das „keinen Bestand haben“ wird. Dasselbe gilt für den *Hochmut*, den *Fluch* und die *Lüge*, die Gregor in einem freien Zitat ebenfalls im Nom. nennt (85,21–23).¹⁴⁵³ Als Aussage ergibt sich dann, „dass es keine Vernichtung der Menschen geben wird, damit das göttliche Werk nicht vergeblich gemacht wird, indem es in die Nichtexistenz verschwindet. An ihrer Stelle wird vielmehr die Sünde verschwinden und ins Nichtsein übergehen.“ (85,17–20). Hier klingt einmal mehr der Gregor teure Gedanke einer letztendlichen Wiederherstellung aller Dinge an. Freilich wird diese Sicht durch den heutigen kritischen Text der V. 13–14a und durch den masoretischen Text

¹⁴⁵² Vgl. oben S. 236, Anm. 1297.

¹⁴⁵³ Vgl. im Unterschied dazu die Übers. in LXX.D (2009) 809.

nicht gestützt. Denn hier sind es die Sünder selbst, die der Vernichtung verfallen. Dagegen entspricht die von Gregor bezeugte Textfassung der heutigen offiziellen Psalterausgabe der Griechisch-Orthodoxen Kirche.¹⁴⁵⁴ Den Halbvers 14b kann der Kirchenvater gut in seine Deutung der Zusammenhänge integrieren. Denn wenn es keine Sünder mehr gibt, werden auch diejenigen, die früher Sünder waren, die Herrschaft Gottes erkennen, die sich „über die Enden der Erde“ (V. 14b) erstreckt. „Wenn nämlich nirgendwo eine Schlechtigkeit übrig geblieben ist, wird der Herr ganz und gar <Herrscher über die Enden> sein, da dann die Sünde, die jetzt über die Vielen herrscht, aus dem Weg geräumt ist“ (85,25–27).

V. 15 wiederholt den V. 7. Gregor findet darin einen Sinn, der zu der soeben ausgedrückten Hoffnung auf universale Erlösung in Spannung steht. Denn er sieht durch diese Wiederholung den bleibenden Unterschied zwischen den Bewohnern der Stadt und denen, die außerhalb ihrer leben, bestätigt (85,28–30). Das bedeutet, „dass die Menschen in beiden Hinsichten, sowohl der des Bösen wie der des Besseren, sich auch danach in derselben Lage befinden werden, in der sie sich jetzt befinden. Wer nämlich jetzt in Gottlosigkeit im Kreis um die Stadt herumgeht und nicht in ihr lebt, (...) der wird auch dann aus der oberen Stadt herausfallen und durch Hunger nach dem Guten bestraft werden“ (85,30–37). Der Sieger über diese Gegner aber wird mit V. 17 die Stärke des Herrn besingen (85,38–43).

4.2.16.2.4 Doppelter Ausgang der Geschichte oder universale Erlösung?

Man kann sich die Frage stellen, wie die von Gregor von Nyssa im Anschluss an V. 13–14 entwickelte Sicht mit seiner Auslegung der V. 7 und 15 zu vereinbaren sei. Man sollte dabei beachten, dass er nirgendwo in *Inscr.* die biblischen Aussagen über einen jenseitigen Strafort leugnet. So weist er gerade auch bei der Auslegung des V. 7 in diesem Kapitel auf den reichen Prasser hin, der sich in der Unterwelt wiederfand, und sieht in ihm ein Beispiel für die hungrigen Hunde außerhalb der Stadt (84,25–27). Umgekehrt nimmt er aber auch die an Zahl nicht geringen Aussagen der Schrift ernst, die Hoffnung auf ein universales Heil am Ende der Geschichte wecken. Hier zeigen sich Spannungen innerhalb der biblischen Worte selbst. Die in der Theologieggeschichte dominierende Auffassung löst diese auf, indem sie das universale Heil als eine bloße Möglichkeit erklärt, die aber wegen des bösen Willens vieler Geschöpfe nicht zur Wirklichkeit werde. Vielmehr stehen am Ende der Geschichte ewiges Heil und ewige Verdammnis einander als unaufhebbare Gegensätze gegenüber.¹⁴⁵⁵ Gregor dagegen leugnet zwar die Hölle nicht, und das dürfte ihn vor einer Verurteilung gerettet haben. Doch er ist sich im Stillen gewiss, dass es am Ende – nach sehr langen Zeiträumen – zur ἀποκατάστασις kommen wird. Kann man sich nicht auch heute darüber Gedanken machen, ob die von der

¹⁴⁵⁴ Vgl. TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 71.

¹⁴⁵⁵ So ist nach L. OTT, *Grundriss* (1970) 573, der Satz „Die Höllenstrafe dauert in alle Ewigkeit“ *de fide*. Erklärend stellt OTT, a.a.O. 574, fest: „Auf Grund der Offenbarungslehre ist anzunehmen, daß der Wille der Verdammten unbeweglich im Bösen verhärtet und darum für eine wahre Reue unzugänglich ist. Der Grund der Verhärtung liegt darin, daß Gott dem Verdammten jede weitere Gnade versagt.“

Kirche gelehrte Ewigkeit der Höllenstrafen zwingend im Sinne einer mathematischen Unendlichkeit verstanden werden muss oder ob sich diese Ewigkeit nicht auch in einem sehr langen Zeitraum erfüllen kann?¹⁴⁵⁶

Gregors Abhandlung über die Überschriften der Psalmen hat kein Schlusswort. Die Frage ist deshalb verständlich, ob dieses Werk unvollendet geblieben ist.¹⁴⁵⁷ Andererseits ergibt auch die uns überlieferte Gestalt einen guten Sinn. Der Kirchenvater hat die ihm gestellte Frage nach dem Beitrag der Psalmenüberschriften für ein der Tugend gemäßes Leben gründlich und umfassend beantwortet. Er hat zudem mit seiner Abhandlung dem Leser einen „Zugang“ zum Psalter eröffnet, der ihn befähigt, gemäß den „Regeln der Kunst“ selbstständig mit diesem biblischen Text zu arbeiten. Gerade diesem Charakter einer Einführung, einer Mystagogie des Psalters, entspricht der relativ offene Schluss durchaus. So ist es dem Leser anheimgegeben, das Werk der Auslegung weiterzuführen. Zugleich ergibt die am Schluss stehende Spannung zwischen der Hoffnung auf universales Heil und der Betonung des Gewichtes unserer jetzigen Lebensentscheidung einen guten Sinn. Zumindest der Leser von *In inscriptiones Psalmorum* befindet sich noch nicht am Ende der Geschichte, sondern auf dem Weg. Dabei sollte er stets beides vor Augen haben: die Hoffnung, zu dem Ziel zu gelangen, das der Psalter ihm verheißt, und das Bemühen, durch den Erwerb von Tugend allmählich zu dieser Höhe aufzusteigen.

¹⁴⁵⁶ Als Anwalt einer universalen christlichen Hoffnung ist Hans Urs von BALTHASAR in seinen Veröffentlichungen *Was dürfen wir hoffen?* (1986) und *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis* (³1999) hervorgetreten. Auch jüngere Dogmatiken argumentieren behutsamer und sprechen im Blick auf die Ewigkeit der Verdammnis nicht mehr als von einer gewissen Tatsache, sondern als von einer „realen Möglichkeit“, vgl. z. B. MÜLLER, *Katholische Dogmatik* (³1998) 564–565.

¹⁴⁵⁷ Vgl. oben S. 38–40.



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

DER PSALTER ALS WEG DES AUFSTIEGS

**Die Psalter- und Psalmenexegese
Gregors von Nyssa
in seinem Traktat *In inscriptiones Psalmorum***

Zweiter Band von zwei Bänden

Verfasser

Dipl.-Theol. Friedbert Paul Weber

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Theologie (Dr. theol.)

Wien, im August 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 080 011

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt: Katholische Fachtheologie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

5 VERTIEFTE AUSLEGUNG AUSGEWÄHLTER KAPITEL (*Inscr.* I, 1–6 und II, 15)

5.1 Aus dem ersten Teil

5.1.0 Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21)

5.1.0.0 Gliederung des Kapitels

Einen Anhaltspunkt für die Gliederung bietet der Wechsel der Sprechrichtung im Verlauf des Prologs. Zunächst spricht Gregor den namentlich ungenannten Auftraggeber an („du“) und hält fest, worum ihn dieser gebeten habe. Dann legt er dar, in welcher Weise er auf die Bitte reagiert hat und wie er sie beantworten will („ich“, „wir“). So ergibt sich eine Zweiteilung des Prologs:

1. JR 1,1–6 Die Aufgabe
2. JR 1,6–21 Das Programm

5.1.0.1 Die Aufgabe (1,1–6)

| 1,¹ Ἐδεξάμην σου τὸ ἐπίταγμα μετὰ προθυμίας πάσης, ὃ
2 ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ, κατὰ τὸ ἴσον ἐμοί τε καὶ σοὶ τὴν σπουδὴν
3 χαριζόμενον, καὶ προσέσχον ταῖς τῶν ψαλμῶν ἐπιγραφαῖς.
4 Τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἐπέταξας διερευνήσασθαι τὴν ἐνθεωρουμένην
5 ταύταις διάνοιαν, ὥς πᾶσι γενέσθαι δῆλον τὸ διὰ τούτων ἡμᾶς
6 πρὸς ἀρετὴν ὁδηγῆσαι δυνάμενον.

GNO V, 24

1,^{1–6} Mit dem Prolog führt Gregor in seinen Traktat ein. Einige der Fragen, die sich aus seinem Text ergeben, haben wir bereits im Rahmen der Einleitung erörtert, so diejenigen nach der Identität des Auftraggebers¹⁴⁵⁸ und nach der Problematik der Überschriften.¹⁴⁵⁹ Hinweise auf die *Bereitschaft* (1,1) und den *Eifer* (1,2) finden sich schon bei frühen christlichen Autoren,¹⁴⁶⁰ aber auch in anderen Werken Gregors.¹⁴⁶¹ Durch sie gibt er zu verstehen, wie wichtig ihm die behandelte Thematik ist. Trotz der im Folgenden betonten kunstfertigen Arbeitsweise (1,6–21) klingt hier ein persönlicher Ton an,

¹⁴⁵⁸ Vgl. in den Einleitungsfragen oben S. 40–41.

¹⁴⁵⁹ Vgl. in den Einleitungsfragen oben S. 27–29.

¹⁴⁶⁰ So spricht bereits Meliton von Sardes vom Eifer (σπουδῇ) des Bruders Onesimus für die christliche Lehre, vgl. EUS., *H.e.* IV, 26, 13,1 f. [SCHWARTZ / MOMMSEN (1999) 386]. Ähnlich hebt der Brief an Diognet gleich zu Beginn den großen Eifer (ὑπερεσπουδακότα) des Empfängers für die christliche Lehre hervor, vgl. DIOGN. 1, 1,1 [MARROU (21997) 52].

¹⁴⁶¹ Vgl. etwa GR. NYSS., *Cant. Prol.* [GNO VI, 3,3: σπουδῇ; 4,2: προθύμως; 13,5: προεθυμήθημεν].

der nicht nur den unmittelbaren Adressaten, sondern auch die späteren Leser anspricht und zu gleichem Eifer einlädt.¹⁴⁶² Gregor bringt dieses Element der Anrede im Laufe seiner Abhandlung noch öfter ein.¹⁴⁶³ Er betont so den virtuell dialogischen Charakter dieser Schrift, der ihrer spirituellen Zielsetzung entspricht.

Auf zwei weitere Elemente in diesen ersten beiden Sätzen des Traktats soll noch hingewiesen werden. Der Auftrag an Gregor lautet, „den Sinn zu untersuchen“,¹⁴⁶⁴ der sich bei den Überschriften entdecken lässt (1,4 f.). Damit wird der Kirchenvater auf den Weg einer tiefer bohrenden Exegese gestellt, die sich nicht mit dem bloßen Wortlaut zufrieden gibt. Διάνοια dient bei ihm häufig als *terminus technicus* für den tieferen Sinn der Heiligen Schrift, der ausgehend vom Wortlaut durch „Betrachtung“ (θεωρίας 1,21) oder „Untersuchung“ (ἐξετάσεως 1,8) entdeckt werden kann.¹⁴⁶⁵ Darauf deutet auch das schwer zu übersetzende, von Gregor jedoch gerne verwendete Partizip ἐνθεωρουμένην (1,4) hin.¹⁴⁶⁶ Als θεωρία bezeichnet er die vertiefende exegetische „Betrachtung“ des biblischen Textes.¹⁴⁶⁷ Sie führt dazu, dass gewissermaßen „in“ ihm sein tieferer Sinn „geschaut“ werden kann.

Einen besonderen Akzent erhält die Fragestellung dadurch, dass sich das Interesse auf den Beitrag der Überschriften zum Erwerb von Tugend (1,6) richtet. Es sind also nicht die Überschriften im Allgemeinen das Thema des Traktats, sondern ein besonderer Aspekt, der mit ihnen verbunden ist. Bis heute erweist es sich als schwierig, dem biblischen Begriff der „Gerechtigkeit“, der umfassend das Rechtschaffensein des Menschen vor Gott zum Ausdruck bringt, im Gottesvolk eine breitere Resonanz zu verleihen. Die Kirchenväter haben diese Problematik in der Weise gelöst, dass sie stattdessen den in der antiken Kultur zentralen Begriff der Tugend übernommen haben. Das Wort ‚Tugend‘ bringt bei ihnen in umfassender Weise die Lebenshaltung zum Ausdruck, zu welcher der Christ gerufen ist; die einzelnen Tugenden entfalten das in die einzelnen Lebensbereiche hinein. Das gilt für alle Christen. Schon früh aber wurde gerade das Mönchtum als eine Lebensform verstanden, die sich auf den Erwerb von Tugend richtet. So stellt schon *Athanasius* in seiner *Vita Antonii*, dem großen Manifest des Mönchtums, den Weg seines Protagonisten als einen Weg zur Tugend dar. Bereits im ersten Satz der Widmung seines Werkes, das für Mönche des lateinischen Westens geschrieben wurde,¹⁴⁶⁸ hebt er diese Thematik klar heraus: „(E)inen trefflichen Wettstreit habt ihr mit den Mönchen in Ägypten begonnen, da ihr euch vornahmt, jenen gleich zu werden oder sie womöglich noch zu übertreffen durch eure Übung in der Tugend.“¹⁴⁶⁹ Und am Schluss der *Vita* bringt er seine Hoffnung zum Ausdruck, dass das Vorbild des Hei-

¹⁴⁶² „Alle“ sollen ja die Bedeutung der Psalmenüberschriften einsehen, vgl. *Inscr.* I [JR 1,5], sowie REYNARD, *Commentaire* (1998) 481.

¹⁴⁶³ Vgl. *Inscr.* I, 3 [JR 7,41–43 (Heine I, 22)] und II, 15 [JR 79,38–40 (Heine II, 260)].

¹⁴⁶⁴ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁴⁶⁵ Vgl. LG II, 342, Sp. 2, Z. 25–69.

¹⁴⁶⁶ Mit dem Part. ἐνθεωρουμένην meint Gregor den „Sinn, den man in Worten, Gesprochenem, Dargestelltem beobachten, betrachten, feststellen, entdecken kann“, vgl. LG III, 249, Sp. 2, Z. 65–Sp. 3, Z. 16.

¹⁴⁶⁷ Vgl. LG IV, 360, Sp. 2, Z. 50–Sp. 3, Z. 59.

¹⁴⁶⁸ Vgl. BARTELINK, *Vie d'Antoine* (2004) 46.

¹⁴⁶⁹ ATHAN., *V. Anton.* Prol. 1 [Übers. v. STEGMANN / MERTEL (1917) 11 (687)].

ligen bei vielen „das eifrige Streben nach dem Weg zur Tugend“ wecken werde.¹⁴⁷⁰ Insgesamt begegnet das Stichwort ἀρετή in der *Vita Antonii* 25 Mal.¹⁴⁷¹ Die Kappadokischen Väter haben sich diese Sicht zueigen gemacht. So spricht Gregor von Nyssa in seiner speziell dem Mönchtum gewidmeten Schrift *De instituto christiano* 31 Mal von der ἀρετή.¹⁴⁷² Die Stimmen der Heiligen, die in der ganzen Schrift erklingen, machen die Seele bereit für den Lauf zur Tugend (τὴν ψυχὴν τῆς ἀρετῆς ἐπιδιδόναι δρόμοις).¹⁴⁷³ Um diesen Lauf geht es auch in *In inscriptiones Psalmorum*, wo der Begriff der ἀρετή 78 Mal begegnet.¹⁴⁷⁴ Schon von da her ist zu vermuten, dass auch dieses Werk einen asketisch-monastischen Hintergrund hat.

Im heutigen christlichen Sprachgebrauch ist der Begriff der Tugend selten geworden, ja er scheint fast verschwunden zu sein. Noch mehr Verwunderung aber dürfte die Erwartung erregen, dass die Psalmen etwas zum Erwerb von Tugend beitragen können. Wie war das bei Gregor gedacht? Das verbindende Glied zwischen den Psalmen und der Tugend stellen die Rezitation und die Meditation dar, wie sie schon in Ps 1,2–3 beschrieben werden. Auch da zeigt sich ja ein Zusammenhang zwischen dem Nachsinnen (μελετήσῃ) über das Gesetz des Herrn, der Zustimmung zu ihm (θέλημα) und dem Tragen guter Früchte. Die hier deutlich werdende rechte, das Gelingen des Lebens verheißende Lebenshaltung entspricht dem, was in der Sprache der Kirchenväter ‚Tugend‘ genannt wird. Was Ps 1 in wenigen Versen beschreibt, war (und ist) *in nucleo* das Programm einer christlichen Ascese, wie sie sich vom 3. Jahrhundert an im Mönchtum entfaltete. Die ständige Meditation biblischer Texte, besonders der Psalmen, war (und ist) dabei ein zentrales Element.¹⁴⁷⁵ Freilich kann das bloße Memorieren der Worte nicht genügen, vielmehr muss der Meditierende mit ihnen auch einen Sinn verbinden, den er sich aneignen kann. Genau an diesem Punkt stellt sich die Frage, die Gregor in dieser Abhandlung zu beantworten sucht. Denn von ihrem bloßen Wortlaut her wirken die Psalmenüberschriften in der Tat oft spröde und spirituell unergiebig, ja rätselhaft.

5.1.0.2 Das Programm (1,6–21)

1,⁶ Πάση τοίνυν τῇ βίβλῳ τῶν

GNO V, 24

⁷ ψαλμῶν μετὰ πλείονος τῆς προσοχῆς καθομιλήσας ἀναγκαῖον

⁸ ᾠήθην μὴ ἀπὸ τῶν ἐπιγραφῶν ἄρξασθαι τῆς ἐξετάσεως, ἀλλὰ

⁹ περὶ πάσης ὁμοῦ τῆς ψαλμωδίας ἔφοδόν τινα πρὸς τὴν τῶν

¹⁴⁷⁰ ATHAN., *V. Anton.* 93,6 [Übers. a.a.O. 100 (776)].

¹⁴⁷¹ Die Angabe basiert auf einer computergestützten Suche des Autors in: ATHAN., *V. Anton.* [*Vie d'Antoine*, ed. BARTELINK (2004) 124–376].

¹⁴⁷² Die Angabe basiert auf einer computergestützten Suche des Autors in *Inst.* [GNO VIII,I (1986) 40–89].

¹⁴⁷³ GR. NYSS., *Inst.* [GNO VIII,I (1986) 43,13].

¹⁴⁷⁴ Die Angabe basiert auf einer computergestützten Suche des Autors in *Inscr.* [GNO V (1962) 24–175].

¹⁴⁷⁵ Ein charakteristisches Zeugnis dafür findet sich in dem ATHANASIUS zugeschriebenen Traktat *Virg.* 12,10–13 [PG 28, 265,7–12]: Νυκτὸς καὶ ἡμέρας μὴ ἀποστήτω ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐκ τοῦ στόματός σου. Ὡτῶ δὲ τὸ ἔργον σου διαπαντὸς μελέτη τῶν θείων Γραφῶν. Ψαλτήριον ἔχε καὶ τοὺς ψαλμοὺς μάνθανε. Ανατέλλων ὁ ἥλιος βλέπέτω τὸ βιβλίον ἐν ταῖς χερσὶ σου.

¹⁰ νοημάτων κατανόησιν τεχνικὴν προεκθέσθαι, δι' ἧς ἐκ τοῦ
¹¹ ἀκολούθου καὶ ὁ περὶ τῶν ἐπιγραφῶν ἡμῖν σαφηνισθήσεται
¹² λόγος. Χρὴ τοίνυν πρῶτον μὲν τὸν σκοπὸν τῆς γραφῆς ταύτης
¹³ | πρὸς ὃ τι βλέπει κατανοῆσαι, εἴτα τὰς δι' ἀκολούθου πρὸς τὸ
¹⁴ προκείμενον τῶν νοημάτων κατασκευὰς συνιδεῖν, ἃς ὑπο-
¹⁵ δείκνυσιν ἢ τε τάξεις τῶν ψαλμῶν πρὸς τὴν τοῦ σκοποῦ γνῶσιν
¹⁶ εὖ διακειμένη καὶ τὰ τμήματα παντὸς τοῦ βιβλίου ἰδίαις τισὶ
¹⁷ περιγραφαῖς ὀριζόμενα, πενταχῇ πάσης τῆς ἐν τοῖς ψαλμοῖς
¹⁸ προφητείας διαιρεθείσης. Ὡς μετρίως προκατανοηθέντων
¹⁹ γνωριμωτέρα ἡμῖν ἢ ἐκ τῶν ἐπιγραφῶν ὠφέλεια γενήσεται διὰ
²⁰ τῆς τῶν προεξετασθέντων κατανοήσεως φανερούμενη. Ἀρκ-
²¹ τέον τοίνυν ἐντεῦθεν τῆς θεωρίας.

Gregor erklärt nun, in welcher Weise er den übernommenen Auftrag ausgeführt hat. Zunächst hatte er sich gründlich mit dem Text des Psalters befasst. Dabei hatte er übergreifende Zusammenhänge und Strukturen entdeckt, die ihm auch für das Verständnis der Überschriften bedeutsam schienen. So kam er zu dem Entschluss, die ihm gestellte spezielle Thematik nicht direkt anzugehen. Vielmehr entschloss er sich, die Psalmenüberschriften im Licht der Gesamtstruktur des Psalters zu betrachten und ihren Sinn von da aus zu klären. Das Besondere soll also vom Allgemeinen, der Teil vom Ganzen her verstanden werden. Aus einem Grundverständnis des Ganzen ergibt sich ein Schlüssel, ein Zugang (ἔφοδος 1,9) auch zu den Details des Textes.¹⁴⁷⁶ Hier zeigt sich eine systematische, methodische Weise des Herangehens, zu der sich unser Autor ausdrücklich bekennt, wenn er ein „kunstfertige(s) Verständnis der Gedanken“ als sein Ziel benennt (κατανόησιν τεχνικὴν 1,9 f.). Gerade für Gregor von Nyssa ist es charakteristisch, dass er den Nutzen der biblischen Texte nicht nur durch fromme Anmutungen oder das freie Spiel von Assoziationen sichtbar machen will, sondern – im Sinne seiner Zeit – wissenschaftlichen Ehrgeiz entwickelt. Was er vorträgt, soll vor dem Forum der gelehrten Welt bestehen können.¹⁴⁷⁷ Im Vorwort nennt er drei Elemente seines der „Kunst“ gemäßen „Zugangs“ zum Psalter:

- die Absicht, also der Zweck des Werkes,
- dessen Struktur
- und dessen Nutzen.

Gregor beschreibt die von ihm angewandte „Kunst“ der Auslegung also so, dass zunächst die Frage nach der Absicht (σκοπὸν 1,12) des vorliegenden Werkes gestellt werden muss. Von dieser aus ergibt sich dann das Verständnis für dessen literarische

¹⁴⁷⁶ Anstelle von ἔφοδος bringen die Handschriften SQXFv in JR 1,9 μέθοδος, vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160, app.crit. Das ist als interpretierende Eintragung zu werten, die jedoch in der Sache zutreffend ist: Es geht Gregor darum, einen methodischen Schlüssel für die Interpretation des Psalters bereitzustellen.

¹⁴⁷⁷ Zu den zeitgenössischen Hintergründen vgl. bei den Einleitungsfragen das Kapitel über die Auslegung nach den Regeln der Kunst, oben S. 47–94.

Gestalt (τῶν νοημάτων κατασκευὰς 1,14), bei der Gregor sowohl die kleinteilige Ordnung der einzelnen Psalmen (τάξις τῶν ψαλμῶν 1,15) wie die Großgliederung des Werkes in mehrere Abschnitte (τμήματα παντὸς τοῦ βιβλίου 1,16) beachtet. Der Exeget vollzieht bei dieser Auslegungsweise das vermutete Vorgehen des Urhebers – in heutiger Sicht: der Redaktion – des Psalters nach, von dem angenommen wird, dass er mit seinem Werk eine Absicht verfolgt hat und dass er es auch dieser Absicht entsprechend aufgebaut hat. Deshalb kann der Exeget von der Erkenntnis dieser Absicht aus deduktiv die Funktion der einzelnen Teile des Psalters erklären.

Gregors Arbeitsprogramm setzt voraus, dass der Psalter nicht eine zufällig zustande gekommene Sammlung ist, wie es etwa sein Zeitgenosse *Diodor von Tarsus* sah,¹⁴⁷⁸ sondern ein planmäßig angelegtes Ganzes. Er deutet zumindest implizit eine Rechtfertigung dieser Annahme an, wenn er auf die „Abgrenzungen“¹⁴⁷⁹ hinweist, an denen sich die Einteilung in fünf „Abschnitte“ erkennen lässt. Den Erwartungen der exegetischen Methode entsprechen also Strukturen im Text, die sie bestätigen. Der Psalter ist in kunstfertiger Weise aufgebaut. Weil der Exeget die Regeln kennt, die dabei zum Tragen kamen, kann er dieses Werk auch in kunstfertiger Weise auslegen. Die Kunst der Dichtung und die Kunst der Auslegung entsprechen einander.

Nach der Absicht und der Struktur des Psalters nennt Gregor noch ein weiteres Element seiner Exegese, nämlich die Frage nach dem Nutzen des betreffenden Werkes. Während in der Absicht die Anliegen des Autors zum Tragen kommen, erfolgt die Würdigung des Nutzens aus der Perspektive des Interpreten bzw. der potentiellen Leser. Im Falle von *In inscriptiones Psalmorum* hatte der namentlich ungenannte Veranlasser dieser Abhandlung nach dem Nutzen der Psalmenüberschriften für die Erlangung der Tugend gefragt (1,5 f.). Generell will die Schriftauslegung der Väter nicht in einer historischen Distanz zum biblischen Text verharren, sondern diesem zur Wirksamkeit in der Gegenwart verhelfen.

5.1.1 Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42)

5.1.1.0 Gliederung des Kapitels

Gregor von Nyssa strukturiert dieses Kapitel durch Stichworte und hebt damit zugleich dessen grundlegende Thematik hervor. Sowohl im ersten wie im letzten Vers findet sich das Wort ἀρετή (2,1.41), das außerdem noch in 2,5 und 2,33 begegnet. Die Vorkommen in 2,33 und 2,41 bilden zudem einen Rahmen um die Auslegung des Ps 1 als Ankündigung einer im Laufe des Psalters zu entwickelnden Lehre über die Tugend. Damit wird

¹⁴⁷⁸ DIODOR schreibt in *Ps.*, Prol. 107 f. [OLIVIER (1980) 6]: Οὐδὲ γὰρ κατὰ τάξιν οἱ ψαλμοὶ κεῖνται, ἀλλ’ ὡς εὐρέθη ἕκαστος. Weiteres dazu oben bei den Einleitungsfragen S. 83.

¹⁴⁷⁹ Wie im Folgenden noch deutlich wird, meint Gregor damit konkret die Doxologien in Ps 40,14; 71,18 f.; 88,53 und 105,48. Am Ende des fünften Buches steht Ps 150, der als ganzer eine Doxologie darstellt. Vgl. *Inscr.* I, 4 ; 9 und II, 10 [JR 11,1–25; 27,1–17; 49,8–11 (Heine I, 37–38; 113–114; II, 118)].

schon deutlich, dass es in *Inscr. I, 1* um die Tugend geht, wobei die Erörterung in den Aufweis mündet, dass auch der Psalter diesem Thema gewidmet ist. Zwei weitere Stichworte ergeben eine Zweiteilung des Kapitels. Einen ersten Abschnitt rahmt Gregor mit *Seligkeit* (μακαριότης 2,1 u. 2,24), einen zweiten mit *Anähnlichung* (ὁμοίωσις 2,24 u. 2,39.42).¹⁴⁸⁰ Aus diesen Beobachtungen ergibt sich eine Vorstellung über den Inhalt des Kapitels: Das Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens besteht in der Seligkeit (2,1–24). Zu dieser findet der Mensch durch Anähnlichung an Gott (2,24–42). Der Psalter zeigt den Weg dorthin (2,31–42). Wägt man diese ineinander verschränkten Gedanken miteinander ab, so legt sich folgende Gliederung nahe:

1. JR 2,1–7 Das Ziel der Tugend
2. JR 2,7–24 Göttliche und menschliche Seligkeit
3. JR 2,24–42 Der Psalter als Aufweis des Weges zur Seligkeit

5.1.1.1 Das Ziel der Tugend (2,1–7)

2,¹ Τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου μακαριότης ἐστίν. Πᾶν γὰρ
² τὸ κατὰ σπουδὴν κατορθούμενον πρὸς τι τὴν ἀναφορὰν πάν-
³ τως ἔχει. Καὶ ὥσπερ ἡ μὲν ἱατρικὴ πρὸς τὴν ὑγίειαν ὁρᾷ, τῆς
⁴ δὲ γεωργίας ὁ σκοπὸς πρὸς τὸ ζῆν ἐστὶ παρασκευή, οὕτω καὶ
⁵ ἡ τῆς ἀρετῆς κτῆσις πρὸς τὸ μακάριον γενέσθαι τὸν κατ' αὐτὴν
⁶ ζῶντα βλέπει. Τοῦτο γὰρ παντὸς τοῦ κατὰ τὸ ἀγαθὸν
⁷ νοουμένου κεφάλαιον καὶ πέρας ἐστί.

GNO V, 25

5.1.1.1.1 Kommentar

Nachdem Gregor im Prolog seine Vorgehensweise skizziert hat, beginnt er mit deren Umsetzung. Als ersten Schritt erfordert die von ihm gewählte Auslegungskunst die Erkenntnis der „Absicht dieser Schrift“ (1,12). Er löst diese Aufgabe im 1. Kapitel, wobei er gleichbedeutend mit dem Begriff σκοπός (2,4) auch den Begriff τέλος (2,1) verwendet. In seiner Argumentation stützt er sich auf Grundüberzeugungen, die aus der griechischen, insbesondere der platonischen Philosophie stammen.

Eine erste These, die Gregor zunächst abstrakt, dann etwas konkreter formuliert, besagt, dass das Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens in der Seligkeit besteht (2,1); wer sich die Tugend aneignet, tut das in der Absicht, dadurch selig zu werden (2,5 f.). Gregor begründet diese These durch eine Argumentation, bei der er einige Zwischenglieder ausdrücklich formuliert, andere stillschweigend voraussetzt. Zunächst stellt er den Obersatz auf, dass „allem, was in ernsthafter Weise betrieben wird, ⟨...⟩ stets eine Ausrichtung auf etwas hin“ innewohnt (2,1 f.). Von dem in ernsthafter Weise Betriebenen wären etwa das Spiel oder die bloße Tändelei zu unterscheiden, die vielleicht dem Zeitvertreib dienen, aber darüber hinaus nicht auf etwas ausgerichtet sind. Als Beispiele für ernsthaftes Tun führt Gregor die Medizin und die Landwirtschaft an und nennt deren

¹⁴⁸⁰ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 483.

jeweiligen Zweck. Damit bewegt er sich im Bereich traditioneller philosophischer Argumentation.¹⁴⁸¹ Seine drei Beispiele für finale Beziehungen: ärztliche Kunst – Gesundheit, Landbau – Lebensmittel, Tugend – Glück, finden sich ähnlich auch bei Jamblichos, der beim Menschen die Seele, den Leib und den „Besitz, den wir für den Leib erwerben“, unterscheidet.¹⁴⁸² Keiner ausdrücklichen Bestätigung bedarf der Umstand, dass auch die Tugend zu dem gehört, was in ernsthafter Weise betrieben wird. So ergibt sich eine Schlussfolgerung, die sich als Syllogismus der ersten Figur darstellen lässt. Dabei wird der Untersatz (B) von Gregor stillschweigend vorausgesetzt:

A: Jedes ernsthafte Tun (M) ist auf ein Ziel hingeordnet (P).

B: Die Tugend (S) ist ein ernsthaftes Tun (M).

C: Also ist die Tugend (S) auf ein Ziel hingeordnet (P).

Der Begründung bedarf nun noch die Identifikation des Ziels der Tugend mit der Seligkeit. Wiederum setzt Gregor stillschweigend etwas voraus, das ihm als selbstverständlich erscheinen konnte, nämlich den Zusammenhang zwischen der Tugend und dem Guten. P. Stemmer erläutert dazu, dass in der griechischen Sprache sich die Bedeutung des Wortes ἀρετή „als abstraktes Nomen zum (logisch) attributiv verwandten ἀγαθός (gut)“ bestimmt: „Ἀρετή steht zum attributiven ἀγαθός wie z. B. δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) zu δίκαιος (gerecht) und σοφία (Weisheit) zu σοφός (weise). (...) Von einem Menschen zu sagen, er habe Arete, bedeutet mithin nichts anderes als, daß er gut ist.“¹⁴⁸³ Von dieser Identität des Begriffsinhaltes her erhält Gregors Argumentation ihre Berechtigung: Der Tugend in ihrer Fülle entspricht das Gute in seiner Fülle. Dieses wiederum bestimmt er im Rückgriff auf die philosophische Tradition. Danach bildet das Selig-Werden den „Gipfel und das Ziel von allem, was im Zusammenhang mit dem Guten gedacht wird“ (2,6 f.). Die Argumentation Gregors lässt sich wieder als Syllogismus der ersten Figur darstellen:

A: Dem Guten (M) entspricht die Seligkeit (P).

B: Der Tugend (S) entspricht das Gute (M).

C: Also: der Tugend (S) entspricht die Seligkeit (P).

Die Bestimmung des Glücks als des Ziels des Handelns ist ein Gedanke, dem bereits *Aristoteles* klaren Ausdruck verliehen hatte. In der *Nikomachischen Ethik* fragt er nach dem höchsten unter allen durch Handeln erreichbaren Gütern und findet dieses im Glück, welches wiederum mit dem guten Leben und dem guten Handeln identisch

¹⁴⁸¹ Bereits ARISTOT., EN I, 1 (1094 a 8) [BYWATER (1970) 1] führt die Hinordnung der Medizin auf die Gesundheit als Beispiel an.

¹⁴⁸² Nach IAMB., *Protr.* V [PISTELLI (1888) 28,19–29,10; Übers.: SCHÖNBERGER, *Aufruf* (1984) 22 f.], stehen Ärzte und Sportlehrer im Dienste des Leibes, Handwerker und Bauern im Dienst des Besitzes. Doch „nur die aus Einsicht kommende Besonnenheit ist Erkenntnis der Seele, und wirklich gehört nur die Tugend uns an, die unsere Seele besser macht.“ Vgl. auch REYNARD, *Commentaire* (1998) 483, Anm. 3.

¹⁴⁸³ STEMMER, *Art. Tugend* (1998) 1532.

ist.¹⁴⁸⁴ Damit stimmt Gregors Gedanke überein, dass der Tugend als der höchsten Betätigungsform des Menschen die Seligkeit als das höchste Gut entspricht. An die Stelle des Begriffs der εὐδαιμονία treten bei ihm jedoch Formen des in der Septuaginta und im Neuen Testament häufig verwendeten Wortstammes μάκαρ-, der stärker religiöse Konnotationen hat. Auch handelt es sich beim Glück im Sinne des Aristoteles zwar um das höchste, aber doch um ein partikuläres Gut, neben dem es noch andere Güter gibt. Dagegen bedeutet die Seligkeit im christlichen Sinn ein allumfassendes Gut, in dem alle denkbaren echten Güter eingeschlossen sind. Klassisch bringt das die Definition des *Boethius* zum Ausdruck, der die Seligkeit als einen Zustand umschreibt, der „durch die Vereinigung aller Güter vollkommen ist“.¹⁴⁸⁵

5.1.1.1.2 Teleologische und deontologische Ethik

Für einen modernen Leser hat der Gedanke der Finalität der Tugend nicht mehr dieselbe Plausibilität wie für Menschen der Antike. Gewiss bleibt auch heute offenkundig, dass einzelne planmäßige Aktionen, aber auch ganze Berufszweige wie die von Gregor genannten, konkrete Ziele verfolgen. Anders steht es jedoch mit dem Gedanken, dass auch die Tugend – heute spricht man eher von „Moralität“ – im Dienste eines Zieles steht. Hier hat die Argumentation *Immanuel Kants* starken Eindruck hinterlassen, wonach das sittliche Handeln gerade durch seine Zweckfreiheit charakterisiert ist. Wohl begründet nach Kant Moralität einen Anspruch auf Seligkeit, diese ist jedoch nicht unmittelbar deren Ziel.¹⁴⁸⁶ An die Stelle einer teleologischen Begründung der Ethik ist so eine deontologische Argumentation getreten, auch wenn dieser Vorgang keineswegs ohne Widerspruch geblieben ist.¹⁴⁸⁷ Vielmehr gibt es in der Gegenwart wieder verstärkt Bemühungen um eine auf dem Gedanken der Tugend begründete Ethik.¹⁴⁸⁸

Hinzu kommt, dass in der gegenwärtigen „Postmoderne“ der Gedanke an eine vorgegebene „Natur“ des Menschen, in welcher die Orientierung auf ein bestimmtes Ziel hin angelegt ist, immer mehr dem Horizont entschwindet. In der heutigen Gesellschaft dominiert die Vorstellung, dass der Mensch in autonomer Weise über seinen Lebensentwurf und sein Lebensziel befinden kann, ja geradezu sein eigener Schöpfer ist. Dem

¹⁴⁸⁴ ARISTOT., EN I, 2 (1095 a 14–20) [BYWATER (1970) 3 f.]: Λέγωμεν δ' ἀναλαβόντες, ἐπειδὴ πᾶσα γνῶσις καὶ προαίρεσις ἀγαθοῦ τινὸς ὀρέγεται, τί ἐστὶν οὗ λέγομεν τὴν πολιτικὴν ἐφίεσθαι καὶ τί τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν. ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται· τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτόν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.

¹⁴⁸⁵ BOETH., *Consol.* III, 2.p., 10 f. [GEGENSCHATZ / GIGON (62002) 92]: Liqueat igitur esse beatitudinem statum bonorum omnium congregatione perfectum.

¹⁴⁸⁶ Zur Moralphilosophie Kants vgl. HIRSCHBERGER, *Geschichte* II (11981) 336–349.

¹⁴⁸⁷ Ein eindrucksvolles Beispiel für eine Neubesinnung auf die Tugenden stellt die Studie von Alasdair MACINTYRE, *Der Verlust der Tugend* (1987) 1–381, dar. Der Autor kommt a.a.O. 151, zu dem Ergebnis, „daß die moderne moralische Äußerung und Praxis nur als eine Reihe bruchstückhafter Überreste einer älteren Vergangenheit verstanden werden können“. Ferner erklärt er a.a.O. 10, dass „ein rational und moralisch vertretbarer Standpunkt“ nur durch die Ablehnung eines großen Teils des „Ethos der eindeutig modernen und sich modernisierenden Welt“ gewonnen werden kann.

¹⁴⁸⁸ Zur Erneuerung der Tugendlehre in der Gegenwart vgl. AUBERT, *Vertus* (1994) 494 f.

kommt ein ethischer Entwurf wie der von Immanuel Kant entgegen, der das Urteil über das sittlich Gute nicht mehr von inhaltlichen Vorgaben der menschlichen Natur aus entwickelt, sondern von dem formalen Kriterium des Kategorischen Imperativs, der lediglich die Kompatibilität des eigenen Lebensentwurfs mit dem Gemeinwohl einfordert und im Übrigen stark die Absichtslosigkeit der ethischen Gesinnung betont.

Es ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich, die hier angedeuteten Fragen im Einzelnen zu diskutieren. Wir weisen auf sie nur hin, weil sich von da aus Schwierigkeiten für eine Rezeption der Gedanken Gregors ergeben. Immerhin möchten wir doch unsere Überzeugung aussprechen, dass die bei Gregor anklingende Grundfrage: „Wie muss ich handeln, damit mein Leben gelingt?“, auch in der heutigen Zeit nicht nur berechtigt, sondern unverzichtbar ist. Sie entspricht zudem einer Grundlinie der biblischen Verkündigung. Schon deshalb ist es weiterhin sinnvoll, sich mit Gregors teleologischem Ansatz auseinanderzusetzen.

5.1.1.2 Göttliche und menschliche Seligkeit (2,7–24)

5.1.1.2.1 Die göttliche Natur (2,7–9)

Bereits von JR 2,1–7 aus hätte Gregor den Bogen zum Text des Psalters schlagen können, der ja in Ps 1,1 mit dem Ausruf μακάριος beginnt. Doch zunächst geht es ihm darum, seine philosophische Grundlegung weiter zu vertiefen. Worin besteht die Seligkeit? Kann der Mensch sie überhaupt erreichen? Gregors Gedanken nehmen an diesem Punkt eine überraschende Wendung.

2,⁷ Τὸ μὲν οὖν ἀληθῶς τε

GNO V, 25

⁸ καὶ κυρίως ἐν τῷ ὑψηλῷ τούτῳ νοήματι θεωρούμενόν τε καὶ

⁹ νοούμενον ἢ θεία φύσις λέγοιτο ἂν εἰκότως.

Bisher hatte Gregor nach dem Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens gefragt und dieses in der Seligkeit gefunden. Nun aber erklärt er in Übereinstimmung mit der klassischen griechischen Auffassung, „dass im eigentlichen Sinn und an erster Stelle die alles überragende Natur selig ist“ (2,20 f.), was bedeutet, dass die Seligkeit menschliches Vermögen übersteigt. Damit aber stehen wir vor einer Paradoxie: Auf der einen Seite ist die Seligkeit das höchste Ziel des Menschen, auf das gerade seine edelsten Bemühungen und Kräfte hingeordnet sind. Auf der anderen Seite scheint sie für ihn unerreichbar zu sein. So berühren wir bereits hier eine Spannung, die in späteren Werken Gregors noch stärker hervortritt und aus der heraus er den Gedanken der Epektasis entwickelt: Der Mensch ist seinem innersten Wesen nach auf etwas bezogen, das ihn unendlich übersteigt.¹⁴⁸⁹ Deshalb kann er seine Erfüllung nur in einem immer neuen Sich-nach-vorne-Ausstrecken finden, in einer unendlichen Bewegung.

¹⁴⁸⁹ In diesem Sinn äußert sich auch Blaise PASCAL, wenn er in seinen *Pensées* VII, 434 [ed. DES GRANGES (1964) 202] den Menschen anredet: „Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante; taissez-vous, nature imbécile; apprenez que l’homme

Bei der Formulierung seiner Gedanken macht Gregor von einer Begrifflichkeit der aristotelischen Logik Gebrauch. Nach Aristoteles haben Begriffe sowohl eine grundlegende als auch eine oder mehrere abgeleitete Bedeutungen. Die grundlegende Bedeutung (κυρίως) liegt dort vor, wo das, was der Begriff besagt, ohne Einschränkung verwirklicht ist. In abgeleiteter Weise (κατὰ συμβεβηκός, κατὰ μεταφοράν) kann der Begriff auch auf Dinge angewandt werden, in denen sich sein Inhalt nur in begrenzter Weise wiederfindet.¹⁴⁹⁰ Im ersteren Falle spricht der Philosoph auch von πρώτως (an erster Stelle)¹⁴⁹¹ sowie von ἀληθῶς (wahrhaft).¹⁴⁹² Wie schon zuvor sein Bruder *Basilus*¹⁴⁹³ nimmt Gregor diese Begrifflichkeit auf und erklärt, dass das was mit dem Begriff der Seligkeit betrachtet und gedacht wird, sich wahrhaft und im eigentlichen Sinn (ἀληθῶς τε καὶ κυρίως 2,7 f.) bzw. im eigentlichen Sinne und an erster Stelle (κυρίως τε καὶ πρώτως 2,20) nur bei der göttlichen Natur findet, ja das Wesen der „göttlichen Natur“ (2,9) bzw. der „alles überragenden Natur“ (2,20 f.) ausmacht. Wer den Gedanken der Seligkeit gefasst hat, hat eben dadurch erfasst, was das Wesen Gottes ist. Von Menschen kann dagegen nur in übertragener und verminderter Weise gesagt werden, dass sie selig sind. Die Fülle dessen, was der Begriff des Seligen bedeutet, übersteigt das menschliche Maß.

Ähnlich spricht Gregor auch in anderen Werken. So setzt er in *De Beatitudinibus* die göttliche und die menschliche Seligkeit auf gleiche Weise zueinander in Beziehung. Er bestimmt die Seligkeit dort als den „Inbegriff all dessen, was in Beziehung auf das Gute gedacht wird, wobei nichts fehlt, wonach ein berechtigtes Verlangen besteht.“¹⁴⁹⁴ Er stellt sodann fest, dass das Seligste in diesem Sinn das Göttliche selbst ist.¹⁴⁹⁵ An zweiter Stelle aber kann der Mensch als Abbild Gottes selig sein. Er ist es in dem Maß, als er an der wesenhaften Seligkeit des Göttlichen teilhat.¹⁴⁹⁶ Mit diesem Verständnis steht Gregor in alter griechischer Tradition.¹⁴⁹⁷

passé infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu.“

¹⁴⁹⁰ Vgl. ARISTOT., *Cat.* VI (5 a 38–5b 1.9–11) [COOKE (1973) 40]. Z. B. schreibt der Philosoph in *Top.* 139 b 34–36 [FORSTER (1966) 564]: πᾶν γὰρ ἀσαφές τὸ κατὰ μεταφοράν λεγόμενον. ἐνδέχεται δὲ καὶ τὸν μεταφορὰν εἰπόντα συκοφαντεῖν ὡς κυρίως εἰρηκότα.

¹⁴⁹¹ Vgl. ARISTOT., *Cat.* V (2 a 11.14) [COOKE (1973) 18].

¹⁴⁹² Vgl. ARISTOT., *APr.* XLI (49 b 24) [TREDENNICK (1973) 382] passim.

¹⁴⁹³ BAS., *Hom. in Ps.* 1 [PG 29, 216, 20–22.25–29] erklärt: Ἔστι μὲν οὖν τὸ κυρίως καὶ πρώτως μακαριστὸν, τὸ ἀληθινῶς ἀγαθόν. Τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ Θεός. (...) Μακάριον γὰρ τῷ ὄντι τὸ αὐτόκαλον, πρὸς ὃ πάντα ἀποβλέπει, οὐ πάντα ἐφίεται, ἢ ἄτρεπτος φύσις, τὸ δεσποτικὸν ἀξίωμα, ἢ ἀόχλητος ζῶη, ἢ ἄλυπος διεξαγωγή, περὶ ἣν οὐκ ἔστιν ἁλλοίωσις, ἣς οὐχ ἄπτεται μεταβολή.

¹⁴⁹⁴ GR. NYSS., *Beat.* I [GNO VII,II, 79,28–80,1]: μακαριότης τίς ἐστι, κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον, περιληψίς πάντων τῶν κατὰ τὸ ἀγαθὸν νοουμένων· ἥς ἅπεστι τῶν εἰς ἀγαθὴν ἐπιθυμίαν ἡκόντων οὐδέν.

¹⁴⁹⁵ GR. NYSS., *Beat.* I [a.a.O. 80,9 f.]: τὸ μὲν οὖν μακαριστὸν ἀληθῶς, αὐτὸ τὸ Θεῖον ἐστὶν.

¹⁴⁹⁶ GR. NYSS., *Beat.* I [a.a.O. 80,20–23]: ἐπειδὴ δὲ ὁ πλάσας τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν· δευτέρως ἂν εἴη μακαριστὸν τὸ κατὰ μετουσίαν τῆς ὄντως μακαριότητος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦτο γινόμενον.

¹⁴⁹⁷ Nach BERTRAM / HAUCK, Art. *μάκαριος, μακαρίζω, μακαρισμός* (1942) 365 f., beschreibt μάκαριος entsprechend seiner Zusammengehörigkeit mit μάκαρ „zunächst den glücklichen Zustand der über irdische Leiden und Mühen erhabenen Götter und geht so über das bloße εὐδαίμων hinaus. So wird μακάριος wie μάκαρ auch von den Toten gebraucht, die zum leidlosen Leben der Götter durchgedrungen

5.1.1.2.2 Ein Wort des Apostels Paulus (2,9–15)

2,⁹ Οὕτω γὰρ ὁ μέγας

GNO V, 25

¹⁰ Παῦλος τὸν θεὸν ὀνομάζει, πάντων τῶν θεολογικῶν ὀνομά-

¹¹ των προθεῖς τὸ μακάριον ἔν τινι τῶν ἐπιστολῶν οὕτως

¹² γράψας τοῖς ῥήμασιν· « Ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ

¹³ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ

¹⁴ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς | οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς

GNO V, 26

¹⁵ ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. »

Hatte Gregor bisher in den Bahnen griechischer Philosophie gedacht, so nimmt er nun das Gespräch mit der Schrift auf. Es dürfte kaum ein Zufall sein, wenn er dabei mit dem Gotteshymnus in 1 Tim 6,15 f. einen Text aufgreift, der nach dem Urteil heutiger Exegese in besonderer Weise griechischen Vorstellungen verpflichtet ist.¹⁴⁹⁸ Seiner Struktur nach stellt dieser Hymnus eine Parallele zu Ps 1 dar, der ebenfalls mit dem Ausruf μακάριος beginnt.¹⁴⁹⁹ Allerdings ist in Ps 1 von der Seligkeit des Menschen die Rede, während 1 Tim 6,15 von der Seligkeit Gottes spricht. So stellt sich auch von biblischen Texten aus die Frage, wie sich diese beiden Seligkeiten zueinander verhalten.

Gregor spricht dem Gotteshymnus in 1 Tim 6,15 f. eine besondere Bedeutung zu. Das zeigt sich schon darin, dass er ihn im vollen Wortlaut zitiert und ihn betont dem „großen Paulus“ (2,9 f.) zuschreibt. Die Singularität der im Hymnus getroffenen Aussage wird so aufgewogen durch das Gewicht der bezeugenden Autorität. Dabei gilt das Interesse des Kirchenvaters besonders dem Prädikat ‚selig‘, das, wie er bemerkt, allen Namen Gottes vorangestellt worden ist (πάντων τῶν θεολογικῶν ὀνομάτων προθεῖς 2,10 f.). Gemäß dem Initialprinzip lässt sich aus dieser Erstpositionierung auf einen Vorrang in der Bedeutung schließen.¹⁵⁰⁰ Folglich ist die Seligkeit das herausragende Attribut Gottes. Gregor geht sogar so weit, dass er in den „hohen Gedanken“ des Hymnus über das Göttliche geradezu eine Definition (ὁρισμὸς 2,17) der Seligkeit sieht. Freilich äußert er das nicht in apodiktischer Weise, sondern bietet es dem Leser als seine Meinung an (κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον 2,16 f.). Hatte er seine Aussagen über das Ziel der Tugend bisher in einem zweifelsfreien Indikativ getroffen (2,1.6 f.), so wechselt er bei sei-

sind.“ Aristoteles unterscheide in NE X, 8, 7 (1178b 20.32) μακαριότης und εὐδαιμονία dahin, „daß er die vollendete Glückseligkeit (μακαριότης) nur den Göttern – die in der θεωρία leben – zuschreibt, den Menschen dagegen, die ihrer irdischen Natur nach notwendig im irdischen Tun leben müssen, nur die vergleichsweise geringere εὐδαιμονία zubilligt.“ Wie BERTRAM / HAUCK, a.a.O. 368, feststellen, wird Gott „in der Bibel nicht μάκαριος genannt“, wobei lediglich 1 Tim 1,11 und 6,15 eine Ausnahme darstellen.

¹⁴⁹⁸ So urteilt OBERLINNER, *Timotheusbrief* (1994) 298 f.: „Trotz der unterschiedlichen Herkunft der einzelnen Titel ist in der Dominanz des Gedankens der Transzendenz Gottes der stärkere Einfluß der Gottesvorstellung erkennbar, wie sie sich in den Synagogen außerhalb Palästinas unter dem Einfluß hellenistischer Vorstellungen entwickelt hat“. Die für Gregor wichtige „adjektivische Ergänzung mit ‚selig‘“ entspricht „ebenfalls griechischem Sprachgebrauch“.

¹⁴⁹⁹ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 484, Anm. 1.

¹⁵⁰⁰ Vgl. dazu den Abschnitt über den bedeutungsvollen Anfang, oben S. 74–84.

nen Aussagen über das Göttliche in einen vorsichtigen Optativ (2,9.17 f.).¹⁵⁰¹ Diese Sprechweise entspringt wohl einem Respekt vor dem göttlichen Geheimnis, an das sich Gregor herantastet. Es geht nun um Dinge, die für das menschliche Erkennen nicht so unmittelbar zu Tage liegen wie die Tätigkeit der Ärzte und Landwirte.

5.1.1.2.3 Seligkeit im ersten und im zweiten Sinn (2,16–24)

2,¹⁶ Ταῦτα γὰρ πάντα τὰ ὑψηλὰ περὶ τὸ θεῖον νοήματα κατὰ γε τὸν
¹⁷ ἔμὸν λόγον ὁρισμὸς ἂν εἴη μακαριότητος. Εἰ γὰρ τις ἐρω-
¹⁸ τηθεῖν τί ἐστὶ τὸ μακάριον, οὐκ ἂν τῆς εὐσεβοῦς ἀποκρίσεως
¹⁹ ἀμάρτοι ἐπακολουθήσας τῇ Παύλου φωνῇ καὶ εἰπὼν ὅτι
²⁰ μακάριόν ἐστιν ὁ κυρίως τε καὶ πρώτως λέγεται ἢ τοῦ παντὸς
²¹ ἐπέκεινα φύσις· τὸ δὲ ἐν ἀνθρώποις μακάριον τῇ μεθέξει τοῦ
²² ὄντως ὄντος ἐκεῖνο ποσῶς γίνεται τε καὶ ὀνομάζεται, ὅπερ ἢ
²³ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν. Οὐκοῦν ὅρος ἐστὶ τῆς ἀνθρω-
²⁴ πίνης μακαριότητος ἢ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις.

GNO V, 26

Das interpretatorische Licht, in welches Gregor den Gotteshymnus 1 Tim 6,15 f. gestellt hat, erlaubt es ihm nun, biblisches und philosophisches Denken zusammenzuführen. Wenn es sich bei 1 Tim 6,15 f. geradezu um eine „Begriffsbestimmung“ handelt, so gewinnen wir von da aus eine Antwort, was das Seligsein ist (τί ἐστὶ τὸ μακάριον 2,18). Es ist zugleich eine fromme – und das bedeutet in unserem Zusammenhang christliche – Antwort,¹⁵⁰² da sie ja der Stimme des Apostels Paulus folgt. Weiterhin spricht Gregor dabei im Optativ. Er bietet dem Leser seine Gedanken also an, drängt sie ihm aber nicht auf. Inhaltlich aber stimmt diese Antwort völlig mit den Aussagen überein, die er bereits zuvor von philosophischer Axiomatik ausgehend entwickelt hatte. Erneut verwendet er eine geprägte philosophische Begrifflichkeit, wenn er nun erklärt, dass „im eigentlichen Sinn und an erster Stelle die alles überragende Natur selig ist“ (2,20). Das entspricht genau der Aussage in 2,7–9. Statt von ἀληθῶς, das die volle Wirklichkeit der Seligkeit unterstreicht, spricht Gregor nun aber von πρώτως. Damit bringt er ein Moment der Öffnung ein, da sich das πρώτως auf ein δευτέρως hin ausweiten kann, was unmittelbar darauf ja auch geschieht. Denn nun führt er den Gedanken weiter und gibt eine Antwort auf die Frage, die sich dadurch auftat, dass Seligkeit zwar einerseits das Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens ist, andererseits aber nur die göttliche Natur selbst „wahrhaft und im eigentlichen Sinn“ (2,7 f.) selig sein kann. Gregor unterscheidet deshalb von der nur Gott eigenen Seligkeit „im eigentlichen Sinn und an erster Stelle“ ein Seligsein, wie es den Menschen möglich ist (τὸ δὲ ἐν ἀνθρώποις μακάριον 2,21). Dieses entsteht durch „Teilhabe“. Damit integriert der Kirchenvater einen weiteren Begriff pla-

¹⁵⁰¹ Es handelt sich um einen Optativ mit ἂν im Sinne eines Potentialis der Gegenwart: λέγοιτο ἂν 2,9; ebenso auch ὁρισμὸς ἂν εἴη 2,17; οὐκ ἂν (<...>) ἀμάρτοι 2,18 f., vgl. BORNEMANN / RISCH, *Griechische Grammatik* § 229, 3 (21978) 234.

¹⁵⁰² Zum Begriff der εὐσέβεια vgl. oben S. 166, Anm. 978.

tonischen Ursprungs in seine Gedanken.¹⁵⁰³ Gott, an dem der Teilhabende teilhat, eignet die Seligkeit von Natur aus (τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστὶν 2,23). Im Menschen dagegen entsteht sie in graduell abgestufter Weise (ποσῶς γίνεται 2,22) im Maße der jeweils erreichten bzw. gewährten Teilhabe am Göttlichen.¹⁵⁰⁴ Dabei stellt Gregor die seinsmäßige Abstufung der Intensität der Seligkeit in Parallele zur analogen Abstufung des Bedeutungsgehaltes der dieses Sein bezeichnenden Begriffe (τε καὶ ὀνομάζεται 2,22). Von diesen Gedanken aus gelangt er dann zu einer Begriffsbestimmung (ὅρος 2,23) der menschlichen Seligkeit. Sie besteht in der Anähnlichung an das Göttliche.

Man könnte sich fragen wie sich die Teilhabe und die Anähnlichung zueinander verhalten. Einerseits scheint die Teilhabe das grundlegendere Geschehen zu sein, sodass die zunehmende Ähnlichkeit als deren Konsequenz erscheint. Andererseits enthält der Begriff der Anähnlichung stärker eine praktische Komponente, insofern er die Frage weckt, welchen eigenen Beitrag der Mensch leisten kann, um Gott ähnlicher zu werden. Das geschieht nach der Lehre Gregors durch den Erwerb der Tugenden. So schließt sich der Kreis: Durch die Tugenden wird der Mensch Gott ähnlich und gelangt zu einer Teilhabe am göttlichen Sein, zu dem wesenhaft die Seligkeit gehört. Im Rahmen dieses Horizontes wird Gregor im Folgenden den Ort des Psalters bestimmen: Sein Wert liegt darin, dass er eine Lehre über die Tugenden vermittelt.

5.1.1.3 Der Psalter als Aufweis des Weges zur Seligkeit (2,24–42)

5.1.1.3.1 Der Psalter als Wegweisung und Lehre (2,24–31)

2,²⁴ Ἐπεὶ οὖν τὸ

GNO V, 26

²⁵ ἀληθῶς ἀγαθὸν ἦτοι τὸ ἐπέκεινα τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦτο μόνον ἐστὶ

²⁶ καὶ μακάριον καὶ ὀρεκτὸν τῇ φύσει, οὗ πᾶν τὸ μετέχον

²⁷ μακάριον γίνεται, καλῶς ἡ θεία τῆς ψαλμοδίας γραφὴ διὰ

²⁸ τινος τεχνικῆς τε καὶ φυσικῆς ἀκολουθίας τὴν πρὸς τοῦτο ἡμῖν

²⁹ ὁδὸν ὑποδείκνυσιν, ἐν ἀπλῇ κατὰ τὸ φαινόμενον καὶ ἀκατα-

³⁰ σκεύῳ τῇ διδασκαλίᾳ ποικίλως τε καὶ πολυειδῶς τὴν μέθοδον

¹⁵⁰³ Zur Übersetzung vgl. oben S. 98, Anm. 567. — Der Begriff der Teilhabe wurde von Platon in das philosophische Denken eingeführt. Er benutzte ihn, um dem Einwohnen der Idee in den vielen konkreten Einzeldingen Ausdruck zu geben. Außer μέθεξις finden sich bei ihm auch die Synonyme μετοχή, μετάληψις und κοινωνία sowie die entsprechenden Verben μετέχειν, μεταλαμβάνειν und κοινωνεῖν, vgl. BALÁS, *Μετουσία θεοῦ* (1966) 2. Während Aristoteles die platonische Ideenlehre und den damit verbundenen Gebrauch des Begriffs der Teilhabe ablehnte, gelangte dieser im Mittelplatonismus und Neuplatonismus zu neuer Bedeutung. Dabei legte Plotin das Hauptgewicht auf die Beziehungen der Teilhabe zwischen der Seele, dem Geist und dem Einen, vgl. BALÁS, a.a.O. 3 f. In der LXX begegnet das Begriffsfeld der Teilhabe selten und ist inhaltlich ohne größeres Gewicht, vgl. HANSE, Art. μετέχω (1938) 830,43–831,5; HAUCK, Art. κοινωνός (1938) 800,21–802,33. Häufiger begegnen uns entsprechende Lexeme im Neuen Testament.

¹⁵⁰⁴ Gregor geht an dieser Stelle zwar nicht darauf ein. Doch ist für ihn als christlichen Theologen klar, dass Teilhabe am Göttlichen nicht ohne gewährende Gnade möglich ist. Bezeichnend dafür ist das Lexem συμμαχία, das allein in *Inscr.* 10 Mal mit Bezug auf Gott begegnet, vgl. *Inscr.* I, 8 [JR 20,33 (Heine I, 78)] passim.

³¹ τῆς τοῦ μακαρισμοῦ κτήσεως τεχνολογοῦσα.

In einem dritten Schritt schlägt Gregor von seinen apriorisch entwickelten Gedanken aus den Bogen zum biblischen Text. Dabei fasst er zunächst das Ergebnis seiner bisherigen Argumentation zusammen, wonach das Göttliche, das er nun noch als das Gute bzw. als das, was jenseits des Guten ist bezeichnet, allein selig und seiner Natur nach erstrebenswert ist, während alles andere nur durch Teilhabe an ihm selig werden kann. Weil sich das so verhält, tue die göttliche Schrift der Psalmen recht (καλῶς 2,27), uns den Weg zu diesem (πρὸς τοῦτο 2,28) zu zeigen, wobei sich das Demonstrativpronomen nur auf das Göttliche selbst beziehen kann. Damit beschreibt Gregor den Psalter als einen Weg zum Göttlichen. Dem stellt er die Aussage an die Seite, dass der Psalter zum Erwerb der Seligkeit führt, wobei er den Weg (ὁδὸν 2,29) nunmehr näher als Methode (μέθοδον 2,30) charakterisiert. Der Psalter hat also eine geistliche Methode zum Inhalt. Zugleich beschreibt Gregor den Aufbau und die literarische Gestalt des Psalters in mehrfacher Weise:

- Er entdeckt in ihm eine „sowohl kunstvolle wie natürliche Aufeinanderfolge“ (2,28), die dem Wegcharakter dieses Buches entspricht und zugleich einen methodischen Aspekt einschließt.
- Er charakterisiert den Psalter sodann als „Lehre“, die in einer „einfachen und ungekünstelten“ Form¹⁵⁰⁵ sowie „vielfältig und auf verschiedene Weise“ dargeboten wird (2,29 f.).
- Doch trotz des Anscheins der Einfachheit entbehrt diese Lehre nicht der Subtilität (τεχνολογοῦσα 2,31).¹⁵⁰⁶

Das Buch der Psalmen vereinigt so entgegengesetzte Qualitäten in sich: Sein Aufbau ist zugleich „kunstvoll“ und „natürlich“, seine literarische Gestalt ist „ungekünstelt“ und doch „vielfältig“; obwohl seine Sprache einfach ist, enthält es doch eine subtile Aussage. Diese Vereinigung gegensätzlicher Eigenschaften unterstreicht seinen außerordentlichen Charakter. Damit antwortet Gregor implizit auch auf die in der Antike nicht selten erhobene Kritik an der sprachlichen Gestalt der biblischen Schriften, die verglichen mit den heidnischen Dichtern als defizitär erschien.¹⁵⁰⁷

¹⁵⁰⁵ In ähnlicher Weise wird Gregor in *Inscr.* I, 3 [JR 8,33] den ungekünstelten Charakter des christlichen Psalmengesangs hervorheben. Äußerungen in diesem Sinn finden sich bei ihm öfter. So nimmt er sich in *Macr.* [GNO VIII,I, 371,23] vor, das Leben seiner Schwester ἐν ἀκατασκεύῳ τε καὶ ἀπλῶ διηγῆματι zu erzählen. Vgl. auch *Fat.* [GNO III,II, 32,6].

¹⁵⁰⁶ In der Regel verwenden die Kappadokischen Väter das Wortfeld der τεχνολογία, um die übermäßige formale Subtilität des Eunomius zu kritisieren. Bei der Anwendung auf die Heilige Schrift erhält der Begriff dagegen eine positive Bedeutung. Er hebt da die in der einfachen Sprachform enthaltene Feinheit des Inhalts der biblischen Aussagen hervor. Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 485, Anm. 3.

¹⁵⁰⁷ So berichtet AUGUSTINUS, *Conf.* III, 5,9 [BERNHART (1955, ³1966) 108] über sich: Ita que institui animum intendere in scripturas sanctas et videre, quales essent. Et ecce video rem non conpertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. {...} visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati conpararem.

Der Beachtung wert ist sodann Gregors Verständnis des Psalters als einer „Lehre“, näherhin als einer Tugendlehre (τῇ περὶ τῶν ἀρετῶν διδασκαλία 3,1 f.), wie er im Folgenden noch sagen wird. Eine derartige Charakterisierung ruft heute Befremden hervor. Es handelt sich bei dieser „Lehre“ jedoch nicht um eine bloß theoretische, akademische Angelegenheit, sondern um eine praktische Führung (ὁδὸν ὑποδείκνυσιν 2,29; ὁδηγία 3,2) zur Tugend, die sich an alle Menschen richtet. Damit dürfte Gregor der Intention vieler weisheitlich geprägter Psalmen wie auch der weisheitlichen Endredaktion näher sein, als es auf den ersten Blick scheinen mochte. Man könnte sich etwa an Verse wie Ps 33,12 f. erinnern: „Kommt her, Kinder, hört mir zu, die Furcht des Herrn will ich euch lehren. Wer ist der Mensch, der am Leben Gefallen hat, der es liebt, gute Tage zu sehen?“¹⁵⁰⁸ Benedikt von Nursia zitiert diese Verse im Prolog seiner Regel der Klöster,¹⁵⁰⁹ die ja ebenfalls nichts anderes sein will als ein „Weg des Lebens“.¹⁵¹⁰ Aber auch die heutige Exegese erkennt, dass die Redaktion des Psalters stark von lehrmäßigen Absichten geleitet war. So gelangt K. Seybold zu der Annahme, dass die „David-Gebet-Sammlungen (...) dazu dienten, in Lesung und Meditation solcher Mustertexte sich auf den JHWH-Glauben einzustimmen und in seine Haltung einzuüben. Die Sammlungen gelten so mehr der Lehre als dem Gebet.“¹⁵¹¹ Ähnlich urteilt er über den Elohistischen Psalter, die Vereinigung der beiden Hauptsammlungen 3–41 und 42–83, die „Aufnahme alter Kulttexte des ersten Tempels in Ps 93ff.“ und die Rahmung „durch Texte von weisheitlichem Gepräge“. Durch sie „erhält die bestehende Sammlung den Charakter einer analog zur Tora (...) zu behandelnden Dokumentation von Gotteswort-Zeugnissen und wird zu einer Anleitung zum theologischen Studium der göttlichen Heilsordnungen und zur Meditation.“¹⁵¹² Gregors Wahrnehmung des Psalters als διδασκαλία steht also im Einklang mit exegetischen Erkenntnissen der Gegenwart. Das Befremden, das wir heute angesichts der Deutung des Psalters als einer „Lehre“ empfinden, stellt uns so vor die Frage, ob nicht wir uns einem Aspekt biblischen Selbstverständnisses entfremdet haben. Bei der Beschreibung des kirchlichen Tuns auf der Ebene des Wortes dominiert heute generell der Begriff ‚Verkünden‘. Die „Lehre“ tritt dem gegenüber zurück, insbesondere in dem praktischen Sinn, den Gregor hier voraussetzt. Doch auch im Neuen Testament wird der Begriff ‚Lehre‘ nicht selten zur Beschreibung des Tuns Jesu und der jungen Kirche gebraucht.¹⁵¹³

¹⁵⁰⁸ Übers. wie in der LXX.D (2009) 783.

¹⁵⁰⁹ BENED., *Reg.* Prol. 12.15 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 65].

¹⁵¹⁰ BENED., *Reg.* Prol. 20 [ebd].

¹⁵¹¹ SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung* (21991) 29.

¹⁵¹² Ders., a.a.O. 29–31.

¹⁵¹³ Vgl. etwa die Einträge zu den Stichworten διδασκαλία, διδάσκαλος, διδάσκειν und διδαχή in SCHMOLLER, *Handkonkordanz* (151973) 120–122.

5.1.1.3.2 Psalm 1 als Ankündigung und Verheißung (2,31–42)

GNO V, 26

2,³¹ Ἐξεστι μὲν οὖν
³² καὶ ἀπ’ αὐτῆς τῆς πρώτης ὑμνωδίας ἔννοιάν τινα περὶ τοῦ
³³ προκειμένου λαβεῖν, ὅπως τριχῇ τεμὼν τὴν ἀρετὴν ὁ λόγος
³⁴ ἐκάστω τμήματι κατὰ τινα πρόσφορον ἀναλογίαν προσμαρ-
³⁵ τυρεῖ τὸ μακάριον, νῦν μὲν τὴν ἀλλοτρίωσιν τοῦ κακοῦ
³⁶ μακαρίζων, ὡς ἀρχὴν γινομένην τῆς ἐπὶ τὸ κρεῖττον ροπῆς,
³⁷ μετὰ δὲ τοῦτο τὴν τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θειοτέρων μελέτην, ὡς
³⁸ ἔξιν ἐμποιοῦσαν ἤδη τοῦ κρείττονος· εἶτα τὴν διὰ τούτων
³⁹ τοῖς τελειούμενοις κατορθουμένην πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν, ἥς
⁴⁰ χάριν λέγεται καὶ τὰ προλαβόντα μακάρια. Ταύτην δὲ τῷ
⁴¹ ἀειθαλεῖ ξύλῳ αἰνίσσεται, ᾧ ἡ τελειωθείσα δι’ ἀρετῆς
⁴² ὁμοιοῦται ζωή.

Hat Gregor bisher erst summarisch ein Gesamtbild vom Psalter vermittelt, so schlägt er nun am Schluss des Kapitels den Bogen zu einem konkreten Text. Ps 1 beginnt mit dem Ausruf ‚selig‘ und bietet damit den biblischen Anknüpfungspunkt für die in apriorischer Weise entwickelten Überlegungen. Entsprechend dem Prinzip des bedeutungsvollen Anfangs kann unser Autor davon ausgehen, dass der erste Psalm und hier evtl. noch einmal dessen erstes Wort eine programmatische Funktion für den ganzen Psalter besitzen. Dem entspricht der Anfang des Ps 1 mit dem Wort ‚selig‘ tatsächlich, da er genau der von Gregor bisher entwickelten Thematik entspricht. Als Ankündigung und Verheißung charakterisiert er *in nuce* den Psalter als Weg, der zum Ziel der Seligkeit führt. Diesem Ziel korrespondiert, wie der Kirchenvater bereits aufgewiesen hat, auf der Seite menschlichen Handelns die Tugend. So ließe sich schon von da aus der Psalter als Tugendlehre verstehen. Dem entspricht jedoch nicht nur das eröffnende Wort des Ps 1, sondern auch sein Text. Dieser Psalm vermittelt bereits, wie Gregor sagt, eine gewisse Vorstellung (ἔννοιάν 2,32) von der Thematik. Er stellt eine Art Verdichtung der gesamten Lehre des Psalters dar¹⁵¹⁴ und akzentuiert im Besonderen dessen Wegcharakter, indem er die Tugend in drei Teile „teilt“ und jedem „Abschnitt“ in einer entsprechenden Weise das Seligsein zuspricht. Gregor bezieht das am Anfang ausgerufene ‚selig‘ also auf alle in Ps 1 angesprochenen Verhaltensweise und Zustände, versteht diese aber als einen sukzessiv ablaufenden Prozess. Entsprechend der erreichten Etappe auf dem Weg der Tugend nimmt auch das Seligsein zu. Am Anfang steht die Abkehr (ἀλλοτρίωσιν 2,35) vom Schlechten,¹⁵¹⁵ die zugleich den Beginn der Hinwendung zum Besseren darstellt (V. 1; JR 2,35 f.). Ihr folgt die Meditation der höheren und besseren Dinge, die mit einer Einübung des so Bedachten verbunden ist (V. 2; JR 2,37 f.).¹⁵¹⁶ Sein Ziel erreicht

¹⁵¹⁴ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 485.

¹⁵¹⁵ REYNARD, *Commentaire* (1998) 487 f. weist darauf hin, dass das Begriffspaar ἀλλότριος und οἰκεῖος aus der Stoa stammt und dort eine wichtige Rolle spielte. Gregor verwendet einen dieser beiden oder beide Begriffe in JR 2,35; 3,19.30; 4,2; 13,61; 14,56; 26,9; 38,39 f.

¹⁵¹⁶ Zur Bedeutung des Wortes μελέτη [JR 2,37] vgl. unten S. 491.

dieser Weg in der Anähnlichung an Gott, die Gregor im Bild vom immer grünenden Baum angedeutet sieht (V. 3; JR 2,38 f.). Diesem entspricht das „durch die Tugend zur Vollkommenheit gelangte Leben“. Erst auf dieser Stufe ist die volle Seligkeit erreicht, auf den beiden vorausgehenden Stufen konnte nur in abgeleiteter Weise von Seligsein die Rede sein. Diese drei Stufen geben freilich erst einen globalen Überblick über den zu durchlaufenden Weg. In Anlehnung an die literarische Vorgabe der fünf Bücher der Psalmen wird Gregor ihn in fünf „Abschnitten“ entfalten.

5.1.1.3.3 Personale und impersonale Rede von Gott

Einen heutigen Leser mag es überraschen, in welch abstrakter Weise Gregor in diesen Zusammenhängen von Gott spricht.¹⁵¹⁷ In der christlichen Theologie unserer Zeit ist es üblich, den personalen Charakter der biblischen Offenbarung hervorzuheben, das Gegenüber von Gott und Mensch als Ich und Du. Unser Kirchenvater dagegen verwendet in diesem Kapitel gleich sieben Mal nicht personale Ausdrücke für Gott. Er spricht von der „göttlichen Natur“ (2,9), vom „Göttlichen“ (2,16), von der „alles überragenden Natur“ (2,20 f.), vom „Seiend Seienden“ (2,21 f.), von „demjenigen, an dem Teilhabe geschieht“ (2,22 f.), vom „wahrhaft Guten“ bzw. von dem „was jenseits des Guten liegt“ (2,25).¹⁵¹⁸ Eine personale Rede von Gott findet sich in diesem Kapitel lediglich in dem biblischen Zitat 1 Tim 6,15 f. Dort aber, wo er mit eigenen Worten spricht, gebraucht Gregor durchgehend nicht personale Bezeichnungen. Er hat hier offenbar nicht die geringste Schwierigkeit empfunden. Man sieht das auch daran, wie nahtlos er von der im Begriff der Seligkeit geschauten „göttlichen Natur“ zum personalen Gott übergeht, von dem Paulus spricht (2,9 f.). Er identifiziert den personal als Herrscher und König darge-

¹⁵¹⁷ Zur Thematik dieses Abschnittes vgl. auch oben die Anm. 666.

¹⁵¹⁸ Die letzte Formulierung erinnert an PLATONS Aussage im Sonnengleichnis, R. VI, 509 b 8–10 [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 544], dass das Gute an Würde und Kraft noch über das Sein hinausragt, da dieses jenem seine Existenz verdankt: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. Ähnliche Gedankengänge finden wir bei PLOTIN. In der Abhandlung *Über das Schöne*, I, 6, 9,37–44 [HARDER (Übers.), *Schriften* Ia (1956) 24 f.], legt er dar, dass das Gute noch jenseits des Geistes (ἐπέκεινα τούτου) steht. Das Gute aber „hat das Schöne wie eine Decke um sich.“ Entweder muss man also das Gute und das Erste Schöne gleichsetzen. Oder man muss sagen, dass das Gute, welches „Quell und Urgrund des Schönen ist“, noch jenseits von diesem liegt: τὸ δ’ ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Vgl. hierzu AUBINEAU, *Traité de la virginité* (1966) 373, Anm. 5.

Im Unterschied zu Platon und Plotin fällt auf, dass Gregor erwägt, ob das Göttliche sogar noch jenseits des Guten liegt. Das geschieht auch an der parallelen Stelle in *Virg.* X [GNO VIII,I, 289,25 f.], wo er von jener Schönheit spricht, „die sich im Umkreis des ersten Guten und auch dessen, was noch jenseits von allem Guten ist, findet“ (ἐκεῖνο τὸ κάλλος, ὃ περὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν καὶ τὸ ἐπέκεινα παντὸς ἀγαθοῦ θεωρεῖται). Die Möglichkeit einer Transzendierung auch noch des Guten dürfte sich für Gregor aus seiner Überzeugung ergeben, dass kein Wort menschlicher Sprache hinreicht, den Urgrund aller Dinge umfassend zu beschreiben. So erklärt er in *Cant.* VIII [GNO VI, 246,8–10, Übers. v. DÜNZL, *Homilien* II, 465], dass „die Unbegrenztheit und Unumfaßbarkeit der Gottheit (...) jenseits allen Begreifens“ (ἐπέκεινα πάσης καταλήψεως) bleibt. Gregor bewegt sich damit auf einer Linie, die bei Dionysius Areopagita in der Lehre von den drei Ebenen des theologischen Sprechens ihre volle Ausprägung gefunden hat: *via affirmationis* – *via negationis* – *via eminentiae*, vgl. SUCHLA, *Dionysius* (2008) 114–118.

stellten biblischen Gott mit der in nicht personaler Weise beschriebenen göttlichen Natur der antiken Philosophie. Beides ist für ihn ein und dieselbe Wirklichkeit.

Um die Denkweise Gregors zu verstehen, scheint es sinnvoll, an einige Hintergründe zu erinnern. Im Judentum gab es schon vor der Zeitenwende eine Tendenz, den Namen Gottes nicht auszusprechen, sondern zu umschreiben. Das gilt nicht nur für das Tetragrammaton, sondern auch für den allgemeinen Gottesnamen. Häufig wird er durch das Wort ‚Himmel‘ ersetzt.¹⁵¹⁹ Auch andere Formen begegnen. So kündigt Jesus seinen Richtern an, dass sie den Sohn des Menschen sehen werden „sitzend zur Rechten der Kraft“ (Mt 26,64). In dem von Gregor zitierten paulinischen Text finden wir Derartiges, wenn da von einem Wohnen Gottes im unzugänglichen Licht die Rede ist (1 Tim 6,16), was klar seine Transzendenz über jede menschliche Vorstellung zum Ausdruck bringt. In diesen Weisen der Gottesrede drückt sich ein Bewusstsein dafür aus, dass Gott heilig und erhaben ist, dem Menschen nicht ohne Weiteres zugänglich.

Freilich sind die von Gregor gebrauchten neutrischen Gottesbezeichnungen nicht der Bibel, sondern der griechischen Philosophie entnommen. In ihr kommt ein anderer Weg der Gotteserkenntnis zum Tragen. Während die personale Redeweise von einer freien Selbstoffenbarung der Gottheit ausgeht, von einem wollenden, sprechenden und handelnden göttlichen Ich, spiegeln die nicht personalen Bezeichnungen jene Entdeckung des Göttlichen bzw. des Absoluten, die sich einem von der Welt her aufsteigenden Erkennen eröffnen kann. Hier ist es völlig sachgemäß, in neutrischer Weise zu sprechen. Denn das Göttliche, das auf diesem Weg – vielleicht – entdeckt wird, zeigt sich nicht selten als etwas aller empirischen Wirklichkeit gegenüber ganz anderes. Es ist deshalb auch mit personalen Begriffen nicht angemessen zu beschreiben. In der kirchlichen Lehre trägt dem der spätere Glaubenssatz von der *analogia entis* Rechnung, nach dem die Unähnlichkeit stets noch größer ist als die Ähnlichkeit.¹⁵²⁰ Die große Zahl wie der Nuancenreichtum der entsprechenden Gottesbezeichnungen zeigen, dass Gregor dieser Weg zur „Schau“ des Göttlichen (vgl. 2,8) sehr am Herzen lag. Das christliche Gottesverhältnis erweist sich so als vielschichtiger, als es in der Gegenwart häufig dargestellt wird. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen stehen im Denken Gregors keineswegs im Gegensatz zueinander. Sie sind vielmehr letztlich ein und dasselbe, ein und derselbe. Deshalb kann der Kirchenvater unbefangen auch philosophische Elemente in sein theologisches Denken integrieren.

5.1.1.3.4 Die Rezeption der „Weisheit von außen“

Mit seiner Integration von biblischer und philosophischer Tradition bewegt sich Gregor in einem breiten Strom christlichen Denkens seiner Zeit. In seinem späteren Werk *De Vita Moysis* hat er diese Rezeption des vorchristlichen Erbes ausdrücklich reflektiert. Dabei spricht er durchaus auch dessen Grenzen an: Mose wird zwar bei der Tochter des

¹⁵¹⁹ Vgl. Lk 15,21 passim.

¹⁵²⁰ Das IV. LATERANKONZIL erklärte in seiner *Constitutio de errore abbatis Ioachim* [COD 232, 34 f.]: {I}nter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.

Pharao erzogen, doch diese ist nicht seine wahre Mutter.¹⁵²¹ An dem Ägypter, den Mose erschlägt (Ex 2,11 f.), erkennt Gregor zudem die Gefahr, dass „der nach seinem Glauben Fremdbürtige dem hebräischen Wort“ widersteht und darum streitet, „stärker als der Israelit zu erscheinen“.¹⁵²² Auch die „bösen Hirten“, welche die Töchter des Priesters von Madian vom Brunnen vertreiben (Ex 2,16 f.), stehen für eine bestimmte Form der „Weisheit von außen“, näherhin für einen schlechten Gebrauch der Bildung. Sie gilt es zu widerlegen.¹⁵²³ Gleichwohl stellt die heidnische Weisheit nicht nur eine Gefahr dar, sondern enthält auch wertvolle Elemente, die den Glauben bereichern können. Das erkennt Gregor an Sepphora, der „Frau aus fremdem Stamm“, die Mose heiratete (Ex 2,21 f.; 4,24–26). Er sagt: „Es ist manches auch aus der heidnischen Erziehung für unser Streben nach der Tugend nicht zu verwerfen. Denn sowohl die Moralphilosophie als auch die Naturphilosophie könnten für ein höheres Leben Gattin und Lebensgefährtin sein, wenn nur ihre Frucht nichts von der fremdbürtigen Befleckung mitbringt.“¹⁵²⁴ Mithin ist also doch, nachdem die notwendige Reinigung vorgenommen worden ist, eine recht enge Beziehung, eine Hochzeit, zwischen dem Glauben und der „Weisheit von außen“ möglich. Das wird durch den Auszug aus Ägypten bestätigt, bei dem die Israeliten „von den Ägyptern silberne Geräte und goldene und Kleidung“ mitnahmen (Ex 12,35 f.).¹⁵²⁵ Diese Mitnahme bedeutet dem höheren Sinn (ὁ ὑψηλότερος λόγος) nach, „daß diejenigen, welche sich mit Hilfe der Tugend einem Leben der Freiheit zuwenden, sich auch den Reichtum der weltlichen Bildung aneignen, mit dem die Ungläubigen sich schmücken. Denn Ethik, Naturphilosophie, Geometrie, Astronomie, Dialektik und all das, was von denen, die außerhalb der Kirche stehen, betrieben wird: dies alles — so ordnet es der Führer der Tugend an — soll man von denen, die daran in Ägypten reich sind, nehmen und es in Gebrauch nehmen, damit es uns im rechten Augenblick nützt, wenn es nötig ist, den göttlichen Tempel des Geheimnisses mit dem Reichtum der Vernunft zu schmücken.“¹⁵²⁶ Als Beispiel für ein solches Verhalten nennt Gregor seinen Bruder Basilius, „der sich in seiner Jugend den ‚ägyptischen‘ Reichtum aneignete, sich dann Gott weihte und mit jenem Reichtum das wahre Zelt der Kirche schmückte.“¹⁵²⁷ Ebenso vertritt auch Gregor gegenüber der „Weisheit von außen“ eine offene Haltung, die um die Notwendigkeit einer Läuterung weiß, aber doch bereit ist, das Wertvolle, das sich da findet, in die Substanz des eigenen Denkens aufzunehmen.

¹⁵²¹ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 10–12 [GNO VII,I, 36,7–37,7].

¹⁵²² GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 13 [GNO VII,I, 37,8–17; Übers. v. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 54].

¹⁵²³ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 17 [GNO VII,I, 38,15–20].

¹⁵²⁴ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 37–41 [GNO VII,I, 43,20–44,23; Übers. v. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 59].

¹⁵²⁵ Übers. nach der LXX.D (2009) 68.

¹⁵²⁶ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 115 [GNO VII,I, 68,8–18; Übers. v. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 78].

¹⁵²⁷ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 116 [GNO VII,I, 68,24–69,3; Übers. v. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 78].

5.1.1.3.5 Ps 1 in heutiger Exegese

In der heutigen Exegese entspricht der Frage nach der „Absicht dieser Schrift“ (1,12) die Frage nach den Leitgedanken der Redaktion, insbesondere der Endredaktion des Psalters. Diese Frage wird ausgehend von Beobachtungen am Text induktiv beantwortet. Davon hebt sich Gregors deduktives Vorgehen deutlich ab. Gleichwohl zeigt sich am Ende doch eine Konvergenz wichtiger Einsichten, wie am Beispiel der Deutung der Ps 1 und 2 als Ouvertüre des Psalters bei E. Zenger illustriert werden soll.

E. Zenger nimmt die Funktion von Ps 1 als Prolog zum Psalter deutlich wahr. Dabei sieht er freilich eine enge Verbindung mit Ps 2 und spricht beiden Psalmen gemeinsam die Funktion als „Ouvertüre des Psalters“ zu.¹⁵²⁸ Ja, ihm zufolge „spricht vieles dafür, daß Ps 1 von der Schlußredaktion sogar eigens dafür geschaffen und daß im Zusammenhang damit der bis dahin den Psalter eröffnende Psalm 2 erweitert wurde“.¹⁵²⁹ Diese Erweiterung besteht aus dem Abschnitt Ps 2,10–12, „der dem Königpsalm Ps 2,1–9 ein neues Licht aufsetzt. Während nach Ps 2,1–9 der Zionskönig im Auftrag JHWHs die Könige der Erde mit Gewalt der Weltherrschaft JHWHs unterwerfen soll, wird der König in 2,10–12 zu einer Art Tora-Lehrer für die Völker, der sie vor dem eschatologischen Strafgericht retten will. Aus dem ‚kriegerischen‘ Zionskönig wird eine tora-weisheitliche Gestalt, die im Dienst der universalen Königsherrschaft JHWHs steht.“¹⁵³⁰ Von Ps 2 aus lässt sich dann auch der „Mann“ in Ps 1 als König deuten. Zenger erklärt: „Der Mann, der hier seliggepriesen wird, ist im Sinne der Endkomposition der königliche David bzw. in kollektivierender Leseweise ist es die königliche Gemeinde der Psalmenbeter(innen).“¹⁵³¹

Zenger gelingt es, das auf diese Weise sich abzeichnende Königsbild durch intertextuelle Bezüge weiter zu konkretisieren. Zunächst erinnert Ps 1–2 an das sog. Königsgesetz Dtn 17,14–20, „wo der ideale König als ‚Schüler der Tora‘ beschrieben wird“.¹⁵³² Sodann zeigt das Profil dieses Königs Zusammenhänge mit Jos 1,7–8. Diese Anspielungen „heben hervor, daß der Weg ins Land der Verheißung gerade und nur mit der Tora = mit dem Psalter als der Tora Davids gelingt.“¹⁵³³

Unübersehbar sind in Ps 1–2 auch Anspielungen auf Dtn 6,4–19. Sie „deuten an, daß das Rezitieren des Psalmenbuches Realisierung der Liebe des *einzigsten* Gottes, Absage an alle anderen Götter und vor allem Ausdruck der in Dtn 6,4–19 geforderten Lebens-treue zu JHWH ist.“¹⁵³⁴

Vielfältige Bezüge ergeben sich vom Bild des Baumes aus. Hier finden sich Texte wie Ez 31, die den König und sein Wirken mit einem machtvollen Baum vergleichen. Zum anderen gibt es Stellen wie Ez 47,1–12, Ps 92,14–16 oder Sir 24, welche durch das Bild von Bäumen „die vom Heiligtum {...} ausgehende Lebensmächtigkeit“ illustrieren.

¹⁵²⁸ Vgl. ZENGER, *Der Psalter als Buch* (1998) 36.

¹⁵²⁹ Ebd.

¹⁵³⁰ Ders., a.a.O. 36 f.

¹⁵³¹ Ders., a.a.O. 37.

¹⁵³² Ebd.

¹⁵³³ Ebd.

¹⁵³⁴ Ebd. — Hervorh. im zit. Text durch E. Zenger.

In Ps 1,1–3 wird nun „diese ursprünglich an den Tempel gebundene Bildwelt (...) aufgenommen und transformiert“.¹⁵³⁵ E. Zenger erklärt: „Als Proömium zum Psalter verheißt Ps 1,1–3 nun: Wer sich die ‚Tora JHWHs‘ durch die Rezitation der Psalmen aneignet, wurzelt und wächst an dem ‚Gottesstrom‘, d. h. an der Quelle des vom Zion aus wirkenden Gottes.“¹⁵³⁶

Eine Zusammenschau von Ps 1 und Ps 2 bestätigt auch Gregors Intuition, die dem eröffnenden μακάριος ein besonderes Gewicht zuspricht. Denn die Seligpreisung von Ps 1,1 findet sich in Ps 2,12 wieder, sodass sie das rahmende Stichwort um die Ouvertüre des Psalters bildet. Zwar finden sich zwischen Ps 1 und Ps 2 weitere verbindende Stichworte, doch steht keines von ihnen in einer vergleichbar exponierten Position. Das deutet darauf hin, dass der Endredaktion das Angebot solcher Seligkeit ein zentrales Anliegen war.

E. Zenger merkt kritisch an, dass die Seligpreisung interpretatorisch meist unterschätzt worden sei.¹⁵³⁷ In der Tat tut sich das moderne Denken mit dem Gedanken der Seligkeit erkennbar schwer. Die Geschichte der Bibelübersetzungen der vergangenen Jahrzehnte ist nicht zuletzt die Geschichte des Versuchs, dem Wort ‚selig‘ aus dem Weg zu gehen. Gleichwohl kann man fragen, ob es sich hier nicht um ein Zurückweichen vor Herausforderungen handelt, welche die Gegenwart stellt. Unsere heutige Zivilisation ist offenkundig nicht mehr in der Lage, eine anthropologisch begründete Gesamtperspektive für das menschliche Leben zu entwickeln. „Anything goes“ wird immer mehr zur leitenden Maxime, die das gesellschaftliche Bewusstsein prägt. Dem kann man nicht nur durch eine Verkündigung von oben her begegnen, durch die Forderung: „Du sollst!“ Ebenso wenig führt allein ein Verkünden dessen, was Gott früher für uns getan hat – so sehr ein solches Vorgehen biblisch begründet ist – zum Ziel. Die Verkündigung und Weitergabe der Glaubensbotschaft bedarf der Anknüpfung an dem, was der Mensch jetzt ist und was er für seine Zukunft ersehnt. Es bedarf – in der Sprache der Alten – der Anknüpfung an der menschlichen „Natur“. Eben darauf verweist der Ruf אֲשֶׁר, μακάριος, selig! Er verheißt die Erfüllung dessen, was der Mensch von seines tiefsten Herzens Grund her ersehnt. Gregor von Nyssa hat diese Wegweisung in eindrucksvoller Weise aufgenommen.

¹⁵³⁵ Ebd.

¹⁵³⁶ Ders., a.a.O. 37 f.

¹⁵³⁷ Ders., a.a.O. 38.

5.1.2 Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37)

5.1.2.0 Thema und Gliederung des Kapitels

5.1.2.0.1 Verknüpfung und Rahmen

Das zweite Kapitel schließt sich eng an das erste und hier besonders an 2,27–31 an, wie durch eine ganze Reihe von Stichwortverknüpfungen deutlich wird. *J. Reynard* hat diese Zusammenhänge erstmals erarbeitet.¹⁵³⁸ Wir gehen im Folgenden von seinen Erkenntnissen aus und bauen auf ihnen auf.

Die Verknüpfung des 2. mit dem 1. Kapitel¹⁵³⁹

2. Kapitel (3,1–4,37)	1. Kapitel (2,1–42)
περὶ τῶν ἀρετῶν (3,1), ἐν ἀρετῇ (3,5)	τὴν ἀρετὴν (2,33), δι' ἀρετῆς (2,41)
διδασκαλία (3,2), διδασκαλίας (3,7)	διδασκαλία (2,30)
ψαλμικῆς (3,2)	ψαλμωδίας (2,27)
ὁδηγίας (3,2)	ὁδὸν ὑποδείκνυσιν (2,29)
ὁ λόγος m. finitem Verb (3,2 f.)	ὁ λόγος m. finitem Verb (2,33)
τεχνικὸν λόγον (3,4)	τεχνολογοῦσα (2,31)
δι' ἀκολουθοῦ (3,4), τὸ ἀκόλουθον (3,7)	ἀκολουθίας (2,28)
πῶς ἔστιν ἐν ἀρετῇ γενέσθαι (3,5)	τὴν μέθοδον τῆς τοῦ μακαρισμοῦ κτήσεως (2,30 f.)

Gregor verknüpft jedoch nicht nur das zweite mit dem ersten Kapitel. Er legt um das zweite Kapitel auch einen Rahmen, dessen Stichworte weithin mit denen identisch sind, welche die Brücke zwischen dem ersten und dem zweiten Kapitel bildeten:

Der Rahmen um das 2. Kapitel (3,1–4,37)

Eröffnung	Schlussteil
περὶ τῶν ἀρετῶν (3,1), ἐν ἀρετῇ (3,5)	κατ' ἀρετὴν (4,24), τῆς ἀρετῆς (4,32), πρὸς ἀρετὴν (4,37)
διδασκαλία (3,2), διδασκαλίας (3,7)	διδασκαλία (4,36)
ψαλμικῆς (3,2)	τῶν ψαλμῶν (4,36)
ὁδηγίας (3,2)	ὁδὸν ὑποδείξει (4,31)
τεχνικὸν λόγον (3,4)	τετεχνολόγηται (4,24), τεχνολογίας (4,35)
πῶς ἔστιν ἐν ἀρετῇ γενέσθαι (3,5)	ἡ εἰσαγωγή τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου (4,24)
βίου (3,6)	βίου (4, 24)

¹⁵³⁸ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 487.

¹⁵³⁹ Bei den kursiv gedruckten Stellen handelt es sich um inhaltliche Bezüge ohne Übereinstimmung im Wortlaut.

Durch eine solche Rahmung mit Stichworten macht Gregor die Thematik des zweiten Kapitels klar sichtbar. Spricht er doch zu Beginn von der „*Lehre über die Tugenden*, die das Wort im Verlauf der gesamten Wegweisung *durch die Psalmen* darbietet“ (3,1–3), und am Ende von der ganzen „*durch die Psalmen* (vermittelten) *Lehre* (...)“, die sowohl vom Laster fernhält wie *zur Tugend* hinzieht“ (4,36 f.).¹⁵⁴⁰ Weitere Stichworte kommen hinzu, die deutlich machen, dass diese dem *Leben* dienende *Wegweisung* von Gregor nun in *kunstfertiger Weise* ausgelegt wird.

Der Kirchenvater führt also die Thematik weiter, von der er bereits im ersten Kapitel gehandelt hatte. Das geschieht allerdings nun unter einem anderen Aspekt. Denn dort ging es um Vorüberlegungen inhaltlicher Art, die nach dem Wesen und dem Ziel der Tugend fragten. Im zweiten Kapitel aber rückt die Frage der Methodik (τεχνολογίας) in den Vordergrund, wie ebenfalls durch eine Inklusion mit Stichworten sichtbar wird. Schon im ersten Kapitel hatte Gregor angekündigt, dass der Psalter „die Methode, die zum Erwerb der Seligkeit führt, kunstfertig darstellt“ (2,30 f.). Der Psalter ist also selbst den Regeln einer Kunst gemäß verfasst (τεχνολογοῦσα 2,31; τεχνολογίας 4,35); er hat sodann eine Kunst, nämlich eine Methode (μέθοδον 2,30), wie man selig werden kann, zum Inhalt; schließlich ist auch die Auslegung des Psalters durch Gregor ein τεχνικὸς λόγος (3,4) und folgt den Regeln einer Kunst (τετεχνολόγηται 4,24 f.). Das Interesse des Nysseners an einer im Sinne seiner Zeit „wissenschaftlichen“ Arbeitsweise, an Methodik und Systematik ist offenkundig. Im zweiten Kapitel entwirft er das Programm einer Tugendlehre, in den drei folgenden Kapiteln werden deren Elemente dann im Einzelnen betrachtet.

5.1.2.0.2 Stichworte im Verlauf des Kapitels

Im Verlauf des zweiten Kapitels finden sich noch weitere Stichworte, die Gregors Vorstellung vom tugendgemäßen Leben, seine Erwartungen an den Psalter sowie den von ihm in Angriff genommenen Traktat charakterisieren. Es geht beim Psalter und bei der Abhandlung um eine – und zwar vollständige (τελείως 4,24) – Einführung (εἰσαγομένοις 4,9, εἰσαγωγή 4,24) in das der Tugend gemäße Leben. Damit bleibt die Möglichkeit offen, dass es über diese Einführung hinaus noch ergänzende oder weiterführende Schriften gibt. In der Tat hat der Kirchenvater auch das Buch *Ekklesiastes*, das *Hohe lied*, die *Seligpreisungen* und das *Vaterunser* im Blick auf den geistigen Weg des Menschen ausgelegt. Das der Tugend gemäße Leben und entsprechend die Einführung in dieses besteht sodann aus Elementen, die notwendig sind (χρὴ 3,8 und 4,17, προσήκει 3,24, ἀναγκαῖον 3,31, ἀναγκαίως 4,16, δεῖν 4,25). Zudem hängen diese Elemente innerlich zusammen, sodass sie in einer ihnen gewidmeten Darstellung in einer sinnvollen, ja notwendigen Weise aufeinanderfolgen, wie Gregor sowohl in einer allgemeinen Weise feststellt (ἐν τάξει δι’ ἀκολουθου 3,4, τὸ ἀκόλουθον 3,7) als auch bei einzelnen Punkten jeweils zum Ausdruck bringt (πρότερον 3,8, ἐπὶ τούτοις 3,17, μετὰ

¹⁵⁴⁰ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

τοῦτο 3,22, ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις 3,31, Τούτων δὲ οὕτω διευκρινηθέντων 4,1). Auch bei der abschließenden Zusammenfassung der einzelnen Etappen merkt er noch einmal deren Aufeinanderfolge an (πρότερον 4,25, εἶτα 4,26, μετὰ τοῦτο 4,27). Allerdings wird sich bei der späteren Lektüre zeigen, dass die in *Inscr.* I, 2 in ihrem inneren Zusammenhang deduzierten Elemente im Psalter nicht immer in einer dieser Logik entsprechenden Aufeinanderfolge begegnen. An der literarischen Gestalt des Psalters haben vielmehr Faktoren historischer Kontingenz mitgewirkt, wie auch im konkreten Leben der Einsatz dieser Elemente in unterschiedlichsten Situationen erfolgen kann. Wie sich in *Inscr.* I, 3 zeigen wird, ist gerade das von Gregor als letztes deduzierte Element bei der praktischen Vermittlung der Tugend von Anfang an notwendig.

5.1.2.0.3 Gliederung des Kapitels

Von der beschriebenen Programmatik dieses Kapitels aus ergibt sich folgender Aufbau:

1. JR 3,1–7 Ankündigung des Themas: die Methodik einer Tugendlehre
2. JR 3,8–17 „Moraltheologischer“ Aspekt: Unterscheidung der Lebensweisen
3. JR 3,17–22 Pädagogischer Aspekt I: Lob und Tadel
4. JR 3,22–30 Pädagogischer Aspekt II: Beispiele aus dem Leben
5. JR 3,31–35 Besondere Aszetik: die Erörterung von Einzelfragen
6. JR 4,1–23 Das Problem der nicht disponierten Hörer und seine Lösung
7. JR 4,24–37 Zusammenfassung und Beschreibung der Aufgabe

5.1.2.1 Ankündigung des Themas: die Methodik einer Tugendlehre (3, 1–7)

- 3,¹ Ὡς δ' ἂν ἀκριβέστερον ἐπισταίημεν τῇ περὶ τῶν ἀρετῶν
² διδασκαλίᾳ, ἣν ὑφηγεῖται διὰ πάσης τῆς ψαλμικῆς ὁδηγίας ὁ
³ λόγος, καλῶς ἂν ἔχοι πρότερον ἡμᾶς ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν διελέ-
⁴ σθαι, οἷόν τινα τεχνικὸν λόγον ἐν τάξει δι' ἀκολούθου προ-
⁵ ἄγοντας, πῶς ἔστιν ἐν ἀρετῇ γενέσθαι τὸν ἐραστὴν τοῦ τοιού-
⁶ του βίου. Οὕτω γὰρ ἂν ἐπιγνοίημεν τῆς προδεικνυμένης
⁷ διδασκαλίας ἡμῖν τὸ ἀκόλουθον.

GNO V, 27

Bereits im Prolog hatte Gregor von Nyssa kunstfertige Regeln für die Analyse von Texten aufgestellt.¹⁵⁴¹ Dabei handelte es sich um allgemeine Grundsätze, die auf vielfältige Texte anwendbar sind. In *Inscr.* I, 2 ergänzt er diese „Allgemeine Hermeneutik“ durch eine „Spezielle Hermeneutik“, welche die besonderen Aspekte benennt, die bei der Darlegung und Interpretation einer Tugendlehre zu beachten sind. Sie soll es ermöglichen, die im Psalter vorgelegte Lehre mit größerer Genauigkeit (ἀκριβέστερον 3,1) in den Blick zu nehmen. Bereits vor Beginn der Auslegung werden deshalb Aspekte erarbeitet,

¹⁵⁴¹ Vgl. dazu auch oben S. 47–94 das Kapitel 2.4 über die Auslegung nach den Regeln der Kunst.

in deren Licht der Psalter dann betrachtet wird; die Aufmerksamkeit wird so in eine bestimmte Richtung gelenkt.

Den Weg dieser methodischen Vorbereitung beschreibt Gregor als Selbstbesinnung (ἡμᾶς ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν διελέσθαι 3,3 f.). Einmal angenommen, dass der Psalter eine Tugendlehre ist, kann man ja die Frage stellen, was er alles enthalten muss, um einer solchen Aufgabe gerecht zu werden. Welche Hilfen braucht ein Freund der Tugend, um zu einem ihr gemäßen Leben zu gelangen (ἐν ἀρετῇ γενέσθαι 3,5)? Diese Hilfen müsste er ja dann im Psalter finden können! So erweist sich die Spezielle Hermeneutik, die Gregor hier entwickeln will, als eine Pädagogik und Didaktik der Tugend. Wir sehen daran, dass er ‚Lehre‘ nicht als ein bloß verstandesmäßiges Geschehen begreift, sondern zugleich als Anleitung zum Erwerb von Haltungen. Es geht nicht nur um Theorie, sondern auch um Praxis. Der Psalter ist ein Werkbuch zum Erwerb von Tugend.

Im Rahmen von *In inscriptiones Psalmorum* hat diese Selbstbesinnung die Form einer „kunstfertigen Darlegung“ (3,4). Indem Gregor sich die Regeln bewusst macht, mit deren Hilfe Tugend erworben werden kann, erkennt er zugleich die korrespondierende Methodik einer Tugendlehre, die für sie notwendigen Elemente und Strukturen, ihre innere Logik (τῆς διδασκαλίας τὸ ἀκόλουθον 3,6 f.). So kann er gewissermaßen *a priori* die Umrisse einer solchen Lehre sichtbar machen. Ist die notwendige „Form“ einer Tugendlehre auf diese Weise bereits im Voraus aufgezeigt (προδεικνυμένης διδασκαλίας 3,6 f.), wird es leichter, am konkreten Text des Psalters deren Elemente und Strukturen zu erkennen. Das Erkennen (ἐπιγνοίμεν 3,6) wird so, gut platonisch, zu einem Wiedererkennen. Wie schon bei der Allgemeinen Hermeneutik kommt auch bei der Tugendlehre ein für Gregor spezifisches Interesse zum Tragen, wenn er die Ordnung (ἐν τάξει 3,4) und die Aufeinanderfolge (δι' ἀκολουθίου 3,4,7) als Aspekte benennt, auf die er besonders achten will.

5.1.2.2 „Moraltheologischer“ Aspekt: Unterscheidung der Lebensweisen (3, 8–17)

3,⁸ Χρὴ τοίνυν τὸν μέλλοντα πρὸς ἀρετὴν βλέπειν πρότερον μὲν

GNO V, 27

⁹ διακρίναι τῷ λόγῳ τὸν βίον τόν τε ἀστεῖον καὶ τὸν ὑπαίτιον,

¹⁰ ἰδίους ἑκάτερον ἐπισημειωσάμενον γνωρίσασιν, ὥς ἂν ἀσύγ-

¹¹ χυτος αὐτῶν ὁ λόγος εἴη μηδενὶ τῶν κοινωνούντων ἐπιθο-

¹² λούμενος. Σημεῖα δὲ τῆς ἑκατέρου τούτων ιδιότητος ἔστι μὲν

¹³ ἴσως καὶ ἄλλα τινά· τὰ δὲ γενικώτερα τῶν ἄλλων κατὰ γε τὴν

¹⁴ ἡμετέραν ὑπόληψιν ἔστι ταῦτα· τὸ μεμερίσθαι πρὸς αἴσθησιν

¹⁵ τε καὶ διάνοιαν τὴν ἐγγινομένην τοῖς ἀνθρώποις παρ' αὐτῶν

¹⁶ εὐφροσύνην τῆς μὲν κακίας ἡδυνούσης τὴν αἴσθησιν, τῆς δὲ

¹⁷ ἀρετῆς τὴν ψυχὴν εὐφραινούσης.

5.1.2.2.1 Die Notwendigkeit einer klaren Unterscheidung

Das erste Erfordernis für den, der im Begriff ist, sich auf die Tugend auszurichten, sieht Gregor in der Fähigkeit, unterscheiden zu können zwischen den beiden einander entgegengesetzten Lebensweisen, der edlen und der tadelnswerten (3,9), also zwischen Tugend und Laster (3,16 f.). Dabei ist es ihm wichtig, dass diese Unterscheidung ohne Unschärfen und Verwischungen (ἀσύγχυτος 3,10 f.) ist. In seinen *Homilien zum Hohenlied* erhebt er diese Forderung in ähnlicher Weise und sagt: „So nämlich muss die leitende Kraft der Seele beschaffen sein, dass sich die Erinnerung an die göttlichen Aussprüche klar und ohne Vermischung in sie einprägt, gleichsam mit leicht erkennbaren Schriftzeichen (in Worte) gegliedert.“¹⁵⁴² Diese Formulierung lässt noch deutlicher den Grund für Gregors Interesse an einer Vermeidung von Vermischungen erkennen. Dahinter steht, wie J. Reynard deutlich macht, der Gedanke an das reine Herz, das zu einer Tafel für die Buchstaben des göttlichen Gesetzes wird.¹⁵⁴³ Die Reinheit des Erkennens ist die Voraussetzung für die Reinheit des Handelns.

Gregor rechnet damit, dass die Unterscheidung zwischen Tugend und Laster nicht einfach durch bloße Wahrnehmung geschehen kann, sondern eine Stellungnahme der prüfenden Vernunft (λόγῳ 3,9) erfordert. Auch sieht er die Gefahr, dass das Urteil durch gemeinsame Züge (τῶν κοινωόντων 3,11) der beiden Lebensweisen in die Irre geführt wird. Ein Beispiel für solche Gemeinsamkeiten könnte sein, dass beide Verhaltensweisen mit einer Freude (εὐφροσύνην 3,16) verbunden sind. Es kommt deshalb darauf an, genau auf die Kennzeichen (σημεῖα 3,12) der beiden Lebensweisen zu achten. Gregor räumt ein, dass es deren mehrere geben mag (3,12 f.). Doch erscheint ihm gerade die besondere Art der mit dem jeweiligen Verhalten verbundenen Freude als das Unterscheidungskriterium von der größten Tragweite (γενικώτερα 3,13): Das Laster ruft sinnliche Befriedigung hervor (αἰσθησιν 3,16), die Tugend dagegen erfreut den Geist (διάνοιαν, ψυχὴν 3,15.17).

5.1.2.2.2 Sinnlichkeit und Geist im antiken und im christlichen Denken

Mit diesen Darlegungen nimmt Gregor Stellung zu einem grundlegenden Thema der antiken Ethik: der Unterscheidung von Tugend und Laster. Diese Aufgabe begegnet bereits in der bekannten Lehrerzählung, die *Herakles am Scheideweg* zeigt. Dem jungen Helden kommen da zwei Frauengestalten entgegen, von denen eine das Laster, die andere aber die Tugend verkörpert. Das Laster bietet Herakles ein bequemes Leben an, das auf sinnliche Vergnügungen ausgerichtet ist. Die Tugend aber fordert ihn zu edlen Werken auf, die ihm Ehre bei den Göttern und den Menschen bringen.¹⁵⁴⁴ So spielen auch hier charakteristische Merkmale die entscheidende Rolle bei der Unterscheidung

¹⁵⁴² GR. NYSS., *Cant.* 14 [GNO VI, 415,1–4]: τοιοῦτον γὰρ εἶναι χρὴ τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, ὥστε τρανὴν ἐν αὐτῷ καὶ ἀσύγχυτον τῶν θεῶν λογίων ἐντυποῦσθαι τὴν μνήμην οἷόν τις γράμμασιν εὐσήμοις διηρθρωμένην. Zur Übers. vgl. DÜNZL, *Homilien* III (1994) 741.

¹⁵⁴³ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 487.

¹⁵⁴⁴ Vgl. X., *Mem.* II, 1, 21–34 [JAERISCH (²1977) 90–99].

der beiden Lebenswege, und auch hier ist das Laster dem Sinnlichen, die Tugend mehr dem Geistigen zugeordnet.

Der Vorrang des Geistigen vor dem Sinnlichen ist sodann ein grundlegendes Thema im Denken *Platons*. Im *Phaidon* erklärt Sokrates, dass die wahren Philosophen sich von allen Begierden fernhalten, „die dem Körper gelten“.¹⁵⁴⁵ Mit dem *Philebos* hat Platon dieser Frage einen ganzen Dialog gewidmet. Darin vertritt Philebos die Meinung, „daß jede Lust jeglicher Art für uns das Gute ist“.¹⁵⁴⁶ Demgegenüber spricht sich Sokrates für den Vorrang der Vernunft aus.¹⁵⁴⁷

Das *Alte Testament* steht den irdischen Gütern grundsätzlich positiv gegenüber. Es bindet allerdings deren Gebrauch an die Beachtung der von Gott gegebenen Gebote. Auch weiß es um Gefährdungen, in die der Mensch gerät, wenn er einseitig auf das Materielle und Sinnenhafte setzt. Im *Neuen Testament* verlagern sich die Gewichte dann stark hin zu den endgültigen und bleibenden Werten. Dem Kornbauern nützt sein reicher Ernteertrag nichts, denn noch „in dieser Nacht“ wird man seine Seele von ihm einfordern (Lk 12,20). Nach der Auferstehung werden die Menschen nicht mehr heiraten, sondern sein „wie Engel in den Himmeln“ (Mk 12,25). Im paulinischen und johanneischen Schrifttum sind diese Akzente noch stärker und finden begrifflichen Ausdruck in der Entgegensetzung von Fleisch (σάρξ) und Geist (πνεῦμα).¹⁵⁴⁸

Die Kirchenväter ziehen diese Linien weiter aus. *Origenes* setzt die biblische und die philosophische Sprache zueinander in Beziehung, wenn er das „Herz“ mit dem vernunfthaften Teil des Menschen identifiziert.¹⁵⁴⁹ Er spricht sich für den Vorrang der geistigen Freude aus, die in der Schau gründet. Demgegenüber entspringt die Freude des „Fleisches“ Speise und Trank. Das Herz wird dadurch „verfettet“ und gehindert, das ihm entsprechende Gut zu erlangen.¹⁵⁵⁰

¹⁵⁴⁵ PL., *Phd.* 82 c 3 f. [WERKE III, hg. von Eigler (1971) 86]: οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν καὶ καρτεροῦσι καὶ οὐ παραδιδόασιν αὐταῖς ἑαυτούς. Zur Übers. vgl. Th. Ebert in: WERKE I, 4, hg. v. Heitsch / Müller (2004) 45.

¹⁵⁴⁶ PL., *Phlb.* 66 d 7 f. [WERKE VII, hg. v. Eigler (1972) 440]: Φίληβος τὰγαθὸν ἐτίθετο ἡμῖν ἡδονὴν εἶναι πᾶσαν καὶ παντελῆ. Zur Übers. vgl. D. Frede in: WERKE III, 2, hg. von Heitsch / Müller (1997) 86.

¹⁵⁴⁷ PL., *Phlb.* 66 e 3–5 [ebd.]: ὡς ἡδονῆς γε νοῦς εἶη μακρῶ βέλτιόν τε καὶ ἄμεινον τῷ τῶν ἀνθρώπων βίῳ.

¹⁵⁴⁸ Dabei sollen die Unterschiede zwischen Paulus und Johannes nicht übersehen werden. Nach SCHWEIZER / BAUMGÄRTEL / MEYER, Art. σάρξ, in: ThWNT VII (1964) 125–127.139, übernimmt Paulus einen Sprachgebrauch, der „die irdische Sphäre als die der σάρξ der himmlischen als der der πνεύματα oder des πνεῦμα gegenüberstellt. Der Bereich der σάρξ ist dabei nicht als sündiger gottfeindlich, sondern nur begrenzt und vorläufig aufgefaßt“. Bei Johannes ist „σάρξ die menschlich-irdische Sphäre, die keine Gotteserkenntnis hat und darum auch keine vermitteln kann (...). In ihrem σάρξ-sein findet die Welt (...) nichts, was sie aus ihrem zur Verlorenheit bestimmten Zustand retten könnte“.

¹⁵⁴⁹ OR., *Sel. in Ps.* [PG 12, 1165, 48 f.]: <...> καρδία; Ὅπερ λαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ νοητικοῦ.

¹⁵⁵⁰ OR., *Sel. in Ps.* [PG 12, 1165, 50–55]: Οὐ ταυτὸν δέ ἐστι τῷ εὐφραίνεσθαι καρδίαν τὸ εὐφραίνεσθαι σάρκα. Ἐν μὲν γὰρ θεωρία καρδία εὐφραίνεται· ἐν δὲ τοῖς ὑλικοῖς βρώμασι τε καὶ πόμασι καὶ μίξεσι σάρξ εὐφραίνεται, τῆς καρδίας πεπαχυμένης καὶ πρὸς τὸ ἴδιον ἀγαθὸν ἐμποδιζομένης.

5.1.2.2.3 Eine Erfahrung des Ignatius von Loyola

Die scharfe Gegenüberstellung von sinnhafter und seelischer Lusterfahrung gehört gewiss nicht zu dem, was heute allgemeine Plausibilität beanspruchen kann. Sie ist jedoch in der christlichen Tradition fest verankert und lässt sich nicht allein auf äußere, etwa platonische Einflüsse zurückführen, so sehr diese verstärkend mitgewirkt haben mögen. Darüber hinaus aber sollten wir bedenken, welche Erfahrungen sich hier zu Wort melden. Ein eindrucksvolles Zeugnis findet sich im *Bericht des Pilgers* von Ignatius von Loyola. Ignatius beschreibt darin, wie er als verwundeter Offizier monatelang auf dem Krankenlager war und dabei ganz unterschiedlichen Gedanken nachging. Zu einer Zeit stellte er sich im Geiste der Ritterromane seiner Zeit vor, welche Heldentaten er im Dienst einer hohen Dame vollbringen wollte. Dann ging er wiederum dem nach, was er in Heiligenleben fand und „überlegte bei sich: Wie wäre es, wenn ich all das täte, was der heilige Franziskus getan hat, oder das, was der heilige Dominikus tat?“ Lange Zeit wechselten sich diese so grundverschiedenen Gedankengänge in ihm ab, wobei er jeweils ganz mit ihnen beschäftigt war. Doch allmählich wurde er auf einen Unterschied aufmerksam: „(W)enn er sich mit weltlichen Gedanken beschäftigte, hatte er zwar großen Gefallen daran; wenn er aber dann, müde geworden, davon abließ, fand er sich wie ausgetrocknet und mißgestimmt.“ Wenn er jedoch daran dachte, die Heiligen nachzuahmen, „erfüllte ihn nicht bloß Trost, solange er sich in solchen Gedanken erging, sondern er blieb zufrieden und froh, auch nachdem er von ihnen abgelassen hatte.“ Nach und nach fing Ignatius an, „diese Verschiedenheit als merkwürdig zu empfinden (...) und allmählich kam er dazu, darin die Verschiedenheit der Geister zu erkennen, die dabei tätig waren, nämlich einmal der Geist des Teufels und das andere Mal der Geist Gottes.“¹⁵⁵¹ Ungeachtet mancher Unterschiede in der „Färbung“ der Analysen scheint sich uns hier doch eine bemerkenswerte Analogie zu Gregors Unterscheidung zwei ganz unterschiedlicher Arten von „Lust“ zu zeigen.

5.1.2.3 Pädagogischer Aspekt I: Lob und Tadel (3,17–22)

- 3,¹⁷ Ἐπὶ τούτοις ἂν εἴη ἀκό-
18 λουθον δι’ εὐφημίας τε καὶ διαβολῆς τὴν τῶν ἀκούοντων
19 διάνοιαν ἀπάγειν τε τοῦ χείρονος καὶ προσοικειοῦν τῷ βελτίονι
20 τῆς μὲν τοῦ πονηροῦ βίου διαβολῆς τὸ μῖσος πρὸς τὴν κακίαν
21 φερούσης, τοῦ δὲ τῶν ἀγαθῶν ἐπαίνου πρὸς τὸ εὐφημότερον
22 τὴν ἐπιθυμίαν ἐφελκομένου.

GNO V, 27

Dieser Satz lässt sich aufgrund der Rahmung durch Stichworte als Sinneinheit erkennen. Die thematisch dominierenden Substantive ‚Rühmung‘ / ‚Lob‘ und ‚Vorwurf‘, sind als Chiasmus über den Text gespannt: εὐφημίας – διαβολῆς (3,18), διαβολῆς – ἐπαίνου (3,20 f.). Die auf diese Weise hervorgehobene Thematik schließt sich folgerichtig (ἀκό-

¹⁵⁵¹ IGNATIUS von Loyola, *Bericht* 7–8 [Übers. v. SCHNEIDER (⁵1986) 44–46].

λουθον 3,17 f.) an die des vorausgehenden Abschnitts an. Nachdem aufgrund von Kennzeichen die Unterscheidung von Tugend und Laster durchgeführt wurde, geht es im nächsten Schritt darum, dieser Erkenntnis lebensleitende Kraft zu geben. Das kann nur gelingen, wenn der Lehrer der Tugend auch die affektiven Kräfte der Seele anspricht.¹⁵⁵² In der antiken Rhetorik dienen Lob und Tadel als Mittel, um Einfluss auf das Denken (διάνοιαν 3,19) und Verhalten der Hörer zu gewinnen.¹⁵⁵³ Ausdrücklich nennt Gregor den Hass (μῖσος 3,20) dem Laster gegenüber und das Begehren (ἐπιθυμίαν 3,22) nach dem Lobenswerten als Ziel des Einsatzes von Lob und Tadel. Damit wird einmal mehr deutlich, dass es bei der von ihm ins Auge gefassten Lehre nicht nur um verstandesmäßige Unterweisung geht, sondern um Seelenbildung.¹⁵⁵⁴

Auffallen kann auch, dass Gregor fast immer vom *Hörer* und vom *Hören* spricht, nur einmal aber vom Lesen der Psalmen.¹⁵⁵⁵ Sein Modell der Begegnung mit den Psalmen ist also vornehmlich der lebendige, laute Vortrag des „Wortes“ und damit eine „rhetorische“ Situation. Auch von da her wird verständlich, dass er den Psalter im Lichte der Regeln der Rhetorik betrachtet.

Bemerkenswert scheint schließlich, dass neben der absoluten Beschreibung der beiden Pole (πονηροῦ 3,20 – ἀγαθῶν 3,21) auch komparativische Formulierungen stehen (τοῦ χειρόνος – τῷ βελτίονι 3,19, εὐφημότερον 3,21). Das könnte man dahin deuten, dass es bei Lob und Tadel nicht nur um die Alternative zwischen zwei entgegengesetzten Lebenswegen geht, sondern auch um die Dynamik eines Voranschreitens vom Guten zum je Besseren. Auch darin zeigt sich ein pädagogischer Aspekt.

5.1.2.4 Pädagogischer Aspekt II: Beispiele aus dem Leben (3,22–30)

- 3,²² Μετὰ τοῦτο δὲ ὡς ἂν ἐνεργότερον GNO V, 27
²³ τοῦ ἀγαθοῦ βίου τὸ ἐγκώμιον γένοιτο καὶ ἐμψυχότερος ὁ τοῦ
²⁴ χειρόνος ψόγος, αὐτῶν προσήκει τῶν ἐν ἀρετῇ θαυμασθέντων
²⁵ καὶ τῶν ἐν κακίᾳ κατεγνωσμένων τὴν μνήμην ποιήσασθαι.
²⁶ Ἐπίτασιν γάρ τινα τῆς ἐν τῇ ψυχῇ διαθέσεως ἐμποιεῖ καὶ
²⁷ βεβαιότητα προφανέντα τῶν βίων τὰ ὑποδείγματα, πρὸς τὴν
²⁸ τῶν ἀρίστων ὁμοιμίαν τῆς ἐλπίδος τὴν | ψυχὴν ἐφελκομένης GNO V, 28
²⁹ καὶ τῆς ἐπὶ τῶν κατεγνωσμένων διαβολῆς πρὸς ἀποφυγὴν τε
³⁰ καὶ ἀλλοτριώσιν τῶν ὁμοίων ἐπιτηδευμάτων παιδοτριβούσης.

¹⁵⁵² GÖTTERT, *Einführung* (²1994) 22 f., schreibt zur antiken Rhetorik: „In jedem Fall (...) müssen die Logik und das Gefühl mobilisiert werden, wenn das Ziel der Rede erreicht werden soll, oder anders ausgedrückt: man übernimmt eine Meinung (leichter), wenn Kopf und Herz dazu bereit sind.“

¹⁵⁵³ So handelt ARISTOT. in *Rhet.* I, 9 (1) [Übers. v. KRAPINGER (2010) 42] über den Zusammenhang zwischen Tugend und Laster, Lob und Tadel: „Hierauf wollen wir über Tugend und Laster, über das Edle und Unedle sprechen. Das faßt ja der, der lobt, und der, der tadelt, ins Auge.“

¹⁵⁵⁴ Bei PL., *Phdr.* 261 a 8 [WERKE V, hg. von Eigler (1983) 126] bezeichnet Sokrates die Rhetorik als ψυχαγωγία τις διὰ λόγων. Gregor betrachtet auch den Psalter als Psychagogie.

¹⁵⁵⁵ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 8 [JR 40,24].

Da der Pädagoge ebenso wie der Redner auf den Adressaten seiner Worte einwirken will, muss er darauf bedacht sein, diesen möglichst viel Kraft zu verleihen. Neben Lob und Tadel sind auch Beispiele (ὑποδείγματα 3,27) ein Mittel dafür. Gregor erwartet von ihnen, dass sie die zuvor auf Begriffe gestützte „Lobrede auf das gute Leben“ ebenso wie den „Tadel des schlechteren Lebens“ noch wirksamer (ἐνεργότερον 3,22) machen und noch tiefer in die Seele dringen lassen (ἐμψυχότερος 3,23). Im Besonderen nennt er die Spannkraft (Ἐπίτασιν 3,26) und die Festigkeit (βεβαιότητα 3,27) in der Verfassung der Seele als Elemente, die durch entsprechende Beispiele eine Stärkung erfahren.¹⁵⁵⁶ Beispiele zeigen zudem, dass das durch Lob und Tadel als richtig Erwiesene auch realisierbar ist. Dadurch wiederum wird die Hoffnung gestärkt und es eröffnet sich die Aussicht darauf, es den Besten gleich zu tun (ὁμοτιμίαν 3,28). Von dem entgegengesetzten negativen Verhalten dagegen schrecken entsprechende Beispiele ab.

Mit seiner Wertschätzung der Beispiele steht Gregor in antiker Tradition.¹⁵⁵⁷ Doch orientiert er sich dabei nicht nur an griechischem Erbe. Vielmehr bezeichnet er es als ein „Gesetz der Schrift“, dass die Erinnerung an die Gerechten „mit Lobreden“ geschehen müsse.¹⁵⁵⁸ Offenkundig bezieht er sich damit auf Spr 10,7, wo eben solches gefordert wird. Doch auch in Sir 44,1 wird zum Lob der Männer „von gutem Ruf“ aufgefordert, was der biblische Autor sogleich in die Tat umsetzt (Sir 44–49). Ein erstes Beispiel für die christliche Aufnahme dieser Praxis stellt die „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12,1) dar, die der *Hebräerbrief* im 11. Kapitel beschreibt. Eine große Rolle spielen Beispiele sodann in dem ebenfalls sehr frühen *Clemens-Brief*, der nicht nur vorbildliche Verhaltensweisen, sondern auch Laster durch biblische Gestalten illustriert.¹⁵⁵⁹

Über das Moment der Vorbildlichkeit hinaus haben die Beispiele in der christlichen Tradition eine noch weiter reichende Bedeutung. Deutlich stellt *M. Harl* die Eigenart des christlichen Gedankens der Nachahmung im Unterschied zur griechischen Auffassung heraus: „L’imitation des hommes du passé n’est pas simple imitation morale comme chez les Grecs. Elle est communion à une lignée, entrée dans l’histoire religieuse de l’humanité, participation à l’histoire du salut.“¹⁵⁶⁰ Treffend bringt ein Wort des *Athanasius* diese Sicht zum Ausdruck: „Wir müssen nämlich ein Leben führen, das den Absichten der Heiligen und der Väter entspricht und diese nachahmen; wenn wir uns

¹⁵⁵⁶ REYNARD, *Commentaire* (1998) 488, Anm. 1, weist anlässlich der Formulierung Ἐπίτασιν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ διαθέσεως [3,26] darauf hin, dass Gregor keine strenge philosophische Terminologie verwendet und auch nicht ausschließlich einer bestimmten Tradition folgt. So sind bei den Stoikern anders als bei Gregor die διαθέσεις im Unterschied zu den ἔξεις weder einer Anspannung (ἐπίτασις) noch einer Lockerung (ἄνεσις) fähig. In ähnlicher Weise unterschied auch Aristoteles zwischen der beständigeren διάθεσις und der weniger stabilen ἔξις.

¹⁵⁵⁷ M. HARL, *Les modèles d’un temps idéal* (1993) 314, schreibt: „Comme toute la biographie antique, les éloges et les biographies des Pères Cappadociens ont pour but de fournir des modèles proposés à l’imitation des fidèles.“

¹⁵⁵⁸ GR. NYSS., *Bas.* 26,5–7 [GNO X,I, 132,23–133,2]: πῶς ὁ νόμος τῆς Γραφῆς πληρωθήσεται, ὃς φησι, τὴν μνήμην τῶν δικαίων μετ’ ἐγκωμίων δεῖ γενέσθαι.

¹⁵⁵⁹ Vgl. die Beispiele für Eifersucht in 1 *Clem.* 4,1–6,4 [FISCHER (1970) 28,7–32,15].

¹⁵⁶⁰ HARL, *Les modèles d’un temps idéal* (1993) 315.

von ihnen trennen, werden wir der Gemeinschaft mit ihnen entfremdet.“¹⁵⁶¹ Es geht also nicht nur um Nachahmung als Orientierung für das eigene Handeln, sondern zugleich um das Leben in der Gemeinschaft mit den geistigen Vätern.

Im Psalter begegnen sowohl Lob und Tadel als auch die Beispiele in der Gestalt eines gesprochenen oder geschriebenen Wortes. Dabei verstärken die Beispiele die Wirkung dessen, was andernorts in einer abstrakteren Weise dargelegt wird. Eine noch größere Wirkungsmacht als von berichteten Begebenheiten der Vergangenheit erwartet sich Gregor jedoch von unmittelbar in der Gegenwart erlebbaren Vorbildern. So erklärt er in *De Virginitate*, nachdem er auf die schriftlich niedergelegten Lehren (ἔγγραφοι διδασκαλίας) hingewiesen hat: „Noch wirksamer als die Lehre durch Worte ist die Darstellung durch Werke.“¹⁵⁶² Im gegebenen Zusammenhang dürfte er dabei an seinen Bruder Basilius denken. In der *Vita Macrinae* wiederum stellt er in seiner Schwester eine „Lehrerin“ vor, die ihre jüngeren Geschwister und später ihre geistlichen Gefährtinnen durch ihr Wort und Vorbild führt.¹⁵⁶³ Auch diese beiden Beispiele deuten auf das monastische Leben als Hintergrund für Gregors geistliche Schriften.¹⁵⁶⁴

5.1.2.5 Besondere Aszetik: die Erörterung von Einzelfragen (3,31–35)

3,³¹ Ἐπὶ πᾶσι δὲ τούτοις ἀναγκαῖον ἂν εἴη πρὸς ἑκάτερον τούτων
³² λεπτομερῆ τινα διδασκαλίαν ποιήσασθαι, ἥ καὶ τὸ κρεῖττον
³³ ὑποδείξει καὶ ἀποτρέψει τοῦ χειρόνος, πρὸς τοῦτο μὲν ὑπο-
³⁴ θήκαις τισὶν καὶ συμβουλαῖς ὁδηγοῦσα τὴν ἀκοήν, ἀπὸ δὲ τῶν
³⁵ χειρόνων διὰ τῶν ἀποτρεπτικῶν ἀπείργουσα λόγων.

GNO V, 28

Über die in allgemeiner Weise auf das Gute und das Schlechte bezogenen Orientierungen hinaus gehört zu einer Tugendlehre auch die Erörterung von Einzelfragen. Diese beziehen sich, wie Gregor in diesem nach dem Modell eines synthetischen Parallelismus konstruierten Abschnitt erklärt, auf die beiden bereits angesprochenen Möglichkeiten (πρὸς ἑκάτερον τούτων 3,31), nämlich auf das Bessere (τὸ κρεῖττον 3,32) und das Schlechtere (τοῦ χειρόνος, τῶν χειρόνων 3,33.35). Dabei soll diese Lehre den Hörer durch Ermahnungen und Ratschläge (ὑποθήκαις τισὶν καὶ συμβουλαῖς 3,33 f.) zum Bes-

¹⁵⁶¹ ATHAN., *Ep. Drac.* 4 (3) [PG 25, 528,18–22]: δεῖ γὰρ ἡμᾶς κατὰ σκοπὸν τῶν ἁγίων καὶ τῶν πατέρων πολιτεύεσθαι καὶ τούτους μιμεῖσθαι, εἰδέναι δὲ ὅτι τούτων ἀφιστάμενοι ἀλλότριον καὶ τῆς τούτων κοινωνίας γινόμεθα.

¹⁵⁶² Vgl. GR. NYSS., *Virg.* XXIII [GNO VIII,I, 333,21 f.]: ἐνεργεστέρα δὲ τῆς ἐκ τῶν λόγων διδασκαλίας ἡ διὰ τῶν ἔργων ἐστὶν ὑφήγησις.

¹⁵⁶³ Vgl. die Bezeichnung Makrinas als διδάσκαλος in GR. NYSS., *Macr.* [GNO VIII,I, 383,21; 391,10; 400,6].

¹⁵⁶⁴ Zu den hagiografischen Werken der Kappadokischen Väter sagt M. HARL in *Les modèles d'un temps idéal* (1993) 322: „A vrai dire, nous ne trouvons presque rien dans les biographies spirituelles qui soit directive concrète d'organisation du temps pour une vie laïque. Tout se passe comme si les destinataires de ces textes étaient des moines, ou des chrétiens de très haute spiritualité comme l'étaient les membres de la famille de nos auteurs.“

seren führen, vom Schlechteren aber durch warnende Worte abhalten. Auch hier fällt die komparativische Beschreibung der beiden Pole auf. Woran Gregor bei diesen „Ermahnungen und Ratschlägen“ denkt, wird bei der Einzelauslegung von Psalmen und Psalmteilen im weiteren Verlauf des Traktats deutlich. So erklärt er etwa bei der Auslegung der Psalmenüberschriften, die weiteren Angaben neben dem Zuruf ‚Zum Ziel‘ enthielten „Ermahnungen und Ratschläge“, die zum Sieg führen (31,36 f.). Seine Einzelauslegung sowohl der Überschriften (*Inscr.* II, 2–7) als auch einzelner Psalmen (*Inscr.* II, 8–16) erbringt dann eine Vielzahl von Beispielen dafür.

Die von Gregor hier angesprochene Erörterung von Einzelfragen des sittlichen Lebens findet sich bereits in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, besonders im *Buch der Sprichwörter* und bei *Jesus Sirach*. Im Neuen Testament begegnet diese Form der Unterweisung in der Paränese der *Apostelbriefe*. Die Kirchenväter haben diese Tradition weitergeführt. Ein frühes Beispiel dafür bietet der *Paidagogos* des *Clemens von Alexandrien*. Nachdem Clemens im ersten Buch grundlegende Fragen zum Erzieher und dessen Absichten erörtert hat,¹⁵⁶⁵ geht er im zweiten und dritten Buch auf Einzelfragen des christlichen Alltagslebens ein: Essen, Trinken, Kleidung, gesellschaftlicher Umgang u.a.m.¹⁵⁶⁶ Als Fortsetzung dieser christlichen Unterweisung auf höherem Niveau kann man die *Stromateis* betrachten. Clemens bringt hier zu vielfältigen Fragen oft sehr eingehende Erörterungen, in denen er sich auch mit abweichenden Meinungen auseinandersetzt.¹⁵⁶⁷ Richteten sich diese Ratschläge grundsätzlich an alle ernsthaften Christen, so bildeten sich mit der Entstehung des Mönchtums eigene Regelwerke aus wie etwa die *Ascetica* von Basilius d. Gr. In *De virginitate* erklärt Gregor, er habe in dieser Abhandlung von der Darbietung der speziellen Anweisungen abgesehen und sich auf die allgemeineren Gebote beschränkt.¹⁵⁶⁸ Doch verweist er den, der mehr ins Einzelne (Τὰ δὲ καθ' ἑκάστων) gehen will, auf schriftlich niedergelegte Lehren (ἐγγράφοι διδασκαλίας),¹⁵⁶⁹ womit er wohl nicht zuletzt die *Ascetica* seines Bruders meint. In seinen späteren Werken *De vita Moysis* und *In Canticum canticorum* bietet Gregor in vielfältiger Weise auch eine ins Einzelne gehende Lehre zur Tugend, die er häufig durch übertragene Auslegung biblischer Ereignisse gewinnt.

In *Cant.* VII beschreibt der Kirchenvater die Aufgabe einer detaillierten Betrachtung (λεπτομεστέρας θεωρίας) noch in einer anderen Weise: Es geht auch darum, das „feste und konsistente ‚Brot‘ des Wortes (...) durch die Betrachtung in feineren Teilen für die Seelen derer, die es aufnehmen“, so zuzubereiten, „daß es gut ‚eßbar‘ ist“.¹⁵⁷⁰ Zwei von ihm beigefügte Beispiele aus der Schriftauslegung des Apostels Paulus zeigen, dass es

¹⁵⁶⁵ Vgl. die Inhaltsübersicht in: STÄHLIN (Übers.), *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, Bd. I (1934) 6.

¹⁵⁶⁶ Vgl. die Inhaltsübersicht in: STÄHLIN (Übers.), *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, Bd. II (1934) 5.

¹⁵⁶⁷ STÄHLIN (Übers.), *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften*, Bd. III–V (1936–1938).

¹⁵⁶⁸ GR. NYSS., *Virg.* Prol. [GNO VIII,I, 248,18–22]: τὰς δὲ μερικὰς ὑποθήκας τοῦ τοιούτου βίου, ὅσαι τοῖς ἀκριβῶς μετιοῦσι τὴν σεμνότητα ταύτην ἐπετεδεύθησαν, φεύγων τὴν ἀμετρίαν ὁ λόγος παρέδραμε καθολικῶς τε διὰ τῶν γενικωτέρων παραγγελμάτων προαγαγὼν τὴν παραίνεσιν (...).

¹⁵⁶⁹ GR. NYSS., *Virg.* XXIII [GNO VIII,I, 333,15–20].

¹⁵⁷⁰ GR. NYSS., *Cant.* VII [GNO VI, 225,21–226,2; Übers. DÜNZL, *Homilien* II (1994) 433].

sich bei dieser „Betrachtung in feineren Teilen“ vor allem um die allegorische Deutung biblischer Worte handelt. Das Pauluswort, dass „das Gesetz geistlich ist“ (Röm 7,14), versteht Gregor als Auftrag, die ganze Schrift auf diese Weise auszulegen.¹⁵⁷¹

Die Aufgabe einer detaillierten Lehre stellt sich in jeder Zeit, sowohl im Sinne einer Behandlung von Einzelfragen – hier könnte man an die „Spezielle Moral“¹⁵⁷² oder an die „Besondere Aszetik“¹⁵⁷³ denken – wie im Sinne einer gedanklichen Vertiefung des Glaubensverständnisses.

5.1.2.6 Das Problem der nicht disponierten Hörer und seine Lösung (4,1–23)

4,¹ Τούτων δὲ οὕτω διευκρινηθέντων, ἐπειδὴ δυσπαράδεκ-
 2 τόν ἐστι τῇ φύσει πᾶν τὸ πρὸς ἡδονὴν ἀλλοτρίως ἔχον – ἡδονὴν
 3 δὲ λέγω τὴν τοῦ σώματος φύλην· ἡ γὰρ τῆς ψυχῆς εὐφροσύνη
 4 πολλῷ τῷ μέσῳ τῆς ἀλόγου τε καὶ ἀνδραποδώδους
 5 ἡδυπαθείας ἀπώκισται· ἴδιον δὲ σημεῖον ἑκατέρου τῶν βίων,
 6 τοῦ ἐν ἀρετῇ τε καὶ κακίᾳ, τοῦτο προλαμβάνοντες ἐπέ-
 7 γνωμεν, ὅτι διὰ μὲν τῆς κακίας κολακεύεται ἡμῶν τὰ τῆς
 8 σαρκὸς αἰσθητήρια, ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς εὐφροσύνη τοῖς κατ-
 9 ορθώσασιν γίνεται. Τοῖς δὲ νῦν εἰσαγομένοις πρὸς τὸν ὑψη-
 10 λότερον βίον, οἷς ἔτι τοῦ καλοῦ κριτήριον ἡ αἴσθησις εἶναι
 11 δοκεῖ, οὐπω ἱκανῶς ἔχει καθορᾶν τὸ ἀγαθὸν ἢ ψυχὴ,
 12 ἀγύμναστος ἔτι καὶ ἀήθης οὖσα τῆς τοιαύτης κατανοήσεως.
 13 Πρὸς δὲ τὸ μὴ γνωριζόμενον ἅπαν, κἂν ὅτι μάλιστα καλὸν ᾖ,
 14 ἀκίνητος ἡμῶν ἡ ἐπιθυμία μένει, ἐπιθυμίας δὲ μὴ προὔπαρ-
 15 χούσης, οὐδ’ ἂν ἡδονὴ τις ἐγγένοιτο τοῦ μὴ ποθουμένου
 16 πράγματος. Ὅδὸς γὰρ εἰς ἡδονὴν ὁ πόθος γίνεται. Ἀναγκαίως
 17 ἐπινοῆσαί τι χρὴ τοιοῦτον τοῖς μήπω τῆς ἀκηράτου καὶ θείας
 18 ἡδονῆς γευσασμένοις, δι’ οὗ συμπαραδεχθήσεται τῆς ἀρετῆς τὰ
 19 διδάγματα, διὰ τίνος τῶν τὴν αἴσθησιν εὐφραίνόντων ἐφηδυ-
 20 νόμενα, καθάπερ καὶ τοῖς ἰατροῖς ποιεῖν σύνηθες, ὅταν τι
 21 πικρὸν τε καὶ δύσληπτον τῶν ἀλεξητηρίων φαρμάκων |
 22 εὐληπτον ποιῶσι τοῖς ἀρρωστοῦσι τῇ τοῦ μέλιτος ἡδονῇ
 23 παραρτύνοντες.

GNO V, 28

GNO V, 29

Hatte Gregor seine Vorüberlegungen mit einem Blick auf das Wesen der Tugend begonnen, so richtet er seine Aufmerksamkeit nun auf die Menschen, die sich die Tugend aneignen sollen. Dabei stößt er auf ein erhebliches Problem: Der Mensch ist von Natur

¹⁵⁷¹ Vgl. GR. NYSS., *Cant.* VII [GNO VI, 226,2–18].

¹⁵⁷² Vgl. z. B. MAUSBACH, *Katholische Moraltheologie*, Zweiter und Dritter Band. Die Spezielle Moral, Münster 1960 und 1961.

¹⁵⁷³ Vgl. z. B. ZIMMERMANN, *Lehrbuch* (1932) 290–675.

aus ein Sinnenwesen; er erstrebt das, was seinen Sinnen Lust bereitet. Die Tugend jedoch ist von anderer Art. Sie ist – wie Gregor noch sagen wird – „rau“ und „mannhaft“ (4,32). Ihr Wert liegt auf einer geistigen Ebene und erschließt sich nur dem, dessen Erkennen diese Ebene erreicht hat. Das ist aber bei den Anfängern, die erst in die Tugend eingeführt werden, in der Regel nicht der Fall. Sie sind auf körperliche Lust (ἡδονὴν δὲ λέγω τὴν τοῦ σώματος φίλην 4,2 f.) aus, die Gregor in Anlehnung an Platon auch als „vernunftlose und knechtische Lustempfindung“ bezeichnet (4,4 f.),¹⁵⁷⁴ und sehen in der Sinneswahrnehmung das Unterscheidungsmerkmal für das, was gut ist (4,10). Sie sind noch ungeübt in der Erkenntnis, die das wirklich Gute wahrnimmt und zu ihr noch nicht fähig (4,11 f.).¹⁵⁷⁵ So sind diese Menschen in einem *circulus vitiosus* gefangen: Da sie das wirklich Gute nicht erkennen, entwickeln sie auch kein Verlangen danach, und da sie kein Verlangen danach haben, erfahren sie auch nicht die Lust, die die Begegnung mit dem Guten schenkt (4,13–16). Um diesen Kreis aufzubrechen, bedarf es eines Kunstgriffes, der dem vergleichbar ist, den die Ärzte anwenden, wenn sie bitter schmeckende Arzneien durch geeignete Beimischungen schmackhaft machen (4,20–22). In analoger Weise muss auch der Tugendlehre etwas beigemischt werden, das die leiblichen Sinne anspricht. So werden sich die Anfänger dieser für sie attraktiven Zulage wegen auf die Tugendlehre einlassen. Zunächst durch die Beimischung angelockt, nehmen sie dann auch Inhalte dieser Lehre auf (4,16–19) und lernen bei der Übung der Tugenden die „Freude der Seele“ (4,3.8), die „reine und göttliche Lust“ (4,17 f.) kennen, die mit diesen verbunden ist. Gregor spricht das nicht ausdrücklich an, doch je mehr diese Kenntnis wächst, umso mehr wird die sinnenhafte Beimischung zur Tugendlehre ihre Bedeutung verlieren. Es kann nun jenes Erkennen wachsen, das zu einer Wertschätzung der Tugend ihrer selbst wegen führt.

Mit dem hier dargestellten pädagogischen Konzept steht Gregor in einer antiken Tradition. Eine unmittelbare Quelle mag für ihn sein Bruder *Basilius* gewesen sein. Dieser benennt in seiner *Homilie zu Ps 1* zugleich die „Beimischung“, derer der Heilige Geist sich bedient: „Weil der Heilige Geist wusste, dass das Menschengeschlecht schwer zur Tugend zu führen sei, und dass wir wegen unserer Neigung zur Lust das sittsame Leben vernachlässigen, was tut er da? Er mischte unter die Lehren angenehme Melodien, damit wir, ohne es zu merken, die für uns nützlichen Lehren wegen des angenehmen und lieblichen Zuhörens in uns aufnehmen nach Art kluger Ärzte, welche Kranken, die sich vor Arzneien ekeln, bittere Heilmittel zu trinken geben und dazu den Becher oft mit Honig beschmieren. Deswegen wurden diese harmonischen Melodien der Psalmen für uns erdacht, damit die, die an Alter noch Kinder sind oder überhaupt noch an Sitten jung sind, dem Anschein nach singen, in Wirklichkeit jedoch ihre Seelen erziehen.“¹⁵⁷⁶

¹⁵⁷⁴ Vgl. PL., *Phdr.* 258 e 5 [WERKE V, hg. v. Eigler (1983) 118]. Zum Begriff ἀνδραποδώδης ferner AUBINEAU, *Traité de la virginité* (1966) 385, Anm. 3.

¹⁵⁷⁵ In *Virg.* XI [GNO VIII,I, 292,16–293,11] beschreibt Gregor eingehender verschiedene Formen der Fehlorientierung, zu denen neben grobsinnlichen Freuden auch das Streben nach Ruhm und Macht gehört.

¹⁵⁷⁶ BAS., *Hom. in Ps. 1* [PG 29, 212 B; übers. v. SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 91].

Als weitere Zeugen für die Praxis des „Versüßens“ bitter schmeckender Lehren nennt J. Reynard die Philosophen *Lukrez* und *Themistios*.¹⁵⁷⁷

Gregor von Nyssa weiß freilich, dass diese Methode auch dazu verwendet werden kann, den Empfänger darüber hinwegzutäuschen, dass er dabei ist, Gift zu sich zu nehmen. Ein bedeutsames Beispiel dafür findet er im „Baum des Erkennens von Gut und Böse“ im Paradies (Gen 2,17), dessen Name bereits seine Doppelnatur verrät. Denn dieser Baum „hat die Schlechtigkeit der Gifte, die mit Honig gewürzt sind: insofern er die Sinne schmeichelt, scheint er gut zu sein; insofern er aber den zugrunde richtet, der ihn anfasst, ist er das Schlimmste der Übel.“¹⁵⁷⁸

Die von Gregor beschriebene Schwierigkeit der Vermittlung von Inhalten an Schüler, die dafür geistig noch nicht geöffnet sind, ist ohne Frage ein zeitloses Problem. Entsprechende Erfahrungen hat wohl jeder gemacht, der schon einmal an einer Schule unterrichtet hat. Aufgabe der Didaktik ist es, diese Schwelle des Desinteresses zu überwinden. Bemerkenswert scheint, dass Gregor dem Psalter zutraut, dass sich in ihm entsprechende Hilfestellungen finden. Zugleich wird hier einmal mehr deutlich, in welchem Sinn er ‚Lehre‘ versteht: nicht nur als Inhalte, die in einem Buch niedergeschrieben sind, sondern zugleich als den praktischen Vollzug der Vermittlung dieser Inhalte, also als Unterricht.

5.1.2.7 Zusammenfassung und Beschreibung der Aufgabe (4,24–37)

4,²⁴ Εἰ δὲ τελείως ἡμῖν ἡ εἰσαγωγή τοῦ κατ’ ἀρετὴν βίου διὰ τῶν
25 εἰρημένων τετεχνολόγηται, ὥς δεῖν πρότερον μὲν ἀπ’ ἀλλήλων
26 χωρίσαι τὰ ἐναντία τῶν ἐπιτηδευμάτων, εἴτα ἐκάτερον αὐτῶν
27 τῷ ἰδίῳ γνωρίσματι σημειώσασθαι, καὶ μετὰ τοῦτο τὸ μὲν
28 ἀποσεμνῦναι τῷ λόγῳ, τὸ δὲ φευκτὸν ἐκ διαβολῆς ἀπεργά-
29 σασθαι, τοῖς τε τῶν ἐπισήμων ἀνδρῶν ὑποδείγμασιν ἐπιρρῶ-
30 σαι πρὸς ἐκάτερον τὴν διάνοιαν, καὶ ταῖς μερικαῖς ὑποθήκαις
31 τὴν τε πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἄγουσαν ὁδὸν ὑποδεῖξαι καὶ ἀποτρέψαι
32 τοῦ χείρονος, τό τε κατεσκληκὸς καὶ ἀνδρῶδες τῆς ἀρετῆς ἡδὺ
33 ποιῆσαι τοῖς νηπιάζουσι διὰ τινος τῶν εὐφραινόντων τὴν
34 αἴσθησιν ἡμῶν γλυκαινόμενον, καιρὸς ἂν εἴη κατανοῆσαι πῶς
35 διὰ τῆς θεωρηθείσης ταύτης τεχνολογίας πᾶσα προῆκται ἡμῖν
36 ἡ διὰ τῶν ψαλμῶν διδασκαλία τῆς τε κακίας ἀπείργουσα καὶ

GNO V, 29

¹⁵⁷⁷ REYNARD, *Commentaire* (1998) 489 sowie ebd. Anm. 3.

¹⁵⁷⁸ Vgl. GR. NYSS., *Op. hom.* XX [PG 44, 200,49–56]: Αὕτη τοίνυν ἡ σύμμικτός ἐστι καρποφορία, σαφῶς τοῦ λόγου τὸν νοῦν ἐρμηνεύοντος, καθ’ ὃν καλοῦ τε καὶ κακοῦ γνωστὸν ὠνομάσθη τὸ ξύλον ἐκεῖνο, ὅτι κατὰ τὴν τῶν δηλητηρίων κακίαν τῶν παραρτυθέντων τῷ μέλιτι, καθὸ μὲν καταγλυκαίνει τὴν αἴσθησιν, καλὸν εἶναι δοκεῖ, καθὸ δὲ φθείρει τὸν προσπατόμενον, κακοῦ παντὸς ἔσχατον γίνεται. Weitere Aussagen Gregors über das betrügerische Würzen von Giften finden sich in: *Eun.* II, 57 [GNO I, 242,19–21]: καὶ ὥσπερ τὸ δηλητήριον ὁ φαρμακεὺς εὐπαράδεκτον ποιεῖ, τῷ ἐπιβουλευομένῳ μέλιτι καταγλυκάνας τὸν ὄλεθρον; ders., *Or. cat.* VIII [GNO III,IV, 29,15 f.]: διὰ τινος ἡδονῆς οἷόν τι δηλητήριον μέλιτι παραρτυθὲν τῇ φύσει τὸ κακὸν καταμίζαντες.

Auf dem Weg einer Selbstbesinnung (3,3 f.) hatte Gregor erarbeitet, ja geradezu deduziert, welche Elemente eine Einführung in das der Tugend gemäße Leben notwendigerweise enthalten muss. Er spricht nun im Blick auf diese Erarbeitung von einer kunstfertigen Darstellung, ja geradezu von einer „Technologie“ (4,25.35). Das zeigt, wie er sich bewusst an den Bildungstraditionen seiner Zeit, insbesondere an den beim Thema der Tugend einschlägigen „Kunstfertigkeiten“ der Philosophie und Rhetorik orientiert. Die Ergebnisse dieser Vorüberlegungen fasst er am Ende dieses Kapitels noch einmal zusammen. Notwendig für eine Einführung in das der Tugend gemäße Leben sind:

- die Unterscheidung der einander entgegengesetzten Verhaltensweisen (4,25 f.)
- und deren Kennzeichnung durch das ihnen eigentümliche Merkmal (4,26 f.).
- Daran schließen sich der Einsatz von Lob und Tadel (4,27–29),
- der Verweis auf die Beispiele berühmter Männer (4,29)
- und ins Einzelne gehende Ermahnungen an (4,30–32).
- Schließlich bedarf es eines Mittels, das die Sinne erfreut und so die Lehre über die Tugend auch für jene angenehm macht, die noch – Kindern ähnlich – am Anfang des Weges stehen.

Mit den ersten beiden Punkten hebt Gregor zwei Schritte voneinander ab, die bei der vorausgehenden Erarbeitung eine Einheit gebildet hatten, insofern die Unterscheidung der beiden Verhaltensweisen gerade durch die Benennung ihrer besonderen Merkmale geschah (3,8–12). Den für Anfänger abschreckenden Charakter der Tugend bringt er nun durch die Begriffe *rau* und *mannhaft* (κατεσκληκός, ἀνδρῶδες 4,32) zum Ausdruck. Im folgenden Kapitel fügt er noch die Begriffe *hart* und *streng* (σκληράν, σύντονον 5,2 f.) hinzu. J. Reynard weist darauf hin, dass Gregor sich hier im Raum einer klassischen Tradition bewegt, welche die Tugend durch männliche Attribute charakterisiert.¹⁵⁷⁹ In seinem späteren Werk *De Vita Moysis* spricht er in der gleichen Weise, wenn er in der männlichen Nachkommenschaft, welche der Pharao zu töten befahl, das Raue und Strenge der Tugend verkörpert sieht.¹⁵⁸⁰

Mit diesem Programm für eine Einführung in das der Tugend gemäße Leben (4,24 f.) hat der Kirchenvater zugleich einen hermeneutischen Schlüssel für die Analyse des Psalters in der Hand. Die nächste Aufgabe, die er vor sich sieht, besteht darin, zu prüfen, in welcher Weise uns im Psalter diesen Grundsätzen gemäß eine Tugendlehre überliefert wird (διὰ τῆς θεωρηθείσης ταύτης τεχνολογίας 4,35). Er setzt also voraus, dass die von ihm dargelegten Grundsätze bei der Komposition des Psalters zum Tragen gekommen sind. So will er nun untersuchen, wie (πῶς 4,34) sich diese Leitgedanken im Psalter zeigen. In den letzten Worten dieses Kapitels betont Gregor noch einmal den praktisch wirksamen Charakter dieser Tugendlehre, die vom Laster fernhält und zum

¹⁵⁷⁹ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 489, Anm. 1.

¹⁵⁸⁰ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 2 [GNO VII,I, 34,3 f.]: τὸ δὲ κατεσκληκός τε καὶ σύντονον τῆς ἀρετῆς ὁ ἀνδρώδης τόκος.

Guten hinzieht (4,36 f.). Der Psalter ist nicht nur ein Lehrbuch, sondern auch ein Lebensbuch.

5.1.3 Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39)

5.1.3.0 Gliederung des Kapitels

5.1.3.0.1 Die Stellung des Kapitels im Traktat

Im zweiten Kapitel hatte Gregor von Nyssa ein Programm der Themen entwickelt, über die eine Tugendlehre notwendigerweise handeln muss. Wie dort angekündigt (4,34–37) beginnt er nun mit dem Nachweis, dass der Psalter diese Gegenstände tatsächlich enthält und so den Anforderungen an eine Tugendlehre gerecht wird. Dabei weicht er freilich zunächst von der in *Inscr.* I, 2 deduzierten Reihenfolge ab und zieht die dort an letzter Stelle genannte „Versüßung“ der Lehre (4,32–34) vor. Das wird auch durch das Stichwort γλυκύς deutlich, welches sowohl am Ende des zweiten wie zu Beginn des dritten Kapitels begegnet: γλυκαινόμενον (4,34) – γλυκεῖαν ἐποίησεν (5,6). Einen Grund für diese Umstellung nennt Gregor nicht. Jedoch scheint es, dass er der Frage einer wirksamen Vermittlung der Inhalte des Psalters besondere Bedeutung beigemessen hat. Darauf deutet auch der Umfang seiner Darlegungen zu diesem Thema hin. J. Reynard macht zudem darauf aufmerksam, dass die Kapitel II–IV einen Chiasmus bilden, in dessen Mitte Kapitel III über die „Versüßung“ steht.¹⁵⁸¹ So zeigt sich in dem offenkundigen Interesse an dieser Frage der praktische Theologe, dem es nicht genügt, den Sinn der biblischen Texte auszulegen, der vielmehr auch darüber nachdenkt, wie sie in das Leben der Gläubigen vermittelt werden können.

5.1.3.0.2 Aufbau und Gliederung des Kapitels

Gregor hat durch Stichworte eine symmetrisch angelegte doppelte Rahmung in das dritte Kapitel eingezogen, in der sowohl dessen Fragestellung wie die Antwort darauf anklingt. Im **äußeren Rahmen** stellt er die *Frage* nach der **Erfindung** (ἐπίνοια 5,2; 6,1), durch die der „große David“ (6,1; 8,2 f.) die „hohen Lehren“ des Psalters (6,2; 8,4,39) so **angenehm gemacht** (5,6; 8,38) und **Lust** über sie **ausgegossen** hat (6,1 f.; 8,4,38).¹⁵⁸² Der Schwerpunkt der *Antwort* findet sich im **inneren Rahmen** mit den Gedanken über

¹⁵⁸¹ In *Inscr.* I, 2 hatte Gregor die notwendigen Themen einer Tugendlehre deduziert: Unterscheidung der beiden Lebensweisen und deren Charakterisierung durch Merkmale – Lob und Tadel – Beispiele – Einzelne gehende Ermahnungen – Mittel der Versüßung. In *Inscr.* I, 3 liefert er – abweichend von der Reihenfolge – den Nachweis für das Mittel der Versüßung. In *Inscr.* I, 4 folgt – entsprechend der Reihenfolge – der Nachweis für die übrigen Themen, sodass die Kapitel 2 und 4 einander weithin korrespondieren. Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 491.

¹⁵⁸² Das Wort ἡδ-ὄδσµασιν stimmt in seinem Wortstamm mit ἡδ-ονή überein: durch die ἡδύσµατα wird ἡδονή bewirkt.

den Menschen, der eine Welt im Kleinen ist (6,11; 7,28 f.) sowie über die geordnete Einrichtung des Alls (6,11 f.; 7,27), das sich als ein musikalisches Gefüge darstellt (6,13; 7,27).

σκοπήσωμεν τὴν ἐπίνοιαν, δι' ἧς (5,2)

... γλυκεῖαν ἐποίησεν (5,6)

Τίς οὖν ἡ ἐπίνοια τῆς ... ἡδονῆς, ἣν κατέχευε

τῶν διδασμάτων ὁ μέγας Δαβίδ (6,1.2)

... μικρός τις κόσμος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ...

Ἡ δὲ τοῦ παντὸς διακόσμησις ἀρμονία τίς ἐστι μουσικὴ (6,11–13)

×

Εἰ οὖν ὁ διάκοσμος ὅλος μουσικὴ τις ἀρμονία ...

μικρὸς δὲ κόσμος ὁ ἄνθρωπος (7,27–29)

ὁ μέγας Δαβίδ ... οἶόν τινα μέλιτος ἡδονὴν

τῶν ὑψηλῶν καταχέας δογμάτων (8,2–4)

ὧ καταγλυκαίνεται καθάπερ τισὶν ἡδύσμασιν

ἢ τῶν διδασμάτων τροφή (8,38 f.)

Beachtet man diese Signale sowie weitere inhaltliche Aspekte, legt sich folgende Gliederung des Textes nahe:

1. JR 5,1–23 Die Beliebtheit der Psalmen
 - 1.1 JR 5,1–6 Ein schwieriger Inhalt
 - 1.2 JR 5,6–23 Verwendung in den unterschiedlichsten Lebenssituationen
2. JR 6,1–7,43 Die kosmische Musik
 - 2.1 JR 6,1–10 Die Bedeutung des Gesangs
 - 2.2 JR 6,10–31 Die Lehre eines Weisen über die Harmonie des Alls
 - 2.3 JR 7,1–17 Das Zusammenfallen von Stehen und Bewegung
 - 2.4 JR 7,17–26 Der himmlische Lobgesang im Zeugnis Davids
 - 2.5 JR 7,26–43 Die Musik im Menschen
3. JR 8,1–26 Die Musik als Heilmittel für der Seele
 - 3.1 JR 8,1–5 Resümee und Überleitung
 - 3.2 JR 8,1–18 Die ethische Aussage der Musik
 - 3.3 JR 8,18–26 Die therapeutische Wirkung der Musik am Beispiel Davids
4. JR 8,27–37 Die musikalische Eigenart der Psalmodie
 - 4.1 JR 8,27–33 Die hellenistische Lieddichtung
 - 4.2 JR 8,33–37 Der christliche Psalmengesang
 - 4.3 JR 8,37–39 Schlusswort

5.1.3.1 Die Beliebtheit der Psalmen (5,1–23)

5.1.3.1.1 Ein schwieriger Inhalt (5,1–6)

- 5,¹ Πρῶτον τοίνυν, ἐκ γὰρ τῶν τελευταίων ἀρχόμεθα τῆς
2 ἐξετάσεως, σκοπήσωμεν τὴν ἐπίνοιαν, δι' ἧς οὕτω σκληράν τε
3 καὶ σύντονον οὔσαν τὴν κατ' ἀρετὴν πολιτείαν τὴν τε τῶν
4 μυστηρίων αἰνιγματώδη διδασκαλίαν καὶ τὴν ἀπόρρητόν τε
5 καὶ κεκρυμμένην δυσεφίκτοις θεωρήμασι θεολογίαν οὕτως
6 εὐληπτόν τε καὶ γλυκεῖαν ἐποίησεν, ...

GNO V, 29

Gregor beginnt nun mit der Durchführung des Programms (ἀρχόμεθα τῆς ἐξετάσεως 5,1 f.), das er in *Inscr.* I, 1–2 entworfen hatte. Wie schon erörtert weicht er dabei von der dort entwickelten Reihenfolge ab und zieht den zuletzt genannten Punkt vor (ἐκ γὰρ τῶν τελευταίων 5,1). Er hatte erklärt, es sei etwas nötig, durch das denen, deren seelische Wahrnehmung noch nicht für die „reine und göttliche Lust“ (4,17 f.) geöffnet ist, die Lehren über die Tugend gleichsam beiläufig vermittelt werden, ähnlich wie die Ärzte bittere Medikamente durch Honig versüßen und so für die Patienten genießbar machen (4,16–23). In der nun beginnenden Untersuchung ist sein Bemühen darauf gerichtet, die ἐπίνοια zu betrachten, welche die gewünschte Süßigkeit der Psalmen bewirkt. Dieses in seinem Bedeutungsspektrum breit gefächerte Wort ist nicht leicht zu übersetzen. F. Passow gibt als grundlegende Bedeutung an: ‚das Denken, Richten der Gedanken auf etwas‘.¹⁵⁸³ V. H. Drecoll nennt als Bedeutungen des Begriffs bei Gregor: „Denken (bes. im trin.-theol. Zush. d. begriffliche, Aspekte differenzierende Denken), Gedanke, Einfall, Einfallsreichtum, Einfall, Trick, Ziel, Absicht, Bedeutung“.¹⁵⁸⁴ Er ordnet das Vorkommen des Begriffs in *Inscr.* I, 3 (6,1) dem Bedeutungsfeld „Ziel, Zweck, Absicht“ zu.¹⁵⁸⁵ In diesem Sinne übersetzen auch R. E. Heine: ‚design‘,¹⁵⁸⁶ und J. Reynard: ‚dessein‘.¹⁵⁸⁷ Gleichwohl scheinen uns im vorliegenden Zusammenhang die von Drecoll ebenfalls genannten Bedeutungen ‚Einfall, Trick‘ sowie ‚Erfindung‘ in Parallele zum Begriff μηχανή¹⁵⁸⁸ sowie das von W. Pape / M. Sengebusch gebotene Wort ‚Kunstgriff‘¹⁵⁸⁹ dem Gedanken Gregors mehr zu entsprechen. Er fragt im Folgenden ja nicht nach der Absicht, nicht danach, was diese Lust bewirken soll, sondern danach, wodurch sie bewirkt wird, auf welche Weise sie zustande kommt. Für ihn ist die ἐπίνοια ausdrücklich ein τι τοιοῦτον, (4,17) die αἰτία (6,4.6), das αἶτιον (6,6), welches die Beliebtheit der von ihrem Inhalt her oft sperrigen Psalmen zur Folge hat. Auch sein Bruder Basilius verwendet das

¹⁵⁸³ PASSOW, *Handwörterbuch* I/2 (1841=1993) 1091.

¹⁵⁸⁴ LG III, 793, Sp. 2, Z. 47–50.

¹⁵⁸⁵ LG III, 798, Sp. 1, Z. 34.61–65.

¹⁵⁸⁶ HEINE, *Treatise* (2000) 87 (Heine I, 17).

¹⁵⁸⁷ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 173.

¹⁵⁸⁸ LG III, 797, Sp. 3, Z. 58.

¹⁵⁸⁹ PAPE / SENGEBUSCH, *Handwörterbuch* I (1914) 966.

Wort in einem ähnlichen Zusammenhang in diesem Sinn.¹⁵⁹⁰ Wir geben ἐπινοία deshalb als ‚Erfindung‘ und ἐπινοέω als ‚erfinden‘ wieder. In diesem Sinne übersetzen auch J. Gretser: ‚causam‘,¹⁵⁹¹ und A. Traverso: ‚mezzo‘.¹⁵⁹²

Die Erfindung führt zur Frage nach dem Erfinder. Gregor spricht in 5,6 einfach von einem ‚Er‘ (ἐποίησεν), ohne zu sagen, wer damit gemeint ist. Im Fortgang des Kapitels wird jedoch deutlich, dass es sich bei dem Urheber der „göttlichen Lust“ (6,2), die mit den Psalmen verbunden ist, um den „großen David“ handelt.¹⁵⁹³ Hinter David steht freilich der göttliche Autor als die letztlich entscheidende Instanz.¹⁵⁹⁴

In 5,2–6 umreißt Gregor noch einmal kurz das Problem. Ihrem Inhalt nach sind die Psalmen für viele Menschen eher abschreckend. Denn in ihnen geht es, wie er schon mehrfach erklärt hatte,¹⁵⁹⁵ um ein Leben gemäß der Tugend (κατ’ ἀρετὴν πολιτείαν). An dieser Stelle erweitert er allerdings diese dominierende Inhaltsbestimmung noch um die Lehre über die Geheimnisse (μυστηρίων διδασκαλίαν) und die Rede von Gott (θεολογίαν).

Diese Aufzählung mutet wie die Kurzfassung einer ausführlicheren Inhaltsangabe des Psalters an, die sich bei *Basilius* findet.¹⁵⁹⁶ Gregors Bruder nennt dort die Kardinaltugenden Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Klugheit ebenso als Themen der Psalmen wie die spezifisch christlichen Haltungen der Umkehr und Geduld. Den Begriff der Theologie expliziert er durch die großen Stationen des Heilswerkes Christi von der Menschwerdung bis zum Gericht. Schließlich nennt er an letzter Stelle noch die „Offenbarungen von Geheimnissen“, was vielleicht zusammenfassende Bedeutung hat.¹⁵⁹⁷ So spricht Paulus in Röm 16,25 f. von der „Offenbarung des Geheimnisses, das (...) durch prophetische Schriften (...) allen Völkern bekanntgemacht“ wurde.¹⁵⁹⁸ Generell ist sodann im paulinischen Schrifttum häufig von Geheimnissen¹⁵⁹⁹ und von Offenbarung¹⁶⁰⁰ die Rede. Es könnte dabei aber auch an Inhalte von der Art gedacht sein, wie sie sich in der Offenbarung des Johannes finden.¹⁶⁰¹

¹⁵⁹⁰ BAS., *Hom. in Ps 1* [PG 29, 213 A]: Ὁ τῆς σοφῆς ἐπινοίας, was PG 29, 214 A mit *O sapiens magistri inventum* übersetzt wird.

¹⁵⁹¹ GRETSEK, *Inscriptiones* [PG 44, 438 D].

¹⁵⁹² TRAVERSO, *Salmi* (1994) 41.

¹⁵⁹³ Vgl. GR. NYSS., *Inscr. I*, 3 [JR 6,2.28; 7,17; 8,3.20 (Heine I, 18; 19; 21; 23; 24)].

¹⁵⁹⁴ Vgl. etwa GR. NYSS., *Inscr. II*, 11 [JR 53,6–10].

¹⁵⁹⁵ GR. NYSS., *Inscr. I*, 2,33; 3,1–2; 4,18–19.37.

¹⁵⁹⁶ BAS., *Hom. in Ps 1* [PG 29, 213 AB]: Τί γάρ οὐκ ἂν μάθοις ἐντεῦθεν; οὐ τῆς ἀνδρίας τὸ μεγαλοπρεπές; οὐ τῆς δικαιοσύνης τὸ ἀκριβές; οὐ σωφροσύνης τὸ σεμνόν; οὐ τὸ τῆς φρονήσεως τέλειον; οὐ μετανοίας τρόπον; οὐχ ὑπομονῆς μέτρα; οὐχ ὅ τι ἂν εἴποις τῶν ἀγαθῶν; Ἐνταῦθα ἐνι θεολογία τελεία, πρόρρησις τῆς διὰ σαρκὸς ἐπιδημίας Χριστοῦ, ἀπειλὴ κρίσεως, ἀναστάσεως ἐλπίς, φόβος κολάσεως, ἐπαγγελία δόξης, μυστηρίων ἀποκαλύψεις: πάντα, ὥσπερ ἐν μεγάλῳ τινὶ καὶ κοινῷ ταμείῳ, τῇ βίβλῳ τῶν Ψαλμῶν τεθησαύριται.

¹⁵⁹⁷ Für Gregor von Nyssa gibt das LG VI, 494, Sp. 2, Z. 48 f., als mögliche Bedeutung von μυστήριον an: ‚Glaubensmysterien im Zush. m. d. H. Schrift‘.

¹⁵⁹⁸ Zur Übersetzung vgl. SCHLIER, *Der Römerbrief* (1977) 451.

¹⁵⁹⁹ 1 Kor 4,1; 13,2; 14,2 passim.

¹⁶⁰⁰ 1 Kor 1,7; 14,30; Eph 3,5 passim.

¹⁶⁰¹ Vgl. ἀποκάλυψις in Offb 1,1 und μυστήριον in Offb 1,20; 10,7; 17,5; 17,7.

Inhaltlich entsprechen sich diese beiden Aufzählungen, gleichwohl ist die damit verbundene Aussageabsicht verschieden: Basilius will mit der Schilderung des reichen Inhalts des Psalters für diesen werben und ihn als geistliche „Schatzkammer“ sichtbar machen. Gregor dagegen möchte deutlich werden lassen, dass der Psalter mit seinem anspruchsvollen Inhalt auf Menschen, wie sie in 4,9–12 beschrieben sind, abschreckend wirkt. Denn der tugendgemäße Lebenswandel ist hart und streng (σκληράν τε καὶ σὺντονον 5,2 f.), die Lehre von den Geheimnissen ist von Rätseln erfüllt (αἰνιγματώδη 5,4) und die Rede von Gott unsagbar (ἀπόρητόν 5,4) sowie in schwer verständlichen Lehren verborgen (κεκρυμμένην δυσεφίκτοις θεωρήμασι 5,5). In *Cant.* 10 beschreibt Gregor die Schwierigkeit des dort auszulegenden Textes in einer ähnlichen Weise, wenn er von ihm sagt, dass er „Gedanken enthält, die schwer erreichbar und aufgrund ihrer Undeutlichkeit im Unsagbaren verborgen sind“.¹⁶⁰² Berücksichtigt man diese Parallele, so ergibt sich, dass Gregor die Schwierigkeit der Psalmen vor allem in der Art und Weise sieht, wie sie ihre Inhalte darbieten. Während Basilius den Wert der Inhalte in den Vordergrund stellt, macht Gregor darauf aufmerksam, dass diese gar nicht so leicht zugänglich sind. Der Grund dafür liegt freilich in der Natur der Sache selbst. In *Eun.* II erklärt er, dass David uns die ihm von Gott her zuteil gewordene Erkenntnis der Geheimnisse nicht anders zugänglich machen konnte als durch den Versuch, diese in Töne und Worte zu übersetzen.¹⁶⁰³ Die schwierige Sprachgestalt der Psalmen gründet also in der Wirklichkeit, von der sie sprechen, und ist dieser gemäß.

Angesichts dieser Schwierigkeiten wäre es kein Wunder, wenn die Menschen um die Psalmen einen Bogen machen würden. Umso erstaunlicher ist deren große Beliebtheit. Trotz ihres eigentlich sperrigen Inhaltes scheinen sie für die Menschen leicht fasslich und angenehm (εὐληπτὸν τε καὶ γλυκεῖαν 5,6) zu sein.

5.1.3.1.2 Verwendung in den unterschiedlichsten Lebenssituationen (5,6–23)

5.1.3.1.2.1 Alle Menschen (5,6–11)

Gregor schildert das in umfassender Weise und mit rhetorischem Schwung:

5,⁶ ... ὥς μὴ μόνον τελείοις GNO V, 29
⁷ ἀνδράσι τοῖς ἤδη κεκαθαρμένοις τὰ τῆς ψυχῆς αἰσθητήρια τὴν
⁸ διδασκαλίαν ταύτην σπουδάζεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῆς γυναι-
⁹ κωνίτιδος ἴδιον γενέσθαι κτῆμα καὶ νηπίοις ὥς τι τῶν ἀθυρ-
¹⁰ μάτων ἡδονὴν φέρειν καὶ τοῖς παρηλικεστέροις ἀντὶ | βακτη- GNO V, 30
¹¹ ρίας τε καὶ ἀναπαύσεως γίνεσθαι, ...

¹⁶⁰² GR. NYSS., *Cant.* 10 [GNO VI, 294,14–17]: Τῆς νῦν προτεθείσης ἡμῖν τῶν θείων ῥητῶν θεωρίας ἐκ τῆς τοῦ Ἀϊσματος τῶν Αἰσμάτων ἀκολουθίας δυσέφικτά τινα καὶ κεκαλυμμένα δι’ ἀσαφείας ἐν ἀπορητοῖς περιεχούσης νοήματα. Übers. v. DÜNZL, *Homilien* II (1994) 541.

¹⁶⁰³ GR. NYSS., *Eun.* II, 394 [GNO I, 341,16–21]: κὰν ὁ Δαβὶδ ἐν πνεύματι λέγῃ τῷ κυρίῳ παρὰ τοῦ κυρίου τι λέγεσθαι, Δαβὶδ ὁ λέγων ἐστὶν ὁ μὴ δυνάμενος ἑτέρως ἡμῖν τὴν τοῦ νοηθέντος διδασκαλίαν ποιήσασθαι, εἰ μὴ διὰ φωνῶν καὶ ῥημάτων τὴν ἐγγενομένην αὐτῷ θεόθεν τῶν μυστηρίων κατανόησιν ἐρμηνεύσειε.

Mit rhetorischem Geschick illustriert Gregor die große Beliebtheit der Psalmen, indem er zunächst polar zueinander stehende Menschengruppen nennt: *Männer* ebenso wie *Frauen*, unmündige *Kinder* ebenso wie *Greise* entwickeln Eifer für die Psalmen, finden in ihnen Lust und Erholung. Durch die Nennung der Extreme gibt er zu verstehen, dass das bei allen Menschen so ist. Zugleich deutet er damit auf unterschiedliche Stufen der geistlichen Reife hin. In einer absteigende Linie geht er von den „vollkommenen Männern, bei denen die Wahrnehmungsorgane der Seele schon gereinigt sind“, über die Frauen bis zu den unmündigen Kindern. Gregor nimmt hier den paulinischen Begriff der „Vollkommenen“ auf (1 Kor 2,6; Phil 3,15), denen die „Unmündigen“ gegenüber stehen, welchen der Apostel nur Milch, aber keine feste Speise geben wollte (vgl. 1 Kor 3,1 f.). Doch sie alle finden im Buch der Psalmen jeweils die für sie geeignete Nahrung. Dem modernen Leser wird missfallen, dass den Frauen hier eine niedrigere Stufe zugewiesen wird, auf halbem Weg zwischen den reif gewordenen Männern und den unmündigen Kindern. Gregor bewegt sich hier im Rahmen von Vorstellungen, die in der Alten Welt populär waren und plausibel erschienen, ohne diese zum eigentlichen Gegenstand seiner Aussage zu machen.¹⁶⁰⁴ Es entspricht vielmehr dem Charakter einer rhetorischen Argumentation, auf die Überzeugungen der Hörer zu rekurren. In der Sache aber spricht sich Gregor in anderem Zusammenhang klar für die Ebenbürtigkeit von Mann und Frau aus. So erklärt er im Blick auf Abraham und Sara, dass „die menschliche Natur in das Weibliche und Männliche zerfällt und beiden in gleicher Weise das Vermögen zur Tugend wie zur Sünde zukommt“.¹⁶⁰⁵ Er teilt damit eine vor allem bei den griechischen Kirchenvätern verbreitete Sicht.¹⁶⁰⁶ Wenn Gregor sodann von den *Wahrnehmungsorganen der Seele* spricht, nimmt er das von Origenes entwickelte Thema der geistlichen Sinne auf.¹⁶⁰⁷ Die Reinigung dieser Sinne, deren eines das geistliche Gehör ist, bewirkt auch eine größere Aufnahmefähigkeit gegenüber den Inhalten der biblischen Texte. Die in 5,2–5 angesprochenen Schwierigkeiten werden bei solchen Menschen geringer, ja schwinden. Erstaunlicher dagegen ist, dass die Psalmen auch bei denen, die solche Voraussetzungen noch nicht mitbringen, wie etwa bei den unmündigen Kindern, große Lust erwecken.

¹⁶⁰⁴ Auch das Neue Testament ist in seiner Sicht der Frau nicht einheitlich. Aussagen wie denen in Gal 3,28, welche den Unterschied zwischen Mann und Frau aufheben, stehen andere gegenüber, die wie 1 Kor 14,34–36 und 1 Tim 2,9–15, eine Unterordnung der Frau unter den Mann fordern.

¹⁶⁰⁵ GR. NYSS., *Vit. Moys.* I, 12 [GNO VII,I (1991) 5,16–19]: Ἐπειδὴ γὰρ πρὸς τὸ θῆλυ τε καὶ ἄρρεν ἡ ἀνθρωπίνη μεμέρισται φύσις καὶ ἀμφοτέροις ἐπίσης κατ' ἐξουσίαν ἡ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν αἵρεσις πρόκειται.

¹⁶⁰⁶ Nach LUDOLPHY, *Art. Frau V. Alte Kirche und Mittelalter* (1983) 436, suchten vor allem griechische Väter diese Spannung in der Weise aufzulösen, dass sie erklärten, Mann und Frau seine *coram Deo* gleichwertig. Jedoch hätten „sowohl Jesus als auch Paulus das Verhältnis von Mann und Frau *coram mundi* [sic!] den zeitgenössischen Gegebenheiten gemäß gelten“ lassen, sodass als Nachfolger der Apostel nur Männer in Frage kamen. Wie ALBRECHT, *Art. Frau. IV. Christentum* (1998) 641, darlegt, wird insbesondere in Predigten, die auf als heilig verehrte Frauen Bezug nehmen, hervorgehoben, „daß Männer und F(rauen) im Hinblick auf Tugend und Frömmigkeit gleich seien, ja tugendhafter als Männer“.

¹⁶⁰⁷ Zur Bedeutung dieser Lehre bei Gregor vgl. DANIÉLOU, *Platonisme* (21954) 222–252. Vgl. auch RAHNER, *Die „geistlichen Sinne nach Origenes“* (1975) 111–136.

In ähnlicher Weise wie Gregor hatte schon sein Bruder *Basilius* die Bedeutung der Psalmen beschrieben. Bei ihm finden sich deutliche Entsprechungen zu dem hier betrachteten Abschnitt. So sagt Basilius: „Der Psalm ist (...) Sicherheit für die Unmündigen, ein Prunkstück für jene, die in der Blüte der Jahre stehen, Trost für die Älteren, passendster Schmuck für die Frauen. (...) Für die Anfänger ist er der Elementarunterricht, für die Voranschreitenden Wachstum, für die Vollendeten Stärkung“.¹⁶⁰⁸ Es werden hier dieselben Personengruppen genannt, die wir oben bei Gregor gefunden haben. Allerdings betont Basilius mehr die objektive Bedeutung der Psalmen für die verschiedenen Menschengruppen, während Gregor den Akzent auf die Beliebtheit der Psalmen in allen diesen Kreisen legt.

5.1.3.1.2.2 In den unterschiedlichsten Stimmungen (5,11–14)

Nach den verschiedenen Menschengruppen lenkt Gregor den Blick auf die unterschiedlichen Zustände der Seele:

5,¹¹ ... τόν τε φαιδρυνόμενον

GNO V, 30

¹² ἐαυτοῦ νομίζειν εἶναι τῆς διδασκαλίας ταύτης τὸ δῶρον καὶ

¹³ τὸν σκυθρωπῶς ἐκ περιστάσεως διακείμενον δι’ αὐτὸν οἶσθαι

¹⁴ τὴν τοιαύτην τῆς γραφῆς χάριν δεδόσθαι·

Gregor nennt Fröhlichkeit und Verdrießlichkeit, umfasst damit aber das ganze Spektrum an Stimmungen, die ein Mensch erleben kann. Für jede von ihnen finden sich in den Psalmen die richtigen Worte. Der *Fröhliche* findet im Psalter Lieder, durch die er seine Freude deuten und ihr Ausdruck geben kann. Man könnte hier an die zahlreichen hymnischen Texte denken, die zu Freude und Jubel auffordern und den Herrn als deren Grund nennen. Der *Verdrießliche* dagegen wird sich zunächst in manchen der Klagepsalmen wiederfinden, die ihm helfen, seine Stimmung in Worte zu fassen und die zugleich einen Weg der Tröstung weisen. Manche Psalmen spiegeln ja ausdrücklich einen Prozess, der von der Klage zu neuer Freude führt. So heißt es in Ps 29,3.12: „Herr, mein Gott, ich habe zu dir geschrien, und du hast mich geheilt. (...) Du hast für mich mein Klagen in Tanz verwandelt, hast mein Trauergewand zerrissen und mich mit Freude umgürtet.“¹⁶⁰⁹ Heilende Texte dieser Art sind für einen, der niedergeschlagen ist, in der Tat eine „Wohltat“, wie wir an dieser Stelle χάριν (5,14) übersetzen. Sie sind ein Weg, der zu neuer Freude führt. Nach *F. Passow* ist die Grundbedeutung von χάρις: „Alles, was Freude u(nd) Fröhlichkeit gewährt“.¹⁶¹⁰

Auch *Basilius* kommt auf die verschiedenen Zustände der Seele zu sprechen und legt dabei das Gewicht auf die heilende Wirkung der Psalmen. Das Buch der Psalmen „heilt die alten Wunden der Seele und bringt dem soeben Verwundeten rasche Wieder-

¹⁶⁰⁸ BAS., *Hom. in Ps 1* [PG 29, 212,49–213,3]: Ψαλμὸς (...) νηπίοις ἀσφάλεια, ἀκμάζουσιν ἐγκαλλώπισμα, πρεσβυτέροις παρηγορία, γυναιξὶ κόσμος ἀρμοδιώτατος. (...) εἰσαγομένοις στοιχείωσις, προκοπτόντων αὔξησις, τελειουμένων στήριγμα.

¹⁶⁰⁹ Übers. wie in LXX.D (2009) 778.

¹⁶¹⁰ PASSOW, *Handwörterbuch* II/2 (51857=1993) 2414.

herstellung; das Kranke rettet es und das Unversehrte bewahrt es; und überhaupt nimmt es, so weit wie möglich, die Leidenschaften weg, die im Leben der Menschen auf vielfältige Weise über die Seelen Macht ausüben“.¹⁶¹¹

Besonders ausführlich erörtert *Athanasius* in seinem *Brief an Marcellinus* die Verwendung der Psalmen in verschiedenen Lebenslagen. Mehrfach spricht er dabei denselben Grundgedanken wie Basilius aus, so wenn er sagt: „Wer leidet und bedrängt ist, kann dem Psalter das Muster für seine eigenen Worte entnehmen, so daß er (...) auch lernt, mit welchen Worten und Taten das Leiden zu heilen ist.“¹⁶¹² Ebenso bietet der Psalter Worte für Situationen der Umkehr, der Trübsal, des Dankes, der Verfolgung und des Lobpreises. Athanasius schließt seine Darlegungen mit der Feststellung: „So wird ein jeder die Erfahrung machen, daß diese göttlichen Gesänge für uns und die Regungen und Befindlichkeiten der Seele wie geschaffen sind.“¹⁶¹³ In den Augen der Väter stellt der Psalter also eine Art von „Logotherapie“ dar, eine Heilung durch das göttliche Wort.

5.1.3.1.2.3 In den verschiedensten Lebensumständen (5,14–19)

Nach den Stimmungen der Seele kommen die äußeren Lebensumstände in den Blick:

- 5,¹⁴ ὁδοιποροῦντές τε
15 πρὸς τούτοις καὶ θαλαττεύοντες ἄνθρωποι, ἢ τισιν ἐπιδιφρίοις
16 ἐργασίαις προσασχολούμενοι καὶ πάντες ἀπαξαπλῶς ἐν πᾶσιν
17 ἐπιτηδεύμασιν ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, ἐν ὑγιείᾳ τε καὶ
18 ἁρρωστίᾳ, ζημίαν ποιοῦνται τὸ μὴ διὰ στόματος τὴν ὑψηλὴν
19 ταύτην διδασκαλίαν φέρειν.

GNO V, 30

Wiederum verweist Gregor auf das Ganze, indem er polare Gegensätze nennt. Mit den *Reisenden zu Lande* und *zur See* sowie den *Heimarbeitern* spricht er ähnlich wie sein Bruder Basilius die verschiedensten Arten von Berufstätigkeiten an.¹⁶¹⁴ Dass dabei die Arbeit mit den Psalmen auf den Lippen geleistet wird, mag einem heutigen Leser wenig glaubhaft erscheinen. Doch sollte man bedenken, dass es in den Ländern am Mittelmeer noch vor wenigen Jahrzehnten nicht ungewöhnlich war, wenn Bauern und Arbeiter bei ihrer Tätigkeit Lieder sangen.¹⁶¹⁵ Erst in der jüngsten Zeit haben der Lärm der Maschinen oder die Musik aus dem Radio den eigenen Gesang vertrieben.

¹⁶¹¹ BAS., *Hom. in Ps* 1, PG 29, 212,9–15: Τά τε γὰρ παλαιὰ τραύματα τῶν ψυχῶν ἐξιᾶται, καὶ τῷ νεοτρώτῳ ταχεῖαν ἐπάγει τὴν ἐπανάρθωσιν, καὶ τὸ νενοσηκὸς περιποιεῖται, καὶ τὸ ἀκέραιον διασώζει· καὶ ὅλως ἐξαιρεῖ τὰ πάθη, καθ’ ὅσον οἶόν τε, τὰ ποικίλως ταῖς ψυχαῖς ἐν τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ἐνδυναστεύοντα.

¹⁶¹² ATHAN., *Ep. Marcell.* [Übers. v. SIEBEN, *Ausgestreckt* (1998) 155].

¹⁶¹³ ATHAN., *Ep. Marcell.* [Übers. a.a.O. 156].

¹⁶¹⁴ BAS., *Hom. in Ps* 1 [PG 29, 216 A] nennt bei der Auslegung von Ps 1,1 Reisende zu Land, auf der See fahrende Kaufleute und Bauern, jedoch in einem etwas anderen Zusammenhang.

¹⁶¹⁵ Wir stützen uns hier auf die Berichte von Augenzeugen.

Im Zusammenhang der verschiedenen Beschäftigungen nennt Gregor noch einmal *Mann* und *Frau*. Sodann spricht er von *Krankheit* und *Gesundheit* als Situationen, in denen das Gesagte in derselben Weise gilt.

Bemerkenswert ist sodann Gregors Formulierung, dass diese hohe Lehre *im Munde geführt* werde. Das entspricht genau dem biblischen Verständnis von Meditation als einem murmelnden Vor-sich-hin-Sagen der heiligen Texte. In Dtn 6,7 wird dem Israeliten solches Reden (λαλήσεις ἐν αὐτοῖς) anbefohlen, „wenn du im Haus sitzt und wenn du auf dem Weg gehst und wenn du zu Bett gehst und wenn du aufstehst“. ¹⁶¹⁶ Ps, 1,2 preist den selig, der in der Weisung des Herrn murmelt „bei Tag und bei Nacht“. Das Wort הָגָה, das hier im hebräischen Text steht, meint sowohl das Murmeln heiliger Texte wie das Nachsinnen über deren Bedeutung. ¹⁶¹⁷ Gregor beschreibt hier also ein Gottesvolk, das auf solche Weisungen Antwort gibt.

5.1.3.1.2.4 Bei festlichen Anlässen

- 5,¹⁹ Ἦδη δὲ καὶ τὰ συμπόσια καὶ αἱ
²⁰ γαμικαὶ φαιδρότητες ὡς μέρος εὐφροσύνης τὴν φιλοσοφίαν
²¹ ταύτην ἐν ταῖς θυμηδαῖς παραλαμβάνουσιν, ἵνα παρῶμεν τὴν
²² ἔνθεον ἐν ταῖς παννυχίσι διὰ τούτων ὕμνωδιαν καὶ τὴν τῶν
²³ ἐκκλησιῶν ἐσπουδασμένην ἐν τούτοις φιλοσοφίαν.

GNO V, 30

Ging es in 5,14–19 um die Präsenz der Psalmen bei den alltäglichen Beschäftigungen, so weist Gregor nun noch auf ihre Bedeutung an Höhepunkten des Erlebens hin. Als überraschend könnte der Gesang von Psalmen bei *Gastmählern* und *Hochzeitsfeierlichkeiten* erscheinen (5,19 f.). Doch gerade diese Anlässe sind in vielfacher Weise als Orte christlicher Hausmusik bezeugt. Für den heutigen Betrachter ungewohnt ist dabei die rein religiöse Ausrichtung dieser Musik, die weithin auf Instrumente verzichtete und sich mit Gesang begnügte. *H. Hüsch* schreibt: „Das frühe Christentum lehnte (...) im häuslichen Kreise jede Musik, welche die Unterhaltung und das Vergnügen förderte (...), auf das Entschiedenste und Schärfste ab und erblickte die einzige und alleinige Aufgabe der Hausmusik im Gotteslob“. ¹⁶¹⁸ Damit grenzte es sich zugleich von der entsprechenden Hausmusik bei den Heiden, bei denen die Tonkunst auch „im Dienst der Unterhaltung und des Vergnügens“ stand, klar ab. ¹⁶¹⁹ Wie bei der werktäglichen Arbeit wirkten auch hier die Bischöfe und Prediger des 4. Jahrhunderts darauf hin, heidnische durch christliche Gesänge zu ersetzen. ¹⁶²⁰ So forderte bereits *Cyprian von Karthago* seinen Freund Donatus auf, beim Gastmahl in gewohnter Weise auswendig gewusste Psalmen vorzutragen. Denn auch die Stunde des Gastmahls solle der himmlischen Gna-

¹⁶¹⁶ Übers. aus LXX.D (2009) 184.

¹⁶¹⁷ Vgl. NEGOTIÄ / RINGGREN, הָגָה hāgāh (1977) 343–347.

¹⁶¹⁸ HÜSCHEN, *Frühchristliche Hausmusik* (1972) 43.

¹⁶¹⁹ Ebd.

¹⁶²⁰ Vgl. dazu HARL, *La dénonciation des festivités profanes* (1993) 433–453.

de nicht entbehren.¹⁶²¹ In prägnanter Weise macht *Gregor von Nazianz* in seiner *Zweiten Rede gegen Kaiser Julian* die Alternativen deutlich: „Wir wollen nicht Pauken, sondern Hymnen, nicht schändliche Rhythmen und Lieder, sondern Psalmengesänge, nicht Bühnenlärm, sondern laute Danksagung und wohlklingendes Händeklatschen, nicht Gelächter, sondern ernste Gesinnung, nicht Trunkenheit, sondern Besonnenheit, nicht Weichlichkeit, sondern Würde.“¹⁶²² Bei den Hochzeitsfeierlichkeiten ging es auch darum, heidnische Hochzeitsgebräuche „mit ihrem höchst anstößigen Fruchtbarkeitszauber“ durch Psalmen- und Hymnengesang zu verdrängen.¹⁶²³ Ausführlich setzt sich etwa *Johannes Chrysostomus* mit den heidnischen Hochzeitsbräuchen auseinander und stellt dabei die rhetorische Frage: „Und was soll man erst von den Liedern selbst sagen, die nichts als Wollust zum Inhalt haben und die sowohl unehrbare Liebschaften und verbotenen Umgang fördern, als auch tausendfaches Unheil und Verderben für die Familie heraufbeschwören?“¹⁶²⁴

Ungewohnt für den heutigen Leser ist es sodann, wenn Gregor die christliche Lehre als *Philosophie* bezeichnet (5,20.23). Seit dem Hochmittelalter wird im christlichen Sprachgebrauch nur ein auf rein natürlichen Quellen basierendes Denken ‚Philosophie‘ genannt, während ein Glaubensdenken, das sich auf die biblische Offenbarung stützt ‚Theologie‘ heißt. Im Gegensatz zu dieser erkenntnistheoretisch motivierten Unterscheidung stand für die Väter des 4. Jahrhunderts das Anliegen im Vordergrund, das Evangelium als die Erfüllung der Absichten der griechischen Philosophie zu erweisen: Was dort gesucht und in Ansätzen auch gefunden wurde, kommt im Christentum in geläuterter Weise zur Erscheinung. Deshalb verwendet Gregor den Begriff ‚Philosophie‘ zwar auch für das vorchristliche Denken, welches er genauer die „äußere Philosophie“ nennt.¹⁶²⁵ Häufiger jedoch bezeichnet er das christliche Denken und die christliche Lebenspraxis als Philosophie. In einem noch spezielleren Sinn nennt er das Mönchtum so, welches ja in der Sicht seines Bruders Basilius nichts anderes ist als ein konsequentes christliches Leben.¹⁶²⁶ Gregor, der das monastische Werk seines Bruders ergänzt und

¹⁶²¹ CYPR., *Ad Donat.* 16 [ed. SIMONETTI, CChr. SL 3 A, 13]: (D)ucamus hunc diem laeti nec sit uel hora conuiuii gratiae caelestis immunis. Sonet psalmus conuiuium sobrium: ut tibi tenax memoria est, uox canora, adgredere hoc munus ex more. Magis carissimos pascis, si sit nobis spiritalis auditio, prolectet aures religiosa mulcedo. Vgl. auch RIST, *De psalmodiae bono* (2001) 47.

¹⁶²² GR. NAZ., *Contra Julianum imperatorem* 2 (or. 5) [PG 35, 709,28–33]: Ἀναλάβωμεν ὕμνους ἀντὶ τυμπάνων, ψαλμωδίας ἀντὶ τῶν αἰσχυρῶν λυγισμάτων τε καὶ ᾠσμάτων, κρότον εὐχαριστήριον ἀντὶ κρότων θεατρικῶν, καὶ χειρῶν πρᾶξιν εὐηχον, σύννοιαν ἀντὶ γέλωτος, ἀντὶ μέθης ἔμφρονα λόγον, ἀντὶ θρύψεως σεμνοπρέπειαν. Übers. aus: HAEUSER, *Reden* (1928) 185. — Die Rede wurde im Jahr 364 gehalten. Zur Datierung vgl. HARL, *La dénonciation des festivités profanes* (1993) 437.

¹⁶²³ QUASTEN, *Musik und Gesang* (1930) 180.

¹⁶²⁴ CHRYS., *Hom. 12 in 1 Cor.* [PG 61, 105,7–10]: Τί ἂν τις εἴποι τὰς ψόδας αὐτὰς, αἱ πάσης γέμουσιν ἀκολασίας, ἔρωτας ἀτόπους καὶ μίξεις παρανόμους καὶ οἰκιῶν ἀνατροπὰς καὶ μυρίας ἐπεισάγουσαι τραγῳδίας. Übers. aus: HÜSCHEN, *Frühchristliche Hausmusik* (1972) 47.

¹⁶²⁵ So berichtet er etwa in *Thaum.* [GNO X,I, 9,16], dass sich Gregor Thaumaturgos sorgfältig mit der äußeren Philosophie (τῇ ἔξω φιλοσοφίᾳ) beschäftigt habe.

¹⁶²⁶ K. S. FRANK schreibt in *Die Mönchsregeln* (1981) 37: „Basilius (...) geht es um gutes, echtes Mönchsleben, das übrigens für ihn nichts anderes als gutes, echtes Christenleben, eben ganz und gar <Leben nach dem Evangelium> ist“.

vollendet hat,¹⁶²⁷ teilte diese Auffassung.¹⁶²⁸ So zeigt sich in dieser Wortwahl der Anspruch des frühen Christentums, das Erbe der antiken Philosophie anzutreten und deren Intentionen auf einer höheren Ebene zu erfüllen.¹⁶²⁹

Einen besonderen Charakter gewinnt die Philosophie der Psalmen im Rahmen festlicher Anlässe (5,19–21). Gastmähler waren in der Antike ein Ort geistigen Austausches. Ebenso ist die Hochzeit ein Geschehen, das der Deutung bedarf. Hier könnte sich Ps 44 als Hochzeitslied des Messias Königs angeboten haben. Dazu würde passen, dass schon im 4. Jahrhundert im Bereich der griechischen Kirche der Ritus der Krönung des Brautpaares bezeugt ist, der bis heute besteht und den Höhepunkt der Feier darstellt.¹⁶³⁰ Hatte Gregor am Beginn des Abschnittes 5,1–23 die Schwierigkeit des Inhalts der Psalmen hervorgehoben, so lässt er nun anklingen, dass dieser gleichwohl wahrgenommen und vielleicht gar zum Gegenstand eines Gesprächs gemacht wurde.

Wenig überrascht es, dass die Psalmen bei den *Vigilien* eine wichtige Rolle spielen. Zumal im Gebet der Mönche waren sie von Anfang an das Kernelement.¹⁶³¹ Beachtung verdient indes, dass Gregor von einem Lobgesang spricht, welcher διὰ τούτων (5,22) geschieht. Keineswegs alle Psalmen sind ihrer literarischen Art nach Hymnen, vielmehr sind im Gegenteil die Klagelieder häufiger. Dennoch wird der liturgische Vortrag der Psalmen im Ganzen als eine Form des Gotteslobes verstanden, denn er ist von einer grundlegend lateinischen Intention getragen. Die Psalmen sind gleichsam das Mittel, *durch das* der Lobpreis zum Ausdruck gebracht wird. Auch *Benedikt von Nursia* deutet in seiner *Regula* das Chorgebet der Mönche als ein Stehen in der Gegenwart Gottes.¹⁶³²

Zu diesem lateinischen Aspekt tritt ein „philosophischer“: Die Psalmen sind ein Bezugspunkt *kirchlicher Lehre*. Das Verb σπουδάζω, das Gregor hier verwendet, bedeutet „sich eifrig mit etw⟨as⟩ beschäftigen, mit Ernst u⟨nd⟩ Eifer betreiben“. ¹⁶³³ Passivisch gebraucht kann es auch ‚studiert werden‘ bedeuten.¹⁶³⁴ In dem kirchlichen „Bemühen“ um die Psalmen muss man also zwei Aspekte sehen: Die Psalmen sind Quelle kirchlicher Lehre, aber zugleich auch ein Mittel ihrer Verkündigung. So verhält es sich bereits im Neuen Testament, in dem der Psalter an 99 Stellen wörtlich zitiert wird und

¹⁶²⁷ Vgl. DANIELOU, *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme* (1961) 131–141.

¹⁶²⁸ So weist er in *Inst.* [GNO VIII,I, 43,8–12] die Führung im monastischen Lebens dem „frommen Glauben“ zu, den die Hagiographen uns durch die Heilige Schrift hindurch zurufen: Δεῖ τοίνυν τὸν μέλλοντα ψυχὴν καὶ σῶμα κατὰ τὸν τῆς εὐσεβείας νόμον προσάγειν θεῷ καὶ τὴν ἀνάιμακτον αὐτῷ καὶ καθαρὰν ἀποδιδόναι λατρείαν, ἡγεμόνα [τε] τοῦ βίου τὴν εὐσεβῆ πίστιν ποιούμενον, ἣν αἱ τῶν ἁγίων φωναὶ διὰ πάσης ἡμῶν βοῶσι γραφῆς.

¹⁶²⁹ Zu den verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Philosophie‘ bei Gregor vgl. HECK, *Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo* (1964) 62–66, sowie MALINGREY, „*Philosophia*“ (1961) 252 f.

¹⁶³⁰ Vgl. KLEINHEYER, *Riten um Ehe und Familie* (1984) 95 f. Ferner DALMAIS, *Die Mysterien (Sakramente)* (1989) 171–173.

¹⁶³¹ Die verschiedenen Traditionen der Psalmodie im Orient beschreibt CASSIANUS, *Inst.* II [GUY, *Institutions cénobitiques* (1965) 58–89].

¹⁶³² Vgl. BENED., *Reg.* 19 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 134–137].

¹⁶³³ PASSOW, *Handwörterbuch* II/2 (⁵1857=1993) 1509.

¹⁶³⁴ Vgl. LAMPE, *Lexicon* (⁸1987) 1250.

damit dort häufiger vertreten ist als jedes andere alttestamentliche Buch.¹⁶³⁵ Nicht zuletzt ist Gregor von Nyssa ein überzeugendes Beispiel für die intensive Nutzung des Psalters.¹⁶³⁶ Was christliche Lehre ist, wird aus dem Psalter erhoben, durch ihn illustriert und vermittelt.

5.1.3.1.3 Weitere Zeugnisse über die Beliebtheit der Psalmen

Die von Gregor von Nyssa in knapper Form beschriebene Bedeutung des Psalmengesangs im christlichen Leben seiner Zeit wird durch zahlreiche weitere antike und patristische Zeugnisse bestätigt. Wir möchten die Thematik noch etwas illustrieren, indem wir einige von ihnen vorstellen.

Eine indirekte Bestätigung erhalten die Aussagen der Kirchenväter durch analoge Zeugnisse aus der vorchristlichen Welt. Sie sprechen zwar nicht von den Psalmen, wohl aber von der Allgegenwart von Gesang und Musik. Ein eindrucksvoller Text in diesem Sinn stammt von *Aristides Quintilianus*.¹⁶³⁷ In seiner Abhandlung *De musica* heißt es: „Es gibt bei den Menschen keine Tätigkeit, die ohne Musik geschieht. Denn die Hymnen und Ehrerweisungen an die Götter werden mit Musik geschmückt; sie erfreut private Feiern ebenso wie die Festversammlungen der Städte; Kriege und Märsche werden mit Musik begonnen und voollbracht; Fahrten zur See und das Rudern und die schwierigstgen Handarbeiten macht sie erträglich, indem sie die Mühen erleichtert. (...) Die einen (singen) vor Freude, wenn sie glücklich sind, andere vor Gram, wenn sie traurig sind, andere aus Begeisterung, wenn sie von göttlichem Schwung und Verzückung ergriffen sind, (...) junge Menschen unterliegen derartigen Leidenschaften aufgrund ihrer Jugend, ältere Leute aufgrund der Schwäche ihrer Natur.“¹⁶³⁸ Die Situationen, bei denen nach Aristides Gesang erklingt, entsprechen den von Gregor für Psalmengesang in Anspruch genommenen in erstaunlicher Weise. Gewiss spürt man hier auch die gemeinsame rhetorische „Handschrift“, doch war die Begleitung vielfältigster Lebenslagen durch Gesang ohne Zweifel eine Tatsache.

Der lebendigen Frömmigkeit der frühen Christenheit entsprach es, ihre Gesänge zu einem Ausdruck des Glaubens zu machen. So forderte schon *Clemens von Alexandrien* die Christen dazu auf, nicht nur vor dem Essen „den Schöpfer aller Dinge (zu)

¹⁶³⁵ Vgl. NA²⁸ (2012) 851–855 (Zählung durch A. F. P. Weber). Die Zahl der Anspielungen und Anklänge ist noch weit größer, vgl. ebd.

¹⁶³⁶ Vgl. oben S. 26–27.

¹⁶³⁷ Zum Verfasser vgl. Z(AMINER), Art. *Aristeides* [7, *Quintilianus*] (1996) 1101–1102. Das Werk *De musica* wird nicht vor Ende des 2. Jh. n. Chr., evtl. auf das 3.–4. Jh. n. Chr. datiert.

¹⁶³⁸ ARISTIDES QUINTILIANUS, *De musica* II, 4,57–73 [WINNINGTON-INGRAM (1963) 57,23–58,5]: Οὐκ οὐκ ἔνεστι πρᾶξις ἐν ἀνθρώποις ἥτις ἄνευ μουσικῆς τελεῖται. θεῖοι μὲν ὕμνοι καὶ τιμαὶ μουσικῇ κοσμοῦνται, ἑορταὶ δὲ ἴδιοι καὶ πανηγύρεις πόλεων ἀγάλλονται, πόλεμοι δὲ καὶ ὁδῶν πορεῖται διὰ μουσικῆς ἐγείρονται τε καὶ καθίστανται· ναυτιλίας τε καὶ εἰρεσίας καὶ τὰ χαλεπώτατα τῶν χειρωνακτικῶν ἔργων ἀνεπαχθῇ ποιεῖ τῶν πόνων γινομένη παραμύθιον. (...) τοὺς μὲν ἐν εὐθυμίαις ὕψ’ ἡδονῆς, τοὺς δ’ ἐν ἀχθηδόνει ὑπὸ λύπης, τοὺς δὲ ὑπὸ θείας ὁρμῆς καὶ ἐπιπνοίας κατεχομένους ὑπὸ ἐνθουσιασμοῦ, (...) ἥτοι παίδων διὰ τὴν ἡλικίαν τοῖς τοιοῦτοις πάθεσιν ἢ καὶ τῶν προβεβηκότων δι’ ἀσθένειαν φύσεως ὑπαγομένων. Übers. v. A. F. P. Weber.

preisen“, sondern ihm auch „beim Trinken Psalmen <zu> singen“, da sie „die Gaben seiner Schöpfung genießen“. ¹⁶³⁹ Ja, er meint sogar, dass das Skolion, welches die Alten Griechen zu ihren Trinkgelagen sangen, nach dem Vorbild der hebräischen Psalmen entstanden sei. ¹⁶⁴⁰ Sodann spricht er von dem Brauch der Christen, Gott im Alltag Loblieder zu singen: „Wir bringen also unser ganzes Leben wie einen Festtag zu; und da wir überzeugt sind, daß Gott überall und allenthalben zugegen ist, preisen wir ihn, während wir unser Feld bebauen, und singen Loblieder, während wir zur See fahren.“ ¹⁶⁴¹ Zwar ist hier nicht ausdrücklich von Psalmen die Rede, sondern von Lobliedern, doch war das Wort ὕμνος schon bei Philon von Alexandrien ein Wort für die Psalmen des Alten Testaments. ¹⁶⁴²

Bei der Verbreitung des Psalmengesangs nahm das Mönchtum eine Vorreiterrolle ein. *Athansius dem Großen* verdanken wir einen Text, der die Bedeutung der Psalmen in der Welt des Mönchtums spiegelt. In seinem *Brief an Marcellinus* wendet er sich an einen Christen, der sich offenbar zu einem asketischen Leben entschlossen hat und sich besonders zum Buch der Psalmen hingezogen fühlt. Mit Berufung auf einen namentlich nicht genannten „Alten“, womit einer der Mönchsväter gemeint ist, ¹⁶⁴³ legt er ihm die Bedeutung und Verwendung des Psalters dar. ¹⁶⁴⁴ Jede Seite dieser Schrift zeugt von der großen Beliebtheit und Bedeutung der Psalmen.

Ähnliche Töne begegnen uns bei *Basilios d. Gr.* Er nennt an erster Stelle die Einsiedeleien als Orte, an denen das Buch der Psalmen lebendig ist: „Die Einöden bevölkert es, die Volksversammlungen bringt es zur Besonnenheit“. ¹⁶⁴⁵ In einem Brief an Gregor von Nazianz beschreibt er die Begleitung des Tageslaufs durch Gebet, wie sie in dem Familienkloster zu Annisa gepflegt wurde: „Was gibt es Seligeres, als den Chor der Engel auf Erden nachzuahmen – gleich mit Tagesanbruch zum Gebete aufzustehen, mit Hymnen und Gesängen den Schöpfer zu ehren, dann bei hellem Sonnenschein ans Werk zu gehen, überall die Sonne mit dem Gebet zu begleiten und die Arbeiten mit Lobgesängen wie mit Salz zu würzen?“ ¹⁶⁴⁶

¹⁶³⁹ CLEM. AL., *Paed.* II, IV, 44, 1 [STÄHLIN / TREU (³1972) 184,1–3]: Ὡς δὲ ἀρμόδιον πρὶν ἡμᾶς μεταλαβεῖν τροφῆς τῶν συμπάντων εὐλογεῖν τὸν ποιητὴν, οὕτως καὶ παρὰ πότον καθήκει ψάλλειν αὐτῷ τῶν αὐτοῦ μεταλαμβάνοντας κτισμάτων. Vgl. auch QUASTEN, *Musik und Gesang* (1930) 97.

¹⁶⁴⁰ CLEM. AL., *Paed.* II, IV, 44, 3 [a.a.O. 184,10–13]: Ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς παλαιοῖς Ἑλλησι παρὰ τὰς συμποτικὰς εὐωχίας καὶ τὰς ἐπιψευκαζούσας κύλικας Ἑβραϊκῶν κατ’ εἰκόνα ψαλμῶν ἄσμα τὸ καλούμενον σκολιὸν ᾄδετο.

¹⁶⁴¹ CLEM. AL., *Str.* VII, VII, 35, 6 [STÄHLIN (1909) 27,27 f.]: πάντα τοίνυν τὸν βίον ἐορτὴν ἄγοντες, πάντῃ πάντοθεν παρεῖναι τὸν θεὸν πεπεισμένοι, γεωργοῦμεν αἰνοῦντες, πλέομεν ὑμνοῦντες. Übers. v. STÄHLIN, *Teppiche* (BKV² 2. R., Bd. 20) (1938) 42.

¹⁶⁴² Vgl. DELLING, Art. ὕμνος κτλ. (1969) 499,32–500,27.

¹⁶⁴³ Noch heute wird in Griechenland ein erfahrener und gereifter Mönch γέρων genannt. Der Begriff wurde in die slawischen Sprachen übertragen und ist im deutschen Sprachraum vor allem in der russischen Form ‚Starez‘ bekannt.

¹⁶⁴⁴ ATHAN. *Ep. Marcell.* [PG 27, 12–45], dt. Übers. in: SIEBEN, *Ausgestreckt* (1998) 147–179. Nach SIEBEN, a.a.O. 144, handelt es sich bei diesem Alten wahrscheinlich um eine literarische Fiktion, die einfach für die Tradition des Mönchtums steht.

¹⁶⁴⁵ BAS., *Hom. in Ps* 1 [PG 29, 212,53–213,1]: Τὰς ἐρημίας οἰκίζει, τὰς ἀγορὰς σωφρονίζει.

¹⁶⁴⁶ BAS., *Ep.* 2 [Übers. v. STEGMANN, *Ausgewählte Briefe* (1925) 14].

Basilius' Bruder *Gregor von Nyssa* schildert uns mit seiner Schwester *Macrina* ein Beispiel der Liebe zu den Psalmen. Schon als junges Mädchen trug sie den Psalter stets bei sich: „Auch das Psalmenbuch blieb ihr durchaus nicht unbekannt, indem sie zu gewissen Zeiten immer einen Teil davon durchging: wenn sie vom Lager aufstand und die Arbeit begann und wieder davon ausruhte, wenn sie die Mahlzeit einnahm und vom Tisch sich erhob, zu Bett ging und zum Gebet aufstand, überall hatte sie den Psalter bei sich wie einen lieben Gefährten, der sie zu keiner Zeit verließ.“¹⁶⁴⁷ Die hier genannten Zeiten entsprechen den Empfehlungen zum Gebet, die sich schon vom 2. Jahrhundert an in christlichen Schriften finden. Sie wurden vom Mönchtum genauer festgelegt und zu einem vollständigen Cursus ausgebaut.¹⁶⁴⁸

Ein anschauliches Bild einer von Gesang durchzogenen Arbeitswelt zeichnet *Johannes Chrysostomus*. In seiner *Homilie zu Ps 41* erinnert er seine Hörer daran, wie die Menschen die verschiedensten Tätigkeiten des Alltags mit Gesang begleiten. Schon weinende Babys werden durch ihn beruhigt. Die Ammen bringen sie durch Kinderlieder zum Schlafen. Reisende muntern ihre Zug- oder Lasttiere mit Gesängen auf. Johannes fährt dann fort: „Doch nicht nur Reisende, sondern auch Landarbeiter, wenn sie die Kelter treten oder ernten oder die Weinberge pflegen oder sonst einer Arbeit nachgehen, singen oft dabei. Ebenso tun das Seeleute beim Rudern. Ebenso verhalten sich auch Frauen bei der Arbeit am Webstuhl: oftmals singt jede von ihnen für sich, oftmals aber singen sie alle gemeinsam eine bestimmte Melodie.“ Zusammenfassend und zugleich begründend fährt der Goldmund dann fort: „Dies tun sowohl Frauen wie Reisende wie Landarbeiter wie Seeleute in der Absicht, durch den Gesang die Mühe der Arbeiten zu mildern, da die Seele, wenn sie ein Lied und Gesang hört, alles Beschwerliche und Mühevollen leichter tragen kann.“¹⁶⁴⁹ Von dieser allgemein menschlichen Beobachtung aus kommt Johannes dann auf die Psalmen und empfiehlt sie als geeignete Gesänge. Denn

¹⁶⁴⁷ GR. NYSS., *Macr.* 3,19–26 [GNO VIII,I, 373,22–374,6]: ἀλλὰ καὶ τῆς ψαλμωδομένης γραφῆς οὐδ' ὅτι οὐκ ἔγνωε καιροῖς ἰδίους ἕκαστον μέρος τῆς ψαλμωδίας διεξιούσα τῆς τε κοίτης διανισταμένη καὶ τῶν σπουδαίων ἀποτομένη τε καὶ ἀναπαυομένη καὶ προσιεμένη τροφήν καὶ ἀναχωροῦσα τραπέζης καὶ ἐπὶ κοίτην ἰούσα καὶ εἰς προσευχὰς διανισταμένη, πανταχοῦ τὴν ψαλμωδίαν εἶχεν οἷόν τινα σύνοδον ἀγαθὴν μηδενὸς ἀπολιμπανομένην χρόνου. Übers. v. Karl Weiß, *Lebensbeschreibung* (1927) 339.

¹⁶⁴⁸ Vgl. P. MARAVAL, *Vie de Sainte Macrine* (1971) 68–74.

¹⁶⁴⁹ CHRYS., *Exp. in Ps.* 41 [PG 55, 156,44–157,6]: Οὕτω γοῦν ἡμῶν ἡ φύσις πρὸς τὰ ἄσματα καὶ τὰ μέλη ἡδέως ἔχει καὶ οἰκείως, ὥς καὶ τὰ ὑπομάζια παιδία κλαυθμυρίζόμενα καὶ δυσχεραίνοντα, οὕτω κατακοιμίζεσθαι. Αἱ γοῦν τίθαι ἐν ταῖς ἀγκάλαις αὐτὰ βαστάζουσαι, πολλάκις ἀπιοῦσαι τε καὶ ἐπανιοῦσαι, καὶ τινὰ αὐτοῖς κατεπάδουσαι ἄσματα παιδικὰ, οὕτως αὐτῶν τὰ βλέφαρα κατακοιμίζουσι. Διὰ τοῦτο καὶ ὁδοιπόροι πολλάκις κατὰ μεσημβρίαν ἐλαύνοντες ὑποζύγια, ἄδοντες τοῦτο ποιοῦσι, τὴν ἐκ τῆς ὁδοιπορίας τλαιπωρίαν ταῖς ψδαῖς ἐκείναις παραμυθούμενοι. Οὐχ ὁδοιπόροι δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ γηπῶνοι ληνοβατοῦντες, καὶ τρυγῶντες, καὶ ἀμπέλους θεραπεύοντες, καὶ ἄλλο ὅτι οὐκ ἐργαζόμενοι, πολλάκις ἄδουσι. Καὶ ναῦται κωπηλατοῦντες τοῦτο ποιοῦσιν. Ἦδη δὲ καὶ γυναῖκες ἱστουργοῦσαι, καὶ τῇ ποιοῦσιν. Ἦδη δὲ καὶ γυναῖκες ἱστουργοῦσαι, καὶ τῇ κερκίδι τοὺς στήμονας συγκεχυμένους διακρίνουσαι, πολλάκις μὲν καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐκάστη, πολλάκις δὲ (157) καὶ συμφῶνως ἅπασαι, μίαν τινὰ μελωδίαν ἄδουσι. Ποιοῦσι δὲ τοῦτο καὶ γυναῖκες, καὶ ὁδοιπόροι, καὶ γηπῶνοι, καὶ ναῦται, τῷ ἄσματι τὸν ἐκ τῶν ἔργων πόνον παραμυθήσασθαι σπεύδοντες, ὥς τῆς ψυχῆς, εἰ μέλους ἀκούσειε καὶ ᾠδῆς, ῥῆον ἅπαντα ἐνεγκεῖν δυναμένης τὰ ὀχληρὰ καὶ ἐπίπονα. Übers. von A. F. P. Weber.

Gott selbst habe sie als Bollwerk eingerichtet, damit nicht die von den Dämonen aufgebrauchten unzünftigen Gesänge (πορνικὰ ᾠσματα) alles umstürzen. Man sieht an dieser Argumentation, dass die Kirchenväter die Freude am Gesang in der antiken Kultur bereits vorfanden. Sie versuchten diese Tradition zu verchristlichen, indem sie an die Stelle des alten, von heidnischen Vorstellungen durchzogenen Liedrepertoires vor allem die Psalmen setzten. Gregor schildert es so, als sei dieses Ziel bereits erreicht worden, während Chrysostomus deutlich einen werbenden und mahnenden Ton anschlägt.

Aus dem Bereich der lateinischen Väter sei *Ambrosius* erwähnt, der an den Psalmen zwei Aspekte hervorhebt. Er versteht sie als Lehre, insbesondere im Bereich der Tugend. Zugleich aber nimmt er die Anmut wahr, die ihnen eigen ist, spricht von der Lust, die sie wecken. Zwischen diesen beiden Aspekten besteht zwar auch eine Spannung.¹⁶⁵⁰ Gleichwohl hält Ambrosius das Moment der Lust bei den Psalmen für notwendig, da eine Lehre, die mit Zwang auferlegt wird, nicht bleibt. Was man aber in angenehmer Weise in sein Gemüt aufgenommen hat, das geht in der Regel nicht mehr verloren.¹⁶⁵¹

Niketas von Remesiana verdanken wir mit der Schrift *De psalmodiae bono*, wie J. Rist urteilt, „ein ansprechend gestaltetes, theologisch wohlbegründetes Plädoyer für den Gesang von Psalmen und Cantica im Gottesdienst der Kirche“.¹⁶⁵² Niketas setzt sich darin mit innerkirchlicher Kritik auseinander, die es beim überlieferten Vortrag der Psalmen durch einen einzelnen Psalmensänger belassen wollte. Nach dieser Ansicht genüge es, wenn „die entsprechenden Texte ‚corde‘, d. h. still im Sinne einer geistigen Aneignung durch die Zuhörenden, mitvollzogen werden.“¹⁶⁵³ Demgegenüber spricht sich Niketas für eine aktive Beteiligung der Gemeinde und für den Gesang der Psalmen aus.

Hieronymus bestätigt den Bericht Gregors über die Kindheit der Makrina durch Anweisungen, die er der Römerin *Laeta* für die Erziehung ihrer Tochter *Paula* gibt, welche bereits vor ihrer Geburt für ein klösterliches Leben bestimmt worden war.¹⁶⁵⁴ Er legt der Mutter nahe, dass Paula schon während ihre Zunge noch zart sei, „mit den süßen Psalmen vertraut gemacht“ werden solle.¹⁶⁵⁵ An erster Stelle solle sie den Psalter lernen.¹⁶⁵⁶

In eindrucksvoller Weise schildert schließlich *Augustinus* die starke Wirkungskraft des Psalmengesangs. Klar gibt er in den *Confessiones* seiner Erfahrung Ausdruck, „daß die heiligen Worte selber, so gesungen, unser Gemüt inniger und lebhafter in der Flamme der Andacht bewegen, als wenn sie nicht so gesungen würden“.¹⁶⁵⁷ Auch

¹⁶⁵⁰ AMBR., *In psalm.* I, 10 [PETSCHENIG (1919) 9] heißt es: Certat in psalmo doctrina cum gratia; simul cantatur ad delectationem, discitur ad eruditionem.

¹⁶⁵¹ Ebd.: nam uiolentiora praecepta non permanent; quod autem cum suauitate perceperis, id infusum semel praecordiis non consuevit elabi.

¹⁶⁵² RIST, *De psalmodiae bono* (2001) 56.

¹⁶⁵³ Ders., a.a.O. 45.

¹⁶⁵⁴ Zur Person Laetas vgl. FÜRST, *Hieronymus* (2003) 188.

¹⁶⁵⁵ HIER., *Ep.* 107, 4 [CSEL 54, 294, 1–2]: adhuc tenera lingua, Psalmis dulcibus imbuatur.

¹⁶⁵⁶ HIER., *Ep.* 107, 12 [CSEL 54, 302, 18]: Discat primo Psalterium.

¹⁶⁵⁷ AUG., *Conf.* X, 33,49 [Übers. v. BERNHART (31966) 563.565].

noch Jahrzehnte danach erinnert er sich seiner Tränen, die er bei den Gesängen der Kirche vergossen hat. Freilich empfindet er ähnlich wie Ambrosius eine Spannung zwischen Lehre und Gesang. Es kommen ihm Bedenken, ob er nicht den Melodien mehr Ehre gibt, als ihnen gebührt. Schließlich aber erkennt er doch den großen Nutzen dieser Einrichtung und neigt dazu, ihn gutzuheißen: „(E)s sollen die Freuden des Gehörs dem unstarken Gemüt zur höheren Seelenbewegung der Andacht verhelfen.“¹⁶⁵⁸

Damit soll unser Blick auf Zeugnisse aus der Väterzeit beendet sein. Sie stammen aus verschiedenen Regionen der Alten Kirche und verleihen in ihrer Gesamtheit Gregors Worten über die Beliebtheit des Psalmengesangs Plausibilität.¹⁶⁵⁹ Gewiss eignet mehreren von ihnen deutlich ein werbender Zug. Die Beliebtheit der Psalmen war ein Ziel, um das sich die homiletische und katechetische Tätigkeit nicht weniger Kirchenväter mühte. Zugleich aber war sie eine Tatsache. Gregor von Nyssa geht von der Beliebtheit der Psalmen als einer Gegebenheit aus, die er sehr eindrucksvoll schildert. Sein eigentliches Interesse aber gilt dem Grund dieser Beliebtheit, eine Frage, der er sich nun zuwendet.

5.1.3.2 Die kosmische Musik (6,1–7,43)

5.1.3.2.1 Die Bedeutung des Gesangs (6,1–10)

5.1.3.2.1.1 Freude durch Gesang (6,1–7)

6,¹ Τίς οὖν ἡ ἐπίνοια τῆς ἀφράστου ταύτης καὶ θείας ἡδονῆς,
² ἣν κατέχευε τῶν διδαγμάτων ὁ μέγας Δαβίδ, δι' ἧς οὕτω
³ γέγονεν εὐπαράδεκτον τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων τὸ μάθημα ;
⁴ Πρόχειρον μὲν ἴσως παντὶ τὸ εἰπεῖν τὴν αἰτίαν, καθ' ἣν ἐν
⁵ ἡδονῇ τὴν ἐν τούτοις μελέτην ποιούμεθα· τὸ γὰρ μελωδεῖν τὰ
⁶ ῥήματα εἶποι τις ἂν αἴτιον εἶναι τοῦ μεθ' ἡδονῆς περὶ τούτων
⁷ διεξιέναι.

GNO V, 30

Nach der ausführlichen Schilderung der großen Beliebtheit der Psalmen kehrt Gregor zu der Frage nach der *Erfindung* zurück, mit deren Hilfe diese Akzeptanz erreicht wurde.¹⁶⁶⁰ Hatte er zunächst nur davon gesprochen, diese Lehre sei „angenehm gemacht“ (5,6) worden, so ist nun gleich drei Mal von einer „Lust“ die Rede, die „über diese Lehren ausgegossen“ wurde (6,1.4–6), ja von einer „unsagbaren und göttlichen Lust“ (6,1). Diese Lust gründet nicht in dem zum Teil eher schwierigen Lehrgehalt der Psalmen, sondern in einem zusätzlichen Faktor, der mit den Psalmen verbunden wurde: in ihrer musikalischen Gestalt (μελωδεῖν 6,5). Sie hat die in den Psalmen enthaltene Wissen-

¹⁶⁵⁸ AUG., *Conf.* X, 33,50 [Übers. a.a.O. 567].

¹⁶⁵⁹ MARROU, *Théologie de la musique* (1972) 503, kommt zu dem Urteil: „(L)a popularité, et si l'on veut la banalité, de ce thème littéraire ne peuvent suffire à nous faire douter de la réalité du plaisir que les chrétiens du IV^e siècle prenaient au chant des psaumes.“

¹⁶⁶⁰ Zur Frage der „Erfindung“ vgl. die Diskussion oben S. 363–364.

schaft für die *Natur der Menschen* annehmbar gemacht und bringt die Psalmen in die Nähe dessen, was denen zuteil wird, die „das Gute wahrnehmen“ (4,11), nämlich einer „reine(n) und göttliche(n) Lust“ (4,17 f.).

Mit der Einschätzung, dass vor allem das Singen die Beliebtheit der Psalmen begründet, steht Gregor von Nyssa nicht allein. Dieselbe Sicht findet sich auch bei seinem Bruder *Basilius*. So ruft dieser in *Hom. in Ps 1* aus: „O weise Erfindung des Lehrers, die es zustande bringt, dass wir singen und zugleich das Nützliche lernen! Dadurch werden die Lehren den Seelen irgendwie stärker eingeprägt. Denn eine gewaltsam auferlegte Lehre bleibt in der Regel nicht, was aber mit Freude und Anmut eingedrungen ist, setzt sich in unseren Seelen in bleibender Weise fest.“¹⁶⁶¹

5.1.3.2.1.2 Mündliche Tora

Zunächst nennt Gregor auch den Namen desjenigen, dem er diese so wirksame Erfindung zuschreibt: der „große David“.¹⁶⁶² Er wird diese Zuschreibung im Resümee seiner Ausführungen über die kosmische Musik wiederholen (8,2 f.). Nach der Darstellung in 1 Kgt 16 verstand David sich von jungen Jahren an auf das Saitenspiel (ψαλμόν V. 18). Das erste Buch der Chronik beschreibt, wie er als König die Tempelmusik einrichtete (1 Chr 25,1–31). So überrascht es nicht, dass Gregor ihm nicht nur den Wortlaut der Psalmen, sondern auch deren musikalische Gestalt zuschreibt. David wäre demnach, zuge-spitzt formuliert, nicht nur Dichter, sondern auch Komponist. Im Raum der antiken Kultur war das gut denkbar. Auch die großen Dichter der griechischen Klassik schufen nicht nur die Texte ihrer Tragödien und Komödien, sondern ebenso die Melodien, mit denen diese Werke gesungen wurden. Der Dichter war Schöpfer eines Gesamtkunstwerkes, zu dem die Art und Weise der Darbietung und Weitergabe wesentlich gehörte.¹⁶⁶³ David und die Psalmen werden durch die jüdische Tradition in ein ähnliches Licht gestellt. Das zeigt deutlich die von Hippolyt überlieferte, aber wohl aus jüdischem Erbe stammende Haggada über die Entstehung des Psalters.¹⁶⁶⁴ Danach waren die Psalmen von vornherein auf eine gesangliche Darbietung hin angelegt. Das würde be-

¹⁶⁶¹ BAS., *Hom. in Ps 1* [PG 29, 213,7–13]: Ὡς τῆς σοφῆς ἐπινοίας τοῦ διδασκάλου, ὁμοῦ τε ᾄδειν ἡμᾶς καὶ τὰ λυσιτελῆ μαθάνειν μηχανωμένου! ὅθεν καὶ μᾶλλον πῶς ἐντυποῦται ταῖς ψυχαῖς τὰ διδάγματα. Βίαιον μὲν γὰρ μάθημα οὐ πέφυκε παραμένειν, τὰ δὲ μετὰ τέρψεως καὶ χάριτος εἰσδυόμενα μονιμώτερόν πῶς ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνιζάνει. Im gleichen Sinne auch AMBROSIUS, *In psalm. I*, 10 [PETSCHENIG (1919) 9], oben S. 375.

¹⁶⁶² Zu David als Dichter der Psalmen vgl. oben S. 29–32.

¹⁶⁶³ H.-D. B(LUME), Art. *Theater. III. Kulturgeschichte des antiken Theaters* (2002) 269 f., schreibt: „So wie Thespis in der von ihm inszenierten Trag(ödie) in wechselnden Rollen als Schauspieler (...) seinem Chor gegenübertrat, waren auch seine Nachfolger zugleich Dichter, Komponist, Schauspieler, Regisseur (Einstudierer des Chors) und Inspizient. Ihre Dramen waren für Aufführungen bestimmt, deren szenische Bedingungen sie selbst schufen und erweiterten.“

¹⁶⁶⁴ HIPPO., *In Ps. 2–7* [NAUTIN, *L'homélie sur les Psaumes* (1953) 166–171]. Dt. Übers. bei BUCHINGER, *Psalmehomilie* (1995) 137–139. Zum jüdischen Einfluss auf Hippolyts Darstellung ders., a.a.O. 127, Anm. 11.

deuten, dass nicht nur ihr Text und Inhalt, sondern auch die Gesangsweise Teil des inspirierten Wortes ist.

Dieses Verständnis des biblischen Textes lebt im Judentum auch heute weiter. Zwar stammen die zum masoretischen Text gehörenden Kantillationszeichen (טעמים) erst aus nachbiblischer Zeit. Doch waren die Masoreten überzeugt, die auf die Hagiographen selbst zurückgehende Weise des Vortrags der biblischen Texte festzuhalten.¹⁶⁶⁵ Im Sinne des rabbinischen Judentums gehört die Kantillation zur mündlichen Tora und ist zusammen mit der schriftlichen Tora geoffenbart worden.¹⁶⁶⁶ Auch die Psalmen sind nicht nur geschriebener Text, der dann sekundär wieder zu klanglichem Leben erweckt wird; sondern sie sind umgekehrt primär klangliche Wirklichkeit, die dann sekundär auch schriftlich festgehalten wurde. Gewiss kann das nicht bedeuten, dass zu jedem Psalm schon von Anfang an eine voll auskomponierte Melodie gehört hätte. Wohl aber war das Singen als solches, evtl. auch ein bestimmter Stil des Gesangs, von Anfang an mit den Psalmen verbunden. In Gregors Worten: Die Psalmen sind nicht nur „Lehre“, sondern über sie ist etwas ausgegossen, das „Lust“ bedeutet. Das aber hat Konsequenzen für das Grundverständnis vom inspirierten Wort. Denn dieses erscheint dann nicht nur – intellektualistisch – als gedanklicher Gehalt, sondern – gleichsam sakramental – als konkretes Mittel des Heils in leiblicher Gestalt. Eine solche Sichtweise stellt auch die Auslegung der Psalmen vor neue Fragen. Sie ruft nach einer Verbindung des exegetischen mit dem kirchenmusikalischen Zugang.

5.1.3.2.1.3 Instrumentalmusik oder Gesang?

Das Verb *μελωδεῖν*, das Gregor hier verwendet, bedeutet ‚singen, vertonen‘,¹⁶⁶⁷ kann gelegentlich aber auch auf Instrumentalspiel bezogen werden.¹⁶⁶⁸ Welche Art von Musikalität hat unser Autor hier im Blick?

Zur Zeit des Tempels wurden Psalmen mit Instrumentalbegleitung vorgetragen. Eindrucksvoll beschreibt etwa 2 Chr 5,12–14 die musikalische Gestaltung der Tempelweihe durch Salomo. Dabei wurden Zimbeln, Standleiern, Tragleiern und Trompeten als Musikinstrumente eingesetzt. Die Sänger aber priesen den Herrn mit dem Psalmvers: „Denn er ist gütig, denn seine Huld währt ewig.“¹⁶⁶⁹ Jedoch kam es nach der Zerstörung des herodianischen Tempels bei den Rabbinen zu einer Wendung gegen die Verwendung von Musikinstrumenten. Bis auf das Schofar-Blasen an bestimmten Festtagen

¹⁶⁶⁵ Eine bemerkenswerte Studie zur Gestalt der vormasoretischen Kantillation des Dtn stammt aus der Hand von G. BRAULIK, *Beobachtungen* (2003) 245–267.

¹⁶⁶⁶ H. AVENARY, Art. *Music* (1971) 578, zitiert in engl. Übers. aus Machsor Vitry, par. 424: „Although the cadential division of the verses and the reading tune were given at Mount Sinai, they were uttered according to oral tradition and not to accent marks in the book.“ Vgl. auch SIMON, *The Complete Torah Reading Handbook* (1996) 1 f.

¹⁶⁶⁷ LG VI, 308, Sp. 3, Z. 20–34.

¹⁶⁶⁸ LAMPE, *Lexicon* (⁸1987) 842: ‚play a tune‘.

¹⁶⁶⁹ Der Vers findet sich in Ps 106,1 MT; 107,1 MT; 118,1 MT und 136,1 MT. — Nach SEYBOLD, *Die Psalmen* (²1991) 75, lässt die Beschreibung in 2 Chr 5–7 das Muster eines Festgottesdienste im 3. Jh. v. Chr. durchscheinen.

wurde als Zeichen der Trauer über den Verlust des Tempels der Gebrauch von Instrumenten verboten. Künstlerische Perfektion wurde abgelehnt, die Aufmerksamkeit konzentrierte sich gänzlich auf das Wort.¹⁶⁷⁰

Aus anderen Gründen kam es auch in der frühen Christenheit zu einer Wendung gegen die Verwendung von Musikinstrumenten im Gottesdienst. Das Motiv war hier der Wille zu einer klaren Abgrenzung sowohl vom heidnischen Kult wie von den Gottesdienstformen im Alten Bund.¹⁶⁷¹ Lediglich die Kithara und die Lyra scheinen zunächst noch Verwendung gefunden zu haben.¹⁶⁷² Jedoch wurde die Ablehnung der Instrumentalmusik immer schärfer.¹⁶⁷³ Die Haltung, die sich schließlich durchsetzte, wird in einer Aussage der unter den Werken Cyprians überlieferten, heute jedoch *Novatian* zugeschriebenen Schrift *De spectaculis* deutlich: „Daß David vor dem Angesichte Gottes Tänze aufführte, ist keine Entschuldigung für die im Theater sitzenden gläubigen Christen. (...) Harfen, Zymbeln, Flöten, Tympana und Zithern klangen (nämlich damals) zur Ehre Gottes, nicht der Idole. Durch die Kunst des Teufels sind aus heiligen (Instrumenten) unerlaubte geworden.“¹⁶⁷⁴ Vor diesem Hintergrund kann Gregor mit μελωδεῖν nicht eine instrumentale Begleitung, sondern nur das Singen der Psalmen meinen.¹⁶⁷⁵ Die Orthodoxe Kirche hält bis heute am Ausschluss der Musikinstrumente aus dem Gottesdienst fest.¹⁶⁷⁶

5.1.3.2.1.4 Eine reizvolle poetische Struktur?

Aus heutiger Sicht fällt auf, dass Gregor sich in diesem Zusammenhang keine Gedanken über die poetische Struktur der Psalmen macht. Das hängt wohl mit dem Fehlen der antiken Metren im griechischen Text der Bibel zusammen. In der Septuaginta wurde zwar der für die hebräische Dichtkunst grundlegende *parallelismus membrorum* gewahrt. Jedoch wurde nicht versucht, der Übersetzung eine den griechischen Vorstellungen von Poesie entsprechende Sprachgestalt zu geben. Deshalb wurde der biblische Text von antiken Lesern nicht als Dichtung erlebt. Die damit gegebene „Unterlegen-

¹⁶⁷⁰ Vgl. AVENARY, *Music* (1971) 566: „Similarly, early synagogue song intentionally forgoes artistic perfection, renounces the playing of instruments, and attaches itself entirely to ‚the word‘ – the text of the Bible. (...) The abolition of Temple worship also put an end to the refined instrumental art of the levites. The use of instruments in the synagogue service was prohibited (...), leaving music a strictly vocal art.“

¹⁶⁷¹ MUSCH, *Entwicklung und Entfaltung* (1993) 12, schreibt: „Auch als mit Beginn des dritten Jahrhunderts das Christentum in alle Bevölkerungsschichten Eingang gefunden hat, nimmt die frühe Kirche eine betont asketische Haltung ein. Vor allem wird jegliche Instrumentalmusik ferngehalten. Denn gerade die Instrumentalmusik gilt als hervortretende Eigenschaft der heidnischen Gottesdienste und Feiern mit all ihren Auswüchsen. (...) Zum andern soll gezeigt werden, daß der Alte Bund – in den Psalmen des Alten Testaments werden oft Musikinstrumente genannt – endgültig überholt ist.“

¹⁶⁷² Vgl. QUASTEN, *Musik und Gesang* (1930) 103–105.

¹⁶⁷³ Ebd. 105.

¹⁶⁷⁴ Zitiert nach QUASTEN, *Musik und Gesang* (1930) 1. Zum vermutlichen Autor vgl. SCHMIDT, *Art. Novatian* (1998) 455 f.

¹⁶⁷⁵ Vgl. LG VI, 308, Sp. 3. Z. 20–34. MARROU, *Théologie de la musique* (1972) 503, übersetzt dagegen μελωδεῖν offener als ‚mettre en musique‘.

¹⁶⁷⁶ Vgl. TOTZKE, *Die Musik* (1989) 211.

heit“ der Bibel gegenüber den klassischen Dichtern war eines der regelmäßig von den Kirchenvätern erörterten Probleme. Zu den Lösungsversuchen gehörte die wohl erstmals von *Origenes* geäußerte Annahme, dass zumindest das hebräische Original der Psalmen bzw. der biblischen Texte überhaupt durch dieselben Versmaße geformt sei wie die klassischen Dichtungen der Griechen.¹⁶⁷⁷ Ja, man konnte gar zu der Auffassung gelangen, dass hier der Ursprungsort dieser dichterischen Formen sei, da Mose doch schon lange vor Homer gelebt habe.¹⁶⁷⁸ Zurückhaltender äußert sich *Augustinus*, der von der ihm vorliegenden lateinischen Bibel ausgeht: „Nüchternerweise muß man bekennen, daß jene Ausschmückung der Redeweise, die durch rhythmische Satzklauen erreicht wird, unseren Bibelaufgebern fehlt. Ob dies durch die Übersetzer geschehen ist oder (was ich eher glaube) jene absichtlich eine solche Beifallshascherei gemieden haben, wage ich nicht definitiv zu entscheiden, weil ich zugebe, nichts davon zu verstehen.“ Allerdings erklärt er dann noch, dass es durch Umgestaltung der Übersetzungen durchaus möglich wäre, zu einer Sprachgestalt zu kommen, welche den antiken Regeln entspricht, sodass „jenen göttlichen Autoren“ nicht wirklich etwas gefehlt hat.¹⁶⁷⁹ Wir spüren auch in diesen Aussagen die Problematik, die antike Leser der Bibel empfanden. Mögen auch manche der Überlegungen der Väter auf den ersten Blick skurril erscheinen, so tragen sie doch einen berechtigten Kern in sich. Auch die heutige Bibelwissenschaft stellt sich die Frage nach dem metrischen System des hebräischen Verses.¹⁶⁸⁰ Trotz mancher Rekonstruktionsversuche hat dieses Problem bisher keine abschließende Antwort gefunden¹⁶⁸¹.

Bei Gregor von Nyssa, der vom Text der Septuaginta ausgeht, finden sich Erwägungen dieser Art nicht. In der Septuaginta ist ein geregeltes Versmaß nicht zu erkennen, die Psalmen sind deshalb im Sinne der antiken Poetik keine Dichtung. Von ihrer bloßen Sprachgestalt ging für den antiken Leser keine Faszination aus. Umso wichtiger war dafür die besondere Art des Gesangs. Gregor spricht das am Ende dieses Kapitels klar aus,

¹⁶⁷⁷ Zu Origenes vgl. MERCATI, *Osservazioni* (1948) 17–22. Weitere Erwägungen dieser Art finden sich bei EUS., *P. e.* XI, 5, 7 [MRAS (1983) 12]; HIER., *Chron.* Praef. 3–4 [HELM (³1984) 3,19–4,2]; *Praef. in Iob* 24–36 [BIBLIA SACRA (⁵2007) 731 f.]; *Epist.* 30,3 [HILBERG (1996) 244 f.] und ARATOR, *Epist. ad Vigilium* 23–26 [MCKINLAY (1951) 4].

¹⁶⁷⁸ So sagt ISIDOR von Sevilla, *Orig.* I, 39, 11 [PL 82, 119 A] über das heroische Versmaß: „Hoc primum Moyses in cantico Deuteronomii, longe ante Pherecydem et Homerum cecinisse probat. Unde et apparet antiquius fuisse apud Hebraeos studium carminum quam apud gentes. Siquidem et Job, Moysi temporibus adaequatus, hexametro versu, dactylo spondeoque decurrit.“ Zu den Psalmen meint er, *Orig.* VI, 2, 17 [PL 82, 231 C]: „Omnes autem psalmos apud Hebraeos metrico carmine constat esse compositos. Nam in morem Romani Flacci, et Graeci Pindari, nunc alii iambo currunt, nunc Alcaico personant; nunc Saphico nitent, trimetro, vel tetrametro pede incedentes.“

¹⁶⁷⁹ AUG., *Doctr. christ.* IV, 20, 41, 115 [Übers. v. POLLMANN (2002) 187 f.].

¹⁶⁸⁰ Vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen. Eine Einführung* (²1991) 60 f.

¹⁶⁸¹ So hält SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT* 1,15 (1996) 15, fest: „Der Lautwert und sprachliche Rhythmus des masoretisch überlieferten Verses kann nicht mehr (...) präziser erfasst werden. Verfeinerte Methoden wie Silbenzählung (syllabisches Verfahren), Konsonantenzählung (stichometrisches Verfahren) haben zwar mathematisch präzisere Zahlen, aber keine größere Einsicht in die poetischen Gesetze erbracht.“ In *Die Psalmen. Eine Einführung* (²1991) 60, erklärt er: „Das metrische System des hebräischen Verses konnte bisher nur annähernd definiert werden. Es sind verschiedene Theorien zur Bestimmung des Metrums entwickelt worden.“

wenn er sagt, dass diese Lieder „nicht in der Weise der außerhalb unserer Weisheit stehenden Dichter von Liedern gemacht“ sind, bei denen „der Rhythmus durch eine bestimmte Kombination der Prosodien hervorgebracht wird“. Vielmehr habe David „mit den göttlichen Worten eine einfache und ungekünstelte Melodie verwoben“ (8,28–34).

5.1.3.2.1.5 Philosophie, die in der Melodie liegt (6,7-9)

6,⁷ Ἐγὼ δὲ κἂν ἀληθὲς ἢ τοῦτο, φημὶ δεῖν μὴ παριδεῖν
⁸ ἀθεώρητον. Ἔοικε γὰρ μεῖζόν τι ἢ κατὰ τὴν τῶν πολλῶν
⁹ διάνοιαν ὑποσημαίνειν ἢ διὰ τῆς μελωδίας φιλοσοφία.

GNO V, 30

Gregor hätte sich damit begnügen können, den Gesang als das „Würzmittel“, welches über die Psalmen Lust ausgießt, zu identifizieren. Doch er will über diese Thematik „nicht ohne Betrachtung hinweggehen“ (6,7 f.; vgl. 8,27), sondern widmet ihr eine in die Tiefe gehende Untersuchung. Damit betritt er Neuland, denn im christlichen Raum waren bis dahin noch keine weiter reichende musiktheoretische Überlegungen (vgl. 6,7 f.) angestellt worden.¹⁶⁸² Doch Gregor ist überzeugt, dass es hier um etwas *Größeres* geht, dass sich hier eine tiefere Wirklichkeit kund tut, selbst wenn die große Zahl der Menschen das nicht bemerkt. Dieses Größere ist versteckt in dem enthalten (ὑποσημαίνειν), was er ἢ διὰ τῆς μελωδίας φιλοσοφία nennt (6,9). Die präzise Bedeutung dieses Ausdrucks ist nicht leicht zu erfassen. Mit ‚Philosophie‘ meint Gregor nach unserem Verständnis an dieser Stelle den Lehrgehalt der Psalmen (vgl. 5,23).¹⁶⁸³ Man könnte die Psalmen ja auch einfach sprechen, wie Lehre auch sonst meist in der Form einer Rede vermittelt wird. Doch nach der durch David begründeten Praxis kommen die Psalmen *durch Gesang* zum Vortrag. Gregor sieht darin mehr als einen – gewiss nützlichen – Ohrenkitzel. Durch den Gesang gewinnen die Psalmen eine Dimension hinzu: In der Melodie selbst liegt eine Philosophie. Worin das Größere, das sich hier zeigt, besteht, versucht der Kirchenvater im Folgenden zu klären. Dabei greift er auf Lehren der griechischen Philosophie ebenso wie auf biblische Zeugnisse zurück.

¹⁶⁸² MCKINNON, *Music in early Christian literature* (31993) 3, der 398 auf die Musik bezogene Textstellen aus den ersten fünf Jahrhunderten gesammelt hat, weist auf einige allerdings eher seltene Passagen hin, welche die Musik als Disziplin der *artes liberales* akzeptieren. Erste speziell der Musik gewidmete Werke aus christlicher Hand stammen von AUGUSTINUS, *De musica* [ed. FINAERT (1947)], BOETHIUS, *De institutione musicae* [ed. FRIEDLEIN (1867)] und CASSIODOR mit dem Kapitel *De musica* in seinen *Institutiones divinarum et saecularium litterarum* [Übers. v. BÜRSGENS, *Einführung II* (2003) 412–431].

¹⁶⁸³ Zum Begriff der Philosophie bei Gregor vgl. oben S. 370.

5.1.3.2.2 Die Lehre eines Weisen über die Harmonie des Alls (6,10–31)

5.1.3.2.2.1 Der Mensch als Mikrokosmos (6,10–12)

6,¹⁰ Ἦκουσά τινος τῶν σοφῶν τὸν περὶ τῆς φύσεως
¹¹ ἡμῶν διεξιόντος λόγον, ὅτι μικρὸς τις κόσμος ἐστὶν ὁ ἄνθρω-
¹² πος πάντα ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὰ τοῦ μεγάλου κόσμου.

GNO V, 30

Die Lehre, auf die Gregor sich bei der Vertiefung der Thematik stützt, will er von „einem der Weisen“ gehört haben. Mit Wendungen dieser Art bezieht er sich regelmäßig auf Vertreter der antiken Philosophie.¹⁶⁸⁴ J. Daniélou vermutet die Quelle Gregors in *Poseidonius* und nennt *Methodius von Olympus* als möglichen Vermittler.¹⁶⁸⁵ Es ist aber auch denkbar, dass er sich hier an einen konkreten Vortrag erinnert, den er einmal gehört hatte. Das Wort λόγος jedenfalls kann ‚Lehre‘ und ‚Theorie‘, aber auch ‚Vortrag‘ bedeuten.¹⁶⁸⁶ Hervorzuheben ist sodann, dass der Kirchenvater zur Vertiefung eines kirchlichen Themas auf die „Weisheit von außen“ zurückgreift, wie er es anderswo nennt.¹⁶⁸⁷ Er referiert die übernommenen Anschauungen nicht im Konjunktiv, womit er sie als fremde Meinung kennzeichnen würde, sondern im Indikativ und bringt damit seine Zustimmung zum Ausdruck. Es wird im Folgenden nicht ganz deutlich, wie weit das Referat der rezipierten Lehre reicht und wo deren Weiterführung durch Gregor selbst beginnt. Spätestens dort jedoch, wo er die antike Auffassung durch biblische Begründungen, insbesondere durch die Berufung auf David, stützt, wird klar, dass wir hier eine christliche Weiterentwicklung vor uns haben.

Es sind im Wesentlichen zwei Kerngedanken, die Gregor übernimmt. Der erste wird in 6,11–12 klar ausgesprochen: Der Mensch als μικρὸς τις κόσμος, als kleine Welt, die in allem eine Entsprechung zum μέγας κόσμος, zur großen Welt darstellt. Dieser Gedanke wird von der philosophischen Tradition auf Demokrit zurückgeführt, der den Menschen bereits als μικρὸς κόσμος bezeichnet hatte.¹⁶⁸⁸ Der Erklärung *Davids von Alexandrien* zufolge, bei dem sich das betreffende Fragment findet, bezog sich diese Auffassung bei Demokrit auf eine strukturelle Analogie zwischen dem All und dem Menschen unter dem Aspekt des Herrschens und Beherrschtwerdens.¹⁶⁸⁹ Sie wurde aber

¹⁶⁸⁴ So auch in *An. et res.* [PG 46, 28,23]: παρὰ τῶν σοφῶν, sowie in *Op. hom.* 16 [PG 44, 177,48]: τῶν ἑξωθέν τινες, wo er sich ebenfalls auf die von uns im Folgenden dargelegte Lehre bezieht.

¹⁶⁸⁵ DANIELOU, *L'être et le temps* (1970) 53 f.

¹⁶⁸⁶ Das LG VI umschreibt einerseits auf S. 107, Sp. 3, Z. 25 f., ein Bedeutungsfeld von λόγος ‚als Text - in einer Rede, Abhandlung, Schrift‘, andererseits nennt es auf S. 109, Sp. 3, Z. 1 f., ein Bedeutungsfeld, in dem λόγος ‚d. gesprochene Wort, d. (vorgetragene) Rede, - Sprache (allg.)‘ bezeichnet.

¹⁶⁸⁷ Vgl. dazu oben S. 342–343.

¹⁶⁸⁸ Vgl. DEMOKRIT, *Fr.* 34 [FVS II (¹⁶1972) 153]: ἐν τῷ <ἀνθρώπῳ> μικρῷ κόσμῳ ὄντι.

¹⁶⁸⁹ DAVID VON ALEXANDRIEN, *Proll.* [BUSSE (1904) 38,14–21] erklärt die Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos so: „Im All sehen wir dasjenige, was nur herrscht, wie zum Beispiel das Göttliche, dasjenige was sowohl herrscht als auch beherrscht wird, wie das Menschliche – dieses wird nämlich vom Göttlichen beherrscht, herrscht aber über die vernunftlosen Lebewesen – und dasjenige was nur beherrscht wird wie die vernunftlosen Lebewesen. In derselben Weise kann man dies Demokrit zufolge auch beim Menschen, der eine kleine Welt ist, wahrnehmen: dasjenige was nur herrscht, wie zum

später ausgeweitet und im Sinne einer vollen Entsprechung gedeutet. Auch Gregor gibt sie in dem Sinne wieder, dass der Mensch „eine kleine Welt ist, die alles in sich enthält, was sich auch in der großen Welt findet“ (6,11–12). Von diesem Ansatz einer kosmologischen Anthropologie aus versucht er zu einem tieferen Verständnis der Wirkungsmacht der Musik zu gelangen.

5.1.3.2.2.2 Das All als musikalische Harmonie (6,12–17)

6,¹² Ἡ δὲ τοῦ

GNO V, 30

¹³ παντὸς διακόσμησις ἁρμονία τίς ἐστι μουσικὴ πολυειδῶς καὶ

¹⁴ ποικίλως κατὰ τινα τάξιν καὶ ῥυθμὸν πρὸς ἑαυτὴν ἡρμοσμένη

¹⁵ καὶ ἑαυτῇ συνάδουσα καὶ μηδέποτε τῆς συμφωνίας ταύτης

¹⁶ διασπωμένη, εἰ καὶ πολλή τις ἐν | τοῖς καθ’ ἕκαστον ἢ τῶν

GNO V, 31

¹⁷ ὄντων διαφορὰ θεωρεῖται.

In diesem Abschnitt begegnen einige Worte, die zu übersetzen schwierig ist, gerade weil sie als Fremdworte in unsere Sprache eingegangen sind. Διακόσμησις (6,13) bedeutet bei Gregor von Nyssa ‚(geordnete) Einrichtung, Ausstattung, Anordnung, Ordnung – in d. Schöpfung‘.¹⁶⁹⁰ Das Wort ist zusammengesetzt aus κόσμος, was ‚Schmuck‘, ‚Ordnung‘, ‚Weltordnung‘, ‚Welt‘ oder ‚Weltall‘ bedeutet,¹⁶⁹¹ und διά, das hier im Sinne einer Verstärkung zum Ausdruck bringt, dass diese Ordnung „durchgreifend“ ist. So steht am Anfang des Satzes eine Wahrnehmung des Alls (τοῦ παντὸς) als eines wohl eingerichteten Gebildes, das – diese Bedeutungen darf man wohl mit-hören – einen Schmuck, eine Zierde darstellt. Wir haben es hier also mit einer stark ästhetisch geprägten Naturbetrachtung zu tun. Erstmals hat der Stoiker *Chrysipp* das Weltall als διακόσμησις beschrieben.¹⁶⁹² Sodann bezeichnet um die Zeiternwende der eklektische Traktat *De mundo* das All als ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις.¹⁶⁹³

Von dieser geordneten Einrichtung des Alls wird nun gesagt, dass sie den Charakter einer musikalischen Harmonie hat (ἁρμονία τίς ἐστι μουσικὴ), die durch Ordnung (τάξιν) und Rhythmus (ῥυθμὸν) gekennzeichnet ist (6,13 f.). Der moderne Leser verbindet damit unvermeidlich die Vorstellung eines hörbaren Wohlklangs. Jedoch wird die weitere Auslegung dieses Gedankens durch Gregor zeigen, dass eine solche Auffassung unzulänglich ist. Es ist deshalb gut, sich an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ἁρμονία zu erinnern, die durch die Vorstellung eines Gefüges bestimmt ist, dessen einzelne Teile zusammenpassen. *Y. Belaval* umschreibt den Begriff so: „Verbindung

Beispiel die Vernunft, dasjenige was sowohl herrscht als auch beherrscht wird wie das Gemüt – dieses wird nämlich von der Vernunft beherrscht, herrscht aber über das Begehren – und das was nur beherrscht wird wie das Begehren“ (Übers. von A. F. P. Weber).

¹⁶⁹⁰ LG II, 321, Sp. 2, Z. 66 f.

¹⁶⁹¹ Vgl. PASSOW, *Handwörterbuch* I/2 (51847=1993) 1802.

¹⁶⁹² CHRYSIPPUS, *fragmenta logica et physica* 527,4–5 [SVF II, 168]: Λέγεται δ’ ἐτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ’ ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.

¹⁶⁹³ ARISTOT., *De mundo* 391 b 10 f. (II) [LORIMER (1933) 50].

durch Ineinandergreifen (Verzahnung) und infolgedessen Ausgleichung eines Ganzen, Einheit in der Mannigfaltigkeit eines Ganzen“.¹⁶⁹⁴ Ebenso scheint es sinnvoll, an dieser Stelle auf die Bedeutung von μουσική im griechischen Denken hinzuweisen. Das Adjektiv leitet sich her von dem Substantiv μουσα, also von den Olympischen Musen, die dem Mythos zufolge Töchter des Zeus und der Mnemosyne waren.¹⁶⁹⁵ Μουσική wäre demnach zunächst als ‚musisch‘ zu übersetzen: All das ist musisch, was die Musen den Menschen gebracht haben. Nach einer relativen Fixierung in der römischen Zeit wurde zugeschrieben: *Kalliope* die heroische Dichtung, *Kleio* die Geschichtsschreibung, *Melpomene* die Tragödie, Trauergesang und das lesbische Lied, *Euterpe* die Flötenmusik, *Erato* die größere Lyrik, *Terpsichore* der Reigentanz, *Urania* die Sternkunde, *Thaleia* die Komödie, *Polyhymnia* der Chorgesang und die Geometrie.¹⁶⁹⁶ Im Laufe der Zeit erweiterte sich der Betätigungsbereich der als Erzieherinnen aufgefassten Musen „von Tanz, Musik und Dichtung auf alle intellektuellen Beschäftigungen“.¹⁶⁹⁷ Aus diesem weiten Spektrum heben sich nach G. Scholtz zwei engere Bedeutungen heraus: „Musiké als Einheit von Dichtung, Tanz und Tonkunst, die der Rhythmus verbindet; sodann Musiké als Theorie des Klanges, als mathematische Disziplin neben Arithmetik, Geometrie und Astronomie“.¹⁶⁹⁸ Die Musiké ist in der Antike also beides: auf der einen Seite klingende Praxis, auf der anderen Seite mathematische Theorie.

Gehört die Herleitung der Künste von den Musen noch zur mythischen Weltdeutung, so begegnet die erste wirkmächtige Gestalt einer Musik-Philosophie bei *Pythagoras* und seinen Schülern. Wegweisend für sie wurde die Entdeckung, dass den Konsonanzverhältnissen einfache Zahlenverhältnisse zugrunde liegen. Sie sahen darin, wie G. Scholtz erklärt, die sinnfälligste „Bestätigung ihrer Ontologie: Das Sein der Dinge und der Welt ist Harmonie, Einigung des Verschiedenen, und diese Harmonie ist ein Verhältnis von Zahlen. Die sinnlich spürbare, dunkle Magie des Klanges wird rationalisiert, indem sie sich als begreifbare Magie der Zahl erweist. Zahl und Größe (...) durchwalten den sichtbaren Kosmos, kommen im Klang zu hörbarer Erscheinung und konstituieren universale Harmonie: Es ergibt sich ein ‚harmonikales‘ Weltbild, eine ‚Noetik‘ (von νόησις, Vernunft), nach der die natürliche Welt, die Seele der Menschen und die M(usik) als Klang in Korrespondenz treten, da sie vom gleichen Vernunftprinzip beherrscht sind“.¹⁶⁹⁹ Auf der Linie dieses ideengeschichtlichen Hintergrundes liegt auch die von Gregor zitierte Aussage über das All als musikalische Harmonie.

Erklärender Worte bedarf sodann der Begriff der Ordnung. Das Wort τάξις bezeichnet ähnlich wie κόσμος ein geordnetes Verhältnis zwischen den Teilen eines Ganzen, eines Einzelwesens ebenso wie z. B. eines Heeres oder eines Staates. Dabei liegt der Bedeutungskern des Begriffs im Militärischen, er findet aber auch in der Kosmolo-

¹⁶⁹⁴ BELAVAL, *Harmonie* (1974) 1001.

¹⁶⁹⁵ Vgl. HESIOD, *Th.* 50–80 [VON SCHIRNDING (2)1997] 10.12].

¹⁶⁹⁶ Vgl. W(ALDE), Art. *Musen* (2000) 513.

¹⁶⁹⁷ Ebd.

¹⁶⁹⁸ SCHOLTZ, Art. *Musik* (1984) 242.

¹⁶⁹⁹ Ebd. 243.

gie und in der Naturphilosophie Verwendung.¹⁷⁰⁰ Τάξις kann sowohl statische Ordnungsbeziehungen bezeichnen wie auch „ein geregeltes zeitliches Nacheinander“.¹⁷⁰¹ „Proklos definiert τάξις als ὁ λόγος τῶν τεταγμένων (das Verhältnis der Geordneten)“.¹⁷⁰²

Beim Begriff des Rhythmus sind wiederum Vorstellungen, wie sie sich aus einer modernen Musikwahrnehmung ergeben, zunächst fernzuhalten. Etymologisch wird das Wort vom griechischen Verb ῥέω, ‚fließen‘ abgeleitet. E. Benveniste schließt von hier aus auf „Gestalt des Flüchtigen und Veränderlichen“, „Ordnung der Zeit“ als Grundbedeutung.¹⁷⁰³ In diesem Sinne ist der Rhythmus ein grundlegendes Element sowohl kosmischer wie ethischer Gesetze. Er waltet als tonaler, sprachlicher und Bewegungs-Rhythmus im Bereich der Musiké, die ihrerseits, so A. Corbineau-Hoffmann, „auf das quantifizierende, ‚rhythmische‘ Silbenmaß der griechischen Sprache zurückgeht“.¹⁷⁰⁴ Bedeutende theoretische Reflexionen dieser Aspekte verdanken wir Aristoxenos von Tarent,¹⁷⁰⁵ dem ältesten antiken Schriftsteller über Musik, von dem ausführliche Schriften erhalten sind. Er definierte den Rhythmus als χρόνων τάξις,¹⁷⁰⁶ als Teilung der Zeit in einer bestimmten Ordnung. Der Rhythmus besteht für ihn „aus dem Formungsprinzip (ῥυθμίζον) und dem geformten Stoff (ῥυθμιζόμενον), wobei letzterer die Rede, die Melodie oder die Körperbewegung sein kann“.¹⁷⁰⁷ Wie Corbineau-Hoffmann darlegt, verbindet der Rhythmus „die Künste der Zeit und der Bewegung. Mit seinem Begriff vom kleinsten, unzertheilbaren Zeitwert (χρόνος πρῶτος) legt Aristoxenos den Grund für eine weitreichende Konzeption: Rh(ythmus)ist Ordnung der Bewegung nach einem der menschlichen Apperzeption zugänglichen Maß.“¹⁷⁰⁸ Geht man von diesen Erklärungen aus, so dürfte Gregor mit τάξις mehr die statische Ordnung, mit ῥυθμός mehr die dynamische Regelmäßigkeit des Alls zum Ausdruck bringen.

Gregors Gewährsmann sagt nun von diesem musikalischen Gefüge, dass es πρὸς ἑαυτὴν ἡρμοσμένη sei (6,14). Wörtlich könnte man das wiedergeben: ‚auf sich selbst hin gefügt‘. Traverso,¹⁷⁰⁹ Heine¹⁷¹⁰ und Reynard¹⁷¹¹ verstehen das im Sinne einer musikalischen Stimmung. Der Gedanke ist demnach so zu deuten, dass das Weltall in einer ihm

¹⁷⁰⁰ Vgl. RED(AKTION des HWP), Art. *Ordnung I. Antike* (1984) 1249.

¹⁷⁰¹ Ebd.

¹⁷⁰² Dies., a.a.O. 1251.

¹⁷⁰³ Zitiert in: CORBINEAU-HOFFMANN, Art. *Rhythmus* (1992) 1026.

¹⁷⁰⁴ Ebd.

¹⁷⁰⁵ Aristoxenos von Tarent, geb. ca. 376 v. Chr., war ein Schüler des Aristoteles. Von seinem umfangreichen Werk sind vor allem Studien zur Harmonik und Rhythmik erhalten. Nach Z(AMINER), Art. *Aristoxenos* [1] (1996) 1152, lehrte Aristoxenos „eine von der Harmonik der Pythagoreer unabhängige, nicht von Instrumenten abgeleitete musikalische Harmonik, die auf dem Urteil des Gehörs basiert“.

¹⁷⁰⁶ ARISTOXENUS, *Rhythm.* I, fr. 1 [PIGHI (1959) 15].

¹⁷⁰⁷ CORBINEAU-HOFFMANN, Art. *Rhythmus* (1992) 1027. ARISTOXENUS, *Rhythm.*, Fragmenta Parisina (e cod. bibl. imp. Par. 3027), Fol. 33 lin. 9 sq. [PIGHI (1959) 27], schreibt: Τρία εἰσι τὰ ῥυθμιζόμενα, λέξις, μέλος, κίνησις σωματική.

¹⁷⁰⁸ CORBINEAU-HOFFMANN, Art. *Rhythmus* (1992) 1027.

¹⁷⁰⁹ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 43: ‚accordata‘.

¹⁷¹⁰ HEINE, *Treatise* (2000) 89 (Heine I, 19): ‚tuned in relation to itself‘.

¹⁷¹¹ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 175: ‚accordée à elle-même‘.

entsprechenden Weise gestimmt, also wohl gestimmt, mithin von Missklängen frei ist. Ferner heißt es von diesem Gefüge, es sei ἐαυτῇ συνάδουσα (6,15). Συνάδειν bedeutet ‚mit oder zugleich singen, mit Gesang begleiten‘.¹⁷¹² Man könnte hier an einen chorisches Gesang denken,¹⁷¹³ den das aus vielen Teilen bestehende All vielgestaltig und kunstvoll erklingen lässt. Wir haben es hier also weniger mit einer begrifflich analysierenden als mit einer poetisch empfindenden Wahrnehmung des Alls zu tun.

Im Folgenden wird das Zusammenwirken der einzelnen Elemente des Alls noch als συμφωνία beschrieben (6,15), als Zusammenklang, der trotz der großen Unterschiede der Teile unverbrüchlich besteht. Antiker wie auch moderner Astronomie zeigt sich das Geschehen am Himmel als großartiges Zusammenspiel verschiedenartigster Himmelskörper und Elemente. Man könnte es in der Tat mit dem gemeinsamen Spiel von Musikanten vergleichen, die verschiedene Instrumente benutzen. Wenn Gregor sagt, dass dieses Zusammenspiel niemals (μηδέποτε 6,15) unterbrochen werde, klingt zumindest entfernt der Gedanke der Ewigkeit des Weltalls an, der in der antiken Philosophie in verschiedener Weise vertreten wurde.¹⁷¹⁴ In seiner Größe und Erhabenheit scheint das All unvergänglich zu sein.

5.1.3.2.2.3 Die „Mischung“ des Alls (6,17–25)

Gregor versucht nun durch einen Vergleich näher zu beschreiben, in welcher Weise im Weltall eine harmonische Melodie zustande kommt:

6,¹⁷ Οἷον γὰρ ἐπὶ τοῦ πλήκτρου γίνεται
¹⁸ τοῦ τεχνικῶς ἀπτομένου τῶν τόνων καὶ τὸ μέλος ἐν τῇ ποι-
¹⁹ κιλίᾳ τῶν φθόγγων προάγοντος, ὡς εἶγε μονοειδῆς τις ἐν
²⁰ πᾶσιν ὁ φθόγγος ἦν, οὐδ’ ἂν συνέστη πάντως τὸ μέλος· οὕτως
²¹ καὶ ἡ τοῦ παντὸς κρᾶσις ἐν ποικίλοις τῶν καθ’ ἕκαστον ἐν τῷ
²² κόσμῳ θεωρουμένων διὰ τινος τεταγμένου τε καὶ ἀπαραβάτου
²³ ῥυθμοῦ αὐτὴ ἐαυτῆς ἀπτομένη καὶ τὴν τῶν μερῶν πρὸς τὸ ὅλον
²⁴ εὐαρμοσίαν ἐργαζομένη τὴν παναρμόνιον ταύτην ἐν τῷ παντὶ
²⁵ μουσουργεῖ μελωδίαν ...

GNO V, 31

Mit dem Begriff der Symphonie (6,15) hatte Gregors Gewährsmann die Vielfalt des Seienden berührt, das anscheinend in einer völlig bruchlosen Weise zusammenklingt. Dieses Zusammenklingen des Vielen und Verschiedenartigen erläutert Gregor nun durch den Vergleich mit dem Spiel eines Saiteninstrumentes. Bei diesem rührt der Spieler mit dem „Plektrum“ (6,17) an die „Saiten“ und erzeugt „kunstfertig“ eine Mannigfaltigkeit von Tönen (6,18 f.), die sich aber zur Einheit einer „Melodie“ verbinden. Verschiedene Töne sind nötig, damit überhaupt eine Melodie entstehen kann. Einheit und Vielfalt bedingen sich so gegenseitig. In einer analogen Weise verhalte es sich im All.

¹⁷¹² PASSOW, *Handwörterbuch* II/2 (⁵1857=1993) 1662.

¹⁷¹³ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 175, gibt ἐαυτῇ συνάδουσα als ‚chantant de concert‘ wieder.

¹⁷¹⁴ Vgl. BEHLER, *Ewigkeit der Welt* (1972) 844–848.

Gregors Gewährsmann zufolge befindet sich das All in einem ständigen Prozess der *Mischung* (6,21), der all die vielfältigen Einzeldinge, aus denen das Weltall besteht, erfasst. Die Mischung als für die Natur konstitutiver Vorgang begegnet in verschiedener Form schon bei Vorsokratikern wie Alkmaion, Empedokles und Anaxagoras.¹⁷¹⁵ Der Begriff spielt auch in der Physik der Stoiker eine erhebliche Rolle, welche, wie *Max Pohlenz* erklärt, die Mischung als eine Durchdringung von Körpern beschreiben, die dabei „ihre eigentümlichen Qualitäten wahren, aber eine innere Verbindung eingehen“. ¹⁷¹⁶ Wie häufig in der antiken Naturphilosophie werden hier Beobachtungen aus der unmittelbar erlebbaren Umwelt sowie aus dem eigenen Tun des Menschen auf das All übertragen, das so im Ganzen als ein großer Mischungsprozess erscheint. In der von Gregor hier referierten Anschauung begegnet dieser Begriff noch mehrmals.¹⁷¹⁷

Von dieser Mischung werden nun noch mehrere Aussagen gemacht:

- Sie „rührt“ in den vielfältigen Einzeldingen „an sich selbst“ (6,23). Das ist gewiss nicht sehr präzise ausgedrückt. Zwar kann man auch von einem Menschen sagen, dass er sich selbst berührt, doch ist dabei die Unterscheidung mehrerer Körperteile vorausgesetzt, sodass etwa die Hand an die Brust rührt. Hinzu kommt, dass die Mischung kein „Ding“ ist wie der Mensch, sondern ein Prozess. Aneinander rühren können aber nur Dinge. Man könnte diese Aussage etwa so verstehen, dass die vielfältigen Dinge, aus denen die Welt besteht, in diesem Prozess der Mischung in vielfältige Beziehungen zueinander treten.
- Dieses „Aneinander-Rühren“ geschieht „in einem geordneten und unverletzlichen Rhythmus“ (6,22). Rhythmus meint hier, wie schon dargelegt,¹⁷¹⁸ die Zeitenfolge. Diese Aussage ist leicht nachzuvollziehen. Unzählige Vorgänge in der Welt haben periodischen Charakter: die Umläufe der Gestirne ebenso wie der Wechsel von Tag und Nacht, Ebbe und Flut, die Jahreszeiten, ja selbst viele Prozesse im menschlichen Körper.
- Die Mischung des Alls bewirkt eine „schöne Abstimmung der Teile auf das Ganze hin“ (6,23 f.). Das von Gregor hier verwendete Wort *εὐαρμυστία* bedeutet das ausgewogene „Verhältnis von Teilen zueinander“, die „harmonische Abstimmung“ und „Übereinstimmung“. ¹⁷¹⁹ So setzt dieser Gedanke den vorausgehenden fort. Die in der geordneten Zeitenfolge sichtbar werdende immanente Gesetzmäßigkeit der Natur weist jedem einzelnen Wesen den ihm gemäßen Ort zu, wie umgekehrt dieses die ihm entsprechende Rolle im Ganzen spielt.
- Auf diese Weise bringt die Mischung im All eine „vollkommen harmonische Melodie“ hervor (6,24 f.). Im Folgenden wird noch deutlich werden, dass es sich hier nicht um sinnhaft hörbare Klänge handelt. Die Melodie ist nicht etwas neben dem

¹⁷¹⁵ Vgl. LUMPE, *Mischung / Entmischung* (1980) 1408 f.

¹⁷¹⁶ POHLENZ, *Die Stoa* (41970) 73.

¹⁷¹⁷ Von Mischung ist noch die Rede an folgenden Stellen: συγκεκραμένη JR 7,3, κέκραται JR 7,5, μίξις JR 7,6, σύγκρατον JR 7,16.

¹⁷¹⁸ Vgl. oben S. 385.

¹⁷¹⁹ Vgl. LG III, 548, Sp. 2, Z. 23–26.

allgemeinen Bewegungsablauf im All, sie ist vielmehr mit diesem identisch. Volle Stringenz hat dieser Gedanke in einer pythagoreischen Perspektive. Wenn sowohl die Bewegungen im All als auch sinnhaft hörbare Tonfolgen Ausdruck vielfältiger Verhältnisse von Zahlen sind, dann lässt sich die „Mischung des Alls“ als Musik begreifen. Die sichtbaren Bewegungen der Himmelskörper wie die hörbaren Folgen der Töne sind Ausdruck derselben mathematischen Verhältnisse und Gesetze. Allerdings kommt in der von Gregor referierten Sicht dieser mathematische Aspekt nirgends vor. Vielmehr wendet sich der Text jetzt der Frage zu, in welcher Weise diese Musik gehört werden kann.

5.1.3.2.2.4 Hören mit dem Geist (6,25–31)

6,²⁵ ... ἥς ἀκροατῆς ὁ νοῦς γίνεται κατ’ οὐδὲν
²⁶ τῇ ἀκοῇ ταύτῃ συγχρώμενος, ἀλλ’ ὑπερκύπτων τὰ τῆς σαρκὸς
²⁷ αἰσθητήρια καὶ ἄνω γενόμενος, οὕτως ἐπαίει τῆς τῶν οὐρανῶν
²⁸ ὁμωδίας. Ὡς μοι δοκεῖ καὶ ὁ μέγας ἀκηκοέναι Δαβίδ, ὅτε διὰ
²⁹ τῆς θεωρουμένης αὐτοῖς τεχνικῆς τε καὶ πανσόφου κινήσεως,
³⁰ τὴν δόξαν τοῦ ἐν αὐτοῖς ταῦτα ἐνεργοῦντος θεοῦ διηγου-
³¹ μένων ἐπηκροάσατο.

GNO V, 31

5.1.3.2.2.4.1 Antike Zeugnisse

In der breiten Tradition der antiken Idee von der kosmischen Musik begegnet durchaus der Gedanke, dass diese Musik im Prinzip hörbar ist. So findet sich bei *Cicero* eine stark physikalisch geprägte Vorstellung. Im *Somnium Scipionis* legt Scipio Africanus maior dar, dass die unterschiedlichen Umlaufgeschwindigkeiten des Sternhimmels sowie der Planetensphären jeweils unterschiedliche Tonhöhen zur Folge haben. Je höher die Geschwindigkeit, desto höher auch der Ton. Im Ganzen entstehen auf diese Weise „sieben durch Zwischenräume unterschiedene Töne“. Das menschliche Ohr kann diese zwar wegen ihrer enormen Lautstärke nicht vernehmen, ähnlich wie unser Auge die Sonne wegen ihrer enormen Lichtfülle nicht zu schauen vermag. Gleichwohl ist es gelehrten Männern gelungen, das mit Saiten und Stimmen nachzuahmen, sodass die menschliche Musik eine Nachbildung der himmlischen Musik ist.¹⁷²⁰

Im Unterschied dazu hat die Erfahrung, die *Iamblichos von Chalkis* dem Pythagoras zuschreibt, einen rein geistigen Charakter. Iamblichos betrachtet es als große Ausnahme, dass Pythagoras, der freilich in besonderer Weise ein göttlicher Mann war, die Sphärenmusik zu hören vermochte: Er richtete „kraft eines unsagbaren und schwer vorzustellenden göttlichen Vermögens sein Gehör und seinen Geist auf das erhabene Zusammenklingen der Welt. Dabei hörte und verstand er – wie er erklärte – ganz allein die gesamte Harmonie und den Wettgesang der Sphären und der Gestirne, die sich darin bewegten. Diese Harmonie ergab eine vollkommeneren und erfüllteren Musik als die irdi-

¹⁷²⁰ CIC., *Rep.* 6, 18 [hg. u. übers. v. BÜCHNER (1979) 342–345].

sche, denn aus ungleichen und sich mannigfach unterscheidenden Geschwindigkeiten, Tonstärken und Schwingungsdauern von Klängen, die aber doch in einer klaren, überaus musikalischen Proportion aufeinander abgestimmt sind, werden Bewegung und Umlauf zugleich überaus wohlklingend und in ihrer Farbigkeit unaussprechlich schön gestaltet.“¹⁷²¹

5.1.3.2.2.4.2 Gregors Darstellung

Die Position, die Gregor darlegt, zeigt eine Nähe zu der von Iamblichos bei Pythagoras beschriebenen Erfahrung. Die kosmische Melodie ist von ganz anderer Art als die sinnlich wahrnehmbaren Klänge. Subjekt des Hörens ist allein der „Geist“, der dabei „in keiner Weise“ vom leiblichen „Gehörsinn“ Gebrauch macht (6,25). Vielmehr ist es nötig, die „Wahrnehmungsorgane des Fleisches“ zu übersteigen und „in die Höhe“ zu gelangen. Gregor betont also sehr stark den unsinnlichen und gewissermaßen transzendenten Charakter dieser Melodie. Wenn er dabei in biblischer Redeweise von den Wahrnehmungsorganen des „Fleisches“ spricht und die für ihn typische Rede vom In-die-Höhe-Gelangen gebraucht, wird deutlich, dass er hier nicht mehr einfach die Gedanken seines Gewährsmannes referiert, sondern sich diese aneignet und sie eigenständig weiterführt.

Zugleich führt der Kirchenvater die antiken Gedankengänge behutsam an die christliche Glaubenswelt heran. War bisher nur von einer μελωδία die Rede, die im All erklingt (6,25), so deutet er diese nun als „Lobgesang“ (ὕμνωδία 6,28). Dabei bleibt nicht lange zweifelhaft, wem dieser Lobgesang gilt, nämlich der „Herrlichkeit Gottes“, der all das in den Himmeln wirkt (6,30). Zugleich bringt Gregor die philosophische Lehre in Verbindung mit einem biblischen Text, mit Ps 18. Dieser Psalm weiß davon, dass die Himmel die Herrlichkeit Gottes erzählen (διηγούνται), worauf Gregor anspielt (διηγούμενων 6,30 f.), sowie dass ihre Worte bis an das Ende des Erdkreises gehen (V. 5). Bei dem Part. διηγούμενων handelt es sich um eine eliptische Ausdrucksweise, die durch αὐτῶν zu ergänzen wäre. Gregor identifiziert dieses „Erzählen“ der Himmel mit der kosmischen Musik, von der die antiken Weisen sprechen. *David*, der nach Gregors Verständnis der Überschrift Ps 18 gedichtet hat,¹⁷²² wird so zu einem Zeugen für diese Musik, die er selbst gehört haben muss, wenn er in seinem Psalm davon spricht. Zugleich bürgt seine Person für die Authentizität der so bezeugten Erfahrung.

Bemerkenswert sind auch Gregors weitere Hinweise zur Art dieses Hörens. Klar hatte er schon betont, dass nicht der leibliche Gehörsinn, sondern allein der Geist diese Klänge hören kann. Nun sagt er, dass David dieses Erzählen „bei der Betrachtung der (den Himmeln) eigenen kunstvollen und allweisen Bewegung“ vernahm (6,29). Das „Betrachten“ der Bewegung und das „Vernehmen“ des von den Himmeln Erzählten scheinen hier zusammenzufallen. Es legt sich nahe, dass beide Ausdrücke für denselben geistigen Akt stehen, der zwar bei der sinnlichen Wahrnehmung seinen Ausgangspunkt hat, diesen aber wesenhaft übersteigt. So verbindet auch *Iamblichos* in seinem Bericht

¹⁷²¹ IAMB., VP XV, 65 [Übers. v. ALBRECHT (2002) 73].

¹⁷²² Vgl. oben S. 30.

über Pythagoras das Gehör mit dem Geist (τὰς ἀκοὰς καὶ τὸν νοῦν), das Hören mit dem Verstehen (ἐνακούων {...} καὶ συνιείς).¹⁷²³ Unterstützt wird diese Deutung durch den hebräischen Text des Psalms, den Gregor freilich, so weit wir wissen, nicht kannte. Denn V. 4 betont nachdrücklich die Andersartigkeit des himmlischen Redens: „Ohne Rede und ohne Worte, ohne daß man ihre Stimme hört“, in diesem Sinn geben die Übersetzungen den Vers in der Regel wieder.¹⁷²⁴ Es handelt sich demnach um ein durch den leiblichen Hörsinn nicht wahrnehmbares Erzählen, das, wie Gregor sagt, nur mit dem Geist vernommen werden kann. Demgegenüber versteht die Septuaginta V. 4 so, dass das „keine Reden und keine Worte“ sind, „deren Stimmen nicht gehört werden“. ¹⁷²⁵ Sie hebt also die universale Vernehmbarkeit dieser himmlischen Botschaft hervor, wie sie dann in V. 5 betont wird. Gleichwohl geht Gregors Deutung ganz in die Richtung dessen, was der hebräische Text in V. 4 zu sagen scheint. Sie stellt ein lehrreiches Beispiel für die Rezeption antiker Philosophie in der patristischen Exegese dar: Der biblische Text wird im Lichte der philosophischen Lehre gelesen, umgekehrt aber wird diese in das Licht des biblischen Textes gestellt. Beides erklärt und bestätigt sich gegenseitig.

5.1.3.2.3 Das Zusammenfallen von Stehen und Bewegung (7,1–17)

5.1.3.2.3.1 Die „Mischung“ von Gegensätzen

7,¹ Ἀληθῶς γὰρ τῆς ἀνεφίκτου τε καὶ ἀφράστου Θεοῦ δόξης
² ὕμνος ἐστὶ τῷ τοιούτῳ ῥυθμῷ προαγόμενος ἢ τῆς κτίσεως
³ πάσης πρὸς ἑαυτὴν συνωδία διὰ τῶν ἐναντίων συγκεκραμένη.
⁴ Ἐναντίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα στάσις καὶ κίνησις, ταῦτα δὲ
⁵ κέκρται μετ’ ἀλλήλων ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων καὶ τις ἀμή-
⁶ χανος ἐν αὐτοῖς καθορᾶται τῶν ἀντικειμένων μίξις, ὥς καὶ ἐν
⁷ τῇ κινήσει τὸ στάσιμον δείκνυσθαι καὶ ἐν τῷ μὴ κινουμένῳ τὸ
⁸ ἀεικίνητον.

GNO V, 31

Noch einem weiteren Aspekt des himmlischen Gesangs widmet Gregor seine Aufmerksamkeit: der Koinzidenz von Statik und Dynamik. Wenn er diesen Abschnitt mit Ἀληθῶς beginnt, macht er zugleich klar, dass es hier nicht nur um das Referat einer fremden Meinung geht, sondern um die eigenständige Weiterführung der übernommenen Gedanken. Zunächst nimmt er die mit Ps 18 gegebene Thematik des „Lobgesangs“ (6,28) auf die „Herrlichkeit Gottes“ (6,30) auf. Diese biblische Aussage bringt er nun in Zusammenhang mit der antiken Kosmologie. Ja, er identifiziert den von Ps 18 bezeugten Lobgesang der Himmel mit jenem „Zusammenklang“ (συνωδία 7,3), welcher von der einem bestimmten Rhythmus folgenden „Mischung des Alls“ (6,21) hervorgebracht

¹⁷²³ IAMB., VP XV, 65 [ALBRECHT (2002) 72].

¹⁷²⁴ So die Übers. v. SEYBOLD, *Die Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 84. Ähnlich die Einheitsübersetzung [NEUE JERUSALEMER BIBEL (1985) 779].

¹⁷²⁵ Übers. nach der LXX.D (2009) 768.

wird. Dabei ist der „Rhythmus“ wiederum im Sinne einer geregelten Zeitenfolge zu verstehen.¹⁷²⁶ Das Wort συνῳδία bedeutet grundlegend „das Zusammensingen od. Zusammenspielen“,¹⁷²⁷ es weckt also die Vorstellung eines himmlischen Konzerts, in das die einzelnen Elemente des Alls einstimmen.¹⁷²⁸ Auf diese Weise erhält die Vorstellung eines himmlischen Lobgesangs einen konkreteren Gehalt. Umgekehrt wird die in einer physikalischen Perspektive wahrgenommene „Melodie“ nun als Hymnus auf die Herrlichkeit Gottes interpretiert und so auf den biblischen Gottesgedanken bezogen. Gregor führt hier also die antike und die biblische Weltdeutung zusammen, indem er den oft pantheistisch getönten Gedanken der Philosophen eine entschiedene Wendung auf den christlichen Theismus hin gibt, der die Welt als „Schöpfung“ versteht (7,2). Damit gibt er zugleich ein Beispiel für die christliche Chrēsis der antiken Kultur,¹⁷²⁹ die er später in *De vita Moysis* auch theoretisch begründet hat.¹⁷³⁰ Darüber hinaus bereitet er die weitere Entfaltung des philosophischen Gedankens vor. War bisher nur von einer Vielfalt (ποικιλία 6,18 f.) der Töne die Rede, die in der Melodie des Alls zusammenklingen, so wird nun deutlich, dass es sich dabei auch um Gegensätze handelt (διὰ τῶν ἐναντίων 7,3). Der Frage, in welcher Weise sich diese zu einem gemeinsamen Gesang „mischen“, gilt im Folgenden Gregors Aufmerksamkeit.

Der Gedanke, dass die Welt eine spannungsvolle Einheit von Gegensätzen darstellt, gehört zum Urgestein der griechischen Philosophie. Auf *Pythagoras* scheinen die Gegensatzpaare Grenze und Unbegrenztes, Licht und Finsternis zurückzugehen. In der Schule der Pythagoreer wurde dann eine Tafel mit zehn Gegensätzen aufgestellt.¹⁷³¹ Eine zentrale Bedeutung hatten die Gegensätze auch im Denken *Heraklits*. Er sieht das Werden, so *J. Hirschberger*, „immer eingespannt zwischen Gegensätze, und sie sind es, die die Bewegung in Fluß bringen“.¹⁷³² So wird von Heraklit das Wort überliefert: „Es ist immer ein und dasselbe, Lebendiges und Totes, das Wache und Schlafende, Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist es jenes, und jenes wieder, wenn es umschlägt, dieses“.¹⁷³³ Ferner sagt er: „Sie verstehen nicht, wie das Unstimmige mit sich übereinstimmt: widerstrebige Fügung, wie bei Bogen und Leier“.¹⁷³⁴ Mitten in allem Werden und Verströmen sieht Heraklit also „Ordnung und Fügung, Sinn und Einheit“.¹⁷³⁵ Diese gründen im λόγος, der „das Gemeinsame in der Verschiedenheit, das Maß des Sichentzündens und Erlöschens im ewigen Werden, das eine göttliche Gesetz, das alles regiert“, ist.¹⁷³⁶

¹⁷²⁶ Vgl. oben S. 385.

¹⁷²⁷ PASSOW, *Handwörterbuch* II/2 (51857=1993) 1756.

¹⁷²⁸ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 177, übersetzt συνῳδία mit ‘concert’.

¹⁷²⁹ Vgl. GNILKA, *Der Begriff des „rechten Gebrauchs“* (1984) 76–79.

¹⁷³⁰ Vgl. dazu oben S. 342–343.

¹⁷³¹ Vgl. BEIERWALTES, Art. *Gegensatz I* (1974) 105.

¹⁷³² HIRSCHBERGER, *Geschichte I* (11979) 28.

¹⁷³³ HERAKLEITOS, fr. 88 [FVS I, 170 f.], übers. v. HIRSCHBERGER, *Geschichte I* (11979) 28.

¹⁷³⁴ HERAKLEITOS, fr. 51 [FVS I, 162], übers. v. HIRSCHBERGER, *Geschichte I* (11979) 28.

¹⁷³⁵ HIRSCHBERGER, *Geschichte I* (11979) 28.

¹⁷³⁶ Ebd.

Aus den verschiedenen Gegensatzpaaren, welche die philosophische Tradition kennt, greift Gregor jenes von Stillstand und Bewegung heraus, um an ihm zu illustrieren, wie dieser „Zusammenklang der ganzen Schöpfung mit sich selbst“ (7,2 f.) zustande kommt. Er will damit die Bedeutung anderer Gegensätze nicht ausschließen, doch erscheint ihm dieses Paar offenbar als besonders bedeutsam. Dabei wird wiederum deutlich, dass der himmlische Gesang kein akustisches Phänomen darstellt, sondern ein Moment in der Struktur des Seienden. Eine erste annähernde Erklärung der aus Gegensätzen gemischten συνῳδία geht dahin, dass sich in der Natur der Seienden (ἐν τῇ φύσει τῶν ὄντων 7,5) Stillstand und Bewegung mischen (κέκραται, μίξις 7,5.6), und zwar derart, dass „sich auch in der Bewegung das Feststehende zeigt und im Unbewegten das ständig Bewegte“ (7,6–8). Gregor erläutert das Zusammenfallen von Bewegung und Ruhe am Beispiel der Himmelskörper.

5.1.3.2.3.2 Das Beispiel der Himmelskörper

7,⁸ Κινεῖται μὲν γὰρ τὰ κατ’ οὐρανὸν ἀεὶ πάντα ἢ τῷ
⁹ ἀπλανεῖ συμπεριπολοῦντα κύκλῳ ἢ κατὰ τὸ ἐναντίον διὰ τῶν
¹⁰ πλανήτων ἀνελισσόμενα. Ἔστηκε δὲ πάντοτε καὶ ἐπὶ τῆς
¹¹ ταυτότητος μένει ὁ ἐν τούτοις εἰρμὸς οὐδέ ποτε ἀπὸ τοῦ ἐν ᾧ
¹² ἐστὶν ἐφ’ ἑτερόν τι καινὸν | μεθιστάμενος, ἀλλ’ ἀεὶ ὡσαύτως
¹³ ἔχων καὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένων.

GNO V, 31

GNO V, 32

Gregor stellt zunächst fest, dass sich am Himmel alles in ständiger Bewegung befindet, und unterscheidet dabei zwei Richtungen. Auf der einen Seite gibt es den „nicht umherirrenden Kreis“ (ἀπλανεῖ κύκλῳ 7,9), also den Kreis der Fixsterne, die nach der antiken Kosmologie an der Innenseite der Himmelshohlkugel wie Nägel angeheftet sind und deshalb als nicht umherirrend (ἀπλανής, sc. ἀστήρ) bezeichnet wurden. Sie nehmen an der Bewegung des Himmelsgewölbes teil, bewahren aber unveränderlich den gleichen Abstand zueinander.¹⁷³⁷ Von ihnen heben sich die „Planeten“ durch ihre Anomalien ab: Unregelmäßigkeiten in ihrer Bahn wie Schlingen und Stillstände sowie Änderungen der Umlaufgeschwindigkeit.¹⁷³⁸ Die alte griechische Bezeichnung πλανήτης entspricht diesem Eindruck eines nicht vorhersehbaren Umherirrens dieser Himmelskörper. Gleichwohl fand Platon, wie A. Jori darlegt, breite Gefolgschaft mit der Auffassung, „die P[laneten] irrten nicht planlos umher, sondern folgten strengen Gesetzen, weil sie göttliche Wesen seien, denen die beste und vollkommenste Bewegungsart, die Kreisbewegung, eigen sein müsse“.¹⁷³⁹ Deshalb suchte Platon die Bahnen der Planeten durch das Modell sich drehender kugelförmiger Himmelsphären zu erklären, das auf die Pythagoreer zurückgeht. Er beschreibt in wohl bewusst etwas märchenhafter Weise ein Gefüge von acht Sphären, welche die Fixsterne und die Planeten tragen und in deren Mitte

¹⁷³⁷ Vgl. H(ÜBNER), Art. *Fixsterne* (1998) 533, sowie zu ἀπλανής LG I, 457, Sp. 1, Z. 41–46.54–57.

¹⁷³⁸ Vgl. JORI, Art. *Planeten I. Astronomie* (2000) 1064.

¹⁷³⁹ Ders., a.a.O. 1065. A. Jori verweist etwa auf *Lg.* VII, 821 c–822 c, wo PLATON das Herumirren der Planeten als bloß scheinbar erklärt.

die Erde ruht. Für diese Sphären postuliert er eine kreisförmige Bewegung, wobei sich die sieben inneren Kreise „langsam in einem dem Ganzen entgegengesetzten Schwung“ bewegen.¹⁷⁴⁰ Aristoteles gelangte schließlich zu einem System von 55 Planetenssphären, von denen 22 als „zurückwäلتende“ (ἀνελίττουσαι) die Aufgabe hatten, die Bewegungseinflüsse der jeweils vorangehenden Sphären aufzuheben.¹⁷⁴¹ Diese Vorstellung von der gegenläufigen Bewegung der Planetensphären hat in der Antike weite Verbreitung gefunden.¹⁷⁴² Im Sinne dieser Lehre spricht nun auch Gregor davon, dass die Planeten sich in der Gegenrichtung drehen, wobei er ebenfalls das Verb ἀνελίττειν (7,10) verwendet. Auf Einzelheiten kommt es ihm dabei jedoch nicht an. Wichtig ist für ihn der Zusammenhang (εἰρμός 7,11), wie er sagt, moderner ausgedrückt die Gesetzmäßigkeit, welcher diese Bewegungen folgen.¹⁷⁴³ Denn diese bleibt nach seiner Überzeugung durch alle Zeiten hin identisch und erfährt keinerlei Veränderung. So zeigt sich in den Sphären des Himmels eine „Mischung“ (7,6) von Gegensätzen, nämlich der beständigen Bewegung mit dem unwandelbaren Gesetz, dem diese Bewegung folgt.

5.1.3.2.3.3 Ein unaussprechlich schöner Lobgesang

7,¹³ Ἡ τοίνυν τοῦ ἐστῶτος πρὸς τὸ
¹⁴ κινούμενον σύνοδος ἐν τεταγμένη τινὶ καὶ ἀπαραβάτῳ γινο-
¹⁵ μένη διὰ παντὸς εὐαρμοστίᾳ μουσικὴ τίς ἐστὶν ἁρμονία
¹⁶ σύγκρατον καὶ θεσπεσίαν τῆς τὸ πᾶν διακρατοῦσης δυνάμεως
¹⁷ ὕμνωδιαν ἀποτελοῦσα.

GNO V, 32

Durch seine kosmologischen Beobachtungen hat Gregor deutlich gemacht, dass sich im Aufbau des Alls Gegensätze zu einer Einheit verbinden. Er spricht nun von einem Zusammentreffen (σύνοδος 7,14) und hebt die „unverletzliche Ausgewogenheit“ hervor, in der dieses geschieht. Im Falle seines Beispiels handelt es sich um Prinzipien, die das All konstituieren, nämlich um die Bewegung der Himmelskörper und um die unveränderliche Gesetzmäßigkeit (εἰρμός 7,11) dieser Bewegung. Diese wird von Gregor als „das

¹⁷⁴⁰ PL., R. X, 616 b–617 d [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 858–863].

¹⁷⁴¹ Vgl. ARISTOT., *Metaph.* XII, 8, 1074 a 1–14 [JAEGER (1957) 256 f.]. Ferner *Cael.* I, 1–2, [ARISTOTELIS OPERA I, 268 a 1–269 b 17].

¹⁷⁴² So spricht CICERO, *Rep.* 6, 17 [hg. u. übers. v. BÜCHNER (1979) 340 f.], von „sieben, die sich rückwärts drehen in entgegengesetzter Bewegung zum Himmel – septem qui versantur retro contrario motu atque caelum“. Auch bei PHILON, *Her.* 208,1–3 [HARL (1966) 268] findet sich ein Echo dieser Lehre: ἐναντίον (...) ἡ ἀπλανὴς τῇ πεπλανημένῃ φορᾷ. Schließlich sei noch ORIGENES, *Philoc.* 23, 6,3–5 [JUNOD (1976) 148.150] zitiert: νοητέον τοὺς ἀστέρας οὕτω τετάχθαι κινεῖσθαι, ἐναντιοφορούντων τῶν καλουμένων πλανωμένων τοῖς ἀπλανέσιν.

¹⁷⁴³ FREY, Art. *Naturgesetzlichkeit*, *Naturgesetz* (1984) 528: „Die Verwendung des Begriffs <Naturgesetz> <...> und seiner griechischen oder lateinischen Äquivalente ist zunächst relativ selten, an seiner Stelle treten häufig andere Begriffe auf. Die Vorstellung einer allem Sein immanenten Gesetzlichkeit findet sich aber bereits bei den Vorsokratikern“.

Stehende“ bezeichnet, jene als „das sich Bewegende“ (7,13 f.).¹⁷⁴⁴ Die Bewegung der Himmelskörper bedeutet so ein „Zusammentreffen des Stehenden“ mit dem „sich Bewegenden“. Ein derartiges Zusammenwirken polarer Prinzipien wurde von verschiedenen Philosophen der Antike beobachtet, wobei sich im Einzelnen manche Unterschiede zeigen. So bemerkte *Aristoteles* am Himmelsgewölbe ein Zusammentreffen von Ruhe und Bewegung, allerdings von anderer Art. Da sich die Sphären am Himmel kreisförmig drehen, befinden sie sich einerseits in ständiger Bewegung; andererseits ruhen sie aber auch, da sie stets am selben Ort verharren: „Aus diesem Grund eben bewegt sich einerseits und ruht auch in gewissem Sinn die Kugel“. ¹⁷⁴⁵ Insbesondere zeigt sich das Moment der Ruhe im Zentrum der Kugel, welches unwandelbar am selben Ort verweilt.¹⁷⁴⁶ Über diese innerkosmische Ebene hinaus ist bei *Aristoteles* der Zusammenhang zwischen der immer währenden Bewegung der Himmelskörper und deren erster Ursache grundlegend. Das erste Bewegende kann nicht selbst bewegt sein, da sich sonst ein *regressus in infinitum* ergäbe. So zeigt sich auch hier ein Bedingungsverhältnis von Bewegung und Ruhe.¹⁷⁴⁷

Gregor von Nyssa bezeichnet das Zusammenwirken des Stehenden mit dem sich Bewegenden als eine μουσική ἁρμονία (7,15), was wir als ‚musikalisches Gefüge‘ wiedergeben.¹⁷⁴⁸ Man könnte sich dieser Aussage von der von Menschen gemachten hörbaren Musik her nähern. Auch hier gibt es ja einerseits etwas Stehendes, nämlich den Raum möglicher Töne, der sich als ein Spannungsfeld von Gegensätzen beschreiben lässt: hoch und tief, langsam und schnell, laut und leise. Dieser Raum möglicher Töne ließe sich mit dem Weltraum im Ganzen vergleichen. Aus diesem Tonraum schneidet die jeweilige Tonart zusammen mit dem Versmaß (in der altgriechischen Musik) bzw. dem Takt (in der neueren Musik) ein bestimmtes Segment aus, ähnlich wie die Umlaufbahn eines Himmelskörpers ein Segment aus dem Weltraum im Ganzen darstellt. Diesem Stehenden gegenüber erscheinen sowohl der Umlauf der Gestirne wie die konkrete Tonbewegung der Melodie als ein sich Bewegendes, wobei die Bewegung jeweils den statisch vorgegebenen Gesetzmäßigkeiten folgt. Im Lichte einer solchen Weltbetrachtung kann man dann sowohl in der Bewegung der Gestirne wie in der der Töne ein „Zusammentreffen des Stehenden mit dem sich Bewegenden“ sehen. Dieses Zusammentreffen stellt ein „Gefüge“ dar, insofern hier die dynamischen Impulse mit den statischen Gesetzmäßigkeiten zusammenkommen und zu einer Bewegung führen, die einer ästhetischen Weltbetrachtung als „musikalisch“ erscheint. Auf der Ebene der Hörbarkeit zeigt sich die von Menschen gemachte Musik auch als Wohlklang. Grundlegender noch

¹⁷⁴⁴ Wir fassen das Partizip *κινούμενον* wie REYNARD, *Sur les titres* (2002) 179, medial auf. Es könnte auch, wie es bei TRAVERSO, *Salmi* (1994) 44 und HEINE, *Treatise* (²2000) 90 (Heine I, 20), geschieht, passivisch übersetzt werden.

¹⁷⁴⁵ ARISTOT., *Ph.* VIII, 9, 265 b 1–2 [Übers. v. ZEKL, *Natur* II (1988) 231]: διὸ κινεῖται τε καὶ ἡρεμεῖ πῶς ἢ σφαῖρα· τὸν αὐτὸν γὰρ κατέχει τόπον.

¹⁷⁴⁶ ARISTOT., *Ph.* VIII, 9, 265b 2–8.

¹⁷⁴⁷ ARISTOT., *Ph.* VIII, 6, 258 b 10–12: Ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν αἰε εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναι τι αἰδίον ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἐν εἴτε πλείω· καὶ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον. Vgl. auch ARISTOT., *Metaph.* XII, 6–7, 1071 b 3–1073 a 13 [JAEGER (1957) 249–254].

¹⁷⁴⁸ Zu dieser Wiedergabe von ἁρμονία vgl. oben S. 383.

ist aber das Moment der „Ausgewogenheit“ (εὐαρμοστία 7,15),¹⁷⁴⁹ die, wie schon Pythagoras entdeckt hat, auch in mathematischen Proportionen gründet.

Gregor beendet seine Betrachtung der kosmischen Harmonie mit der Feststellung, dass auf diese Weise der „das All durchwaltende(n) Kraft“ ein „unaussprechlich schöne(r) Lobgesang“ (7,16 f.) dargebracht wird. Damit schließt er den Bogen zum Anfang dieses Abschnittes, an dem er im „Zusammenklang der ganzen Schöpfung mit sich selbst“ ein Lobgesang auf „die Herrlichkeit des unerreichbaren und unsagbaren Gottes“ gesehen hatte (7,1–3). Beide Aussagen betonen stark die Transzendenz der Gottheit, was ja einer durch den Blick auf das All vermittelten Gotteserkenntnis entspricht. Es verdient Beachtung, dass der Kirchenvater auch solche eher impersonal geprägte Wahrnehmungen in sein christliches Denken aufnimmt.¹⁷⁵⁰

5.1.3.2.4 Der himmlische Lobgesang im Zeugnis Davids (7,17–26)

7,¹⁷ Ἦς μοι δοκεῖ καὶ ὁ μέγας Δαβὶδ ἐν
¹⁸ ἀκροάσει γενόμενος εἰπεῖν ἐν τινὶ τῶν ψαλμῶν, ὅτι αἰνοῦσι τὸν
¹⁹ Θεὸν αἱ τε ἄλλαι δυνάμεις αἱ κατ’ οὐρανὸν πᾶσαι καὶ τὸ
²⁰ ἀστρῶν φῶς, ὃ τε ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ τῶν οὐρανῶν
²¹ οὐρανοὶ καὶ τὸ ὑπερουράνιον ὕδωρ, ὅτι ποτὲ τὸ ὕδωρ λέγει,
²² καὶ τὰ ἐξῆς πάντα ὅσα ἡ κτίσις ἔχει. Ἡ γὰρ τῶν πάντων πρὸς
²³ ἄλληλα σύμπνοιά τε καὶ συμπάθεια τάξει καὶ κόσμῳ καὶ
²⁴ ἀκολουθία διοικουμένη ἡ πρώτη τε καὶ ἀρχέτυπος καὶ ἀληθής
²⁵ ἐστὶ μουσική · ἦν ὁ τοῦ παντὸς ἁρμοστής τῷ ἀρρήτῳ τῆς
²⁶ σοφίας λόγῳ διὰ τῶν αἰεὶ γινομένων τεχνικῶς ἀνακρούεται.

GNO V, 32

Wie schon in dem Abschnitt über die Harmonie des Alls (6,10–31) ruft Gregor auch nach seinen Darlegungen über das Zusammenspiel von Statik und Dynamik *David* als biblischen Zeugen auf. War es dort Ps 18, so führt er nun Ps 148, den er freilich nicht genau identifiziert,¹⁷⁵¹ auf ein *Hören* der kosmischen Melodie durch David zurück (ἐν ἀκροάσει γενόμενος 7,17 f.). Ruft doch David in diesem Psalm den Himmel und die himmlischen Kräfte, die Gestirne und die „Wasser über dem Himmel“ auf, Gott zu loben (V. 1–4). Gregor deutet diese Aufforderungen als eine Antwort auf den von David innerlich wahrgenommenen kosmischen Lobgesang. Nimmt man Ps 148,1–4 beim Wort, so setzen diese Verse in der Tat voraus, dass die angesprochenen himmlischen Mächte fähig sind, Gott zu loben. Die Gewissheit darüber geht dem Dichten des Psalms voraus. David erscheint so erneut als biblische Entsprechung zu Pythagoras, von dem man glaubte, dass er die kosmische Melodie hören konnte.¹⁷⁵² Zugleich erhält die von

¹⁷⁴⁹ Zum Begriff der εὐαρμοστία vgl. oben S. 387 und Anm. 1719.

¹⁷⁵⁰ Vgl. dazu oben S. 341–342.

¹⁷⁵¹ Gregor spricht JR 7,18 nur unbestimmt von ἐν τινὶ τῶν ψαλμῶν. Auch der syntaktisch holperige Neuanfang in JR 7,21 mit ὅτι und folgendem ποτὲ zeigt, dass Gregor diesen Psalm nicht näher identifizieren will oder es nicht kann, obwohl er auf mehrere Verse wortnah anspielt.

¹⁷⁵² Vgl. oben S. 388.

„einem der Weisen“ übernommene Lehre (vgl. 6,10) durch Ps 148 eine weitere biblische Bestätigung.

5.1.3.2.4.1 Verbundenheit und Mitempfinden

Im letzten Satz dieses Abschnitts fasst Gregor seine Anschauung vom Kosmos zusammen. Dabei beschreibt er den dynamischen Aspekt als Verbundenheit (σύμπνοια) und Mitempfinden (συμπάθεια 7,23) aller Dinge miteinander. Der Begriff σύμπνοια ist in der griechischen Medizin beheimatet. Bei *Hippokrates* bezeichnet er das Zusammenspiel der verschiedenen Elemente des Körpers zum Aufbau des Ganzen.¹⁷⁵³ Gregor hat ihn übernommen und verwendet ihn häufiger als irgendein anderer Autor der Antike.¹⁷⁵⁴ In unserem Zusammenhang beschreibt er mit ihm das Weltall, das so gleichsam als ein Leib erscheint, dessen einzelne Elemente und Glieder einträchtig zum Wohl des Ganzen zusammenwirken. Er bewegt sich damit auf den Bahnen des Mittelplatonismus und der Stoa.¹⁷⁵⁵ So hat etwa *Chrysipp* gelehrt, dass „der Kosmos von der Natur durchwaltet wird; er wirkt zusammen (σύμπνοον) und beeinflusst sich (συμπαθῆ) wechselseitig.“¹⁷⁵⁶ Diesem Dictum zufolge besteht im Weltall eine Interdependenz aller Teile miteinander. Dabei ist das πνεῦμα die belebende Kraft, welche die σύμπνοια, „die lebendige Vereinigung der Teile“ bewirkt.¹⁷⁵⁷ Demgegenüber gehört der Begriff der συμπάθεια auf die Seite der Materie, die das Wirken des πνεῦμα an sich erfährt.¹⁷⁵⁸ ‚Sympathie‘ bedeutet nach *M. Kranz / P. Probst* ursprünglich „der Etymologie entsprechend, das ‚Zusammen-Affiziert-Sein‘ (συμ und πάθος)“.¹⁷⁵⁹ Ein Standardbeispiel dafür war das ansteckende Gähnen.¹⁷⁶⁰ In der stoischen Kosmologie wurde der Kosmos „als Körper aufgefaßt, der durch das alles durchwaltende Pneuma in Spannung gehalten wird, so daß die einzelnen Teile voneinander abhängen und sich in gegenseitiger Affinität auch gegenseitig beeinflussen.“¹⁷⁶¹ Erscheinungen wie der Zusammenhang der Mondphasen mit den Gezeiten oder der Magnetismus wurden auf diese Weise erklärt.¹⁷⁶² Im Sinne solch wechselseitiger Beeinflussung dürfte der Begriff auch von Gregor gemeint sein. In der *Oratio catechetica* beschreibt er diese Zusammenhänge so: „In der sinnhaften Welt wurde von der das All beherrschenden Weisheit trotz des tiefen Gegensatzes, in dem die Elemente

¹⁷⁵³ GIL-TAMAYO, *Sympnoia* (2007) 512.

¹⁷⁵⁴ Ders., a.a.O. 511.

¹⁷⁵⁵ Vgl. dazu BARBEL (Übers.), *Die große Katechetische Rede* (1971) 112 f., Anm. 80.

¹⁷⁵⁶ CHRYSIPPUS, *fragmenta logica et physica* 912 (SVG II, 264,7 f.): τὸ φύσει διοικεῖσθαι τόνδε τὸν κόσμον, σύμπνοον καὶ συμπαθῆ αὐτὸν αὐτῷ .

¹⁷⁵⁷ REINHARDT, *Kosmos und Sympathie* (1926) 55.

¹⁷⁵⁸ E. VALGIGLIO schreibt in *Ps.-Plutarcho, De fato* (1964) 66: „I concetti di σύμπνοον e di συμπαθῆ sono strettamente affini e complementari. Con essi si allude probabilmente ai due elementi costitutivi del cosmo, lo spirito che opera e la materia che subisce“.

¹⁷⁵⁹ KRANZ / PROBST, *Sympathie I* (1998) 752.

¹⁷⁶⁰ Ebd.

¹⁷⁶¹ Ebd. — SEXTUS EMPIRICUS, ΠΡΟΣ ΦΥΣΙΚΟΥΣ I, 80 [BURY, vol. III (1968) 44], überliefert die Formulierung: συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις.

¹⁷⁶² KRANZ / PROBST, a.a.O. 752.

zueinander stehen, eine Harmonie eingerichtet, welche die Gegensätze zusammenfügt. Und so entsteht ein Zusammenklang der ganzen Schöpfung mit sich selbst, wobei die natürliche Gegensätzlichkeit das Band des Zusammenspiels an keiner Stelle auflöst.“¹⁷⁶³

5.1.3.2.4.2 Ordnung und Regelmäßigkeit

Den dynamischen Komponenten der Verbundenheit und des Miteinanders stellt Gregor Ordnung (τάξις 7,23), Regelmäßigkeit (κόσμος 7,23) und Aufeinanderfolge (ἀκολουθία 7,24) als statische Aspekte an die Seite. Er beschreibt damit das „Band“ (7,11), mithin die Gesetzmäßigkeiten, denen der kosmische Prozess folgt. Durch sie erlangt dieser seine über alle Zeiten hin währende Stabilität. Τάξις und κόσμος bezeichnen im Altertum „ein geordnetes Verhältnis zwischen den Teilen eines Ganzen, eines Einzelwesens ebenso wie z. B. eines Heeres oder eines Staates“. Dabei liegt der Bedeutungskern des Begriffs „im Militärischen und in seiner Nähe zum Nomos der Polis; der Begriff findet aber auch in der Kosmologie und in der Naturphilosophie Verwendung.“¹⁷⁶⁴ Wie M. Gatzemeier schreibt bedeutet das Wort κόσμος „ursprünglich ‚Anordnung‘ (einer durch ihren Rang ausgezeichneten Person), dann auch ‚zweckvoll gegliederte Ordnung‘ als Ergebnis einer Anweisung. Diese Grundbedeutung wird je nach dem Kontext differenziert und erweitert und bleibt lange für die philosophische Verwendung des Wortes K(ōsmos) bestimmend.“¹⁷⁶⁵ Im vorliegenden Zusammenhang sind τάξις und κόσμος weithin synonym, wobei in Letzterem noch die Bedeutung ‚Schmuck, Zierde‘ anklingen mag.¹⁷⁶⁶ Als Übersetzung wählen wir ‚Ordnung‘ und ‚Regelmäßigkeit‘. Die Abfolge, ἀκολουθία, ist uns bereits im Psalter als Strukturprinzip begegnet. Nun zeigt sie sich in der Schöpfung in einer analogen Funktion.

5.1.3.2.4.3 Die urbildliche Musik

Gregors Deutung des kosmischen Prozesses als Musik könnte man als bildliche Rede, als Übertragung vom menschlichen Bereich auf das Weltall auffassen. Er selbst versteht das jedoch anders. In seiner Sicht verhält es sich umgekehrt: „(D)ie Verbundenheit und das Mitempfinden aller Dinge miteinander, von einer geregelten Ordnung und Aufeinanderfolge durchwaltet, stellen die erste, urbildliche und wahre Musik dar“ (7,22–25). Die von Menschen geübte Musik wäre demnach etwas Abgeleitetes, eine Nachahmung und Nachbildung der Musik, die – freilich für uns Menschen unhörbar – im Weltall erklingt. Wer diesen Gedanken mitvollziehen will, muss freilich bereit sein, den Begriff

¹⁷⁶³ GR. NYSS., *Or. cat.* VI [GNO III,4, 21,16–22]: ἀλλ’ ὥσπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ, πολλῆς πρὸς ἄλληλα τῶν στοιχείων οὔσης ἐναντιώσεως, ἐπινενόηται τις ἁρμονία διὰ τῶν ἐναντίων ἁρμοζομένη παρὰ τῆς τοῦ παντὸς ἐπιστατούσης σοφίας καὶ οὕτω πάσης γίνεται πρὸς ἑαυτὴν συμφωνία τῆς κτίσεως οὐδαμοῦ τῆς φυσικῆς ἐναντιότητος τὸν τῆς συμποίας εἰρμὸν διαλυούσης. Übers. v. A. F. P. Weber.

¹⁷⁶⁴ RED(AKTION des HWP), *Art. Ordnung I. Antike* (1984) 1249.

¹⁷⁶⁵ GATZEMEIER, *Art. Kosmos, I. Antike* (1976) 1167. Zu κόσμος im Sinne von ‚Ordnung‘ bei Gregor vgl. LG V, 422, Sp. 1, Z. 9–13.

¹⁷⁶⁶ Vgl. LG V, 421, Sp. 3, Z. 25.

der Musik von seiner neuzeitlichen Fixierung auf hörbare Töne zu lösen. ‚Musik‘ meint dann im Kern ein strukturiertes Geschehen, in dem Gegensätze zu einer harmonischen Einheit finden. Das durch die Sinne Wahrnehmbare daran ist gleichsam die Verkörperung bestimmter Ordnungsverhältnisse. Als ein solches Geschehen zeigen sich die Bewegung der Himmelskörper, der Tanz und die von menschlichen Musikanten hervorgebrachte Tonwelt. Insofern das Weltall früher ist als der Mensch, ist auch die kosmische Musik früher als die der Menschen.

Über den seinsmäßigen Vorrang des Weltalls hinaus kennt Gregor noch einen weiteren Grund für den Vorrang der kosmischen Musik: Sie ist jene Musik, die der ἀρμοστής (7,25) des Alls selbst zum Klingen bringt. Damit verweist er auf den Urheber jener ἀρμονία, die er bereits in der Welt aufgewiesen hat. Entsprechend der Wortwurzel ἀρμω- ist der ἀρμοστής jener, der ‚zusammenfügt, zusammenpasst, verbindet, ordnet, lenkt, verwaltet‘.¹⁷⁶⁷ Er ist also der Urheber der Ordnung des Alls und zugleich jener, der es erhält. Darüber hinaus hat ἀρμοστής auch eine musikalische Bedeutung im Sinne von ‚Spieler, Virtuose‘, welche das LG für unseren Kontext vorschlägt.¹⁷⁶⁸ Auch J. Reynard übersetzt mit ‚accordeur – Stimmer‘ in diesem Sinne.¹⁷⁶⁹ Mit der Wiedergabe als ‚Spieler‘ haben wir uns dieser Übersetzungsmöglichkeit angeschlossen. Auf der Linie eines musikalischen Verständnisses liegt auch das Verb ἀνακρούεται (7,26), das wir mit ‚erklingen lassen‘ wiedergeben. In der Musik hat es die Bedeutung: ‚(ein Instrument) anschlagen, zu spielen beginnen‘.¹⁷⁷⁰ Das Weltall erscheint so als ein Musikinstrument, das der göttliche Spieler zum Klingen bringt. Der „Zusammenklang der ganzen Schöpfung mit sich selbst“ stellt also nicht nur einen Hymnus auf die Herrlichkeit Gottes dar (7,2); er hat auch Gott selbst zu seinem Urheber.

Der Bildner des Alls bringt die kosmische Melodie nach Gregor „mit dem unsagbaren Wort der Weisheit“ (7,25 f.) zum Klingen. Das Wort (λόγος) und die Weisheit (σοφία) spielen im antiken Denken eine zentrale Rolle, sie begegnen aber auch in den Schriften des Alten und des Neuen Bundes. Mehrfach tritt hier die präexistente und als Person agierende Weisheit auf und wirkt bei der Schöpfung mit. So sagt die Weisheit in Spr 8,27 von sich: „Als er den Himmel bereitete, war ich bei ihm dabei, als er seinen Thron auf den Winden festsetzte“,¹⁷⁷¹ und in Sir 24,5 hören wir aus ihrem Mund: „Den Kreis des Himmels umkreiste ich allein, und in der Tiefe der Urfluten wandelte ich umher.“¹⁷⁷² Gerade auf diese biblische Weisheitsspekulation dürfte Gregor in 7,25 f. anspielen. Wie zuvor durch den Rekurs auf David schlägt er jetzt durch die Berufung auf die göttliche Weisheit eine Brücke von der Philosophie zur Heiligen Schrift und ermöglicht die Integration wesentlicher Elemente platonischen und stoischen Denkens in die christliche Weltsicht.

¹⁷⁶⁷ Vgl. PASSOW, *Handwörterbuch* I/1, 395. PAPE / SENGEBUSCH, *Handwörterbuch* I (1914) 356, gibt als Grundbedeutung ‚Ordner, Verwalter‘ an.

¹⁷⁶⁸ Vgl. LG I, 541, Sp. 3, Z. 26.31–35.

¹⁷⁶⁹ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 179. TRAVERSO, *Salmi* (1994) 45, übersetzt mit ‚artefice‘, HEINE, *Treatise* (²2000) 90 (Heine I, 21), mit ‚conductor‘.

¹⁷⁷⁰ Vgl. LG I, 276, Sp. 1, Z. 46–47.54–57.

¹⁷⁷¹ Übers. aus der LXX.D (2009) 946.

¹⁷⁷² Übers. aus der LXX.D (2009) 1123.

5.1.3.2.5 Die Musik im Menschen (7,26–43)

5.1.3.2.5.1 Analogie zwischen großer und kleiner Welt (7,26–38)

7,²⁶ Εἰ

GNO V, 32

²⁷ οὖν ὁ διάκοσμος ὅλος μουσική τις ἁρμονία ἐστίν, « ἥς τεχνίτης
²⁸ καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός », καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, μικρὸς
²⁹ δὲ κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ὁ δὲ αὐτὸς οὗτος καὶ μίμημα τοῦ
³⁰ ἁρμοσαμένου τὸν κόσμον πεποιήται, ὅπερ ἐπὶ τοῦ μεγάλου
³¹ κόσμου οἶδεν ὁ λόγος, τοῦτο κατὰ τὸ εἶκος καὶ ἐν τῷ μικρῷ
³² βλέπει· τὸ γὰρ μέρος τοῦ ὅλου ὁμογενές ἐστι πάντως τῷ ὅλῳ.
³³ Ὡς περ γὰρ ἐν τῷ ψήγματι βραχείας ὑάλου κατὰ τὸ στίλβον
³⁴ μέρος ὅλον ἔστιν ἰδεῖν ὡς ἐν κατόπτρῳ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου
³⁵ δεικνύμενον, καθὼς χωρεῖ ἡ βραχύτης τοῦ στίλβοντος, οὕτω
³⁶ καὶ ἐν τῷ μικρῷ κόσμῳ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω φύσει, πᾶσα ἡ ἐν
³⁷ τῷ παντὶ θεωρουμένη μουσικὴ καθορᾶται ἀναλογοῦσα τῷ ὅλῳ
³⁸ διὰ | τοῦ μέρους, ὡς χωρεῖται τὸ ὅλον ὑπὸ τοῦ μέρους.

GNO V, 33

Gregor zieht nun die Konsequenzen aus den bisherigen Beobachtungen. Diese hatten gezeigt, dass die „Ordnung der Welt im Ganzen ein musikalisches Gefüge bildet“ (7,27).¹⁷⁷³ Durch das Zitat von Hebr 11,10 integriert er diese Sicht ein weiteres Mal in den christlichen Schöpfungsglauben und weist zugleich den Gott der biblischen Offenbarung als den „Erbauer und Gründer“ der musikalischen Strukturen des Alls aus. Dabei wendet er die im Brief an die Hebräer auf die endzeitliche Stadt bezogene Aussage auf die im Siebentagewerk errichtete Schöpfung an. Sodann hatte Gregor aus der philosophischen Tradition den Gedanken aufgenommen, dass „der Mensch eine kleine Welt ist, die alles in sich enthält, was sich auch in der großen Welt findet“ (6,10–12). Freilich scheint ihm das Wesen des Menschen damit noch nicht vollständig bestimmt zu sein. Denn er spielt nun noch die biblische Aussage ein, dass der Mensch „als Abbild dessen gemacht worden ist, der die Welt zusammengefügt hat“ (7,29 f.).¹⁷⁷⁴ Der Mensch ist also nicht nur ein Stück Welt, eine Welt im Kleinen, sondern er überragt die Welt auch durch seine Beziehung zum Schöpfer, den er repräsentiert. Gleichwohl ist im vorliegenden Zusammenhang die erste Aussage entscheidend, denn nur sie führt zu der Konklusion, auf die es Gregor ankommt: Aufgrund der Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos lassen sich Erkenntnisse, die man am Weltall gewonnen hat, auf den Menschen übertragen. Gregor stützt diese Folgerung zusätzlich durch das Axiom, dass „der Teil des Ganzen (...) dem Ganzen in jeder Hinsicht gleichartig“ sei (7,32). Es handelt sich hier um einen Gedanken, der erstmals bei *Anaxagoras* mit der Idee der Homoiomerien eine originelle Ausprägung gefunden hat. *Anaxagoras* hat dieses Konzept freilich im Blick auf die Einzelwesen und ihre letzten Baustoffe (σπέρματα) entwickelt,

¹⁷⁷³ Nach dem LG II, 321, Sp. 3, Z. 55–61, entspricht διάκοσμος in seiner Bedeutung dem Wort διακόσμησις, vgl. oben 383.

¹⁷⁷⁴ Vgl. Gen 1,26 f.

die keimweise das schon sind, was aus ihnen wird.¹⁷⁷⁵ Gregor wendet dieses Prinzip der Homogenität nun auf das Verhältnis von Mensch und Welt an, womit der Mensch zugleich als Teil der Welt betrachtet wird. Die Herkunft dieses Gedankens aus der Naturphilosophie wird auch durch das Beispiel eines reflektierenden Stückes Kristall (7,33) deutlich, das er zur Illustration heranzieht: Nicht nur in einem vollständigen Spiegel, sondern auch im Bruchstück eines solchen kann man den ganzen Kreis der Sonne sehen. Allerdings macht dieser Vergleich zugleich bewusst, dass durch die Kleinheit und weitere Eigenarten des Teils der Wiedergabe des Ganzen Grenzen gesetzt sein können.¹⁷⁷⁶ Was an diesem Beispiel für die Homogenität von Ganzem und Teil sichtbar wird, findet Gregor nun auch im Fall der Musik: Die ganze Musik (πᾶσα ἡ μουσικὴ 7,36 f.), die man im All betrachten kann, kann man auch in der Welt im Kleinen, nämlich in der menschlichen Natur erblicken. Bemerkenswerterweise verwendet er hier gleich zwei Mal Verben von visueller Bedeutung (θεωρουμένη, καθορᾶται 7,36). Man kann diese Musik offenbar leichter sehen als hören. Es geht hier eben primär um Strukturen und nur sekundär um deren klangliche Seite. Es geht um Eigenschaften, die dem Menschen kraft seiner Natur (φύσει 7,36) zueigen sind. Dabei gilt auch hier die Einschränkung, die Gregor schon im Fall des Spiegels gemacht hatte: Was im Ganzen wirklich ist, wird durch Eigenschaften des Teils begrenzt und ist in ihm in einer analogen Weise vorhanden, eben „so wie das Ganze vom Teil aufgenommen werden kann“ (7,38).

5.1.3.2.5.2 Menschliche Organe als Musikinstrumente (7,38–43)

7,³⁸ Δείκ-

GNO V, 33

³⁹ νυσι δὲ τοῦτο καὶ ἡ ὀργανικὴ τοῦ σώματος ἡμῶν δια-

⁴⁰ σκευὴ πρὸς ἐργασίαν μουσικῆς φιλοτεχνηθεῖσα παρὰ τῆς

⁴¹ φύσεως. Ὅρᾳς τὸν τῆς ἀρτηρίας αὐλόν, τὴν τῆς ὑπερώας

⁴² μαγάδα, τὴν διὰ γλώττης καὶ παρειῶν καὶ στόματος, ὡς διὰ

⁴³ χορδῶν καὶ πλήκτρου, κιθαρωδίαν ;

Im vorausgehenden Abschnitt hatte Gregor aufgrund der Analogie zwischen der „großen Welt“ und der „kleinen Welt“ die immanente Musikalität der menschlichen Natur postuliert. Er verfolgt diese Gedankenlinie jedoch nicht weiter und versucht nicht zu zeigen, wie sich das Zusammenkommen des Stehenden mit dem sich Bewegenden beim Menschen darstellt. Ein gutes Beispiel dafür hätte die Bewegung des Blutes im Körper sein können, die schon *Platon* mit der Bewegung des Alls vergleicht, wenn er *Timaos* sagen lässt: „Die Blutteilchen (...) müssen bei uns im Innern zerstückelt und eingeschlossen von ihrem jeweiligen Lebewesen, das wie ein Himmel gebildet ist, notwendig

¹⁷⁷⁵ Vgl. HIRSCHBERGER, *Geschichte I* (1979) 47 f.

¹⁷⁷⁶ So legt Gregor in *Virg. XI* [GNO VIII,I, 295,14–19] den Akzent auf die Reinheit des Spiegels als Voraussetzung dafür, dass dieser den Strahl der Sonne weitersenden kann. Dabei dient der Spiegel als Bild für die Seele, die Strahlen göttlichen Lichtes empfängt. Zur Vorgeschichte dieses Bildes vgl. TRAVERSO, *Salmi* (1994) 45, Anm. 25.

die Bewegung des Weltalls nachahmen.“¹⁷⁷⁷ Genauere Vorstellungen über die Bewegung und Funktion des Blutes finden sich im Werk *Galens*.¹⁷⁷⁸ Gregor richtet seinen Blick indes auf die Glieder des menschlichen Leibes. Bewegte er sich bisher auf einem abstrakten Niveau, so argumentiert er nun konkret anschaulich und vergleicht menschliche Organe mit Musikinstrumenten. Er wechselt damit zugleich von der nur mit dem Geist wahrnehmbaren „transzendenten“ Musik des Alls zur Musik der menschlichen Erfahrungswelt. Mit seiner *Lufttröhre* trägt der Mensch bereits eine Art Flöte in sich. Der *Gaumen* entspricht dem Steg einer Kithara, *Wangen und Mund* den Saiten, die *Zunge* dem Plektrum. So enthält der menschliche Leib gleichsam eine Kombination von Flöte und Kithara, mithin der beiden wichtigsten Instrumente der griechischen Antike. Die immanente Musikalität des Menschen wird damit auch durch die Ausstattung seines Leibes deutlich, „die durch die Natur für die Ausübung von Musik kunstvoll gebildet ist“ (7,40). Durch sein Sprechen und Singen bringt der Mensch also eine Art *Zitherspiel* hervor,¹⁷⁷⁹ sein Leib ist ein Musikinstrument.

Entsprechende Vergleiche finden wir auch in anderen Werken Gregors. In *Op. hom.* gibt er eine detaillierte physiologische Beschreibung des Sprechvorgangs. Er erklärt dabei die „Musik, welche das menschliche Instrument hervorbringt“ als eine Kombination von Flöte und Lyra.¹⁷⁸⁰ Der menschliche Geist (ἄνθρωπινος νοῦς) gebraucht dabei den Leib in einer ähnlichen Weise wie ein Musikant sein Instrument, sodass Gregor den Leib sogar das menschliche Instrument (ἄνθρωπινον ὄργανον) nennen kann. In kurzer Weise beschreibt er auch in *Eun. II* das menschliche Sprechen: „Von unten her tönt bei uns die Lufttröhre, die wie eine Flöte in unsere Kehle eingepasst ist. Der Gaumen aber verstärkt von oben her durch die über ihm liegende Höhlung, die sich durch die Nasen öffnet, wie ein Steg durch den Hall die Stimme.“¹⁷⁸¹

Mit diesen Gedanken schöpft Gregor ein weiteres Mal aus der philosophischen Überlieferung. Schon *Aristoteles* verglich die Blutgefäße mit der Hirtenpfeife (συρίγγων).¹⁷⁸² Stärker entfaltet finden sich solche Gegenüberstellungen in der Stoa. So vergleicht *Cicero* wie Gregor die Zunge mit dem Plektrum, die Zähne mit Saiten, die Nasen mit

¹⁷⁷⁷ PL., *Ti.* 81 ab [Dt. Übers. v. H. Müller u. F. Schleiermacher, WERKE VII, hg. v. Eigler (1972) 177].

¹⁷⁷⁸ Vgl. N[UTTON], *Art. Galenos aus Pergamon* (1998) 750. — Die eigentliche Entdeckung des Blutkreislaufes gelang freilich erst *William Harvey* (1578–1657) am Beginn der Neuzeit, vgl. BE²¹, *Art. Harvey 2) William* (2006) 76.

¹⁷⁷⁹ Das LG V, 348, Sp. 1, Z. 1–9, gibt als Bedeutung für κithαρδία ‚der Gesang beim „Zither“spiel‘ an. Da aber Gregor die menschlichen Sprechorgane mit Musikinstrumenten vergleicht, muss entsprechend auch das Sprechen mit dem Instrumentalspiel verglichen werden. Deshalb geben wir κithαρδία hier als ‚Zitherspiel‘ wieder. Ebenso übersetzen auch HEINE, *Treatise* (2000) 91 (Heine I, 22): ‚the music of the lyre‘, und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 181: ‚le chant de la cithare‘.

¹⁷⁸⁰ GR. NYSS., *Op. hom. IX* [PG 44, 149,40–43]: Σύμικτος δέ τις ἡ μουσικὴ περὶ τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον αὐλοῦ καὶ λύρας, ὥσπερ ἐν συνῳδίᾳ τινὶ κατὰ ταῦτόν ἀλλήλοις συμφθεγγομένων.

¹⁷⁸¹ GR. NYSS., *Eun. II*, 200 [GNO I, 283,16–20]: ὑπὸ χειρὶ μὲν γὰρ ἡμῖν ἡ ἀρτηρία κάτωθεν αὐλοῦ τινος δίκην ἐνηρμοσμένη τῇ φάρυγγι· ἡ δὲ ὑπερῶα διὰ τοῦ ὑπερκειμένου κενώματος τοῦ κατὰ τοὺς μυκτῆρας διήκοντος καθάπερ τις μαγὰς ἄνωθεν ἐπιπλάττει τῷ ἤχῳ τὸν φθόγγον.

¹⁷⁸² ARISTOT., *Resp.* 21 [ARISTOTELIS OPERA I, 478 a 13]. Vgl. dazu REYNARD, *Commentaire* (1998) 497 f.

Blashörnern.¹⁷⁸³ Unter den christlichen Autoren scheint *Clemens von Alexandrien* als erster derartige Vergleiche angestellt zu haben. Bei der Auslegung des Ps 150 interpretiert er die *Harfe* als Zunge, die *Zither* als den Mund, „der vom Lufthauch wie durch ein Plektrum zum Tönen gebracht wird“. Das *Organon* steht für unseren Leib und die *Saiten* für dessen Sehnen. In der *Zimbel* schließlich sieht Clemens „die Zunge des Mundes, die den Ton zum Klingen bringt, indem sie die Lippen berührt“. ¹⁷⁸⁴ Im Hintergrund dieser Deutungen steht, dass in frühchristlicher Zeit im Gottesdienst keine Instrumente verwendet wurden. Deshalb wollte Clemens den im Psalm genannten Instrumenten eine Bedeutung auf der Ebene des allein zulässigen Gesangs zuweisen.

Auf uns heute mögen derartige Vergleiche den Eindruck einer *argumentatio ad hominem* machen. Bedenkt man aber, dass es sich in der Antike dabei um eine breite Tradition handelte, so wird die Plausibilität verständlich, die solche Vergleiche damals besaßen. Dabei scheint der Grundgedanke auch heute vollziehbar. Das von der Natur dem Menschen möglich gemachte Sprechen und Singen basiert auf denselben physikalischen Strukturen wie das Tönen der durch menschliche Kunstfertigkeit geschaffenen Instrumente. Im Einzelnen kann man die vorgetragenen Vergleiche durchaus *cum grano salis* nehmen. Es handelt sich hier um eine Betrachtung der menschlichen Natur, der man einen gewissen spielerischen Charakter nicht absprechen kann. Gleichwohl hat sie einen ernsten Kern: Sie will deutlich machen, dass der Mensch aus seiner Tiefe heraus ein musikalisches Wesen ist.

Gregors Exkurs über die kosmische Musik wird durch eine spiegelbildlich aufgebaute Rahmung umfasst, in welcher die Hauptgedanken anklingen:

... μικρός τις κόσμος ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος ... Ἡ δὲ τοῦ παντὸς διακόσμησις ἁρμονία τις ἐστὶ μουσική (6,11–13) × Εἰ οὖν ὁ διάκοσμος ὅλος μουσική τις ἁρμονία ... μικρὸς δὲ κόσμος ὁ ἄνθρωπος (7,27–29)

Was am Anfang als These aufgestellt wurde ist am Ende durch gute Gründe erwiesen.

5.1.3.2.5.3 Die Rezeption der antiken Lehre im übrigen Werk Gregors

Gregor hat das Thema der kosmischen Musik so ausführlich behandelt, weil es ihm geeignet erschien, die tiefe Wirkung der Musik auf den Menschen verständlich zu machen. Aus diesem Grund nahm er in diesem Zusammenhang die entsprechenden Ge-

¹⁷⁸³ Vgl. z. B. CIC., *Nat. deor.* II, 149 [hg. u. übers. v. GIGON / STRAUME-ZIMMERMANN (1996) 212 f.]: „(I)taque plectri similem linguam nostri solent dicere, chordarum dentes, nares cornibus is quae ad nervos resonant in cantibus. – So pflegten denn auch unsere Stoiker zu sagen, daß die Zunge einem Plektron ähnlich sei, die Zähne den Saiten und die Nasen jenen Hörnern (Armen der Lyra), die bei dem Spiel der Musik mit den Saiten zusammen widerhallen.“

¹⁷⁸⁴ CLEM. AL., *Paed.* II, IV, 41, 4–5 [STÄHLIN / TREU (³1972) 182,18–183,1; Übers. vgl. STÄHLIN, *Der Erzieher* II–III (1934) 52].

danken aus dem antiken Bildungsgut auf. In seinem übrigen Werk begegnet die hier rezipierte Anthropologie noch an zwei weiteren Stellen. In *An. et res.* zitiert Makrina mit ganz ähnlichen Worten wie Gregor in *Inscr.* I, 3 (6,10–12) die nun allen Weisen zugeschriebene Meinung, „daß der Mensch eine kleine Welt sei, da er diejenigen Elemente in sich enthält, aus denen das All besteht“.¹⁷⁸⁵ Diese Auffassung wird im Folgenden als zutreffend vorausgesetzt und zum Ausgangspunkt einer Argumentation gemacht, wonach man aus dem Körper des Menschen in ähnlicher Weise das Dasein einer verborgenen Seele erkennen kann, wie man von der sinnlichen Wahrnehmung der Welt zu der allmächtigen Weisheit geführt wird, „die im All angeschaut werden kann“.¹⁷⁸⁶

Sodann geht Gregor auch in *Op. hom.* auf die Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie ein. Dabei rückt er jedoch spürbar von ihr ab. Er erklärt sie zwar nicht für falsch, aber er minimalisiert ihre Bedeutung für den Christen. Den Zusammenhang bildet hier die Auslegung des biblischen Schöpfungsberichtes, näherhin das Wort über die Erschaffung des Menschen in Gen 1,26 f. Gregor erklärt hier den Vergleich des Menschen mit „dieser Welt“, den er „einigen von draußen“ zuschreibt, als für die Größe des Menschen zu klein und unwürdig. Diesen Denkern sei verborgen geblieben, dass sie mit Eigenschaften, die auch den Mücken und den Mäusen zu eigen seien, dem Menschen Würde verleihen wollten. Denn auch jene seien wie überhaupt alle Wesen aus den vier Elementen zusammengesetzt, der Himmel aber und die Erde mit allem, was sie enthalten, seien dem Vergehen unterworfen. So sei es also nichts Großes, den Menschen für ein Abbild und Gleichnis der Welt zu halten.¹⁷⁸⁷ Der Irrtum der Philosophen¹⁷⁸⁸ liegt also nicht in der von ihnen behaupteten Analogie als solcher, sondern in ihrer Meinung, auf diese Weise die Größe des Menschen herausstellen zu können. Dieser unzulänglichen Sicht setzt Gregor entschieden die kirchliche Auffassung entgegen, welche die Größe des Menschen nicht in seiner Ähnlichkeit mit der geschaffenen Welt begründet sieht, sondern darin, dass er als Bild des Schöpfers geschaffen wurde.¹⁷⁸⁹ Damit stellt er einen Aspekt in den Mittelpunkt, der im vorausgehenden Abschnitt nur am Rande angeklungen war, als er darauf hinwies, dass der Mensch nicht nur „eine Welt im Kleinen darstellt“, sondern „zugleich als Abbild dessen gemacht worden ist, der die Welt zusammengefügt hat“ (7,29 f.).

Wie ist dieser spürbare Umschwung zu deuten? Manche Interpreten sehen in *Op. hom.* XVI einen völligen Bruch mit der in *Inscr.* I, 3 und *An. et res.* noch akzeptierten Vorstellung. So schreibt E. Corsini: „(L)’homme n’est pas l’image du monde, n’est pas

¹⁷⁸⁵ GR. NYSS., *An. et res.* [PG 46, 28,23–26]: Ἡ δὲ, λέγεται, φησὶ, παρὰ τῶν σοφῶν μικρὸς τις εἶναι κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ταῦτα περιέχων ἐν ἑαυτῷ τὰ στοιχεῖα, οἷς τὸ πᾶν συμπεπλήρωται.

¹⁷⁸⁶ GR. NYSS., *An. et res.* [PG 46, 28 C].

¹⁷⁸⁷ Vgl. GR. NYSS., *Op. hom.* XVI [PG 44, 177 D–180 A].

¹⁷⁸⁸ Gregor charakterisiert diesen Irrtum a.a.O. 177 D, mit dem Verb φαντάζομαι, dessen Bedeutung hier wohl im Sinne von ‚sich vorstellen‘ oder ‚einbilden‘ zu verstehen ist, vgl. PASSOW, *Handwörterbuch* II/2 (⁵1857 = 1993) 2209, Art. φαντάζω 3) b); ferner LAMPE, *Lexicon* (⁸1987) 1470 f., Art. φαντάζω B.1. LAPLACE, *La création de l’homme* (2011) 151, gibt das Verb mit ‚avoir des idées‘ wieder.

¹⁷⁸⁹ GR. NYSS., *Op. hom.* XVI [PG 44, 180,12–15]: Ἀλλ’ ἐν τίνι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον τὸ ἄνθρωπον μέγεθος; Οὐκ ἐν τῇ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι, ἀλλ’ ἐν τῇ κατ’ εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως.

un microcosme {...}; c'est plutôt l'inverse qui est vraie: le cosmos est l'image appauvrie de l'homme, {...}. Nous sommes ici devant une vraie révolution dans la spéculation sur les premiers principes“.¹⁷⁹⁰ Uns erscheint diese Interpretation jedoch als überzogen. Auch in *Op. hom.* XVI erklärt Gregor die Makrokosmos-Mikrokosmos-Analogie nicht einfach für falsch. Einen Irrtum der Philosophen brandmarkt er jedoch darin, dass diese die Größe des Menschen von dieser Analogie aus begründen wollen. Auch ist zu bedenken, dass die Abfassung der beiden Werke *An. et res.* und *Op. hom.* zeitlich wohl nahe beieinander liegt, wobei das Letztere möglicherweise sogar zuerst verfasst wurde. Für die Abfassung von *Op. hom.* geben G. May und J. Laplace übereinstimmend das Jahr 379 an.¹⁷⁹¹ *An. et res.* legt G. May in die Zeit nach dem Tod der Makrina, also frühestens in das Jahr 380; J. Terrieux nennt die Jahre 380 bis 386.¹⁷⁹² Gregors unterschiedliche Art der Stellungnahme zu dem genannten Thema dürfte deshalb auch durch die unterschiedlichen Fragestellungen bedingt sein, in deren Kontext er die von vorchristlichen Philosophen entwickelte Analogie aufgreift. Das schließt nicht aus, dass sich in *Op. hom.* XVI auch eine Entwicklung im Denken Gregors spiegelt, die zu einem Abrücken von dieser alten Lehre geführt hat. In *Inscr.* I, 3 dagegen begegnen wir, wie H.-I. Marrou treffend sagt, einem christlichen Humanisten, der eine seit langem klassische Theorie in eine christliche Perspektive integriert hat.¹⁷⁹³

5.1.3.3 Die Musik als Heilmittel für die Seele (8,1–26)

5.1.3.3.1 Resümee und Überleitung (8,1–5)

- 8,¹ Ἐπεὶ οὖν πᾶν τὸ κατὰ φύσιν φίλον τῇ φύσει, ἀπεδείχθη
² δὲ κατὰ φύσιν ἡμῖν οὗσα ἡ μουσικὴ, τούτου χάριν ὁ μέγας
³ Δαβὶδ τῇ περὶ τῶν ἀρετῶν φιλοσοφίᾳ τὴν μελωδίαν κατέμιξεν,
⁴ οἷόν τινα μέλιτος ἡδονὴν τῶν ὑψηλῶν καταχέας δογμάτων, δι'
⁵ ἧς ἑαυτὴν ἀναθεωρεῖ τρόπον τινὰ καὶ θεραπεύει ἡ φύσις.

GNO V, 33

5.1.3.3.1.1 Darstellung

In seiner Betrachtung des ontologischen Charakters der Musik hatte Gregor weit ausgeholt und Grundgedanken der antiken Musiktheorie in seine Weltsicht aufgenommen. Auf diese Weise konnte er deutlich machen, dass die Musik etwas ist, das die Dinge tief prägt. Sie ist nicht nur eine oberflächliche Beigabe, sondern gehört zur Natur sowohl des Makrokosmos wie des Mikrokosmos, welche der Mensch ist. Da aber nach einem Axiom der stoischen Philosophie „alles Naturgemäße der Natur gefällt“ (8,1),¹⁷⁹⁴ wird

¹⁷⁹⁰ CORSINI, *Plérôme humain et plérôme cosmique* (1971) 112.

¹⁷⁹¹ Vgl. MAY, *Die Chronologie* (1971) 57; LAPLACE, *La création de l'homme* (2011) 5.

¹⁷⁹² MAY, *Die Chronologie* (1971) 57; J. TERRIEUX in: *Grégoire de Nysse. Sur l'âme et la resurrection* (1995) 12.

¹⁷⁹³ Vgl. MARROU, *Une Théologie de la musique* (1972) 507.

¹⁷⁹⁴ Auf den stoischen Ursprung des Prinzips verweist MARROU, *Théologie de la musique* (1972) 505 f.

verständlich, warum der Psalmengesang die von Gregor am Beginn dieses Kapitels beschriebene große Resonanz findet (5,6–23), ebenso auch, warum David zu diesem Mittel gegriffen hat, um den von ihrem Inhalt her oft schwierigen Lehren der Psalmen Wohlgeschmack zu verleihen.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet die Übersetzung des ἡμῖν in 8,2. Man könnte es zu φύσιν ziehen, sodass die Aussage wäre: Die Musik ist unserer Natur gemäß.¹⁷⁹⁵ Das ließe die Möglichkeit offen, dass es andere Einzelnaturen gibt, denen die Musik nicht gemäß ist. Gregors Argumentation zugunsten der Musikalität des „Alls“ war jedoch so universal angelegt, dass es nichts geben kann, für das sie nicht zutrifft. Deshalb scheint die andere Übersetzungsmöglichkeit, welche das ἡμῖν auf μουσική bezieht, plausibler: Die Musik in uns ist der Natur gemäß.¹⁷⁹⁶ Die φύσις meint dann in 8,2 nicht nur die spezielle Einzelnatur des Menschen wie in 6,3 und 7,36, sondern wie schon in 7,41 im Sinne der Stoa die All-Natur (ὅλη τῶν ὄλων) oder die allgemeine (κοινή) Natur, die sich in den einzelnen Lebewesen, insbesondere den Menschen, als Teil-Natur (μερική, ἢ ἐπὶ μέρους) oder als individuelle (ἰδία) Natur manifestiert.¹⁷⁹⁷ Gleich vier Mal kommt das Wort in diesem Sinn in dem das Ergebnis des vorausgehenden Abschnittes zusammenfassenden Resümee vor (8,1.2.5), zwei weitere Male in dem daran anschließenden Abschnitt über die heilenden Kräfte der Musik (8,6.22). Durch die Aussage, dass „die Musik in uns der Natur gemäß ist“ (8,2), fasst Gregor das Ergebnis seiner denkerischen Bemühungen über die kosmische Musik zusammen. Damit erweist sich die spontane Freude, welche die Menschen bei Gesang und Musik empfinden, als die Auswirkung eines universalen Prinzips. Der Kirchenvater verteidigt so die hohe Würde und grundlegende Bedeutung der Musik gegen Meinungen, die sie geringer schätzen.

Auch in diesem Punkt verbindet Gregor die philosophische Reflexion mit dem biblischen Zeugnis. Einmal mehr ist es der „große David“, dessen Verhalten bestätigt, was die Philosophie erwarten lässt. Zugleich schließt sich damit ein weiterer Stichwortzusammenhang: David hat der von Gregor aufgewiesenen ontologischen Bedeutung der Musik Rechnung getragen, indem er über die Lehren der Psalmen eine „unsagbare und göttliche Lust (...) ausgegossen“ (6,1 f.) und „der Philosophie über die Tugenden die Melodie beigemischt“ (8,3 f.) hat. Das Wort μελωδία (8,3) könnte zwar auch ‚Singweise, Weise (des Gesanges, des Liedes)‘ bedeuten.¹⁷⁹⁸ Jedoch verwendet Gregor den Begriff im Folgenden (8,25) im Blick auf das Zitherspiel Davids (1 Sam 16,23), also für die Instrumentalmusik. Wir übersetzen deshalb auch an dieser Stelle mit ‚Melodie‘.¹⁷⁹⁹

Als durchaus beabsichtigte Wirkung der „Vermischung“ von Tugend-Philosophie und Melodie stellt sich der Wohlgeschmack der Psalmen ein, den Gregor mit der Süßigkeit des Honigs vergleicht. Man sollte dabei aus dem Wort ἡδονή die ganze Band-

¹⁷⁹⁵ In diesem Sinne übersetzt TRAVERSO, *Salmi* (1994) 46: ‚che la musica è conforme alla nostra natura‘.

¹⁷⁹⁶ In diesem Sinne übersetzen HEINE, *Treatise* (2000) 91 (Heine I, 23): ‚the music which is in us‘, und REYNARD: *Sur les titres* (2002) 181: ‚la musique en nous‘.

¹⁷⁹⁷ Vgl. HAGER, *Natur I. Antike* (1984) 433; ferner REYNARD, *Commentaire* (1998) 498.

¹⁷⁹⁸ Vgl. LG VI, 308, Sp. 3, Z. 46 f.

¹⁷⁹⁹ Vgl. LG VI, 308, Sp. 3, Z. 46 f. u. 309, Sp. 1, Z. 10–18.

breite der Bedeutungen heraushören, die ‚Wohlgeschmack‘, ‚Süßigkeit‘, aber auch ‚Lust‘ umfasst. Durch den Vergleich mit dem Honig schlägt Gregor den Bogen zurück zu der früher erwähnten Praxis der Ärzte, bittere Medikamente durch Honig zu versüßen (4,20–23). Inzwischen ist freilich deutlich geworden, dass die Bedeutung dieses Verfahrens weiter reicht. Denn durch diesen Wohlgeschmack, so schließt Gregor diesen Abschnitt, „(betrachtet) die Natur sich auf gewisse Weise selbst und heilt sich“ (8,5).¹⁸⁰⁰ Dabei lässt sich das Relativpronomen ἥς (8,5) grammatikalisch gesehen sowohl auf das näher gelegene ἡδονὴν (8,4) wie auf μελωδίαν (8,3) beziehen.¹⁸⁰¹ Beide Lesarten sind der Sache nach möglich, wobei die Melodie und der Wohlgeschmack ohnehin miteinander zusammenhängen. Uns erscheint es als plausibel, dass gerade die Lusterfahrung des Wohlgeschmacks zu einer Erkenntnis führt, wie es Gregor postuliert, dass also die Natur sich darin auf gewisse Weise selbst betrachtet. Das Verb ἀναθεωρεῖν bedeutet bei Gregor ‚(wieder und wieder ansehen,) genau ansehen, prüfen‘.¹⁸⁰² Es kommt nur noch an zwei Stellen in seinem Werk vor und meint dort das Erkennen des Schöpfers aus seinen Werken¹⁸⁰³ bzw. ein Denken über die göttlichen Gedanken.¹⁸⁰⁴ An unserer Stelle eignet dem Verb eine Rückbezüglichkeit. In der Erfahrung des Wohlgeschmacks wird die Natur sich ihrer selbst bewusst. Sie verweilt bei sich und schaut sich an. Ist es doch der Lust eigen, dass der Mensch in ihr verweilen will. Zugleich aber ist Lust auch Ausdruck der Erfahrung einer Harmonie und so eine Form von Bewusstwerdung und Erkenntnis. Als Subjekt dieses Sich-Anschauens nennt Gregor die Natur. Darin klingt erneut der stoische Gedanke der All-Natur an. Die Natur in diesem Sinne wird von den Stoikern gleichgesetzt mit Gott und dem göttlichen Logos, sie ist, so *F.-P. Hager*, das „eine, aktive göttliche Prinzip des Alls“, das als Vorsehung „die Welt regiert, aber auch von innen durchdringt“.¹⁸⁰⁵ Wenn Gregor neben der Selbstwahrnehmung auch von der Selbstheilung der Natur spricht, weist er auf die menschliche Natur hin, die anders als die stoisch verstandene All-Natur der Heilung bedarf. Davon handelt der nächste Abschnitt.

Außer den bereits erörterten Stichworten nimmt Gregor in seinem Resümee noch weitere Begriffe auf, die er bereits am Beginn des Abschnitts über die kosmische Musik plazierte hatte. Zusammenfassend aufgelistet sind es die folgenden:

¹⁸⁰⁰ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁸⁰¹ Für Letzteres entscheidet sich HEINE, *Treatise* (2000) 91 (Heine I, 23), wenn er formuliert: ‚In this singing‘.

¹⁸⁰² LG I, 265, Sp. 3, Z. 40–42.

¹⁸⁰³ GR. NYSS., *Eccl.* 8 [GNO V, 440,8–9]: ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναθεωρεῖν δι’ αὐτῶν τὸν ποιήσαντα.

¹⁸⁰⁴ GR. NYSS., *Beat.* 3 [GNO VII,II, 99,27]: ἀναθεωρούντων τὰ θεῖα νοήματα.

¹⁸⁰⁵ HAGER, *Natur I. Antike* (1984) 433 f.

Anfang des Kapitels	Ende des Kapitels
κατ' ἀρετὴν πολιτείαν (5,3), φιλοσοφίαν (5,20.23)	περὶ τῶν ἀρετῶν φιλοσοφία (8,3); ἀρετῇ (8,10)
ἡδονῆς (6,1.6)	ἡδονὴν (8,4)
κατέχευε τῶν διδασμάτων (6,2)	καταχέας δογμάτων (8,4)
ὁ μέγας Δαβὶδ (6,2)	ὁ μέγας Δαβὶδ (8,2 f.)
φύσει (6,3)	παρὰ τῆς φύσεως (7,40 f.); κατὰ φύσιν (8,1.2.22);
μελωδεῖν (6,5), μελωδίας φιλοσοφία (6,9)	φύσει (7,36; 8,1); φύσις (8,5); φύσεώς (8,6) μελωδίαν (8,2); μελωδία (8,7); μελωδίας (8,24)

Diese Stichworte, in denen die Fragestellung zum Ausdruck kommt, auf die Gregor eine Antwort sucht, bilden einen leicht wahrnehmbaren Rahmen. Sie lassen erkennen, wo die Untersuchung beginnt und wo sie ihren Abschluss erreicht. Gleichwohl stehen einige wichtige Ergänzungen noch aus. Sie betreffen praktische Aspekte der Psalmodie, namentlich ihre konkrete Gestalt und ihre Wirkung. Gregor wird seine Aufmerksamkeit zunächst auf ihre heilende Kraft richten.

5.1.3.3.1.2 Das Wort als Einheit von Gedanke und Ton

An diesen Aussagen Gregors soll ein Aspekt noch einmal hervorgehoben werden: Die Melodie erscheint als fester Bestandteil der „Philosophie über die Tugenden“, sie ist mit dieser zu einer einheitlichen „Speise“ vermischt. Der Psalm ist also nicht nur „Philosophie“, nicht nur der Text und gedanklicher Gehalt, sondern auch „Melodie“, mithin eine bestimmte Weise der Verleiblichung, der Inkarnation des Gedankens in klanglicher Form. Damit weicht Gregor erheblich von der in unserem Kulturraum üblichen Wahrnehmung biblischer Texte ab. Zugunsten seiner Auffassung kann man die biblischen Bezeichnungen der Psalmen geltend machen. Das hebr. מזמור bedeutet ‚Lied, sofern es für musikalische Begleitung bestimmt ist‘,¹⁸⁰⁶ während das entsprechende griechische ψαλμός ursprünglich überhaupt eine rein instrumentalmusikalische Bedeutung hatte. Es meint nämlich von Hause aus das Spielen eines Saiteninstrumentes.¹⁸⁰⁷ Wohl im Blick auf die Tradition über Davids Zitherspiel wurde es als Übersetzung für das hebr. מזמור gewählt. Starke musikalische Konnotationen hat sodann die heute dominierende hebr. Bezeichnung als תהלים – Lobgesänge. Diese lexikalischen Beobachtungen finden eine Bestätigung in manchen Psalmenüberschriften, die nach heutiger Auffassung auf bestimmte Standardmelodien verweisen.¹⁸⁰⁸ Eine weitere bemerkenswerte Bestätigung

¹⁸⁰⁶ Vgl. GESENIUS / BUHL, *Handwörterbuch* (171915=1962) 411. GESENIUS / MEYER / DONNER, *Handwörterbuch* (182005) 654, geben ‚Lied, Psalm (i.d.R. m. Instrumentalbegleitung)‘ an. HALAT (1974) 536, nennt als Bedeutung: ‚e. zu Instrumentalbegleitung gesungenes Lied‘.

¹⁸⁰⁷ Vgl. PASSOW, *Handwörterbuch* II/2 (51857=1993) 2556.

¹⁸⁰⁸ Vgl. KRAUS, *Psalmen* 1–59 (51978) 26 f.

dieser Tradition stellen sodann die in der hebräischen Bibel enthaltenen תעמי המקרא dar. Diese geben nicht nur Hinweise zu Syntax und Betonung des Textes, sondern auch zu seinem gesanglichen Vortrag.¹⁸⁰⁹ Damit steht im Einklang, dass bis heute im jüdischen Gottesdienst nicht nur die Psalmen, sondern sogar alle biblischen Texte in einer Form von musikalischer Modulation vorgetragen werden, niemals aber als reiner Sprechvortrag. Dasselbe gilt für alle orientalischen christlichen Traditionen. Lediglich die westliche Christenheit hat die auch hier früher übliche Kantillation der biblischen Lesungen weithin aufgegeben. Gregors Auffassung von der ursprünglichen Einheit von Gedanke (Inhalt) und klanglich-musikalischer Verlautbarung steht also in einer breiten sowohl jüdischen wie christlichen Tradition.¹⁸¹⁰

5.1.3.3.2 Die ethische Aussage der Musik (8,6–18)

8,⁶ Θεραπεία γὰρ φύσεώς ἐστιν ἡ τῆς ζωῆς εὐρυθμία, ἣν μοι δοκεῖ
⁷ συμβουλεύειν δι' αἰνιγμάτων ἢ μελωδία. Τάχα γὰρ αὐτὸ τοῦτο
⁸ πρὸς τὴν ὑψηλοτέραν τοῦ βίου κατάστασιν παραίνεσις γίνεται
⁹ τὸ μὴ δεῖν ἄμουσόν τε καὶ ἔκτροπον καὶ παρηχημένον τῶν ἐν
¹⁰ ἀρετῇ ζώντων εἶναι τὸ ἥθος, μήτε πέρα τοῦ μέτρου τῆς χορδῆς
¹¹ ὀξύτονούσης· ῥήγνυται γὰρ πάντως ὑπερτεινόμενον τῆς
¹² χορδῆς τὸ εὐάρμοστον· μήτ' αὖ πρὸς τὸ ἐναντίον ἐν ἀμετρίᾳ δι'
¹³ ἡδονῆς ὑποχαλᾶν τὸν τόνον· κωφὴ γὰρ καὶ ἄναυδος γίνεται ἡ
¹⁴ ψυχὴ τοῖς τοιοῦτοις πάθεσιν ἐγγαυνωθεῖσα· καὶ τὰ ἄλλα πάντα
¹⁵ ὡσαύτως ἐπιτείνειν τε κατὰ καιρὸν καὶ ὑφίεναι τοῦ τόνου·
¹⁶ πρὸς τοῦτο βλέποντας, ὅπως ἂν ἡμῖν διὰ παντὸς εὐμελὴς τε
¹⁷ καὶ εὐρυθμὸς ὁ ἐν τοῖς ἥθεσι διαμένοι τρόπος μήτε ἀμέτρως
¹⁸ λυόμενος μήτε πέρα τοῦ μέτρου ὑπερτεινόμενος.

GNO V, 33

Gregor begründet nun, warum die Selbstanschauung der Natur in der von der Melodie geweckten Lust Heilung bedeutet. Er schlägt dabei einen Weg ein, der überrascht. Denn vom Bisherigen her kommend hätte man Aussagen über eine unmittelbare Einwirkung der Musik auf die Natur oder die menschliche Seele erwartet. Derartiges berichtet etwa *Iamblichos* von Pythagoras, welcher „der Erziehung durch die Musik die erste Stelle“ zuwies, „der Erziehung durch bestimmte Weisen und Rhythmen, die auf die Wesensart und die Affekte der Menschen heilend wirkten“. Durch die Zusammenstellung entsprechender Musiken konnte Pythagoras „die Affekte der Seele leicht umkehren und ins Gegenteil verwandeln, solange diese in den Menschen noch ganz neu und unbewusst entstanden und heraufwuchsen: Regungen des Schmerzes, des Zorns, des Jammers, sinnloser Eifersucht und Furcht, Begierden aller Art, Gemütswallungen, Bestrebungen, Hochgefühle, Depressionen und Wutausbrüche; jede dieser Regungen brachte er im Sinne der Tugend zurecht durch die passenden musikalischen Weisen wie durch heil-

¹⁸⁰⁹ Vgl. SIMON, *The Complete Torah Reading Handbook* (1996) 4–7.

¹⁸¹⁰ Vgl. dazu oben den Unterabschnitt über die Mündliche Tora, S. 377–378.

sam gemischte Arzneien.“¹⁸¹¹ Klar ist hier der Gedanke, dass die Klänge der Musik einen unmittelbaren Einfluss auf die Zustände der Seele ausüben. Demgegenüber entwickelt Gregor eine Sicht, die man als intellektualistisch bezeichnen könnte. Er spricht davon, dass die Melodie „durch Rätselbilder“ einen Rat gibt zugunsten eines „ausgewogenen Rhythmus des Lebens“ (8,6 f.). Es ist nicht leicht, das Wort αἰνύμα (8,7) im Deutschen treffend wiederzugeben. Das LG gibt als Bedeutungen im theol. Kontext an: ‚Rätsel, verborgener, schwer zu entschlüsselnder Sinn, Sinnbild‘.¹⁸¹² Von diesen Wiedergabemöglichkeiten kommt ‚Sinnbild‘ dem Empfinden eines heutigen Lesers am nächsten. Allerdings deckt sich das damit verbundene Verständnis nur bedingt mit dem Gregors. Von einem „Sinnbild“ wird erwartet, dass es verhältnismäßig leicht zu verstehen ist: Man muss es nur anschauen, um zu erkennen, worauf es deutet. Demgegenüber ist bei einem „Rätsel“ die Kluft zwischen der Bildebene und der gemeinten Wirklichkeit größer. In der Regel ist ein Prozess des Nachdenkens erforderlich, um herauszufinden, was das Rätsel zu verstehen gibt. In Mt 13,10 f. treten die Jünger an Jesus heran mit der Frage: „Weshalb redest du in Gleichnissen zu ihnen?“ Sie erhalten die Antwort: „Euch ist es gegeben, zu erkennen die Geheimnisse des Königtums der Himmel, jenen aber ist es nicht gegeben.“ Die Gleichnisse Jesu werden hier als Worte gedeutet, die sich auf „Geheimnisse“ beziehen. Nur der kann sie deuten, dem es „gegeben“ wird. In ähnlicher Weise versteht Gregor viele Stellen der Schrift als αἰνύματα, als „Rätsel“, die sich erst durch eine Auslegung erschließen. Wir geben dieses Wort deshalb bevorzugt als ‚Rätsel‘, ‚Rätselwort‘ oder ‚Rätselbild‘ wieder. Von ‚Sinnbild‘ sprechen wir nur da, wo sich der intendierte Sinn leicht erschließt.

Ein in Rätselbildern enthaltener Rat muss freilich zunächst einmal vom Verstand erkannt, „gelesen“ und dann durch Mitwirkung des Willens in die Tat umgesetzt werden. Die heilende Wirkung der Musik kommt hier also nur in indirekter Weise zum Tragen, vermittelt durch die Tätigkeit des Verstandes, der die in der Melodie enthaltene Lehre entziffert, indem er erkennt, dass der ausgewogene Rhythmus der Musik auch ein treffendes Gesetz für das eigene Leben ist. In der Sache könnte man hier an die griechische Mesotēs-Lehre denken, die in besonderer Weise mit dem Namen des Aristoteles verbunden ist.¹⁸¹³ Worin der Rat, den die Musik erteilt, näherhin besteht, erklärt Gregor in der folgenden Periode.

Diese Periode stellt den Übersetzer freilich vor eine Schwierigkeit: Ist das τὸ μὴ δεῖν in 8,9 im Sinne von ‚nicht müssen‘ oder ‚nicht dürfen‘ zu verstehen? Im ersteren Falle würde Gregor in 8,7–11 sagen, der Umstand, „dass die Sinnesart derer, die in der Tugend leben, nicht unmusisch, abweichend und misstönend sein (...) muss“, stelle eine Ermutigung zu dieser höheren Form des Lebens dar.¹⁸¹⁴ Mithin: Ein Leben in der Tugend hat nichts Abschreckendes an sich, denn es ist mit musischer Ausgewogenheit sehr wohl vereinbar. Diese Lesart vertritt Heine.¹⁸¹⁵ Versteht man das τὸ μὴ δεῖν dagegen als

¹⁸¹¹ IAMB., VP XV, 64 [Übers. v. ALBRECHT (2002) 71].

¹⁸¹² Vgl. LG I, 98, Sp. 2, Z. 69 f.

¹⁸¹³ Vgl. OTTMANN, Art. *Mesotes* (1980) 1158–1161.

¹⁸¹⁴ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁸¹⁵ HEINE, *Treatise* (2000) 91 (Heine I, 23).

„nicht dürfen“, so wird die in 8,9–10 folgende Klausel zu einer Explikation des Rates (συμβουλεύειν), den die Melodie nach 8,6–7 gibt, mithin zu einer Beschreibung dessen, was sein soll. In diesem Sinne übersetzen *Gretser* und *Traverso* und *Reynard*.¹⁸¹⁶ Beide Varianten ergeben einen guten Sinn. Allerdings scheint uns die letztere Lesart besser dem Duktus der Argumentation Gregors und den in 8,10–18 folgenden Gedanken zu entsprechen. Der Rat, den die Melodie erteilt, besteht demnach darin, „dass die Sinnesart derer, die in der Tugend leben, nicht unmusisch, abweichend und misstönend sein (...) darf“. Die εὐρυθμία der Melodie impliziert so eine Mahnung zur εὐρυθμία des Lebens, und eben dadurch stellt sie eine „Ermunterung zur höheren Form des Lebens“ dar. In der Sicht Gregors kann also die Schönheit von Musik für den Hörer zum Anreiz werden, sich um eine analoge Schönheit seiner Lebensweise zu bemühen.

In 8,10–18 erläutert der Kirchenvater noch genauer, welche Lehren der Ethik man an der Musik ablesen kann. Dabei geht er von der Eigenart der Saiteninstrumente aus und vergleicht die Saite und ihre unterschiedlichen Spannungszustände mit dem Charakter bzw. der Seele des Menschen. Die Erfahrung zeigt, dass der Musiker die Saiten etwa einer Lyra nicht überspannen darf, da sie sonst reißen würden. Gregor wechselt bei diesem Vergleich mehrfach zwischen Bildhälfte und Sachhälfte. So erklärt sich auch die Formulierung, dass „die ausgewogene Stimmung der Saite zerbricht“, wenn sie überdehnt wird (8,11 f.).¹⁸¹⁷ Eher würde man ja erwarten, dass die Saite selbst zerbricht. Doch möchte Gregor durch diese Worte die Aufmerksamkeit offenbar sogleich auf die Sachhälfte und damit auf die Stimmung der Seele lenken. Hier gilt es dann, ebenso das entgegengesetzte Extrem zu meiden, nämlich dass die Seele ihre Spannung (τόνον 8,13) im Genuss, in Empfindungen von Lust also, zu sehr lockert. Wie eine schlaffe Saite keine brauchbaren Töne hervorbringt, so wird eine Seele, die sich der Lust und den Leidenschaften hingibt, „stumm und sprachlos“ (8,13). Damit meint Gregor ihre Unempfindsamkeit und Beziehungslosigkeit gegenüber der geistigen Wirklichkeit. So ergibt sich aus der Betrachtung der Saite in ihrer musikalischen Funktion eine Lehre für das Verhalten des Menschen: Wie es bei der Saite auf das rechte Maß der Spannung ankommt, wobei sowohl das Zuviel als das Zuwenig zu meiden ist, so kommt es auch in der Lebensweise und im Charakter des Menschen auf das rechte Maß an, das die Extreme meidet. Die Musik mit ihren Gesetzen der Harmonie bestätigt auf diese Weise die ethische Auffassung, dass die Tugend in der Mitte liegt.

Bisher hatte Gregor vor allem den Gegensatz zwischen einer übermäßigen Enthaltsamkeit, wie sie damals in Kreisen des Mönchtums vorkam, und zügellosem Genuss im Auge. Beides stellt er schon in seinem Frühwerk *De Virginitate* auf eine Stufe, wenn er Kap. XXII die Überschrift gibt: „Man soll die Enthaltsamkeit nicht über das Notwendige hinaus üben. Der Vervollkommenheit der Seele widerstreiten die Behaglichkeit des

¹⁸¹⁶ GRETSEK, *Inscriptiones* [PG 44, 443 B]; TRAVERSO, *Salmi* (1994) 46; REYNARD, *Commentaire* (1998) 181.

¹⁸¹⁷ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

Leibes und die übermäßige Entbehrung in gleicher Weise“.¹⁸¹⁸ In 8,14–18 weitet er nun sein Plädoyer für einen ausgewogenen Rhythmus des Lebens auf alle anderen Lebensbereiche aus. Wie sich dabei zeigt, lässt sich die anzustrebende Mitte nicht auf eine arithmetische Weise definieren. Sie hat keinen statischen Charakter, sondern ist als Antwort auf die Herausforderungen der Situation jeweils neu zu gewinnen. Gregor spricht hier davon, dass es darauf ankomme, „je nach dem Zeitpunkt die Spannung entweder (zu) erhöhen oder (zu) lockern“ (8,15).¹⁸¹⁹ Dem entspricht auf der Bildebene, dass durch eine Verkürzung der Saite (= Anspannen) der Ton höher, durch eine Längung (= Lockerung) der Ton tiefer wird. Erst aufeinanderfolgende Hebungen und Senkungen des Tones ergeben eine Melodie. Diese ist angenehm, wenn die jeweiligen Wendungen zur rechten Zeit (κατὰ καιρὸν 8,15) erfolgen. Gregor nennt im Folgenden zwei Aspekte, die eine gelungene Melodie kennzeichnen: Sie muss εὐμελής (8,16) sein, ihre Tonhöhenbewegung (hoch – tief) muss also ansprechend sein; und sie muss εὐρυθμός (8,17) sein, d. h. die Dauer der Töne (lang – kurz) muss in passender Weise geordnet sein. Es scheint nachvollziehbar, diese Beobachtungen auf das menschliche Leben (ὁ ἐν τοῖς ἡθεσιν τρόπος 8,17) zu übertragen. Auch hier ist ein Wechsel zwischen Phasen der Anspannung und Phasen der Lockerung notwendig. Dabei lässt sich auch hier der Zeitpunkt des Wechsels nicht rein arithmetisch im Voraus definieren. Er ergibt sich vielmehr in dynamischer Weise aus den Herausforderungen der Situation. Wenn wir uns so in unserem Verhalten durch die Musik beraten lassen, dann wird „die Art unserer Charaktereigenschaften allzeit wohlklingend und in einem guten Rhythmus (bleiben), weder unmäßig gelockert noch über das Maß angespannt“ (8,17 f.).¹⁸²⁰

So gedeutet ergibt sich ein überraschendes Verständnis der therapeutischen Wirkung der Musik. Gregor sieht diese als Frucht einer intellektuellen Vermittlung an. Ähnlich wie die heiligen Schriften enthalten die Melodie und die Musikinstrumente eine Lehre in Rätselbildern (δι’ αἰνιγμάτων 8,7), die ihre Wirkung erst entfaltet, wenn sie ausgelegt wird. Ein weiteres Beispiel für eine derartige Interpretation gibt Gregor in *Inscr.* II, 3, wo er der baulichen Gestalt der Harfe eine spirituelle Aussage entnimmt.¹⁸²¹

Die allegorischen Beziehungen, die in Gregors Auslegung zum Tragen kommen, seien noch einmal in einem Schema verdeutlicht:

¹⁸¹⁸ GR. NYSS., *Virg.* XXII [GNO VIII,I, 330,16–19]: Ὅτι οὐ δεῖ πέρα τοῦ δέοντος ἀσκεῖν τὴν ἐγκράτειαν καὶ ὅτι ὁμοίως ἐναντιοῦται τῇ ψυχῇ πρὸς τελείωσιν ἢ τε πολυσαρκία τοῦ σώματος καὶ ἡ ἄμετρος κακοπάθεια. Vgl. auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 182, Anm. 1.

¹⁸¹⁹ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁸²⁰ Die Notwendigkeit eines situationsgemäßen Anspannens bzw. Lockerns lässt auch an die antiken Wagenrennen denken, die Gregor in anderem Zusammenhang als Bild verwendet, vgl. *Vit. Moys.* I, 1 [GNO VII,1, 1,1–2,5]. Um den Siegespreis zu gewinnen, war nicht nur ein geschicktes Manövrieren erforderlich, sondern auch, so STOECKLE, *Handeln aus dem Glauben* (1977) 164, „eine genaue Abstimmung zwischen Beschleunigung und Zügelung, zwischen Antreiben und Ansichhalten“.

¹⁸²¹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 3 [JR 32,15–24].

BILD	BEDEUTUNG
Saite (χορδή 8,10.12)	Seele (ψυχή 8,14) bzw. Verstand (διάνοια 8,21.23)
Spannungszustand der Saite (τόνος 8,13.15)	Lebensweise des Menschen (ἥθος 8,10.17)
Überspannung der Saite (ὑπερτενόμενον 8,11.18)	[Übermaß an Anspannung und Askese]
Schlaffwerden der Saite (ὑποχαλᾶν 8,13; λυόμενος 8,18)	Nachgeben gegenüber der Lust (ἡδονή 8,13) und den Leidenschaften (πάθη 8,14.22; παθήματα 8,24)
Kunst des Lyraspielers (ἐπιτείνειν τε κατὰ καιρὸν καὶ ὑφιέναι τοῦ τόνου 8,15)	Ausgewogene Lebensweise (εὐμελής τε καὶ εὐρυθμός ὁ ἐν τοῖς ἡθεσι διαμένοι τρόπος 8,16 f.)

5.1.3.3 Die therapeutische Wirkung der Musik am Beispiel Davids (8,18–26)

8,¹⁸ Ὅθεν καὶ τὰ
¹⁹ κατορθώματα τῆς θείας ταύτης μουσικῆς προσμαρτυρεῖ τῷ
²⁰ Δαβὶδ ἡ ἱστορία· ὅτι παράφορόν ποτε καταλαβὼν τὸν Σαοὺλ
²¹ καὶ ἐξεστηκότα τῆς διανοίας οὕτως ἐξιάσατο κατεπάδων τοῦ
²² πάθους, ὥστε αὐτῷ πάλιν πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἐπανελθεῖν τὴν
²³ διάνοιαν. Δῆλον οὖν ἐκ τούτων ἐστὶ πρὸς ὃ τι βλέπει τῆς
²⁴ μελωδίας τὸ αἶνιγμα, ὅτι τὴν τῶν παθημάτων καταστολὴν
²⁵ συμβουλευεῖ | ποιεῖσθαι τῶν διαφορῶς ἡμῖν ἐγγινομένων ἐκ
²⁶ τῶν βιωτικῶν περιστάσεων.

GNO V, 33

GNO V, 34

Nach den theoretischen Darlegungen über die kosmische Musik kehrt Gregor zur Praxis der Psalmodie zurück und schlägt zugleich ein weiteres Mal den Bogen zur biblischen Überlieferung, in der er eine Bestätigung seiner Gedanken findet. Schon das überleitende Ὅθεν (8,18) zeigt das. Erneut ist *David* der Kronzeuge. Von ihm bezeugt die „Geschichte“, dass er die Erfolge errungen hat, die diese göttliche Musik verspricht (8,18–20). Dabei meint Gregor mit der „Geschichte“ konkret die in 1 Kgt 16,14–23 geschilderte Besänftigung des von einem bösen Geist ergriffenen und außer sich geratenen Saul. Dieses Ereignis stellt ein Beispiel dar für jene „Erfolge“ (8,19), die nach Gregors Darlegungen die Musik erwarten lässt.

David heilte Saul völlig von seinem Leiden, er stellte also jenes Gleichgewicht der Seele wieder her, zu dem die Melodie durch ihre Sinnbilder rät (vgl. 8,7). Allerdings gelang das David in anderer Weise, als man es nach Gregors vorausgehenden Darlegungen erwarten könnte: nicht durch didaktische Erklärung der in der Melodie enthaltenen Philosophie (vgl. 6,9), sondern dadurch, dass er Saul durch Gesang bezauberte. Das von Gregor hier verwendete Verb κατεπάδειν (8,21) bedeutet ‚einem etwas vorsingen‘,

„durch Gesang bezaubern“¹⁸²² oder „mit Gesang bezwingen“,¹⁸²³ es meint also eine unmittelbare Einwirkung der Töne auf die seelische Verfassung des anderen.¹⁸²⁴ Gregor zitiert das Verb auch in *Inscr.* II, 15 aus Ps 57,6, wo es in der Form ἐπαδόντων zur Beschreibung des Tuns von Schlangenbeschwörern dient.¹⁸²⁵ In diesem Fall handelt es sich ebenfalls um eine unmittelbare, nicht durch Reflexion vermittelte Einwirkung auf das Gegenüber. Weniger ins Gewicht fällt dagegen, dass sowohl David wie die Schlangenbeschwörer ihre Erfolge durch Instrumentalspiel erreichten, während die Psalmodie in der Zeit der Alten Kirche rein vokal vorgetragen wurde.¹⁸²⁶ Unserem Autor geht es in diesem Zusammenhang ja nur um die therapeutische Wirkung der Musik als solcher, gleich in welcher Form sie praktiziert wird.

Verwunderlich ist indes, wie Gregor von einer Weise der heilenden Wirkung der Musik zu einer anderen übergeht, ohne auf den Unterschied hinzuweisen. Hier klafft in seinem Gedankengang eine Lücke. Er hätte sie vielleicht schließen können, wenn er die Analogie von Makrokosmos und Mikrokosmos noch weiter verfolgt hätte. Einen anderen Weg hat bald darauf *Augustinus* eingeschlagen. Er entwickelte einerseits, wie *F. Hentschel* sagt, eine feine „Phänomenologie der ästhetischen Wahrnehmung“.¹⁸²⁷ Andererseits stellte er die Bedeutung der Zahlenverhältnisse ins Licht, die den musikalischen Rhythmus bestimmen. Die Zahl- bzw. Maßhaftigkeit des Gesangs sind „Spuren der Vernunft im sinnlich Wahrnehmbaren“, die „als Schönheit wahrgenommen werden“.¹⁸²⁸ Die „Ursache ästhetischen Genusses“ beim Rhythmus liegt in der Gleichheit der Zeitabstände, die von der Vernunft bewusst analysiert werden kann, während die übrigen Seelenvermögen sie „unbewusst und intuitiv erfassen“.¹⁸²⁹ Auf diese Weise schlägt *Augustinus* die bei Gregor fehlende Brücke zwischen der durch Vernunft vermittelten und der unmittelbaren Wirkung der Musik auf die übrigen Seelenvermögen. Darüber hinaus sind in seiner Sicht die „zahlenhaften Strukturen des sinnlich Wahrnehmbaren“ der Ausgangspunkt eines Weges, der „bis hin zur Erkenntnis des Göttlichen“ führt.¹⁸³⁰

Nach der Bestätigung seines Gedankens durch die „Erfolge“ Davids schließt Gregor die in 8,6 eröffnete Argumentation mit einem Resümee ab. Eine palindromische Rahmung des Abschnitts durch Stichworte lässt erkennen, dass die Frage nach dem Rat, den die Melodie durch Rätselbilder erteilt, ihre Antwort gefunden hat:¹⁸³¹

¹⁸²² Vgl. PAPE / SENGEBUSCH, *Handwörterbuch* I (1914) 1395.

¹⁸²³ LG V, 286, Sp. 2, Z. 67.

¹⁸²⁴ Schon bei GR. NAZ., *Or. Apol.* [PG 35, 821 B] und bei BAS., *In Ps.* 1 [PG 29, 212 C] meint das Verb κατεπαδω die bezaubernde Wirkung der Psalmen.

¹⁸²⁵ GR. NYSS., *Inscr.* II, 15 [JR 77,40].

¹⁸²⁶ Vgl. oben S. 378–379.

¹⁸²⁷ HENTSCHEL, *Augustinus* (2010) 301. Ferner MARROU, *Théologie de la musique* (1972) 504.

¹⁸²⁸ F. Hentschel in: Aurelius AUGUSTINUS. *De musica*. Bücher I und VI [HENTSCHEL (2002) XI].

¹⁸²⁹ HENTSCHEL, *Augustinus* (2010) 303.

¹⁸³⁰ F. Hentschel in: Aurelius AUGUSTINUS. *De musica*. Bücher I und VI [HENTSCHEL (2002) XI].

¹⁸³¹ Zur Wiedergabe des Begriffs αἰνύμα vgl. oben S. 409.

συμβουλεύειν (8,7) δι' αἰνιγμάτων (8,7) μελωδία (8,7)	μελωδίας (8,24) αἶνιγμα (8,24) συμβουλεύειν (8,25)

Diese Antwort legt nahe, die leidenschaftlichen Regungen zu beruhigen, die durch die Umstände des Lebens bei uns in verschiedener Weise geweckt werden (8,24–26). Dazu tragen beide Wirkweisen der Musik bei, die uns in diesem Abschnitt begegnet sind. Ist nämlich erst einmal das Rätselbild der Melodie dechiffriert und die Aufgabe erkannt, so lässt sich als Mittel zur Erreichung des Ziels die Musik auch in der Form der Bezauberung einsetzen, wie es David bei Saul getan hat. Wahrscheinlich verweist Gregors Rede, dass sich die Natur in der von der Musik ausgelösten Lust „selbst anschaut und heilt“ (8,5) auf dieses intuitive Erfassen der Musik. Gerade in dieser Form erfüllt der Gesang auch die für Gregor so bedeutsame Rolle eines „Würzmittels“, das die eher bitter schmeckende Medizin des biblischen Wortlautes versüßt.

5.1.3.4 Die musikalische Eigenart der Psalmodie (8,27–39)

5.1.3.4.1 Die hellenistische Lieddichtung (8,27–33)

8,²⁷ Ἀλλὰ καὶ τοῦτο προσήκει μὴ παραδραμεῖν ἀθεώρητον, ὅτι
²⁸ οὐ κατὰ τοὺς ἔξω τῆς ἡμετέρας σοφίας μελοποιουὺς καὶ ταῦτα
²⁹ τὰ μέλη πεποιήται· οὐ γὰρ ἐν τῷ τῶν λέξεων τόνῳ κεῖται τὸ
³⁰ μέλος, ὥσπερ ἐν ἐκείνοις ἔστιν ἰδεῖν, παρ' οἷς ἐν τῇ ποιᾷ τῶν
³¹ προσφιδῶν συνθήκη, τοῦ ἐν τοῖς φθόγγοις τόνου βαρυνομένου
³² τε καὶ ὀξύτονοντος καὶ βραχυνομένου τε καὶ παρατείνοντος, ὁ
³³ ῥυθμὸς ἀποτίκτεται, ...

GNO V, 34

5.1.3.4.1.1 Altgriechische und christliche Gesangstradition

Nach seiner spekulativen Erklärung des Wesens und der Wirkung der Musik wirft Gregor noch einen Blick auf die konkrete musikalische Praxis seiner Zeit, die er ebenfalls „nicht unbeachtet übergehen“ will (8,27; vgl. 6,7 f.). Mit dieser Formulierung könnte er andeuten, dass er im Folgenden Neuland betritt. Zwar findet man bei den Vätern schon früh eine polemische Abgrenzung von der heidnischen Musiktradition sowie Hinweise auf den christlichen Gesang. Aber ein Strukturvergleich von altgriechischem und christlichem Gesang, wie ihn Gregor hier zumindest in knapper Form vorlegt, ist nach unserem Kenntnisstand neu.

Die Vertreter der überlieferten griechischen Gesangstradition bezeichnet Gregor als die „außerhalb unserer Weisheit stehenden Dichter von Liedern“ (8,28). Damit gibt er klar seinen Standpunkt zu erkennen: Er betrachtet die verschiedenen Formen des Gesangs aus der Sicht der christlichen Kirche. Die Rede von denen, die „außerhalb“ ste-

hen, folgt neutestamentlichen Sprachgebrauch.¹⁸³² Das Griechische kennt bis heute kein Wort, das exakt dem deutschen Wort ‚Heide‘ mit seinen stark negativen Konnotationen entsprechen würde, welches sich vom lateinischen ‚paganus‘ herleitet. Vielmehr hat es den biblischen Sprachgebrauch beibehalten, der grundlegend das Volk Gottes (λαός) von den Fremdvölkern (ἔθνη) unterscheidet.¹⁸³³

Mit der Rede von den „außerhalb Stehenden“ kommen zugleich unterschiedliche Orte in der Gesellschaft in den Blick. Gregor weist hier nicht nur auf große Lieddichter der Vergangenheit hin, sondern auch auf die Vertreter der antiken Gesangskultur in seiner Zeit. Zwar war das Christentum im 4. Jahrhundert n. Chr. machtvoll im Vordringen und genoss zunehmend die Unterstützung des Staates. Gleichwohl gab es noch bedeutende Vertreter der alten Traditionen. Zumal der Schulunterricht baute unverändert auf den klassischen Autoritäten, Texten und Lehrgehalten auf.¹⁸³⁴ Daneben aber stand die christliche Kirche, in deren Raum sich eine andere Weise des Gesangs entwickelte (ταῦτα τὰ μέλη 8, 28 f.).

Schon im Neuen Testament versteht sich das Christentum zudem als Weisheit, die auf alle Bereiche des Lebens neues Licht wirft.¹⁸³⁵ Zwischen Weisheit und Musik aber besteht ein innerer Zusammenhang, sind doch Poesie und Melodie Ausdruck einer bestimmten Geistigkeit. So entsprechen der unterschiedlichen Geisteshaltung von vorchristlicher Antike und Christentum jeweils eigene Weisen des Gesangs.

5.1.3.4.1.2 Die Prosodien

Gregor stellt die beiden Gesangstraditionen einander gegenüber, indem er in knappen Worten ihre wesentlichen Charakteristika umschreibt. Es ist für den modernen Leser freilich nicht leicht, den Sinn dessen, was er mit technischen Begriffen seiner Zeit zum Ausdruck bringt, zu erfassen. Denn es handelt sich zum Teil um Phänomene, die in unseren modernen europäischen Sprachen nicht mehr existieren oder zumindest weniger reflektiert werden.

Als prägendes Charakteristikum des altgriechischen Gesangs gibt Gregor an, dass die Melodie (μέλος) auf dem τόνος der Wörter beruht (8,29 f.). Wie ist das gemeint? A. Traverso und J. Reynard übersetzen τόνος als ‚Akzent‘,¹⁸³⁶ R. E. Heine gibt das Wort im Sinne von ‚Tonhöhe‘ wieder.¹⁸³⁷ Ersteres ruft freilich fast unvermeidlich die Vorstellung des heute üblichen Druckakzentes wach und entspricht zudem wortgeschichtlich dem umfassenderen Begriff der προσῳδία, durch den Gregor im Folgenden den τόνος näher erklärt. Heines Vorschlag wiederum erweist sich gerade von dieser anschließenden Erklärung Gregors her als zu eng. Hilfreich erscheint dagegen eine Definition des

¹⁸³² Vgl. τοὺς ἔξω in 1 Kor 5,12 f.; Kol 4,5; 1 Thess 4,12.

¹⁸³³ Vgl. FINDEIS, Art. *Heiden* (1995) 1252–1254.

¹⁸³⁴ Vgl. dazu etwa STUDER, *Schola christiana* (1998) 88–92.

¹⁸³⁵ Vgl. Mt 11,19 par; 1 Kor 2,6 f.; 12,8; Eph 1,8; Kol 1,9; 1,28; 2,3; 2 Tim 3,15; Jak 1,5; 3,17.

¹⁸³⁶ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 47: ‚nell’accento delle parole‘; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 183: ‚l’accent des mots‘.

¹⁸³⁷ HEINE, *Treatise* (2000) 92 (Heine I, 25): ‚the pitch of the words‘.

Grammatikers *Dionysios Thrax*,¹⁸³⁸ der den τόνος als „Hall der harmonischen Stimme“ umschreibt.¹⁸³⁹ Von da aus erscheint es uns als treffend, τόνος im Deutschen durch das Lehnwort ‚Ton‘ wiederzugeben.

Die Melodie beruht auf dem Ton der Wörter: Gregor erklärt das näher, indem er von einer bestimmten Kombination der Prosodien spricht. Damit berührt er ein Charakteristikum der altgriechischen Sprache: Zur Klanggestalt jedes Wortes gehörte nicht nur eine bestimmte Kombination von Vokalen und Konsonanten, sondern auch eine jeweils feststehende Tonlage bzw. Tonbewegung der einzelnen Silben. Der Grammatiker *Diomedes*¹⁸⁴⁰ spricht deshalb von „gleichsam einem Gesang jeder einzelnen Silbe“. ¹⁸⁴¹ Das Altgriechische war mithin grundständig eine tonale Sprache, auch wenn dieser Aspekt bei ihm weniger stark ausgeprägt war als bei manchen anderen auch heute lebenden Sprachen dieser Art.¹⁸⁴² Die Eigenart der griechischen Sprachmelodie wurde von den Grammatikern mit dem Begriff der Prosodien erfasst.

Das griechische Wort προσῳδία, dessen wörtliche Übersetzung das lateinische ‚accentus‘ darstellt, könnte man im Deutschen als ‚Zu-Gesang‘, etwas freier als ‚Begleitgesang‘ wiedergeben. Ursprünglich war damit der die Instrumentalmusik ‚begleitende Gesang‘, „der bes(onders) in der Tonhöhe auf das Instrument abgestimmt war“, gemeint.¹⁸⁴³ Von der Beobachtung der gesungenen Sprache wurde der Begriff dann auf die Analyse der gesprochenen Sprache übertragen, um deren gesangliche Seite zu bezeichnen. Treffend scheint die Erklärung des Grammatikers *Diomedes* (etwa 4. Jh. n. Chr.): „Apud Graecos (accentus) ideo προσῳδία dicitur, quod προσάδεται ταῖς συλλαβαῖς“. ¹⁸⁴⁴

5.1.3.4.1.3 Die Tonhöhenbewegung

Ursprünglich war mit den Prosodien nur das Erklingen der Silben in unterschiedlichen Tonlagen gemeint. So definiert noch *Dionysios Thrax* in seiner *Ars grammatica* den τόνος, wobei er auf die von den alexandrinischen Philologen eingeführten Akzentzeichen Bezug nimmt, als den „Hall der musikalischen Stimme, der beim Akut steigend,

¹⁸³⁸ Dionysios Thrax war ein griech. Philologe und Grammatiker, der von ca. 180/170 bis ca. 90 v. Chr. lebte. Unter seinem Namen ist eine Τέχνη γραμματική überliefert, deren Echtheit in Teilen jedoch umstritten ist. Vgl. M(ONTANARI), Art. *D(ionysios) Thrax* (1997) 632–635.

¹⁸³⁹ DIONYSIUS THRAX, *Gramm.* 3 [LALLOT (1989) 40]: τόνος ἐστὶν ἀπήχησις φωνῆς ἐναρμονίου. In der deutschen Übersetzung folgen wir STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft* 2 (²1891) 202.

¹⁸⁴⁰ Diomedes war ein lat. Grammatiker der 2. Hälfte des 4. Jh. n. Chr. Seine *Ars grammatica* wurde wahrscheinlich zwischen 370 und 380 veröffentlicht. Sie wendet sich an ein Publikum aus dem östlichen Teil des Römischen Reiches. Vgl. G(ATTI), Art. *Diomedes* [4] (1997) 617 f.

¹⁸⁴¹ DIOM., *Gramm.* II [KEIL, vol. I (1857) 431]: quod sit quasi quidam cuiusque syllabae cantus.

¹⁸⁴² Ein eindrucksvolles Beispiel für eine lebende tonale Sprache ist das Hochchinesische. Dort werden grundlegend vier „Töne“ unterschieden. Je nach Ton kann derselbe Laut eine völlig unterschiedliche Bedeutung haben. Vgl. BOURGEOIS, *Manuel Élémentaire de Chinois* (³1976) 7–8.

¹⁸⁴³ So HAEBLER, Art. *Prosodie* (2001) 444.

¹⁸⁴⁴ DIOM., *Gramm.* II [KEIL, vol. I (1857) 431].

beim Gravis gleichmäßig und beim Zirkumflex in gebeugter Weise erklingt“.¹⁸⁴⁵ *Gregor von Nyssa* nennt in seiner Erklärung zwei dieser Prosodien, nämlich den Tiefton (βαρυνομένου 8,31) und den Hochton (ὀξύτονοῦντος 8,32). Der Tiefton stellte zugleich den Grundton dar, weshalb *Dionysios Thrax* ihn als „gleichmäßig“ beschreibt. Der durch den Zirkumflex markierte „gebeugte Ton“ wiederum wurde als eine Kombination von Tiefton und Hochton verstanden, was verständlich macht, dass Gregor ihn nicht erwähnt. Nach *Dionysios von Halikarnassos*¹⁸⁴⁶ betrug das Intervall zwischen Tiefton und Hochton eine Quint.¹⁸⁴⁷ Das ist allerdings, wie *G. Zuntz* darlegt, nicht so zu verstehen, „daß die Stimme bei jedem Akut um eine Quinte hinaufsprang und dann sogleich wieder hinunter; es muß vielmehr den Rahmen angeben, innerhalb dessen musikalische Betonung sich bewegte“¹⁸⁴⁸.

Es kann das Verständnis der hier beschriebenen sprachlichen Melodik fördern, wenn wir sie mit der Sprachmelodie vergleichen, wie sie uns in der deutschen Gegenwartsprache begegnet. Man spricht da etwa von einer „eintönigen“ Rede oder von einem „lebendigen“ Vortrag. Die Sprachmelodie ist in hohem Grad etwas Individuelles und auch Situationsbedingtes. Allerdings zeichnen sich die Sprecher bestimmter Mundarten wie die des Rheinfränkischen oder des Schweizerdeutschen besonders dadurch aus. Generell unterscheidet man drei typische Verläufe der Sprachmelodie: 1. Beim Tiefschluss liegt die letzte betonte Silbe tief. Er wird nach *E.-M. Krech* „in abgeschlossenen Sprechereinheiten gebraucht, und zwar bei Aussagen, Ausrufen, Aufforderungen und Befehlen, bei Ergänzungsfragen (...) und bei Doppelfragen“.¹⁸⁴⁹ 2. Beim Halbschluss bleibt die Melodie halbhoch in der Schwebe. Er „wird in Spracheinheiten angewendet, die als noch nicht abgeschlossen gekennzeichnet werden sollen“.¹⁸⁵⁰ 3. Beim Hochschluss steigt die Melodie nach der letzten betonten Silbe stetig an. Er „kennzeichnet vor allem Entscheidungsfragen, aber auch Nachfragen und ferner Aussagen oder Aufforderungen, wenn sie entweder warnend oder besonders höflich hervorgebracht werden sollen“.¹⁸⁵¹ Bei all diesen typischen Verläufen, die einem Sprecher der heutigen deutschen Sprache vertraut sind, handelt es sich um eine Satzmelodie, die sich über einen *ganzen Satz* erstreckt und mit dessen Sinn im Zusammenhang steht. Davon unterscheidet sich deutlich jener „Ton der Worte“, von dem Gregor spricht. Denn bei ihm geht es nicht um die Tonbewegung eines ganzen Satzes, sondern um die native Melodik jeder

¹⁸⁴⁵ DIONYSIUS THRAX, *Gramm.* 3 [LALLOT (1989) 40]: Τόνος ἐστὶν ἀπήχησις φωνῆς ἐναρμονίου, ἢ κατὰ ἀνάτασιν ἐν τῇ ὀξεΐᾳ, ἢ κατὰ ὁμαλισμὸν ἐν τῇ βαρεΐᾳ, ἢ κατὰ περίκλασιν ἐν τῇ περιπωμένῃ. Zur Übers. vgl. LALLOT, *La grammaire de Denys le Thrace* (1989) 87 f.

¹⁸⁴⁶ Dionysios von Halikarnassos war ein griechischer Schriftsteller, der sowohl historische wie rhetorische Schriften verfasste. Er lebte von ca. 60 v. Chr. bis mindestens 8/7 v. Chr. Vgl. F(ORNARO), Art. *D(ionysios) von Halikarnassos* (1997) 635.

¹⁸⁴⁷ D. H., *Comp.* 11, 58–59 [USENER / RADERMACHER (1929) 40,17–41,1]: διαλέκτου μὲν οὖν μέλος ἐνὶ μετρεῖται διαστήματι τῷ λεγομένῳ διὰ πέντε ὡς ἔγγιστα, καὶ οὔτε ἐπιτείνεται πέρα τῶν τριῶν τόνων καὶ ἡμιτονίου ἐπὶ τὸ ὀξὺ οὔτ’ ἀνίεται τοῦ χωρίου τούτου πλέον ἐπὶ τὸ βαρὺ. Engl. Übers. in ROBERTS, *On Literary Composition* (1910) 127.

¹⁸⁴⁸ ZUNTZ, *Drei Kapitel* (1984) 24.

¹⁸⁴⁹ KRECH, *Wörterbuch* (1982) 119.

¹⁸⁵⁰ Ebd. 120.

¹⁸⁵¹ Ebd.

einzelnen Silbe und jedes einzelnen Wortes, um den *quasi quidam cuiusque syllabae cantus*, wie *Diomedes* sagt; man könnte deshalb von Wortmelodie sprechen. Ein altgriechischer Satz ließe sich so mit einer Zusammensetzung aus Mosaiksteinen vergleichen, wobei jede Silbe einem Stein entspricht. Sie bringt bereits ihre eigene Melodik mit. Die Melodik des Satzes im Ganzen ergibt sich aus der Melodik der Silben bzw. Wörter, aus denen er besteht. Diese den Wörtern bereits inhärente Tonalität meint Gregor, wenn er sagt, dass bei den außerhalb der christlichen Weisheit stehenden Lieddichtern die Melodie auf dem Ton der Wörter (τῶν λέξεων τόνῳ) beruhe. Die der natürlichen Sprache eigene Melodik bildet demnach den Ausgangspunkt für eine künstlerische Entfaltung. Diese zieht die den Worten von Natur aus eigene Melodik aus. Davon unterscheidet sich die in unserer heutigen Kultur übliche „Vertonung“ von Texten deutlich. Wird bei ihr doch eher eine Melodie an den Text herangetragen und mit ihm verbunden.

5.1.3.4.1.4 Das Zeitmaß

Der Begriff der Prosodien wurde indes im Laufe der Zeit ausgeweitet, um weitere klangliche Aspekte der Worte zu bezeichnen, namentlich die Tondauer und die Aspiration.¹⁸⁵² Die Letztere erwähnt Gregor nicht, wohl aber die unterschiedliche Tondauer. Denn er spricht nun davon, dass der „Ton“ der Stimme bald kurz (βραχυνομένου 8,32), bald gedehnt (παρατείνοντος 8,32) erklinge. In der Sache geht es dabei um die für die altgriechische Dichtung hoch bedeutsame Unterscheidung von kurzen und langen Vokalen und davon abhängig von kurzen und langen Silben. Dieses Phänomen ist einem Sprecher des Deutschen nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick hin scheinen mag. Denn, wie *E.-M. Krech* darlegt, wird in der Standardaussprache „jeder Vokal in zwei Formen gebraucht, die sich klanglich unterscheiden. Man spricht von der offenen und geschlossenen Qualität.“¹⁸⁵³ Mit diesen Qualitäten verbindet sich jeweils eine kurze bzw. lange Quantität.¹⁸⁵⁴ Diese Eigenschaften der Vokale sind im Deutschen für die Bedeutung der sie enthaltenden Worte konstitutiv und werden auch durch die Schreibweise angezeigt.¹⁸⁵⁵ In ähnlicher Weise gab es im klassischen Griechisch sowohl kurze wie lange Vokale, wobei dieser Unterschied allerdings nur für ε/η und ο/ω durch eigene Buchstaben zum Ausdruck gebracht wurde. Bei ι, υ und α dagegen hing es von der Sprachkompetenz des jeweiligen Sprechers ab, zu wissen, ob der Vokal an einer bestimmten Stelle kurz oder lang ausgesprochen wurde. Die antiken Grammatiker kamen darin überein, dass ein Konsonant die halbe Zeitdauer eines kurzen Vokals einnehme. Dessen Zeitdauer wurde gewissermaßen als Basiseinheit betrachtet (χρόνος πρώτος),

¹⁸⁵² So erklärt STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft* 2 (1891) 205: „Die einzelnen Bestimmungen nun jener τάσις der Laute {...} hießen προσῳδαί. Sie waren nach ursprünglicher Ansicht dreifach: τόνοι, χρόνοι, πνεύματα. Dies waren die drei εἶδη προσῳδίας“.

¹⁸⁵³ KRECH, *Wörterbuch* (1982) 27.

¹⁸⁵⁴ Ebd.

¹⁸⁵⁵ Dies., a.a.O. 27 f., nennt u.a. als Beispiele (jeweils offen kurz – geschlossen lang): *Ratten – raten*, *Bett – Beet*, *Mitte – Miete*, *offen – Ofen*, *füllen – fühlen*.

ein langer Vokal oder ein Diphthong galten als zwei solchen Einheiten gleichwertig.¹⁸⁵⁶ Es handelt sich dabei freilich um relative Angaben, denn weder wurden die kurzen noch die langen Vokale alle als gleich lang angesehen. Vielmehr war etwa das ε kürzer als das o, das ω kürzer als η.¹⁸⁵⁷ Auch ist anzunehmen, dass diese Unterschiede im Alltag weniger genau beachtet wurden als in der Kunstsprache der Dichtung. Ebenso handelt es sich im Deutschen bei der Unterscheidung der Quantität der Vokale als lang, halblang oder kurz um relative Werte, nicht um absolute Längenangaben. E.-M. Krech stellt fest: „Die absolute Dauer langer oder kurzer Vokale hängt in starkem Maße vom Grad der Beschwerung des Wortes innerhalb der Sprechsituation sowie vom Sprechtempo ab.“¹⁸⁵⁸

Gregor erklärt nun, dass „der Rhythmus durch eine bestimmte Kombination der Prosodien hervorgebracht“ wird (8,33).¹⁸⁵⁹ Das kann sich im Altgriechischen nur auf den Unterschied zwischen Kürzen und Längen beziehen, denn dieser bildete die Grundlage dessen, was im antiken Verständnis ‚Rhythmus‘ genannt wurde. Während im Deutschen dieser in der Sprache durchaus vorhandene Unterschied für die Dichtung keine konstitutive Bedeutung gewonnen hat, basiert die altgriechische Verskunst auf eben diesem Aspekt. In der alltäglichen Sprache war die Aufeinanderfolge von kurzen und langen Silben in einem Satz zufällig und unregelmäßig. Dichterische Sprache entstand dadurch, dass diese Aufeinanderfolge einer Regel unterworfen wurde, dem sog. Versmaß. Dieses gibt ein Muster für die Aufeinanderfolge von kurzen und langen Silben vor, dem alle Verse einer Dichtung oder zumindest einer bestimmten Partie entsprechen müssen. Der Dichter war mithin gezwungen, seine Worte so zu wählen, dass sie diesem vorgegebenen Muster entsprachen, das freilich eine erhebliche Flexibilität hatte. Schon die ältesten uns überlieferten griechischen Texte, die Epen Homers, sind durch eine solche quantifizierende Metrik geprägt. Dabei ragt in seiner Bedeutung der Hexameter hervor. Jedoch hat die griechische Verskunst im Laufe der Jahrhunderte eine Vielzahl sehr differenzierter Versmaße entwickelt, die zum Teil auch miteinander kombiniert wurden.¹⁸⁶⁰

Das quantifizierende Silbenmaß bildete jedoch nicht nur die Grundlage der Versdichtung, sondern zugleich der damit verbundenen Tonkunst und des damit einhergehenden Tanzes. Es lässt sich ja leicht nachvollziehen, dass einer bestimmten Länge der Silben eine gleiche Dauer der Töne und der tänzerischen Bewegungen entspricht. Diese Gesamtheit der Künste bildete im ursprünglichen Verständnis die μουσική, die Kunst der Musen, die Musik.¹⁸⁶¹

Im Blick auf die Prosodien spricht Gregor von „jenen“ (8,30), bei denen es sich so verhalte. Damit klingt an, dass die sprachlichen Traditionen, auf die er sich in diesem Abschnitt bezieht, in seiner Zeit nicht mehr uneingeschränkt in Geltung standen. Sie

¹⁸⁵⁶ Vgl. ALLEN, *Vox Graeca* (31987) 110 f.; ferner SCHWYZER, *Grammatik I* (1990) 373.

¹⁸⁵⁷ Vgl. KÜHNER / BLASS, *Grammatik I/I* (31892) 61.

¹⁸⁵⁸ KRECH, *Wörterbuch* (1982) 27.

¹⁸⁵⁹ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁸⁶⁰ Vgl. als Einführung etwa: SICKING, *Verslehre* (1993) 9–215.

¹⁸⁶¹ Zur μουσική vgl. oben S. 384, zum Begriff des Rhythmus oben S. 385.

wurden zwar in besonders dem klassischen Vorbild verpflichteten Kreisen weiter gepflegt, wozu die Bewegung des Attizismus beitrug. Als herausragender Vertreter sei der Grammatiker *Ailios Herodianos* (ca. 180–250) genannt, dessen umfangreiche Werke offenbar von dem Bemühen inspiriert waren, das bedrohte sprachliche Erbe zu bewahren.¹⁸⁶² In der Alltagssprache dagegen scheint der Kontrast zwischen kurzen und langen Silben und der musikalische Akzent zunehmend geschwunden zu sein.¹⁸⁶³ Eine bemerkenswerte Gestalt stellt in dieser Hinsicht Gregors Zeitgenosse *Gregor von Nazianz* (ca. 335–390) dar, der in einem Teil seiner hymnischen Dichtungen dem klassischen quantitativen Versmaß folgt, in einem anderen Teil aber sich an dem damals offenbar im Vordringen begriffenen dynamischen Akzent orientiert.¹⁸⁶⁴

5.1.3.4.1.5 Beispiele hellenistischer Lieddichtung

5.1.3.4.1.5.1 Unterordnung der Worte unter die Melodien

Gerne wüssten wir Näheres über die konkrete Klanggestalt der Gesänge, auf die sich Gregor von Nyssa bezieht. Während jedoch aus dieser Zeit eine große Zahl von Texten auf uns gekommen ist, sind die zugehörigen Melodien weithin unbekannt. Das ist umso bedauerlicher, als im Alten Griechenland zwei Notenschriften entwickelt wurden, die sog. Vokal- und die Instrumentalnotenschrift,¹⁸⁶⁵ die erstere für den Gesang, die letztere für die instrumentale Begleitung. Zudem gab es eine rhythmische Notation, die ergänzend neben die melodische Notation treten konnte. Sie bezeichnete vor allem eine über das einfache Maß hinausgehende Dehnung eines Tones auf eine zwei-, drei-, vier- oder fünffache Länge.¹⁸⁶⁶ Die technischen Voraussetzungen für eine umfangreiche Überlieferung antiker Melodien wären also da gewesen, gleichwohl haben sich leider nur wenige Fragmente erhalten. Immerhin lassen sich aus ihnen doch einige Schlüsse ziehen. Danach scheint es eine ältere Tradition gegeben zu haben, bei der die Vertonung sich an der strophischen Struktur des für den Gesang bestimmten Stückes orientierte, die den Worten eigene Melodik aber außer Acht ließ. Noch *Dionysios von Halikarnassos* stellte aus einer attizistischen Haltung heraus die Forderung auf: „Man muss die Worte den Melodien unterordnen und nicht die Melodien den Worten, wie es bei vielen anderen klar wird, am meisten aber bei den Melodien des Euripides, welche er im Orest Elektra zum Chor sagen lässt.“¹⁸⁶⁷ Danach zitiert er aus dem Orest V. 12–14 und analy-

¹⁸⁶² Ailios Herodianos stammte aus Alexandria und lebte im 2. Jh. n. Chr. Seine zahlreichen Werke zu Themen der Grammatik sind nur in Fragmenten überliefert. Unter ihnen ragt durch ihre Bedeutung *De prosodia catholica* hervor. Vgl. M(ONTANARI), Art. *Ailios H(erodianos)* (1998) 465–467.

¹⁸⁶³ Vgl. SICKING, *Verslehre* (1993) 31; ALLEN, *Vox Graeca* (³1987) 130 f.

¹⁸⁶⁴ Vgl. ALLEN, *Vox Graeca* (³1987) 130.

¹⁸⁶⁵ Vgl. PÖHLMANN, *Denkmäler* (1970) 142.

¹⁸⁶⁶ Ders., a.a.O. 141.

¹⁸⁶⁷ D. H., *Comp.* 11, 63 [USENER / RADERMACHER (1929) 41,18–21]: τὰς τε λέξεις τοῖς μέλεσιν ὑποτάττειν ἀξιοῖ καὶ οὐ τὰ μέλη ταῖς λέξεσιν, ὥς ἐξ ἄλλων τε πολλῶν δῆλον καὶ μάλιστα ἐκ τῶν Εὐριπίδου μελῶν, ἃ πεποίηκεν τὴν Ἠλέκτραν λέγουσαν ἐν Ὁρέστῃ πρὸς τὸν χορὸν. Engl. Übers. bei ROBERTS, *On Literary Composition* (1910) 127.

siert die Abweichungen der von *Euripides* verfassten Melodie von dem natürlichen melodischen Akzent der Worte.¹⁸⁶⁸ Demnach nahm die Melodieführung in dieser Tradition auf die natürlichen Tonhöhen der Silben keine Rücksicht. Der Zufall will es, dass uns ein musikalisches Fragment aus dem *Orest* des Euripides erhalten geblieben ist, das die V. 338–344 enthält und aus der Zeit um 200 v. Chr. stammt.¹⁸⁶⁹ Dieses Fragment bestätigt die Aussage des Dionysios. Nach *E. Pöhlmann* wurde für dieses Chorlied „die Vertonung ohne Rücksicht auf den Wortakzent für die Strophe entworfen und dann der Antistrophe unterlegt“. Dies stimmt nach seinem Urteil „zu dem Befund aller bisher bekannten Musikfragmente, die älter sind als die delphischen Paiane“,¹⁸⁷⁰ welche er auf 128 bzw. 138 v. Chr. datiert.¹⁸⁷¹ Ihm zufolge können alle diese älteren Musikfragmente „aus strophischem Zusammenhang stammen“. Sie „lassen, soweit lesbar, jede Berücksichtigung des Wortakzentes vermissen.“¹⁸⁷² Ein anderes Bild ergibt sich dagegen beim Rhythmus, der sich nach *C. M. J. Sicking* ohne weiteres am Text ablesen lässt. Hier folgt die musikalische Vertonung „dem von dem Text konstituierten rhythmischen Profil und zeigt kein eigenes Profil, das dem Text gleichsam aufgezwungen wäre“. Ebenso lassen „die übrigen Wiener Papyri, die dem *Orest*-Fragment zeitlich nahestehen, (...) keine Spur einer vom Text unabhängigen Rhythmisierung“ erkennen.¹⁸⁷³ Wir stehen hier also vor einer Melodiegestaltung, die zwar auf die natürlichen Tonhöhen der Vokale der Worte keine Rücksicht nimmt, jedoch deren Längenwerte beachtet. So findet Gregors Aussage, dass die Melodie auf dem Ton der Worte gründe, in diesen Fragmenten zwar nicht im Blick auf die Tonhöhenbewegung, aber doch im Blick auf die Tonlängen eine Bestätigung.

5.1.3.4.1.5.2 Das Seikiloslied

In der Zeit des Hellenismus entstand indes noch eine andere Art der Melodiebildung, welche die Aussage Gregors auch im Blick auf die Tonhöhen bestätigt. Es handelt sich dabei um Tondichtungen ohne strophische Bindung. Ihr ältestes sicher datierbares Zeugnis sind die schon erwähnten delphischen Paiane. *E. Pöhlmann* stellt fest, dass in ihnen „der Wortakzent überaus sorgfältig in der Melodie nachgebildet“ ist.¹⁸⁷⁴ Noch besser erhalten ist jedoch die Melodie des Liedes auf der Grabstele des Seikilos, die 1883 bei Tralles aufgefunden wurde und dem Schriftcharakter nach aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. stammt.¹⁸⁷⁵ Text und Melodie lauten in transskribierter Form so:¹⁸⁷⁶

¹⁸⁶⁸ D. H., *Comp.* 11, 63–64 [USENER / RADERMACHER (1929) 41,20–43,3].

¹⁸⁶⁹ Es handelt sich dabei um den Pap. Wien G 2315, vgl. PÖHLMANN, *Denkmäler* (1970) 80.

¹⁸⁷⁰ PÖHLMANN, *Denkmäler* (1970) 82.

¹⁸⁷¹ Ders., a.a.O. 64 f.

¹⁸⁷² Ders., a.a.O. 82.

¹⁸⁷³ SICKING, *Verslehre* (1993) 33.

¹⁸⁷⁴ PÖHLMANN, *Denkmäler* (1970) 66.

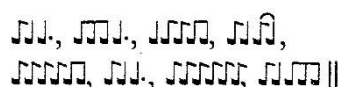
¹⁸⁷⁵ Die Stele befindet sich heute im Nationalmuseum in Kopenhagen (Inv. Nr. 14897), vgl. ders., a.a.O. 56.

¹⁸⁷⁶ Ders., a.a.O. 55.



Es sei hier kurz auf einige Aspekte hingewiesen, die zeigen, wie die Vertonung beim Seikiloslied von der natürlichen Klanggestalt des Textes ausgeht und ihn in gewisser Weise entfaltet:

Die Quantitäten: Nach E. Pöhlmann liegt dem Lied ein iambisches Grundmaß zugrunde.¹⁸⁷⁷ Allerdings scheint die Argumentation C. M. J. Sickings überzeugend, wonach bei der Bestimmung des rhythmischen Profils des Liedes die überlieferten Längenzeichen einzubeziehen sind, „die eine klare rhythmische Anordnung in Gruppen von je sechs χρόνοι erkennen lassen“¹⁸⁷⁸:



Folgt man dieser Analyse, so ist die rhythmische Form des Liedes nicht wie bei Euripides mit den durch die Silben gegebenen Quantitäten identisch. Sie ruht aber doch auf diesen auf, da nur lange Silben eine zusätzliche Dehnung erfahren haben, während kurze Silben kurz belassen sind. Lediglich beim τὸ in Z. 3 (Transskription) hat die Quantität eine Verdoppelung von der Kürze zur einfachen Länge erfahren.¹⁸⁷⁹

Die Tonhöhenbewegung: Mit Ausnahme des anfänglichen Ὅ-σον entspricht dem Akut eine aufsteigende Tonbewegung (φαί-νου in Z. 1) oder eine Hochstellung (ὁ-λως in Z. 2, ὁ-λί-γον in Z. 3 und τέ-λος sowie χρό-νος in Z. 4). Dem Gravis entspricht eine mittlere Tonhöhe, niedriger als beim Akut, jedoch höher als die niedrigste Note in der Umgebung (μη-δὲν und σὺ in Z. 2, πρὸς, ἐ-στί und τὸ in Z. 3 und τὸ in Z. 4). Der Zirkumflex schließlich ist mit Ausnahme des anfänglichen ζῆς in Z. 1 jeweils durch eine fallende Tonbewegung wiedergegeben (λυ-ποῦ in Z. 2, ζῆν in Z. 3, ἀπ-αι-τεῖ in Z. 4). Analoge Beobachtungen lassen sich bei der Mehrzahl der altgriechischen Musikfragmente machen, näherhin bei der jüngeren Gruppe, die mit den beiden delphischen Paia-

¹⁸⁷⁷ Ders., a.a.O. 57.

¹⁸⁷⁸ SICKING, *Verslehre* (1993) 32.

¹⁸⁷⁹ Insofern hat SICKING, a.a.O. 33, nicht Recht, wenn er das Seikilos-Lied dahin deutet, dass „die rhythmische Form eines gesungenen Gedichts von den mit den Silben gegebenen Quantitäten unabhängig sein kann“. Eine völlige Unabhängigkeit zeigt sich beim Seikilos-Lied nicht, wohl aber eine gewisse Freiheit.

nen aus dem 2. Jh. v. Chr. beginnt. E. Pöhlmann fasst das Ergebnis einer vergleichenden Zusammenschau so zusammen: „Bei der Mehrzahl der Fragmente (...) lässt sich folgendes Bestreben beobachten:

1. Akut-, Gravis- und Zirkumflexsilben mehrsilbiger Wörter stehen höher oder mindestens nicht tiefer als die tonlosen Silben des gleichen Wortes. Nebenakzente durch Enklitika werden berücksichtigt.
2. Gravissilben stehen nicht höher als die Tonsilbe des folgenden Wortes.
3. Melismen auf Zirkumflexen gehen abwärts.“¹⁸⁸⁰

Das Seikiloslied und die ihm in der musikalischen Art verwandten Fragmente bilden so einen eindrucksvollen Beleg für die von Gregor von Nyssa beschriebene Verfahrensweise der außerchristlichen Lieddichter seiner Zeit: Die Melodie wird vom „Ton der Wörter“ aus entwickelt, wie Gregor treffend formuliert, näherhin von den Prosodien aus, zu denen auch die Quantitäten gehören, welche die Basis des Rhythmus bilden.

Über diese formalen Charakteristika lässt die Melodieführung aber auch das Bemühen um eine Ausmalung der Aussage erkennen. In gewisser Weise zeichnet die Melodie des Seikilos-Liedes den Gang des Lebens nach. Es beginnt im ersten Stichos mit einem schwungvollen Auftakt entsprechend dem Leben, das der Besucher des Grabes zu diesem Zeitpunkt besitzt (Ὅσον ζῆς). Er soll es nutzen, um in Erscheinung zu treten (φαίνου). Im zweiten Stichos wirkt die Melodieführung schon getragener, sie endet angesichts der Möglichkeit der Trauer mit einer Kadenz (λυποῦ). Der dritte Halbvers beginnt noch einmal ähnlich wie der erste mit einem schwungvollen Auftakt, mahnt er doch erneut, die begrenzte Lebenszeit zu nutzen. Dagegen mündet der vierte Stichos in die am weitesten absteigende Tonbewegung und schließt mit dem tiefsten Ton des Stückes (ἀπαιτεῖ). Am Ende des Lebens steht das Erlöschen, das musikalisch ausgemalt wird.

5.1.3.4.2 Der christliche Psalmengesang (8,33–37)

5.1.3.4.2.1 Die Eigenart der Psalmodie

- 8,³³ ... ἀλλὰ ἀκατάσκευόν τε καὶ ἀνεπιτήδευτον
³⁴ τοῖς θείοις λόγοις ἐνείρας τὸ μέλος, ἐρμηνεύειν τῇ μελωδίᾳ τὴν
³⁵ τῶν λεγομένων διάνοιαν βούλεται, τῇ ποιᾷ συνδιαθέσει τοῦ
³⁶ κατὰ τὴν φωνὴν τόνου τὸν ἐγκείμενον τοῖς ῥήμασι νοῦν ὥς
³⁷ δυνατόν ἐκκαλύπτων.

GNO V, 34

Vergleichen wir diese Charakterisierung des Psalmengesangs mit Gregors Beschreibung der hellenistischen Lieddichtung, so fällt zunächst eine gewisse Parallelität ins Auge. Beide Male spielt der τόνος eine entscheidende Rolle (8,29.31.36). Sodann scheint es beide Male um eine bestimmte Weise der Kombination bzw. Zusammenfügung zu gehen (συνθήκη 8,31 bzw. συνδιαθέσει 8,35). Damit sind die Gemeinsamkeiten freilich erschöpft. Ihnen kontrastiert bei näherem Zusehen ein auffallender Unterschied. Wäh-

¹⁸⁸⁰ PÖHLMANN, *Denkmäler* (1970) 140.

rend Gregor nämlich bei der Beschreibung der griechischen Lieddichtung mit den Prosodien auf ein präzises begriffliches Instrumentar zurückgreifen kann, fehlt Entsprechendes bei seinen Aussagen über die Psalmodie. Es gab in seiner Zeit offenbar noch keine technischen Begriffe, mit denen sich diese Art des Gesangs hätte charakterisieren lassen. Lediglich zwei Merkmale macht Gregor namhaft:

- Anders als die griechische Lieddichtung ist die Psalmodie „einfach“ und „ungekünstelt“ (8,33).
- Die Psalmodie verfolgt die Absicht, „durch die Melodie die Bedeutung des Gesagten zum Ausdruck (zu) bringen“ (8,34 f.).

5.1.3.4.2.1.1 Ein einfacher und ungekünstelter Gesang

Im Lob des Einfachen und Ungekünstelten der christlichen Psalmodie liegt implizit der Vorwurf an die griechischen Lieddichter, dass ihre Werke die gegenteiligen Eigenschaften aufweisen. Was vordergründig wie Polemik aussehen mag, gewinnt Profil vor dem Hintergrund der Entwicklung der griechischen Sprache seit der Zeit des Hellenismus. Wie schon erwähnt deuten die Indizien darauf hin, dass in dieser Zeit die Prosodien wie auch andere Aspekte der Sprache einem Abschleifungsprozess unterlagen.¹⁸⁸¹ Zumindest im täglichen Sprachgebrauch wurden die Quantitäten nicht mehr konsequent beachtet. Im Blick auf die poetische Tradition schreibt C. M. J. Sicking: „Die für uns mit den homerischen Epen anfangende poetische Tradition bestand ununterbrochen, solange die rhythmisch relevanten Eigenschaften der die Verse konstituierenden Wörter unverändert geblieben sind. Der für den Versrhythmus der archaischen und klassischen Periode entscheidende Unterschied zwischen langen und kurzen Silben hat seine Funktion in der Sprache nach und nach verloren: daß der Prozeß, der schließlich zur Neutralisierung des Kontrasts geführt hat, bereits in der hellenistischen Periode angefangen hat, zeigt die gelegentliche Verwechslung von langen und kurzen Vokalen im 3. Jahrhundert v. Chr. (...) Auch trat ein überwiegend dynamischer Wortakzent an die Stelle des (...) musikalischen Wortakzents“.¹⁸⁸²

Dieser Wechsel hat sich nur allmählich und eher unauffällig vollzogen. Doch deutet alles darauf hin, dass er in der alltäglichen Sprache zur Zeit Gregors von Nyssa schon längst eine Tatsache war. Lediglich im Schulunterricht und in gebildeten Kreisen, zumal jenen, die sich dem Programm des Attizismus verpflichtet wussten, wurden die alten Traditionen weiter gepflegt. C. M. J. Sicking spricht davon, dass „viele Gedichte von Stubengelehrten verfaßt worden“ sind, „die beim Komponieren ihrer Verse die althergebrachten Konventionen, deren Grundlagen in der lebendigen Sprache bereits lange verschwunden war, beibehielten.“¹⁸⁸³ Das war offenbar in der ganzen Spätantike so. Zwar gelang es im 4. Jh. n. Chr. selbst einem Dichter mit so hervorragender Bildung wie *Gregor von Nazianz* nicht mehr, die sprachliche Reinheit seiner klassischen Vorbil-

¹⁸⁸¹ Vgl. oben S. 419.

¹⁸⁸² SICKING, *Verslehre* (1993) 31.

¹⁸⁸³ Ebd.

der zu erreichen.¹⁸⁸⁴ Doch noch im 5. Jh. n. Chr. vermochte es *Nonnos*, „Tausende von Hexametern zu schreiben, ohne auch nur einen einzigen Fehler gegen die Quantität der Silben zu begehen“.¹⁸⁸⁵ Umgekehrt gibt es „Poesie, deren rhythmische Form ausschließlich durch die Anzahl und Abwechslung akzentuierter und nichtakzentuierter isochroner Silben bestimmt ist, (...) erst im 6. Jahrhundert n. Chr.“¹⁸⁸⁶

Vor diesem Hintergrund gewinnt Gregors Stellungnahme an Kontur: Er bewertet eine Lieddichtung, die sich nicht auf die lebendige gesprochene Sprache stützt und nur in begrenzten Kreisen Gebildeter geübt wird, als kompliziert und gekünstelt. Positiv liegt darin eine Option für die aktuell gesprochene Sprache jener Zeit und zugleich für die ganze Breite der Gesellschaft. Denn nur eine Weise des Gesangs, die einfach und leicht zugänglich war, hatte die Chance, eine große Zahl von Menschen zu erreichen, was ja nach Gregors einleitender Schilderung (5,6–23) den Psalmen gelungen ist.

5.1.3.4.2.1.2 Zusammenhang von Sinn und Melodie

Auf die negative Abgrenzung von den antiken griechischen Weisen der Lieddichtung folgt Gregors positive Charakterisierung der christlichen Psalmodie. Zunächst sagt er, dass David „mit den göttlichen Worten eine einfache und ungekünstelte Melodie verwoben hat“ (8,33 f.).¹⁸⁸⁷ Eine enge „Verwebung“ von Wort und Melodie zeichnet freilich auch die griechischen Gesangsweisen aus, wie wir gesehen haben. Der Unterschied wird erst durch die folgende Erklärung deutlich. Danach verfolgt der jüdisch-christliche Psalmengesang die Absicht, durch die Melodie den Sinn (διάνοιαν 8,35) des Gesagten zum Ausdruck zu bringen bzw. deutlich zu machen (ἐρμηνεύειν 8,34).¹⁸⁸⁸

Nun gibt es allerdings auch bei der griechischen Lieddichtung einen Zusammenhang zwischen dem Sinn des Textes und der melodischen Gestalt des Liedes. Die Wahl des Metrums ist nicht beliebig, sondern entspricht der Thematik des Textes. Denn jedem Rhythmus entspricht in der griechischen Auffassung ein bestimmtes Ethos, eine bestimmte Grundstimmung der Seele.¹⁸⁸⁹ Auch haben wir am Beispiel des Seikilos-Liedes gesehen, wie die Melodieführung im Ganzen dem Gang des Geschehens folgt und ihn spiegelt.¹⁸⁹⁰ Gleichwohl liegt der unmittelbare Ansatzpunkt für die Vertonung in Eigenschaften des Wortmaterials als solchem, näherhin in dem Wechsel von langen und kurzen Silben sowie von tiefer und hoher Tonlage. Diese Prosodien sind fest mit

¹⁸⁸⁴ B. Meier listet in seiner Ausgabe des *Carmen* 2,1,12 des GREGOR VON NAZIANZ [MEIER, *Über die Bischöfe* (1989) 18–22], Unebenheiten in der Prosodie auf. Schon STOPPEL, *Quaestiones* (1881) 20, kam zu dem Urteil: „Gregorii prosodiae leges minus certae et constantes sunt quam poetarum classicorum, quantum vis a Byzantinorum licentia abhorreant.“

¹⁸⁸⁵ SICKING, *Verslehre* (1993) 32.

¹⁸⁸⁶ Ders., a.a.O. 31.

¹⁸⁸⁷ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

¹⁸⁸⁸ Das LG III, 501, Sp. 3, Z. 1–5.16–22, gibt für ἐρμηνεύω im vorliegenden Zusammenhang als Bedeutung an: „(ohne Worte, Begr., Texte, - (...)) zeichnhaft, symbolhaft) etw. zum Ausdruck bringen, deutlich machen, verdeutlichen, anzeigen“.

¹⁸⁸⁹ Vgl. ABERT, *Ethos* (1899, ²1968) 122–124.

¹⁸⁹⁰ Vgl. oben S. 421–423.

dem Wort verbunden und gehen jeder interpretierenden Absicht voraus. Demgegenüber erkennt Gregor in der Psalmodie eine Weise des Gesangs, die direkt und unmittelbar auf den Sinn des Textes bezogen ist. Vermittelt er uns auch eine Vorstellung davon, in welcher Weise diese Absicht gesanglich umgesetzt wurde?

Gregor setzt zu einer näheren Beschreibung an, deren exakter Sinn jedoch nicht leicht zu erfassen ist. Man könnte in συνδιαθέσει (8,35) eine Parallele zu συνθήκη (8,31) sehen und das Wort als ‚Zusammenfügung‘ wiedergeben. Man könnte ferner τοῦ κατὰ τὴν φωνὴν τόνου (8,35 f.) als pleonastischen Ausdruck verstehen, der nicht mehr bedeutet als ‚der Ton der Stimme‘. Dann würde Gregor hier sagen, dass David „durch eine bestimmte Anordnung der von der Stimme (hervorgebrachten) Töne den in den Worten liegenden Sinn so weit als möglich enthüllt“ (8,35–37).¹⁸⁹¹ Über das konkrete Wie der Melodiebildung wird dabei nichts gesagt. In diesem Sinne übersetzt J. Reynard den Satz.¹⁸⁹² Freilich bedeutet συνδιάθεσις nicht nur ‚Zusammenfügung‘, sondern auch ‚gemeinschaftliche Stimmung‘,¹⁸⁹³ ‚der gemeinsame Zustand‘, ‚Beschaffenheit‘.¹⁸⁹⁴ Dieser Linie folgt R. E. Heine, wenn er von einer sympathetischen Anordnung der Tonhöhen in Bezug auf das (jeweilige) Wort spricht.¹⁸⁹⁵ In ähnlicher Weise spricht H. J. Sieben von der „Stimmung des Tons in der Stimme“.¹⁸⁹⁶ Wie das näherhin zu verstehen ist, bleibt freilich ebenfalls offen. Angesichts dieser Schwierigkeiten gewinnt der Vorschlag von A. Traverso an Interesse. Er deutet φωνή (8,36) als die gesprochene im Unterschied zur dichterisch geformten Sprache. Danach würde sich die Psalmodie durch ihre Nähe zur Umgangssprache auszeichnen, insbesondere wären bei ihr die Akzente ähnlich gesetzt wie da.¹⁸⁹⁷ Zwar ergibt sich auch von da aus noch keine konkrete Vorstellung davon, wie die Psalmodie zur Zeit Gregors geklungen hat. Doch dürfte Traverso darin Recht haben, dass der Psalmengesang in der damaligen Umgangssprache erklang, was bedeutet, dass die traditionellen Prosodien bei ihm nicht mehr zum Tragen kamen. Das schuf zugleich Raum für neue Weisen gesanglicher Gestaltung.

Am bedeutsamsten unter den von Gregor genannten Merkmalen ist die enge Verbindung von Wort und Gesang (8,34), also die Aufgabe der Melodie, „die Bedeutung des Gesagten zum Ausdruck (zu) bringen“ (8,34 f.) und „den in den Worten liegenden Sinn so weit als möglich (zu) enthüllen“ (8,36 f.). Da διάνοια und νοῦς hier in ihrer Bedeu-

¹⁸⁹¹ Als Bedeutungen von συνδιάθεσις gibt LG VIII, 329, Sp. 2, Z. 42–43.55–60, an: ‚gemeinsame Einrichtung, Anlage, Anordnung, Verfassung‘. — Das Wort νοῦς ordnet LG VI, 620, Sp. 2, Z. 17 f. und Sp. 3, Z. 15 f., unserer Stelle dem Bedeutungsfeld ‚Sinn, Verständnis eines Wortes, eines Gedankens eines Textes (u.ä.)‘ zu.

¹⁸⁹² REYNARD, *Sur les titres* (2002) 183: ‚révéler autant que possible par tel ou tel assemblage de l’accent vocal le sens fixé dans les mots‘.

¹⁸⁹³ PAPE / SENGEBUSCH, *Handwörterbuch* II (1914) 1007.

¹⁸⁹⁴ PASSOW, *Handwörterbuch* II/2, 1687; LAMPE, *Lexicon* (⁸1987) 1311, gibt ‚disposition to‘, ‚sympathetic affection‘ und ‚inclination‘ an.

¹⁸⁹⁵ HEINE, *Treatise* (²2000) 92 (Heine I, 25): ‚by a kind of sympathetic ordering of the pitch in relation to the term‘.

¹⁸⁹⁶ SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 113.

¹⁸⁹⁷ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 47: ‚col fare uso di una disposizione dell’accento simile della lingua parlata‘.

tung übereinstimmen,¹⁸⁹⁸ bringt Gregor denselben Gedanken zwei Mal zum Ausdruck. Er sieht hier offenkundig das entscheidende Charakteristikum der Psalmodie. Wir wissen dadurch zwar noch nichts über deren konkrete Gestalt, sind aber doch über einen bedeutsamen Wesenzug informiert.

5.1.3.4.2.1.3 Fragmentarische Kenntnisse

Leider sind uns aus dem christlichen Altertum keine Aufzeichnungen von Melodien überliefert, die Gregors Aussagen ergänzen könnten. Aus dieser Zeit ist nur ein einziges mit Notenschrift versehenes Fragment auf uns gekommen, der *Pap. Oxy. 1786*, der fünf Zeilen eines griechischen Hymnus an die Dreifaltigkeit aus dem 2. oder 3. Jh. trägt.¹⁸⁹⁹ Dabei handelt es sich freilich um einen neu geschaffenen christlichen Text, nicht wie bei den Psalmen um einen, der aus biblischer Überlieferung stammt. Trotz mancher Irregularitäten beurteilt die Forschung das Versmaß als anapaestisch.¹⁹⁰⁰ Eine Vertonung nach dem Wortakzent dagegen ist nicht zu erkennen. *E. Pöhlmann* urteilt: „So wie der Komponist kein sicheres Gefühl für die Quantität mehr besitzt, so hat er auch das Empfinden für die musikalische Intonation des Griechischen verloren.“¹⁹⁰¹ Damit illustriert dieser Hymnus den Verlust der Prosodien in der Volkssprache, eine Entwicklung, die wohl auch in der Psalmodie zum Tragen gekommen ist.

Vom Hymnus Oxyrhynchus an dauert es mehrere Jahrhunderte, bis uns im griechischsprachigen Raum erneut kirchenmusikalische Aufzeichnungen begegnen. Die handschriftliche Überlieferung von Melodien setzt erst im 10. Jahrhundert ein,¹⁹⁰² Melodien der Psalmodie finden sich sogar erst seit dem 14. Jahrhundert.¹⁹⁰³ Trotz der geschichtlichen Kontinuität, die es hier zweifellos gab, muss angesichts dieser langen Zeiträume offen bleiben, ob und wie weit in den heutigen Gesängen der griechischen Kirche Elemente der altchristlichen Praxis erhalten geblieben sind.¹⁹⁰⁴ Immerhin lässt sich für die heutige Praxis der Orthodoxen Kirche festhalten, dass die Psalmen einerseits bei der fortlaufenden Kathismenlesung in einem ganz einfachen Rezitationston vorgetragen werden. Andererseits werden Psalmverse und Psalmen an anderen Stellen der Liturgie in enger Verbindung mit Hymnen und in hymnodischer Weise gesungen. Zudem kennt die Griechische Kirche auch einen psalmodischen syllabischen Gesangsstil.¹⁹⁰⁵

¹⁸⁹⁸ HEINE, *Treatise* (2000) 92 (Heine I, 25), und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 183, versuchen δίαφοια mehr eigenes Profil zu geben und übersetzen es im Sinne von ‚Absicht‘ (intention).

¹⁸⁹⁹ PÖHLMANN, *Denkmäler* (1970) 108.

¹⁹⁰⁰ Ders., a.a.O. 108–109.

¹⁹⁰¹ Ders., a.a.O. 109.

¹⁹⁰² FLOROS, *Neumenkunde* (1980) 32.

¹⁹⁰³ RANDHOFER, *Psalmen. Teil I* (1995) 213.

¹⁹⁰⁴ Vgl. dies., a.a.O. 213 f.

¹⁹⁰⁵ Vgl. HANNICK, *Byzantinische Musik* (1995) 291.

5.1.3.4.2.1.4 Biblischer Sprechgesang

Wenn es auch für uns heute keinen unmittelbaren Zugang mehr zur Psalmodie des 4. Jahrhunderts gibt, verdienen doch einige strukturelle Aspekte unsere Aufmerksamkeit. Es fällt auf, wie sehr Gregors Beschreibung des Psalmengesangs seiner Zeit mit den Charakteristika übereinstimmt, die man noch heute an bestimmten Weisen der Psalmodie sowohl im christlichen wie im jüdischen Raum entdecken kann. Ja, es entsteht der Eindruck, dass nicht nur die Texte der Psalmen, sondern auch die Weise ihres Gesangs ein Erbe aus dem Judentum sind. Die Einfachheit, die enge Verbindung von Wort und Melodie und die Aufgabe der Melodie, den Sinn der Worte zu verdeutlichen, kennzeichnen die Kantillation der heiligen Texte im Judentum ebenso wie den christlichen Psalmengesang. Der jüdische Musikwissenschaftler *H. Avenary* sagt dazu: „A strong similarity of style can be detected in the recitation of the Psalms or chapters from other biblical books by different Jewish communities. Exactly the same recitation style is to be found in the most ancient traditions of the Catholic, Orthodox, and Syrian churches. Since there was close contact between the faiths only at a early period, the musical structure or styles of singing must have been accepted by Christianity together with the Holy Scripture themselves. (...) The findings point to a common source of Bible song in the early synagogue.“¹⁹⁰⁶

Es handelt sich hier um eine Art der Melodik, die allen „Völkern der Bibel“, wie *H. Avenary* sagt, gemeinsam ist und die sich nicht aus der vorchristlichen Antike herleiten lässt.¹⁹⁰⁷ Sie ist jedoch charakteristisch für die Welt der Bibel: „Melodic enunciation has been connected with Bible recitation from its very beginning and has accompanied the Holy Scriptures through their translation into every tongue.“¹⁹⁰⁸ *R. Flender* hat deshalb für diese Melodik treffend den Begriff ‚Biblischer Sprechgesang‘ geprägt.¹⁹⁰⁹ Er meint damit „die liturgische Rezitation des Alten und Neuen Testaments, wie sie in der Tradition von Synagoge und Kirche geformt wurde und sich bis auf den heutigen Tag in mündlicher Überlieferung erhalten hat.“ Das trifft im Besonderen, wie *H. Avenary* darlegt, für das Judentum zu: „It is characteristic of the synagogue that the Bible is never read like speech or declamation; it is always chanted to musical pitches and punctuated by melodic cadences attached to clauses and periods. The reading of the Bible at home or at school is performed in the same way.“¹⁹¹⁰

Musikalisch betrachtet handelt es sich bei diesem Sprechgesang um eine „Gleichzeitigkeit von Sprechen und Singen. Der biblische Text wird gesprochen, jedoch mit bestimmter Tonhöhe. Das, was beim Sprechen Tonfall, also Sprachmelodie mit unbestimmter Tonhöhe (glissando) ist, wird in der liturgischen Hochsprache zur kodifizier-

¹⁹⁰⁶ AVENARY, Art. *Music* (1971) 571 f.

¹⁹⁰⁷ H. AVENARY, a.a.O. 578, stellt fest: „Psalmody and melodic reading are common traits of all the ‚peoples of the Bible‘. Repeated attempts to find an archetype of it in pagan antiquity have not succeeded.“

¹⁹⁰⁸ Ebd.

¹⁹⁰⁹ FLENDER, *Der biblische Sprechgesang* (1988) 13.

¹⁹¹⁰ AVENARY, Art. *Music* (1971) 577.

ten Sprachmelodie mit bestimmter Tonhöhe.“¹⁹¹¹ Diese sprachmusikalische Praxis ist nicht auf den Mittelmeerraum beschränkt. Nach Meinung gerade jüdischer Forscher stammt sie aus Asien und wurde „von Juden und Griechen adaptiert“.¹⁹¹² So spricht etwa A. Herzog von einem „pan-Asiatic style“,¹⁹¹³ E. Gerson-Kiwi von einem „panasiatic concept of music“.¹⁹¹⁴ Nach R. Flender nimmt die Psalmodie dabei eine zentrale Stellung ein. Sie stellt „ein musikalisches Grundmodell dar, aus dem sich die Vielfalt alttestamentlichen Sprechgesangs entwickelt hat“.¹⁹¹⁵

5.1.3.4.2.1.5 Vom Wort ausgehend und dem Wort dienend

Die von Gregor von Nyssa am Psalmengesang hervorgehobenen Eigenschaften der Andersheit, Einfachheit und der dienenen Rolle gegenüber dem Wort entsprechen genau den Charakteristika des Biblischen Sprechgesangs. So stellt die Musikologin S. Corbin den großen Unterschied heraus, der zwischen unseren heutigen Vorstellungen von Musik und der Auffassung der frühen Christenheit besteht. In der frühchristlichen Welt besitzt die Musik „noch die besondere Rolle, die sie in den ältesten Kulturen, im besonderen in der jüdischen und hellenistischen Welt erhalten hat. Ihre Aufgabe ist nicht, ästhetische Vorstellungen zu schaffen, sondern eine Botschaft in Worten zu übermitteln, deren Ausdruckskraft sie durch Rhythmus und Melodik steigert.“¹⁹¹⁶ Sie erklärt sodann: „Diese Vortragsart will vor allem tief in den heiligen Text eindringen und ihn einer Gemeinschaft, in der noch das Analphabetentum herrscht, verständlich machen. Für sie besitzt die menschliche Stimme im Kantillieren oder Singen eine ganz andere Bedeutung als für uns heute.“¹⁹¹⁷ Und schließlich erfahren wir: „Der ‚Ton‘ ist notwendige Zusatz, ein Mittel, Zugang zu den Texten zu gewinnen und sie bewußt werden zu lassen. Er ist Ausdruck der Gottesverehrung.“¹⁹¹⁸ Der jüdische Musikwissenschaftler C. Sachs hat den Begriff „logogen“ geprägt, um die melodische Eigenart dieser Traditionen zu beschreiben, in denen, wie Herzog erklärt, „das musikalische Element durch die Worte erzeugt wird, an die verbale und syntaktische Struktur gebunden und der Mitteilung des Textes untergeordnet ist, ohne dass ein Versuch zu musikalischer Autonomie gemacht wird“.¹⁹¹⁹ Entsprechen diese Beschreibungen nicht in überraschender Weise Gregors Charakteristik der Psalmodie, nach welcher David „durch die Melodie die Bedeutung des Gesagten zum Ausdruck bringen“ und „durch eine bestimmte Anordnung der von der Stimme (hervorgebrachten) Töne den in den Worten liegenden Sinn so weit als möglich“ enthüllen will (8,34–37)? Wenn sodann Corbin erklärt, dass „das Streben nach Originalität und Neuerungen als Sache des Komponisten“ in dieser Musikauffassung

¹⁹¹¹ Ebd.

¹⁹¹² Ebd.

¹⁹¹³ HERZOG, *Masoretic Accents* (1971) 1100.

¹⁹¹⁴ Vgl. GERSON-KIWI, *Religious Chant* (1961) 64–67.

¹⁹¹⁵ FLENDER, *Der biblische Sprechgesang* (1988) 13.

¹⁹¹⁶ CORBIN, *Grundlagen* (1972) 16.

¹⁹¹⁷ Ebd.

¹⁹¹⁸ Dies., a.a.O. 17.

¹⁹¹⁹ HERZOG, Art. *Masoretic Accents* (1971) 1100. Zitat ins Dt. übers. von A. F. P. Weber.

keinen Platz habe,¹⁹²⁰ können wir an Gregors Hervorhebung des Einfachen und Ungekünstelten der Psalmodie denken. Wie er stellt auch H. Avenary die Andersartigkeit des Biblischen Sprechgesangs gegenüber der hellenistischen Lieddichtung und seine dienende Rolle gegenüber dem Wort heraus: „In contrast to sensualist tendencies in art, which take the Bible text as a mere opportunity for writing a beautiful piece of music, Bible chant is the genuine expression of a spiritual concept and, as such, is opposed to the general trend of the Hellenistic period. Its restriction to a small range of notes and limited ornamentation is intentional, not ‚primitive‘, with the purpose of ensuring that the melody will never interfere with the perception of the words and the apprehension of their meaning and spiritual message.“¹⁹²¹ Mit Bezug auf den von C. Sachs geprägten Begriff *logogen* beschreibt H. Avenary die Eigenart dieser Gesangsweise nicht weniger prägnant: „proceeding from the word and serving the word“¹⁹²².

Bei H. Avenary begegnet uns eine Aussage über den melodischen Charakter des Biblischen Sprechgesangs: Der Melodieverlauf beschränkt sich auf eine kleine Zahl von Noten, die Ausschmückungen sind begrenzt. Das entspricht der von Gregor angesprochenen Einfachheit der Psalmodie. Lassen sich Avenarys Angaben näher begründen und evtl. auch weiter entfalten? Dieser Frage soll anschließend in einem Exkurs zur Forschungsgeschichte nachgegangen werden.

5.1.3.4.2.1.6 David

Wie schon am Anfang dieses Kapitels (5,6), führt Gregor auch an seinem Ende die Einrichtung der Psalmodie auf einen namentlich nicht identifizierten ‚er‘ (8,33.35) zurück. Jedoch lassen ausdrückliche Nennungen im Laufe des Kapitels (6,1; 8,2 f.) keinen Zweifel daran, dass es sich hier um *David* handelt.¹⁹²³ Unbeschadet dessen, was heutige historische Forschung hier differenzierend an Erkenntnissen beiträgt, bleibt diese Zuschreibung theologisch bedeutsam. Denn David als Prophet, als Mittler göttlicher Offenbarung steht dafür, dass nicht nur der Text, sondern auch der Gesang der Psalmen Teil der göttlichen Offenbarung ist. Durch David hat Gott seinem Volk nicht nur eine „Lehre“ bzw. eine „Philosophie“ gegeben,¹⁹²⁴ sondern auch eine bestimmte Weise der Vermittlung und Aneignung dieser Lehre. Beides ist im konkreten Leben der Kirche letztlich nicht voneinander zu trennen.

¹⁹²⁰ CORBIN, *Grundlagen* (1972) 16.

¹⁹²¹ AVENARY, *Art. Music* (1971) 578.

¹⁹²² Ebd.

¹⁹²³ HEINE, *Treatise* (2000) 92 (Heine I, 25), und REYNARD, *Sur les titres* (2002) 183, fügen den Namen ‚David‘ als Subjekt von ἐνεῖρας (8,34) und βούλεται (8,35) in ihre Übersetzung ein. — Zu David als Verfasser der Psalmen vgl. auch oben S. 29–32.

¹⁹²⁴ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* III [JR 5,4.19.20.23 passim].

5.1.3.4.2.2 Exkurs: Die jüdische Wurzel der Psalmodie

5.1.3.4.2.2.1 Abhängigkeit oder parallele Entwicklung?

5.1.3.4.2.2.1.1 Vermutete Abhängigkeit

Gregor von Nyssas Zuschreibung der Psalmodie an David scheint indes nicht nur in theologischer Hinsicht von Bedeutung zu sein. Sie verweist auch auf kirchenmusikalische Zusammenhänge. Wie schon deutlich geworden ist,¹⁹²⁵ haben insbesondere jüdische Musikwissenschaftler die Aufmerksamkeit auf die Verwurzelung der christlichen Formen des Biblischen Sprechgesangs im Judentum gelenkt. Wir möchten den Gang der Diskussion noch etwas genauer darstellen.

Ein früher Zeuge derartiger Überlegungen ist der jüdisch-italienische Dichter *Immanuel ha-Romi*.¹⁹²⁶ Auf die Frage: „Was sagt die Musikwissenschaft den Christen?“, antwortete er in Anspielung auf Gen 40,15: „Ich wurde aus dem Land der Hebräer geraubt.“¹⁹²⁷ Seit der Zeit der Renaissance setzte dann, wie R. Randhofer ausführt, „eine intensive Suche nach objektiven Beweisen für die Beziehungen zwischen jüdischen und christlichen Gesängen ein“.¹⁹²⁸ Das Verdienst, diese auf eine breite empirische Basis gestellt zu haben, gebührt dem Nestor der jüdischen Musikwissenschaft, *Abraham Zvi Idelsohn*.¹⁹²⁹ Er konnte sich, so R. Randhofer, durch ausgedehnte Feldforschung „einen umfassenden Überblick über die liturgischen Gesänge der verschiedenen jüdischen Traditionen verschaffen.“ Dabei stellte er auch „Melodie- und Motivvergleiche jüdischer Gesänge vor allem mit gregorianischen, aber auch mit syrischen und griechischen Melodien“ an.¹⁹³⁰

Einen weiteren Meilenstein der Forschung stellt das monumentale Werk *The Sacred Bridge* von E. Werner dar.¹⁹³¹ Der Autor kommt darin zu dem Schluss: „As in the literary, so in the musical liturgy, the form conceptions of dichotomous psalmody, of scriptural cantillation, and of extended canticle chant, are basic and lasting elements of Jewish heritage. They remained a substratum common to all derivatives of Judaism and Christianity.“¹⁹³² Träger von Wechselwirkungen zwischen der jüdischen und der christlichen Gesangstradition findet E. Werner nicht zuletzt in musikalisch tätigen Konvertiten, deren er einige namhaft macht.¹⁹³³ Seiner Sicht der Zusammenhänge schließt sich S. Corbin an, wenn sie im Blick auf die Kantillation biblischer Texte erklärt: „Diese Besonderheiten entnimmt die christliche Welt direkt dem Judentum als dessen Erbe. In der

¹⁹²⁵ Vgl. oben S. 428–429.

¹⁹²⁶ Zur Person vgl. CASSUTO, Art. *Immanuel (ben Solomon) of Rome* (1971) 1295–1298.

¹⁹²⁷ Vgl. RANDHOFER, *Psalmen. Teil 1* (1995) 3. Übers. d. Zitate aus dem Ital. ins Dt. durch A. F. P. Weber.

¹⁹²⁸ Ebd.

¹⁹²⁹ Zur Person vgl. SCHUMACHER, Art. *Idelsohn, Abraham Zvi* (2003) 612 f.

¹⁹³⁰ RANDHOFER, *Psalmen. Teil 1* (1995) 6.

¹⁹³¹ WERNER, *The Sacred Bridge* (1959). Zu E. Werner vgl. SAFFLE, Art. *Werner, Erich* (2007) 788–790.

¹⁹³² WERNER, a.a.O. 577.

¹⁹³³ WERNER, *Die jüdischen Wurzeln* (1972) 27.

Übernahme der Worttexte auf der Grundlage genau nachgebildeter biblischer Verse ist es schwer anzunehmen, daß der Vortrag dieses Repertoriums der traditionellen jüdischen Vortragsart nicht entsprochen haben sollte, zumal noch bis heute in der jüdischen Welt – trotz mancher Umbildungen in den Diasporagebieten – diese Vortragsart weiterbesteht. (...) Die Synagoge kennt nur die Text-Kantillation. Diese aber nimmt die Kirche auf.“¹⁹³⁴ Schließlich sei der Kirchenmusiker *K. Hodes* genannt, der in seiner Einführung in den Gregorianischen Choral urteilt: „In der liturgischen Musik des Christentums der ersten Jahrhunderte erkennen fast alle Autoren, die nach der Entstehung der christlichen Kirchenmusik fragen, als vorherrschend die Tradition des Orients oder, genauer gesagt, die Tradition der synagogalen Kultmusik der Juden.“¹⁹³⁵ Er verweist dann auf *L. Söhner*, der erklärte, dass es „ganz natürlich“ war, „daß die neubekehrten Juden bei ihren Zusammenkünften in ähnlicher Weise gesungen haben, wie sie es vordem in der Synagoge getan hatten.“¹⁹³⁶ Hodes schließt daraus: „Infolgedessen basierten auch die ersten musikalischen Formen der Kirche auf der Psalmodie“.¹⁹³⁷

5.1.3.4.2.2.1.2 Differenzierungen

Die hier vorausgesetzte weitgehende Kontinuität zwischen jüdischen und frühchristlichen Formen des Gebetes wurde dann allerdings von *J. McKinnon* in Frage gestellt. Aufgrund fehlender talmudischer Evidenz bestreitet er die Existenz einer psalmodischen Praxis in der frühen Synagoge und erklärt: „(T)here was no singing of psalms in the ancient Synagogue; (...) Daily psalmody is not evidenced until the tractate Sopherim, redacted probably in the eight century and reflecting liturgical developments of the post-Talmudic period, that is, after about 500.“¹⁹³⁸ Das würde bedeuten, dass der synagogale Psalmengesang nicht älter wäre als der christliche. Beide hätten sich vielmehr parallel und ohne wesentliche gegenseitige Beeinflussung entwickelt. Gleichwohl erkennt auch *J. McKinnon* für beide eine gemeinsame Quelle an, nämlich die Kantillation der biblischen Texte, die immer schon ein wesentliches Element des Synagogengottesdienstes war: „The recitation of Scripture in the ancient Synagogue was not a dry reading in the modern sense, but rather some sort of elemental declamation or cantillation.“¹⁹³⁹ Er verweist dabei auf den Talmud, in dem es heißt: „Wer die Schrift ohne Melodie liest und ohne Sang studiert, über den spricht die Schrift: <so gab ich ihnen Satzungen, die nicht ersprießlich waren?>“¹⁹⁴⁰ So bleibt also bestehen, dass die christliche Psalmodie auf jüdische Wurzeln zurückgeht, nämlich auf jenen Sprechgesang, der beim Vortrag aller biblischen Texte zur Anwendung kam. Über diesen für alle sakralen Texte bedeut-

¹⁹³⁴ CORBIN, *Grundlagen* (1972) 17.

¹⁹³⁵ HODES, *Der Gregorianische Choral* (21979) 5.

¹⁹³⁶ SÖHNER, *Die Orgelbegleitung* (1936) 11.

¹⁹³⁷ Ebd.

¹⁹³⁸ Vgl. MCKINNON, *The Exclusion of Musical Instruments* (1979–1980) 84 f.

¹⁹³⁹ Ders., a.a.O. 85.

¹⁹⁴⁰ *Megilla* IV, v, vi, Fol. 32a, Soncino 194 [DER BABYLONISCHE TALMUD IV, übertr. durch L. Goldschmidt (31980) 132].

samen Zusammenhang hinaus erkennt J. McKinnon in zeremoniellen Mählern wie dem jüdischen Sedermahl einerseits und dem christlichen Agapemahl andererseits ein wichtiges Bindeglied für die Vermittlung der Psalmodie an die Christenheit. Er urteilt: „(P)salmody at Jewish meals is significant for the question of Jewish and Christian musical links because the Christian evidence of the first three centuries shows common meals to be the principal venue of Christian psalmody.“¹⁹⁴¹

Jüngere Forschungen haben an unserem Bild von der Entwicklung der Gesangstraditionen weitere Differenzierungen angebracht. So weist R. Randhofer auf außerjüdische Einflüsse auf den christlichen Psalmengesang hin. Sie findet durch die Ergebnisse ihrer Analysen McKinnons Position insoweit bestätigt, „als sie im christlichen Psalmengesang nicht grundsätzlich jüdisches Vorbild und Erbe sehen lassen können“. Vielmehr scheint es ihr wahrscheinlich, „daß in der Frühzeit der Entwicklung und Festigung christlicher Musikausübung Psalmengesang einer Vielzahl von Einflüssen zugänglich war und aus mehr als einer Quelle schöpfte.“¹⁹⁴² Andererseits macht auch sie darauf aufmerksam, dass „es bereits zur Zeit Christi zumindest eine Form jüdischen Psalmengesangs außerhalb des Tempels gegeben hat, an dem auch Christen teilgehabt haben: das Psalmensingen beim zeremoniellen Mahl.“ Sodann hält sie bei Juden wie bei Christen auch privaten Psalmvortrag für möglich. Damit tritt neben der Synagoge eine weitere mögliche Linie der Vermittlung jüdischer psalmodischer Traditionen an das Christentum in den Blick. R. Randhofer folgert: „Der Umstand einer erst in späteren nachchristlichen Jahrhunderten stattfindenden liturgischen Verankerung des Psalms schließt eine jüdische Basis für den frühchristlichen Psalm noch nicht aus. (...) Der Brauch des Psalmsingens kann vor allem in der Frühzeit einer noch nicht gefestigten Ordnung durchaus losgelöst von einer festen liturgischen Verwendung existiert haben.“¹⁹⁴³ Gregor von Nyssa ist zwar ein Zeuge erst für das 4. Jahrhundert. Doch fällt in seiner Darstellung der vielfältigen Verwendung der Psalmen auf, dass private Formen bei weitem überwiegen (5,6–23), was mit der von Randhofer hier benannten Traditionslinie in überraschender Weise übereinstimmt. Auf der anderen Seite haben nach I. Adler und R. Flender musikethnologische Forschungen neuerdings neues Beweismaterial für die These erbracht, „daß die hebräische Psalmodie schon zur Zeit des 2. Tempels in der Synagoge verankert war“.¹⁹⁴⁴ Sie betonen die „lückenlose Kontinuität der mündlichen Überlieferung“¹⁹⁴⁵ und stützen damit gegen McKinnon die Position der älteren jüdischen Forschung.

¹⁹⁴¹ Vgl. MCKINNON, *On the question of psalmody* (1986) 186 f. Zum Psalmengesang bei christlichen Mählern vgl. auch oben S. 369–370.

¹⁹⁴² RANDHOFER, *Psalmen. Teil I* (1995) 267.

¹⁹⁴³ Ebd.

¹⁹⁴⁴ ADLER / FLENDER, *Art. Musik und Religion II. Judentum* (1994) 448.

¹⁹⁴⁵ Ebd.

5.1.3.4.2.2.2 Zur Struktur

Wie weit erlaubt der geschichtliche Befund Rückschlüsse auf die Klanggestalt der Psalmodie zur Zeit Gregors von Nyssa? Nüchtern muss man feststellen, dass es nicht möglich ist, konkrete Melodiemodelle zu rekonstruieren. Jedoch lässt sich von den Indizien her sagen, dass die Psalmengesänge, die Gregor einst hörte, in einer Traditionslinie stehen, die vom Biblischen Sprechgesang der Zeitenwende ausgeht und die bis in die Gegenwart jüdischen wie christlichen Psalmensingens führt. Die Psalmodie lässt sich dabei als eine bestimmte Ausprägung dieses Sprechgesangs begreifen, die der Eigenart der Psalmen entspricht.

5.1.3.4.2.2.2.1 Flexible Melodiemuster

Diese Zusammenhänge finden in der hebräischen Bibel durch die von den Masoreten eingefügten Akzentzeichen (טעמים) einen Ausdruck. Diese verdeutlichen nicht nur die syntaktische Struktur, sondern geben auch Hinweise für den melodischen Vortrag. Dabei finden bei den Psalmen, im Buch Ijob sowie im Buch der Sprichwörter im Unterschied zu den übrigen Büchern der hebräischen Bibel die sog. poetischen Akzentzeichen (טעמים אמת) Verwendung. Diese führen in unserer Fragestellung allerdings nicht weiter, da sie zum einen eine spätere und weiter entwickelte Form der Kantillation repräsentieren und da zum anderen die genaue musikalische Bedeutung dieser Zeichen heute nicht mehr bekannt ist. E. Werner erklärt: „Da eine verlässliche und kontinuierliche mündliche Überlieferung fehlt, ist die musikalische Deutung dieser poetischen Akzente durchaus hypothetisch, im Gegensatz zu den übrigen 21 Büchern, für deren Kantillation eine wohlbelegte und authentische Überlieferung besteht.“¹⁹⁴⁶ Der Verlust des Wissens um die musikalische Bedeutung dieser Zeichen dürfte damit zusammenhängen, dass sich die von ihnen vorgezeichnete Praxis nicht durchgesetzt hat.¹⁹⁴⁷ Vielmehr haben sich im Judentum einfachere und vermutlich zugleich ältere Formen der Psalmodie erhalten, die auch heute vielerorts praktiziert werden.¹⁹⁴⁸ Jüdische Musikwissenschaftler vermuten gerade in den einfacheren Formen, wie sie sich in einigen peripheren Gebieten der von Juden bewohnten Welt erhalten haben, Zeugnisse alter Tradition. So erklärt H. Avenary: „The nature of this primitive, unwritten Bible chant can be inferred from the present custom of some communities, notably the Yemenites and Bukharans, which still disregard the written accents and read the Bible in a much simpler manner, using only the well-known cadences of psalmody plus an intermediate stop“.¹⁹⁴⁹ In ähnlichem Sinn äußert sich auch A. Herzog: „This style is probably not the result of any erosion or

¹⁹⁴⁶ WERNER, Art. *Der vorchristliche und frühchristliche Psalm* (1962) 1675.

¹⁹⁴⁷ Vgl. FLENDER, *Hebrew psalmody* (1992) 20.

¹⁹⁴⁸ So bezeugt AVENARY, Art. *Music* (1971) 576: „The ancient pattern of psalmody is still extensively used in Jewish communities all over the world.“

¹⁹⁴⁹ AVENARY, Art. *Music* (1971) 578.

loss of knowledge, but may well be the surviving evidence of the earliest stages of the system, perhaps even of the Proto-Tiberian or Palestinian or Babylonian ones.“¹⁹⁵⁰

Bei diesen einfachen, aber auch bei manchen stärker entwickelten Formen der Kantillation handelt es sich nicht um voll durchgeführte „Vertonungen“ der Psalmen im modernen Sinn, sondern um Melodiemuster, die vom Leser / Beter / Vorsänger dem Text entsprechend in einer gewissen Flexibilität angewandt werden. Der Sänger regelt dabei „ganz instinktiv sein Verhalten nach den allgemeinen ererbten Regeln der Tradition“. ¹⁹⁵¹ A. Herzog erklärt: „The style itself remains constant, but each reader may interpret it with a certain individuality and will never repeat his previous performance precisely when he reads the same passage upon another occasion.“¹⁹⁵² Diese Art des Sprechgesangs, bei der das Grundmuster Spielraum lässt für eine individuelle Realisierung macht verständlich, dass biblische Texte von vielen Personen und bei vielen Gelegenheiten „gesungen“ werden können, wie Gregor von Nyssa es beschreibt (5,5–23).

5.1.3.4.2.2.2.2 Hebräische, griechische und lateinische Psalmodie

Besonders A. Z. Idelsohn und E. Werner haben hervorgehoben, dass die überlieferte jüdische Psalmodie eine überraschende strukturelle Ähnlichkeit mit der bis heute praktizierten lateinischen Psalmodie zeigt. Das deutet auf einen gemeinsamen Ursprung und ein beiderseitig hohes Alter hin. Ja, die lateinische Gesangsweise wird als besonders ursprungsnah eingeschätzt, da sie im Unterschied zum Psalmengesang im Judentum und in der östlichen Christenheit kaum weiterentwickelt worden ist. So schreibt etwa H. Avenary: „When the church took over biblical chanting from the synagogue, its Roman branch retained the chant in a simple form and did not develop it any further. Eastern Christianity (...) embarked on its own development and elaboration of scriptural chanting, which took a course parallel to the developments within Judaism.“¹⁹⁵³ Ferner erklärt er: “The antiquity of this modest kind of chanting is proven by its existence in the Roman Church. Like psalmody, it appears to have been accepted there as a body foreign to Western musical concepts and remained, therefore, in its primitive state.”¹⁹⁵⁴ Dabei muss man freilich in Rechnung stellen, dass die Sprache der frühen Christenheit das Griechische war. Selbst in Rom wurden bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts die Gottesdienste auf Griechisch gefeiert.¹⁹⁵⁵ Die Vermittlung hebräischer Gesangsformen an die Christenheit wird sich deshalb primär auf dem Weg über das hellenistische Judentum vollzogen haben, das ja in neutestamentlicher Zeit selbst in Jerusalem heimisch war.¹⁹⁵⁶ Es erscheint plausibel, dass mit der Septuaginta auch die entsprechenden Vortragsformen übernommen wurden. E. Werner spricht von einer „überaus tiefgehen-

¹⁹⁵⁰ HERZOG, Art. *Masoretic Accents* (1971) 1100 u. 1103.

¹⁹⁵¹ CORBIN, *Grundlagen* (1972) 17.

¹⁹⁵² HERZOG, Art. *Masoretic Accents* (1971) 1103.

¹⁹⁵³ AVENARY, Art, *Music* (1971) 577.

¹⁹⁵⁴ Ders., a.a.O. 578.

¹⁹⁵⁵ Vgl. MEYER, *Eucharistie* (1989) 167 f.

¹⁹⁵⁶ Man denke nur an die in Apg 6,1 und 9,29 erwähnten „Hellenisten“.

de(n) Nachwirkung des hebräischen Geistes“ und urteilt: „Für das Alter der vielfachen jüdischen Wurzeln, welche der frühen Kirchenmusik zugrundeliegen, läßt sich kein sicherer, noch ein auf alle Kategorien zutreffender Terminus a quo angeben. Jedenfalls haben wir es mit dem hellenistischen Judentum und seinen Institutionen zu tun. Doch waren in ihm noch manche sehr alte religiös-kulturelle Ideen und Bräuche aus biblischen Zeiten lebendig und wirksam, deren Ursprünge sich einer genauen Datierung entziehen.“¹⁹⁵⁷

5.1.3.4.2.2.3 Die Charakteristika der Psalmodie

Bei den alten jüdischen Formelementen, die in den Kirchengesang aufgenommen worden sind, handelt es sich nach E. Werner hauptsächlich um verschiedene Arten der Psalmodie, um die gebundene Schriftkantillation und um melismatische Formen.¹⁹⁵⁸ Schriftkantillation und Psalmodie unterscheiden sich dabei in der Weise, dass bei ersterer „die Melodik jeder Caprice des Textes und seiner minutiösen masoretischen Interpunktion gehorchen“ muss, „während in der Psalmodie der musikalische Vortrag des Textes ‚standardisiert‘ wird“.¹⁹⁵⁹ Als Hauptkriteria der echten Psalmodie nennt E. Werner:

„1. Der Text und seine musikalische Interpretation folgen dem Gesetz des semitischen Parallelismus membrorum.

2. Der Text wird im wesentlichen syllabisch vorgetragen; nur in der Pausa ⟨...⟩ treten kurze Interpunktionsmelismen auf. ⟨...⟩

3. Der Hauptteil des Textes wird auf einem, gewöhnlich aber auf zwei Tönen rezipiert; diese Tenores werden manchmal durch Ornamente umspielt.

4. In der gesamt-jüdischen Tradition lassen sich viele Modi der Psalmodie erkennen; sie sind gewöhnlich regional verschieden. Bis ins 9. Jahrhundert n. Chr. kann man in der rabbinischen Literatur Zeugnisse eines Systems von 8 Modi verfolgen, das auf uralte, vielleicht im babylonischen Kalender fußende Wurzeln aus vorjüdischer Überlieferung zurückgehen mag.“¹⁹⁶⁰ Als Bilanz seiner Beobachtungen hält Werner fest: „So ist das psalmodische Singen in all seinen Spielarten, eine im Abendland völlig neue und revolutionäre Methode der Vertonung poetischer Texte, vom Abendland und seiner Kultur vollständig übernommen worden.“¹⁹⁶¹

Diese grundlegenden Aussagen sollen nun noch durch einige Melodiemodelle illustriert werden. H. Avenary gibt aus den Forschungen von A. Z. Idelsohn die Typuspsalmodie der orientalischen Sephardis, der Juden in Persien und Marokko sowie der aschenasischen Juden wieder¹⁹⁶²:

¹⁹⁵⁷ WERNER, *Die jüdischen Wurzeln* (1972) 22.

¹⁹⁵⁸ Ders., a.a.O. 24.

¹⁹⁵⁹ Ders., a.a.O. 25.

¹⁹⁶⁰ Ebd.

¹⁹⁶¹ Ders., a.a.O. 29.

¹⁹⁶² AVENARY, Art. *Music* (1971) 571 f.

	1st Half-Clause			2nd Half-Clause		
	INITIUM	· TONE OF RECITATION ·	MEDIAL CADENCE	INITIUM	· TONE OF RECITATION ·	FINAL CADENCE
Oriental Spharzi	2. Hashama-yimmesaperim ke-vod el,			uma'a-seh yadav mag-gid ha-raki--a.		
Persia :	3. Yom le-yom ya-bi-a o--mer,			we-layla lelay-la ye-ha--ve da'at.		
Morocco :	4. Eyn o--mer we-eyn devarim			be-li nishma kolam.		
Ashkenazi	6. We-hu kehatan yoze me-hu-pato,			ya-sis Kegibbor la-ruz o--rah.		

Bei allen Unterschieden im Detail der Melodiebewegung besitzen diese vier Modelle doch einen übereinstimmenden Aufbau. Dabei bildet die melodische Struktur die poetische Struktur ab, die durch den parallelismus membrorum bestimmt ist:

- Entsprechend den beiden Halbversen hat auch die Melodie einen zweiteiligen Aufbau.
- Jedem Halbvers entspricht melodisch der Dreischritt von Initium, Rezitationston und Kadenz.
- Das Initium markiert den Beginn des jeweiligen Stichos.
- Der Rezitationston mit seiner stabilen Höhenlage deckt das Gros des Textes ab und kann auf Stichen von unterschiedlicher Länge angewandt werden.
- Die Mittelkadenz zeigt das Ende des ersten, die Schlusskadenz das Ende des zweiten Halbverses an.

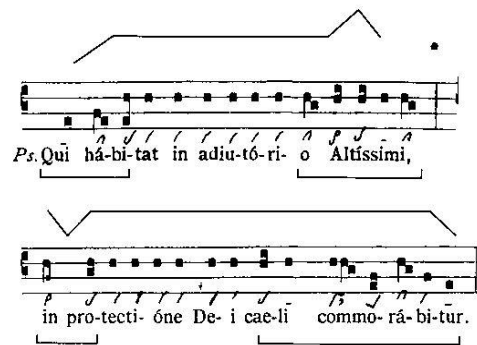
Dieses Grundmuster wird fortlaufend auf alle Verse des Psalms angewandt. Die Melodiegestalt, die so entsteht, reflektiert nicht den besonderen Inhalt des jeweiligen Psalms: etwa Klage, Bitte oder Dank, sondern sie verdeutlicht seine syntaktische Struktur: die Gliederung in Verse und deren Aufbau aus Stichen. In diesem Sinne ist sie logogen, und auf diese Weise hilft sie, den Sinn des Psalms zu erfassen.

An diesem Punkt wird der Unterschied zur altgriechischen Tondichtung deutlich, die ebenfalls als logogen gelten kann, aber in anderer Weise. Hier liegt der unmittelbare Ansatzpunkt der Melodiebildung im Wortmaterial als solchem: in den Kürzen und Längen der Silben und dem darauf gründenden Versmaß sowie auf den natürlichen Tonhöhen der Vokale. Einem ästhetischen Interesse ist so bei der Tonbildung schon vom Ansatz her mehr Raum gegeben. Demgegenüber wirkt die Orientierung an der Syntax ausgesprochen nüchtern. Sie lenkt die Aufmerksamkeit von vornherein auf die Gesamtaussage Textes. Im selben Sinne wirkt auch die Gleichförmigkeit der Melodiegestalt, die sich mit einem ständig fortlaufenden Text verbindet. H. Avenary beschreibt es so: „The tune, after a few repetitions, loses all its interest: the attention automatically turns to the words, which continually offer something new.“¹⁹⁶³ Deutlich ist auch die Einfachheit

¹⁹⁶³ Ders., a.a.O. 575.

dieser Gesangsweise. H. Avenary urteilt: „The simple melodic material of this basic formula can be grasped and reproduced by an average audience after listening to a verse or two. In this respect psalmody is a truly collective genre of music.“¹⁹⁶⁴

Vergleichen wir damit das Grundmodell der lateinischen Psalmodie. Die folgende Grafik zeigt am Beispiel von Ps 90,1 Vg. die Mustermelodie der Messpsalmodie im 8. Ton.¹⁹⁶⁵



Dieses Melodiemodell weist die gleichen Strukturelemente auf, die wir an der jüdischen Psalmodie beobachten konnten:

- die Zweiteiligkeit der Melodie entsprechend dem *parallelismus membrorum* des Psalmverses,
- ein Initium am Beginn der beiden Halbverse, wobei das zweite weniger ausgeprägt ist als das erste,
- den Rezitationston (Tenor), der ohne Rücksicht auf Wortbedeutung und Inhalt des Textes gleich bleibt
- sowie eine Mittelkadenz (*mediatio*) am Ende des ersten und eine Schlusskadenz am Ende des zweiten Stichos.

Ohne Zweifel lässt diese Übereinstimmung im Aufbau einen gemeinsamen Ursprung vermuten, auch wenn wir über lange Zeiträume hin dazu keine direkten Zeugnisse haben. Umso bedeutsamer erscheint Gregors knappe Beschreibung der Psalmodie seiner Zeit, da die von ihm genannten Eigenschaften in allen Punkten den Merkmalen entsprechen, die wir noch heute an lebenden Formen der Psalmodie finden:

- Andersartigkeit im Vergleich zur hellenistischen Musiktradition mit ihrem stärkeren Interesse am ästhetischen Eindruck (8,27–33),
- Einfachheit (8,33)
- und damit leichte Praktikierbarkeit durch viele Menschen (5,6–23)
- sowie eine dienende Funktion der Melodie im Blick auf das Erfassen des Sinnes des Textes (8,34–37).

Der Kirchenvater äußert sich nicht näher dazu, in welcher Weise die Melodie der Psalmengesänge seiner Zeit den „in den Worten liegenden Sinn (...) enthüllt“ (8,36 f.). Hier könnte man natürlich auch unmittelbar auf den Inhalt der Worte bezogene Ver-

¹⁹⁶⁴ Ders., a.a.O. 572.

¹⁹⁶⁵ Grafik aus BAUMHOF, *Gesänge* (2010) 164.

tonungen denken, die es ja in einem stärker künstlerisch entfalteteten Psalmengesang sowohl im Judentum wie in den christlichen Kirchen ebenfalls gibt. Indes bietet auch die auf die Syntax bezogene Struktur der Psalmodie eine plausible Erklärung für den von Gregor hervorgehobenen sinndeutenden Charakter des Psalmengesangs.

5.1.3.4.3 Schlusswort (8,37–39)

8,³⁷ Τὸ μὲν οὖν προσόψημα τῆς ἐδωδῆς
³⁸ τοιοῦτον, ᾧ καταγλυκαίνεται καθάπερ τισὶν ἡδύσμασιν ἢ τῶν
³⁹ διδαγμάτων τροφή.

GNO V, 34

Mit dieser Bemerkung schließt Gregor seine Gedanken zu Bedeutung und Sinn des Singens der Psalmen und bindet sie an ihren Ausgangspunkt zurück. Bei seiner Herleitung der einzelnen Elemente einer Tugendlehre, wie sie in seinen Augen der Psalter darstellt, hatte er postuliert, dass ein Würzmittel nötig sei, welches „das Raue und Mannhafte an der Tugend“ für die Anfänger „angenehm“ und süß mache (4,16–23.32–34). Er hatte dieses Mittel im Gesang der Psalmen gefunden (6,5–7). Jedoch wollte er das nicht nur im Sinne eines oberflächlichen Sinnenkitzels verstehen und arbeitete deshalb die weit reichende Bedeutung der Musik heraus, die in der Natur der Welt wie des Menschen verankert ist. Gerade angesichts dieser tief schürfenden philosophischen Gedanken überrascht es, wenn er am Ende zum Vergleich des Gesangs mit Gewürzen (ἡδύσμασι 8,38) für Lehren (διδαγμάτων 8,39) zurückkehrt. Doch darin steht der Kirchenvater in vollem Einklang mit der antiken Auffassung über das Verhältnis zwischen Poesie und Musik. Das reicht bis in die Wortwahl hinein, denn mit ἡδύσμα übernimmt er einen Ausdruck des *Aristoteles*, der die Musik als die bedeutendste würzende Zutat zur Poesie gedeutet hatte.¹⁹⁶⁶ In ähnlicher Weise hatte *Plutarch* Melodie und Rhythmus als Zutat zum Wort (ὄψον ἐπὶ τῷ λόγῳ) bezeichnet.¹⁹⁶⁷ Von da her beschreibt *H. Abert* den Sachstand so: „(D)ie Musik der Hellenen (ist), wenigstens in der klassischen Zeit, nie eine selbständige Kunst in unserem Sinne geworden. Ihre Aufgabe war und blieb es, das Dichterwort durch engen Anschluss an die von der Sprache selbst gegebenen melodischen und rhythmischen Verhältnisse zu kommentieren. Sie trug daher von Hause aus mehr accentischen als konzentischen Charakter.“¹⁹⁶⁸ Trotz der von uns herausgearbeiteten Unterschiede im Detail zeigt sich so doch eine Konvergenz zwischen der altgriechischen und der jüdischen Auffassung von der Funktion des Gesangs. So hoch dieser auch in seiner Bedeutung eingeschätzt wird, er bleibt doch dem Wort, mit dem er verbunden ist, zugeordnet und hat eine dienende Funktion.

¹⁹⁶⁶ ARISTOT., *Poet.* 6 (1450 b 15–16) [KASSEL (1965) 13]: τῶν δὲ λοιπῶν ἡ μελοποιία μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων.

¹⁹⁶⁷ PLU., *Quaestionum convivialium liber VII*, 713 BC [BERNARDAKIS / INGENKAMP (2011) 293,5–10]: δεῖ γὰρ οὕτως ἐθίζειν καὶ σπουδάζοντας <καὶ παίζοντας>, ὥστε καὶ τὰς ἡδονὰς ἐκ λόγου λαμβάνειν καὶ τὰς διατριβὰς ἐν λόγῳ ποιῆσθαι, τὸ δὲ μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν ὥσπερ ὄψον ἐπὶ τῷ λόγῳ καὶ μὴ καθ' αὐτὰ προσφέρεσθαι μηδὲ λιχνεύειν.

¹⁹⁶⁸ ABERT, *Ethos* (1899) 57.

5.1.3.5 Reflexionen zur musikalischen Seite des Wortes Gottes

5.1.3.5.1 Der Gesang als Werbeträger

Mit seinem Hinweis auf die Sperrigkeit der Psalmen spricht Gregor ein auch heute aktuelles Problem an. Gewiss haben sich die Wahrnehmung der Inhalte des Psalters und die korrespondierenden Schwierigkeiten verschoben. Während der Kirchenvater die hohe Anforderungen stellende Ethik und Theologie der Psalmen hervorhebt (5,2–5), nimmt ein Beter unserer Zeit zunächst den geschichtlichen Abstand wahr, der uns von den Psalmisten trennt. Besonders spürbar wird das an der in vielen Psalmen stark in den Vordergrund tretenden Feindthematik. Heutigem christlichem Bewusstsein fällt es schwer, sich in so manchen kämpferischen Aussagen wiederzufinden. So ist trotz der erheblichen Unterschiede zwischen der Zeit Gregors und der unseren die Tatsache der Schwierigkeit der Psalmen geblieben. Ja, die Situation hat sich insofern verschärft, als von einer in die Breite gehenden Beliebtheit der Psalmen in der Gegenwart nicht die Rede sein kann. Gewiss gibt es Christen, welche die Psalmen für sich entdeckt haben. Doch für die Breite des Gottesvolkes lässt sich das leider nicht sagen.

Überraschend dagegen wirkt der Weg zur Überwindung dieser Schwierigkeiten, den Gregor aufzeigt. Aus heutiger Perspektive legt sich zunächst der Gedanke an eine gute Exegese nahe: durch Erklärungen die Hindernisse aus dem Weg räumen und Verständnis für die Eigenart wie für den Wert der Psalmen wecken. Das ist freilich ein aufwendiges und mühsames Vorgehen, mit dem man nur einen begrenzten Kreis von Menschen erreichen kann. Gleichwohl wurde dieser Weg schon von den Kirchenvätern in großem Umfang beschritten, wie nicht zuletzt auch Gregors Werk *In inscriptiones Psalmorum* zeigt. Doch als noch wirksamer erscheint Gregor ein Mittel, das er auf David als den „Propheten“, der die Psalmen vermittelt hat, zurückführt und das so gleichursprünglich ist wie diese selbst: der Gesang. Er ist jener Aspekt an den Psalmen, der Menschen jedweden Alters, Standes und Bildungsgrades unmittelbar anzusprechen vermag. Der Gesang führt dazu, dass die schwierige Seite an den Psalmen, nämlich ihr Wortlaut, von den Singenden gleichsam nebenbei angeeignet und assimiliert wird. Sind den Gläubigen die Worte der Psalmen erst einmal auf diese Weise vertraut geworden, fällt es leichter, sich auch deren Sinn zu erschließen. Ein Blick beispielsweise auf die Szene der modernen Popmusik zeigt, dass Gesang in der Tat oft auf diese Weise funktioniert. Wenn ich etwa an die Beatmusik meiner Jugendzeit denke, so erinnere ich mich an keinen einzigen „Hit“, dessen Text mich besonders berührt hätte. Es waren stets die Melodie und der Rhythmus, die ansprachen und begeisterten. Der Text fungierte in erster Linie als Melodieträger, ihn lernte man der Melodie wegen auswendig. Folgen wir Gregors Beschreibung, so waren in seiner Zeit die Psalmen die Schlager der Christen, mit dem freilich wesentlichen Unterschied, dass sie einen geistigen Gehalt von ganz anderem Rang haben als die Hits unserer Tage. Gregors Beobachtungen stellen die christlichen Musiker unserer Zeit vor die Frage, wie es gelingen kann, das kostbare Wort der Psalmen mit einer Melodik zu verbinden, die sich als Werbeträger für das gesungene Wort erweist.

5.1.3.5.2 Rhythmus und Melodie als Grundbausteine der Wirklichkeit

Gregor von Nyssa liegt viel daran, den Psalmengesang vor einer oberflächlichen Geringschätzung zu schützen. Deshalb greift er auf die in der antiken Welt weit verbreitete kosmologische und anthropologische Deutung der Musik zurück, um zu zeigen, dass es hier um etwas Größeres geht, „als die meisten denken“ (6,8 f.). Die Musik erscheint dabei gewissermaßen als ein Transzendente, das tief in die Wirklichkeit der Welt wie des Menschen eingeschrieben ist. Die hier zugrunde liegenden Theorien von der Sphärenharmonie und von der Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos haben auch im Mittelalter und noch weit in die Neuzeit hinein zum allgemeinen Bildungsgut gehört, sind aber heute weithin in Vergessenheit geraten. Zum Teil mögen sie gar im Geruch des Esoterischen stehen. Studien, wie sie am *Internationalen Harmonik-Zentrum* an der *Universität für Musik und darstellende Kunst* in Wien durchgeführt werden, zeigen jedoch, dass diese antiken Theoreme auch heute noch ernst zu nehmende Anstöße zum Nachdenken sind.¹⁹⁶⁹ Auch einige moderne Komponisten zeigen sich von der Idee der Sphärenmusik fasziniert. So schrieb *Gustav Mahler* über seine Achte Sinfonie: „Denken Sie sich, daß das Universum zu tönen und zu klingen beginnt. Es sind nicht mehr menschliche Stimmen, sondern Planeten und Sonnen, welche kreisen.“¹⁹⁷⁰ Auch *Paul Hindemith* war, wie F. Zipp schreibt, „zutiefst von der Idee eines musikalisch strukturierten Weltalls durchdrungen“.¹⁹⁷¹ In seiner *Unterweisung im Tonsatz* etwa leitet er dazu an, „mehr auf das Gemeinsame als auf das Trennende“ zwischen *musica mundana* und *humana* zu achten, „indem wir bis in den geringsten musikalischen Baustein hinein Kräfte sich ausbreiten fühlen, die denen gleichen, welche den Himmel bis in die fernsten Sternnebel in Bewegung erhalten.“¹⁹⁷² Hindemith nennt die Weltenharmonie einen „ebenso sichere(n) wie unbegreifliche(n) Tatbestand“¹⁹⁷³ und äußert den Wunsch: „Wir können vergangene Zeiten nicht heraufzaubern; {...} daß aber ein Funken des alten Geistes auf unsere Anschauungen vom Tonmaterial und seiner Anwendung bei allen, die sich damit beschäftigen, zündend überspringe, möge mit dieser Arbeit erreicht werden.“¹⁹⁷⁴ Diese Beispiele aus der heutigen Musikwelt ließen sich noch erweitern. Ebenso verdiente die moderne Musiktherapie Beachtung, welche die Musik ebenfalls in ganzheitlicher Weise als eine Leib und Seele durchdringende Kraft

¹⁹⁶⁹ In der digitalen Selbstvorstellung des Internationalen Harmonik-Zentrums unter der Internet-Adresse www.harmonik.at/info/, abgerufen am 10.5.2014, ist zu lesen: „Im platonisch-ptolemäischen Sinn ist für die Harmonik auch heute noch kennzeichnend, theoretisches & künstlerisches & heilendes Wissen {...} als Einheit zu leben und zu lehren. Dabei kommt dem Beitrag der Harmonik zu einem integralen Weltverständnis von Jahr zu Jahr größere Bedeutung zu. Harmonik zeigt sich als ein großes, kaum einzugrenzendes Gebiet, das an jener Schnittstelle liegt, an der sich sowohl die Künste und ihr theoretisches Durchdringen wie auch die Geistes- und Naturwissenschaften berühren.“

¹⁹⁷⁰ UNGER, *Musikgeschichte in Selbstzeugnissen* (1928) 407.

¹⁹⁷¹ ZIPP, *Vom Urklang zur Weltharmonie* (21998) 126.

¹⁹⁷² HINDEMITH, *Unterweisung im Tonsatz* (1940) 75.

¹⁹⁷³ Ders., a.a.O. 76.

¹⁹⁷⁴ Ders., a.a.O. 27.

erkennt.¹⁹⁷⁵ Gregors christliche Rezeption der antiken Musiktheorie erweist sich angesichts solcher Ansätze in der Moderne keineswegs als eine nur historische Kuriosität. Sie entspringt vielmehr einer Wahrnehmung, die auch dem Menschen der Gegenwart zugänglich ist, nämlich dass Rhythmus und Melodie tief gehende seelische Wirkungen auslösen, ja Grundbausteine der Wirklichkeit sind.¹⁹⁷⁶ Man möchte sich deshalb im kirchlichen Raum eine neue Aufmerksamkeit für diese Dimensionen der Musik wünschen. Es könnte der Verkündigung des göttlichen Wortes durchaus zugute kommen, wenn nach Hindemiths Wunsch ein „Funken des alten Geistes“ auf christliche Musikschaffende unserer Zeit „zündend überspringen“ würde.

5.1.3.5.3 Das göttliche Wort als klingender Ton

Gregors eingehende musikphilosophische Gedanken finden in heutigen exegetischen Werken kein Gegenstück. Dort kann man zwar historische Erklärungen zu den Musikinstrumenten und Musikformen, die in den Psalmen erwähnt werden, finden. Grundsätzliche Erwägungen über Wesen und Bedeutung des Gesangs aber liegen außerhalb heutiger bibelwissenschaftlicher Fragestellung. Das dürfte mit einer tief liegenden Verschiebung der hermeneutischen Perspektive zusammenhängen. Die heutige Exegese sieht das göttliche Wort vor allem als geschriebenen Text, als Dokument, das nach den Regeln der Philologie und Geschichtswissenschaft ausgelegt wird. Demgegenüber tritt bei Gregor das göttliche Wort mehr als lebendige Überlieferung in den Blick, die zwar auch eine schriftliche Dokumentation gefunden hat, die aber ebenso in der immer währenden Übung des „Murmeln“ (Ps 1,2) und Singens bewahrt und weitergegeben wird. Zwar ist mit dem biblischen Text keine exakt umschriebene Melodieführung verbunden, wie das bei modernen Kompositionen der Fall ist. Gleichwohl existiert dieser Text nach Gregors Überzeugung von Anfang an nur in der Form der Kantillation, des Sprechgesangs, was ja durch die alte jüdische wie christliche Tradition bestätigt wird. Von da her stellt sich die Frage nach Wesen und Sinn des Singens durchaus. Indem unser Kirchenvater diese Thematik eingehend erörtert, zeigt er zugleich, für wie wichtig er diese musikalische Dimension des Gotteswortes hält. Seine Darlegungen enthalten für die heutige exegetische Arbeit zwei wichtige Impulse:

- Sie weisen den Exegeten darauf hin, dass es nicht genügt, das Wort Gottes als geschriebenen Text, als historisches Dokument zu sehen. Er sollte in seine Forschungen vielmehr auch die Frage einbeziehen, in welcher Weise dieses Wort im Raum des Volkes Gottes lebendig ist und weitergegeben wird.
- Gregor macht darauf aufmerksam, welche Bedeutung der klanglichen Seite des biblischen Wortes zukommt.

¹⁹⁷⁵ Für eine erste Information vgl. den Art. *Musiktherapie*, in <http://de.wikipedia.org/wiki/Musiktherapie>; ferner die Buchpublikationen: Peter BUBMANN (Hg.), *Menschenfreundliche Musik* (1993). Werner KRAUS, *Die Heilkraft der Musik* (32011).

¹⁹⁷⁶ Vgl. dazu etwa die Erfahrungsberichte: Hermann RAUHE, *Wie Musik helfend und heilend wirken kann* (1993) 128–144; Christian MÜNZBERG, *Rhythmus und Klang – Wege zur Seele* (32011) 67–77.

Während man sich in unserer Zeit zu Recht intensiv um gute und treffende Übersetzungen der Bibel müht, ist die Praxis des Biblischen Sprechgesangs in der Christenheit des Westens weithin aus dem Blickfeld geraten. Noch in dem bis zum Zweiten Vatikanum gültigen Ritus der Messfeier war das sog. Amt, die *missa cantata*, dadurch definiert, dass der Priester alle offiziellen Gebete und Lesungen singend vortragen musste.¹⁹⁷⁷ Im Zuge der durch das Konzil initiierten Reformen ist dieser Altargesang weithin durch ein bloßes Sprechen ersetzt worden, ohne dass freilich irgendeine offizielle Weisung das nahegelegt hätte. Die liturgischen Bücher sehen auch weiterhin das Singen sowohl der biblischen Lesungen wie der priesterlichen Gebete vor und enthalten dazu approbierte Töne.¹⁹⁷⁸ Ein Blick auf das Leben in den Gemeinden zeigt indes, dass diese nur selten angewandt werden. Ganz schlecht bestellt ist es um den Psalmengesang. Zwar enthält das *Gotteslob* eine stattliche Sammlung von Psalmen, die für den Gesang gesetzt sind.¹⁹⁷⁹ Doch ist die Zahl der Pfarrgemeinden groß, in denen das noch nicht entdeckt worden ist. Lebendig ist der Psalmengesang vor allem noch in manchen Klöstern. In der Breite des Gottesvolkes aber ist der Biblische Sprechgesang nahezu verloren.¹⁹⁸⁰ Gregor von Nyssa und die von ihm bezeugte jüdische wie christliche Tradition können uns bewusst machen, dass es sich dabei um ein konstitutives Element der Bibel selbst handelt, das es wieder zu entdecken gilt. Als Zeichen einer Neubesinnung kann gelten, dass bei der aktuellen Überarbeitung der *Einheitsübersetzung* wieder auf die Singbarkeit der Texte geachtet wird.¹⁹⁸¹

5.1.3.5.4 Eine angemessene melodische Gestalt

Bei seinen Gedanken über die kosmische Harmonie setzt Gregor von Nyssa stillschweigend voraus, dass auch die menschlichen Musikformen, die hier ihr Urbild finden, harmonischen Charakter haben. Das ist bei der von Menschen gemachten Musik freilich nicht ohne weiteres der Fall, da es ja im Gegenteil sehr „unharmonische“ und destruktive Formen von Musik gibt. Platon denkt im *Staat* darüber nach, dass die Gesänge die Sittlichkeit des Menschen aufbauen, sie aber auch gefährden können. Jedes Tongeschlecht, so G. Scholtz, „repräsentiert ein Ethos, eine seelische Haltung und Gesinnung, die die klingende M(usik) dem Hörer einprägt. Deshalb durchmustert Platon die M(usik)-Tradition, scheidet die verderblichen Instrumente und Gattungen aus und bestimmt, welche M(usik) dem Ideal seines Vernunftstaates dient.“¹⁹⁸² Gregor berührt in seinen Gedanken die Frage nach der angemessenen Gestalt christlichen Gesangs ebenfalls. Allerdings stellt sich ihm die Aufgabe einer Ausscheidung verfehlter Formen

¹⁹⁷⁷ Vgl. LURZ, *Ritus und Rubriken* (21941) 191–193.

¹⁹⁷⁸ Zu den Lesungen vgl. das MESSLEKTIONAR, Bd. I (1983) 520–526. Das MESSBUCH (1976) enthält an verschiedenen Stellen Vertonungen von Gebetstexten, so für die Präfationen (vor allem S. 354–461) und die Hochgebete (so S. 577–601).

¹⁹⁷⁹ Vgl. GOTTESLOB (2013) Nr. 31–80.713.

¹⁹⁸⁰ Vgl. auch das Kapitel über die Schwierigkeit der Rezeption, oben S. 12–13.

¹⁹⁸¹ Nach einer mündlichen Auskunft von E. Zenger gegenüber L. Schwienhorst-Schönberger.

¹⁹⁸² SCHOLTZ, Art. *Musik* (1984) 244. Bei PL. vgl. R. III, 398 c 1–403 c 8 [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 216–235].

nicht, da er in der kirchlichen Tradition bereits eine angemessene Gesangsweise vorfindet. Diese geht in seiner Sicht auf den Propheten David und damit auf den Heiligen Geist zurück. Dieser verbürgt mehr als jedes menschliches Bemühen es vermöchte, die Angemessenheit der musikalischen Form. Es ist eine Gesangsweise, die vom inspirierten Wort ausgeht und so zugleich den Geist des Sängers und der Sängerin zu diesem hinführt.

Gregor von Nyssa hatte ein großes Zutrauen zur gesanglichen Praxis der Kirche seiner Zeit. Wenn die Ergebnisse unserer historischen Rückfrage zutreffen, handelte es sich dabei um die Gestalt der Psalmodie, die sich in ihren grundlegenden Elementen bis heute in der Christenheit erhalten hat. In der Lateinischen Kirche hat sie im Gregorianischen Choral eine eindrucksvolle Ausprägung erfahren. Die besondere Wertschätzung, welche die Katholische Kirche dieser logogenen Weise des Gesangs erweist,¹⁹⁸³ erscheint so auch aus bibeltheologischer Sicht berechtigt. In der von der *Gottesdienstkongregation* 2001 erlassenen Instruktion *Liturgiam authenticam* heißt es: „(D)ieser Gesang trägt in höchstem Maße dazu bei, den menschlichen Geist zum Übernatürlichen zu erheben.“¹⁹⁸⁴ Uns scheint, dass Gregors Gedanken über die Eigenart der Psalmodie das Bewusstsein dafür schärfen können, dass zum Wort Gottes eine ihm entsprechende Klanggestalt gehört. Was in der *Vita Notkers des Stammlers* über das Gotteslob jener Zeit gesagt wird, könnte auch heute ein Maßstab für unser liturgisches Bemühen sein: „Im Psalmengesang oder im Gotteslob bereiten wir dem Herrn den Weg, auf dem er mit wunderbaren Offenbarungen seiner Geheimnisse zu uns zu kommen wünscht.“¹⁹⁸⁵

5.1.4 Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36)

5.1.4.0 Gliederung des Kapitels

1.	JR 9,1–3	Überleitung
2.	JR 9,3–59	Erstes Element: Unterscheidung von Tugend und Laster nach Ps 4
2.1	JR 9,3–10	Ein klarer Unterschied (9,3–10)
2.2	JR 9,10–21	Die Herzensträgen und der Fromme
2.3	JR 9,21–27	Kriterien für das Gute
2.4	JR 9,27–33	Die gottförmige Freude
2.5	JR 9,34–43	Die beiden Arten von Freude

¹⁹⁸³ Vgl. II. VAT. KONZIL, *Sacrosanctum Concilium*, Kap. VI, 116 [DOKUMENTE, hg. v. Hünemann (32012) 49].

¹⁹⁸⁴ KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTENORDNUNG, *Liturgiam authenticam* Nr. 28 (2001) [ins Dt. übers. in: VApS 154, 35].

¹⁹⁸⁵ *Vita Notkeri cognomento Balbuli* in Cod. Sang. 556: Psallendo itaque seu laudando uiam domino paramus qua ad nos miris quibusdam misteriorum suorum revelationibus uenire desiderat, zitiert in: BRUGGISSER-LANKER, *Musik und Liturgie* (2004) 2, Anm. 1.

- 2.6 JR 9,44–49 Die Unbeständigkeit materieller Freuden
- 2.7 JR 9,49–59 Exkurs über Schande und Scham
- 3. JR 10,1–15 Zweites Element: Lob und Tadel
- 4. JR 10,15–28 Drittes Element: Beispiele aus der Geschichte
- 5. JR 10,29–36 Viertes Element: Ratschläge zu Einzelfragen

5.1.4.1 Überleitung (9,1–3)

9,¹ Καὶρὸς δ' ἂν εἴη καὶ αὐτὴν ἤδη τὴν τῶν ἀρετῶν πανδαι-
² σίαν κατανοῆσαι τῷ λόγῳ κατὰ τὴν προεκτεθεῖσαν ἡμῖν
³ τεχνικὴν θεωρίαν.

GNO V, 34

5.1.4.1.1 Πανδαισία

Schon am Ende des vorausgehenden Kapitels hatte Gregor vom Bild der Mahlzeit Gebrauch gemacht und den Gesang mit einer „Beilage“ sowie mit „Gewürzen“ verglichen, welche die in den Psalmen enthaltene „Nahrung der Lehren“ versüßen (8,37–39). Damit hatte er gleichsam einen Brückenpfeiler errichtet, der den Übergang zum folgenden Kapitel vorbereitet. Ihm entspricht an dessen Beginn der einleitende Satz mit dem Bild vom „Festmahl der Tugenden“ (9,1 f.). Nach der Betrachtung des „Würzmittels“ wendet sich Gregor damit den zu würzenden „Speisen“ zu. Während συμπόσιον in einem allgemeineren Sinn für ‚Gastmahl‘ und ‚Gelage‘ verwendet wird,¹⁹⁸⁶ bedeutet das Wort πανδαισία das „(allumfassende) Gastmahl (an dem nichts und niemand fehlt)“.¹⁹⁸⁷ Es drückt also eine Fülle aus. Wir geben es durch ‚Festmahl‘ wieder.

Der Kirchenvater verwendet das Bild von der πανδαισία in seinen Werken noch öfter. So vergleicht er in *In Meletium* die Predigtstätigkeit des verstorbenen Bischofs mit dem Handeln Jesu bei der Hochzeit zu Kana und erinnert seine Hörer daran, dass Meletius ihnen „oftmals das vernunftgemäße Festmahl vorgesetzt“ hat.¹⁹⁸⁸ Bei der Deutung von Am 6,4–6 in *In Canticum canticorum* IX spricht Gregor davon, dass die Israeliten „das Wort der Schrift unvermischt in Fülle zu sich nahmen“ und bezeichnet das dann als „geistliches Festmahl“.¹⁹⁸⁹ Noch einmal eine andere Situation nimmt er in *Cant. X* in den Blick. Denn in Hld 4,16cd ist es die Braut, die den, dessen Speise es ist, den Willen seines Vaters zu tun (vgl. Joh 4,34), zu einem „Festmahl“ lädt. Die „für ihn bereitete Speise“ besteht darin, „daß wir gerettet werden“.¹⁹⁹⁰

¹⁹⁸⁶ Vgl. LG VIII, 289, Sp. 1, Z. 15–Sp. 2, Z. 5. Nach BINDER, Art. *Gastmahl* (1998) 801, bezeichnet συμπόσιον „die in großer Zahl stattfindenden Mahlzeiten von Privatleuten {...}, zu denen zahlreiche Gäste eingeladen werden“.

¹⁹⁸⁷ LG VII, 52, Sp. 2, 6 f. Ebenso gibt schon PASSOW, *Handwörterbuch* II/1 (1852=1993) 649, als Bedeutung an: „vollständiges od. gemeinsames Gastmahl, an welchem nichts od. Niemand fehlt“.

¹⁹⁸⁸ GR. NYSS., *Melet.* [GNO IX, 451,7 f.]: πολλάκις ὑμῖν προεθήκατο τὴν λογικὴν πανδαισίαν.

¹⁹⁸⁹ GR. NYSS., *Cant.* IX, übers. v. DÜNZL, *Homilien* II (1994) 535.

¹⁹⁹⁰ Ders., a.a.O. 555.

Das biblische Bild vom Festmahl begegnet bei Gregor also in verschiedenen Nuancen. In 9,1 f. handelt es sich um ein Festmahl der Tugenden. Die Tugenden sind die Speise, die im Psalter vorgesetzt wird, von ihnen handelt die „Nahrung der Lehren“ (8,39). Das Bild vom Festmahl bringt dabei zum Ausdruck, dass der Psalter diese Lehren in Fülle enthält, er stellt also ein vollständiges Lehrbuch für das der Tugend gemäße Leben dar. Als Gastgeber bei diesem Mahl wäre zunächst an David zu denken, tiefer betrachtet aber an den Heiligen Geist, in dem Gregor den eigentlichen Lehrer sieht, der in den Psalmen spricht.¹⁹⁹¹

Das Bild vom Festmahl enthält noch weitere bedeutsame Aspekte. Denn bei einem solchen Anlass werden die köstlichen Speisen nicht nur gezeigt, sie werden verzehrt und der Verdauung zugeführt. Auf den Psalter angewandt bedeutet das, dass es sich bei ihm um ein Meditationsbuch handelt, dessen Inhalte unser Geist zerkauen und sich aneignen muss, bis sie uns „in Fleisch und Blut“ übergegangen sind. Genau so wird der Psalter ja auch in Ps 1,2 vorgestellt.

Ferner stellt ein Festmahl eine festliche und fröhliche Feier dar. Zumal in der Antike gehörten Trinksprüche und Gesang dazu, sodass auch das von Gregor in *Inscr.* I, 3 erörterte Würzmittel nicht fehlte. Ungeachtet so manches Harten und Strengen im Psalter (vgl. 5,2 f.), dessentwegen er der „Versüßung“ durch den Gesang bedarf, ist die Beschäftigung mit ihm doch etwas höchst Erfreuliches. Dieses Anziehende und Gewinnende dürfte umso mehr in Erscheinung treten, je mehr die seelischen „Wahrnehmungsorgane“ der Gäste „schon gereinigt sind“ (5,7). Ganz ähnlich sieht das der westliche Mönchsvater *Benedikt von Nursia*: Er möchte in seiner *Regel der Klöster* „nichts Hartes und Schweres“ festlegen, rechnet aber doch damit, dass es manchmal „aus wohlüberlegtem Grund etwas strenger zugehen“ muss, „um Fehler zu bessern und die Liebe zu bewahren“. Für den aber, der auf diesem „Weg des Heils“ ausharrt, eröffnet sich eine umso bessere Aussicht. Denn wer „im klösterlichen Leben und im Glauben fortschreitet, dem wird das Herz weit, und er läuft in unsagbarem Glück der Liebe den Weg der Gebote Gottes“.¹⁹⁹²

5.1.4.1.2 Τῷ λόγῳ

Zwei unterschiedliche Übersetzungsmöglichkeiten lässt das Nomen τῷ λόγῳ (9,2) zu. Man könnte es in Zusammenschau mit Καίρῳ δ' ἅν εἴη (9,1) als ‚Abhandlung, Traktat‘ verstehen, sodass Gregor im Sinne des ihm wichtigen Gedankens der ἀκολουθία auf den rechten Zeitpunkt für die nun angesprochene Thematik im Zusammenhang seiner Darlegungen verweisen würde. In diesem Sinne übersetzt *R. E. Heine* τῷ λόγῳ als ‚in the treatise‘.¹⁹⁹³ Oder aber man könnte τῷ λόγῳ auch mit dem folgenden Hinweis auf die „zuvor erläuterte kunstfertige Betrachtungsweise“ (9,2 f.) zusammensehen, sodass der λόγος das erkennende Organ, also den Verstand bzw. die Vernunft bezeichnen würde.

¹⁹⁹¹ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* IX [JR 53,8–11].

¹⁹⁹² BENED., *Reg.*, Prol. 46–49 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 71].

¹⁹⁹³ HEINE, *Treatise* (2000) 92 (Heine I, 2).

In diesem Sinne gibt *J. Reynard* die Wendung wieder als ‚par le raisonnement‘¹⁹⁹⁴. Beide Übersetzungsmöglichkeiten ergeben einen guten Sinn. Da Gregor jedoch mit dem Stichwort καιρός (9,1) die Frage nach dem rechten Zeitpunkt für die Thematik stellt, scheint uns die Übersetzung als ‚Abhandlung‘ plausibler.

5.1.4.2 Erstes Element: Die Unterscheidung von Tugend und Laster nach Ps 4 (9,3–59)

5.1.4.2.1 Ein klarer Unterschied (9,3–10)

9,³ Πρῶτον μὲν γὰρ φανεροῖς σημείοις διακε-
⁴ κριμένην ἔστιν εὐρεῖν τὴν ἀρετὴν ἐκ τῆς κακίας, ὡς ἀσύγχυτον
⁵ εἶναι τὴν ἐκατέρου τούτων πρὸς τὸ ἐναντίον διαφοράν. Ἐκ γὰρ
⁶ τῆς ἐγγινομένης ἡμῖν ἀπ’ αὐτῶν εὐφροσύνης τὸ ἐξαίρετον τῆς
⁷ τῶν ἐπιτηδευμάτων ιδιότητος δέικνυται, τῆς μὲν κακίας τὰς
⁸ περὶ τὸ σῶμα αἰσθήσεις, τῆς δὲ ἀρετῆς τὴν ψυχὴν εὐφραι-
⁹ νούσης· ὡς ἀπλανῆ τε καὶ ἀναμφίβολον εἶναι τὴν ἐκ τῶν
¹⁰ σημείων τούτων εὐρισκομένην τοῦ ὑποκειμένου φύσιν.

GNO V, 34

Als ersten Schritt seines didaktisch-hermeneutischen Programms hatte Gregor die klare begriffliche Unterscheidung der „edle(n) von der tadelnswerten Lebensweise“ genannt (3,9). Am Beginn der Durchführung wiederholt er diese Forderung, wobei er sich weiterhin derselben Begriffe bedient: Es geht um die Unterschiedenheit (διακρίναι 9,3 f.) von Tugend (ἀρετή 9,4) und Laster (κακία 9,4), die an offenkundigen Kennzeichen (σημεῖα 9,3) sichtbar wird. Unter diesen hebt der Kirchenvater erneut die Freude (εὐφροσύνη 9,6) hervor, deren Charakter ein anderer ist, je nachdem ob sie aus dem Laster oder der Tugend hervorgeht. Im einen Fall betrifft sie die leibliche Sinne (αἰσθησις 9,8), im anderen die Seele (ψυχὴ 9,8).¹⁹⁹⁵ Wie schon in *Inscr.* I, 2 betont unser Autor auch hier, dass der Begriff von diesen Dingen von Vermischungen frei sein muss (ἀσύγχυτον 9,4). Dieses Interesse an klarer Werterkenntnis entspricht dem lebenspraktischen Charakter sowohl des Psalters wie seiner Auslegung durch Gregor: Es geht hier um eine Lehre, die in die Tat umgesetzt werden und zum Heil führen soll.

¹⁹⁹⁴ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 185.

¹⁹⁹⁵ Vgl. die Diskussion dieses Kriteriums vgl. oben S. 357–358.

Programm (3,8–17)	Aufnahme (9,3–10)
διακρίναι (3,9)	διακεκριμένην (9,3 f.)
ἀρετὴν (3,8), ἀρετῆς (3,17)	ἀρετὴν (9,4)
κακίας (3,16)	κακίας (9,4.7)
ἐπισημειωσάμενον (3,10), Σημεῖα (3,12)	σημεῖοις (9,3), σημείων (9,10)
εὐφροσύνην (3,16), εὐφραινούσης (3,17)	εὐφροσύνης (9,6), εὐφραινούσης (9,8 f.)
αἴσθησίν (3,14.16)	αἰσθήσεις (9,8)
ψυχὴν (3,17)	ψυχὴν (9,8)
ἀσύγχυτος (3,10 f.)	ἀσύγχυτον (9,4)

5.1.4.2.2 Die Herzensträgen und der Fromme (9,10–21)

5.1.4.2.2.1 Einleitende Worte (9,10–14)

Die von Gregor in 9,3–10 zusammengefasste Regel enthält bereits Wesentliches über die Didaktik einer Tugendlehre wie über deren Inhalt. Mit diesem für ihn bereits feststehenden Wissen tritt er nun an den Psalter heran, um zu zeigen, dass dieser den Forderungen und Inhalten der aufgestellten Regel entspricht und somit im Lichte dieses Kriteriums als Tugendlehre betrachtet werden kann.

9,¹⁰ Καὶ

GNO V, 34

¹¹ τοῦτο ἐξ ἄλλων τέ τινων κατὰ τε τὸ πρόχειρον καὶ κατὰ τὴν ἐν

¹² τῷ βάθει κειμένην θεωρίαν τῶν νοημάτων | ἐν πολλοῖς τῆς

GNO V, 35

¹³ ψαλμοῦ εἶστιν εὐρεῖν, καὶ μάλιστα γε κατὰ τὸν τέταρτον

¹⁴ ψαλμόν ...

Gleich zu Beginn stellt Gregor fest, dass man „das“ (9,11) „an vielen Stellen des Psalters erheben“ (9,12 f.) könne. Meint er mit τοῦτο die klare Unterscheidung von Tugend und Laster als solche, für die es ja grundsätzlich mehrere offenkundige Kennzeichen (φανεροῖς σημείοις 9,3) gibt? Oder meint er damit bereits jenes eine Kriterium, das er in 9,5–9 besonders hervorgehoben hatte? Damit im Zusammenhang steht die Frage, mit welchem Nomen man die pronominale Wendung ἄλλων in 9,11 ergänzen sollte. Etwa mit σημείων, sodass hier noch jene anderen Kriterien im Blick wären? In diesem Sinne verstehen es A. Traverso: ‚altri pensieri‘,¹⁹⁹⁶ und R. E. Heine: ‚other indications‘.¹⁹⁹⁷ Oder will Gregor sagen, dass jenes Kriterium, auf das er bereits in 9,5–9 seine Aufmerksamkeit konzentriert hatte, auch an anderen Stellen im Psalter zum Ausdruck kommt, besonders deutlich aber in Ps 4? In diesem Sinne versteht J. Reynard die in

¹⁹⁹⁶ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 48.

¹⁹⁹⁷ HEINE, *Treatise* (2000) 92 Heine I, 28).

Frage stehende Wendung als ‚à partir d’autres passages‘.¹⁹⁹⁸ Uns scheint diese Deutung dem Duktus der Gedanken Gregors mehr zu entsprechen. Zudem handelt es sich in 9,10–14 um eine Steigerung, bei welcher der vierte Psalm von den vielen anderen vergleichbaren Stellen abgehoben wird.

Nach unserem Verständnis weist Gregor also mit ἐξ ἄλλων τέ τινων (9,10) auf die zahlreichen Fundstellen hin, an denen das von ihm in den Blick genommene Kriterium bezeugt wird. Dem entspricht, dass diese Bezeugung sich in beiden Sinndimensionen zeigt, welche die Exegese in der Heiligen Schrift findet. Das Kriterium der unterschiedlichen Freude kommt sowohl im „offenkundigen“ (κατά τε τὸ πρόχειρον 9,11) Sinn mancher Texte zum Ausdruck, also auch in dem Sinn, den eine in die Tiefe gehende Betrachtung an manchen Stellen entdecken kann (9,11 f.). Das von Gregor hier verwendete Wort θεωρία wurde schon von *Origenes* für den verborgenen und geistliche Wirklichkeiten betreffenden Sinn, der hinter dem „Buchstaben“ der Schrift liegt, verwendet.¹⁹⁹⁹ *J. Daniélou* umschreibt die grundlegende Bedeutung des Wortes bei Gregor so: „Il s’agit d’une activité de l’esprit qui dépasse l’apparence sensible.“²⁰⁰⁰ Dabei kann der Begriff sowohl den Prozess des Suchens als auch das dabei erreichte Ergebnis bezeichnen.²⁰⁰¹ Gregor verwendet θεωρία im Gebiet der Exegese häufig, wobei er in der Tradition des *Origenes* steht. *J. Daniélou* erklärt: „La théôria consistera alors à dégager le sens spirituel derrière la lettre de l’Ancien Testament.“²⁰⁰² In diesem Sinn ist die „Schau“ auch in 9,12 zu verstehen. Bei der folgenden Auslegung des Ps 4 durch Gregor werden beide Sinnebenen zum Tragen kommen. So findet die Gegenüberstellung verschiedener Lebensorientierungen und der damit verbundenen Formen von Freude in Ps 4,3.8 bereits im Literalsinn Ausdruck. Dagegen stellt die Deutung der Abdrücke des göttlichen Lichtes in Ps 4,7b als Tugenden eine allegorische Auslegung dar, eine Auslegung des tieferen Sinnes.

5.1.4.2.2.2 Gregor zu Ps 4,1–4

Von 9,14 an nimmt Gregor Stichworte und Verse des Ps 4 auf. Wir stellen seiner Auslegung die entsprechenden Verse nach A. Rahlfs voran.²⁰⁰³ Dabei werden die Teile blau gedruckt, die er zitiert oder auf die er anspielt. Die deutsche Übersetzung orientiert sich am Textverständnis Gregors, soweit dieses sich aus seinen interpretierenden Aussagen ergibt. Im Übrigen basiert sie auf der *Septuaginta Deutsch*.

¹⁹⁹⁸ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 185.

¹⁹⁹⁹ DANIÉLOU, *L’être et le temps* (1970) 9, erläutert zum Begriff θεωρία: „Il désigne chez Origène le sens caché, concernant les réalités spirituelles, qu’il découvre derrière la lettre dans la totalité de l’Ecriture.“

²⁰⁰⁰ Ders., a.a.O. 2.

²⁰⁰¹ Ebd.

²⁰⁰² Ders., a.a.O. 10.

²⁰⁰³ PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 83 f.

Text des Ps 4,1–4:

- ¹ Εἰς τὸ τέλος, ἐν ψαλμοῖς· ὥδῃ τῷ Δαυιδ.
² Ἐν τῷ ἐπικαλεῖσθαί με εἰσήκουσέν μου ὁ θεὸς τῆς δικαιοσύνης μου·
ἐν θλίψει ἐπλάτυνάς μοι·
οἰκτίρησόν με καὶ εἰσάκουσον τῆς προσευχῆς μου.
³ υἱοὶ ἀνθρώπων, ἕως πότε βαρυκάριοι;
ἵνα τί ἀγαπᾶτε ματαιότητα καὶ ζητεῖτε ψεῦδος;
διάψαλμα.
⁴ καὶ γινῶτε ὅτι ἐθαυμάστωσεν κύριος τὸν ὅσιον αὐτοῦ·
κύριος εἰσακούσεταιί μου ἐν τῷ κεκραγένοι με πρὸς αὐτόν.
- ¹ Zum Ziel, unter Psalmen; ein Gesang, bezogen auf David.
² Während ich ihn anrief, hörte mich der Gott meiner Gerechtigkeit an.
In der Bedrängnis hast du mir Raum geschaffen.
Erbarme dich meiner und höre mein Gebet an.
³ Menschensöhne, wie lange seid ihr trägen Herzens?
Warum liebt ihr Eitelkeit und sucht Trügerisches?
Diapsalma.
⁴ Und erkennt, dass der Herr seinen Frommen bewundernswert gemacht hat.
Der Herr wird mich anhören, wenn ich (unaufhörlich) zu ihm schreie.²⁰⁰⁴

Im folgenden Textabschnitt geht Gregor auf diese Verse ein:

- 9,¹⁴ ... ἐν ᾧ φησι βαρυκαρδίους εἶναι τοὺς τὸ ψεῦδος καὶ τὸ
¹⁵ μάταιον τῆς ἀληθείας μὴ διακρίνοντας, ἀλλ' ἀγαπῶντας μὲν
¹⁶ τὸ ἀνύπαρκτον, περιορῶντας δὲ τὸ μένον καὶ τοῦ ἀγαπᾶσθαι
¹⁷ ἄξιον. Μόνην γὰρ εἶπε θαυμαστήν ἀληθῶς εἶναι τὴν ὁσιό-
¹⁸ τητα, τὰ δὲ ἄλλα πάντα τὰ ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν σπουδαζόμενα
¹⁹ τοῖς ἀνθρώποις ἐν ὑπολήψει κεῖσθαι, ἐφ' ἑαυτῶν οὐκ ὄντα,
²⁰ ἀλλ' ἐν τῇ ματαίᾳ τῶν ἀνθρώπων οἰήσει τὸ εἶναι ἔχειν
²¹ δοκοῦντα.

GNO V, 35

Schon das grafische Bild des Ps 4,1–4 zeigt, dass unser Kirchenvater hier keine vollständige Auslegung vornimmt, sondern lediglich die für seine Fragestellung entscheidenden Aspekte hervorhebt. Da sind auf der einen Seite jene „Menschensöhne“, welche der Psalm als trägen Herzens schilt, da sie, wie Gregor auslegt, „das Trügerische und Eitle nicht von der Wahrheit unterscheiden“ (9,14 f.). Sie lieben, was keinen Bestand hat, und übersehen, was bleibt und der Liebe wert ist (9,15–17). Mangelndes Unterscheidungsvermögen, also Unverstand,²⁰⁰⁵ und eine verkehrte Richtung des Willens kommen hier zusammen. Gewiss bedeutet ψεῦδος (Ps 4,3) grundständig ‚Lüge‘, wie es von der Septuaginta Deutsch übersetzt wird,²⁰⁰⁶ jedoch sieht Gregor mit diesem Wort vor allem das Lügnerische in einem objektiven Sinn angesprochen, das Trügerische be-

²⁰⁰⁴ Zur Übers. vgl. LXX.D (2009) 755.

²⁰⁰⁵ Die LXX.D (2009) 755, übersetzt βαρυκάριος mit ‚unverständlich‘.

²⁰⁰⁶ Ebd.

stimmter Dinge. Sie täuschen etwas vor, sie erwecken Hoffnungen, die sie nicht halten können. Das liegt auch daran, dass sie „wesenlos“ sind, wie Gregor sagt. Sie „bleiben“ nicht (9,16), sie sind etwas Flüchtiges ohne Eigenstand, dem Vergehen unterworfen. Der Wert, der ihnen zugeschrieben wird, existiert weithin nur in der Vermutung (ὑπολήψει 9,19) der Menschen. Anstelle der wahren Güter, die sie übersehen, widmen die Menschen sich mit Eifer diesen Dingen und setzen auf sie ihre Hoffnung. In 9,19 f. spitzt Gregor seine Aussage noch zu, wenn er von den Gegenständen dieses Eifers sagt, dass sie von sich aus nicht existieren, sondern „lediglich für die törichte Meinung der Menschen ein Sein zu haben“ scheinen. Damit wird nicht ein absolutes Nichtsein behauptet. Wohl aber ist der Eigenstand dieser Dinge so gering, dass sie vom Nichtsein nicht weit entfernt sind.

Den vielen „Herzensträgen“ stellt Ps 4,4 den einen Frommen gegenüber, den der Herr „bewundernswert gemacht hat“. Aus dieser konkreten Erfahrung, welche der Psalm berichtet, abstrahiert Gregor die darin wirksame Haltung und stellt fest, dass „allein die Frömmigkeit (...) wahrhaft bewundernswert“ ist (9,17 f.). Dabei dürfte mit ὁσιότητα nicht nur die betreffende persönliche Haltung gemeint sein, sondern auch das, worauf sich diese bezieht, nämlich der Bereich des Heiligen. Damit gewinnen wir zugleich ein Kriterium, um die nur scheinbaren Güter zu identifizieren, denen die Herzensträgen nachlaufen: Alles, was nicht fromm und heilig ist gehört zum Bereich des Eitlen und Trügerischen.

Die Wahrheit identifiziert Gregor mit dem, was bleibt und der Liebe wert ist (9,16). Nun sind das Bleiben und die Beständigkeit durchaus wichtige biblische Kategorien. Sie fließen bei unserem Kirchenvater mit Gedanken philosophischen Ursprungs zusammen. So legt Platon im Phaidon dar, dass die Philosophie der Seele „zeigt, daß die Untersuchung durch unsere Augen voller Trug ist, voller Trug auch die Untersuchung durch unsere Ohren und die anderen Sinne“.²⁰⁰⁷ Daraus ergibt sich das große Übel, „daß die Seele jedes Menschen bei intensivem Vergnügen oder Schmerz zugleich zwangsläufig zu der Meinung kommt, daß das, was dafür der stärkste Auslöser ist, auch das Evidenteste und Realste ist, obwohl es sich anders verhält. Das sind aber in erster Linie die sichtbaren Dinge.“²⁰⁰⁸ Als Folge davon bleibt die Seele ausgeschlossen „von der Gemeinschaft mit dem Göttlichen, dem Reinen, dem Eingestaltigen“.²⁰⁰⁹ Für die Seele eines philosophischen Mannes ergibt sich daraus die Forderung, sich von all dem Ruhe zu verschaffen, der Überlegung zu folgen und immer in der Betrachtung „des Wirklichen, Göttlichen, dessen, was nicht der Gegenstand bloßen Meinens ist“, zu verharren und sich davon zu nähren.²⁰¹⁰ Die Ähnlichkeit dieser Gedanken mit Gregors Unterscheidung ist deutlich, sie wird sich im Folgenden weiter bestätigen. Gleichwohl sollte man hier nicht einfach von einem platonischen „Einfluss“ sprechen, vielmehr handelt es sich um einen Vorgang der Rezeption, bei dem das Übernommene zu voller Einsicht gelangt

²⁰⁰⁷ PL., *Phd.* 83 a [WERKE I, 4, hg. v. Heitsch / Müller – Phaidon. Übers. v. EBERT (2004) 45].

²⁰⁰⁸ PL., *Phd.* 83 c [a.a.O. 46].

²⁰⁰⁹ PL., *Phd.* 83 e [ebd].

²⁰¹⁰ PL., *Phd.* 84 a [ebd.].

ist.²⁰¹¹ Auch ist A. Traverso zuzustimmen, wenn er sagt, dass es Gregor nicht um eine Mißachtung der Schöpfung geht, sondern um die rechte Abstufung der Werte.²⁰¹² In diesem Sinne aber hat das hier namhaft gemachte Kriterium für unseren Kirchenvater eine grundlegende Bedeutung. In seiner *Vita Moysis* entdeckt er es auch bei der Theophanie am brennenden Dornbusch, wo Gott sich als der „Seiende“ vorstellt und zu einer Reinigung der Meinung über das nicht Seiende führt.²⁰¹³ Gregor definiert da den Begriff in voller Übereinstimmung mit der hier diskutierten Stelle (9,14–17), aber noch präziser: „Das ist, wenigstens nach meiner Meinung, die Bestimmung der Wahrheit: dass die Erkenntnis des Seienden sich nicht täuscht. Denn Unwahrheit ist eine Vorstellung über das nicht Seiende, die im Geist entsteht und gleichsam unterstellt, dass existiert, was nicht existiert; Wahrheit dagegen ist die sichere Erkenntnis des wirklich Seienden.“²⁰¹⁴ Wie im Folgenden noch deutlicher wird, ist mit dem nicht Seienden die materielle Wirklichkeit gemeint, die Hoffnungen weckt, welche sie nicht erfüllen kann. In einer Übersicht dargestellt hat Gregor bisher folgende gegensätzliche Kriterien namhaft gemacht:

βαρυκάρδιοι	ὁσιος
ψεῦδος (9,14)	τὸ μένον (9,16)
μάταιον (9,15)	τὸ τοῦ ἀγαπᾶσθαι ἄξιον (9,16 f.)
ἀνύπαρκτον (9,16)	ὁσιότητα (9,17 f.)
ὑπόληψις (9,19), οἵησις (9,20)	θαυμαστής (9,17)
ἐφ’ ἐαυτῶν οὐκ ὄντα (9,19)	

Man wird nicht bezweifeln können, dass diese Kriterien in der biblischen Tradition ein breites Fundament haben.

²⁰¹¹ H. DÖRRIE, Art. *Gregor III (Gregor von Nyssa)* (1983) 885, erklärt: „G(regor) hat die Inhalte der antiken Bildung, insbesondere die an Variationen u(nd) Facetten reiche Philosophie sehr gründlich durchgearbeitet u(nd) so zu seinem eigenen Besitz gemacht.“

²⁰¹² TRAVERSO, *Salmi* (1994) 48, Anm. 30: „Tutto questo non indica, però, a differenza che nel platonismo, disprezzo per la creazione, ma è solo un richiamo alla giusta gradazione dei valori.“

²⁰¹³ Vgl. GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 22–2 [GNO VII,1, 40,1–41,2].

²⁰¹⁴ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 23 [a.a.O. 40,4–8]: Τοῦτο δέ ἐστι κατὰ γε τὸν ἐμὸν λόγον ὁρισμὸς ἀληθείας τὸ μὴ διαψευσθῆναι τῆς τοῦ ὄντος κατανοήσεως. Ψεῦδος γάρ ἐστι φαντασία τις περὶ τὸ μὴ ὄν ἐγγινομένη τῇ διανοίᾳ, ὡς ὑφεστῶτος τοῦ μὴ ὑπάρχοντος, ἀλήθεια δὲ ἡ τοῦ ὄντως ὄντος ἀσφαλῆς κατανόησις. Zur Übers. vgl. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 56.

5.1.4.2.3 Kriterien für das Gute (9,21–27)

Text des Ps 4,5–7a:

- ⁵ ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε·
λέγετε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν
καὶ ἐπὶ ταῖς κοίταις ὑμῶν κατανύγητε.
διάψαλμα.
- ⁶ θύσατε θυσίαν δικαιοσύνης καὶ ἐλπίσατε ἐπὶ κύριον.
- ^{7a} πολλοὶ λέγουσιν Τίς δείξει ἡμῖν τὰ ἀγαθά;
- ⁵ Seid zornig, und (doch) sündigt nicht.
Redet in euren Herzen,
und auf euren Lagern seid erschüttert.
Diapsalma.
- ⁶ Opfert ein Opfer der Gerechtigkeit und hofft auf den Herrn.
- ^{7a} Viele sprechen: Wer wird uns die guten Dinge zeigen?²⁰¹⁵

Im folgenden Textabschnitt geht Gregor auf V. 7a ein:

- ^{9,}²¹ Καὶ ὥς ἂν φανερώτερον ἐκκαλύψει τὸ περὶ τούτων
²² δόγμα, προϊὼν φησιν, ὅτι οἱ πολλοὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς φαινο-
²³ μένοις ὀρίζονται, λέγοντες ἐκεῖνο μόνον εἶναι ἀγαθόν, ὅπερ ἂν
²⁴ τις τῇ αἰσθήσει προδείξει. « Πολλοὶ γάρ, φησί, λέγουσι Τίς
²⁵ δείξει ἡμῖν τὰ ἀγαθά; » Ὁ δὲ πρὸς τὴν ἀρετὴν βλέπων τὴν
²⁶ μὲν ἀνδραποδώδη ταύτην τοῦ καλοῦ κρίσιν περιορᾷ. Ἐν δὲ τῷ
²⁷ φωτὶ τὸ καλὸν βλέπει.

GNO V, 35

Die bisherigen Feststellungen erhalten durch den Psalm selbst eine weiterführende Klärung. Gregor springt dabei von V. 4 zu V. 7, wo der Psalmist „viele“ die Frage stellen lässt: „Wer wird uns die guten Dinge zeigen?“ Zwar hat die direkte Rede an die Herzensträger in V. 6 geendet, doch legt der Zusammenhang nahe, dass in V. 7 eben diese Menschengruppe zu Wort kommt. Gregor fasst das von diesen „Vielen“ erhoffte „Zeigen“ im Sinne eines sichtbaren Hindeutens auf, was der Grundbedeutung des Verbs δείκνυμι entspricht, welches das Zeigen von etwas meint, das „mit d(en) Augen, den Sinnen wahrgenommen wird“.²⁰¹⁶ Dafür aber kommen nur sinnlich wahrnehmbare Gegenstände infrage. Indem diese Menschen den Begriff des Guten im umfassenden Sinn mit einem solchen Zeigen verbinden, bringen sie zum Ausdruck, dass nach ihrer Meinung nur das gut ist, was der Sinneswahrnehmung zugänglich ist (9,24 f.). Für sie existiert das Gute nur in Form sichtbarer Dinge. In dieser Auslegung kommt die besondere Textgestalt der Septuaginta zum Tragen, die das indefinite hebräische כֹּהֵן durch ein pluralisches τὰ ἀγαθὰ wiedergibt (9,25) und so unmittelbar an eine Vielzahl konkreter Güter denken lässt. Auf dieser Linie definieren die Adressaten des Psalmisten das Gute (τὸ ἀγαθόν 9,22) als etwas, das sinnenfällig erscheint, und begrenzen es auf diesen Bereich.

²⁰¹⁵ Zur Übers. vgl. LXX.D (2009) 755.

²⁰¹⁶ LG II, 257, Sp. 1, Z. 40–42.

Das mediale ὀρίζομαι, das Gregor hier verwendet (vgl. 9,23), bedeutet ‚etw. als seine Ansicht hinstellen, etw. bestimmen, erklären, definieren‘, während die aktive Form die Bedeutung von ‚etw. eingrenzen, etw. festlegen, bestimmen‘ hat.²⁰¹⁷ R. E. Heine übersetzt im Sinne von definieren,²⁰¹⁸ während A. Traverso, J. Reynard und H. J. Sieben die Bedeutung ‚begrenzen‘ wählen.²⁰¹⁹ Allerdings sind offenkundig nicht alle sichtbaren Dinge gut. Deshalb geht es genauer darum, innerhalb des Gutes wie Schlechtes umfassenden Bereiches des Sichtbaren das Gute zu umschreiben. Eben das scheint uns der Sinn der Formulierung Gregors zu sein: τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς φαινόμενοις ὀρίζονται (9,22): Die Vielen definieren das Gute im Bereich des Sichtbaren.

Für Gregor von Nyssa ist ein solches Kriterium freilich ungenügend, er bewertet es als „niedrig“, als Ausdruck einer knechtischen Geisteshaltung, die freilich vielen zueigen ist. Diesen Vielen stellt er jenen einen gegenüber, der „auf die Tugend blickt“ (9,25). Dieser sieht über das unzulängliche Kriterium der Vielen hinweg (περιορᾷ 9,26), wie umgekehrt diese das Bleibende und wahrhaft Wertvolle übersehen (περιορῶντας 9,16 f.). Es kommt also entscheidend auf die Weise des Sehens an. Der auf die Tugend hin Orientierte „erblickt das Schöne im Licht“ (9,26 f.). Diese Formulierung lässt zunächst an eine Klarheit des Erkennens denken. Doch Gregor nimmt damit zugleich ein Stichwort des folgenden Halbverses des Psalms auf, in dem vom Licht in einem besonderen Sinn die Rede ist. Beachten wir indes auch, wie behutsam unser Autor hier Begriffe aus seinen vorbereitenden Überlegungen einspielt: die Sinneswahrnehmung (αἰσθήσει 9,24) auf der einen und die Tugend (ἀρετὴν 9,25) auf der anderen Seite. Griechischer Auffassung entsprechend verwendet er sodann in 9,26 f. den Begriff des Schönen als Synonym für den Begriff des Guten. Die biblischen Aussagen öffnen sich für eine Interpretation in philosophischen Begriffen. Zu den bereits bei der Auslegung von Ps 4,3 f. erarbeiteten Unterscheidungskriterien treten so weitere:

βαρυκάρδιοι	ὄσιος
τὸ ἀγαθὸν ἐν τοῖς φαινόμενοις ὀρίζονται (9,22 f.)	ἀρετὴ (9,25) ἐν δὲ τῷ φωτὶ τὸ καλὸν βλέπει (9,26 f.)

Gregor scheint mit seiner Deutung der Frage in Ps 4,7a in einer exegetischen Tradition stehen. Jedenfalls findet sich im Psalmenkommentar des *Eusebius von Caesarea* eine ausführliche Deutung der Stelle, die in ihrem Sinn genau der Gregors entspricht. Darin begründet Eusebius, dass in V. 7a die Herzensträgen des V. 3 zu Wort kommen, „welche die Eitelkeit des (irdischen) Lebens lieben“. Sie kennen die wahren Güter nicht und

²⁰¹⁷ LG VI (2007) 885, Sp. 1, Z. 33–35 bzw. 14 f.

²⁰¹⁸ HEINE, *Treatise* (2000) 93 (Heine I, 29): ‚define‘.

²⁰¹⁹ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 49: ‚limitano‘; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 185: ‚limitent‘; SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 114.

„halten nur die irdischen und vergänglichen Dinge für etwas Gutes; um sie mühen sie sich ab und jagen ihnen nach.“²⁰²⁰

5.1.4.2.4 Die gottförmige Freude (9,27–33)

Text des Ps 4,7b:

^{7b} ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, κύριε.

^{7b} Aufgeprägt ist auf uns das Licht deines Angesichts, Herr.

Im folgenden Textabschnitt geht Gregor auf V. 7b ein:

^{9,27} Καὶ οὕτως ἐπισημειοῦται τὴν θεοειδῆ
²⁸ τε καὶ ὑψηλὴν εὐφροσύνην· φῶς δὲ ἐκεῖνο λέγει τὸ ἐκ τοῦ θείου
²⁹ προσώπου ἀπαυγαζόμενον, οὗ καθικέσθαι ἡ αἴσθησις φύσιν
³⁰ οὐκ ἔχει. « Ἐσημειώθη γάρ, φησὶν, ἐφ' ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ
³¹ προσώπου σου, Κύριε. » Θεοῦ γὰρ πρόσωπον ἐν χαρακ-
³² τῇρσί τισι θεωρούμενον οὗ μοι δοκεῖ ἕτερον παρὰ τὰς ἀρετὰς
³³ νοεῖν ὁ προφήτης· ταύταις γὰρ τὸ θεῖον εἶδος χαρακτηρίζεται.

GNO V, 35

Schon in seinen Vorüberlegungen hatte Gregor die Art der Freude als das bedeutendste Kriterium zur Unterscheidung von Tugend und Laster hervorgehoben (9,5–9). Nun entdeckt er diese Thematik auch im Text des Psalms. In V. 7b kennzeichnet der Psalm, wie Gregor das Zitat vorbereitend erklärt, die „gottförmige und hohe Freude“, also jene Freude, die eine Frucht der Tugend ist. Ebenfalls im Vorausblick auf das Zitat merkt er an, dass das Licht, welches „vom Angesicht Gottes widerstrahlt“, „die Natur der Sinneswahrnehmung übersteigt“ (9,28–30). Da die Sinneswahrnehmung dieses göttliche Licht nicht „berühren“ kann, kommt nur die „Seele“ als wahrnehmendes Organ in Frage. Dem entspricht die Deutung, die Gregor dem Angesicht Gottes gibt. Er entfaltet dabei das vom Psalm gebotene Bild. Während V. 7b eigentlich nur vom Angesicht Gottes und von dem von ihm ausgehenden Licht spricht, nimmt Gregor auch noch „Abdrücke“ dieses Angesichtes wahr. Er kann sich dabei freilich auf das Verb ἐσημειώθη in V. 7b stützen, das er offenbar im Sinne von ‚eingezeichnet‘, ‚aufgeprägt sein‘ versteht. So wird es auch von der *Septuaginta Deutsch* übersetzt.²⁰²¹ Danach werden gleichsam „Abdrücke“ der göttlichen Lichtstrahlen „auf uns“, oder besser noch „in“ unsere Seele eingegrägt. In diesen Abdrücken kann dann das göttliche Angesicht geschaut werden. Dahinter steht wohl der Gedanke, dass der Mensch zumindest in seiner jetzigen Situation das Angesicht Gottes und das von ihm ausgehende Licht nicht unmittelbar schauen kann. Er kann es nur indirekt in der menschlichen Seele wahrnehmen, in der das von

²⁰²⁰ EUS., *In Ps 4* [PG 23, 108,57–109,4]: οὐκ εἰδότες τ' ἀληθῶς ἀγαθὰ, οὐδὲ ἐλπίζοντες, οὐδὲ πιστεύοντες ταῦτα ὄψεσθαι, φασί· Τίς δείξει ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ; Οὐ γὰρ συννοῶσιν (109) αὐτὰ, τῷ μὴ καταυγάζεσθαι τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου· διὸ δὴ μόνα τὰ γεώδη καὶ φθαρτὰ ὑπολαμβάνοντες εἶναι ἀγαθὰ, περὶ ταῦτα ἀσχολοῦνται καὶ ταῦτα μεταδιδόκουσιν. Auszugsweise aus dem Griech. übers. durch A. F. P. Weber.

²⁰²¹ LXX.D (2009) 755.

Gott ausgehende Licht Abdrücke hinterlässt, die zumindest ein unvollkommenes Bild von Gott vermitteln. Worin aber bestehen diese Abdrücke? Gregor setzt sie mit den Tugenden gleich. Da Gott selbst die Tugend in ihrer unendlichen Fülle ist, prägen die von ihm ausgehenden Strahlen in der menschlichen Seele Tugenden als Bilder der göttlichen Tugend ein. So kann in einer tugendhaften menschlichen Seele in gewisser Weise das Angesicht Gottes wahrgenommen werden, sie ist ein Bild Gottes. Da die Tugenden in dieser Sicht eine Wirkung der göttlichen Strahlen sind, die auf die Seele treffen, haben wir hier zugleich ein Stück Theologie der Gnade vor uns, ohne dass dieser Begriff fällt. Im Hintergrund steht der im biblischen Schöpfungsbericht ausgesprochene Gedanke der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aber auch in der Stoa kannte man den Gedanken, dass der tugendhafte Mensch ein Bild Gottes ist.²⁰²²

Gregor fügt seiner Deutung der „Abdrücke“ als Tugenden in 9,33 einen begründenden Nachsatz bei. Das hier verwendete Verb χαρακτηρίζομαι lässt sich sowohl als Aussage über Gott verstehen, dessen „Gestalt“ durch Tugenden gekennzeichnet ist, wie auch als Aussage über den Menschen, dem durch die Tugenden göttliche Züge eingeprägt werden. Fasst man das Verb im ersteren Sinne auf,²⁰²³ wäre der Schluss auf die Tugenden als Wirkung der göttlichen Strahlen dadurch begründet, dass die „göttliche Gestalt“ selbst durch die Tugenden charakterisiert ist. In der Sache trifft diese Aussage gewiss Gregors Meinung. Im gegebenen Kontext erscheint jedoch die Wiedergabe im Sinne von ‚eingeprägt werden‘ als noch überzeugender.²⁰²⁴ Schon in 9,26 f. spricht der Kirchenvater ja von den Abdrücken (χαρακτῆρσί), in denen das Angesicht Gottes geschaut wird. Durch diese Abdrücke wird der menschlichen Seele eine gewisse Ebenbildlichkeit mit Gott eingeprägt.

Die Deutung der Abdrücke des göttlichen Lichtes als Tugenden scheint ein originärer Gedanke Gregors zu sein. Zwar unterscheidet auch *Origenes* zwischen der nur den Engeln möglichen Schau des göttlichen Angesichtes und der Schau des göttlichen Lichtes, die auch dem Menschen offen steht. Jedoch interpretiert er das ‚Angesicht Gottes‘ als die „geistliche Schau all dessen, was auf der Erde vor sich geht“, das Licht des Angesichtes aber als die teilweise Schau dieser Dinge.²⁰²⁵

Noch ein Aspekt sei genannt, der zum Verständnis von Gregors Interpretation beitragen kann. *M. Harl* erklärt, dass Ps 4,7 traditionellerweise bei der Deutung der Taufe von Bedeutung war. Der Vers diene dazu, den Akt der Versiegelung zu beschreiben, bei welchem dem Täufling das Zeichen des Kreuzes auf die Stirn gezeichnet wird.²⁰²⁶ Insofern dürfte *J. Reynard* Recht haben, wenn er auch für Gregors Deutung von V. 7 einen

²⁰²² Vgl. TRAVERSO, *Salmi* (1994) 49, Anm. 33.

²⁰²³ In diesem Sinne übersetzen GRETSER, *Inscriptiones* [PG 44, 446 C]; ΣΑΚΑΛΗ, *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς* (1988) 39; TRAVERSO, *Sui titoli dei Salmi* (1994) 49: ‚caratterizzata‘; SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 114: ‚gekennzeichnet‘.

²⁰²⁴ So HEINE, *Treatise* (2000) 93 (Heine I, 30): ‚imprinted‘; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 187: ‚imprimée‘.

²⁰²⁵ Vgl. OR., *Fr. in Ps 4,7* [PITRA II (1884) 454]: Πρόσωπον γὰρ Κυρίου ἐστὶ θεωρία πνευματικὴ πάντων τῶν ἐπὶ γῆς γεγονότων. Φῶς δὲ προσώπου ἐστὶν ἡ μερικὴ γνῶσις τούτων αὐτῶν.

²⁰²⁶ HARL, *„From glory to glory“* (1993) 312.

liturgischen Hintergrund annimmt. Das Wort σημειοῦσθαι würde dann auf das Zeichen (σφραγίς) verweisen, welches der Getaufte empfängt.²⁰²⁷

5.1.4.2.5 Die beiden Arten von Freude (9,34–43)

Text des Ps 4,8:

- ⁸ ἔδωκας εὐφροσύνην εἰς τὴν καρδίαν μου·
ἀπὸ καιροῦ σίτου καὶ οἴνου καὶ ἐλαίου αὐτῶν ἐπληθύνθησαν.
- ⁸ Du hast Freude in mein Herz gegeben,
mehr als zu der Zeit, da ihnen Getreide, Wein und Öl reichlich zuteilwurden.

Im folgenden Textabschnitt geht Gregor auf V. 8 ein:

- ^{9,34} Καὶ τοῦτο εἰπὼν τὸ τέλειον γνώρισμα λέγει τῆς ἀρετῆς· GNO V, 35
³⁵ « Ἐδωκας εὐφροσύνην εἰς τὴν καρδίαν μου », ἀντὶ τῆς ψυχῆς
³⁶ καὶ τοῦ νοῦ τὴν καρδίαν λέγων. Οὐ γὰρ ἔστι τοῖς ἐκ κακίας
³⁷ δελεάσματος τὸν νοῦν ἡσθῆναι. Ἀντιδιαστέλλει δὲ τῇ τῆς
³⁸ καρδίας εὐφροσύνη τὴν ὑλώδη ταύτην καὶ βιωτικὴν εὐθηνίαν,
³⁹ λέγων τοῖς τὸ παρὸν ὀρῶσι τὴν γαστέρα τοῦ καλοῦ
⁴⁰ κριτήριον γίνεσθαι. Σῖτον γὰρ | καὶ οἶνον εἰπὼν τοῖς τοιού- GNO V, 36
⁴¹ τοις πληθύνεσθαι, ἀπὸ μέρους πάσας τὰς περὶ γαστέρα καὶ
⁴² θοίνην ἡδονὰς τῷ λόγῳ συμπεριέλαβεν, αἱ πάσης ἄρχουσιν
⁴³ ὑλικῆς ἀσχολίας, περὶ ἃ ἡ σπουδὴ εἰς οὐδὲν εὐοδοῦται πέρας.

5.1.4.2.5.1 Das Herz

In V. 8 sieht Gregor noch einmal in voller Klarheit das für ihn entscheidende Unterscheidungsmerkmal ausgesprochen: die unterschiedliche Art von Freude. In V. 8a spricht der Psalm von einer Freude, die in das Herz gegeben wird, während in V. 8b von materiellen Gütern die Rede ist. Gregor liest die beiden Halbverse kontrapositiv, was vom Text dadurch gestützt wird, dass in V. 8a wiederum in der 1. Pers. Sg. ein Einzelner spricht, während in V. 8b in der 3. Pers. Pl. eine Aussage über viele gemacht wird. Somit lassen sich diese beiden Halbverse den schon bisher identifizierten Personen zuordnen: V. 8a dem Frommen von V. 4a und V. 8b den Herzensträgen von V. 3a.

Gregor sieht in der Freude, die im Herzen entsteht, eine Folge der Tugend (9,34). Damit setzt er die zu V. 7b vorgetragene Exegese voraus, in der er die Abdrücke des göttlichen Lichtes in der Seele als Tugenden gedeutet hatte. Sein griechischer kultureller Hintergrund wird deutlich, wenn er das im Psalm genannte „Herz“ mit „Seele“ und

²⁰²⁷ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 502, Anm. 2. Jean Reynard beruft sich für seine Aussage auf M. HARL, „From glory to glory“ (1993) 310, Anm. 8. An der angegebenen Stelle spricht M. Harl in der Tat zu dieser Thematik, jedoch findet sich dort der von J. Reynard als Zitat kenntlich gemachte Satz: „Le baptisée est un signatus, quelqu’un qui a été ‚marqué au front du sceau divin‘ (ἐσφραγισμένος)“, zwar sinngemäß, nicht aber als wörtliche Formulierung.

„Geist“ gleichsetzt. ‚Seele‘ und ‚Geist‘ sind demnach die normalen Begriffe, deren Bedeutung sich von selbst versteht, der biblische Begriff ‚Herz‘ dagegen, der aus einem anderen kulturellen Feld stammt, bedarf der Erklärung. Dasselbe lässt sich bereits bei *Origenes* beobachten, der ebenfalls das Bedürfnis empfand, den Begriff ‚Herz‘ zu erläutern. Bei der Auslegung desselben Psalmverses setzt er es mit dem νοητικόν, dem Denkvermögen gleich, dessen Freude darin gründet, dass es Gott schaut und an seiner Gottheit teilhat.²⁰²⁸ In biblischer Sprache fährt er dann fort und stellt der Freude des Herzens die Freude des Fleisches gegenüber. Diese erwächst aus materiellen Speisen und Getränken, jene aber aus der Schau (θεωρία). In konsequenter Weise bezieht *Origenes* dann auch die Aussagen des Psalms 103,14 f. über Brot und Wein nicht auf unsere irdische Nahrung, sondern auf die eucharistischen Gaben.²⁰²⁹ Ebenso deutet er in *De principiis* die Seligpreisung derer, die „reinen Herzens“ sind (Mt 5,8), in diesem Sinne: „Was bedeutet ‚mit dem Herzen Gott schauen‘ anderes als ihn (...) mit der Vernunft begreifen und erkennen?“ Und er fasst dann zusammen: „Dafür, daß das Herz an Stelle der Vernunft, d. h. der Denkkraft genannt wird, wirst du jedenfalls in allen Schriften des neuen und alten Testaments eine Fülle von Beispielen finden.“²⁰³⁰

Auch bei *Basilius* begegnen wir einer Auslegung dieser Art. Bei der Erklärung des Ps 7,10 sagt er: „Die Schrift versteht das Herz oft im Sinne des führenden Teiles, die Nieren aber oftmals im Sinne des strebenden Teiles der Seele“.²⁰³¹ Es mag durchaus sein, dass sich *Basilius* und *Gregor* in ihrer Deutung des „Herzens“ von *Origenes* anregen ließen. Wir sehen hier an einem kleinen Beispiel, wie die Kirchenväter biblische durch philosophische Begriffe erklären. Hier zeigt sich eine allgemeine hermeneutische Regel: Unbekanntes wird durch Bekanntes erklärt, um ein Verstehen zu erreichen.

Wie *W. Biesterfeld* darlegt, begegnet das Herz im Alten Testament „als Sitz des physischen Lebens“, aber auch „als Ort von Gedanken, Erinnerungen und Empfindungen“.²⁰³² Im Neuen Testament gewinnt es darüber hinaus „die Bedeutung eines den Menschen verborgenen, nur Gott offenbaren Zentrums, in dem das innerste Wesen der Person beschlossen liegt“, sodass es „letztlich synonym mit ‚Seele‘ gebraucht wird“.²⁰³³ Von da her hätte die von *Origenes* begründete Auslegungstradition eine neutestamentliche Grundlage. In der griechischen Philosophie dagegen hatte erstmals *Alkmaion von Kroton* (frühes 5. Jh. v. Chr.) „die zentrale Bedeutung des Gehirns in der Wahrnehmung und Erkenntnis betont“²⁰³⁴ und ihm gegenüber dem Herzen den Primat zugewiesen.²⁰³⁵ *Platon* siedelte in seinem einflussreichen Werk *Timaios* die unsterbliche Seele im Kopf an, während die sterbliche Seele mit ihren verschiedenen Leidenschaften in unterschied-

²⁰²⁸ OR., *Sel. in Ps* 4 [PG 12, 1165,48–50]: Ὅπερ λαμβάνομεν ἀντὶ τοῦ νοητικοῦ, ὃ δίδεται ἡ εὐφροσύνη θεωροῦντι Θεὸν καὶ μετέχοντι τῆς θεϊότητος αὐτοῦ.

²⁰²⁹ Vgl. OR., *Sel. in Ps* 4 [PG 12, 1165,56–1168,3].

²⁰³⁰ OR., *Princ.* I 1, 9 [Übers. v. GÖRGEMANN / KARPP (1976) 121].

²⁰³¹ BAS., *Hom. in Ps* 7, 10 [PG 29, 244,3–5]: Ἐπειδὴ καρδίαν ἡ Γραφή πολλαχοῦ ἐπὶ τοῦ ἡγεμονικοῦ παραλαμβάνει, νεφροὺς δὲ πολλαχοῦ ἐπὶ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ τῆς ψυχῆς.

²⁰³² BIESTERFELD, Art. *Herz* (1974) 1104.

²⁰³³ Ebd.

²⁰³⁴ Vgl. B(ODNAR), Art. *Alkmaion* [4, aus *Kroton*] (1996) 508 f.

²⁰³⁵ BIESTERFELD, Art. *Herz* (1974) 1102.

lichen Organen des Körpers ihren Sitz hat. Dem Herzen wies er dabei eine vermittelnde Rolle zwischen den Befehlen der Vernunft und den Gliedern des Leibes zu.²⁰³⁶ Im 2. Jh. n. Chr. stellte *Galen* fest: „(D)aß auch alle Menschen der Überzeugung sind, daß der denkende Teil im Gehirn seinen Sitz hat, der mutartige und gemütartige im H(erz), der begehrlische in der Leber, das kann man alle Tage erfahren, wenn man die Leute zu einem unverständigen Menschen sagen hört, daß er kein Gehirn hat, zu einem furchtsamen und feigen, daß er kein H(erz) habe“.²⁰³⁷ Vor diesem Hintergrund gewinnt Gregors Deutung des Herzens auch den Charakter einer Stellungnahme zu einer die ganze Antike hindurch diskutierten Frage. In *De hominis opificio* setzt er sich eingehend mit den Auffassungen der Philosophen über den Sitz des menschlichen Denkvermögens auseinander. Trotz Ps 7,10 spricht er sich dagegen aus, in der Leber oder im Herzen den Sitz des menschlichen Geistes zu sehen. Vielmehr unterscheidet er klar den Körper des Menschen von seinem unkörperlichen Geist und erklärt, dass der Geist in gleicher Weise mit jedem der Organe des Körpers unmittelbar verbunden sei.²⁰³⁸ Vor dem Hintergrund solcher Diskussionen ist es zu verstehen, dass Gregor die biblische Rede vom Herzen für erklärungsbedürftig hält und auch bei anderen Exegesen präzisierende philosophische Begriffe an ihre Stelle setzt.²⁰³⁹

Der Deutung des Herzens auf Seele und Geist fügt Gregor noch einen Nachsatz bei: Der Geist kann an den Lockspeisen des Lasters keine Freude finden (9,36 f.). Nach unserer Auffassung bezieht sich diese Aussage auf 9,34 zurück und begründet *e contrario*, warum es sich bei der Freude, von der Ps 4,8a spricht, um eine Folge der Tugend handelt. Da diese Freude ihren Sitz im Herzen = dem Geist hat, kann sie keine Wirkung des Lasters sein, da dieses – wie Gregor schon 9,7 f. ausgesprochen hatte – nicht den Geist, sondern die leiblichen Sinne erfreut. Es ist also im Sinne Gregors nicht denkbar, dass der Mensch aus dem Laster eine Freude gewinnen kann, die sein „Herz“ erreicht. Der Begriff der „Lockspeisen des Lasters“ findet sich in *In inscriptiones Psalmorum* in ähnlicher Weise noch zweimal.²⁰⁴⁰ Bereits *Platon* bezeichnet die Lust als den größten Köder des Lasters.²⁰⁴¹

5.1.4.2.5.2 Getreide und Wein

Ist in Ps 4,8a von einer Freude des Herzens die Rede, so in V. 8b von Getreide, Wein und Öl. In der Fassung der Septuaginta ist der Gedanke, der in diesem Halbvers zum Ausdruck kommen soll, unklar, was daher rührt, dass das komparativ gemeinte hebräi-

²⁰³⁶ Vgl. PL., *Tim.* 69 c–70 b [WERKE VII, hg. v. Eigler (1972) 142–145].

²⁰³⁷ Zitiert nach BIESTERFELD, Art. *Herz* (1974) 1103 f.

²⁰³⁸ GR. NYSS., *Op. hom.* XII [PG 44, 160,42–49]: Οὔτε οὖν διὰ τοῦτο τῷ ἥπατι τὸ ἡγεμονικὸν λογιστέον, οὔτε διὰ τὴν περικάρδιον ζέσιν τοῦ αἵματος ἐν ταῖς θυμικαῖς διαθέσεσιν, ἐν καρδίᾳ νομιστέον εἶναι τοῦ νοῦ τὴν καθίδρυσιν; (...) Τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἐκάστω τῶν μορίων, κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐράπτεσθαι νομιστέον.

²⁰³⁹ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 502.

²⁰⁴⁰ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* II, 11 [57,13] und II, 13 [65,51].

²⁰⁴¹ PL., *Tim.* 69 d [WERKE VII, hg. v. Eigler (1972) 142 f.]: ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ.

sche ׀ durch ein temporal oder kausal zu interpretierendes ἀπό wiedergegeben wird. Gleichwohl fasst Gregor den Sinn von V. 8b in einer Weise auf, die dem hebräischen Urtext entspricht.²⁰⁴² Er versteht die beiden Halbverse 8a und 8b im Sinne eines Kontrastes: Der Freude des Herzens wird ein „materielle(s) und zum irdischen Leben gehörende(s) Wohlergehen“ (9,38) gegenübergestellt. Die Nennung von Getreide und Wein deutet er im Sinne der Stilfigur des *pars pro toto* als Hinweis auf die Gesamtheit der „Freuden des Magens und des Mahles“ (9,41 f.). Denn diese Freuden, so fährt er fort, stehen am Anfang jedes materiellen Strebens bzw. beherrschen dieses (9,41 f.). Das hier verwendete Verb ἄρχουσιν lässt sich auf beide Weisen übersetzen, wobei der Sinn letztlich derselbe ist.²⁰⁴³ Gregor ist offenbar überzeugt, dass unter den materiellen Genüssen die Freuden der Tafel den stärksten Eindruck auf die Menschen machen.

In V. 8b sieht der Kirchenvater Menschen beschrieben, „die nur auf das Gegenwärtige schauen“ und den „Bauch zum Maßstab des Guten“ (9,39 f.) machen. Diese Charakterisierung entspricht jener der „Herzensträgen“ des V. 3, von denen Gregor bereits gesagt hatte, dass sie „das Wesenlose lieben, das Bleibende und der Liebe Werte aber übersehen“ (9,15–17). Wie dort kommentiert er auch hier das Verhalten dieser Menschengruppe in kritischer Weise: Die Mühe, die auf diese Dinge verwandt wird, gelangt nie an ein Ende (9,43). In welchem Sinn das zu verstehen ist, macht der folgende Abschnitt klar

5.1.4.2.6 Die Unbeständigkeit materieller Freuden (9,44–49)

In seiner Auslegung des Ps 4,8 fährt Gregor fort:

9,⁴⁴ Οὐ γάρ ἐστι τῆς ἐν ἀκαρεῖ γινομένης τοῖς ἀνθρώποις ἀπο-
⁴⁵ λαύσεως ἐν τῇ φύσει ταμιεῖον οὐδέν, ὥστε ἀπόθετον ἑαυτοῖς
⁴⁶ ποιεῖσθαι τὴν ἡδονήν, ἣν κατὰ πᾶσαν κτῶνται σπουδῇν, ἀλλ’
⁴⁷ ὥσπερ τι τῶν ἀπατηλῶν φαντασμάτων κεκρατῆσθαι παρὰ
⁴⁸ τῶν φιληδόνων δόξαν εὐθὺς ἠφανίσθη καὶ εἰς τὸ μὴ ὄν μετε-
⁴⁹ χώρησε.

GNO V, 36

Die Flüchtigkeit des sinnlichen Genusses erklärt Gregor mit dem Fehlen einer „Vorratskammer“, in der man diese Freuden speichern und je nach Bedarf neu abrufen könnte. In *De vita Moysis* vergleicht er das immer neue Jagen „nach den Genüssen des Magens und der Tafel“ mit der Herstellung der Lehmziegel durch die Israeliten.²⁰⁴⁴ Wie diese die Hohlform des Ziegels immer wieder neu mit Schlamm füllen mussten, der dann getrocknet wurde, so geht es auch denen, die „nach schlammigen Vergnügungen schnappen“: Sie können „nie den Raum, der die Freuden aufnimmt, gefüllt lassen, sondern ständig gefüllt leert sich dieser immer wieder für das, was neu einströmt.“²⁰⁴⁵ Dieser

²⁰⁴² Vgl. dazu unten S. 467.

²⁰⁴³ REYNARD, *Sur les titres* (2002) 187, übersetzt mit ‚commandent‘, GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 446 D] mit ‚initia sunt‘.

²⁰⁴⁴ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 59–62 [GNO VII,I (1991) 50,3–51,5].

²⁰⁴⁵ Übers. v. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 64.

Zustand währt so lange, „bis wir über das stoffliche Leben hinausge­langt sind“.²⁰⁴⁶ In *In Canticum canticorum* weitet Gregor den Kreis der in diesem Sinne trügerischen Güter auf „Ehre, Machtposition und Ruhm hier auf Erden aus“, von denen er mit ganz ähnlichen Formulierungen wie in *Inscr.* I, 4 sagt, dass ihnen „die Anstrengung der Menge gilt“ und dass sie „zugleich mit ihrem Zustandekommen (auch schon wieder) zerfließen und keine Spur der vergeblichen Anstrengung in den Getäuschten zurücklassen“.²⁰⁴⁷

Im Unterschied zu diesen an die Sinnlichkeit gebundenen Gütern gibt es für die künftigen Güter eine Art Scheune. So spricht Gregor in *De sancto Theodoro* davon, dass die gute Hoffnung den Genuss der künftigen Güter für die Gerechten in einer Scheune sammelt. Die Schönheit und Pracht des Zustandes der Heiligen wird offenbar werden, wenn der Richter unserer Lebenswege kommt.²⁰⁴⁸ Während es also beim sinnlichen Streben keinen Endpunkt gibt, an dem die Sehnsucht erfüllt wäre, gibt es auf dem Weg des Guten, der von Christus ausgeht, ein endgültiges Erreichen des Ziels. In der *Oratio catechetica* hält Gregor bei der Betrachtung der Auferstehung Christi und ihrer Auswirkungen auf die Menschheit fest, dass „das, was angefangen wurde, jetzt auch mit zwin­gender Notwendigkeit bis zum Ende fortgesetzt wird“.²⁰⁴⁹

5.1.4.2.7 Exkurs über Schande und Scham (9,49–59)

Gregor erweitert seine Auslegung des Ps 4,8 durch einen Exkurs über Schande und Scham:

9,⁴⁹ Τοῦ δὲ τοιοῦτου φάσματος ἐν ἵχνος καταλείπεται
⁵⁰ μετὰ τὴν ἀναχώρησιν, ἡ αἰσχὺν, βαθύν τε καὶ δυσεξάλειπτον
⁵¹ ἐνσημνηαμένη τούτοις τὸν τύπον τούτων, δι’ ὧν ἂν παρέλθῃ,
⁵² ὥς δυνατόν εἶναι, κατὰ τὴν τέχνην τῶν θηρευόντων τοῖς ἵχνεσι
⁵³ διαγινώσκειν τοῦ θηρίου τὴν φύσιν. Καὶ γὰρ ἐκεῖνοι, ὅταν
⁵⁴ ἀφανὲς ᾖ τὸ θήραμα, διὰ τοῦ ἵχνους τὸ ζῶον γνωρίζουσιν. Εἰ
⁵⁵ οὖν ὁ σὺς ἢ ὁ λέων τοῖς ἵχνεσι τοῖς ἰδίοις καταμηνύονται, ἀκό-
⁵⁶ λουθον πάντως καὶ τῆς ἡδονῆς τὴν φύσιν ἐν τῷ ὑπολειφθέντι
⁵⁷ αὐτῆς ἵχνει γνωρίζεσθαι. Ἀλλὰ μὴν τὸ ἵχνος αὐτῆς αἰσχὺν
⁵⁸ ἐστίν. Ἄρα καὶ ἡ ἐνσημνηαμένη τῇ ψυχῇ τὸν τοιοῦτον τύπον ἢ
⁵⁹ αὐτὸ πάντως αἰσχὺν ἐστὶν ἢ ποιητικὴ τῆς αἰσχύνης.

GNO V, 36

Lassen sich die sinnlichen Freuden auch nicht speichern, so bleibt von ihnen doch eine Spur zurück. Gregor bezeichnet sie als αἰσχὺν, was sowohl das Schamgefühl wie die objektive Schande bedeutet. Das Wort umfasst also zugleich die seelische Regung wie

²⁰⁴⁶ Ders., a.a.O. 65.

²⁰⁴⁷ GR. NYSS., *Cant.* XIII [GNO VI, 398,14–17], übers. v. DÜNZL, *Homilien* III (1994) 709.

²⁰⁴⁸ GR. NYSS., *Theod.* [GNO X,I, 62,9–13]: καὶ τέως, εἰ δοκεῖ, τῆς ἀπολαύσεως τῶν μελλόντων ἀγαθῶν σχολαζούσης, ἣν ἐλπίς ἀγαθὴ ταμιεύεται τοῖς δικαίοις, ἥνικα ἂν ὁ τῶν ἡμετέρων βίων δικαστῆς ἐπιφοιτήσῃ, τὴν παροῦσαν ἰδόμεν τῶν ἀγίων κατάστασιν, ὅπως καλλίστη ἐστὶ καὶ μεγαλοπρεπής.

²⁰⁴⁹ GR. NYSS., *Or. cat.* XVI [GNO III,IV, 49,3 f.]: τῆς ἀρχῆς κατὰ τὸ ἀκόλουθον ἐπὶ τὸ πέρας εὐοδομένης. Übers. nach BARBEL, *Die große Katechetische Rede* (1971) 58.

deren Grund.²⁰⁵⁰ Im deutschen Sprachgebrauch ist beides stärker unterschieden, sodass wir αἰσχύνη je nach Zusammenhang teils als ‚Scham‘ (9,50.57), teils als ‚Schande‘ (9,59) wiedergeben. Dem Begriff αἰσχύνη kommt in Gregors Werken eine erhebliche Bedeutung zu. Wie F. L. Mateo-Seco darlegt, erstreckt sich seine Bedeutung von dem zarten Schamgefühl (pudore), das die Tugend begleitet, bis zu der Beschämung (vergogna) und den Gewissensbissen, welche Folgen der Sünde sind, wobei die letztere Bedeutung überwiegt. Gregor weist dabei auf das Verhalten der Stammeltern hin, die sich nach dem Fall vor Gott fürchteten und sich versteckten. Eine solche Beschämung ist die notwendige Konsequenz der Sünde und der Leidenschaften.²⁰⁵¹ Nicht leicht zu übersetzen ist die Wendung: τὸν τύπον τούτων, δι’ ὧν ἂν παρέλθῃ (9,51). Das διὰ m. Gen. ist hier zu verstehen im Sinne „des eigentlichen u(nd) nächsten Mittels, wodurch etwas bewirkt“ wird im Unterschied zur entfernteren Veranlassung, die durch διὰ m. Akk. bezeichnet wird.²⁰⁵² Man könnte τούτων also auf die konkreten Mittel beziehen, durch welche Lust erstrebt wird. So übersetzt A. Traverso: ‚la vergogna, la quale imprime in costoro un segno (<...>) delle ragioni per le quali essa è giunta‘.²⁰⁵³ Dem Verb ἐνσημαίνεσθαι (9,51.58) wohnen dabei zwei Aspekte inne: Einerseits ist dieser Abdruck die natürliche Folge einer bestimmten Weise des Verhaltens, andererseits ist er ein bleibendes Zeichen dafür.²⁰⁵⁴ Gregor illustriert vor allem den letzteren Aspekt durch den Vergleich mit den Spuren des Wildes, an denen der Jäger die jeweilige Tierart erkennen kann. Entsprechend kann man auch die Natur der Lust an ihren jeweiligen Nachwirkungen erkennen. Im gegebenen Zusammenhang hat Gregor zwar nur die Scham als Folge und Anzeichen lasterhaften Verhaltens im Blick. Doch gilt der Gedanke an sich auch für das Gegenteil, nämlich für die Tugend: Auch sie hat eine ihr eigentümliche Wirkung, die zugleich die Funktion eines Zeichens erfüllt, nämlich die Freude des Herzens (vgl. 9,38). Während die Tugend das Licht des göttlichen Angesichtes widerspiegelt, das den Frommen aufgeprägt wurde (Ἐσημειώθη 9,30), so zeichnet (ἐνσημηνωμένη 9,51.58) die Scham den Herzensträgen einen tiefen Abdruck (τύπον 9,51) der Dinge ein, die sie hervorgerufen haben. Wir verstehen das so, dass die Scham selbst dieser Abdruck ist, der von einem entsprechenden Handeln bewirkt wird. Als Wirkung lässt dieser Abdruck auch die Art seiner Ursache erkennen und ist so zugleich ein eingezeichnetes Zeichen für diese.

Bereits bei *Basilios* finden sich Gedanken über die Schande, die denen Gregors ähnlich sind. In seiner *Homilie zu Ps 33* vermutet er, dass die Schande noch schrecklicher ist als das ewige Feuer. Denn „durch sie haben die Sünder stets die Spuren ihrer im Fleisch begangenen Sünden vor Augen, einem unaustilgbaren Flecken vergleichbar, welcher stets der Erinnerung ihrer Seelen gegenwärtig ist“.²⁰⁵⁵

²⁰⁵⁰ Vgl. LG I (1999) 115, Sp. 3, Z. 29–46.

²⁰⁵¹ Vgl. MATEO-SECO, Art. AISCHYNĒ (αἰσχύνη) (2007) 48 f.

²⁰⁵² Vgl. PASSOW, *Handwörterbuch I/1* (51841=1993) 627.

²⁰⁵³ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 50.

²⁰⁵⁴ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 503, Anm. 3.

²⁰⁵⁵ BAS., *Hom. in Ps. 33* [PG 29, 360,49–361,5]: Καὶ τάχα φοβερωτέρα τοῦ σκότους καὶ τοῦ πυρὸς τοῦ αἰωνίου ἡ αἰσχύνη ἐστίν, ἣ μέλλουσι συνδιαιωνίζειν οἱ ἁμαρτωλοὶ, αἰεὶ ἐν ὀφθαλμοῖς ἔχοντες τὰ ἴχνη τῆς

5.1.4.3 Zweites Element: Lob und Tadel (10,1–15)

5.1.4.3.1 Die Ziele, zu denen Tugend und Laster führen

Text des Ps 4,9:

⁹ ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ τὸ αὐτὸ κοιμηθήσομαι καὶ ὑπνώσω,
ὅτι σύ, κύριε, κατὰ μόνας ἐπ' ἐλπίδι κατώκισάς με.

⁹ In Frieden werde ich mich hinlegen und am selben Ort einschlafen,
denn du, Herr, hast meine Wohnung allein auf Hoffnung gegründet.²⁰⁵⁶

Zur Abgrenzung des Abschnitts:

R. E. Heine ordnet 10,13–15 dem folgenden Abschnitt zu,²⁰⁵⁷ in dem es jedoch bereits um die Frage der Beispiele geht. Wir dagegen betrachten 10,13–15 als abschließenden Schlusssatz des Abschnitts über Lob und Tadel.

10,¹ Ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἡμῖν ἐν παρεξοδίῳ προεθεωρήθη τῷ
² τόπῳ· δεῖξαι γὰρ κατὰ τὸ προηγούμενον ἔδει διὰ τῆς ψαλμο-
³ δίας, οἷον ἑκατέρου τῶν κατ' ἀρετὴν τε καὶ κακίαν ἐπιτηδευ-
⁴ μάτων ἐστὶ τὸ πέρας. Ἐν τοίνυν τῷ προειρημένῳ ψαλμῷ τὸ
⁵ τῆς ἀρετῆς εἰπὼν τέλος εἰρήνην εἶναι καὶ ἄνεσιν καὶ τὴν
⁶ μονοειδῆ τε καὶ ἀνεπίμικτον πρὸς τὰ πάθη κατοίκησιν τὴν ἐπ'
⁷ ἐλπίδι τῆς τοῦ θεοῦ μετουσίας κατορθουμένην τὸ ἀντικεί-
⁸ μενον | τούτῳ ἐνταῦθα μὲν διὰ τῆς σιωπῆς ἐνεδείξατο, πολ-
⁹ λαχῇ δὲ διὰ τῆς ψαλμοδίας βοᾷ λέγων· « Οἱ δὲ παράνομοι
¹⁰ ἐξολοθρευθήσονται », καὶ « Σπέρμα ἀσεβῶν ἐξολοθρευθή-
¹¹ σεται », καὶ « Ὁ ἀγαπῶν τὴν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ
¹² ψυχὴν »· καὶ « ἐπιβρέξει ἐπὶ ἀμαρτωλοὺς παγίδα », καὶ
¹³ ἄλλα μυρία τούτοις ὁμοιότροπα. Γέμει δὲ πᾶσα τῆς ψαλμο-
¹⁴ δίας ἡ βίβλος τῶν τε τῆς ἀρετῆς ἐπαίνων καὶ τῆς κατηγορίας
¹⁵ τῶν ἐν κακίᾳ ζώντων.

GNO V, 36

GNO V, 37

Erkennbar setzt Gregor hier gedanklich neu ein. Er blickt noch einmal auf die vorausgehenden Überlegungen über die Scham zurück und charakterisiert diese als Exkurs (ἐν παρεξοδίῳ 10,1). Nach dem *Lexicon Gregorianum* bedeutet κατὰ τὸ προηγούμενον (10,2) als Adverbial ‚vorrangig, vornehmlich, in d(er) Hauptsache‘.²⁰⁵⁸ Jedoch scheint es hier naheliegend, in dem Ausdruck einen Verweis auf das in *Inscr.* I, 2 entworfene

ἐν σαρκὶ ἀμαρτίας, οἷον εἰς τινος βαφῆς ἀνεκπλύτου, τῇ μνήμῃ τῆς ψυχῆς αὐτῶν εἰς τὸ διηνεκὲς παρα-
μένοντα.

²⁰⁵⁶ Nach LXX.D (2009) 755.

²⁰⁵⁷ HEINE, *Treatise* (²2000) 94 (Heine I, 35).

²⁰⁵⁸ Vgl. LG VII (2009) 694, Sp. 1, Z. 68–Sp. 2, Z. 1.5–9.

didaktische Programm sehen,²⁰⁵⁹ nach dem es an erster Stelle gilt, Tugend und Laster durch ihnen eigentümliche Merkmale zu unterscheiden. Diese Unterscheidung hatte Gregor durch die verschiedenen Arten von Freude vorgenommen, die mit den beiden entgegengesetzten Verhaltensweisen verbunden sind. Daraus ergab sich ihm dann die Frage nach dem „Ende“, zu dem das Laster führt²⁰⁶⁰ und das er in dem Exkurs über die αἰσχύνη betrachtet hatte. Von diesem Exkurs kehrt er nun zu Ps 4 zurück, dem er Aussagen über das „Ende“ des tugendgemäßen Verhaltens entnehmen kann. Mit diesen Betrachtungen des jeweiligen Endes von Laster und Tugend ist Gregor zugleich beim zweiten (bzw. dritten) Element angekommen, das er der eingangs entworfenen Didaktik gemäß in einer Tugendlehre erwarten muss, bei Lob und Tadel.²⁰⁶¹ Denn Lob und Tadel arbeiten nicht zuletzt mit dem Hinweis auf das Endergebnis der jeweiligen Verhaltensweisen.

Das Ende der Tugend sieht Gregor in Ps 4,8 f. beschrieben. Denn hier ist vom *Frieden* und von der „Ruhe“ (9,5) die Rede, die der betende Fromme gefunden hat, sowie von einer *Wohnung*, die auf *Hoffnung* gegründet ist. Gregor ergänzt diese Bestimmungen um die Freiheit vom Einfluss der Leidenschaften, die ein ungestörtes und bleibendes Wohnen möglich macht, dessen tragender Grund die Hoffnung auf die Gemeinschaft mit Gott ist.

Den Gedanken der Gemeinschaft mit Gott mag Gregor der Atmosphäre der Geborgenheit in Gott entnommen haben, die V. 8–9 vermitteln. Zugleich aber stellt dieser Begriff im systematischen Zusammenhang seiner Gedanken einen wesentlichen Knotenpunkt dar.²⁰⁶² Wie D. L. Balás darlegt, war μετουσία von Philon von Alexandrien an bis in das 5. Jh. n. Chr. der am häufigsten gebrauchte Begriff, um den Gedanken der Teilhabe bzw. der Gemeinschaft auszudrücken. Er findet sich bei Gregor von Nyssa 179 Mal, womit er jeden anderen Autor übertrifft. Origenes dagegen verwendete vor allem das Wort μετοχή, das sich 35 Mal bei ihm findet, während μετουσία nur 8 Mal begegnet. Doch während das von ἔχειν (= haben) abgeleitete μετοχή stärker an den aktiven Besitz einer Vollkommenheit denken lässt, unterstreicht das von εἶναι (= sein) abgeleitete μετουσία das „Mitsein“ des Teilhabenden mit Gott und seine Abhängigkeit. Es bringt so besser das tatsächliche Verhältnis zwischen Gott und dem an seinen Vollkommenheiten teilhabenden Geschöpf zum Ausdruck, worin der Grund liegen dürfte, dass Gregor diesen Begriff vorgezogen hat.²⁰⁶³

²⁰⁵⁹ So bereits GRETZER, *Inscriptiones* [PG 44, 447 B]: ‚Nobis enim potissimum propositum erat‘. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 189, übersetzt: ‚d’après ce qui précède‘.

²⁰⁶⁰ Die Verschwenkung des Blicks von der im Laster erstrebten Freude auf deren Ende geschieht in dem Satz: περὶ ἃ ἡ σπουδὴ εἰς οὐδὲν ἐβοδοῦται πέρας [JR 9,43].

²⁰⁶¹ Vgl. die Aufgabenstellung in *Inscr.* I, 2 [JR 3,17–22; 4,27–29].

²⁰⁶² Vgl. dazu BALÁS, *Μετουσία θεοῦ* (1966) 162–167.

²⁰⁶³ BALÁS, Art. *METOUSIA* (μετουσία) (2007) 384 f. — Allerdings verwendet Gregor das Wort überwiegend in Zusammenhängen, in denen es um die „Teilhabe“ an Gütern geht [JR 15,14; 34,9; 38,14; 58,35 f.; 79,35]. Dort, wo es um das „Mitsein“ mit Gott geht [JR 10,7; 12,31], geben wir μετουσία im Deutschen durch ‚Gemeinschaft‘ wieder, so PASSOW, *Handwörterbuch* II/1 (51852=1993) 220, und TRAVERSO, *Salmi* (1994) 51: ‚comunione‘. Als ‚Teilhabe‘ übersetzen: LG VI (2007) 379, Sp. 1, Z. 2;

Während Gregor Ps 4 eine Beschreibung des Endzustandes entnehmen kann, zu dem die Tugend führt, fehlt Entsprechendes im Blick auf das Laster. „Nur durch Schweigen“, sagt er, weist der Psalm auf das Endgeschick der Lasterhaften hin, das dem der Tugendhaften nur entgegengesetzt sein kann (10,8). Er unterstellt damit Ps 4 die in der antiken Rhetorik bekannte Redefigur der *παρασιώπησις*.²⁰⁶⁴ Indes findet Gregor in vielen anderen Psalmen explizite Aussagen zu diesem Thema, von denen er aus den Psalmen 36 und 10 je zwei anführt. Darüber hinaus verweist er pauschal auf „tausende andere diesen ähnliche Worte“ (10,13). Damit ist auch das zweite Element, das von einer Tugendlehre zu erwarten ist, im Psalter nachgewiesen, nämlich Lob und Tadel.

5.1.4.3.2 Vergleich der Auslegung des Ps 4 durch Gregor mit heutiger Exegese

5.1.4.3.2.1 Heutige Auslegungen des Ps 4

Um den Blick für die Eigenart der Exegese Gregors zu schärfen, soll seine Deutung des Ps 4 nun noch mit heutigen Auslegungen verglichen werden.

Eine erste bemerkenswerte Eigenart der Methode Gregors ist sein „direkter Zugriff“ auf die von ihm ausgewählten Verse des Psalms. Dieses Verfahren entspricht der Art, wie im Neuen Testament alttestamentliche Texte als Zeugen aufgerufen werden, es war zugleich ein gängiges Vorgehen der Kirchenväter. Demgegenüber achtet die heutige Exegese darauf, Einzelaussagen eines Psalms aus dem Zusammenhang des Ganzen heraus zu deuten. Das wirft auch auf die von Gregor zitierten Verse des Ps 4 ein anderes Licht. Als von noch größerem Gewicht erweist sich jedoch in diesem Fall die unterschiedliche Textbasis: Die heutigen Bibelwissenschaft stützt sich nahezu ausschließlich auf den masoretischen Text, Gregor ebenso ausschließlich auf die Septuaginta.

Ps 4 lässt sich nur eingeschränkt einer der klassischen Psalmengattungen zuordnen. H.-J. Kraus weist ihn der herkömmlich „individuelle Klagelieder“ genannten Formgruppe zu, empfiehlt jedoch, „lediglich von einem ‚Gebetslied‘ (תפלה)“ zu sprechen „und die näheren Erklärungen im Prozeß der Exegese herauszuarbeiten“. ²⁰⁶⁵ E. Zenger sieht im Verständnis des Psalms „als Bittgebet eines Armen“ eine von zwei möglichen Auslegungen. ²⁰⁶⁶ Und K. Seybold versteht unseren Text als einen „aus individuellen Lebensverhältnissen herausgewachsene(n) Psalm“, der „einen Ausschnitt einer persönlichen Heilserfahrung“ bietet. Insofern wäre er „als ‚Vertrauenspsalm‘ (...) einzuordnen, der dezidiert zum ‚Vertrauen‘ aufruft“. ²⁰⁶⁷

Wie vor allem an der masoretischen Textfassung deutlich wird, steht im Hintergrund von Ps 4 eine Notsituation, in der mächtige Feinde einen sozial Schwachen bedrängen.

SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 115; HEINE, *Treatise* (2000) 94 (Heine I, 34): „participating“; REYNARD, *Sur les titres* (2002) 189: „participation“.

²⁰⁶⁴ Vgl. oben S. 57.

²⁰⁶⁵ KRAUS, *Psalmen 1–59* (1978) 167.

²⁰⁶⁶ HOSSFELD / ZENGER, *Psalm 1–50* (1993) 59.

²⁰⁶⁷ SEYBOLD, *Die Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 37 f.

Dabei nimmt H.-J. Kraus „als ‚Sitz im Leben‘ einen Vorgang im Tempel“ an.²⁰⁶⁸ Näherhin vermutet K. Seybold, dass der Psalmist „in den Heiligtumsschutz aufgenommen“ wurde und nun „einer endgültigen Entscheidung seines Falls (...) entgegensieht“.²⁰⁶⁹ In dieser Zwischensituation richtet er in V. 3–6 Worte an seine Gegner und in V. 7–9 Worte an den Herrn. Aus diesen beiden Redeeinheiten entnimmt Gregor von Nyssa jeweils Verse, die er im Blick auf seine Fragestellung auslegt.

In V. 3 richtet der Psalmist seine Wort an „Mannessöhne“ (בְּנֵי אִישׁ),²⁰⁷⁰ die seine Ehre schänden. Bei diesen Mannessöhnen muss es sich „um hochgestellte, einflußreiche Personen handeln“,²⁰⁷¹ um „vermögende Herren (...), welche den nicht (...) begüterten Beter verfolgen, in dem sie Ehre, Würde, Recht und Rang (כְּבוֹד) anzutasten und ihn in Schimpf und Schande zu bringen suchen. Die Motive solchen Handelns liegen, nach V. 3b und 5 zu schließen, für den Psalmisten in Ärger und Haß (oder Neid), die sie blindwütend und unehrlich reagieren, d. i. ‚Leeres lieben‘ und ‚Lüge suchen‘ läßt.“²⁰⁷² Bei dem Leeren (רֵיק) und der Lüge (כֶּזֶב) in V. 3b handelt es sich also um verleumderische Anklagen der Gegner. Der ganze V. 3 ist Ausdruck eines spannungsgeladenen Konfliktes zwischen ihnen und dem Psalmisten.

Das setzt sich in V. 4 fort. H.-J. Kraus nimmt in V. 4a eine Konjektur vor, wonach sich als Sinn des zweiten Teils des Kolons ergibt, dass „große ‘Gnade mir’ Jahwe erwiesen“.²⁰⁷³ E. Zenger möchte bei der herkömmlichen Bedeutung von *plh* hi. bleiben und versteht V. 4a so, dass JHWH „seinen Frommen wohlwollend aussondert“.²⁰⁷⁴ K. Seybold dagegen nimmt פִּלָּה als Nebenform von פָּלַא und übersetzt, dass „JHWH an seinem Frommen Großes getan hat“.²⁰⁷⁵ In jedem Fall aber geht es hier um ein rettendes Handeln JHWHs am Psalmisten, in einer spezielleren Deutung darum, dass er in das Tempelasyl aufgenommen wurde, worin er ein Zeichen des Eintretens Gottes für ihn sieht.²⁰⁷⁶

In den V. 7–9 spricht der Dichter Gott unmittelbar an. Dabei nimmt er aber in V. 7 zunächst auf eine Menschengruppe Bezug, von der er sagt, dass es „viele“ sind. Sind damit noch einmal die Gegner von V. 3–6 gemeint? Die von uns eingesehenen aktuellen Kommentare sind sich einig, dass das nicht der Fall. K. Seybold sieht allerdings insofern eine Beziehung zu den Gegnern, als der Psalmist bei ihnen wie bei den Vielen eine gemeinsame Grundhaltung entdeckt: Indifferenz oder Unglauben.²⁰⁷⁷ Im Übrigen aber stellen sie eine eigene Personengruppe dar: Sie sind „eher Sympathisanten des Verfolgten oder gar selbst Verfolgte“.²⁰⁷⁸ Uneinig sind die Exegeten in der Frage, wie weit das

²⁰⁶⁸ KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 167.

²⁰⁶⁹ SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 38.

²⁰⁷⁰ So die Übersetzung von M. Buber in: DIE SCHRIFTWERKE (81997) 11.

²⁰⁷¹ KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 167.

²⁰⁷² SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 38.

²⁰⁷³ KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 165.

²⁰⁷⁴ HOSSFELD / ZENGER, *Psalm 1–50* (1993) 61.

²⁰⁷⁵ SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 37.

²⁰⁷⁶ Vgl. ders., a.a.O. 39.

²⁰⁷⁷ Vgl. ebd.

²⁰⁷⁸ Ebd.

Zitat der Stimme dieser Leute reicht: bis V. 7ab (H.-J. Kraus,²⁰⁷⁹ K. Seybold²⁰⁸⁰) oder nur bis V. 7a (M. Buber,²⁰⁸¹ EÜ bei E. Zenger²⁰⁸²)? Einigkeit besteht indes darin, dass sich in dem Zitat eine skeptische Grundstimmung äußert. Es kommen hier Menschen zu Wort, „die mit ihrem Geschick hadern“. Sie sind „orientierungslos, also ohne Vertrauen (...)“. Sie sehen das Gute nicht, sie gewahren kein Zeichen der das Leben glückhaft aufhellenden Zuwendung Gottes“. ²⁰⁸³ Sieht man in V. 7b eine Aussage des Psalmisten, so handelt es sich dabei um eine Bitte an JHWH, doch auf diese hoffnungslose Stimmung mit seiner Zuwendung zu reagieren.

In V. 8 schildert der Beter Gott dankend seine eigene Verfassung, die sich positiv von jener der in V. 7 beschriebenen Vielen abhebt. Er hat die heilbringende Gottesnähe, von der jene nichts wissen, schon an sich erfahren und schöpft aus ihr Freude. Es ist eine Freude, welche auch die Freude jener übertrifft, die eine reiche Ernte an Korn und Wein einbringen, wobei offen bleiben kann, ob dabei an die Gegner²⁰⁸⁴ oder an die Vielen²⁰⁸⁵ gedacht ist, oder ob der Beter einfach allgemein an diese Erfahrung erinnert. Zu Recht bemerkt H.-J. Kraus: „Es ist bedeutsam, wie an dieser Stelle von allen Segensgaben des natürlichen Lebens abgesehen und allein die von Jahwe gegebene Freude seiner Heilszuwendung gepriesen wird (...)“. Alle irdischen Güter versinken hinter der huldvollen Liebe (...) Gottes“. ²⁰⁸⁶ Und A. Schökel erklärt: „Parla di una gioia interiore, dono diretto di Dio, che supera la gioia legittima suscitata da un buon raccolto.“ Schökel hebt sodann hervor, dass dem Psalmisten diese Freude inmitten äußerer Bedrängnisse eingegeben wird. Er schließt seine Auslegung dieses Verses mit der Feststellung: „Solo Dio può consolare nella tribulazione con una gioia che è testimonianza dello Spirito.“ ²⁰⁸⁷

Aus der Erfahrung der Zuwendung Gottes schöpft der Psalmist Frieden. Das Treiben der Feinde beunruhigt ihn nicht, er weiß sich in Gott geborgen. Dabei sieht H.-J. Kraus in לְבַדֶּךָ noch einmal einen Hinweis auf die äußerlich prekäre Lage des Beters, der „einflußlos und allein“ den Mannessöhnen gegenübersteht. ²⁰⁸⁸ Die übrigen Ausleger deuten diesen Ausdruck als Hinweis darauf, dass es allein JHWH ist, der dem Beter diese Sicherheit verleiht. ²⁰⁸⁹ Es ist die Nacht vor der Entscheidung, der er voll Zuversicht entgegenblickt. ²⁰⁹⁰

²⁰⁷⁹ KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 165 f., nimmt in V. 7b freilich eine Konjekture vor, wonach das Licht des göttlichen Antlitzes „gewichen“ ist.

²⁰⁸⁰ SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 37 und 39.

²⁰⁸¹ DIE SCHRIFTWERKE (⁸1997) 11.

²⁰⁸² HOSSFELD / ZENGER, *Psalm 1–50* (1993) 60.

²⁰⁸³ KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 171 f.

²⁰⁸⁴ So ders., a.a.O. 172: „die Vornehmen und Reichen“.

²⁰⁸⁵ So HOSSFELD / ZENGER, *Psalm 1–50* (1993) 62: die „Freude, die ‚die Vielen‘ in jenen Zeiten hatten, als es ‚Korn und Most‘ (...) in Fülle gab“.

²⁰⁸⁶ KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 172.

²⁰⁸⁷ SCHÖKEL / CARNITI, *I Salmi 1* (1991, ²2007) 199.

²⁰⁸⁸ KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 172.

²⁰⁸⁹ SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 37, weist darauf hin, dass statt לְבַדֶּךָ ‚allein‘, ‚einsam‘ eigentlich לְבַדְךָ ‚nur du‘, ‚du allein‘ zu erwarten gewesen wäre.

²⁰⁹⁰ Vgl. ders., a.a.O. 39.

5.1.4.3.2.2 Die Fassung der Septuaginta

Anders als die heutige Exegese geht Gregor von Nyssa vom Text der Septuaginta aus. Dieser unterscheidet sich an einigen Stellen in einer für den Sinn des Psalms erheblichen Weise vom masoretischen Text. So gibt die LXX die vom Psalmisten angesprochenen **אִישׁ בְּנֵי אָדָם** in V. 3 als $\nu\iota\omicron\iota \ \alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$ wieder, was an sich einem **בְּנֵי אָדָם** entspricht. Damit aber verändern sich die Adressaten der V. 3–6. Die Worte richten sich nun nicht mehr an „Mannessöhne“, an mächtige und einflussreiche Gegner des Dichters, sondern an „Menschensöhne“, an einfache und durchschnittliche Menschen, ja an die große Zahl der Menschen überhaupt,²⁰⁹¹ wobei dieser Ausdruck gerade „auf die Hinfälligkeit und Schwachheit des Menschen hinweist“.²⁰⁹² Zugleich tritt damit die konkrete Feindproblematik zurück. Der Charakter des Psalms verschiebt sich in die Richtung einer sapientialen Reflexion über die „Menschensöhne“.

Diese Wirkung wird verstärkt durch eine zweite Abweichung des griechischen vom masoretischen Text im selben Vers. Anstelle von **לְכַלְמָה כְּבוֹדִי** lasen die Siebzig in V. 3a offenbar **לִבִּי**, was ‚harten (schweren) Herzens‘ bedeutet.²⁰⁹³ Hier wird also nicht mehr eine gegen den Beter gerichtete feindliche Tätigkeit beschrieben, sondern eine dauernde Grundverfassung dieser Leute. Das wirkt sich dann auch auf den Sinn von V. 3b aus, der ja V. 3a expliziert. $\mu\alpha\tau\alpha\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ und $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ lassen dann nicht mehr an verleumderische Anklagen gegen die Ehre des Beters denken, von der in V. 3a ja gar nicht die Rede ist, sondern an eine generell verfehlte, auf Nichtiges gerichtete Lebensorientierung. Von daher ist dann eine Auslegung dieses Verses, wie sie Gregor von Nyssa gegeben hat, im Text angelegt.

Im folgenden V. 4a stimmen die beiden Texttraditionen grundsätzlich überein. Doch wirkt sich der durch V. 3 LXX definierte Kontext auch auf die Bedeutung des $\epsilon\theta\alpha\nu\mu\acute{\alpha}\sigma\tau\omega\sigma\epsilon\nu$ aus, mit dem die Siebzig **פִּלָּה** im Sinne von **פָּלָא** wiedergeben. Denn mit $\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\acute{\omega}$ kann jetzt nurmehr schwer ein außerordentliches rettendes Eingreifen Gottes gemeint sein, eher aber jene Weise wunderbaren Handelns am Beter, wie sie dann in V. 7b–9 zur Sprache kommt.²⁰⁹⁴ Die Lebensweise des „Frommen“, von dem in V. 4 die Rede ist, erweist sich als Kontrast zu dem in V. 3 beschriebenen Verhalten der „Menschensöhne“.

Bei V. 7 MT heben moderne Ausleger vor allem die skeptische Grundstimmung hervor, die aus diesen Worten spricht: Es besteht wenig Hoffnung, dass man das Gute zu sehen bekommen wird. Gregor von Nyssa dagegen richtet die Aufmerksamkeit auf die Art des Guten, das hier gesucht wird: Es handelt sich um ein solches, das sichtbar vorgewiesen werden kann, also um etwas Materielles. Damit steht die hier zu Wort gebrachte Einstellung im Gegensatz zu dem in V. 7b LXX beschriebenen Geschehen, wobei die Septuaginta wiederum vom masoretischen Text abweicht. Denn in diesem stellt

²⁰⁹¹ Zum Unterschied von **אִישׁ בְּנֵי אָדָם** und **בְּנֵי אָדָם** vgl. SCHÖKEL / CARNITI, *I Salmi 1* (1991, ²2007) 189.

²⁰⁹² HAAG, Art. **כָּן־אָדָם** (1973) 685.

²⁰⁹³ Vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 37.

²⁰⁹⁴ LG IV, 166, Sp. 2, Z. 2–3, gibt als Bedeutungen von $\theta\alpha\nu\mu\alpha\sigma\tau\acute{\omega}$ an: ‚wunderbar handeln an jmdm., jmdn. verherrlichen‘.

dieses Kolon eine Bitte dar, ist also auf etwas Künftiges gerichtet. Bei den Siebzig dagegen steht das Verb σημειόω im Aorist (vgl. 9,30) und beschreibt ein bereits abgeschlossenes Geschehen. Auch differiert die Bedeutung des Verbs. Das hebräische נִסָּה = נִשָּׂא spricht von einem Erheben des Lichtes des göttlichen Angesichtes, das griechische σημειόω dagegen von der Wirkung dieses Lichtes auf jene, die es mit seinen Strahlen berührt: Es hinterlässt bei ihnen gleichsam einen Abdruck, ein Bild. Wir finden so in V. 7b LXX erneut eine Aussage über das Sein von Menschen, nämlich derer, die sich vom göttlichen Licht berühren lassen. Nach der LXX wird in V. 7a und 7b mit anderen Worten derselbe Gegensatz geschildert, der uns schon in V. 3 versus V. 4a begegnet ist.

Diese Gegenüberstellung wiederholt sich ein weiteres Mal in V. 8. Die beiden Textfassungen stimmen darin überein, dass in V. 8a von der Freude die Rede ist, die Gott dem Psalmisten ins Herz gelegt hat. Den Siebzig gelingt es dagegen nur unzulänglich, den hebräischen Text von V. 8b wiederzugeben, da sie das נ ganz „wörtlich“ als ἀπό übersetzen und so nicht zum Ausdruck bringen, dass es sich hier um einen Vergleich handelt. Gleichwohl hat Gregor den Gedanken richtig erfasst. Allerdings hätte er im hebräischen Text noch klarer ausgedrückt finden können, was der Leitgedanke seiner Auslegung ist, nämlich dass es zwei Arten von שמחה, von εὐφροσύνη gibt: eine Freude, die von Gott ins Herz gelegt wird, und eine Freude, die aus materiellen Gütern entsteht.

5.1.4.3.2.3 Würdigung

5.1.4.3.2.3.1 Septuaginta-Exegese

Schaut man diese Beobachtungen zusammen, so zeigt sich, dass die Textfassung der Septuaginta eine wesentliche Voraussetzung der Exegese Gregors ist. Die griechische Übersetzung verschiebt das Profil des Psalms von einem Gebet, das im Rahmen einer dramatischen Konfliktsituation entstanden ist, hin zu einer weisheitlichen Reflexion über die beiden Grundoptionen des Menschseins. Die Feindthematik tritt dabei in den Hintergrund, die Unterscheidung zwischen den beiden Gruppen der *Mannessöhne* und der *Vielen* fällt dahin, da es beide Male um dieselbe Weise des Menschseins geht, dafür aber tritt der Gegensatz zwischen den *Herzensträgen* und dem *Frommen* umso deutlicher hervor. Von da her verstehen wir, dass Gregor in Ps 4 einen Text fand, an dem er das für ihn wichtige Thema einer klaren Unterscheidung von Tugend und Laster aufgrund von eindeutigen Kennzeichen erläutern konnte. Seine Absicht dabei war es nicht, den Psalm im Ganzen auszulegen, sondern von ihm ausgehend die thematische Frage zu klären. Von da her versteht es sich, dass er nur jene Verse auswählte, die dafür in Frage kamen, die anderen dagegen übergang. Die Letzteren sind just jene, in denen die Feindthematik auch in der Septuaginta noch präsent ist.

5.1.4.3.2.3.2 Die Tugend als Leitgedanke

Gregor setzt also gerade an jenen Aspekten des Ps 4 an, die schon von der Septuaginta stärker gewichtet worden waren, und er verstärkt diese seinerseits noch einmal. Dabei bringt er Elemente ein, die ihm aus der antiken Kultur und insbesondere aus der Philosophie zugewachsen waren. Das zeigt sich in dem Gegensatz ἀρετή – κακία. Die Tugend war eine der großen Leitideen der griechisch-römischen Welt. Im hebräischen Alten Testament dagegen begegnet dieser Begriff nicht. Allerdings gibt es hier eine Entsprechung, die in analoger Weise dieselbe systematische Stelle einnimmt, nämlich den Begriff der Gerechtigkeit. Ebenso korrespondieren dem Begriff des Lasters in der biblischen Sprache die Begriffe der Sünde und des Frevels bzw. der Gesetzlosigkeit. Beides begegnet auch in unserem Psalm. In V. 5 fordert der Psalmist seine Gegner auf, nicht zu sündigen und in V. 6 lädt er sie zu „Opfern der Gerechtigkeit“ ein. Freilich ist die Bedeutung der Begriffe Tugend (ἀρετή) und Gerechtigkeit (צדקה) nicht identisch. Der Gedanke der Tugend gehört zum Feld der Anthropologie und Ethik, er betrachtet den Menschen in seiner Beziehung zum Guten. Der biblische Gedanke der Gerechtigkeit dagegen sieht den Menschen in seiner Beziehung zu Gott und seinem Willen. Wenn in Lk 1,6 von Zacharias und Elisabet gesagt wird: „(Es) waren aber beide gerecht vor Gott, wandelnd in allen Geboten und Rechtsprüchen des Herrn untadelig“, so kann man darin eine treffende Definition des altbündlichen Verständnisses von Gerechtigkeit sehen.²⁰⁹⁵

Trotz dieser zentralen Bedeutung des Gedankens der Gerechtigkeit entschied sich die Alte Kirche, die Tugend in die Mitte ihrer ethischen Unterweisung zu stellen. Dabei konnte man freilich die damit verbundenen philosophischen Gehalte nicht einfach übernehmen. Es galt vielmehr, dem Begriff der Tugend in der Begegnung mit biblischen Texten eine neue, christliche Prägung zu geben. In dieses Bemühen ordnet sich auch Gregors Auslegung des Ps 4 ein. Der Kirchenvater richtet seine Aufmerksamkeit dabei besonders auf zwei Fragen:

- Auf welche Werte richten Menschen sich aus? Auf materielle oder auf geistige Werte, letztlich auf Gott?
- Welche Seite ihres Wesens betätigen sie dabei? Die sinnliche Wahrnehmung, durch die wir das Materielle erfassen, oder Seele und Geist, die uns für das Geistige und Göttliche öffnen?

Ps 4 läuft bereits in seiner hebräischen Gestalt auf diese Alternative zu. In der Textfassung der Septuaginta werden diese Aspekte jedoch noch verstärkt. Man kann Gregor darin zustimmen, dass in Ps 4 Kriterien der Unterscheidung zwischen Frömmigkeit und Sünde, zwischen Tugend und Laster zur Sprache kommen.

²⁰⁹⁵ Übers. aus dem MNT (⁵1998) 108.

5.1.4.3.2.3.3 Der Sinn der Sapientialisierung

Die Sapientialisierung des Ps 4 in der Septuaginta und dann noch weitergehend bei Gregor bleibt nicht ohne Auswirkung auf die poetische Wirkung des Psalms. Auf der einen Seite ist damit ein Verlust von Dramatik, Lebendigkeit und Konkretetheit verbunden. Auf der anderen Seite sollte man aber auch sehen, dass das große Gewicht der Feindthematik im Psalter für uns heute ein Problem darstellt. Viele Menschen erleben sich heute in einem sozialen Rechtsstaat gut aufgehoben und fühlen sich weder von kollektiven noch von individuellen Feinden bedroht. In welcher Weise soll ein solcher Beter Feindpsalmen in sein Gebetsleben aufnehmen? Gewiss kann man solche Psalmen im Blick auf Christus lesen, der von Feinden angefochten wurde. Man kann auch daran denken, dass die Kirche immer irgendwo auf der Erde verfolgt wird. Aber im Gebetsleben sollten doch auch die eigene Person des Beters und seine Erfahrungen vorkommen. Hier kann die Sapientialisierung eine Hilfe sein. Gerade am Ps 4 kann man schön sehen, worin sie besteht. Schon in seiner hebräischen Fassung führt dieser Psalm von der Beschreibung eines verleumderischen Verhaltens (V. 3) zur Wahrnehmung von tieferen Motiven, aus denen dieses hervorgeht (V. 7). Die weisheitliche Akzentuierung in der LXX und bei Gregor von Nyssa zieht diese Linien einfach noch stärker aus. Das Fragen nach den tieferen Gründen des Menschseins, das hier zur Geltung kommt, könnte auch bei anderen Psalmen eine Hilfe sein, die eine persönliche Aneignung erleichtert.

5.1.4.4 Drittes Element: Beispiele aus der Geschichte (10,15–28)

10,¹⁵ Ἡ τε τῶν ἱστοριῶν μνήμη πρὸς τοὺς δύο
16 σκοποὺς μεριζομένη, ζηλωτὴν μὲν ποιεῖ τὴν ἀρετὴν τῶν εὐδο-
17 κίμων προσώπων, φευκτὴν δὲ διὰ τῶν κατεγνωσμένων τὴν
18 πονηρίαν. Ὅταν μὲν γάρ σε πρὸς ἀρετὴν ἐπεγείρη τῷ ὑποδείγ-
19 ματι, λέγει· « Μωσῆς καὶ Ἀαρὼν ἐν τοῖς ἱερεῦσιν αὐτοῦ καὶ
20 Σαμουὴλ ἐν τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν. Ἐπεκαλοῦντο τὸν
21 Κύριον, καὶ αὐτὸς εἰσήκουεν αὐτῶν. Ἐν στύλῳ νεφέλης ἐλάλει
22 πρὸς αὐτούς ». Ὅταν δὲ τὸ πονηρὸν τῆς κακίας ὑποδεικνύει
23 πέρας, τὰ πάθη τῶν ἐν πονηρίᾳ κατεγνωσμένων διέξεισιν·
24 « Ἡνοίχθη ἡ γῆ καὶ κατέπιεν Δαθάν, καὶ ἐκάλυψεν ἐπὶ τὴν
25 συναγωγὴν Ἀβειρών. Φλόξ κατέφλεξεν ἁμαρτωλοὺς »· καὶ
26 « Ποίησον αὐτοὺς ὡς τὴν Μαδιὰμ καὶ τὸν Σισάρα »· καὶ
27 « Θεοῦ τοὺς ἄρχοντας αὐτῶν ὡς τὸν Ὠρήβ καὶ Ζήβ καὶ Ζεβεὲ
28 καὶ Σαλμανά, πάντας τοὺς ἄρχοντας αὐτῶν »· καὶ πολλὰ
29 ἕτερα τοιαῦτα·

GNO V, 37

Lob und Tadel reflektieren in allgemeiner Weise menschliche Erfahrungen und leiten daraus Regeln ab, wie das bei den in 10,9–12 angeführten Psalmworten der Fall ist. Die Beispiele dagegen, die Gregor als weiteres Element einer Tugendlehre fordert (vgl. 3,22–30; 4,29 f.), greifen aus diesen vielfältigen Erfahrungen markante Einzelfälle heraus, an denen anschaulich wird, was die Regeln sagen. Gregor spricht hier von der „Er-

innerung an die geschichtlichen Ereignisse“ (10,15). Das Wort ἱστορία begegnet meist im Singular und bedeutet als Tätigkeit ‚Erforschung, Untersuchung, wissenschaftl. Abhandlung‘ sowie als deren Ergebnis ‚Bericht, Darstellung, Erzählung, Geschichte‘.²⁰⁹⁶ In 10,15 verwendet Gregor das Wort im Plural. Wir beziehen es im vorliegenden Zusammenhang auf die geschichtlichen Erzählungen der Bibel, die in den Psalmen zwar nicht *in extenso* wiedergegeben, wohl aber öfter „erwähnt“ (10,15) werden, wie die sogleich darauf zitierten Beispiele aus den Psalmen 98, 105 und 82 zeigen. Als positive Leitbilder werden dabei Mose, Aaron und Samuel genannt. Zwar sagt Ps 98,6 von ihnen nur, dass sie den Herrn anriefen. Doch dürfte Gregor hier der Sicht des *Origenes* folgen, der bei seiner Auslegung von Ps 4,2 ebenfalls Ps 98,6–8b zitiert. Dabei hebt er hervor, dass zum Anrufen nicht allein die Stimme des Leibes genügt. Vielmehr sind eine entsprechende Verfassung der Seele und fester Glaube erforderlich.²⁰⁹⁷ In diesem gefüllten Sinne sei in Ps 98 das Anrufen des Herrn gemeint. In der Tat heißt es in V. 7: „(S)ie bewahrten seine Zeugnisse und die Anordnungen, die er ihnen gab.“²⁰⁹⁸ Von da her wird verständlich, dass Gregor in Ps 98,7 f. einen Hinweis auf ein positives Beispiel sehen konnte. Die Gestalt des Mose wird er in *Inscr.* I, 7 bei der Auslegung des Ps 89 noch näher betrachten. Mit seiner *Vita Moysis* hat er dem Gottesmann später noch eine eigene eingehende Abhandlung gewidmet. In ihr erweitert er den Blickwinkel noch und bezieht mit Sara auch Frauen in seine Betrachtung ein.²⁰⁹⁹ Dabei lässt er sich von dem Gedanken leiten, dass die herausragenden männlichen wie weiblichen Gestalten der biblischen Geschichte den beiden Geschlechtern jeweils als „entsprechendes Modell der Tugend“ vorgestellt werden.²¹⁰⁰ Er sagt dann: „Vielleicht wird der Lebenswandel jener herausragenden (Menschen) deshalb so genau beschrieben, damit durch die Nachahmung der schon Erfolgreichen das Leben der später Kommenden zum Guten hin gelenkt wird.“²¹⁰¹ Als negative Beispiele, auf die im Psalter verwiesen wird, nennt Gregor Dathan und Abiron (Ps 105,17.18b), Madiam und Sisara (Ps 82,10), sowie Oreb, Zeb, Zebee und Salmana (Ps 82,12). In allen diesen Fällen begnügt sich der Psalter mit knappen Angaben zum Geschick der jeweiligen Personen. Wer mehr erfahren will, sieht sich auf die entsprechenden biblischen Berichte verwiesen.²¹⁰² Der Psalter erweist sich so nicht nur als eine Bibel im Kleinen, sondern zugleich als eine Hinführung zur Heiligen Schrift im Ganzen.

Die Erinnerung an die biblischen Beispiele dient einer doppelten Absicht, die mit dem Zweck von Lob und Tadel korrespondiert: einerseits der Ermutigung zur Nachahmung der positiven Beispiele, andererseits der Abschreckung vor einem Handeln in der

²⁰⁹⁶ LG IV (2002) 487, Sp. 3, Z. 18–20.

²⁰⁹⁷ OR., *Sel. in Ps* 4,2 [PG 12, 1136,16–18]: Οὐ γὰρ ἐν φωνῇ κρίνεται τὸ ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Κυρίου, ἀλλ’ ἐν διαθέσει τοῦ λέγοντος καὶ πίστει βεβαία.

²⁰⁹⁸ Übers. aus der LXX.D (2009) 852.

²⁰⁹⁹ GR. NYSS., *Vit. Moys.* I, 11 [GNO VII,I (1991) 5,5–16].

²¹⁰⁰ GR. NYSS., *Vit. Moys.* I, 12 [GNO VII,I (1991) 5,19 f.]: τὸ κατάλληλον τῆς ἀρετῆς ὑπόδειγμα παρὰ τῆς θείας προεδείχθη φωνῆς.

²¹⁰¹ GR. NYSS., *Vit. Moys.* I, 13 [GNO VII,I (1991) 6,5–8].

²¹⁰² Vgl. Num 16 zu Dathan und Abiron, Ri 4–5 u.7 zu Madiam und Sisara, Ri 7,25 zu Oreb und Zeb und Ri 8,10–21 zu Zebee und Salmana.

Art derer, die ein schlimmes Ende gefunden haben. Wie im vorausgehenden Abschnitt über Lob und Tadel geht Gregor auch hier nicht auf Einzelheiten ein, sondern begnügt sich mit dem exemplarischen Beleg dafür, dass das Element der Beispiele im Psalter vertreten ist. Als vorausgesetztes Subjekt des Verschweigens wie des lauten Rufens (10,8 f., vgl. auch 10,30) ist auch hier wie im ganzen Psalter David anzunehmen, mehr aber noch der ihn inspirierende und durch ihn sprechende göttliche Geist.²¹⁰³

5.1.4.5 Viertes Element: Ratschläge zu Einzelfragen (10,29–36)

- 10,²⁹ τάς τε μερικὰς συμβουλὰς πάσας σοι βοᾷ ἀπ' GNO V, 37
³⁰ ἀρχῆς εἰς τέλος ἢ ψαλμωδία, ἐν οὐδενὶ μέρει τὴν πρὸς τὸ καλὸν
³¹ προτροπὴν παραλείπουσα, καὶ δι' ὧν ἅν τις φύγοι τὴν κακίαν·
³² πάντα ταῖς πρὸς τὸ καλὸν ὁδηγούσαις συμπαρέζευκται
³³ γνώμαις. | Ἡ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ κτῆσις φυγὴ τοῦ ἐναντίου καὶ GNO V, 38
³⁴ ἀναίρεσις γίνεται. Παρέλκον δ' ἂν εἴη πάντα ταῦτα δι' ἀκρι-
³⁵ βείας ἐκτίθεσθαι, φανερᾶς οὔσης τοῖς ἐντυγχάνουσι τῇ Γραφῇ
³⁶ ταύτῃ τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα σπουδῆς τοῦ λόγου.

Bei den bisher erörterten Elementen einer Tugendlehre ging es um die grundsätzliche Orientierung des Handelns. Eine vollständige Ethik erfordert darüber hinaus die Erörterung zahlreicher Einzelfragen. In 3,32 hatte Gregor eine λεπτομερῆ διδασκαλίαν gefordert, in 4,30 hatte er von μερικαῖς ὑποθήκαις gesprochen. Nun spricht er eben diesen Komplex ethischer Einzelfragen als μερικὰς συμβουλὰς an (10,29). Bei ihnen begnügt er sich jedoch mit der pauschalen Feststellung, dass der Psalter „vom Anfang bis zum Ende“ derartige Ratschläge enthalte (10,29 f.). So offenkundig ist dieser Tatbestand für ihn, dass er überhaupt davon absieht, konkrete Beispiele anzuführen. Wenn er hervorhebt, dass solche wegweisende Worte „in keinem Teil“ (10,30) des Psalters fehlen, legt sich nahe, diese „Teile“ mit jenen „Abschnitten“ gleichzusetzen, die Gregor im folgenden Kapitel genau umschreiben wird, wobei er abwechselnd die Begriffe τμήμα und μέρος verwendet.²¹⁰⁴

Auch bei den „ins Einzelne gehenden Ratschläge(n)“ (10,29) nennt unser Kirchenvater die doppelte Ausrichtung solcher Worte. Es geht dabei einmal um die „Ermunterung zum Schönen“ (10,30 f.). Gemeint ist mit καλόν das sittlich Schöne. Bei der inneren Nähe von Schöner und Gutem (vgl. 4,10 f.) handelt es sich um einen bedeutsamen Zug des griechischen Denkens.²¹⁰⁵ Da dieser Gedanke in unserer heutigen Zivilisation nicht mehr leicht verstanden wird, weichen moderne Übersetzungen gerne auf den Begriff

²¹⁰³ Vgl. oben in den Einleitungsfragen S. 29–32.

²¹⁰⁴ Vgl. dazu unten S. 476–479.

²¹⁰⁵ H. WANKEL, *Kalos kai agathos* (1961) 105 f., stellt für das 4. Jh. v. Chr. fest: „Der Inhalt des Doppelbegriffs des καλόν καὶ ἀγαθόν und der καλὰ καὶ ἀγαθὰ scheint sehr häufig kaum verschieden von dem der für sich gebrauchten Einzelbegriffe. {...}. Das Neutrum hat den Charakter des ‚Inbegriffs‘ alles Wertvollen im Bereich der Güterwerte ebenso wie für die Bezeichnung des sittlich Wertvollen“. Vgl. auch MEIER, Art. *Kalokagathia* (1999) 209 f.

des Guten aus.²¹⁰⁶ Wir haben uns jedoch entschieden, die spezifisch griechische Weise der Wahrnehmung, die in diesem Begriff zum Ausdruck kommt, festzuhalten und übersetzen deshalb in einer wörtlichen Weise.²¹⁰⁷

Den Gegenpol zu dieser Ermutigung auf dem guten Weg bildet die Nennung der „(Mittel), durch die man dem Laster entinnen kann“, wobei ‚Mittel‘ eine Ergänzung des Übersetzers darstellt. Im Hintergrund steht hier die asketische Praxis des Mönchtums, das zur Überwindung bestimmter Schwächen und Fehler entsprechende „Mittel“ empfiehlt. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist der *Antirrhētikos* des *Evagrius Ponticus*.²¹⁰⁸ In ihm bietet der an Origenes geschulte Wüstenvater eine umfangreiche Sammlung an Schriftworten, die sich als Waffen gegen die acht Hauptlaster einsetzen lassen. Vorbild ist dabei die Versuchung Jesu, bei der Jesus die Vorschläge des Teufels jeweils mit einem Schriftwort zurückwies (vgl. Mt 4,1–11 par.). *Benedikt von Nursia* legt im 4. Kapitel seiner *Regel der Klöster* unter dem Titel *Quae sunt instrumenta bonorum operum* eine Liste von 74 Mitteln vor, welche der Mönch in seinem geistlichen Bemühen einsetzen soll.²¹⁰⁹ Gregor nennt in 10,29–36 zwar keine konkreten Beispiele. Doch wird er in *Inscr. II* zahlreiche Aspekte der „ins Einzelne gehende(n) Lehre“ (vgl. 3,32), die er im Psalter findet, namhaft machen. Dabei gibt es natürlich nicht nur Mittel für die Abwehr der Angriffe des Bösen, sondern auch solche, die das Voranschreiten auf dem Weg des Guten fördern.

Der Kirchenvater spricht sodann davon, dass im Psalter alles „durch zum Schönen führende Sinnsprüche miteinander verknüpft“ sei. Mit dem Begriff der γνῶμη (10,33) deutet er die Psalmen im Lichte einer im Altertum bedeutenden literarischen Form. Nach *H. A. Gärtner* hatte das Substantiv γνῶμη ursprünglich einen „außerordentlich umfassenden Bedeutungsbereich“. Es umfasste „kognitive, deliberative und voluntative Elemente: ‚Erkenntnis‘, ‚Einsicht‘, ‚Meinung‘, ‚Entschluß‘ (sogar ‚Wille‘), ‚Weisung‘, ‚maßgebliches Urteil‘, ‚Antrag‘, ‚Beschluß‘ und ‚Richterspruch‘“, wobei es oft um ein „Zusammenspiel dieser heterogenen Elemente des Erkennens“ ging.²¹¹⁰ Seit Sophokles, Euripides und Aristophanes begegnet der Begriff auch in einer engeren literarischen Bedeutung im Sinne von ‚Sentenz‘, ‚Maxime‘, ‚Weisheitsspruch‘, ‚Sinnspruch‘.²¹¹¹ Die so verstandene γνῶμη „bietet im persönlichen und polit(isch)-ges(ellschaftlichen) Bereich Orientierung zur Lebensdeutung und -führung, indem sie einen Sachverhalt feststellt und ihm entsprechend Pflichten normiert“. Die „für die urspr(üngliche) Wortbedeutung von G(nome) charakteristische Verbindung von Erkenntnis und sich aus ihr ergebender Handlungslenkung“ findet sich somit auch hier wieder.²¹¹² Wie ein Text von *Xenophon* zeigt, empfand man dabei deutlich das belehrende Element. Sokrates beschreibt da die Meinung des Euthydemos so: „Offenkundig bist du der Ansicht, dass

²¹⁰⁶ So TRAVERSO, *Salmi* (1994) 52 und HEINE, *Treatise* (2000) 95 (Heine I, 36).

²¹⁰⁷ So auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 191: ‚l’exhortation au beau‘.

²¹⁰⁸ EVAGR. PONT., *Antirrhētikos* [FRANKENBERG (1912) 472–545].

²¹⁰⁹ BENED., *Reg.* 4 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 86–95].

²¹¹⁰ G(ÄRTNER), Art. *Gnome* [1] *Literaturgeschichtlich* (1998) 1108.

²¹¹¹ Ders., a.a.O. 1108 f.

²¹¹² Ders., a.a.O. 1109.

Gold und Silber die Menschen nicht besser machen, dass aber die Sinnsprüche weiser Männer jene, die sie sich angeeignet haben, reich machen an Tugend.“²¹¹³ In unserer Übersetzung von 10,33 gehen wir davon aus, dass Gregor γνώμη im Sinne der engeren literarischen Bedeutung gebraucht. Dabei dürfte aber die ursprüngliche Breite des Begriffes in seiner Anwendung auf den Psalter neu zum Tragen kommen. Auffallen kann, wie sehr Gregors Grundverständnis des Psalters als einer Tugendlehre mit dem übereinstimmt, was Xenophon über die Sinnsprüche weiser Männer sagt.

Das Verb συμπαραζεύγνυμι (10,32) weckt die Vorstellung, dass alles im Psalter durch solche Sinnsprüche gleichsam wie durch ein Joch miteinander verbunden ist.²¹¹⁴ Es weist auf den inneren Zusammenhang zwischen solchen Worten des Rates und auf ihre gegenseitige Ergänzung hin. Gregor begründet im folgenden Satz dieses Miteinander-verbunden-Sein durch eine Korrespondenz zwischen den beiden Polen sittlichen Bemühens: Die „Aneignung des Guten“ (10,33) bedeutet zugleich eine Minderung der Einflussmöglichkeiten des Schlechten. Ergänzend könnte man umgekehrt auch sagen: Der Abbau des Schlechten in uns ermöglicht die Stärkung des Guten.

Gregor erklärt es als „überflüssig“, hier auf weitere Einzelheiten einzugehen (10,34). Darin zeigt sich erneut die praktische Zielsetzung dieses Traktates, die es erlaubt, in der Behandlung der Themen Schwerpunkte zu setzen. Zugleich handelt es sich bei dieser Abwehr möglicher Überlängen der Darlegung um einen rhetorischen Kunstgriff, den Gregor öfter verwendet.²¹¹⁵ Mit dem λόγος, der solchen Eifer zeigt (10,36), meint er nach unserer Auffassung primär den Text des Psalters. Gleichwohl liegt hierin doch auch ein Hinweis auf jenes Wort, durch das alle Dinge und so auch der Psalter geworden sind (vgl. Joh 1,3). So spricht Gregor auch in 50,21 in personalisierender Weise von dem „Wort, das zu anderm eilt“.

5.1.5 Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40)

5.1.5.0 Gliederung des Kapitels

1. JR 11,1–25 Die fünf „Abschnitte“ des Psalters
- 1.1 JR 11,1–6 Die Tatsache der Gliederung
- 1.2 JR 11,6–25 Genaue Umgrenzung der Abschnitte
2. JR 12,1–12 Ps 1 als Eröffnung des ersten Abschnitts: Abkehr vom Schlechten
3. JR 12,13–40 Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts: Durst nach Gott
- 3.1 JR 12,13–27 Großer Durst
- 3.2 JR 12,27–40 An der Quelle

²¹¹³ X., *Mem.* IV, 2, 9,3–5 [JAERISCH (²1976) 250]: δῆλον γὰρ ὅτι νομίζεις ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐδὲν βελτίους ποιεῖν τοὺς ἀνθρώπους, τὰς δὲ τῶν σοφῶν ἀνδρῶν γνώμας ἀρετῇ πλουτίζειν τοὺς κεκτημένους. Übers. v. A. F. P. Weber.

²¹¹⁴ Vgl. LG VIII, 273, Sp. 2, Z. 1–3.11–19.

²¹¹⁵ Vgl. dazu oben S. 94.

5.1.5.1 Die fünf „Abschnitte“ des Psalters (11,1–25)

In *Inscr.* I, 1–4 hat sich Gregor dem ersten Hauptpunkt seiner Hinführung zum Psalter gewidmet, der Erörterung des Zweckes dieses biblischen Buches (*Inscr.* I, 1) verbunden mit dem Nachweis von dessen Charakter als einer Tugendlehre (*Inscr.* I, 2–4).²¹¹⁶ Nun wendet er sich dem zweiten Gegenstand seiner Einführung zu, nämlich dem „folgerichtig auf das gegebene Thema bezogenen Aufbau der Gedanken“ (vgl. 1,13 f.). Dabei stellt er die „Reihenfolge der Psalmen“ (1,15) zurück: Er wird sie erst im zweiten Teil seines Traktates behandeln (*Inscr.* II, 11–16). Vielmehr erörtert er nun die großräumige Gliederung des Psalters, die sich in dessen Einteilung in fünf „Abschnitte“ zeigt (1,16–18), wie Gregor die fünf „Bücher der Psalmen“ mit Vorliebe nennt.

5.1.5.1.1 Die Tatsache der Gliederung (11,1–6)

- 11,¹ Τέτμηται δὲ πενταχῇ πᾶσα ἡ τῶν ψαλμῶν πραγματεία,
² καὶ τίς ἐστὶν ἐν τοῖς τμήμασι τούτοις τεχνικὴ διασκευή καὶ
³ διαίρεσις. Ἡ δὲ περιγραφὴ τῶν τμημάτων φανερά γίνεται
⁴ θείας τισὶ δοξολογίας ὁμοιοτρόπως ἐναπολήγουσα, ὥς
⁵ ἔξεστιν ἐπιγνῶναι κατὰ τὴν παρ’ ἡμῶν ὑποδεικνυμένην ἐν ταῖς
⁶ ψαλμωδίαις διαίρεσιν.

GNO V, 38

Schon im Prolog hatte Gregor davon gesprochen, dass die „ganze Prophetie der Psalmen“ in fünf Teile gegliedert sei (1, 17 f.). Diesem Thema wendet er sich nun zu. Dabei sieht er im Psalter wiederum schriftstellerische Kunst am Werk, die diesem einen sinnvollen Aufbau und eine Einteilung gegeben hat. Mit dieser Beobachtung nimmt der Kirchenvater eine Fragestellung auf, die sich sowohl in älteren Einführungen in den Psalter wie in neuplatonischen Kommentaren zu den Werken philosophischer Klassiker findet.²¹¹⁷ Wie schon im Prolog bezeichnet er hier die großräumigen Gliederungseinheiten des Psalters als „Abschnitte“ (11,2.3.6.20) oder „Teile“ (11,10.24). Seine Aufmerksamkeit gilt zunächst der περιγραφὴ (11,3) dieser Abschnitte, womit ein Begriff aus dem Bereich der Rhetorik zur Verwendung kommt.²¹¹⁸ Wir geben ihn als „Umgrenzung“ wieder, modern könnte man auch von „Rahmung“ sprechen. Das Partizip ἐναπολήγουσα (11,4) bezieht sich auf dieses Substantiv zurück, was sich im Deutschen jedoch nicht wörtlich wiedergeben lässt.²¹¹⁹ Bereits in *Inscr.* I, 1 hatte Gregor auf die „Umgrenzungen“ hingewiesen, welche die einzelnen „Abschnitte“ markieren (1,17), in *Inscr.* I, 9 wird er erneut von ihnen sprechen, sodass sich dieser Begriff am Anfang, in der Mitte und am Ende des I. Buches von *Inscr.* findet.²¹²⁰

²¹¹⁶ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.*, Prol. 1,12–14 [REYNARD, *Sur les titres* (2002) 160 f.].

²¹¹⁷ Vgl. dazu oben in den Einleitungsfragen S. 37–37 sowie HEINE, *Treatise* (2000) 35.

²¹¹⁸ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 48, Anm. 2.

²¹¹⁹ Vgl. auch HEINE, *Treatise* (2000) 95, Anm. 39, sowie REYNARD, *Sur les titres* (2002) 193.

²¹²⁰ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 505.

Der Gedanke einer Gliederung des „Buches der Psalmen“ in „fünf Bücher“ findet sich erstmals in einem *Origenes* zugeschriebenen Fragment. Der Kirchenvater bezeichnet diese als eine Praxis der Juden und zitiert jeweils die Anfangsworte des ersten Psalms der einzelnen Bücher, während er deren Ende durch Nennung der Zahl des letzten Psalms bezeichnet.²¹²¹ In gleicher Weise beschreibt *Eusebius von Cäsarea* die Fünfteilung des „Buches der Psalmen“ als eine jüdische Praxis, wobei er die Umgrenzung der „Teile“ durch Nennung der Ordnungszahl des jeweils ersten und letzten Psalms angibt.²¹²² Ferner kann der *Athanasius von Alexandrien* zugeschriebene Psalmenkommentar als Zeuge dieser Tradition genannt werden. Am Ende seiner Auslegung des Psalms 40 spricht er ohne nähere Spezifizierung von solchen, welche die „Prophetie der Psalmen“ in fünf Bücher einteilen und bemerkt, dass diese das erste Buch bis zu diesem Psalm führen, da er an seinem Ende eine Lobpreisung Gottes enthalte. Nach demselben Prinzip würden sie auch die übrigen vier „Bestände“ (ὕπαρξεις) einteilen.²¹²³ Eine recht präzise Beschreibung der Teilung des Psalters in „fünf Bücher“ findet sich schließlich in der *Epiphanius von Salamis* zugeschriebenen Abhandlung *De mensuris et ponderibus*, die auf das Jahr 392 datiert wird.²¹²⁴ Der Kirchenvater führt die Einteilung des „Psalters“ in „fünf Bücher“ wie Origenes auf die „Hebräer“ zurück. Er bezeichnet den Psalter sogar als „anderen Pentateuch“ und gibt durch Nennung der begrenzenden Psalmen den Umfang der Bücher an. Das Kennzeichen für das Ende eines Buches findet er in der Doxologie Εὐλογητὸς κύριος, γένοιτο, γένοιτο. An deren Stelle tritt beim fünften Buch der letzte Vers des Ps 150,²¹²⁵ eine Auffassung, die sich ebenso bei Gregor findet.²¹²⁶

Auf der anderen Seite steht *Hieronymus*, der gegen diese Einteilung des „Psalters“ in „fünf Bücher“ Stellung bezieht und sich dabei ebenfalls auf die „Autorität der Hebräer“ beruft.²¹²⁷ Allerdings bezeugen, wie *P. Sanders* gezeigt hat, die ältesten uns überlieferten hebräischen Handschriften durch ihr Schriftbild die Fünfteilung des Psalters. Der *Codex von Aleppo* hebt den jeweiligen Schlusspsalm vom Anfangspsalm des folgenden Buches durch eine Leerzeile ab, der *Codex Petropolitanus* verwendet sogar zwei Leerzeilen dafür.²¹²⁸ Sodann kennt auch der *Midrasch Tehillim* – die älteste uns überkommene jüdische Psalmenauslegung – in Analogie zum Pentateuch die Fünfteilung des Psalters.²¹²⁹ Dabei wird eine Entsprechung zwischen Mose und David hergestellt: „Wie Mose Israel fünf Gesetzbücher gab, so gab David Israel fünf Bücher von Psalmen“.²¹³⁰

²¹²¹ Vgl. OR., *Sel. in Ps.* [PG 12, 1056 A].

²¹²² EUS., *Ps* [PG 23, 66 C].

²¹²³ Vgl. ATHAN., *Exp. Ps.* 40 [PG 27, 200 D].

²¹²⁴ Vgl. LÖHR, Art. *Epiphanius von Salamis* (1998) 196.

²¹²⁵ Vgl. EPIPH., *Mens.* 125–139 [MOUTSOULAS (1973) 162 f.].

²¹²⁶ Vgl. *Inscr.* I, 5 [JR 11,23–25].

²¹²⁷ Vgl. die BIBLIA SACRA, *Alia praef. in libro Psalmorum* 2–6 (52007) 768.

²¹²⁸ SANDERS, *Five books of Psalms?* (2010) 680–683.

²¹²⁹ MIDRASCH TEHILLIM, übers. v. *Wünsche* (1892, Nachdr. 1967) 2.

²¹³⁰ Aus dem Englischen übersetzt von A. F. P. Weber nach: THE MIDRASH ON PSALMS, transl. by *Braude* (1959) 5. Die Aufzählung der „Überschriften“ der fünf Bücher findet sich oben S. 76–77.

Wenn auch die genannten jüdischen Zeugnisse einer späteren Zeit angehören, so stützen sie doch die Aussagen des Origenes und Epiphanius von Salamis, wonach es sich bei der Fünfteilung des Psalters um eine Tradition jüdischen Ursprungs handelt, die nach und nach im christlichen Raum rezipiert wurde. Keiner der Gregor von Nyssa vorausgehenden Autoren hat jedoch weiterführende Gedanken mit ihr verbunden. Gregor wird der erste sein, der versucht, ihre geistliche Bedeutung zu entdecken.²¹³¹ Das mag auch seinen Sprachgebrauch erklären. Während bei den oben genannten Autoren die Rede von fünf „Büchern“ überwiegt, spricht er wie Eusebius gelegentlich von „Teilen“, bevorzugt aber von „Abschnitten“ des Psalters. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass diese Redeweise den Psalter noch stärker als kontinuierlichen Zusammenhang erscheinen lässt. In etwas anderer Weise findet sich im *Midrasch Tehillim* die Rede von „Abschnitten“ des Psalters, wobei da einzelne Psalmen gemeint sind.²¹³²

5.1.5.1.2 Genaue Umgrenzung der Abschnitte (11,6–25)

11,⁶ Ἦστι δὲ ἐκάστου τμήματος ἀριθμὸς
7 τῶν ψαλμοῦν οὗτος· τοῦ πρώτου τεσσαράκοντα· τοῦ δευτέ-
8 ρου εἰς καὶ τριάκοντα· ἐπτὰ καὶ δέκα δὲ τοῦ τρίτου, καὶ τοῦ
9 τετάρτου τοσοῦτοι· τοῦ δὲ πέμπτου πέντε καὶ τεσσαράκοντα.
10 Ἰσταται οὖν τὸ πρῶτον μέρος ἐπὶ τὸν τεσσαρακοστὸν ἐκ τοῦ
11 πρώτου, οὗ πέρας ἐστὶν « Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς Ἰσραὴλ
12 ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα, γένοιτο, γένοιτο ». Τὸ δεύ-
13 τερον ἐπὶ τὸν ἑβδομηκοστὸν τε καὶ πρῶτον, οὗ τὸ τέλος οὕτως
14 ἔχει· « Εὐλογητὸς κύριος ὁ Θεὸς Ἰσραὴλ ὁ ποιῶν θαυμάσια
15 μόνος, καὶ εὐλογητὸν τὸ ὄνομα τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς τὸν αἰῶνα
16 καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. Καὶ πληρωθήσεται τῆς δόξης
17 αὐτοῦ πᾶσα ἡ γῆ, γένοιτο, γένοιτο . » Τὸ τρίτον ἐπὶ τὸν
18 ὀγδοηκοστὸν τε καὶ ὄγδοον, καταλήγει δὲ καὶ τοῦτο εἰς ὅμοιον
19 πέρας. Ἔχει γὰρ οὕτως· « Εὐλογητὸς κύριος εἰς τὸν αἰῶνα,
20 γένοιτο, γένοιτο . » Τοῦ δὲ τετάρτου τμήματος πέρας ὁ ἐκα-
21 τοστός τε καὶ πέμπτος, οὗ τὸ τέλος τοῖς λοιποῖς παραπλήσιον·
22 « Εὐλογητὸς κύριος ὁ | θεὸς Ἰσραὴλ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἔως
23 τοῦ αἰῶνος, καὶ ἔρεϊ πᾶς ὁ λαὸς Γένοιτο, γένοιτο . » Πέμπτον
24 δὲ μέρος ἐστὶν ἀπὸ τούτου εἰς τὸν ἔσχατον, οὗ πέρας « Πᾶσα
25 πνοὴ αἰνεσάτω τὸν κύριον. »

GNO V, 38

GNO V, 39

5.1.5.1.2.1 Die Angaben Gregors

Genauer als alle Exegeten vor ihm beschreibt Gregor den Umfang der einzelnen Abschnitte des Psalters. Dabei gibt er zunächst die Anzahl der in ihnen enthaltenen Psal-

²¹³¹ Vgl. TRAVERSO, *Salmi* (1994) 53, Anm. 44.

²¹³² Vgl. ZENGER, *Der Psalter als Buch* (1998) 33.

men an. Gregor spricht sich zwar nicht darüber aus, doch vermutet *J. Reynard*, dass er in der annähernden Gleichheit der Zahl der Psalmen im ersten und im fünften Abschnitt einen Ausdruck von Komplementarität gesehen hat.²¹³³ Dann nennt er beim ersten Abschnitt durch Angabe der Ordnungszahl die beiden Eckpsalmen und zitiert die abschließende Doxologie im vollen Wortlaut. Bei den folgenden vier Büchern gibt Gregor die Ordnungszahl des Endpsalms an und zitiert die abschließende Doxologie. Er leistet hier also exakte Arbeit und illustriert so erneut die bereits im Prolog ausgesprochene Absicht, ein „kunstfertiges Verständnis der Gedanken“ (1,10) zu erreichen. Die von ihm zitierte Fassung der Doxologien stimmt fast vollständig mit Gö überein. Lediglich in Ps 71,18 liest Gregor nur einmal *ὁ Θεός* (11,14), Gö aber zweimal.²¹³⁴

Das wörtliche Zitat der vier Doxologien macht deutlich, dass Gregor deren gliedernden Charakter klar erkannt hat. Zugleich zeugt es aber auch von der inhaltlichen Bedeutung, die er ihnen beimisst. Nach *J. Reynard* möchte er auf diese Weise die Komplementarität von Anfangs- und Endpsalm der einzelnen Bücher hervorheben.²¹³⁵ Gregor geht zwar bei der inhaltlichen Bestimmung der einzelnen Bücher in *Inscr.* I, 5–8 vom jeweils ersten Psalm aus. Doch bestätigt *Inscr.* I, 9, dass er sowohl innerhalb der einzelnen Bücher wie beim Psalter im Ganzen die Symmetrien zwischen Anfang und Ende erkannt hat.²¹³⁶

5.1.5.1.2.2 Die Fünfteilung des Psalters in der Sicht heutiger Exegese

5.1.5.1.2.2.1 Die Tatsache der Fünfteilung

In heutigen Bibelausgaben wird die Einteilung des Psalters in fünf Bücher zumeist durch Zwischenüberschriften kenntlich gemacht. Auch die Exegese beachtet und würdigt dieses Element. Sie entwirft ein differenziertes Bild der Entstehung des Psalters aus älteren und kleineren Teilsammlungen, wobei die Fünfteilung des Ganzen der letzte Schritt dieser Entwicklung darstellt. Dabei wird diskutiert, ob diese Disposition planmäßig beabsichtigt war oder sich zufällig am Ende des Prozesses eingestellt hat. *H. Gese* führt gegen ein planmäßiges Vorgehen ins Feld, 1) dass die fünf Bücher von recht ungleichem Umfang sind und 2) dass die doxologischen Formeln im Wortlaut so erheblich voneinander abweichen, „daß man sie schwerlich *einer* redaktionellen Hand zuweisen kann“.²¹³⁷ Allerdings stand am Ende des langwierigen Redaktionsprozesses doch jene Gestalt des Psalters, die eine fünfteilige Gliederung zu erkennen gibt. *H. Gese* stellt fest: „Später, als die Psaltersammlung abgeschlossen war und der Psalter kanonisches Ansehen genoß, konnte die Tatsache einer vierfachen Doxologie mit abschließendem

²¹³³ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 505, Anm. 1.

²¹³⁴ Nach PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlfs* (1931=1979) 201, entspricht Gregors Textfassung von Ps 71,18 der großen Mehrzahl der Handschriften (rel.), nach TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 86, auch der ORTH.L.

²¹³⁵ Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 505: „Il s’agit, (...), en citant précisément chaque verset, de souligner l’importance de la complémentarité fin/début.“

²¹³⁶ Vgl. auch den Abschnitt über das bedeutungsvolle Ende, oben S. 84–85.

²¹³⁷ GESE, *Die Entstehung* (1972) 57 f.

Amen nicht verborgen bleiben, und eine Einteilung in fünf ‚Bücher‘ in Analogie zum Pentateuch legte sich nahe.“²¹³⁸ Demgegenüber rechnet R. G. Kratz damit, dass der „letzte Bearbeiter oder auch die (sekundäre) redaktionelle Verwendung der bereits mit Doxologien versehenen Einzelsalmen insgesamt die Fünfteilung und mit ihr eine Analogie zur Tora angestrebt hat“.²¹³⁹ Sowohl die Eulogie wie das Amen, die beide zu den Doxologien gehören, „sind nicht integrierter Bestandteil eines Psalms, {...}, sondern abschließende und zugleich verewigende Beschwörung, aneignende Anerkennung und Bekräftigung für alle Zeiten, von etwas vorher Erfahrenem oder Gesagtem“.²¹⁴⁰ Die unterschiedliche Länge der fünf Bücher aber „spricht keineswegs gegen die Analogie zur Tora, sondern ist Anzeichen dafür, daß mit der Platzierung neben der Fünfteilung weitere redaktionelle Absichten verbunden sind“.²¹⁴¹ Ebenso argumentiert E. Zenger für die Position, dass die Abgrenzung der Bücher ein bewusstes Werk der Redaktion darstellt. Die doxologischen Schlussformeln sind „in literarkritischer Hinsicht allesamt nicht Bestandteil des jeweils vorausgehenden Psalms“.²¹⁴² Vielmehr liegt ihre Funktion darin, den Psalter in fünf Bücher zu gliedern. Die vier doxologischen Schlussformeln bilden „eine chiasmatische Struktur“, wobei jeweils die beiden äußeren und die beiden inneren „durch ihre sprachliche Gestalt aufeinander bezogen“ sind.²¹⁴³ „(D)urch eine genauere Analyse der vier doxologischen Formeln Ps 41,14; 72,18 f.; 89,53; 106,48 und des von ihnen her gestalteten Schlußsatzes von Ps 145 (d. h. Ps 145,21)“ wird deutlich, „daß mit diesen Formeln, die auf verschiedene Hände zurückgehen, sukzessiv eine Gesamthermeneutik des Psalters aufgebaut wurde, die zugleich durch die Psalmen, an deren Ende sie jeweils stehen, weiter profiliert wird“.²¹⁴⁴

Über die Doxologien hinaus ist nach Zenger die „Strukturierung in die fünf Bücher“ noch durch weitere „im Text selbst gegebene Eigenheiten ablesbar“. Als erstes dieser Indizien nennt er den „signifikanten Wechsel in den Überschriften des jeweiligen Anfangspsalms“, der den „Neueinsatz der Bücher markiert“.²¹⁴⁵ Sodann verweist er auf die Endpsalmen der fünf Bücher, die eine königstheologische bzw. messianische Aussagenreihe ergeben, die in das „Programm der Königsherrschaft JHWHs“ mündet.²¹⁴⁶ Schließlich erhöhen weitere Beispiele einer solchen Fünfteilung in der jüdischen Überlieferung die Plausibilität dieser Analyse. Hossfeld und Zenger nennen die Tora, das Buch der Klagelieder und das äthiopische Henochbuch.²¹⁴⁷

Die Mehrzahl der Gelehrten hält an der traditionellen Umgrenzung der Bücher des Psalters fest,²¹⁴⁸ so auch H.-J. Kraus²¹⁴⁹ und K. Seybold.²¹⁵⁰ Bemerkenswert ist aller-

²¹³⁸ Ders., a.a.O. 62.

²¹³⁹ KRATZ, *Die Tora Davids* (1996) 13.

²¹⁴⁰ Ders., a.a.O. 14.

²¹⁴¹ Ders., a.a.O. 17.

²¹⁴² ZENGER (Hg.), *Einleitung* (52004) 354.

²¹⁴³ ZENGER, *Der Psalter als Buch* (1998) 28 f.

²¹⁴⁴ Ders., a.a.O. 28. — Zur thematischen Bedeutung der Endpsalmen vgl. ders., a.a.O. 31.

²¹⁴⁵ Ders., a.a.O. 31.

²¹⁴⁶ Ebd. — Nach Zenger endet das fünfte Buch mit Ps 145; vgl. dazu den folgenden Absatz.

²¹⁴⁷ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalm 1–50* (1993) 10.

²¹⁴⁸ Vgl. SANDERS, *Five books of Psalms?* (2010) 677.

dings die Modifikation, die *E. Zenger* vorgeschlagen hat. Danach bilden die Psalmen 1 und 2 gemeinsam das Eingangsportal, die Psalmen 146 MT –150 aber das Schlussfinale. Sie stellen keinen Teil der fünf Bücher dar, welche die Psalmen 3–145 MT umfassen, sondern bilden den Rahmen um diese Bücher.²¹⁵¹ Semantisch und motivisch aufeinander bezogen „stellen sie den Psalter unter die thematische Perspektive der Tora-Weisheit und des Gotteslobs – beides im Horizont der die ganze Schöpfung, Israel und die Völker umfassenden Gottesherrschaft JHWHs. Dieser Rahmen stellt den ganzen Psalter unter die Verheißung, daß das lesende Aneignen der in diesem Buch gesammelten Psalmen die Kraft gibt, einerseits den todbringenden Mächten und Gewalten zu widerstehen und andererseits ganz auf die rettende Macht JHWHs zu setzen“.²¹⁵² Zenger schließt: „Der Psalter ist die Anleitung, die Wege der Tora zu gehen und im hymnischen Gotteslob die wahre schöpfungsgemäße Lebensgestalt zu realisieren.“²¹⁵³

5.1.5.1.2.2.2 Der Sinn der Fünfteilung

Die Tatsache der Gliederung des Psalters in fünf Bücher wirft die Frage nach deren Sinn auf. Leicht zu erkennen ist, dass der Psalter auf diese Weise in eine Parallele zum Pentateuch gestellt wird. Er erscheint dadurch als ein poetisches Echo auf die Tora. Doch weisen die fünf Bücher der Psalmen auch von ihrem Inhalt her jeweils eine besondere Charakteristik auf? Zeigt sich in ihrer Aufeinanderfolge ein sinnvoller Zusammenhang? Uns scheinen die Interpretationsansätze von A. Chouraqui und R. G. Kratz der Beachtung wert zu sein.

5.1.5.1.2.2.2.1 Die Deutung durch André Chouraqui

A. Chouraqui geht von der hebräischen Exegese aus, um den Schlüssel zu finden, der den Plan der Komposition des Psalters inspiriert. Diese exegetische Tradition legt nahe, dass die Lehre der fünf Bücher der Psalmen mit der Lehre der fünf Bücher des Mose identisch ist, sie stellt gewissermaßen deren „symphonischen Kommentar“ dar.

Bei der Bestimmung des Inhalts der einzelnen Bücher geht Chouraqui induktiv vom Bestand der jeweiligen Psalmen aus. Dabei belangt er zu der Auffassung, dass das erste Buch fast ganz dem Zweck gewidmet ist, den Krieg zu beschreiben, den der Rechtsbrecher gegen den Gerechten führt. Die wichtigsten Aspekte dieses Krieges werden bereits in den Ps 1 und 2 klar benannt: die beiden Wege, der Aufstand der Nationen gegen JHWH und seinen Gesalbten, der Endsieg des Erwählten und das Heil derer, die sich ihm anvertrauen. Diese Themen kommen in den einzelnen Psalmen in unterschied-

²¹⁴⁹ Vgl. KRAUS, *Psalmen 1–59* (51978) 8 f.

²¹⁵⁰ Vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 2–4.

²¹⁵¹ Vgl. ZENGER (Hg.), *Einleitung* (52004) 354–356.

²¹⁵² ZENGER, *Der Psalter als Buch* (1998) 31.

²¹⁵³ Ders., a.a.O. 32.

licher Weise zur Sprache, wobei ihre Aufeinanderfolge durch die Idee einer voranschreitenden Unterweisung (*enseignement progressif*) geleitet zu sein scheint.²¹⁵⁴

Generell stellt Chouraqui fest, dass sich in der Anordnung der einzelnen Psalmen eine große Konsequenz zeigt.²¹⁵⁵ Im ersten Buch liegt der Akzent auf den Schmerzen, die der Gerechte erleidet: „Chaque psaume situe avec plus de précision les visages d’iniquité et de la justice.“²¹⁵⁶ So konzentriert sich dieses Buch auf ein einziges Thema: auf die Agonie des Gerechten, seine eindringlichen Rufe um Hilfe durch die Gerechtigkeit Gottes, seinen heldenhaften Kampf gegen den Tod und das Unrecht. Den Höhepunkt dieses Kampfes bildet Ps 22 MT, den Endpunkt Ps 41 MT, wo der Gerechte auf dem Sterbelager liegt.²¹⁵⁷

Auch im zweiten Buch ist der Aspekt des Leidens präsent, jedoch hellt sich das Dunkel nicht selten auf und heitere Züge gewinnen Raum. In den Vordergrund treten nun die beiden Exile, das der Seele und das des Volkes, mit ihrer Sehnsucht nach Gott (Ps 42 MT). Vorfriede auf die kommende Herrschaft Gottes regt sich. Seinen Höhepunkt findet dieses Buch im Ps 68 MT, in dem sich alle grundlegenden Themen finden. Es schließt in Ps 72 MT mit der Vision der Herrschaft des Messias, die das Ende aller Exile bedeutet.²¹⁵⁸

Im dritten Buch sieht A. Chouraqui die „Drehscheibe“ des Psalters. Er charakterisiert es als unerbittliche Meditation der Vergangenheit in der Erwartung der Zukunft.²¹⁵⁹ Der Gesetzesbrecher und die zerstörerischen Folgen seines Tuns sind hier ebenso präsent wie die Hoffnung auf das kommende Gericht. Der umfangreiche Psalm 78 MT mit seiner Betrachtung der Geschichte Israels bildet die Mitte des ganzen Psalters. Das dritte Buch schließt mit Worten, in denen die Agonie des Gerechten zum Ausdruck kommt (Ps 88 MT) und mit dem Bedenken der an David ergangenen Verheißungen sowie der Schmach, die ihn getroffen hat (Ps 89 MT).²¹⁶⁰

Im vierten Buch scheint das „Vorgebirge der Schmerzen“ überwunden zu sein. Wir treten ein in einen Raum der Freude, die im machtvollen Handeln JHWHs gründet. Lediglich in Ps 102 MT erklingt noch einmal die Stimme eines von schwerem Leid Betroffenen, Ps 106 MT erinnert an die vielfache Untreue Israels.²¹⁶¹

Im fünften Buch wird der Beter Schritt um Schritt auf die höchsten Gipfel des heiligen Berges geführt.²¹⁶² Die Befreiung des Gerechten und die Verurteilung des Gesetzesbrechers werden Wirklichkeit. Chouraqui vernimmt in diesem Buch ein „Crescendo“, das in Ps 145 MT–150 in den allumfassenden Zusammenklang des finalen Allegro führt.²¹⁶³ Der ganze Psalter erweist sich so als die Entfaltung eines einzigen Themas,

²¹⁵⁴ Vgl. LES PSAUMES (1996) 39.

²¹⁵⁵ Ebd.: „Une grande rigueur semble avoir présidé au classement des Psaumes à l’intérieur du recueil“.

²¹⁵⁶ Ders. a.a.O. 40.

²¹⁵⁷ Vgl. ebd.

²¹⁵⁸ Vgl. ders., a.a.O. 40 f.

²¹⁵⁹ Ders., a.a.O. 41: „une implacable méditation du passé dans l’attente des fins dernières“.

²¹⁶⁰ Vgl. ebd.

²¹⁶¹ Vgl. ders., a.a.O. 41 f.

²¹⁶² Ders., a.a.O. 42: „La Cinquième Livre nous fait gravir les derniers sommets de la montagne sacrée.“

²¹⁶³ Vgl. ders., a.a.O. 42.

das bereits im Ps 1 klar zur Sprache gebracht wird: des Gegensatzes zwischen dem Gesetzesbrecher und dem Gerechten, zwischen Leid und Freude. Dieser Gegensatz wird überwunden, indem in der Aufeinanderfolge der fünf Bücher trotz retardierender Momente immer mehr die Seite des Heils das Übergewicht gewinnt, bis es schließlich kein Übel mehr gibt und Gott in allem herrscht.

5.1.5.1.2.2.2.2 Die Deutung durch Reinhard Gregor Kratz

Gut durchdacht ist sodann der Deutungsansatz, den R. G. Kratz in seinem Aufsatz *Die Tora Davids* entwickelt hat.²¹⁶⁴ Er fragt darin nach einem „Gesamtverständnis des Psalters, das die in ihm zusammengestellten verschiedenen Einzelsalmen und Psalmgruppen übergreift“. ²¹⁶⁵ Dafür erweisen sich neben dem das Proömium bildenden Ps 1 mit seinem Verweis auf die Tora die Doxologien als bedeutsam, die dem Psalter „die Struktur des Fünferbuchs in Analogie zur Tora“ geben.²¹⁶⁶ Doch darüber hinaus ist mit der Fünfteilung noch mehr intendiert. Aufschluss über die Absicht der Redaktion findet Kratz im unmittelbaren Kontext der Doxologien, nämlich in den Psalmen, die diesen Preisungen vorausgehen. Er sagt: „In diesen Psalmen stößt man auf einzelne, geschichtstheologisch prominente Stationen der Geschichte Israels, mit denen sich, sieht man sie zusammen, in Umrissen auch der Verlauf dieser Geschichte abzeichnet.“²¹⁶⁷ Im Einzelnen charakterisiert der Exeget diese Stationen so: „(Die) ersten beiden Doxologien in 41,14 und 72,18f (mit V. 20) (führen) auf die Königszeit unter David und Salomo (72,1.20). Während Ps 41 wie der gesamte erste Davdipsalter 3–41 mehr die individuelle Seite im Leben Davids zeigt, (...) handelt der Salomopsalm 72 (...) von der universalen Völkerherrschaft des Davididen im Auftrag Jhwhs (...). Beide Aspekte des Königtums, der individuelle und der universale, gehören zusammen.“²¹⁶⁸ „Auch die folgenden Psalmen 73–89 gehören gemäß den Überschriften und der chronistischen Parallele noch in die vorexilische Königszeit, doch führt die Doxologie in 89,53 auf einen Text, in dem der Untergang des davidischen Königtums, des Davidbundes von Ps 2 und 72 (...) und der Davidstadt Jerusalem beklagt wird (...). Ebenso führt die nächste Doxologie 106,48 auf ein Bußgebet des Volkes (V. 6ff), das in einem bis in die Mosezeit von Ps 90 zurückreichenden Geschichtsrückblick die Preisgabe des Volkes Israel an die Völker beklagt (V. 27.40ff) und in 106,47 um Befreiung und Sammlung aus den Völkern bittet. Geht es in Ps (73/74–)89 um die Institution des Königtums und die Königsstadt, so in Ps (90–)106 um das Volk.“²¹⁶⁹ In Ps 107–150 schließlich steht das in den beiden vorausgehenden Büchern „beklagte Schicksal des exilierten Volkes im Vordergrund, das hier (...) in der Form der rühmenden Danksagung (Toda) und des Lobpreises

²¹⁶⁴ KRATZ, *Die Tora Davids* (1996) 1–34.

²¹⁶⁵ Ders., a.a.O. 2.

²¹⁶⁶ Ders., a.a.O. 13.

²¹⁶⁷ Ders., a. a. O. 21.

²¹⁶⁸ Ebd.

²¹⁶⁹ Ders., a.a.O. 21 f.

(Halleluja und Eulogie) überwunden wird“.²¹⁷⁰ Dabei bilden die „Sammlung aus den Völkern“ und die „Rettung aus allen Nöten (107–117)“, der „Weg und Einzug ins Heiligtum“ und die „Wallfahrt (118–135)“ sowie mit die „Versorgung der Heimkehrer und jedes einzelnen Geretteten in die Stadt im Rahmen von Schöpfung und Erhaltung der Welt (136–150)“ noch einmal deutlich voneinander abgehobene Etappen.²¹⁷¹

In dieser durch die Doxologien nahegelegten Konzeption des Psalters sieht R. G. Kratz eine Nähe zum chronistischen Geschichtswerk. Jedoch hebt er auch einen bedeutsamen Unterschied hervor: Im Psalter sind aus den „kultisch-politischen Einrichtungen der »nachexilischen« Zeit (...) theologische Grundlagen geworden, die (...) mehr den einzelnen als die kollektive Größe Israel betreffen. (...) In deutlicher Analogie zum chronistischen Werk und daran wohl auch bewußt orientiert, bildet der Psalter somit die Geschichte Israels in doxologisch gegliederten Epochen ab, die aber im Unterschied zur chronistischen Konzeption nicht politisch gedacht, sondern ins Allgemeinmenschliche und Individuelle transformiert sind“.²¹⁷² Dem entspricht die Zweckbestimmung des Psalters, der nicht für den öffentlichen Kult, sondern für die individuelle Frömmigkeit gedacht war.²¹⁷³ Kratz beschreibt die intendierte Verwendung dieses biblischen Buches so: „Im Durchgang durch die fünf Bücher durchschreitet der Leser die einzelnen Stationen Israels und vollzieht sie erinnernd und bestätigend nach als Stationen seines eigenen, individuellen Lebens, als Weg von erlittenem Unheil zu erlebtem oder noch erhofftem Heil, als Weg von der politischen Verfaßtheit des Königtums und seinem Untergang in das Reich Gottes, das in der persönlichen Rettungserfahrung, in Toragehorsam und Kult sowie in der Erhaltung und Versorgung des Lebens Wirklichkeit ist und zugleich noch aussteht.“²¹⁷⁴

5.1.5.1.2.2.3 Vergleich mit Gregors Ansatz

Die beiden Interpretationsansätze von A. Chouraqui und R. G. Kratz zeigen, dass die Einteilung des Psalters in fünf Bücher auch heute noch einen wichtigen Anhaltspunkt bildet, um ein Gesamtverständnis des Psalters zu gewinnen. Vergleicht man das Vorgehen der beiden zeitgenössischen Exegeten mit dem Gregors, zeigen sich sowohl Konvergenzen wie Unterschiede. Methodisch betrachtet wählt Chouraqui einen induktiven Weg, indem er die grundlegende Thematik der einzelnen Bücher von einem Blick auf die Gesamtheit der jeweiligen Psalmen aus bestimmt. Dagegen gehen sowohl Kratz wie Gregor eher deduktiv vor, indem sie die fünf Bücher jeweils von einem Schlüsselsalm aus charakterisieren, wobei Gregor sich auf den Eröffnungssalm und Kratz sich auf den Schlusssalm stützen. Bei der Analyse des Inhalts des Psalters zeigen alle drei Autoren eine aufsteigende Linie auf, die vom Unheil zum Heil führt und im fünften Buch ihre Höhe erreicht. Bei allen dreien finden sich sodann Hinweise darauf, wie bedacht

²¹⁷⁰ Ders., a.a.O. 24.

²¹⁷¹ Ders., a .a. O. 26.

²¹⁷² Ders., a .a. O. 26 f.

²¹⁷³ Ders., a .a. O. 34.

²¹⁷⁴ Ders., a.a.O. 27.

und kunstvoll auch einzelne Psalmen miteinander verknüpft sind. Im Unterschied zu Gregor tritt bei den beiden modernen Exegeten die kollektive Dimension des Psalters, das Volk und seine Institutionen, stärker hervor. Zugleich arbeitet Kratz aber auch heraus, wie diese kollektive Grundlage im Psalter auf den je einzelnen bezogen wird und ihm als Lebensanleitung dient. So kann er denn auch zustimmend das Urteil älterer Exegese zitieren, wonach das Buch der Psalmen eine praktische Lebenslehre bietet. So führt er etwa *Martin Luther* an, der in seinem *Nachwort zum Psalter* von 1525 schreibt, dass der Psalter „nicht nur allerlei Gutes lehret und Exempel vorlegt, sondern auch aufs allerfeinste mit auserwählten Worten zeigt und weiset, wie man Gottes Gebot solle halten und erfüllen“.²¹⁷⁵ Eine solche Einschätzung unterscheidet sich von Gregors Charakterisierung des Psalters als einer Tugendlehre nur in der gewählten Begrifflichkeit, nicht in der gemeinten Sache. So zeigt sich über die Epochen der Exegese hinweg eine deutliche Konvergenz, die es als durchaus sinnvoll erscheinen lässt, den Dialog mit Autoren früherer Epochen wieder aufzunehmen.

5.1.5.1.2.3 Kunstfertige Auslegung der einzelnen Stufen

Im Folgenden beginnt Gregor seine Deutung der einzelnen „Abschnitte“ des Psalters, in denen er eine geistige Aufstiegsbewegung erkennt. *J. Reynard* macht treffend darauf aufmerksam, dass diesem Fortschritt ein von Stufe zu Stufe umfangreicherer exegetischer Kommentar Gregors entspricht.²¹⁷⁶ Eine solche kontinuierliche Steigerung ist schwerlich ein Zufall. Vielmehr können wir hier eines jener Mittel der Kunst (τέχνη) erkennen, welche unser Autor einsetzt, um seine Auslegung des Psalters zu profilieren. In diesem Fall will er die sukzessiv wachsende Höhe und Bedeutung der einzelnen Stufen hervorheben. Er unterstreicht den höheren Rang der jeweiligen Stufe durch eine umfangreichere Auslegung des eröffnenden Psalms. Gregor erwartet also „Kunst“ nicht nur beim auszulegenden Text, sondern er setzt sie auch selbst als Mittel zur Gestaltung seines Traktates ein.

5.1.5.2 Ps 1 als Eröffnung des ersten Abschnitts: Abkehr vom Schlechten (12,1–12)

5.1.5.2.1 Die doppelte Bedeutung des Ps 1

Nach der Feststellung der Tatsache einer Gliederung des Psalters in Abschnitte geht Gregor zur Frage nach deren Sinn über. Dabei richtet sich sein Interesse auf die τεχνικὴ τάξις (12,1), die in der Reihenfolge dieser Abschnitte zum Tragen kommt. Er entdeckt im Psalter eine wohl durchdachte Ordnung, die durch die Regeln einer „Kunst“ inspiriert ist. Zu denken wäre hier etwa an die Kunst ethischer Unterweisung, wie sie im

²¹⁷⁵ Zitiert a.a.O. 1. Ebd. auch ein analoges Zitat von Johannes Calvin, sowie a.a.O. 1 f., Hinweise auf die jüdische Tradition.

²¹⁷⁶ REYNARD, *Commentaire* (1998) 505. — Zur Zahl der Worte, welche die einzelnen Auslegungen umfassen, vgl. oben S. 249.

griechischen Kulturraum von Philosophen, im biblischen Raum von Weisheitslehrern gepflegt wurde. Ferner wäre an die Redekunst zu denken, deren Aufgabe es ist, ein bestimmtes Thema überzeugend darzubieten. Versteht doch unser Autor die Psalmen grundlegend als λόγος, was vor allem ‚Rede‘ bedeutet.²¹⁷⁷ Regeln der Kunst können ihr Ziel freilich nur erreichen, wenn sie der Natur der Sache entsprechen, die mit ihere Hilfe zu Wort gebracht wird. Und so kann Gregor zugleich erwarten, dass der Aufbau des Psalters Gesetzmäßigkeiten des geistigen Weges spiegelt.²¹⁷⁸

Schon bei der Bestimmung der Absicht des Psalters im Ganzen war der Kirchenvater von Ps 1 ausgegangen. Er hatte V. 1–3 in einem dynamischen Sinn als Stufen eines Weges gedeutet, wobei jeder der drei Verse einer großen Etappe des Weges vom Anfang bis zum Ziel zugeordnet war.²¹⁷⁹ Dieses Prinzip des bedeutungsvollen Anfangs wendet er nun auch auf die fünf „Abschnitte“ des Psalters an, indem er deren jeweiligen Charakter von dem sie eröffnenden Psalm aus erschließt. Ps 1 gewinnt auf diese Weise eine doppelte Bedeutung, da er einerseits den Auftakt zum Psalter im Ganzen, andererseits aber auch den Auftakt zu dessen erstem „Abschnitt“ darstellt. Je nachdem, in welchem Kontext er betrachtet wird, entbirgt er einen anderen Sinn. Im vorliegenden Kapitel betrachtet Gregor Ps 1 als Einleitung des ersten Abschnitts. Er findet dabei in V. 1–3 erneut Stufen eines Weges, die nun jedoch nicht mehr Stufen dessen sind, worum es im Psalter im Ganzen geht, sondern Stufen dessen, wovon die Ps 1–40 sprechen. Den V. 1–3 lassen sich in seiner Sicht je nachdem übergreifenden Kontext unterschiedlich nuancierte Aussagen entnehmen. Liest man sie als Prolog des Psalters im Ganzen, so vermitteln sie eine Ahnung von dem ganzen Weg, den der Psalter führt. Liest man sie dagegen als Einleitung in den ersten Abschnitt, so umschreiben sie nur die hier zurückzulegende Etappe. Gregor gibt die Auslegung des Textes in Form einer Paraphrase, wobei er weithin Worte und Bilder des Psalms aufgreift.

5.1.5.2.2 Drei Etappen eines Neuanfangs (Ps 1,1–3)

Bei Ps 1,1–3 und Ps 41,2–3 stellen wir Gregors Auslegung den Text der betreffenden Verse nach den PSALMI CUM ODIS voran.²¹⁸⁰ Worte, die Gregor zitiert bzw. auf die er anspielt, werden im Psalmtext durch blaue Farbe hervorgehoben. Diese Worte werden auch im Text von *In inscriptiones Psalmorum* Gregors blau gedruckt. Dabei geben wir wörtliche Zitate des Psalms im Normaldruck wieder, modifizierende Zitate und Anspielungen im Kursivdruck.

²¹⁷⁷ Vgl. oben S. 382, Anm. 1686.

²¹⁷⁸ Zur Bedeutung der τέχνη bei Gregor vgl. das Kapitel über die Auslegung nach den Regeln der Kunst, oben S. 47–94.

²¹⁷⁹ GR. NYSS., *Inscr.* I, 2 [2,31–42]. Vgl. oben S. 340–341.

²¹⁸⁰ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf's* (1931=1979) 81 bzw. 147.

Text des Ps 1,1–3:

- ¹ Μακάριος ἄνθρωπος, ὃς οὐκ ἐπορεύθη ἐν βουλῇ ἁσεβῶν
καὶ ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη
καὶ ἐπὶ καθέδραν λοιμῶν οὐκ ἐκάθισεν,
² ἀλλ' ἢ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου τὸ θέλημα αὐτοῦ,
καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσει ἡμέρας καὶ νυκτός.
³ καὶ ἔσται ὡς τὸ ξύλον τὸ πεφυτευμένον παρὰ τὰς διεξόδους τῶν ὑδάτων,
ὃ τὸν καρπὸν αὐτοῦ δώσει ἐν καιρῷ αὐτοῦ
καὶ τὸ φύλλον αὐτοῦ οὐκ ἀπορρυήσεται·
καὶ πάντα, ὅσα ἂν ποιῇ, κατευοδωθήσεται.
- ¹ Selig der Mann, der nicht im Rat der Gottlosen ging
und sich nicht auf den Weg der Sünder hinstellte
und auf den Sitz der Verdorbenen sich nicht setzte,
² sondern am Gesetz des Herrn sein Gefallen (hat)
und über seinem Gesetz nachsinnen wird bei Tag und bei Nacht.
³ Und er wird wie der Baum sein, der an den Wasserbächen gepflanzt ist,
der seine Frucht zu seiner Zeit geben wird
und dessen Laub nicht abfallen wird.
Und alles, was er tut, wird gelingen.²¹⁸¹

Im folgenden Textabschnitt geht Gregor auf Ps 1,1–3 ein:

- 12,**¹ Τίνα τοίνυν τὴν ἐν τούτοις τεχνικὴν τάξιν κατενόησα-
² μεν, καιρὸς ἂν εἴη δι' ὀλίγων εἰπεῖν. Ἐν τῷ πρώτῳ τοὺς ἐν
³ κακίᾳ ζῶντας ἴστησι μὲν τῆς ἀτόπου πλάνης, ἐφέλκεται δὲ
⁴ πρὸς τὴν τοῦ κρείττονος αἵρεσιν, ὡς μηκέτι ταῖς τῶν ἁσεβῶν
⁵ ἀπάταις ἐπιπορεύεσθαι, μηδὲ τῇ πονηρᾷ τρίβῳ τῆς ἁμαρτίας
⁶ διὰ βᾶθους ἐνίστασθαι, μηδὲ ἀκίνητόν τε καὶ καθιδρυμένην
⁷ ἑαυτοῖς τὴν κακίαν ἐπιτηδεύειν ἀλλὰ τῷ θείῳ συνάπτεσθαι
⁸ νόμῳ διὰ μελέτης τὴν ἀπλανῆ πορείαν ἑαυτοῖς κατορθώ-
⁹ σαντας, ὡς ἂν ἐνριζωθεῖν φυτοῦ δίκην αὐτοῖς ἢ πρὸς τὸ
¹⁰ κρεῖττον ἕξιν ταῖς θεαῖς διδασκαλίαις ἐπαρδομένη. Ἡ οὖν
¹¹ πρώτη πρὸς τὸ ἀγαθὸν εἴσοδος ἢ τῶν ἐναντίων ἐστὶν ἀπό-
¹² στασις, δι' ἧς γίνεται ἡ μετοχὴ τοῦ βελτίονος.

GNO V, 39

5.1.5.2.2.1 Stop auf dem falschen Weg (V. 1)

5.1.5.2.2.1.1 Die Adressaten des Psalms

Gregor nimmt in den Worten der Psalmen eine handelnde und wirkende Kraft wahr. So schreibt er dem durch Ps 1 sprechenden Autor zu, dass er „jene, die im Laster leben, bei ihrem verkehrten Umherirren zum Stehen“ bringt und sie hinzieht „zur Entscheidung für das Bessere“ (12,2–4). So jedenfalls möchten wir das Verb ἴστησι (12,3) wiederge-

²¹⁸¹ Übers. nach der LXX.D (2009) 753.

ben.²¹⁸² Ps 1 erscheint in dieser Deutung als Anruf an die Verirrten, der diese zur Besinnung bringt und zur Umkehr bewegt. Damit deutet Gregor den Psalm in einer Weise, die sich vom unmittelbaren Wortlaut her nicht nahelegt. Betont doch der griechische Text der LXX in V. 1 mit dem dreifachen negierten Aorist, dass der in V. 2 beschriebene Gerechte²¹⁸³ sich von Anfang an und vollständig von jenen verderblichen Verhaltensweisen ferngehalten hat. Wir begegnen hier der scharfen Kontrastierung eines Einzelnen, der sich von Anfang an am Gesetz des Herrn orientiert, mit vielen anderen, die entgegengesetzte Wege gehen. Der Wortlaut des Psalms stellt diese beiden Personengruppen einander vom Anfang bis zum Ende in einer statischen Weise gegenüber. Sein Appell richtet sich an Dritte, die gewissermaßen noch unentschieden vor der Frage stehen, welchen Weg sie wählen sollen. Gregor dagegen sieht den in Ps 1 enthaltenen Anruf an Personen gerichtet, die sich auf den in V. 1 angesprochenen Abwegen befinden. An die Stelle einer Warnung vor dem „Weg der Gottlosen“ (V. 6) tritt so die Aufforderung zur Umkehr. Die Gottlosen und die Gerechten in Ps 1 stellen dann nicht mehr total geschiedene Personengruppen dar, vielmehr stehen sie für unterschiedliche Etappen einer einzigen Biografie. Der gesetzestreue Fromme der V. 2–3 ist ein bekehrter Sünder. An die Stelle einer statischen Gegenüberstellung setzt Gregor eine dynamische Sicht, deren Pointe gerade im Übergang von der einen zur anderen Lebensform liegt. Dieselbe Geschehensfolge bestimmt auch den Ritus der Taufe, wo ebenfalls die Absage an den Satan der Zusage an Gott vorausgeht.

5.1.5.2.2.1.2 Eine Steigerung im Schlechten

Beachtung verdient auch, in welcher Weise Gregor die dreifache Charakterisierung des falschen Weges in V. 1 auslegt. Der biblische Text nennt die Bewegungsformen des Gehens, Stehens und Sitzens. Er unterstreicht damit die Totalität der Distanzierung des gerechten Einen vom Treiben der Gott fernen Welt, da dieser jede Weise der Berührung mit ihr gemieden hat. Der hebräische Text nennt sodann die Übeltäter in einer absteigenden Reihe, da er von den רָשָׁעִים über die חַטָּאִים zu den לִצִּים führt, wodurch zum Ausdruck kommt, dass der Gerechte nicht nur die schweren, sondern auch die leichteren Vergehen gemieden hat. Diese absteigende Linie ist allerdings in der LXX nicht mehr zu erkennen, da an die Stelle des Sitzes der Spötter die καθέδρα λοιμῶν getreten ist, was die Septuaginta Deutsch als ‚Sitz der Verdorbenen‘ wiedergibt.²¹⁸⁴

Ps 1,1 bietet also in seiner Beschreibung des verkehrten Weges eine gewisse Systematik. Gregor geht in seiner Auslegung von den Körperhaltungen des Gehens, Stehens

²¹⁸² Das LG IV, 481, Sp. 1, Z. 63 u. 482, Sp. 1, Z. 15–17, ordnen dieses Vorkommen von ἵστημι der Bedeutung ‚etw. zum Stehen, zum Stillstand bringen‘ zu. HEINE, *Treatise* (2000) 96 (Heine I, 39), dagegen versteht ἵστησι als Beschreibung des literarischen Handelns des Psalmisten: „He places those who are living in the evil of wicked error in the first division“. Jedoch scheint uns der Sinnzusammenhang die von uns vorgelegte Wiedergabe zu empfehlen: ἵστησι und ἐφέλκεται ergeben zusammen einen sinnvollen Handlungsablauf.

²¹⁸³ Explizit ist in Ps 1,5 f. von „Gerechten“ die Rede.

²¹⁸⁴ Vgl. die LXX.D (2009) 753.

und Sitzens aus, deren Aufeinanderfolge er als Steigerung versteht. Paraphrasierend erläutert er den „Rat der Gottlosen“ als deren „trügerische Wege“, auf denen die Rat Suchenden „gehen“ (V. 1a), deren Einfluss sie sich also aussetzen (12,4 f.). Das Auf-den-Weg-der-Sünder-Treten umschreibt (V. 1b) er als „sich {...} auf dem schlimmen Weg der Sünde in der Tiefe hinstellen“ (12,5 f.), was gegenüber der vorausgehenden Situation als Steigerung erscheint. Dieser Interpretationsrichtung dient im Besonderen die Beifügung der adverbialen Bestimmung *διὰ βάθους*, die gegenüber der vorausgehenden Stufe auf eine Vertiefung des Engagements im Bösen deutet. Die in den Bannkreis der Versuchung Geratenen haben sich nun für die Vorschläge der Gottlosen entschieden und machen sich deren Handlungsweise zu eigen (12,5 f.). Daraus ziehen sie die letzten Konsequenzen, wenn sie sich „auf den Sitz der Verdorbenen“ setzen (V. 1c), was Gregor so deutet, dass sie sich das Laster jetzt aktiv zueigen machen: Sie arbeiten darauf hin, „dass das Laster in ihnen unbeweglich und fest gegründet ist“ (12,6 f.). Sie trainieren sich also darin und machen es sich als Grundhaltung wie als Technik des Handelns zueigen. So gelesen schildert V. 1 einen Weg, der immer weiter in das Laster hineinführt, vom anfänglichen Hören auf Versuchungen bis zur vollen Entschlossenheit im Tun.

Eine ähnliche Auslegung dieses Verses bietet *Augustinus*, der in seinem Text die Verben *abiit*, *stetit*, *sedit* vorfand. Er sagt dazu: „Man muss sodann auch die Ordnung der Worte ‚er ging weg, er stand, er saß‘ beachten. Jener ging nämlich weg, als er sich von Gott trennte; er stand, als er an der Sünde Freude fand; und er saß, als er, in seinem Hochmut verfestigt, nicht mehr umkehren konnte.“²¹⁸⁵ Auch in dieser Deutung schildern die drei Zeitworte den Prozess einer fortschreitenden Abkehr von Gott.

In der folgenden Auslegung des Psalters wird Gregor einen Weg beschreiben, der immer mehr zum Guten führt. Am Beginn dieser Exegese aber leuchtet für einen Moment auf, dass es auch eine Dynamik in die entgegengesetzte Richtung gibt, eine Stufenfolge in das Böse hinein.

5.1.5.2.2.2 Die Entscheidung für das Bessere

Die im Laster Lebenden werden also durch den Zuruf des Psalmisten auf ihrem Weg gewissermaßen im vollen Lauf gestoppt (*ἵστησι* 12,3). Es verdient Beachtung, dass Gregor, der sonst so sehr gestufte Prozesse liebt, hier keinen allmählichen Ausstieg aus dem Schlechten konzipiert, sondern eher an einen abrupten Kurswechsel denken lässt. Gleichwohl lässt er anklingen, dass diese Neuorientierung eine erhebliche Kraftanstrengung erfordert. Denn das Verb *ἐφέλκω* (12,3) bedeutet nicht nur, wie das LG für unseren Kontext nahelegt, ‚führen, bringen zu‘.²¹⁸⁶ Vielmehr dürfte hier auch der Bedeutungsgehalt von ‚heranziehen, heranschleppen‘ mitschwingen.²¹⁸⁷ Der Psalmist muss sich schon erhebliche Mühe geben, bei den Angerufenen die „Entscheidung für das Bessere“ (12,4) zu erreichen. Diese *αἵρεσις* ist der erste Schritt auf dem neuen Weg. Sie

²¹⁸⁵ AUG., *In Psalm. 1* [DEKKERS / FRAIPOINT (1956) 1,15–18]. Übers. von A. F. P. Weber.

²¹⁸⁶ Vgl. LG III, 634, Sp. 3, Z. 55 f. u. 635, Sp. 1, Z. 5–8.

²¹⁸⁷ Vgl. PASSOW, *Handwörterbuch* I/2 (⁵1847=1993) 1279 f.

muss sich freilich dann stabilisieren und zu einer Haltung verfestigen, wie Gregor im Folgenden noch aussprechen wird (12,9 f.). Es handelt sich um einen Vorgang, der sich über den ganzen ersten „Abschnitt“ des Psalters erstreckt, wie sich bei Gregors Deutung von Ps 41 zeigt, wo von der Notwendigkeit des ἀφέλκεσθαι als einer nunmehr überwundenen Situation die Rede ist.²¹⁸⁸

Die Neuorientierung der bisherigen Läufer auf dem Weg des Bösen geschieht durch eine „Entscheidung für das Bessere“ (12,4), was Gregor als sich dem göttlichen Gesetz Anschließen (12,7 f.) konkretisiert. Er spricht hier von τοῦ κρείττονος (12,4), was nicht von allen modernen Übersetzungen beachtet wird.²¹⁸⁹ Man muss zwar zugestehen, dass es sich dabei um eine unscharfe Sprechweise handelt, da der Komparativ genau genommen voraussetzt, dass das miteinander Vergleichene grundständig von der gleichen Art ist. Nun sind aber die in V. 1 verurteilten Verhaltensweisen nicht nur weniger gut als das göttliche Gesetz, sondern schlecht, sodass dieses jenen nicht als das Bessere, sondern einfach als das Gute gegenübersteht. Gleichwohl ist Gregors Rede vom „Besseren“ bedeutsam, da sie die für ihn charakteristische Sicht des Guten als einer dynamischen Wirklichkeit zum Ausdruck bringt, wonach es im Guten keinen Stillstand gibt, sondern nur das stete Voranschreiten zum je Besseren. Die Forschung spricht hier vom Gedanken der „Epektasis“.²¹⁹⁰ Sehr klar hat Gregor das in späteren Werken zum Ausdruck gebracht, etwa in *De vita Moysis*, wo er sagt: „Je fester und unverrückbarer jemand im Guten verharret, umso mehr vollbringt er im Lauf der Tugend.“²¹⁹¹ Das Verharren bedingt also einen Lauf. Im selben Zusammenhang erklärt er, dass derjenige, der einmal in die Nähe Gottes versetzt ist, „niemals vom Laufen abzulassen vermag.“²¹⁹² Diese Sicht scheint uns bereits in Gregors Rede von der „Entscheidung für das Bessere“ zum Ausdruck zu kommen.

5.1.5.2.2.3 Einübung in das göttliche Gesetz (V. 2)

5.1.5.2.2.3.1 Das göttliche Gesetz

Die Entscheidung für das Bessere bedeutet, sich dem göttlichen „Gesetz“ anzuschließen (12, 7 f.). Bei Gregor gestaltet sich das konkret so, dass der Umkehrwillige den Psalter in die Hand nimmt und sich von ihm führen lässt. Die Psalmen vermitteln ihm eine stufenweise voranschreitende Lehre über die Tugenden und damit zumindest der Sache

²¹⁸⁸ Vgl. GR. NYSS., *Inscr.* I, 5 [JR 12,13–16].

²¹⁸⁹ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 54, spricht einfach von ‚il bene‘, während HEINE, *Treatise* (2000) 96 (Heine I, 39), REYNARD, *Sur les titres* (2002) 196, und SIEBEN, *Schlüssel* (2011) 116, die Komparation beachten.

²¹⁹⁰ Vgl. MATEO-SECO, Art. *EPEKTASIS* (ἐπέκτασις) (2007) 243–247.

²¹⁹¹ GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 243 [GNO VII,I, 118,6–8]: Τοῦτο δέ ἐστιν ὅτι ὅσῳ τις πάγιός τε καὶ ἀμετάθετος ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμένει, τοσούτῳ πλέον τὸν τῆς ἀρετῆς διανύει δρόμον. Übers. bei BLUM (1987) 115.

²¹⁹² GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 242 [GNO VII,I, 117,23 f.]: μηδέποτε δυνηθῆναι λῆξαι τοῦ δρόμου.

nach auch das göttliche Gesetz, das ja von den Vätern auf die Tugenden hin ausgelegt wird.²¹⁹³

Während sich bei Gregor der Zusammenhang zwischen dem Psalter und dem Gesetz des Mose eher implizit zeigt, wird in der Exegese heute ausdrücklich die Frage gestellt, ob mit der in V. 2 angesprochenen תורה direkt der Psalter gemeint ist oder ob dieser dabei nur indirekt in den Blick kommt. E. Zenger bezieht in Übereinstimmung mit jüdischen Auslegern das mit dem Wort תורה verbundene Possessivpronomen 3. Pers. Sg. in Ps 1,2b auf David als den von Ps 1 gemeinten Gerechten bzw. auf den auf dessen Spuren wandernden Psalmenbeter. Zenger erklärt: David bzw. der Psalmenbeter „läßt sich so sehr von der Tora JHWHs ergreifen, daß sie (...) ihre das Herz und den Mund öffnende Kraft entfaltet und in ihm Meditationstexte über die Tora als ‚seine Tora‘ hervorbringt – eben das Psalmenbuch, dessen Proömium Ps 1 ist.“²¹⁹⁴ Dagegen ist für R. G. Kratz klar, „daß mit dem Ausdruck ‚Tora Jhwhs‘ ebenso wie mit dem folgenden ‚seine Tora‘ (...) nur ein und dieselbe Größe, und zwar eine Größe außerhalb des Psalters“ gemeint sein kann.²¹⁹⁵ Gleichwohl ist der Psalter doch insofern mitgemeint, als er „von den Wirkungen und Prägungen der Tora im Leben der Gerechten“ handelt.²¹⁹⁶

5.1.5.2.3.2 Einübung

Damit sind wir zugleich bei der Frage angelangt, wie Gregor die μελέτη verstanden hat, durch welche der Neubekehrte für sich den zuverlässigen Weg bereitet (12,8 f.). A. Traverso gibt Gregors διὰ μελέτης (12,8) als ‚con cura‘ wieder.²¹⁹⁷ Zwar kann μελέτη durchaus ‚Sorgfalt‘, ‚Aufmerksamkeit‘ bedeuten.²¹⁹⁸ Doch ist zu bedenken, dass Gregor mit diesem Wort das μελετήσει von Ps 1,2b aufnimmt, welches wiederum als Übersetzung für das hebräische הנה dient. Die LXX.D gibt das μελετήσει von Ps 1,2b als ‚sinnen‘ wieder, deutet es also als Nachsinnen über das göttliche Gesetz.²¹⁹⁹ Dagegen spricht sich das LG im Blick auf Gregors μελέτη in 12,8 für eine Wiedergabe im Sinne von „(das Einüben), die Übung, die Beschäftigung, - das Training, die Konditionierung“ aus.²²⁰⁰ Beide Übersetzungen scheinen uns etwas Richtiges zu treffen, ohne doch den ganzen Bedeutungsgehalt des Verbs μελετάω ausschöpfen zu können. Wie das hebräische הנה meint auch das griechische Wort sowohl das geistige Bemühen als auch die praktische Einübung. Im Blick auf Dtn 6,7 stellt E. Zenger fest, dass die Israeliten „die Worte der Tora aufsagen sollen, um sie als Lebenslehre und Lebenspraxis einzu-

²¹⁹³ Ein frühes Beispiel dafür bietet der *Barnabasbrief*, wenn er die biblischen Speisegebote ethisch auslegt, vgl. *Barn.* 10, 1–11 [WENGST (1984) 165–169]. Die Auffassung der Tradition bringt *Thomas von Aquin*, *S. Th.* I-II, q. 100, a. 2 [vol. II, CURA FRATRUM (1952) 651] zum Ausdruck, wenn er formuliert: „[M]anifestum est quod lex divina convenienter proponit praecepta de actibus omnium virtutum.“

²¹⁹⁴ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalms 1–50* (1993) 47.

²¹⁹⁵ KRATZ, *Die Tora Davids* (1996) 6.

²¹⁹⁶ Vgl. ders., a.a.O. 11.

²¹⁹⁷ TRAVERSO, *Salmi* (1994) 54.

²¹⁹⁸ LAMPE, *Lexicon* (⁸1987) 840, gibt an erster Stelle ‚care‘, ‚attention‘ als Bedeutungen an.

²¹⁹⁹ Vgl. LXX.D (2009) 753.

²²⁰⁰ Vgl. LG VI (2007) S. 299, Sp. 2, Z. 52 f. – S. 300, Sp. 1, Z. 14–19.

üben“.²²⁰¹ H. Ringgren erklärt mit Bezug auf Jos 1,8 und Ps 1,2: „Hier könnte das leise Rezitieren beim Studium des Gesetzes gemeint sein. (...) Jedenfalls meint hāgāh das eifrige Studieren des Gesetzes, das im Erfülltsein mit dem Willen JHWHs und in der Ausführung der Gebote resultiert“.²²⁰² In diesem Sinne ist nach unserer Auffassung auch das griechische μελετήσει in Ps 1,2b zu verstehen. Es geht in Einheit um ein Reden bzw. Singen der göttlichen Worte, um das Nachsinnen über sie und um das ihnen gemäße Handeln. In diese Richtung weist gerade auch Gregor. Spricht er doch davon, dass die Neubekehrten beginnen, διὰ μελέτης sich für die Wanderung ohne Irrweg zu rüsten (12,8 f.), sodass in ihnen die auf das Bessere gerichtete Haltung wächst. „Weg“ und „Haltung“ gehören der praktischen Seite des Lebens an. Ein bloßes Nachsinnen allein genügt nicht, es bedarf vielmehr auch tätiger Einübung. Wir versuchen das zum Ausdruck zu bringen, indem wir übersetzen: ‚(sie) machen sich durch Nachsinnen und Einübung den zuverlässigen Lebenswandel zueigen‘.²²⁰³

Gregor bleibt auch mit dem Partizip κατορθώσαντας (12,8 f.) im Plural und folgt nicht dem Wortlaut des Psalms, der den Blick auf einen Einzelnen lenkt. Während R. E. Heine den Aorist von κατορθώσαντας in einem egressiven Sinne versteht,²²⁰⁴ plädieren wir für ein ingressives Verständnis: Jene, die bei ihrem verkehrten Umherirren (ἀτόπου πλάνης 12,3) gestoppt worden sind, fangen an, sich für den zuverlässigen christlichen Lebenswandel (ἀπλανῆ πορείαν 12,8) zu rüsten. Wie so oft ist es freilich auch hier nicht möglich, alle Nuancen des griechischen Wortlautes in der deutschen Übersetzung einzufangen. Κατορθόω τι umfasst ein Bedeutungsfeld, welches das LG mit ‚etw. gut einrichten, verrichten, anwenden, vollbringen, vollenden‘ umschreibt.²²⁰⁵ In Zusammenschau mit μελέτη geben wir es etwas freier als ‚sich zueigen machen‘ wieder. Gregor spricht hier nicht nur von der Vorbereitung des neuen Lebenswandels, sondern auch von dessen erfolgreichem Beginn. Πορεία meint sowohl den Weg als auch den Vorgang der Bewegung, die sich auf diesem vollzieht.²²⁰⁶ Die Wendung διὰ μελέτης τὴν ἀπλανῆ πορείαν ἑαυτοῖς κατορθώσαντας (12,8 f.) erweist sich so als ein Ausdruck, der treffend Gregors Verständnis des Psalters und des Umgangs mit ihm zum Ausdruck bringt: Der Psalter ist ein literarisches Vademecum, das zu einem Handeln anleitet, durch das der Lebensweg gelingt.

5.1.5.2.2.4 Ausbildung einer Haltung (V. 3)

Im Bild des an Wasserbächen gepflanzten Baumes in Ps 1,3 sieht Gregor den Wandlungsprozess in den Neubekehrten illustriert. Auch hier zeigt sich die Neuakzentuierung, die er vornimmt: Während der Wortlaut von V. 3 eher an einen ausgewachsenen

²²⁰¹ HOSSFELD / ZENGER, *Psalms 1–50* (1993) 47.

²²⁰² NEGOIȚĂ / RINGGREN, ܡܠܟܐ hāgāh (1977) 345.

²²⁰³ Vgl. oben in der Übersetzung S. 111.

²²⁰⁴ HEINE, *Treatise* (2000) 96 (Heine I, 39): ‚having attained to the unerring course‘.

²²⁰⁵ LG V (2003) 303, Sp. 2, Z. 66 f.

²²⁰⁶ PASSOW, *Handwörterbuch* II/1 (51852=1993) 1030, gibt als Bedeutungen an: ‚das Gehen, der Gang, das Reisen, die Reise, der Weg‘.

Baum denken lässt, der schon seine Frucht bringt, lenkt der Kirchenvater den Blick auf die Situation des Anfangs, da der Baum soeben eingepflanzt worden ist und nun zu wachsen beginnt. Damit führt er die bereits bei der Auslegung von V. 1–2 angelegte dynamische und prozesshafte Linie weiter und setzt diese an die Stelle einer mehr statisch wirkenden Bildlichkeit.²²⁰⁷ Dabei lenkt er die Aufmerksamkeit nicht auf die reiche und immer grüne Frucht eines solchen Baumes, sondern auf die ihn tragende Wurzel. Diesem Wurzelwerk entspricht auf Seite des Menschen die „Ausrichtung auf das Bessere“ (12,9 f.), die sich dann in entsprechenden Taten äußert. Die Entscheidung (αἵρεσιν 12,4), die am Anfang des neuen Weges stand, genügt nicht, aus ihr muss eine stabile Haltung werden (ἔξις 12,10).²²⁰⁸ Das gelingt durch beständige Übung (μελέτη 12,8). Durch sie fasst das, was zunächst ein punktueller Willensakt war, in den tieferen Schichten der Seele Fuß, „wurzelt sich ein“ und wird zu einer beständigen Haltung. Den Wassern aber, welche die Wurzeln dieses fruchtbaren Baumes benetzen, entsprechen beim Menschen die „göttlichen Lehren“ (12,10), die der Beter im „göttlichen Gesetz“ (12,7 f.) findet. Ihrer Wirkkraft setzt er sich aus, wenn er über sie nachsinnt.

Damit ist, wie Gregor abschließend festhält, der „erste Eingang zum Guten“ durchschritten und der Raum betreten, in dem man zur „Teilhabe am Besseren“ gelangt (12,10–12). Drei wesentliche Elemente kamen dabei zur Sprache: das Angehaltenwerden auf dem verderblichen Weg (12,3), die Entscheidung für das Bessere (12,4) und die Einübung in eine auf das Bessere gerichtete Haltung (12,8–10). Weitere Türen und weitere Räume werden folgen auf einem Weg, der schließlich zur Fülle des Guten führt.

5.1.5.2.3 Vergleich der beiden Auslegungen von Ps 1,1–3

Im Verlauf von In inscriptiones Psalmorum legt Gregor Ps 1,1–3 zwei Mal aus. Es ist derselbe biblische Wortlaut, der jedoch je und je in einen unterschiedlichen Kontext gestellt wird und sich so in unterschiedlichen Nuancen zeigt. Das soll durch das folgende Schema verdeutlicht werden:

Vers	Im Kontext der Ps 1–150	Im Kontext der Ps 1–40
1	ἄλλοτρίωσιν τοῦ κακοῦ (2,35)	τοὺς ἐν κακίᾳ ζῶντας ἴστησι μὲν τῆς ἀτόπου πλάνης, ἐφέλκεται δὲ πρὸς τὴν τοῦ κρείττονος αἵρεσιν (12,2–4)
2	τῶν ὑψηλῶν τε καὶ θειοτέρων μελέτην (2,37)	τῷ θεῷ συνάπτεσθαι νόμῳ διὰ μελέτης τὴν ἀπλανῆ πορείαν ἑαυτοῖς κατορθώσαντας (12,7–9)
3	τοῖς τελειούμενοις κατορθουμένην πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν (2,39)	ἐνριζωθείη φυτοῦ δίκην αὐτοῖς ἢ πρὸς τὸ κρεῖττον ἔξις (12,9 f.)

²²⁰⁷ Dieselbe Beobachtung kann man auch in *Cant.* III [GNO VI, 97,13–98,6] machen, wo Gregor das Bild von Ps 1,3 mit Hld 1,14 zusammenschaut. Vgl. REYNARD, *Commentaire* (1998) 505 f., Anm. 2.

²²⁰⁸ LG III, 305, Sp. 3, Z. 27–32.37–41, ordnet das Vorkommen von ἔξις an dieser Stelle dem Bedeutungsfeld ‚(eine durch Übung (μελέτη), Gewöhnung (μακρὰ συνήθεια) entstandene verfestigte eth.) Haltung, Charaktereigenschaft (im Guten wie im Bösen), Besitz einer (best.) Charaktereigenschaft‘ zu.

Der Vergleich zeigt, dass sich die Auslegungen der ersten beiden Verse und damit die Beschreibungen der ihnen entsprechenden Etappen sinngemäß entsprechen. Dagegen ergibt sich für V. 3 im Zusammenhang des ersten „Abschnitts“ des Psalters eine „kürzere“ Perspektive, die nur die immer tiefere Einwurzelung der auf das Bessere ausgerichteten Haltung umfasst, während dieser Vers im Kontext des ganzen Psalters einen Blick eröffnet, der bis zur Anähnlichung an das Göttliche reicht.

5.1.5.2.4 Tradition

Auch mit seiner zweiten Auslegung von Ps 1,1–3 steht Gregor von Nyssa sowohl im Grundverständnis wie in manchen Details in einer Tradition.²²⁰⁹ In dem Gewicht, das er auf die beständige Übung legt, spiegeln sich Erfahrungen, die besonders durch *Aristoteles* in seiner Ethik reflektiert und begrifflich gefasst worden sind. Er hat auch dem von Gregor hier verwendeten Begriff der ἔξις (12,10) seine prägnante Bedeutung als einer durch Übung und Gewöhnung entstandenen und verfestigten ethischen Haltung gegeben. So erklärt der Philosoph: Die Tugenden werden uns „weder von Natur noch gegen die Natur zuteil, sondern wir haben die natürliche Anlage, sie in uns aufzunehmen, zur Wirklichkeit aber wird diese Anlage durch Gewöhnung.“²²¹⁰ Die Gewöhnung beschreibt Aristoteles so: „(Aus) gleichen Tätigkeiten erwächst der gleiche Habitus.“²²¹¹ Das bedeutet zugleich, dass es solche Habitus sowohl auf das Gute wie auf das Böse hin geben kann, also sowohl in der Gestalt der Tugend wie in der Gestalt des Lasters, was auch in Gregors Auslegung von Ps 1,1–3 zum Ausdruck kommt.²²¹²

Für die Exegese von Ps 1,1–3 dürfte *Origenes* wegweisend gewesen sein, der in diesen Versen ebenfalls den Weg einer Umkehr beschrieben sah. So sagt er: „Wie nämlich bei der Leiter der erste Schritt hinauf die Entfernung von der Erde bedeutet, so verhält es sich beim Fortschritt auf Gott hin mit der Trennung vom Bösen. (...) Wenn er dir nämlich sogleich das Vollkommene vorlegen würde, würdest du zögern, es anzugehen. Nun aber bereitet er dich zuvor mit dem Leichterem darauf vor, dass du dich dann auch an das darauf Folgende wagst. Wie es Betätigungen gibt, die nur Athleten zukommen, so bedürfen wir einer schon tatkräftigen Seele, um Erfolg zu haben. Bewundere also die Weisheit dessen, der uns durch das leichter Ausführbare und Fassbare zur Vollkommenheit führt.“²²¹³ Ganz auf der Linie dieses Verständnisses liegt auch die Auslegung

²²⁰⁹ Vgl. die Hinweise auf Origenes und Basilius bei REYNARD, *Commentaire* (1998) 506.

²²¹⁰ ARISTOT., EN B 1, 1103 a 23–26 [BYWATER (reprint 1970) 23]: οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους. Die zit. Übers. stammt von ROLFES / BIEN (1995) 26.

²²¹¹ ARISTOT., EN B 1, 1103 b 21 f. [a.a.O. 25]: ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίνονται. Die zit. Übers. stammt von ROLFES / BIEN (1995) 27.

²²¹² Vgl. oben S. 488–489.

²²¹³ OR., Ps. 1,2 [PITRA II (1884) 444 f.]: Ὡς γὰρ ἐπὶ τῆς κλίμακος πρώτη ἀνάβασις ἢ τῆς γῆς ἀναχώρησις, οὕτως ἐπὶ τῆς κατὰ Θεὸν προκοπῆς, ὁ χωρισμὸς τοῦ κακοῦ. (...) Εἰ γὰρ εὐθὺς προέβαλέ σοι τὰ τέλεια, ἀπώκησας ἂν πρὸς τὴν ἐγχείρησιν νῦν δὲ τοῖς εὐληπτωτέροις σε προεθίζει, ἵνα κατατολμῆσιν τῶν ἐφεξῆς ὥσπερ ἐνεργήματά ἐστὶν ἀθληταῖς πρέποντα, ψυχῆς ἤδη νεανικῆς δεόμεθα πρὸς κατόρθωσιν

des *Basilius*, der von Origenes einige Formulierungen wörtlich übernommen hat. Er sagt vom Psalmisten: „Indem er uns klug und kunstvoll zur Tugend führt, macht er die Trennung vom Laster zum Anfang des Guten. Wenn er dir nämlich sogleich das Vollkommene vorgelegt hätte, hättest du gezögert, es in Angriff zu nehmen. Jetzt aber gewöhnt er dich zunächst an das Leichtere, damit du dich dann auch an das darauf Folgende wagst. Ich möchte sagen, die Übung der Frömmigkeit ähnelt einer Leiter: jener Leiter nämlich, die einst der selige Jakob sah und von der ein Teil die Erde berührte und in den Boden eingedrückt war, von der ein anderer Teil sich aber über den Himmel hinaus erstreckt. Deshalb müssen jene, die in das der Tugend gemäße Leben eingeführt werden, ihren Fuß auf die ersten Stufen setzen und von da aus immer auf die folgenden steigen, bis sie durch kleine Fortschritte zu der für Menschen (überhaupt) möglichen Höhe hinaufgestiegen sind.“²²¹⁴ Offenkundig bringen Origenes und Basilius in diesen Texten dieselbe Vorstellung von geistigem Fortschritt zum Ausdruck, die auch für Gregor von Nyssa leitend war.

Eine treffende Beschreibung der zur Reife gekommenen „Ausrichtung auf das Bessere“ (12,9 f.) findet sich sodann bei *Benedikt von Nursia*. Im Prolog zu seiner *Regel der Klöster* sagt er, dass der Weg des Heils am Anfang nicht anders sein kann als eng. „Wer aber im klösterlichen Leben und im Glauben fortschreitet, dem wird das Herz weit, und er läuft in unsagbarem Glück der Liebe den Weg der Gebote Gottes.“²²¹⁵ Das Verhalten des Mönches aber, der auf dem Weg der Demut zur Gottesliebe gelangt ist, beschreibt er so: „Aus dieser Liebe wird er alles, was er bisher nicht ohne Angst beobachtet hatte, von nun an ganz mühelos, gleichsam natürlich und aus Gewöhnung einhalten, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus Liebe zu Christus, aus guter Gewohnheit und aus Freude an der Tugend.“²²¹⁶

ὥστε θαύμασον τὴν σοφίαν τοῦ διὰ τῶν εὐμαρεστέρων καὶ εὐληπτοτέρων ἐνάγοντος ἡμᾶς πρὸς τὴν τελείωσιν. Übers. v. A. F. P. Weber.

²²¹⁴ BAS., *Hom. in Ps* 1 [PG 29, 217,36–49]: Σοφῶς οὖν καὶ ἐντέχνως προσάγων ἡμᾶς εἰς ἀρετὴν, τὴν ἀναχώρησιν τῆς κακίας ἀρχὴν ἐποιήσατο τῶν καλῶν. Εἰ γὰρ εὐθὺς προέβαλέ σοι τὰ τέλεια, ἀπώκνησας ἂν πρὸς τὴν ἐγχείρησιν· νῦν δὲ τοῖς εὐληπτοτέροις σε προσεθίζει, ἵνα κατατολήσῃς τῶν ἐφεξῆς. Κλίμακι γὰρ προσεοικέναι φαίην ἂν ἔγωγε τῆς εὐσεβείας τὴν ἄσκησιν· κλίμακι ἐκείνῃ, ἣν εἶδε ποτε ὁ μακάριος Ἰακώβ, ἥς τὰ μὲν ἦν πρόσγειά τε καὶ χαμαίζηλα, τὰ δὲ ὑπὲρ αὐτὸν ἤδη τὸν οὐρανὸν ἀνετεινέτο. Ὡστε δεῖ τοὺς εἰσαγομένους πρὸς τὸν κατ’ ἀρετὴν βίον τοῖς πρώτοις βαθμοῖς ἐπιβάλλειν τὸ ἴχνος, κάκειθεν ἀεὶ τῶν ἐφεξῆς ἐπιβαίνειν, ὥς ἂν πρὸς τὸ ἐφικτὸν ὕψος τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει διὰ τῆς κατ’ ὀλίγον προκοπῆς ἀναβῶσιν. Übers. v. A. F. P. Weber.

²²¹⁵ BENED., *Reg.* Prol. [Übers. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 71].

²²¹⁶ BENED., *Reg.* VII [Übers. SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 114].

5.1.5.2.5 Das erste Buch des Psalters in der Sicht heutiger Exegese

5.1.5.2.5.1 Spitzenstellung des Psalms 1

Die Funktion des Ps 1 als Proömium des Psalters wird in der heutigen Exegese durchgehend gewürdigt.²²¹⁷ Es finden sich aber auch Gedanken zu seiner Rolle als Eröffnung des ersten Buches. So erklärt R. G. Kratz, dass „Ps 1 unbeschadet der Funktion als Eröffnung des ganzen Psalters im besonderen das erste Buch einleitet“.²²¹⁸ Ebenso spricht K. Seybold Ps 1 eine solche Doppelfunktion zu, wenn er vom ersten Buch sagt: „Seinen besonderen Akzent erhält es durch Ps 1, der – wie es scheint – den ganzen Psalter und eben auch das erste Buch unter das Vorzeichen eines Lesetextes stellt, der – nimmt man die Schlussdoxologie wörtlich – von der Gemeinde gelesen und liturgisch abgeschlossen worden ist („Amen und Amen“)“.²²¹⁹ B. Janowski betrachtet wie E. Zenger Ps 1 und Ps 2 zusammen als „Tor“ zum Psalter,²²²⁰ zugleich stellt er diese beiden Psalmen auch in den Kontext des ersten Buches. Er spricht Ps 1 „eine Spitzenstellung am Beginn des 1. Davidpsalters“ zu²²²¹ und zitiert mit Zustimmung die Feststellung von F. Delitzsch: „Mit zwei אֲשֶׁרִי 1,1.2,12 beginnt und mit zwei אֲשֶׁרִי 40,5.41,2 schließt das erste Psalm-buch“.²²²² Eindringlich arbeitet Janowski Zusammenhänge zwischen Ps 1 und Ps 41 MT als den beiden Eckpsalmen des ersten Buches heraus und kommt im Anschluss an G. Barbiero zu dem Ergebnis, „daß zwischen Anfang und Ende des 1. Psalmenbuches ein theologisches Itinerar dargestellt wird“, zu dem Ps 1 die Tür aufstößt.“²²²³ Janowski billigt diesen Eckpsalmen eine hermeneutische Schlüsselfunktion zu, wenn er sagt: „Alles Weitere ist in diesem Licht zu lesen.“²²²⁴ Von da her kommt er zu einer inhaltlichen Charakterisierung des ersten Psalmenbuches. Im Anschluss an M. Leuenberger erklärt er: „Innerhalb des Rahmens von Ps 1–2 und Ps 40–41 spielt das erste Psalmenbuch ‚verschiedene typische und theologisch ‚problematische‘ Lebenslagen durch und führt (...) den Leser ein in die *conditio humana in mundo coram deo* in stereotypen Wechsel-fällen („Grundsituationen“) des Lebens““.²²²⁵

5.1.5.2.5.2 Inhalt des ersten Psalmenbuches

Mit der inhaltlichen Charakterisierung des ersten Psalmenbuches sind wir bereits beim zweiten Aspekt, der Gregors Vorgehen kennzeichnet. Während er zunächst allein von Ps 1 ausgeht, erweitert B. Janowski die Basis seiner Analyse, indem er auch Ps 2 sowie

²²¹⁷ Vgl. z. B. HOSSFELD / ZENGER, *Psalm 1–50* (1993) 45; SEYBOLD, *Die Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 28.

²²¹⁸ KRATZ, *Die Tora Davids* (1996) 12.

²²¹⁹ SEYBOLD, *Die Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 3.

²²²⁰ JANOWSKI, *Ein Tempel* (2010) 281.

²²²¹ Ders., a.a.O. 286.

²²²² Ders., a.a.O. 284. Zitat aus DELITZSCH, *Die Psalmen* (51894) 66.

²²²³ Ders., a.a.O. 286, mit Verweis auf BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch* (1999) 61.

²²²⁴ Ebd.

²²²⁵ Ebd., mit Verweis auf LEUENBERGER, *Konzeptionen* (2004) 102.

Ps 40–41 MT als Eckpsalmen einbezieht und darüber hinaus einen summarischen Blick auf den Gesamtbestand der Psalmen dieses Buches wirft.²²²⁶ Noch stärker induktiv geht der jüdische Autor *A. Chouraqui* in seiner Einführung in den Psalter vor. Er sieht im Krieg, den der Schuldige gegen den Gerechten führt, das Kernthema des ersten Buches.²²²⁷ *R. G. Kratz* dagegen geht vom jeweiligen Endpsalm der einzelnen Bücher aus. Er kommt so zu dem Urteil, dass das erste Buch „auf die Königszeit unter David und Salomo“ führt und dabei „mehr die individuelle Seite im Leben Davids zeigt“.²²²⁸

E. Zenger hat dieser Frage keine zusammenfassende Darstellung gewidmet. Doch finden sich bei ihm gelegentlich Hinweise dazu. So verweist er auf die chiasmatische Struktur der Schlusswendungen der ersten vier Psalmenbücher und auf den „thematischen Bogen der vier Psalmen, bei denen sie stehen“. In Ps 41 geht es um Verfolgung, in Ps 72 ergeht eine messianische Verheißung, Ps 89 beklagt deren Ausbleiben und Ps 106 fordert schließlich zum Dank auf für die „Erfüllung der Bundeszusage durch JHWH, den Bundesgott“.²²²⁹

5.1.5.3 Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts: Durst nach Gott (12,13–40)

Ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen wendet sich Gregor von Nyssa ab 12,13 dem zweiten Buch der Psalmen zu. Die Erwähnung eines „Abschnitts“ des Psalters findet sich erst wieder im folgenden Kapitel (vgl. 13,4 f.). Jedoch lässt sich der Übergang zum zweiten Buch daran erkennen, dass Gregor im nun folgenden Text auf das Bild vom nach Wasserquellen verlangenden Hirsch Bezug nimmt, mit dem Ps 41 beginnt.²²³⁰

Text des **Ps 41,2–3**:

² Ὅν τρόπον ἐπιποθεῖ ἡ ἔλαφος ἐπὶ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων,
οὕτως ἐπιποθεῖ ἡ ψυχὴ μου πρὸς σέ, ὁ θεός.

³ ἐδίψησεν ἡ ψυχὴ μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα·
ποτέ ἤξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ;

² Wie *der Hirsch verlangt nach den Wasserquellen*,
so *verlangt* meine Seele nach dir, Gott!

³ Meine Seele *dürstete* nach dem lebendigen Gott;
wann werde ich kommen und (vor) dem Angesicht Gottes erscheinen?²²³¹

²²²⁶ Allerdings würdigt später auch Gregor in *Inscr.* II, 12 [JR 58,1–17], die Bedeutung des Ps 40 LXX als des abschließenden Eckpsalms des ersten Buches.

²²²⁷ Vgl. dazu oben S. 481 im Abschnitt zu André Chouraqui.

²²²⁸ KRATZ, *Die Tora Davids* (1996) 21. Vgl. ferner oben S. 483–484 den Abschnitt zu Reinhard Gregor Kratz.

²²²⁹ Vgl. ZENGER, *Der Psalter als Buch* (1998) 29.

²²³⁰ Zum Druckbild vgl. oben S. 486.

²²³¹ Nach LXX.D (2009) 792.

5.1.5.3.1 Großer Durst (12,13–27)

Im folgenden Textabschnitt geht Gregor auf Ps 41,2 f. ein:

12,¹³ Ὁ δὲ γευσάμενος ἤδη τῆς ἀρετῆς καὶ τῇ καθ' ἑαυτὸν πείρᾳ
14 τοῦ ἀγαθοῦ τὴν φύσιν κατανοήσας, οὐκέτι τοιοῦτός ἐστιν, ὥς
15 ἀνάγκη τινὶ καὶ νουθεσίᾳ τῆς πρὸς τὴν κακίαν προσπαθείας
16 ἀφέλκεσθαι καὶ πρὸς τὴν ἀρετὴν βλέπειν, ἀλλ' ὑπερδιψῇ τοῦ
17 βελτίονος. Τὸ γὰρ ἄσχετόν τε καὶ σφοδρὸν τῆς ἐπιθυμίας τῇ
18 δίψῃ προσεικάζει ὁ λόγος, ἐπιζητήσας τὴν διψωδεστάτην ἐν
19 τοῖς ζώοις φύσιν, ὥς ἂν μάλιστα τὸ ἐπιτεταμένον τῆς
20 ἐπιθυμίας διὰ τοῦ ὑπερβαλλόντως ἐν δίψῃ γινομένου ζώου
21 ἐπιδειχθεῖη. Τοῦτο δὲ τὸ ζῶον ἔλαφον λέγει, ὃ φύσις ἐστὶ τῇ
22 ἐδώδῃ τῶν ἰοβόλων θηρίων παίνεσθαι. Θερμοὶ δὲ καὶ | δια-
23 καεῖς οἱ χυμοὶ τῶν θηρίων, ὧν ἐμφαγοῦσα ἡ ἔλαφος, ξηροτέρα
24 γίνεται κατ' ἀνάγκην φαρμακευθεῖσα τῷ τῶν θηρίων χυμῷ.
25 Καὶ διὰ τοῦτο σφοδρότερον ἐπιθυμεῖ τοῦ ὕδατος, ἵνα θερα-
26 πεύσῃ τὴν ἐκ τῆς τοιαύτης βρώσεως αὐτῇ ἐγγινομένην
27 ξηρότητα.

GNO V, 39

GNO V, 40

5.1.5.3.1.1 Aus eigener Einsicht

In Ps 1 hatte ein namentlich nicht identifizierter Sprecher das Wort ergriffen und Menschen zur Umkehr gemahnt, die sich in dem in V. 1 beschriebenen verderblichen Umfeld bewegten. Nach Gregors Deutung waren die Angesprochenen dem Ruf gefolgt, sie waren durch den „erste(n) Eingang zum Guten“ (12,11) eingetreten und hatten an Hand der dann folgenden Psalmen den „Lebenswandel“ (12,8) auf dem Weg der Tugend begonnen. Dabei ging es für sie darum, in kleinen Schritten das mit Ps 1 gegebene Programm umzusetzen: die Lösung aus den Verstrickungen in das Laster und die Einübung in das göttliche Gesetz. Von Psalm zu Psalm wurden sie weitergeführt und erreichten mit Ps 40 den Endpunkt dieser Etappe.²²³²

In Ps 41 kommt nun einer der auf diese Weise für das göttliche Gesetz Gewonnenen selbst zu Wort und spricht über sein Ergehen. Er sagt von sich: „Wie der Hirsch verlangt nach den Wasserquellen, so verlangt meine Seele nach dir, Gott! Meine Seele dürstete nach dem lebendigen Gott“ (V. 2.3a).²²³³ Gregor beschränkt seine Auslegung auf diese beiden Verse, da sie die in seinen Augen entscheidende Standortbestimmung enthalten. Am jetzigen „Zustand“ des Sprechers kann er ablesen, welcher Wandel sich an diesem in der zurückliegenden ersten Etappe vollzogen hat.

Als erstes wichtiges Moment nennt Gregor den Umstand, dass der Übende jetzt zu eigenen Erkenntnissen gelangt ist. Seine Umkehr war die Reaktion auf einen Zuruf,

²²³² Im Hintergrund steht hier der Gedanke einer sinnvollen Aufeinanderfolge (ἀκολουθία) von Psalm zu Psalm, wie Gregor es in *Inscr.* II, 11–16 exemplarisch am Beispiel der Psalmen 1–11; 40–48 und 50–58 zu zeigen versucht. Vgl. oben in der Gerafften Gesamtdarstellung S. 275–321.

²²³³ Übers. aus der LXX.D (2009) 792.

der nicht frei war von Elementen des Zwangs (ἀνάγκη 12,15) und der Zurechtweisung (νουθεσία 12,15). Wir können hier an die Drohungen denken, die in Ps 1,4–6 gegen die Gottlosen gerichtet werden. Aber auch vielen folgenden Psalmen werden Untergangsszenarien für die Sünder entworfen.²²³⁴ Doch jetzt hat der Bekehrte die „Tugend schon verkostet und durch eigene Erfahrung die Natur des Guten verstanden“ (12,13 f.). Mit ‚verkosten‘ (γευσάμενος) dürfte Gregor ein mehr intuitives, mit ‚verstehen‘ (κατανοήσας) ein mehr verstandesmäßiges Erkennen im Auge haben. Verschiedene Weisen der Auffassung spielen also zusammen. Als Folge dieser zunehmenden eigenen Einsicht findet ein Wandel der Motivation statt. Am Anfang waren Zwang und Zurechtweisung notwendig, weil der Angesprochene nur so – gleichsam mit Gewalt – von seinem „starken Hang zum Laster“ weggezogen werden konnte (12,15). Das Wort προσπάθεια, das Gregor hier verwendet, deutet auf eine Versklavung durch die Leidenschaften.²²³⁵ Dem entspricht das Verb ἀφέλκω (12,16) mit seiner Konnotation von ‚gewaltsam fortreißen, wegschleppen‘.²²³⁶ Doch an die Stelle einer solchen Leitung von außen treten nun Antriebskräfte, die im Übenden selbst erwachsen. Der biblische Text spricht von „Durst“ (V. 2), worin Gregor das entscheidende Stichwort erkennt. Der Vergleich mit dem Hirsch führt ihn dazu, diesen Durst als „übergroß“ (ὑπερδιψῇ 12,16) zu bezeichnen. Den „Wasserquellen“ im Psalm entspricht auf Seiten des Übenden das „Besere“ (τοῦ βελτίονος 12,16 f.). Gregor widmet seine Aufmerksamkeit nun dem, was das „Wort“ (12,18) über Wesen und Ausmaß dieses Durstes erkennen lässt.

5.1.5.3.1.2 Durst und Begierde

5.1.5.3.1.2.1 Der Begriff der Begierde

Zunächst erläutert der Kirchenvater das biblische Bild durch einen Begriff, der in der philosophischen Reflexion eine bedeutende Stelle einnahm: Er deutet den Durst als ἐπιθυμία (12,17), was wir als ‚Begierde‘ übersetzen. Eine wichtige Rolle spielt die Begierde schon bei *Platon*, der das Begehrende (ἐπιθυμητικόν), das Muthafte (θυμοειδές) und das Überlegende (λογιστικόν) als die drei Teile der Seele unterscheidet.²²³⁷ Dabei wird das Begehrende als jener Teil bestimmt, womit die Seele „verliebt ist und hungert und durstet und von den übrigen Begierden umhergetrieben wird“.²²³⁸ *Aristoteles* dagegen begreift die Begierde als eine Form des Strebens (ὄρεξις), neben der noch der Mut (θυμός) und der Wille (βούλησις) als höhere Formen stehen.²²³⁹ Dabei definiert er die Be-

²²³⁴ Vgl. Ps 2,5.9; 3,8; 5,5–7 passim.

²²³⁵ Nach TRAVERSO, *Salmi* (1994) 54, Anm. 46, wurde der Begriff von Clemens von Alexandrien aus der stoischen Philosophie übernommen, um dadurch die Versklavung durch die Leidenschaften zu bezeichnen. Vgl. CLEM. AL., *Str.* I, I, 9, 2 [STÄHLIN / FRÜCHTEL (1960) 7,23]; CLEM. AL., *Str.* VII, XII, 79, 6 [STÄHLIN (1909) 56,32].

²²³⁶ Vgl. PASSOW, *Handwörterbuch* I/1 (51841=1993) 461.

²²³⁷ Vgl. PL., *R.* 439 de [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 342.344].

²²³⁸ PL., *R.* 439 d [a.a.O. 343, Übers. v. F. Schleiermacher].

²²³⁹ Vgl. ARISTOT., *De An.* 414 b 1–2 [ROSS (31963) 31]: ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις.

gierde als das „Streben nach dem Lustvollen“.²²⁴⁰ Sowohl Platon wie Aristoteles verstehen die ἐπιθυμία als ein sinnenhaftes Streben, das zum niedrigeren Teil der Seele gehört. Platon stellt das ἐπιθυμητικόν dem ἀλόγιστον gleich²²⁴¹ und lokalisiert es im Unterleib, während das Muthafte seinen Sitz im Brustkorb hat, das Überlegende im Kopf.²²⁴² Aristoteles erklärt: „Im überlegenden Teil gibt es den Willen, im vernunftlosen Teil die Begierde und den Mut.“²²⁴³ Vor diesem Hintergrund fällt auf, dass die Begierde bei Gregor in 13,17 auf Gott bezogen ist. Hat er den überlieferten Begriff der Begierde modifiziert? Oder versteht er umgekehrt Ps 41,2 f. so, dass auch die ganz elementaren Strebekräfte des Menschen sich auf Gott hin öffnen können? Uns scheint beides der Fall zu sein. Der Kirchenvater gebraucht an unserer Stelle wie öfter in seinem Werk ἐπιθυμία in einem weiteren Sinn, der etwa der aristotelischen ὄρεξις entspricht.²²⁴⁴ Dabei sind freilich die elementaren Strebekräfte eingeschlossen. Gerade auf sie hebt Gregor in seiner Auslegung von Ps 41,2 f. ab, wenn er durch das Bild des Durstes „das Unwiderstehliche und Ungestüme an der Begierde“ (12,17) zum Ausdruck gebracht sieht. Die Sehnsucht nach Gott, die im Üben durch seine Erfahrungen mit der Tugend und dem Guten aufgebrochen ist, ergreift ihn in seinem ganzen Wesen und so auch in seinen elementarsten Schichten.

5.1.5.3.1.2.2 Antike Vorstellungen vom Hirsch

Gregor widmet seine Aufmerksamkeit auch dem Lebewesen, an dem Ps 41,2 den Durst illustriert, dem Hirsch. Die Auswahl des Tieres sei durch die Absicht geleitet, die „Intensität der Begierde (...) so deutlich wie möglich aufzuzeigen“ (12,19 f.). Deshalb habe der Text „die durstigste Tierart ausgesucht“ (12,18 f.), jenes Tier, „das über die Maßen an Durst leidet“ (12,20). Gregor entnimmt dem biblischen Bild nicht nur die Tatsache des Durstes als solcher. Er findet in ihm vielmehr auch das hohe Maß des Durstes ausgesprochen und unterstreicht dieses durch seine Auslegung. Mehrfach verwendet er die Vorsilbe ὑπέρ (12,16.20.33). Hinter dieser Betonung des hohen Maßes steht ein systematisches Interesse. Denn der Nyssener sieht in der durch den Durst verbildlichten Begierde nicht nur das Ergebnis der ersten Etappe des geistigen Aufstiegs, sondern auch den Ausgangspunkt und die bewegende Kraft für die zweite Etappe, wie an deren Ende deutlich wird (vgl. 13,1–4).

Angesichts der Bedeutung, die der Größe des Durstes in seiner Sicht zukommt, verdeutlicht und begründet Gregor seine Einschätzung des Hirsches als eines besonders zum Durst geneigten Tieres durch Vorstellungen der antiken Zoologie. Wer schon einmal eine Reise in den Orient unternommen hat, kann sich ohne Schwierigkeiten das

²²⁴⁰ ARISTOT., *De An.* 414 b 5–6: ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη, Übers.: THEILER / SEIDL, *Seele* (1995) 34.

²²⁴¹ Vgl. PL., *R.* 439 d [WERKE IV, hg. v. Eigler (1971) 342].

²²⁴² Vgl. PL., *Ti.* 69 c–70 e [WERKE VII, hg. v. Eigler (1972) 142–147].

²²⁴³ ARISTOT., *De An.* 432 b 5–6: [ROSS (³1963) 78]: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται, καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ θυμός. Übers. v. A. F. P. Weber.

²²⁴⁴ Vgl. etwa GR. NYSS., *Inscr.* I [JR 3,22; 4,14].

Leiden der Kreatur in einer überlangen Trockenzeit vorstellen. Auch biblische Texte sprechen davon (vgl. 1 Kg 17–18). Indes verbanden sich gerade mit dem Hirsch in Mythologie, Kunst und Naturkunde der Alten Welt vielfältige Vorstellungen, die ihm eine große Symbolkraft verliehen. Ein wichtiges Thema war dabei die Feindschaft zwischen dem Hirsch und der Schlange.²²⁴⁵ *Plinius d. J.* (etwa 23–79 n. Chr.)²²⁴⁶ weiß zu berichten, dass die Hirsche mit Hilfe ihres Atems Schlangen aus ihre Höhlen ziehen²²⁴⁷ und sie verzehren.²²⁴⁸ Dasselbe behauptet *Claudius Aelianus* (etwa 170–222).²²⁴⁹ *Plutarch* (etwa 45–125)²²⁵⁰ spricht von der Leichtigkeit, mit der die Hirsche Schlangen fangen und leitet den Namen ἑλαφος vom Herausziehen der Schlangen aus ihren Höhlen ab (τῆς ἑλξεως τοῦ ὄφεως).²²⁵¹ Diese Vorstellungen wurden auch von christlichen Autoren übernommen und in die Auslegung biblischer Texte eingebracht. So ist die Rede davon, dass Hirsch und Schlange einander feind sind und dass der Hirsch Schlangen frisst, wobei er sie durch seinen Atem aus ihren Schlupfwinkeln zieht.²²⁵² *Origenes* etwa sagt: „Der Hirsch aber ist ein Feind der Schlangen und bekämpft sie; durch den Atem seiner Nasen bringt er sie dazu, aus ihren Höhlen herauszukommen, und nachdem er die Gefahr, die von ihrem Gift ausgeht, überwunden hat, verzehrt er sie mit Genuss.“²²⁵³ Auch Plutarchs Etymologie des Wortes ist ihm bekannt.²²⁵⁴ Nach einer widerholt bezeugten Vorstellung beginnt nach der Vernichtung der Schlangen „im Inneren des H(irsches) das Gift zu glühen, u(nd) der Durst löst ein heftiges Brennen aus, das er mit klarstem Wasser löscht“.²²⁵⁵ Häufig wird auch das Bild des Ps 41 vom Hirsch, „der zur Quelle kommt, um seinen Durst zu stillen“, mit dem Fressen der giftigen Schlangen erklärt.²²⁵⁶ Andererseits sprechen manche Väter auch davon, dass das Gift der Schlangen dem Hirsch nicht schade, ja dass er von deren Lebenskräften lebe.²²⁵⁷

Gregors Erklärung des übergroßen Durstes des Hirsches steht so in einer breiten antiken Tradition. Die meisten Belege zu dieser Thematik bestehen freilich aus knappen Bemerkungen. Davon hebt sich unser Kirchenvater in 12,21–27 insofern ab, als er eine vergleichsweise gründliche und umfassende Erklärung des Vorgangs gibt. Dabei bringt er auch medizinische Aspekte ein, wenn er von der Rolle der giftigen „Säfte“ (12,22–24) spricht und von der Austrocknung (12,23), die diese bewirken. Auffallen kann sodann, dass er nicht von Schlangen spricht, sondern nur allgemein sagt, dass sich die Hirsche durch „giftige Tiere“ (12,22) mästen. Er wird jedoch im Folgenden noch auf die

²²⁴⁵ Vgl. DOMAGALSKI, Art. *Hirsch* (1991) 573–575.

²²⁴⁶ Zu Plinius d. J. vgl. K(RASSER), Art. [2] *P(linius) Caecilius Secundus* (2000) 1141–1144.

²²⁴⁷ PLIN., *Nat.* VIII, 32 (50) 118 [MAYHOFF, *Historia* II (1909=1967) 119,11 f.].

²²⁴⁸ PLIN., *Nat.* XXVIII, 9 (42) 149 [MAYHOFF, *Historia* IV (1897=1967) 326,2 f.].

²²⁴⁹ AELIANUS, *NA* 2, 9 [VALDÉS (2009) 32,9–16]. — Zur Person vgl. den Art. *Claudius Aelianus* in: <http://de.wikipedia.org/wiki/Aelian>, abgerufen am 23.6.2014.

²²⁵⁰ Zu Plutarch vgl. P(ELLING), Art. *Plutarchos* [2] (2000) 1159–1165.

²²⁵¹ PLU., *De sollertia animalium* 24 (976 D) [HUBERT (1954) 53,6–8].

²²⁵² Vgl. DOMAGALSKI, Art. *Hirsch* (1991) 573.

²²⁵³ OR., *Hom. in Cant.* 2, 11,16–19 [SIMONETTI (1998) 94.96], übers. v. A. F. P. Weber.

²²⁵⁴ Vgl. DOMAGALSKI, Art. *Hirsch* (1991) 573.

²²⁵⁵ Ders., a.a.O. 573 f.

²²⁵⁶ Ders., a.a.O. 574.

²²⁵⁷ Ebd.

Schlangen anspielen.²²⁵⁸ Im Ganzen zeigen seine Ausführungen ein waches Interesse an Vorgängen in der Natur. Zugleich lassen sie sein Bemühen erkennen, die für ihn theologisch wichtige Aussage über die besondere Größe des Durstes, von der Ps 41,2 f. spricht, durch naturkundliche Darlegungen zu untermauern.

5.1.5.3.2 An der Quelle (12,27–40)

Im folgenden Textabschnitt setzt Gregor seine Auslegung von Ps 41,2 f. fort:

12,²⁷ Ὁ τοίνυν προτελεσθεὶς τὴν ἐν ἀρετῇ ζωὴν ἐν τῷ
28 πρώτῳ μέρει τῆς ψαλμωδίας καὶ τὸ γλυκὺ τοῦ ποθομένου τῇ
29 γεύσει γνωρίσας, δαπανήσας δὲ πᾶν ἐρπυστικὸν ἐπιθυμία
30 εἶδος ἐν ἑαυτῷ καὶ τοῖς τῆς σωφροσύνης ὁδοῦσι διαφαγὼν ἀντὶ
31 θηρίων τὰ πάθη, διψῇ τῆς τοῦ θεοῦ μετουσίᾳ πλέον ἢ καθ’
32 ὅσον «*ποθεῖ τὰς πηγὰς τῶν ὑδάτων ἢ ἔλαφος*». Ἔπεται δὲ
33 τῷ τῆς πηγῆς ἐπιτυχόντι μετὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν δίψαν
34 τοσοῦτον σπᾶσαι τοῦ ὕδατος, ὅσον ἡ ἐπιθυμία κατ’ ἐξουσίαν
35 ἐφέλκεται. Ὁ δὲ λαβὼν ἐν ἑαυτῷ τὸ ποθούμενον πλήρης ἐστὶν
36 οὗ ἐπόθησεν. Οὐ γὰρ καθ’ ὁμοιότητα τῆς ἐν σώματι πλησ-
37 μονῆς κενοῦται πάλιν τὸ πλήρες γενόμενον οὐδὲ ἀργὸν ἐν
38 ἑαυτῷ τὸ ποτὸν διαμένει, ἀλλ’ ἡ θεία πηγὴ, ἐν ᾧ περ ἂν
39 γένηται, πρὸς ἑαυτὴν μεταποιεῖ τὸν ἀνάμενον καὶ συμμε-
40 ταδίδωσι τῆς ἰδίας δυνάμεως.

GNO V, 40

Nach der Erläuterung des Bildes vom dürstenden Hirsch fasst Gregor zusammen, was „im ersten Teil des Psalters“ (12,27 f.) mit dem Übenden geschehen ist. Dieser hat

- „den Anfang seiner Einweihung in ein Leben in der Tugend erfahren“ (12,27)
- und „die Süße des Ersehnten durch Verkosten kennengelernt“ (12,28 f.);
- er hat „jede Art von kriechender Begierde in sich verzehrt“ (12,29 f.)
- und „dürstet nach der Gemeinschaft mit Gott“ (12,31).

Einiges davon soll noch angesprochen werden.

5.1.5.3.2.1 Der Anfang der Einweihung

5.1.5.3.2.1.1 Vorbereitung auf die Philosophie

Der Übende hat „im ersten Teil des Psalters den Anfang seiner Einweihung in ein Leben in der Tugend erfahren“ (12,27 f.). Gregor verwendet hier das Verb προτελέω, das mit seinen Derivaten in verschiedener Weise vorbereitende Handlungen meint.²²⁵⁹ Das

²²⁵⁸ Vgl. unten S. 529.

²²⁵⁹ Vgl. ALEXANDRE, *Introduction* (1967) 64 f.

LG gibt als Bedeutung an: ‚vorher einweihen‘.²²⁶⁰ Uns erscheint treffender: ‚den Anfang mit der Einweihung machen‘.²²⁶¹ Der Begriff wurde von den Platonikern gerne für die Einführung in Wissensgebiete verwendet, die als Vorbereitung auf die Philosophie galten. Von *Krantor von Soloi* († 276 oder 275 v. Chr.) wird das Wort überliefert: „Man kann nicht in die großen (Geheimnisse) eingeführt werden, bevor man in die kleinen eingeführt worden ist, noch kann man zur Philosophie kommen, ohne sich vorher gründlich mit den enkyklischen Wissenschaften befasst zu haben.“²²⁶² In diesem Sinne äußert sich auch der Mittelplatoniker *Alkinoos* (2. Jh. n. Chr.) in seinem *Didaskalikos*.²²⁶³ Er betrachtet die Künste der Musik, Arithmetik, Astronomie, Geometrie sowie die Gymnastik als Vorübung (προτέλεια) und als vorausgehende Reinigung (προκαθάρσις) des Geistes in uns.²²⁶⁴ Sie führen hin zur Einweihung in die höchsten Wissensgebiete (τὰ μείζονα μαθήματα),²²⁶⁵ deren Ziel die Anähnlichung an Gott ist.²²⁶⁶ Ganz auf den Bahnen neuplatonischen Denkens bewegt sich ferner der christliche Bischof *Synesios von Cyrene* (etwa 370–415), wenn er sagt: „Der Mann ist notwendigerweise unterlegen, der nicht zuvor in den Kyklos eingeführt worden ist und an den (Geheimnissen) der Musen teilgenommen hat.“²²⁶⁷

5.1.5.3.2.1.2 Vorbereitung auf die Heilige Schrift

Zur Deutung biblischer Zusammenhänge wurde der Begriff des προτέλειον erstmals von *Philon von Alexandrien* verwendet. Er findet sich bei ihm mehrfach und in verschiedenen Zusammenhängen.²²⁶⁸ Gregor konnte ihn sodann auch bei seinem Bruder *Basilius* finden, der mit seiner Hilfe das Verhältnis zwischen den klassischen Autoren und den biblischen Schriften bestimmt. In seiner Schrift *Ad adolescentes* spricht Basilius von dem Leben, das der Glaube verheißt, und sagt dann: „Zu jenem Leben weisen nun den Weg die heiligen Schriften mit ihren geheimnisvollen Lehren. Solange wir aber wegen des (jugendlichen) Alters nicht imstande sind, die Tiefe ihres Sinnes zu erlauschen, üben wir zunächst unser geistiges Auge an anderen Schriften, die ersteren nicht

²²⁶⁰ LG VII (2009) 809, Sp. 2, Z. 1–9.

²²⁶¹ PASSOW, *Handwörterbuch* II/1 (1852=1993) 1241, gibt als Bedeutung für προτελέω u.a. an: ‚zur Einweihung vorbereiten‘.

²²⁶² STOB., *Anthologium* II, XXXI, 27,1–3 [WACHSMUTH / HENSE (1958) 206]: Κράντωρ ἔλεγε μῆτε δύνασθαι τινα τὰ μεγάλα πρὸ τῶν μικρῶν μνηθῆναι, μήτ’ ἂν ἐπὶ φιλοσοφίαν ἐλθεῖν πρὶν ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις διαπονηθῆναι.

²²⁶³ Der *Didaskalikos*, der auch als *Epitome doctrinae Platonicae* zitiert wird, wurde in der Forschungsgeschichte längere Zeit dem Mittelplatoniker Albinos zugeschrieben. Heute hat sich jedoch die Auffassung durchgesetzt, dass Alkinoos, unter dessen Namen das Werk überliefert ist, nicht mit Albinos identifiziert werden kann. Vgl. SUMMERELL (2007) IX–XI.

²²⁶⁴ ALBINUS, *Didaskalikos* 28, 4,5 f. [SUMMERELL (2007) 60 f.]. O. F. Summerell übersetzt ebd. προτέλεια als „Vor-Opfer“ und προκαθάρσις als „Vor-Reinigung“.

²²⁶⁵ ALBINUS, *Didaskalikos* 28, 4,6 f. [SUMMERELL (2007) 60 f.].

²²⁶⁶ ALBINUS, *Didaskalikos* 28, 4,1 [SUMMERELL (2007) 58 f.].

²²⁶⁷ SYNES., *Dion* 5, 29–31 [TERZAGHI (1944) 247,17–19]: μειονεκτεῖν ἀνάγκη τὸν ἄνδρα ἐκεῖνον, ὃς οὐ προτετελέσθη τῷ κύκλῳ, καὶ τὰ Μουσῶν οὐκ ὠργίακε.

²²⁶⁸ Vgl. ALEXANDRE, *Introduction* (1967) 64 f.

ganz fremd, sondern gleichsam als deren Schatten und Spiegel gegenüberstehen {...}. Wie die Färber erst sorgfältig vorbereiten, was sie einmal färben wollen, z. B. die Farbe beschaffen, die sie brauchen, sei es Purpur, sei es eine andere Farbe, so müssen auch wir, soll uns der Ruhm der Tugend unauslöschlich verbleiben, zuvor dieser Profanliteratur uns widmen (προτελεσθέντες); erst dann können wir den heiligen und geheimnisvollen Lehren aufhören. Erst müssen wir uns daran gewöhnen, die Sonne im Wasser zu sehen, ehe wir unseren Blick auf das Licht selbst heften.²²⁶⁹ Der Gedanke einer Stufung der Wissensgebiete erfährt damit eine bemerkenswerte Wendung. Basilius hatte dieselben Texte im Auge, die bisher schon als Quelle der ἐγκύκλιος παιδεία dienten. Er nennt Dichter, Prosaschriftsteller und Redner, ja überhaupt alle Menschen, „die uns irgendwie zur Förderung des Seelenheils von Nutzen sein können“.²²⁷⁰ Es sind jene Texte, die damals der Schulbildung zugrunde lagen. Das Ziel einer solchen Vorbereitung hat sich bei ihm aber gewandelt: An die Stelle der platonischen Philosophie tritt die Heilige Schrift als maßgebliche Zeugin einer höheren Wahrheit.

Von Basilius aus bedeutet der Gebrauch des Begriffes des προτέλειον bei *Gregor von Nyssa* noch einmal einen weiteren Schritt. Denn er wendet ihn nun auf den im Psalter beschriebenen Weg geistigen Wachstums an. Dabei weist er dem ersten Teil des Psalters die bisherige Rolle der profanen griechischen Bildung als des Anfangs einer „Einweihung in ein Leben in der Tugend“ (12,27) zu. Die Stelle der darauf folgenden höheren Wissenschaft nehmen entsprechend die übrigen vier Bücher des Psalters ein. So wird der gesamte Bildungsweg auf den Psalter konzentriert. Das entspricht der Situation des Mönchtums, in dem der Psalter früh eine überragende Wertschätzung erlangte. Zwar traten auch klassisch gebildete Männer und Frauen in diese Lebensform ein. Doch bildete die ἐγκύκλιος παιδεία keine Voraussetzung dafür, sie war in der Regel auch kein Gegenstand monastischer Lehre. Diese stützte sich vielmehr stark auf den Psalter.²²⁷¹ Er stellte den Hauptteil der Tag für Tag zu rezitierenden Texte. Sein Vortrag wurde geübt, er war Gegenstand der Meditation.²²⁷² An Gregors Verwendung des Begriffes προτελέω wird so in Gestalt eines kleinen Details sowohl die Rezeption wie die Transformation des antiken Denkens im Christentum deutlich: Der Grundgedanke einer Stufung der menschlichen Entwicklung bleibt, inhaltlich aber kommt es zu einer weitgehenden Neubestimmung, wobei im Fall von *In inscriptiones Psalmorum* der Psalter das antike Geistesgut ersetzt. In der Homilie *In sanctam Pentecosten* verwendet Gregor das Verb in der Form προτελειόω und charakterisiert damit die Rolle des Alten Testaments als Vorbereitung für die Erkenntnis Christi aus dem Evangelium.²²⁷³

²²⁶⁹ BAS., *Leg. lib. gent.* II [Übers. STEGMANN / WOLBERGS, *Mahnwort* (1984) 15 f.].

²²⁷⁰ BAS., *Leg. lib. gent.* II [Übers. dies., a.a.O. 16].

²²⁷¹ Bei Benedikt von Nursia ist der Psalter das am häufigsten angeführte biblische Buch. Mit 56 Zitaten übertrifft er das an zweiter Stelle stehende Matthäusevangelium um mehr als das Doppelte, vgl. das Verzeichnis der Schriftstellen in der Ausgabe der SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 248–250.

²²⁷² Vgl. z. B. BENED., *Reg.* 8,3; 19,4; 48,13 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 116; 136; 186].

²²⁷³ GR. NYSS., *Pent.* [GNO X,II 288,19]. — LIDDELL / SCOTT / JONES, *Lexicon* (1985) 1534, gibt als Bedeutung für προτελειόω an: ‚perform preliminary initiation‘.

5.1.5.3.2.2 Giftige Schlangen verzehren

Handelt es sich bei der Deutung des ersten Teils des Psalters als προτέλεια um eine formale Bestimmung, so wendet sich Gregor in den folgenden Aussagen inhaltlichen Aspekten zu. Schon auf dieser ersten Etappe ist im Pilger auf dem Weg der Psalmen eine Sehnsucht wach geworden (ποθοῦμένου 12,28). Er hat erste Erfahrungen mit dem „Besseren“ gemacht, dem er sich von Ps 1 an zugewandt hat, und hat dabei durch eigenes Verkosten dessen süßen Geschmack kennengelernt. Doch nicht nur in seinem großen Durst ist der Hirsch ein Bild für den Gottsucher, sondern auch darin, dass er Schlangen verzehrt. Hier kommt es Gregor ganz auf die übertragene Bedeutung an. Vielleicht ist das der Grund, dass er das Wort ‚Schlangen‘ nicht fallen lässt, sondern sich mit Andeutungen begnügt. Da ist die Rede von „jede(r) kriechende(n) Art von Begierde“ und von den Leidenschaften, für welche die wilden Tiere stehen (12,29–31). Wie der Hirsch diese frisst und damit tötet, so „verzehrt“ und „vertilgt“ der Gottsucher jene. Es gibt also aus der Zeit, da der Lebensweg auf den in Ps 1,1 verurteilten Bahnen verlief, eine Hinterlassenschaft an Begierden und Leidenschaften, die nur nach und nach in einem mühsamen Kampf überwunden werden können. Diese innere Auseinandersetzung ist zugleich ein Ort der Bewährung, an dem Tugenden herausgefordert werden und wachsen können. Insbesondere sieht Gregor in der Selbstbeherrschung (12,30) die Kraft, die schließlich zum Sieg führt. Das Mühen des Gottsuchers um Tugend wird also bereits im ersten Teil seines Weges mit Erfolg gekrönt. Damit verbunden nimmt das Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott immer mehr zu, ja es wird zu einem Durst, der in seiner Intensität selbst den Durst der Hirsche nach den Quellen der Wasser übertrifft.

5.1.5.3.2.3 Finden und Trinken

Nun muss dieser Pilger nur noch auf eine Quelle stoßen, an der er seinen Durst stillen kann. Diese Situation sieht Gregor von Nyssa mit Ps 41 gegeben. Er geht davon aus, dass der in V. 2 genannte Hirsch nicht erfolglos in der Wüste umherirrt, sondern schließlich die ersehnte Quelle findet. Damit setzt eine neue Etappe der geistigen Entwicklung ein, die unser Kirchenvater vor allem im Lichte neutestamentlicher Aussagen beschreibt.

Leicht nachzuvollziehen ist seine Aussage, dass einer, der von einem derartigen Durst getrieben wird und auf eine Quelle stößt, so viel Wasser in sich hineintrinkt, wie er nur immer kann. Ebenso leicht zu verstehen ist, dass er dann von dem, wonach er sich sehnte, erfüllt ist. Freilich bewegen wir uns damit auf der Ebene des Bildes. Doch was bedeutet das „in der Sache“? Wie kann ein Mensch, der sich nach Gott sehnt, auf eine „Quelle“ stoßen? Da Gott frei ist, kann er sich dem Menschen jederzeit entziehen. „Mein Gott, bei Tag werde ich schreien, und du wirst (es) nicht anhören“, so äußert sich der Psalmist (Ps 21,3).²²⁷⁴ Insofern hat das Bild von der Quelle, bei der man nur wissen muss, wo sie sich befindet, seine Grenze. Andererseits ist Gott auch frei, sich vom Menschen entdecken zu lassen, sich ihm zu zeigen. Dann wird dem Gottsucher erfahrbare

²²⁷⁴ Übers. aus LXX.D (2009) 770.

Gemeinschaft mit Gott zuteil. Dann kommt ein Geschehen in Gang, über das man überhaupt nur in Bildern sprechen kann, die doch zugleich immer unzulänglich bleiben. Denn das Göttliche ist bei aller Vergleichbarkeit mit dem Irdischen doch immer auch und sogar noch mehr das ganz Andere.²²⁷⁵ Das wird auch bei Gregor deutlich, wenn er nun die Andersartigkeit des „göttlichen Trankes“ hervorhebt. Während eine leibliche Sättigung an Speise und Trank ihre Wirkung bald verliert und nach neuer Sättigung ruft, verhält es sich bei jenem Trank, von dem nach Gregor in Ps 41,2 die Rede ist, ganz anders. Denn da ist der, der „das Ersehnte in sich aufgenommen hat, (...) voll von dem, wonach er sich sehnte“ (12,35 f.). Wenn der Kirchenvater dann begründend fortfährt: „Denn nicht wie bei der Füllung des Leibes wird das voll Gewordene wieder entleert“ (12,36 f.), sehen wir, dass er mit dem Trinken aus der Quelle mehr meint als nur eine punktuelle geistliche Erfahrung. Solche Erfahrungen haben zwar in aller Regel ebenfalls eine tiefere Wirkung als körperliche Befriedigungen,²²⁷⁶ doch kann man von ihnen nicht sagen, dass diese unbegrenzt andauert. Das Finden und Trinken im Sinne Gregors kann deshalb nur der Eintritt in eine beständige und bleibende Gemeinschaft mit Gott sein. Allein von einer solchen μετουσία τοῦ θεοῦ (12,31) kann jene Wirkung ausgehen, die der Nyssener dem so geschöpften Trank zuschreibt: Er bleibt nicht „untätig in sich selbst“ (12,37 f.). Vielmehr geht von der göttlichen Quelle eine verwandelnde Kraft aus: Sie bildet „den, der sie berührt hat, auf sich selbst hin“ um „und teilt ihm mit von ihrer eigenen Kraft“ (12,39 f.).

5.1.5.3.2.4 Die Quelle lebendigen Wassers

Ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen ließ sich Gregor bei dieser Deutung der V. 2–3 von wesentlichen neutestamentlichen Aussagen inspirieren. Am Jakobsbrunnen bietet Jesus der Samariterin an, er könne ihr „lebendiges Wasser“ geben (Joh 4,10 f.). Doch die Frau versteht nicht recht, wie das gemeint ist. Sie wundert sich, dass der Fremde ihr Wasser geben will, obwohl er kein Schöpfgefäß hat. Doch nun spricht Jesus deutlich: „Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“ (4,13 f.).²²⁷⁷ Wasser, das selbst zur sprudelnden Quelle wird – eben von da her hatte Gregor unseren Psalm gedeutet.

In Joh 7 berichtet der Evangelist über die Teilnahme Jesu am Laubhüttenfest: „Am letzten Tag des Festes, dem großen Tag, stellte sich Jesus hin und rief: Wer Durst hat, komme zu mir, und es trinke, wer an mich glaubt“ (V. 37 f.). Kommentierend fügt Johannes hinzu: „Wie die Schrift sagt: Aus seinem Inneren werden Ströme von lebendigem Wasser fließen. Damit meinte er den Geist, den alle empfangen sollten, die an ihn glauben; denn der Geist war noch nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlicht

²²⁷⁵ Vgl. oben S. 342, Anm. 1520, die Lehraussage des IV. Laterankonzils über die Unähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf.

²²⁷⁶ Vgl. oben S. 352 die von Ignatius von Loyola beschriebene Erfahrung.

²²⁷⁷ Übers. aus: NEUE JERUSALEMER BIBEL (1987) 1517.

war“ (V. 38 f.).²²⁷⁸ Erneut stellt sich Jesus als die Quelle des lebendigen Wassers dar. Und der Evangelist deutet dieses Wasser als den Geist, der gegeben wird.

Schließlich klingt in Gregors Auslegung auch 2 Kor 3,18 an. Paulus spricht da vom Herrn, der der Geist ist, und fährt dann fort: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“.²²⁷⁹ Die Verwandlung des aus der göttlichen Quelle Trinkenden auf diese selbst hin und die Mitteilung „von ihrer eigenen Kraft“ (12,39 f.) erweisen sich so auch als Gedanken von paulinischer Inspiration. Gregors Auslegung des Ps 41,2 f. ist dichte neutestamentliche Theologie.

5.1.5.3.2.5 Anklänge an antike Texte

Gregors Formulierungen weisen zudem Anklänge an antike Texte auf. Die Begriffe der Sättigung (πλησμονή 12,36 f.) und der Entleerung (κένωσις 12,37) spielten in den medizinischen Werken des Altertums sowie in der platonischen Anthropologie eine bedeutende Rolle.²²⁸⁰ Im *Gorgias* berichtet Sokrates von einem geistreichen Mann, der den „Teil der Seele, in dem die Begierden sind, (...) wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Faß genannt“ habe.²²⁸¹ Freilich handele es sich dabei um ein „leckes Faß“. Zudem müssten in der Welt der Toten jene, die in diesem Leben die Unverständigen waren, in dieses lecke Faß mit einem ebenso lecken Sieb Wasser tragen.²²⁸² Handelt es sich hier offenkundig um eine ethische Dimension, so berührt Eryximachos im *Gastmahl* einen medizinischen Aspekt. Er definiert die Heilkunde als „die Erkenntnis der Liebesregungen des Leibes in Bezug auf Anfüllung und Ausleerung“.²²⁸³ Im *Philebos* schließlich erörtern Sokrates und Protarchos das Wesen der Begierde (ἐπιθυμία). Ausgehend von den Beispielen des Hungers und des Durstes legt Sokrates dar, dass die Begierde ein Verlangen nach dem entgegengesetzten Zustand ist. So bedeutet Durst Ausleerung, der Durstende aber begehrt nach Anfüllung.²²⁸⁴ Diese semantischen Anklänge zwischen Gregors Auslegung und den Texten Platons dürften kaum zufällig sein. Sie zeigen erneut, wie der Kirchenvater in seine Deutung des Ps 41 auch Elemente antiken Denkens einspielt. Auf diese Weise wird der biblische Text in einen weiteren Kontext gestellt und es wird für Gregor leichter, seinen tieferen Sinn bewusst zu machen.

²²⁷⁸ Übers. aus: NEUE JERUSALEMER BIBEL (1987) 1525 f.

²²⁷⁹ Übers. aus: NEUE JERUSALEMER BIBEL (1987) 1677.

²²⁸⁰ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 197, Anm. 2.

²²⁸¹ PL., *Grg.* 493 a [WERKE II, hg. v. Eigler (1973) 405, Übers. v. F. Schleiermacher].

²²⁸² PL., *Grg.* 493 b [ebd.].

²²⁸³ PL., *Symp.* 186 c [WERKE III, hg. v. Eigler (1974) 256, Übers. v. F. Schleiermacher a.a.O. 257]: ἔστι γὰρ ἰατρική, ὡς ἐν κεφαλαίῳ εἶπεῖν, ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν.

²²⁸⁴ PL., *Phlb.* 35 b [WERKE VII, hg. v. Eigler (1972) 332]: Διψῇ γάρ, τοῦτο δὲ κένωσις· ὁ δ' ἐπιθυμεῖ πληρώσεως.

5.1.5.3.2.6 Resümee und Ausblick

Die Verinnerlichung und Vertiefung der mit Ps 1,2 einsetzenden neuen Lebensorientierung stellt in Gregors Sicht das entscheidende Thema des ersten Abschnitts des Psalters dar. An die Stelle der Belehrung durch andere tritt dabei zunehmend eigene Erfahrung und Einsicht, an die Stelle einer Steuerung von außen der Antrieb von innen. Damit wächst die Grundlage für eine neue Weise der Bewegung auf Gott hin, die ihre Begleitung durch den zweiten Abschnitt des Psalters findet. Das intensive Verlangen nach Gott führt zu einem Finden und Aufnehmen des Göttlichen, das dann am Gottsucher eine verwandelnde Kraft entfaltet und ihn zu einer wachsenden Anähnlichung an Gott führt. Durch diese gewinnt der geistige Aufstieg wiederum einen neuen Charakter, der in den folgenden Abschnitten des Psalters seinen Ausdruck findet. Im Kern ist es dasselbe Geschehen, das *Benedikt von Nursia* als eine Weitung des Herzens beschreibt, bei der an die Stelle der anfänglichen Furcht ein Handeln aus Liebe tritt, das schließlich zu den „Höhe der Lehre und der Tugend“ führt.²²⁸⁵

²²⁸⁵ Vgl. BENED., *Reg.* Prol. 49 und 73,9 [SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ (1992) 71 und 241].

5.2 Aus dem zweiten Buch

5.2.15 Kapitel XV – Psalm 57 (76,1–79,40)

5.2.15.0 Die Gliederung des Psalms in Gregors Auslegung

Gregor von Nyssa äußert sich nicht explizit zur Gliederung des Psalms, jedoch ergibt sich eine solche aus den Inhalten seiner Exegese. Eingehend erörtert er die Bedeutung der Überschrift, sodass es berechtigt ist, seine Interpretation des Ps 57 in die Auslegung der Überschrift (76,1–66) und in die des Psalmkorpus (77,1–79,40) zu gliedern. Bei dem Letzteren erkennt er in V. 2–3 Vorwürfe gegen das unrechte Handeln von „Menschensöhnen“. Die V. 4–10 versteht er als Wehklage über den Irrweg (4–6) sowie das gegenwärtige und künftige Geschick (7–10) der nun als „Sünder“ identifizierten Übeltäter. Die V. 11–12 sprechen über die Freude des Gerechten. Die neuere Exegese, die vom masoretischen Text ausgeht, kommt zu einer etwas anderen Sicht. *H. Gunkel* bestimmt den Ps 56 MT seiner Gattung nach als „ein Klagelied über das ungerechte Gericht auf Erden“.²²⁸⁶ *F.-L. Hossfeld* gliedert den Text in fünf konzentrisch angelegte Strophen, welche die V. 2–3, 4–6, 7, 8–10 und 11–12 umfassen.²²⁸⁷ Wir gliedern Gregors Auslegung des Psalms wie folgt:

1. JR 76,1–76,66 Die Überschrift des Psalms 57 (V. 1)
 - 1.1 JR 76,1–15 Ein neuer Sieg (V. 1a)
 - 1.2 JR 76,15–47 David, der Kämpfer der Langmut (V. 1bc)
 - 1.3 JR 76,48–66 Die Säule unseres Gedächtnisses (V. 1d)
2. JR 77,1–79,40 Das Korpus des Psalms 57 (V. 2–12)
 - 2.1 JR 77,1–18 Vorwürfe wegen unrechtem Handeln (V. 2–3)
 - 2.2 JR 77,19–79,19 Wehklage über die Sünder (V. 4–10)
 - 2.2.1 JR 77,19–49 Klage über die vom Mutterleib Abgeirrten (V. 4–6)
 - 2.2.1.1 JR 77,19–35 Der „erste Mutterschoß“ des Menschen (V. 4)
 - 2.2.1.2 JR 77,35–49 Klage über die Taubheit der Verirrten (V. 5–6)
 - 2.2.2. JR 78,1–29 Löwen und ein böser Bogenschütze (V. 7–9a)
 - 2.2.2.1 JR 78,1–19 Identifikation der Frevler (V. 7)
 - 2.2.2.1.1 JR 78,1–9 Die zermalmtten Zähne (V. 7a)
 - 2.2.2.1.2 JR 78,9–19 Vergleich mit den Löwen (V. 7b)
 - 2.2.2.2 JR 78,19–29 Die Weise ihres Untergangs (V. 8–9a)
 - 2.2.2.2.1 JR 78,19–23 Verrinnendes Wasser (V. 8a)
 - 2.2.2.2.2 JR 78,23–29 Der böse Bogenschütze (V. 8b–9a)
 - 2.2.3. JR 78,29–79,19 Feuer und unverständiges Dorngewächs (V. 9b–10)
 - 2.2.3.1 JR 78,29–46 Der verdunkelte Blick (V. 9b)
 - 2.2.3.2 JR 78,47–79,19 Das nur scheinbare Leben der Sünder (V. 10)
 - 2.3 JR 79,20–40 Die Freude des Gerechten (V. 11–12)

²²⁸⁶ GUNKEL, *Die Psalmen* (41929 = 61986) 249.

²²⁸⁷ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 136–139. Vgl. auch unten die schematische Gegenüberstellung auf S. 555.

5.2.15.1 Die Überschrift des Psalms 57 (76,1–76,66)

5.2.15.1.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,1

5.2.15.1.0.1 Die Wiedergabe des Psalmtextes im Druckbild

Bei Ps 57 versuchen wir aufgrund der Zitate Gregors die ihm vorliegende Fassung des Psalms zu rekonstruieren. Die Teile, in denen er erkennbar die ihm vorliegende Handschrift wörtlich zitiert, geben wir **blau** wieder. Weicht diese Vorlage in einer für den Sinn erheblichen Weise von den PSALMI CUM ODIS ab, unterstreichen wir diesen Textabschnitt zusätzlich.²²⁸⁸ Nimmt Gregor nur durch modifizierende Zitate und Anspielungen auf einen Textabschnitt Bezug, drucken wir diesen in der Fassung der PSALMI CUM ODIS **aquamarin**. Teile schließlich, die Gregor nicht zitiert, ergänzen wir aus den PSALMI CUM ODIS und drucken sie schwarz.

In dem von uns wiedergegebenen Text der *In inscripciones Psalmorum* markieren wir Gregors Zitate jeweils blau bzw. aquamarin, wobei wir modifizierende Zitate und Anspielungen in den Kursivdruck setzen.

5.2.15.1.0.2 Der Text von Ps 57,1

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,1** lautet:

¹ Εἰς τὸ τέλος, μὴ διαφθείρης, τῷ Δαβὶδ εἰς στηλογραφίαν (76,14 f.).

¹ Zum Ziel, vernichte nicht, bezogen auf David, für eine Säuleninschrift.

Zum Text des Psalms:

Gregors Fassung der Überschrift unterscheidet sich von Gö lediglich in der Orthografie des Namens Δαβὶδ. Gö liest Δαυιδ.²²⁸⁹

5.2.15.1.1 Ein neuer Sieg in V. 1a (76,1–15)

Gregor widmet zunächst der Überschrift eine eingehende Auslegung. Dabei geht es ihm nicht nur um deren Beziehung zum zugehörigen Psalm. Vielmehr findet er in ihr auch Aussagen von eigenständigem Gewicht. Zudem bindet die Überschrift Ps 57 in den Zusammenhang und in die Aufeinanderfolge der Psalmen ein. Als erstes Element erörtert Gregor den Ruf Εἰς τὸ τέλος:

76,¹ Τούτου δὲ τοῦ ὕψους τῆς ψαλμοδίας ἡ ὑπερκειμένη

GNO V, 158

² διαδοχὴ τοσοῦτον ἐπὶ τὸ μεγαλειότερον διαφέρει, ὅσον | ἐξ

GNO V, 159

³ αὐτῶν ἔστι τῶν γεγραμμένων μαθεῖν. Καὶ ὥσπερ ἐν τοῖς

⁴ δρομεῦσιν ὁ τὸν νικητὴν τῶν ἄλλων παραδραμὼν μείζονα τοῦ

²²⁸⁸ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf*s (1931=1979) 173 f.

²²⁸⁹ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlf*s (1931=1979) 173.

⁵ προτέρου τὴν δόξαν ἤρατο κρείττων ἐπιδειχθεὶς τοῦ προτρέ-
⁶ χοντος, οὕτως ἔοικεν ἡ ἐβδόμη τε καὶ πεντηκοστὴ ψαλμωδία,
⁷ μεγάλης ἐπιδειχθείσης κατ' ἔννοιαν τῆς προδιηνυσμένης,
⁸ νικᾶν αὐτὴν τῇ μεγαλοφυῖα τοῖς ἰδίοις νοήμασιν· ὥς γὰρ ἐκείνη
⁹ κατὰ τῶν ἄλλων εἶχε τὰ νικητήρια, οὕτως αὕτη τῆς ὑπερε-
¹⁰ χούσης τῶν ἄλλων τὸ πλεον ἔχει· καὶ ταύτη γὰρ μαρτυρεῖ τὴν
¹¹ νίκην ἢ « εἰς τὸ τέλος » ἐπιγραφῇ. Ἀλλ' ἔοικε μὴ τοσοῦτον τὴν
¹² τῶν ἀντιπάλων ἦτταν, ἀλλὰ τὸν ἐν τοῖς ἀγαθοῖς πλεονασ-
¹³ μὸν ἐπὶ ταύτης τῆς νίκης ὁ λόγος διαμαρτύρεσθαι· ἔχει δὲ τῆς
¹⁴ ἐπιγραφῆς οὕτως ἡ λέξις· « Εἰς τὸ τέλος, μὴ διαφθείρης, τῷ
¹⁵ Δαβὶδ εἰς στηλογραφίαν ».

Gleich zu Beginn seiner Auslegung signalisiert Gregor die ihn leitende Fragestellung: Es geht ihm um die Größe bzw. geistige Höhenlage des Psalms. Mit einer prägnanten und nur annäherungsweise zu übersetzenden Begrifflichkeit stellt er der Höhe, welche bereits mit Ps 56 erreicht worden ist (Τούτου δὲ τοῦ ὕψους 76,1), den darauf folgenden höher gelegenen (sc. Psalm), wörtlich die darüber liegende Nachfolge (ἢ ὑπερκειμένη διαδοχῇ 76,1 f.) gegenüber,²²⁹⁰ welche Ps 57 darstellt. Dabei bringt er mit dem Begriff der ὑπερκειμένη διαδοχῇ treffend sowohl die Vernetzung der Psalmen (διαδοχή) wie deren Aufeinanderfolge in unterschiedlichen Höhenstufen (ὑπερκειμένη) zum Ausdruck. Es entsteht das Bild einer linear ansteigenden Treppe mit 150 Stufen (= Psalmen), wobei die folgende Stufe gegenüber der vorausgehenden jeweils die „darüber liegende Nachfolge“ darstellt.

Die Vorstellung eines linearen Aufstiegs von Psalm zu Psalm hätte freilich auch antiken Lesern als kühn erscheinen können. Deshalb beeilt sich Gregor, zu versichern, dass man die neue Höhenlage des Ps 57 „aus dem Geschriebenen selbst“ entnehmen könne (76,2 f.). Bevor er dafür den exegetischen Beweis antritt, erläutert er seine Vorstellung vom Sich-Übertreffen der Psalmen durch einen Vergleich mit dem Sport. Er ruft vor dem geistigen Auge des Lesers jenen Augenblick wach, in dem beim Wettlauf ein anderer Läufer den überholt, der bisher an der Spitze gelaufen war.²²⁹¹ Der bisherige „Sieger“ wird so durch einen anderen übertroffen, der nun der „Sieger“ ist. Auf diese Weise bestimmt Gregor das Verhältnis der Psalmen 56 und 57 zueinander. Denn beide sind nach Ausweis des Zurufes *Zum Ziel* (jeweils V. 1) „Siegespsalmen“, also Psalmen, die einen Sieg erringen. Zuvor hatte sich Ps 56 auf der Kampfbahn des Psalters an die Spitze gesetzt. Ps 57 kann nur dadurch zum „Sieger“ werden, dass er den ihm vorausgehenden Psalm übertrifft, im Bilde gesprochen „überholt“.

Doch inwiefern kann ein Psalm einen anderen übertreffen? Hier kommt die Ungleichheit zum Tragen, die bei jedem Vergleich mitspielt. Geht es beim Wettlauf um je größere Schnelligkeit, so im Psalter um die je größere geistige Höhe. Gregor nennt die für ihn entscheidenden Stichworte: Der Sieg wird errungen auf der Ebene des Sinngehalts (κατ' ἔννοιαν 76,7) bzw. durch den Adel der den jeweiligen Psalmen eigenen Ge-

²²⁹⁰ HEINE, *Treatise* (2000) 199: ‚the excelling succession‘ (Heine II, 244).

²²⁹¹ Die biblische Referenz für das Bild vom Wettlauf findet sich in 1 Kor 9,24–27.

danken (τῇ μεγαλοφυΐᾳ τοῖς ἰδίοις νοήμασιν 76,8). Auch insofern unterscheiden sich die Psalmen von Läufern auf der Kampfbahn, als bei ihnen nicht das Übertrumpfen des Gegners das Entscheidende ist, sondern das je größere Maß an Gutem (τὸν ἐν τοῖς ἀγαθοῖς πλεονασμὸν 76,12 f.), das erreicht wird. Das Überbieten eines anderen ist ja nur ein relativer Maßstab, die Ausrichtung am Guten dagegen bietet eine schlechthin gültige Orientierung. Ps 57 ordnet sich also ein in die aufsteigende Bewegung, die den Psalter im Ganzen durchzieht. So viel entnimmt Gregor der einleitenden Angabe ‚Zum Ziel‘.

5.2.15.1.2 David, der Kämpfer der Langmut in V. 1bc (76,15–47)

In einem zweiten Schritt erörtert Gregor die beiden Elemente μὴ διαφθείρης und τῷ Δαβὶδ, die in seinem Verständnis zusammengehören:

76,¹⁵ Ποσάκις ὁ τῆς μακροθυμίας
¹⁶ ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ στεφάνῳ τῆς νίκης ταύτης ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ
¹⁷ ἀγωνοθέτου ἀνακηρύσσεται, καὶ αὐτοῦ τάχα τοῦ Πνεύματος
¹⁸ τοῦ ἁγίου θαυμαστικῶς τὴν φωνὴν ταύτην πολλάκις ἀνα-
¹⁹ λαμβάνοντος, ὡς κρείττονα οὖσαν τῆς τῶν ἀνθρώπων
²⁰ δυνάμεως καὶ τῶν τῆς φύσεως ὄρων ὑπερεκπίπτουσιν. Μόνης
²¹ γὰρ τῆς ἀσωμάτου τε καὶ ἀύλου φύσεως τὸ τοιοῦτον ἦν εἰπεῖν,
²² ἥς οὐδὲν πάθος τῶν ἀνθρωπίνων προσάπτεται. Ἄνθρωπος δέ
²³ τις ὢν καὶ θυμὸν συνουσιωμένον ἔχων τῇ φύσει, πάσχων τε
²⁴ κακῶς παρὰ τοῦ μηδεμίαν μὲν εἰληφότος εἰς τὸ
²⁵ κακὸν ἀφορμὴν, πολλῶν δὲ καὶ μεγάλων ἀγαθῶν ἡξιω-
²⁶ μένου, ὑπὲρ τε τῆς κοινῆς ἀρχῆς καὶ ὑπὲρ τῶν εἰς αὐτὸν
²⁷ ἐκεῖνον γεγεννημένων, οὗτος μετανάστης ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ τῆς
²⁸ εὐποιΐας τετυχηκότος καὶ φυγὰς γίνεται τῆς οἰκείας ἐστίας ἐπὶ
²⁹ θανάτῳ παρὰ τοῦ εὖ πεπονθότος συνελαυνόμενος. Ἄλλοτε
³⁰ ἄλλον ὑπὸ ἀμηχανίας ἐπιὼν τόπον | ἐρήμοις ἐναυλιζόμενος,
³¹ ἀκρωρείαις προσφεύγων, ἀλλοφύλων ἰκέτης γινόμενος, ἐν
³² ἐνδείᾳ τῶν ἀναγκαίων κακοπαθῶν, ὑπαιθρος τὰ πολλὰ δια-
³³ καρτερῶν πολλάκις παρ’ αὐτοῦ τὸν μέχρι θανάτου κίνδυνον
³⁴ ὑποστάς, νῦν μὲν αὐτοχειρία διὰ τῆς λόγῃς πρὸς τὸν κατ’
³⁵ αὐτοῦ φόνον ὀρμήσαντος, πάλιν δὲ τὸν οἶκον, ἐν ᾧ διῆγεν, διὰ
³⁶ τῶν δορυφόρων διαλαβόντος, ὡς ἂν μὴ φύγοι τὸν θάνατον,
³⁷ εἶτα πανταχοῦ πολυπραγμονοῦντος ἐν οἷς ἠυλίζετο καὶ οἱ
³⁸ κατέφευγεν καὶ παρὰ τίνας ἦει καὶ πρὸς οὓς μετανίστατο· καὶ
³⁹ ἐπειδὴ δις αὐτῷ συνέδραμεν ἢ τοῦ ἀποκτεῖναι τὸν ἐχθρὸν
⁴⁰ εὐκαιρία, νῦν μὲν ἐν τῷ σπηλαίῳ ἀπροόπτως τοῦ Σαοὺλ ταῖς
⁴¹ τοῦ **Δαβὶδ** ἐμπεσόντος χερσίν· πάλιν δὲ κατὰ τὴν σκηνὴν, ὅτε
⁴² ὁ μὲν τῷ ὕπνῳ πάρετος ἦν, ὁ δὲ **Δαβὶδ** ἐφειστήκει καθεύδοντι,
⁴³ ὅτε πᾶσαν ἐξῆν αὐτῷ τὴν ὀργὴν ἐν τῷ φόνῳ τοῦ διώκοντος
⁴⁴ αὐτὸν ἀποπληρῶσαι, οὔτε αὐτὸς τὴν χεῖρα ἐπήγαγεν καὶ τῷ
⁴⁵ πρὸς τὴν ἀναίρεσιν σπεύδοντι « **Μὴ διαφθείρης** » λέγει. Θεοῦ

GNO V, 159

GNO V, 160

⁴⁶ τις ἄντικρύς ἐστὶν ἡ φωνὴ τὴν φθορὰν ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου

⁴⁷ κωλύουσα.

Worin soll nun aber die Überlegenheit des Ps 57 näherhin bestehen, auf welchem Feld entfaltet sie sich? Die bisherige Antwort hatte sich ja auf eine formale Charakteristik beschränkt. Konkrete Inhalte entnimmt Gregor den weiteren Angaben der Überschrift. Dabei ist von Bedeutung, dass er diese als einen Zusammenhang versteht, dessen Teile sich gegenseitig interpretieren. So erhält der einleitende Aufruf ‚Zum Ziel‘ seine inhaltliche Bestimmung durch das folgende Element *Vernichte nicht* (V. 1b): Bei dem Wettstreit zwischen den Psalmen 56 und 57, den Ps 57,1a bekannt macht, geht es nach Ps 57,1b um die Fähigkeit, vom Vernichteten absehen zu können, mithin um die Tugend der Langmut (μακροθυμίας 76,15). In diesen Kontext fügt sich auch das dritte Element der Überschrift ein, der Name ‚David‘ (Ps 57,1c). Er erinnert an den ursprünglichen „Sitz im Leben“ der Aufforderung von V. 1b, die in 1 Kgt 26,9 im Munde Davids begegnet.²²⁹² In seiner Haltung gegenüber seinem Verfolger Saul verkörpert David in exemplarischer Weise die hier eingeforderte Haltung, er war, wie Gregor sagt, ein Athlet der Langmut (ὁ τῆς μακροθυμίας ἀγωνιστῆς 76,15 f.).

Gregor vertieft seine Auslegung der Überschrift des Ps 57 durch die Beobachtung, dass diese im Psalter noch öfter begegnet.²²⁹³ Es dürfte einer rhetorischen Gedankenführung geschuldet sein, wenn er aus dem drei- oder viermaligen Vorkommen gleich eine Häufigkeit macht (ποσάκις, πολλάκις 76,15.18). Der Grund für diese Hervorhebung liegt darin, dass er in dem mehrmaligen Vorkommen der Überschrift ein Indiz für die Schwierigkeit der hier geforderten Haltung sieht. Wäre es einfach, sie zu üben, bräuhete nicht wiederholt dazu aufgefordert zu werden. Nun aber ist das schwierig, ja mehr noch – und hier wendet Gregor seinen Blick vom biblischen Text zu der angesprochenen Wirklichkeit hinüber –, für einen Menschen geradezu unmöglich. Klar spricht er es aus: Die Langmut geht über das Maß der menschlichen Kräfte hinaus (ὥς κρείττονα οὔσαν τῆς τῶν ἀνθρώπων δυνάμεως 76,19 f.), ja sie übersteigt die Grenzen der Natur (τῶν τῆς φύσεως ὅρων ὑπερεκπίπτουσιν 76,20). Von Natur aus ist der Mensch anders gebaut: Er wird von Leidenschaft (πάθος 76,22) bewegt, die Zorneskraft ist ein Wesensbestandteil seiner Natur (θυμὸν συνουσιωμένον ἔχων τῇ φύσει 76,23).

Doch welchen Sinn hat dann der Ruf ‚Vernichte nicht‘ überhaupt? Bedeutet er nicht eine Überforderung des Menschen? Gregor nimmt als gegeben, dass die Schrift diesen Ruf enthält. Sein Sinn erschließt sich ihm allerdings erst in einer höheren Perspektive. Vielleicht (τάχα), so äußert er zunächst behutsam, ist es der Heilige Geist selbst, der diese Stimme erhebt (76,17–19). Dieser vorsichtig eingeführte Gedanke wird dann rasch zur Gewissheit: Allein die unkörperliche und unstoffliche Natur (μόνης γὰρ τῆς

²²⁹² Die auf Origenes und Lukian zurückgehenden Handschriften der Gruppen O und L bieten in 1 Kgt 26,9 die Wendung μὴ διαφθείρης, andere Handschriften, denen Rahlfs folgt, lesen μὴ ταπεινώσης, vgl. RA^{HA} (2006) I, 555 app.crit.

²²⁹³ Die Überschrift des Ps 57 ist im gleichen Wortlaut auch in den Überschriften der Psalmen 56 und 58 enthalten. Die Kombination der Elemente Εἰς τὸ τέλος und μὴ διαφθείρης findet sich sodann in Ps 74,1, der jedoch Asaf zugeschrieben wird.

ἁσωμάτων τε καὶ αὐτοῦ φύσεως) konnte etwas Derartiges sagen (76,20 f.). In diesem Ruf äußert sich eine göttliche Stimme. Klar bekennt sich der Kirchenvater damit zur Inspiration der Psalmenüberschriften. In ihnen meldet sich der göttliche „Schiedsrichter“ (76,17) auf der Kampfbahn der Tugend zu Wort, in ihnen leitet der Heilige Geist zur rechten Weise des Kampfes an (76,17 f.). Diesem göttlichen Ursprung der Überschriften entspricht ihr Inhalt, der über die Grenzen der menschlichen Natur hinausführt.

Doch nicht nur der Wortlaut des Psalms verdankt sich einem göttlichen Ursprung, Gleiches gilt für das Verhalten Davids, der in V. 1c genannt wird. In einer von rhetorischem Schwung getragenen Zusammenschau der vielfältigen Leiden des jungen Helden arbeitet Gregor heraus, wie erstaunlich, ja menschlich gesehen völlig unerwartbar dessen Haltung war. David hatte Saul keinen Anlass zur Feindschaft gegeben, er hatte ihm vielmehr vieles und großes Gutes erwiesen, doch Saul stellte ihm unentwegt nach, suchte ihn zu ermorden, zwang ihn zur Flucht in die Wüste (76,22–38). Was wäre menschlich betrachtet verständlicher gewesen, als dass David bei der ersten sich bietenden Gelegenheit an Saul Rache nehmen und sich seiner entledigen würde? Doch stattdessen geschieht etwas anderes: Zwei Mal lässt David die Gelegenheit, seinen Verfolger zu töten, ungenutzt verstreichen. Weder legt er selbst seine Hand an ihn, noch gestattet er seinen Gefährten, das zu tun. Vielmehr spricht er jetzt das große Wort: ‚Vernichte nicht‘ (76,38–45). Für Gregor ist klar, dass dieses Verhalten und dieses Wort nicht allein menschlichen Quellen entspringen konnten. Es war geradezu eine Stimme Gottes (θεοῦ τις ἄντικρύς ἐστὶν ἡ φωνή 76,45–47), die hier erklang. Nicht nur die Autoren der Heiligen Schrift, sondern auch die Heiligen, von denen die Schrift berichtet, sind in ihrem Handeln von Gott inspiriert.

5.2.15.1.3 Die Säule unseres Gedächtnisses nach V. 1d (76,48–66)

Schließlich erörtert Gregor auch die Angabe εἰς στηλογραφίαν:

76,⁴⁸ Διὰ τοῦτο καθάπερ οἱ ἐπισημότερα ποιοῦντες τὰ ἐν τοῖς
⁴⁹ λίθοις χαράγματα εἰς βάθος ἐντέμνουσι τῇ γλυφῇ τῶν στοι-
⁵⁰ χείων τοὺς χαρακτῆρας πολλάκις ἐπάγοντες τὴν γραφίδα τοῖς
⁵¹ τύποις οὕτως διὰ τῆς συνεχοῦς ἐπαναλήψεως τὸ Πνεῦμα τὸ
⁵² ἅγιον τρανότερον καὶ εὐδηλον ἐν τῇ **στήλῃ** τῆς μνήμης ἡμῶν
⁵³ τὴν μεγάλην ταύτην ῥῆσιν γενέσθαι παρασκευάζει, ὥς ἂν
⁵⁴ τρανόν τε καὶ ἀσύγχυτον ἐντετυπωμένον ἡμῖν τοῦτο τὸ
⁵⁵ γράμμα ἐν τῷ καιρῷ τῶν παθημάτων ἀναγινώσκοιτο. Πρὸς
⁵⁶ τοῦτο γὰρ οἶμαι τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος οἰκονομίαν ὁρᾶν,
⁵⁷ ὥστε τὰ προλαβόντα τῶν ἁγίων ἀνδρῶν | κατορθώματα εἰς
⁵⁸ ὁδηγίαν προκεῖσθαι τῷ μετὰ ταῦτα βίῳ, πρὸς τὸ ἴσον τε καὶ
⁵⁹ ὅμοιον ἀγαθὸν προαγοῦσης ἡμᾶς τῆς μιμήσεως. Ὅταν γὰρ
⁶⁰ διοιδήσῃ πρὸς τὴν τοῦ παροξύνοντος ἄμυναν ἡ ψυχὴ καὶ ζέσῃ
⁶¹ τῷ θυμῷ τὸ περικάρδιον αἷμα κατὰ τοῦ λελυπηκότος, τότε
⁶² πρὸς ταύτην τις ἀναβλέψας τὴν **στήλιν**, ἣν τὸ ἅγιον Πνεῦμα
⁶³ τῷ **Δαβὶδ** ἀνεστήσατο, καὶ τὴν ἐν αὐτῷ φωνὴν ἀναγνούς, ἦν ὁ

GNO V, 160

GNO V, 161

- ⁶⁴ Δαβιδ ὑπὲρ τοῦ φονῶντος ἐφθέγγατο, καταστορέσει πάντως
⁶⁵ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ τῶν λογισμῶν ταραχὴν, πόθῳ τῆς τῶν ὁμοίων
⁶⁶ μιμήσεως καταπραΰνων τὸ πάθος.

Am Beispiel Davids wird deutlich, dass durch göttliche Mitwirkung Menschen zu einem Verhalten gelangen können, das über ihre natürlichen Kräfte hinausgeht. Bei David selbst geschah dies durch eine *ad hoc* ertönende göttliche Stimme, die den Untergang Sauls verhinderte (76,45–47). Wenn Gregor hier jedoch nicht den Namen Sauls nennt, sondern vom „Menschen“ (76,46 f.) spricht, klingt an, dass diese konkrete Stimme Ausdruck einer umfassenderen Heilssorge Gottes für den Menschen ist, wie sie im Dekalog ihren Ausdruck gefunden hat (Ex 20,13; Dtn 5,17).

Von da aus öffnet sich Ps 57,1 auch für zukünftige Ereignisse. In welcher Weise das geschieht, arbeitet Gregor durch eine Auslegung der Angabe ‚Als Säuleninschrift‘ (V. 1d) heraus. Sie lässt erkennen, dass gerade durch die Erinnerung an das einstige Handeln Davids auch künftiges Handeln von dieser Art vorbereitet wird.

Am Beispiel Davids hatte der Kirchenvater gezeigt, dass die Tugend der Langmut über die natürlichen Kräfte des Menschen hinausgeht. Deshalb greift hier der Heilige Geist ein und veranlasst die Anbringung einer Säuleninschrift. Bereits in *Inscr.* II, 4 hatte Gregor die Angabe *Als Säuleninschrift* dahin gedeutet, dass „die ‚Säule‘ für das Erinnerungsvermögen der Seele steht, die eingegrabenen Schriftzeichen auf ihr für die Beispiele guter (Taten)“ (34,29 f.). Im Falle von Ps 57,1 ist für Gregor klar, dass die Inschrift der zur Erinnerung an die Tat Davids aufgestellten Säule vor allem die Aufforderung ‚Vernichte nicht‘ (V. 1b) enthält. Diese Worte sind die Stimme des Heiligen Geistes (76,17 f.), der große Ausspruch (τὴν μεγάλην ταύτην ῥῆσιν 76,53), der eingravierte Schriftzug (τοῦτο τὸ γράμμα 76,54 f.). Ähnlich wie der Ruf ‚Zum Ziel‘ (V. 1a) auf diese Kernaussage der Überschrift vorausweist und sie verstärkt, weist die Angabe ‚Als Säuleninschrift‘ (V. 1c) auf sie zurück und beschreibt eine bestimmte Weise der Verwendung dieses großen Wortes: Es muss tief in das Gedächtnis eingegraben werden.

Der Einprägung dieses wegweisenden Wortes dient dessen Wiederholung, die Gregor durch einen Vergleich mit der Tätigkeit der Steinmetzen illustriert.²²⁹⁴ Ähnlich wie dieser durch viele Schläge seines Meißels die Buchstaben tief in den Stein eingraviert, damit diese weithin sichtbar sind, wendet auch der Heilige Geist das Mittel der Wiederholung an und gräbt den „großen Ausspruch“ durch beständige Wiederaufnahme (διὰ τῆς συνεχοῦς ἐπαναλήψεως 76,51) immer tiefer in unser Gedächtnis ein. Bereits in *Inscr.* II, 4 hatte der Kirchenvater festgestellt, dass die Inschrift der Säule unauslöschlich eingepägt sein muss (34,27–29). So eingepägt kann dieses Wort in Zeiten der Krise handlungsleitende Kraft gewinnen.²²⁹⁵ Bisher bereits als Indiz für die Schwierigkeit

²²⁹⁴ Zum Vergleich mit dem Bildhauer vgl. oben in der Gerafften Gesamtdarstellung S. 273–274.

²²⁹⁵ Der Vergleich zwischen den Säulen und dem Gedächtnis findet sich auch bei LIBANIUS, *Orat.* 12, 10 [FOERSTER, *Opera* II, 12 f.], der die Beständigkeit des Gedächtnisses hervorhebt, das selbst durch Säulen aus härtestem Stein oder edelstem Metall nicht übertroffen werde.

der Langmut gewertet,²²⁹⁶ erweist die Wiederholung sich nun auch als Mittel, dieser Schwierigkeit zu begegnen.

Freilich stellt sich nun die Frage, wo denn solche Wiederholung konkret stattfindet. Das sukzessive dreimalige Vorkommen der Aufforderung zur Langmut in Ps 56,1; 57,1 und 58,1 allein dürfte für eine tiefe Einprägung noch nicht genügen. Auch wenn Gregor nicht explizit darauf eingeht, steht hier doch die gesamte biblische und kirchliche Gedächtniskultur im Hintergrund. Wiederholung geschieht da vor allem durch das immer neue Rezitieren und Meditieren der Texte. Schon in Ps 1,2 sinnt der Gottesfürchtige „bei Tag und bei Nacht“ im Gesetz des Herrn. Das Rezitieren der Psalmen dient dabei zunächst dem Ziel, sich deren Wortlaut immer tiefer einzuprägen, sodass sie als „Säuleninschrift“ zu einem Teil der Geistigkeit des Beters werden und als solcher eine das Handeln leitende Kraft entfalten. Man könnte in diesem Zusammenhang auch von einer „Inspiration des Lesers“ sprechen,²²⁹⁷ wobei diese freilich weniger darin besteht, dass der Leser nun plötzlich ganz neuartige Deutungen des biblischen Wortes vortragen könnte. Vielmehr erweist sich der Beter dadurch als inspiriert, dass er die „Stimme“ des Heiligen Geistes tief in sich aufgenommen hat und aus ihrem Antrieb heraus handelt. Die Bewährungsprobe erfährt solche Inspiration in der Stunde der Bedrängnis (ἐν τῷ καιρῷ τῶν παθημάτων 76,55), in welcher das dem Gedächtnis eingeprägte Wissen unter schwierigen Bedingungen handlungsleitende Kraft entfalten muss.

Bei der auf diese Weise charakterisierten Wirkung der eingepägten Worte kommt nach der Überzeugung Gregors der Heilsplan des Heiligen Geistes zum Tragen (τὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος οἰκονομίαν 76,56). Eine Säuleninschrift dient einem Zweck, ihre Buchstaben sind dazu da, dass sie gelesen werden. Generell beschreibt der Kirchenvater die Absicht des Geistes so, dass die glücklich vollbrachten Taten (κατορθώματα 76,57) der heiligen Männer späteren Generationen als Wegweisung (ὁδηγίαν 76,58) dienen. Das Vorbild soll zur Nachahmung (μιμήσεως 76,59) führen.²²⁹⁸ Dabei verdient eine Sinnverschiebung im Verständnis der Säule Beachtung. Während diese zunächst als unbeschriebener Stein einfach ein Bild für das menschliche Gedächtnis war (τῇ στήλῃ τῆς μνήμης ἡμῶν) 76,52), spricht Gregor nun von einer Säule, „die der Heilige Geist für David aufrichten ließ“ (76,62 f.). Hier hat die Säule also eine Prägung erfahren, sie ist mit einer Inschrift versehen worden, die sich auf David bezieht. Dazu gehört auch das entscheidende Wort ‚Vernichte nicht‘ (vgl. 76,63 f.). Jedoch scheint Gregor anzunehmen, dass der gesamte Text des Psalms die Säuleninschrift darstellt. Die Angabe ‚als Säuleninschrift‘ bedeutet also konkret die Aufforderung, den so überschriebenen Psalm der Säule des Gedächtnisses einzuprägen.

Gregor beschreibt noch genauer, wie er sich die Wirksamkeit des in das Gedächtnis eingepägten Wortes vorstellt. Er sieht in der Aneignung dieses Wortes die Vorbereitung auf prekäre Situationen, ähnlich denen, die einst David durchmachte. In An-

²²⁹⁶ Vgl. oben S. 513.

²²⁹⁷ Vgl. z. B. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser* (1994) 1–179.

²²⁹⁸ Dieser Gedanke findet sich schon bei BASILIUS, der in *Leg. lib. gent.* IV und VII [BOULENGER (1965) 44–46.50–52] darlegt, dass auch die Taten und Worte vorbildlicher Heiden Nachahmung verdienen.

lehnung an die Bildungstradition seiner Zeit beschreibt er den inneren Aufruhr, der dort entsteht, wo ein Mensch von einem bitteren Widerfahrnis getroffen wird: Leib und Seele werden davon erfasst, das Verlangen nach Rache regt sich, das Blut um das Herz herum kocht vor Grimm (76,59–61).²²⁹⁹ Die Gefahr unbedachter Reaktionen ist in solchen Situationen groß. Doch eben da – so erwartet es Gregor – kommt das vom Heiligen Geist in die Säule des Gedächtnisses eingravierte Wort zum Tragen. Der Blick darauf hilft, den Aufruhr der Gedanken (τῶν λογισμῶν παραχήν) und das Toben der Leidenschaft (πάθος) zu besänftigen (76,62–66). Das wäre freilich kaum möglich, wenn das wegweisende Wort nur auf der Ebene des Verstandes in der Erinnerung gespeichert worden wäre. Gregor erwartet vielmehr auch eine Resonanz im emotionalen Bereich. Die Betrachtung der großen Vorbilder hat das Verlangen (πόθος 76,65) geweckt, es den Heiligen gleich zu tun.²³⁰⁰ Erst durch diese emotionale Komponente gewinnt der Gedanke die erforderliche „Schubkraft“, um die innere Krise zu meistern.

5.2.15.1.4 Die größere Höhe des Ps 57

Zu Beginn seiner Auslegung des Ps 57 hatte Gregor angekündigt, dass man „aus dem Geschriebenen selbst“ die neue Höhenlage dieses Psalms erkennen könne (76,1–3). Mit dem „Geschriebenen“ war da die Überschrift des Psalms gemeint. Das wird deutlich, wenn er zu Beginn seiner Exegese des Psalmkorpus diese Ankündigung erneuert und „auch“ bei dieser eine solche Erkenntnis verspricht (77,1–4). Doch inwiefern ist schon bei der Auslegung der Überschrift die größere Höhenlage des Ps 57 deutlich geworden?

Zunächst fallen zwei formale Argumente ins Auge. Da ist einmal der Zuruf ‚Zum Ziel‘, durch den zu einem neuen und noch größeren Sieg aufgefordert wird.²³⁰¹ Ein solcher Sieg aber kann durch Ps 57 nur errungen werden, wenn dieser Ps 56 übertrifft. Hinzu kommt der Aspekt der Wiederholung des „großen Ausspruchs“, die Gregor im Zusammenhang einer Bildhauertätigkeit des Heiligen Geistes deutet. Die Wiederholung des Wortes führt demnach zu einer Vertiefung der geforderten Haltung.²³⁰² Insofern wäre Ps 57 seinem Vorgänger in der Tat einen Schritt voraus. Doch wie kann man sich das konkret vorstellen?

Deutlichere Konturen gewinnt der neue Sieg in Ps 57, wenn wir Gregors Interpretation mit derjenigen des vorausgehenden Psalms vergleichen. Bei seiner Auslegung der Überschrift von Ps 56 hatte er sich auf die darin enthaltene Situationsangabe kon-

²²⁹⁹ Eine Definition des Zorns sowohl unter psychologischem als auch physiologischem Aspekt gibt bereits ARISTOT., *De an.* I, 1 (403 a 29–403 b 2) [ROSS (³1963) 4]: διαφερόντως δ' ἂν ὀρίσαιντο ὁ φυσικὸς [τε] καὶ ὁ διαλεκτικὸς ἕκαστον αὐτῶν, οἷον ὀργή τί ἐστιν· ὁ μὲν γὰρ ὀρεξιν ἀντιλυπῆσεως ἢ τι τοιοῦτον, ὁ δὲ ζέσιν τοῦ περὶ καρδίαν αἵματος καὶ θερμοῦ. τούτων δὲ ὁ μὲν τὴν ὕλην ἀποδίδωσιν, ὁ δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸν λόγον. GR. NYSS. nimmt diese Begriffsbestimmungen in seinem Werk in unterschiedlicher Weise auf, vgl. *An. et res.* [PG 46, 56 A]; *Beat.* II und VII [GNO VII,II, 96,18–20; 155,26–29]; *Op. hom.* XII [PG 44, 160 D]; *Cant.* IX [GNO VI, 287,19–288,1].

²³⁰⁰ Eine anschauliche Schilderung, wie aus der Betrachtung des Lebens der Heiligen der Wunsch erwachsen kann, sie nachzuahmen, bietet IGNATIUS von Loyola in seinem *Bericht*, vgl. oben S. 352.

²³⁰¹ Vgl. oben S 510–512.

²³⁰² Vgl. oben S. 515.

zentriert: ‚Als er vor dem Angesicht Sauls in die Höhle floh‘ (V. 1).²³⁰³ Es ging hier also um einen einmaligen Vorgang, den Gregor in einer Nacherzählung wiedergibt und zugleich analysiert. Dabei zeigt sich: Die Situation bedeutete für David eine ernste Herausforderung, die er jedoch kraft der Tugend der Langmut, die er sich bereits angeeignet hatte (73,1 f.), bestand. Durch die Vernunft (τῷ λογισμῷ 73,4) sowie durch die Gottesfurcht (τῷ θεῷ φόβῳ 73,4 f.) besiegte er seinen Zorn und verwehrte sich und seinen Gefährten die Möglichkeit, den tödlichen Stoß zu führen.²³⁰⁴ Hinzu kommt noch ein großes Maß an Vertrauen (πεποιθήσεως), kraft dessen David sich in der Hand Gottes sicher wusste (73,21–24). Das bei der Auslegung von Ps 57,1 zentrale Wort ‚Vernichte nicht‘ spielt hier nur insofern eine Rolle, als David damit seinen Schildträger beruhigte (73,8 f.). David selbst erscheint als Beispiel kraftvoller Selbstbeherrschung, er widersteht der Versuchung, Saul zu töten, weithin aus eigener Kraft.²³⁰⁵ Ja, durch seine Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπίας) gewinnt er ihn sogar für sich (73,29–31). Dem entspricht die Lehre, die Gregor in diesem Geschehen findet: Überragende Tugend zeigt sich vor allem im Sieg über die eigenen Leidenschaften (73,25 f.).

Verglichen mit dieser Darstellung Davids weist die Auslegung der Überschrift zu Ps 57 spürbar ein anderes Profil auf. Fast will es scheinen, dass der Kirchenvater das Fehlen einer konkreten Situationsangabe in dem im Übrigen mit Ps 56,1 gleich lautenden Titel im Sinne einer Entgrenzung deutet. Nun geht es nicht mehr nur um einen einzelnen Vorfall, sondern um die ganzen langen Jahre, in denen David von Saul krasses Unrecht widerfuhr, von ihm verfolgt wurde und unzählige Mühen erduldet. Während Gregor diese Leidenserfahrungen Davids in *Inscr.* II, 14 nur einmal beiläufig erwähnt,²³⁰⁶ werden sie nun eindringlich geschildert und bilden ein bestimmendes Motiv der Interpretation. Das in *Inscr.* II, 14 nur einmal zitierte Wort ‚Vernichte nicht‘ (73,8) tritt so als bestimmendes Motiv der Überschrift, ja des ganzen Psalms, in die Mitte. Gregor arbeitet heraus, wie sehr die durch diesen Ruf geforderte Langmut jedes geschöpfliche Vermögen übersteigt. Deshalb ist ein entsprechendes Verhalten nur möglich als Mitvollzug eines göttlichen Impulses (76,45 f.) bzw. dank der Vorbereitung durch das Heilswirken des Heiligen Geistes (76,48–66). Die Verschonung Sauls ist so nicht mehr Ausdruck der kraftvollen Selbstbeherrschung eines Helden der Tugend, sondern eine Tat Gottes, der durch seine Stimme die Vernichtung dieses Menschen verhindert (76,45–47).²³⁰⁷ Die handelnden Personen sind mithin andere. In Gregors Ausle-

²³⁰³ Übers. aus der LXX.D (2009) 807.

²³⁰⁴ Vgl. dazu auch REYNARD, *Commentaire* 1998, 686 f.

²³⁰⁵ Das Moment der Selbstmächtigkeit Davids wird auch durch die Wortwahl Gregors unterstrichen. Er beschreibt David als einen Helden (ἄριστεύς 73,17), der in beispielhafter Weise eine Heldentat (ἄριστεία 73,16.19.27) vollbringt und seine Leidenschaften meistert (κατὰ τῶν παθῶν ἀνδρίζεται 73,26). Wiederholt spricht er von Davids Möglichkeit (ἐξουσία 72,21.22.54; 73,3.5) und Macht (δύναμις 72,22; 73,21; δυνάμενος 72,48).

²³⁰⁶ GR. NYSS., *Inscr.* II, 14 [72,27 f.], sagt dazu nicht mehr als: διωκόμενος ὁ Δαβὶδ ὑπὸ ἀμηχανίας ἠὲ λίσσεται.

²³⁰⁷ Mit dieser Aussage weist Gregor nicht nur auf das in V. 1β zitierte Wort hin. Er lässt auch anklingen, dass dieses das im Dekalog ausgesprochene Verbot der Tötung eines Menschen zur Geltung bringt (Ex 20,15 LXX; Dtn 5,18 LXX).

gung von Ps 56,1 steht im Vordergrund der selbstmächtige und durch die Tugend geleitete Mensch.²³⁰⁸ Bei seiner Interpretation von Ps 57,1 dagegen lenkt er den Blick auf Gott, der den Menschen überhaupt erst dazu befähigt, in rechter Weise zu handeln.²³⁰⁹ So gesehen scheint Gregors Behauptung verständlich, hier sei im Prozess des geistigen Aufstiegs eine neue „Höhe“ und „Größe“ erreicht.

Es mag Verwunderung erregen, dass der Kirchenvater dasselbe Geschehen, die Verschönerung Sauls in der Höhle (bzw. beim Zelt) sukzessiv in so unterschiedlicher Weise auslegt. Verständlich wird das jedoch, wenn man bedenkt, dass er den Psalter nach dem von ihm selbst explizierten Programm in hohem Maße als „Lehre“ betrachtet.²³¹⁰ Der Exeget als Lehrer der Tugend verwendet den Psalter, um an dessen Abschnitten und den einzelnen Psalmen Etappen des geistigen Aufstiegs zu exemplifizieren. Unter dieser Voraussetzung gewinnt er die Möglichkeit, die einzelnen Texte im Lichte bestimmter Fragestellungen und Anliegen zu betrachten. Wir begegnen hier einer Leseweise, die zwar nicht der historisch-kritischen Rückfrage nach dem ursprünglichen Sinn entspricht, die aber gleichwohl im Licht der modernen Rezeptionsästhetik als legitim erscheint.²³¹¹

5.2.15.1.5 Aspekte moderner Auslegung der Überschrift

In der heutigen Exegese finden die Psalmenüberschriften in der Regel nur am Rande Beachtung. L. A. Schökel / C. Carniti ignorieren sie bei Ps 58 MT wie bei den meisten Psalmen völlig und lassen bei der Übersetzung den betreffenden Vers aus.²³¹² K. Seybold verweist auf weitere Stellen, an denen eine gleichlautende Überschrift begegnet.²³¹³ F.-L. Hossfeld klassifiziert kurz die vier Elemente und verweist ebenfalls auf Parallelstellen.²³¹⁴ In deren Zusammenhang finden sich zum Teil weitere Erklärungen.²³¹⁵ Außerdem wertet er Elemente der Überschriften für die Rekonstruktion übergreifender Zusammenhänge im Psalter aus. So ordnet die Angabe ‚Von David‘ Ps 58 MT dem zweiten David-Psalter zu, ‚Ein Miktam-Lied‘ stellt ihn in die Reihe der Miktam-Gruppe Ps 56–60 MT. Den ersten beiden Elementen der Überschrift dagegen, in denen F.-L. Hossfeld die Nennung des Adressaten (V. 1a) und eine Melodieangabe (V. 1b) sieht,²³¹⁶

²³⁰⁸ Vgl. dazu auch *Inscr.* II, 14 [74,36 f.] Gregors Deutung der „Schatten der göttlichen Flügel“ auf die Tugenden.

²³⁰⁹ Dieser Wechsel der Perspektive kommt auch in einer gewandelten Terminologie zum Ausdruck. Bei der Auslegung des Ps 56 in *Inscr.* II, 14 [JR 72,24–73,35] hebt Gregor die starke innere und äußere Position Davids hervor, vgl. oben in der Gerafften Gesamtdarstellung S. 302–304. Von den dortigen eine menschliche Machtposition beschreibenden Ausdrücken ist in *Inscr.* II, 15 lediglich ein bescheidenes ἐξῆν (76,43) geblieben, das noch daran erinnert, dass David die Möglichkeit gehabt hätte, Saul zu töten.

²³¹⁰ Vgl. dazu oben S. 339–339.

²³¹¹ Zur Rezeptionsästhetik vgl. unten S. 565.

²³¹² Vgl. SCHÖKEL / CARNITI, *I Salmi 1* (2007) 890 passim.

²³¹³ Vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 232.

²³¹⁴ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 136.

²³¹⁵ So nennt E. Zenger bei der Auslegung des Ps 56 MT eine mögliche Deutung für die Angabe ‚Ein Miktam-Lied‘, vgl. a.a.O. 112.

²³¹⁶ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 136.

vermag keiner der aktuellen Kommentare einen für heute relevanten Aussagegehalt zu entnehmen. Ebenso ist ihnen Gregors Annahme fremd, dass evtl. bereits die Überschrift Gedanken von eigenständiger Bedeutung enthalte.

Allerdings behandeln moderne Kommentare manche Aspekte, auf die Gregor im Zusammenhang der Überschrift zu sprechen kommt, an anderer Stelle. So bringen sowohl K. Seybold wie F.-L. Hossfeld ihre Darlegungen über den zweiten David-Psalter, zu dem Ps 58 MT gehört, im einführenden Teil ihres Kommentars.²³¹⁷ Ferner geht F.-L. Hossfeld in dem Abschnitt über „Kontext, Rezeption und Bedeutung“, der auf die Einzelauslegung folgt, auf die Beziehungen des Ps 58 MT zu seinen Nachbarpsalmen ein.²³¹⁸ Dabei bildet jedoch nicht mehr die Überschrift den Angelpunkt der Argumentation, sondern Aspekte im Text des Psalms, insbesondere Stichwortbeziehungen. Auf diese Weise wird ebenfalls, wenn auch in anderer Weise als bei Gregor, eine Vernetzung der Psalmen sichtbar.²³¹⁹

5.2.15.2 Das Korpus des Psalms 57 (77,1–79,40)

5.2.15.2.1 Vorwürfe wegen unrechtem Handeln in V. 2–3 (77,1–18)

5.2.15.2.1.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,2–3

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,2–3** lautet:

- ² Εἰ ἀληθῶς ἄρα δικαιοσύνην λαλεῖτε,
εὐθείας κρίνετε, υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων;
³ Καὶ γὰρ ἐν καρδίᾳ ἀνομίας ἐργάζεσθε ἐν τῇ γῇ,
ἀδικίαν αἱ χεῖρες ὑμῶν συμπλέκουσιν (77,16–18).
- ² Ob ihr wohl wahrhaft Gerechtigkeit sprecht,
trefft ihr rechte Urteile, (ihr) Menschensöhne?
³ Ihr verübt ja auch im Herzen Gesetzlosigkeiten auf Erden,
Unrecht flechten eure Hände.²³²⁰

²³¹⁷ Vgl. SEYBOLD, a.a.O. 4–5; HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 28–31.

²³¹⁸ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 139 f.

²³¹⁹ Nach P. Krawczak, auf den sich HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 139–140, weitgehend stützen, ist Ps 58 MT lexematisch nicht sehr eng mit seinen Nachbarpsalmen 56 MT, 57 MT und 59 MT verknüpft. Die Themen שֹׁפֵט und צַדִּיק sind Ps 58 MT eigen, lediglich das Thema רֶבֶר verbindet ihn mit seinen Nachbarpsalmen. Auf diese Weise wird deren individuelle Perspektive durch Ps 58 MT „weisheitlich imprägniert“ und „mit dem Topos von YHWH als Richter ergänzt“. Übergreifende Beziehungen im Kontext des Davidpsalters zeigen sich u.a. in der Anrede an ein Gegenüber (vgl. Ps 52,3–6 mit Ps 58,2 f.), in der Klage über die Wortmächtigkeit (vgl. Ps 52; 55; 63; 64), in der Tierbild-Metaphorik (Ps 57–59) und in der im zweiten Davidpsalter häufigen Reaktion der Freude (שִׂמְחָה), die „entweder als Freude an JHWH (vgl. Ps [51,10]; 63,12; 64,11; 67,5; 70,5) oder als Freude über das Handeln JHWHs an den Feinden erscheint (vgl. Ps 58,11; 68,4).“ Im Blick auf die Genese des zweiten David-Psalters führen die Beobachtungen HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 31, zu dem Schluss, dass Ps 58 MT ebenso wie Ps 60 MT durch die asafitische Redaktion in die bereits vorliegende Sammlung eingefügt wurde, um sie mit der Asafpsalmenkomposition zu verklammern.

²³²⁰ Übers. von Ps 57,2–3 in Anlehnung an die LXX.D (2009) 808.

Bemerkung zum Text:

Gregors Text stimmt weithin mit Gö überein. Jedoch liest er in V. 2b εὐθείας (77,16) statt εὐθεῖα, was der von L'(non T) gebotenen Variante sowie der ORTH.L. entspricht.²³²¹ Ferner fehlt bei ihm in V. 2b der Artikel zu υἱοὶ, was R L^aTh^tP 1219' entspricht.²³²² – J. Reynard schließt V. 2 wie A. Rahlfs mit einem Fragezeichen (77,17). Das entspricht dem Sinn dieses Verses, wie ihn Gregor in der vorausgehenden Paraphrase entfaltet (77,9 f.). J. Mc Donough dagegen liest den Vers als Bedingungssatz,²³²³ wie das auch bei Lukian sowie in der späteren ORTH.L. der Fall ist.²³²⁴

5.2.15.2.1.1 Vorwürfe, die zur Umkehr führen wollen (77,1–18)

77,¹ Πάρεστι δὲ τὸ μέγεθος τοῦ διὰ προκοπῆς ἐπὶ τὸν
2 βαθμὸν τῆς ψαλμωδίας ταύτης ἀναβεβηκότος καὶ δι' αὐτῶν
3 κατιδεῖν τῶν τῆς ψαλμωδίας ῥημάτων ὅσον τοῦ παρωχηκότος
4 μεγέθους ὑπερανέστηκεν. Οὐκέτι γὰρ οὔτε τὸ πατεῖσθαι παρὰ
5 τῶν ἐχθρῶν αἰτιᾶται οὔτε τὸν ἔλεον εἰς συμμαχίαν ἐφέλ-
6 κεται, ἀλλ' ἄνω γενόμενος, ὥσπερ ἔκ τινος ὑψηλῆς σκοπιᾶς,
7 τοῖς κάτω κατὰ τὰ κοῖλα τῆς τοῦ βίου τῶν ἀνθρώπων
8 ὑπωρείας διάγουσιν ἐλεγκτικῶς ἐμβοᾷ ταῦτα λέγων· « Ὡ
9 ἄνθρωποι, τί λαλεῖτε καὶ πράσσετε; Ἄρα δικαιοσύνη ἐστὶ τὸ
10 λαλούμενον; Ἄρα δι' εὐθύτητος τὴν κρίσιν προσάγετε; Καὶ
11 μὴν ὁρῶ ὅτι ἐν γῇ μὲν ὑμῶν εἰσιν αἱ καρδίαι, καὶ πᾶν ἐγκάρδιον
12 κίνημα ἔργον ἐστὶ καὶ οὐχὶ νόημα. Εὐθὺς γὰρ ὁμοῦ τῷ
13 συστῆναι τὸ κακὸν ἐν τῇ διανοίᾳ συμπλέκεται τὸ ἔργον διὰ τῶν
14 χειρῶν τοῖς νοήμασιν. » Ταῦτα σαφηνείας χάριν μικρόν τι
15 παραφράσας τῆς ψαλμικῆς λέξεως ἐξεθέμην τὰ ῥήματα
16 ἔχοντα οὕτως· « Εἰ ἀληθῶς ἄρα δικαιοσύνην λαλεῖτε, εὐθείας
17 κρίνετε, υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων; Καὶ γὰρ ἐν καρδίᾳ ἀνομίας
18 ἐργάζεσθε ἐν τῇ γῇ, ἀδικίαν αἱ χεῖρες ὑμῶν συμπλέκουσιν. »

GNO V, 161

Von der Überschrift ausgehend hatte Gregor die neue Größe, die der Pilger auf dem Weg der Psalmen mit Ps 57 erreicht, als eine tiefere Einprägung der Langmut in die Seele des Beters gedeutet, als ein Geschehen, das im Kern ein Werk des Heiligen Geistes ist. Nun leitet er von der Überschrift zum Psalmkorporus über, um auch von ihm aus Aufschluss über Höhe des Psalms und die korrespondierende Größe (μέγεθος 77,1) des Lesers / Beters zu gewinnen. Präzise bringt er seine Vorstellung zum Ausdruck, wenn er diesen als einen beschreibt, „der durch Fortschritt zu der Stufe dieses Psalms aufgestiegen ist“ (77,1 f.). Der Psalmtext bestätigt in der Auslegung durch Gregor diese Sicht und entfaltet sie weiter, indem er Aspekte zur Sprache bringt, die mit der Langmut in

²³²¹ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 174, sowie TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 69.

²³²² Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (31979) 174.

²³²³ Vgl. GNO V, 161,25 f.

²³²⁴ Vgl. die LXX.D (2009) 808, Anm. zu 57,2a, sowie TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 69.

Verbindung stehen, gleichsam ihre Früchte sind. Freilich muss der Kirchenvater in seiner Exegese einige Schwierigkeiten bewältigen, die der Wortlaut des Psalms für das Verständnis bietet.²³²⁵ Dabei besitzen Besonderheiten der griechischen Textfassung für die Richtung, die Gregors Auslegung nimmt, eine erhebliche Tragweite. Wir stehen hier also vor einem Beispiel für die altchristliche Septuaginta-Exegese.

Zunächst weist Gregor auf die veränderte Ausgangslage hin. In Ps 56 tritt zu Beginn ein Sprecher auf, der Gott seine eigene Not klagt: Er wird von den Feinden zertreten und bittet um die Hilfe des göttlichen Erbarmens (V. 4). Am Anfang des Ps 57 dagegen ist der Sprecher von solcher Sorge frei geworden; er ist – wie Gregor deuten kann – in die Höhe gelangt (ἄνω γινόμενος 77,6). Treffend beschreibt J. Reynard die Überbietung, die hier stattfindet, als eine Umkehr der Positionen: Erklängt in Ps 56,2–3 die Bitte eines Opfers, das bei Gott Hilfe sucht (αἰτιᾶται, ἐφέλκεται 77,5 f.), so hören wir in Ps 57,2–3 Vorwürfe (ἐλεγκτικῶς 77,8) in der Richtung von oben nach unten.²³²⁶ Dabei liegt der Fortschritt freilich weniger im Wechsel der äußeren Position als im Wandel der inneren Haltung, der darin zum Ausdruck kommt: Der Aufgestiegene hat keine Angst mehr um sich selbst. Er kann seine Sorge nun den anderen zuwenden, auch denen, die seine Gegner sind und Unrecht tun. Deshalb stehen am Beginn des Ps 57 nicht mehr Worte der Klage und Bitte, sondern Vorwürfe, die mahnen und aufrütteln wollen, wie Gregor durch das Mittel der Paraphrase aufzeigt (77,15).²³²⁷ So gedeutet hält der Psalmist seinen Hörern ihr *Sprechen* und *Tun* vor Augen. Er sieht in ihnen Menschen, die es mit der *Gerechtigkeit* nicht genau nehmen, obwohl sie eigentlich die Aufgabe hätten, Recht (77,10) zu sprechen.²³²⁸ Doch ihre *Herzen* liegen *auf der Erde*. Dabei lassen sie ihren bösen Gedanken stets Taten folgen, aus jeder *Bewegung ihres Herzens* wird sogleich ein *Werk* (77,11–14). An Menschen gerichtet, die so handeln, bedeuten diese Worte einen Aufruf zur Umkehr. Erst nach dieser Paraphrase zitiert Gregor den Wortlaut der beiden Verse, deren Auslegung er in hinführender Weise vorweggenommen hatte (77,16–18).

²³²⁵ Bereits der hebräische Text dieses Psalms enthält einige schwer deutbare Stellen, was sich auch in der darauf basierenden LXX niedergeschlagen hat.

²³²⁶ Vgl. auch REYNARD, *Commentaire* (1998) 687.

²³²⁷ REYNARD, *Commentaire* (1998) 687 f., zeigt, dass es sich hier um eine literarische und exegetische Paraphrase handelt. Vgl. auch REYNARD, *Sur les titres* (2002) 58, sowie zur Paraphrase den betreffenden Abschnitt oben S. 91–92.

²³²⁸ Wie die PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 173, versteht Gregor die beiden Kola von V. 2 als (rhetorische) Fragesätze. Dagegen interpretieren die Vulgata und Hossfeld V. 2 als Konditionalgefüge und somit als Aufforderung, vgl. BIBLIA SACRA (52007) 838, sowie HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 140. In der griechischen Sprache berührt dieser grammatikalische Unterschied den Sinn von V. 2 allerdings nur geringfügig, da nach KÜHNER / GERTH, *Ausführliche Grammatik* II,2 (1904) 324, mit εἰ ἅπα eingeleitete Bedingungssätze meist ablehnenden Sinn haben, „insofern der Redende auf das Unwahrscheinliche oder Ungewünschte einer Annahme hindeutet“.

5.2.15.2.1.2 Aspekte moderner Auslegung von V.2–3

Nach *F.-L. Hossfeld* bilden V. 2–3 die erste Strophe des Psalms.²³²⁹ In ihr wird „dem angeredeten Kollektiv vorgeworfen, dem Recht nicht zur Geltung zu verhelfen und es verbal zu unterdrücken“.²³³⁰ Ähnlich sieht *K. Seybold* hier „einen Vorwurf gegen menschliche Richter und Regenten“, die „wegen ungerechten Gerichts hart getadelt werden“.²³³¹ Hossfeld ergänzt, dass es sich dabei „um charakteristische Verfehlungen der Angeredeten handelt“. Mit den Vorwürfen werden sowohl „empirisch wahrnehmbares Unrecht, soziale Mißstände und blutige Gewalttat“ wie auch „die grundlegende Haltung des angeredeten Kollektivs“ thematisiert.²³³² Im Fokus heutiger Kommentatoren steht so der Charakter der in V. 2–3 Angeredeten, während Gregors Interesse ganz dem Sprecher des Psalms gilt. Dessen von Gregor postulierter innerer Wandlungsprozess kommt in der modernen Exegese nicht in den Blick.

5.2.15.2.2 Wehklage über die Sünder in V. 4–10 (77,19–79,19)

Die Vorwürfe der V. 2–3 führt der Psalmist nach Gregors Auslegung in einer Wehklage über das Los der Sünder fort. Dabei lassen sich zwei Etappen feststellen. In V. 4–6 wird die Vergangenheit und Gegenwart der Sünder geschildert. Ihre gegenwärtige geistige Verfassung kommt zur Sprache, aber auch der Grund (αἴτιον 78,38), der zu dieser geführt hat. In V. 7–10 wendet sich der Blick hin zu Gott und dem künftigen Geschick der Sünder (τὸ ἐσόμενον 78,3). Dabei stellen die V. 9b–10 ein Echo dar, welches bereits zuvor ausgesprochene Gedanken noch einmal aufnimmt und variiert (τὸν ἴσον ἐπαναλαβὼν λόγον 78,40).

²³²⁹ V. 2a enthält mit אֱלֹהִים צֶדֶק דִּבְרִינָא ein schwer deutbares Oxymoron. Zu den Erklärungen gehört der von SEYBOLD eingebrachte Vorschlag, welcher mit Rekurs auf Ps 82 אֱלֹהִים zu אֱלִים ‚Götter‘ konjiziert und als Anrede entweder an menschliche Richter oder an mit der Rechtsprechung beauftragte göttliche Wesen versteht, vgl. ders., *Psalm LVIII* (1980) 53–66. Hossfeld übersetzt den schwierigen Ausdruck wörtlich als ‚Verstummen des Rechten reden‘, vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 136. Ein weiterer Vorschlag geht vom ἅπα der LXX aus und schließt auf ein hebräisches אֱלִים = ‚hingegen‘, als protomasoretische Vorlage, vgl. dies., a.a.O. 132. Die Grundaussage der ersten Strophe wird durch diese Unsicherheit jedoch nicht berührt.

²³³⁰ HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 136.

²³³¹ SEYBOLD, *Die Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 232.

²³³² HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 136.

5.2.15.2.2.1 Klage über die vom Mutterleib Abgeirrten in V. 4–6 (77,19–49)

5.2.15.2.2.1.1 Der „erste Mutterschoß“ des Menschen in V. 4 (77,19–35)

5.2.15.2.2.1.1.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,4

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,4** lautet:

⁴ Ἀπηλλοτριώθησαν οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας,
καὶ ἀπὸ γαστρὸς ἐπλανήθησαν, ἐλάλησαν ψεύδη (77,20 f.).

⁴ Losgesagt haben sich die Sünder vom Mutterschoß,
und vom Mutterleib sind sie abgeirrt, sie redeten Falsches.

Zum Text des Psalms:

In V. 4ba bietet Gregor das Prädikat ἐπλανήθησαν und das Adverbial ἀπὸ γαστρὸς im Vergleich zu Gö in umgekehrter Reihenfolge, was sich wie auch das zusätzliche καὶ leicht durch ein Zitieren aus dem Gedächtnis erklärt. Vielleicht ist derselbe Grund auch für das Fehlen von V. 4bβ verantwortlich. Bei der zweiten Zitierung von V. 4b in 77,36 bringt Gregor zusätzlich den Art. Gen. τῆς.

5.2.15.2.2.1.1.1 Die Auslegung Gregors

¹⁹ Εἴτα ἐπάγει σχετιάζων ὑπὲρ τῶν τῆς σωτηρίας ἐκπεπτω-
²⁰ κόντων τὰς μετὰ ταῦτα φωνὰς, « Ἀπηλλοτριώθησαν, λέγων, οἱ
²¹ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας, καὶ ἀπὸ γαστρὸς ἐπλανήθησαν. »
²² Γνοίης δ' ἂν τὸ λεγόμενον ἐξετάσας τίς ἡ πρώτη τῆς ἀνθρω-
²³ πίνης συστάσεως *μήτρα*, καὶ τίς *γαστήρ* ἡ κυοφορήσασα τὸ
²⁴ ἀνθρώπινον. Οἶμαι γὰρ μὴ ἄλλην εἶναί τινα παρὰ τὴν τοῦ Θεοῦ
²⁵ φιланθρωπίαν καὶ ἀγαθότητα, ἀφ' ἧς ἐπλάσθημέν τε καὶ
²⁶ ἐγεννήθημεν. Εἶπεν γάρ· « Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα
²⁷ ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν », « ὁ πλάσας καταμόνας τὰς
²⁸ καρδίας αὐτῶν ». Καὶ πάλιν φησὶν « Υἱοὺς ἐγέννησα καὶ
²⁹ ὕψωσα, αὐτοὶ δέ με ἠθέτησαν. » Καὶ μυρίας ἔστι τοιαύτας
³⁰ φωνὰς ἐκ τῆς ἁγίας Γραφῆς ἀναλέξασθαι, δι' ὧν ἐπιγινώσ-
³¹ κεται τίς ἡ πλάσασα ἡμᾶς *γαστήρ* καὶ τίς ἡ *μήτρα* ἡ εἰς φῶς
³² προαγαγοῦσα διὰ γεννήσεως. Πρὸς ταῦτα οὖν βλέπων ὁ
³³ σχετιάζων ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν ἀφεστηκότων ὁδύρεται·
³⁴ θρῆνος γὰρ ἀντικρὺς ἐστὶν ἡ φωνὴ δι' ἧς τοὺς *ἁμαρτωλοὺς*
³⁵ ὀλοφύρεται. [Πῶς *ἡλλοτριώθησαν*, λέγων, οἱ *ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ*
³⁶ *μήτρας*; Πῶς *ἀπὸ τῆς γαστρὸς ἐπλανήθησαν* τὸ *ψεῦδος* πρὸ
³⁷ τῆς ἀληθείας τιμήσαντες, ὧν ὁ *θυμὸς* πρὸς τὸν πατέρα τοῦ
³⁸ ψεύδους τὸν πρῶτον *ὄφιν* ἔχει τὴν *ὁμοιότητα* ;]

GNO V, 162

Mit V. 4 ändert sich die Sprechrichtung. Bisher hatte sich der Psalmist in der 2. Person direkt an die Sünder gewandt, nun spricht er in der 3. Person über sie. Damit geht ein

Wechsel im Ton einher: An die Stelle aufrüttelnder Vorwürfe tritt – so Gregor – die Wehklage über das traurige Geschick der Übeltäter. Diese Deutung ist vom Wortlaut der betreffenden V. 4–6 her möglich, jedoch nicht zwingend. Man könnte sich diese Verse auch in einem anklagenden und aggressiven Ton gesprochen denken. Gregors Option für das Genus der Wehklage ergibt sich jedoch konsequent aus der Deutung des Psalmkorporus im Lichte der auf die Haltung der Langmut fokussierten Überschrift. Weil von da her schon klar ist, dass hier ein Sprecher von einer bedeutenden geistigen „Höhe“ zu Wort kommt, legt sich das Verständnis der Verse als Wehklage nahe. Gregor unterstreicht diesen Aspekt durch die Rahmung seiner Auslegung des V. 4 mit dem Stichwort ‚jammernd‘ (σχετλιάζων 77,19.33). Zudem wird dieser Jammer am Ende durch weitere synonyme Begriffe (ὀδύρεται, ὀλοφύρεται 77,33.35) expliziert, wobei Gregor die Gattung des Textes auch ausdrücklich als Wehklage (θρήνος 77,34) bestimmt. Ein zusätzliches Signal zur Gliederung seines Textes gibt er, indem er die Eingangsfrage nach dem Ursprung des Menschen (τίς ἢ <...> μήτρα, καὶ τίς γαστήρ 77,22 f.) am Ende dieses Abschnitts in chiastischer Stellung wieder aufnimmt (τίς ἢ <...> γαστήρ καὶ τίς ἢ μήτρα 77,31).

Doch woran entzündet sich diese Klage? V. 4 spricht davon, dass sich die Sünder ἀπὸ μήτρας und ἀπὸ γαστρός entfernt haben. Das lässt sich sowohl räumlich wie auch zeitlich verstehen.²³³³ Im letzteren Sinne würde es bedeuten, dass die Sünder vom Beginn ihres Lebens an auf Abwege geraten sind. In diesem Sinne übersetzt F.-L. Hossfeld, vom hebräischen Text ausgehend, diesen Vers: „vom Mutterschoß an, <...> vom Mutterleib an“.²³³⁴ Dagegen fasst Gregor die Präposition ἀπὸ räumlich auf. Damit aber wird eine übertragene Deutung von ‚Mutterschoß‘ und ‚Mutterleib‘ unumgänglich, da sich sonst kein rechter Sinn ergäbe. In diese Richtung lenkt der Kirchenvater denn auch sogleich die Gedanken, indem er nach dem „erste(n) Mutterschoß zur Bildung des Menschen“ fragt (JR 77,22 f.).²³³⁵ Mutterleib und Mutterschoß stehen demnach nicht nur für den individuellen leiblichen Ursprung des Menschen, sondern für den Ursprung der menschlichen Natur überhaupt. Nicht um eine individuelle lebensgeschichtliche Perspektive geht es demnach, sondern um die schöpfungstheologische und heilsgeschichtliche Grundsituation der Sünder, die sich vom Ursprung des menschlichen Lebens überhaupt entfernt haben.²³³⁶ Damit ergibt sich für Gregor auch die Antwort auf die Frage, wofür Mutterschoß und Mutterleib allegorisch stehen. „Ich meine“, so äußert er behutsam, „dass es keinen anderen gibt als die Menschenfreundlichkeit und Güte Gottes“ (77,24–26). Sie sind der Mutterschoß, in dem der Mensch gebildet wurde (77,22–24). Von ihnen haben sich die Sünder entfernt, von ihnen sind sie abgeirrt, indem sie der Wahrheit die Lüge vorgezogen haben (77,36 f.; vgl. Röm 1,25). Die Berechtigung dieser Deutung belegt der Kirchenvater auf intertextuelle Weise, indem er V. 4 im Zusammenhang der ganzen Schrift liest. In ihr finden sich unzählige Stellen, die

²³³³ Vgl. KÜHNER / GERTH, *Ausführliche Grammatik* II,1 (1898) 456–459.

²³³⁴ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 131.

²³³⁵ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

²³³⁶ Vgl. LXX.E II (2011) 1656.

Gott als den Schöpfer des Menschen bezeugen.²³³⁷ Exemplarisch zitiert er die schöpfungstheologischen Aussagen von Gen 1,26 und Ps 32,15 sowie Jes 1,2, an welcher letzterer Stelle außer der „Zeugung“ von Söhnen auch deren Abfall von Gott zum Ausdruck kommt. Die in Gen 1,26 genannte Ähnlichkeit mit Gott (καθ’ ὁμοίωσιν) wird in Ps 57,5 eine negative Entsprechung finden, indem die Sünder nun im Gegenteil gerade eine Anähnlichung an die Schlange vollziehen (77,37 f.). So fallen bei der Auslegung des V. 4 wichtige Entscheidungen, die das Gesamtverständnis des Ps 57 prägen werden: Es geht hier nicht mehr um Vorwürfe an die Sünder, sondern um eine schmerzvolle Wehklage über ihr Geschick. Nicht konkrete geschichtliche Verwerfungen etwa auf der sozialen Ebene stehen im Vordergrund, sondern die grundsätzliche heilsgeschichtliche Situation der Sünder vor Gott.

5.2.15.2.2.1.1.2 Aspekte moderner Auslegung von V. 4

Ähnlich wie Gregor notiert *F.-L. Hossfeld* den Wechsel der Sprechrichtung, den er als „Übergang von der Anrede in den Diskurs“ beschreibt.²³³⁸ Er, aber auch *K. Seybold*, deuten das in V. 4 ausgesagte Abweichen vom Mutterschoß primär lebensgeschichtlich: „Wohl schon von Existenzbeginn an“ befinden sich die jetzt als „Frevler“ identifizierten Adressaten auf Abwegen,²³³⁹ wobei Seybold an Gen 8,21 erinnert.²³⁴⁰ Die damit anklingende Dimension einer Entfremdung von Gott zieht Hossfeld ausdrücklich in Betracht, wenn er erklärt, dass über die lebensgeschichtliche Perspektive hinaus auch „ein Abweichen bzw. Entfremden von JHWH mitkonnotiert sein kann“. Dem entspricht zudem „der Vorwurf der sich oft gegen JHWH richtenden Wortlüge“ (רַבְרִי כֹזֵב).²³⁴¹ Beide Exegeten verstehen das hebr. נִּי in מִרְחָם und מִבְּטֵן also primär temporal. Gleichwohl kommt zumindest bei Hossfeld auch die von Gregor in den Vordergrund gestellte Entfremdung von Gott mit in den Blick.

²³³⁷ Die Konstitution des Menschen aus geistiger Seele und irdischem Leib durch Gottes Wirken erörtert Gregor in *Antirr.* [GNO III,I, 223,15–23]. In *Deit. fil.* [GNO X,II, 141,5–18] dagegen legt er Ps 57,4 als Prophetie zeitgenössischer theologischer Konflikte aus. Er deutet den ‚Mutterschoß‘ als die Kirche. Sie bringt die „Gott gemäß Geborenen“ durch den Glauben zur Welt, jene aber, die durch Trug getäuscht worden sind, haben sich von ihr getrennt. Weitere Bezugnahmen auf Ps 57,4 finden sich in *Perf.* [GNO VIII,I, 205,22–206,9] und *Eccl.* [GNO V, 380,7–10]. In *Trid. spat.* [GNO IX, 278,1–6] entfaltet Gregor den Gedanken der Geburt von Joh 1,13 aus.

²³³⁸ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 136.

²³³⁹ HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 137.

²³⁴⁰ Vgl. SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 233.

²³⁴¹ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 137.

5.2.15.2.2.1.2 Klage über die Taubheit der Verirrten in V. 5–6 (77,35–49)

5.2.15.2.2.1.2.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,5–6

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,5–6** lautet:

- ⁵ θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφεως,
ὥσει ἀσπίδος κωφῆς καὶ βυούσης τὰ ὦτα αὐτῆς,
⁶ ἥτις οὐκ εἰσακούσεται φωνὴν ἐπαδόντων
φαρμακοῦται φαρμακευομένη παρὰ σοφοῦ (77,37–41).
- ⁵ Grimm haben sie nach der Ähnlichkeit mit der Schlange,
wie (der Grimm) einer tauben Natter, die ihre Ohren verstopft,
⁶ die nicht auf die Stimme der Beschwörer hören wird;
sie verzaubert sich selbst, wenn sie vom Weisen bezaubert wird.²³⁴²

Zum Text des Psalms:

V. 5a gibt Gregor nur in paraphrasierender Weise wieder, V. 5b–6 zitiert er wörtlich. Dabei weicht seine Fassung in V. 6b jedoch von Gö ab, das *φαρμάκου τε φαρμακευομένου* liest. A. Rahlfs fand die von Gregor bezeugte Lesart, die die Abwehrhaltung der Natter noch mehr hervorhebt, in den Handschriften R L' 1219'.²³⁴³

5.2.15.2.2.1.2.1 Die Auslegung Gregors

- ^{77,35} Πῶς ἡλλοτριώθησαν, λέγων, οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ
³⁶ μήτρας; Πῶς ἀπὸ τῆς γαστρὸς ἐπλανήθησαν τὸ *ψεῦδος* πρὸ
³⁷ τῆς ἀληθείας τιμήσαντες, ὧν ὁ θυμὸς πρὸς τὸν πατέρα τοῦ
³⁸ ψεύδους τὸν πρῶτον ὄφιν ἔχει τὴν ὁμοιότητα ; « Ὡσει
³⁹ ἀσπίδος, φησὶν, κωφῆς καὶ βυούσης τὰ ὦτα αὐτῆς, ἥτις οὐκ
⁴⁰ εἰσακούσεται φωνὴν ἐπαδόντων, φαρμακοῦται φαρμακευο-
⁴¹ μένη παρὰ σοφοῦ. » Ταύτην γὰρ ἐνεῖδον τοῦ θηρίου τὴν φύσιν
⁴² οἱ περὶ ταῦτα σοφοί· ὅτι *θυμῶ* διαπιμπραμένη ἀπο-
⁴³ κρατεῖ τὸ πνεῦμα τῇ φάρυγγι καὶ οὐ προΐεται ἀσκοῦ δίκην τῇ
⁴⁴ τοῦ | πνεύματος ἐναπολήψει περιοιδαίνουσα, ὥς πάντα ἐπ' GNO V, 163
⁴⁵ αὐτῆς ἀργὰ μένειν καὶ ἄπρακτα, ὅσα θηρίων θέλγητρα διὰ
⁴⁶ τινος φυσικῆς ἀντιπαθείας παρὰ τῶν τὰ τοιαῦτα σοφῶν ἐξη-
⁴⁷ ρέθη. Νοεῖν δὲ δίδωσι διὰ τούτων ὅτι ἀνήκοος μένει τῶν ἐν
⁴⁸ κακίᾳ κεκρατημένων ἢ καρδία, τῆς παρὰ τῶν διδασκάλων

²³⁴² Wir übersetzen *φαρμακοῦται* im Sinne des Textverständnisses Gregors als reflexives Medium: Die Natter setzt der Bezauberung durch einen Weisen ihren eigenen Gegenzauber entgegen, indem sie ihre Ohren verstopft.

²³⁴³ PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 174. Die von Gregor bezeugte Variante findet sich auch bei EUS., *In Ps.* 57 [PG 23, 521,5 f.]. Ebenso wird sie von THDR. MOPS., *Ps.* 57,5b–6b [= DEVREESSE, *Le commentaire* (1939) 377] erwähnt, der sie als von „einigen“ vorgenommene Konjekture betrachte: Τινὲς δὲ τὸ *φαρμάκου τε* συν-ῆψαν, οὕτως ἀναγνόντες *Φαρμακοῦται φαρμακευομένη παρὰ σοφοῦ*. ἐναλλάξαντες γὰρ τὸ *φαρμακευομένου*, τεθείκασι «*φαρμακευομένη*».

Zu Beginn der Auslegung von V. 5–6 zitiert Gregor noch einmal V. 4, wobei er den beiden Halbversen jeweils als rhetorische Frage ein Wie (Πῶς 77,35 f.) voranstellt. Darauf will er im Folgenden eine Antwort geben. Einen Ansatzpunkt dazu schafft er, indem er Röm 1,25 als Paraphrase von V. 4bβ anklingen lässt und davon spricht, dass die Sünder der Wahrheit die Lüge vorgezogen haben. Auf diese Weise kommt die innere Verfassung dieser Menschen in den Blick, die in V. 5 mit dem an Nuancen reichen Begriff θυμός angesprochen wird, der in seiner Grundbedeutung die „aufwallende, sich bewegende Lebenskraft“ meint.²³⁴⁴ Im Zusammenhang des Ps 57 scheint uns das Hauptinteresse des Vergleichs bei der seelischen Grundbefindlichkeit der Sünder zu liegen, sodass man θυμός durch ‚Empfindung‘, ‚Gefühl‘²³⁴⁵ oder durch ‚Gesinnung‘, ‚Sinn‘ wiedergeben könnte.²³⁴⁶ Jedoch eignet diesem „Sinn“, dem gemäß die Schlange in bestimmten Situationen „entbrennt“ (77,42), unverkennbar eine grimmige Komponente, sodass wir uns mit der LXX.D für die Übersetzung mit ‚Grimm‘ entschieden haben.²³⁴⁷

Der Grimm der Sünder wird in V. 5 mit dem Verhalten der Schlange verglichen. Wie Gregor bei V. 4 sogleich nach dem ersten Mutterschoß gefragt und so die Weichen für die Auslegung gestellt hatte, so fragt er nun nach der ersten Schlange und lenkt auf diese Weise die Gedanken wiederum in die Richtung einer heilsgeschichtlichen Betrachtung (77,38).²³⁴⁸ Als „erste Schlange“ (vgl. Gen 3,1) begegnet in der Schrift jene, welche bei Johannes „Vater der Lüge“ (vgl. Joh 8,44) genannt wird und die jene Geschichte des Unheils in Gang gesetzt hat, in die sich auch die Sünder des Ps 57 verstrickt haben. Sie, die ursprünglich in Ähnlichkeit zu Gott geschaffen waren (vgl. Gen 1,26), haben sich stattdessen in ihrer inneren Haltung jener Schlange angeglichen (κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ὄφεως Ps 57,5). Indem sie vom göttlichen Mutterleib abirrten, beschritten sie den Weg der Lüge. Ihre seelische Verfassung, ihr „Grimm“, nahm so die Ähnlichkeit (ὁμοιότητα) mit dem „Vater der Lüge“ an, der „ersten Schlange“ (77,35–38). Dem „ersten Mutterschoß“ steht als negativer Pol die „erste Schlange“ gegenüber, der Anähnlichung an Gott die Anähnlichung an Schlange und Natter.²³⁴⁹

Durch die Auslegung auf die Schlange des Paradieses hin erhält V. 5 eine erhebliche Tragweite. Denn in der auf diese Schlange hin orientierten Anähnlichung sind grund-

²³⁴⁴ Vgl. PAPE / SENGEBUSCH, *Handwörterbuch* I (1914) 1224.

²³⁴⁵ Vgl. ebd.

²³⁴⁶ Vgl. dies., a.a.O. 1225. — EUS., *In Ps. 57* [PG 23, 520,42 f.] erklärt zu V. 4: Θυμὸν δὲ καὶ τὴν ψυχὴν καὶ παῖδες Ἑλλήνων καλεῖν εἰώθασιν.

²³⁴⁷ Vgl. die LXX.E II (2011) 1657.

²³⁴⁸ Schon der ORIGINES zugeschriebene Text Ps. 57,5 [PITRA III (1883=1966) 62], deutet V. 5 im Blick auf die biblische Urgeschichte: Θυμὸς αὐτοῖς κατὰ τὴν ὁμοίωσιν τοῦ ἐν παραδείσῳ ὄφεως. — GR. NYSS. weist in *Deit. fil.* [GNO X,II, 141,20 f.] auf den Artikel hin und wertet ihn als Argument dafür, dass es in Ps 57,5 nicht um einen Vergleich mit der Schlange im Allgemeinen gehe, sondern um die Schlange als Symbol des urbildlich Bösen: ἀλλ’ ἡ τοῦ ἄρθρου προσθήκη τὸ ἀρχέτυπον κακὸν δι’ αἰνιγμάτων δείκνυσιν.

²³⁴⁹ Bereits OR., *Sel. in Ps. 57* [PG 12, 1476,13 f.] formuliert: μὴ ἀνειληφόσι τὸ καθ’ ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τοῦ ὄφεως.

sätzlich alle schlechten Eigenschaften eingeschlossen. So hebt Eusebius besonders die verführerische und trügerische Rede der Schlange hervor und sieht in der Natter generell einen Hinweis auf das „Gift der Bosheit“.²³⁵⁰ Dagegen nimmt Gregor in seiner Auslegung der nun folgenden V. 5b–6 die Natur der Giftschlangen (τοῦ θηρίου τὴν φύσιν 79,41) in den Blick, wie sie von den naturkundigen „Weisen“ seiner Zeit beschrieben wurde.²³⁵¹ Eine moderne Darstellung schildert es im Falle der Kobras, die in der heutigen Systematik zur Familie der Giftnattern gerechnet werden,²³⁵² so: „Bei Erregung zeigen die meisten Arten ein typisches Drohverhalten. Der vordere Körperabschnitt wird aufgerichtet und der Hals durch Abspreizung der Rippen zum sogenannten Hut oder Schild abgeflacht.“²³⁵³ Ein derartiges Verhalten legen die Kobras auch gegenüber dem Schlangenbeschwörer an den Tag. Hinzu kommt, dass Schlangen nach unseren heutigen Erkenntnissen kein äußeres Gehör besitzen. Sie hören deshalb auch nicht die Töne der Flöte, auf welcher der Schlangenbeschwörer spielt, sondern ahmen nur seine Bewegungen nach.²³⁵⁴ Auch V. 5bα sagt, dass die Natter taub sei. Jedoch wird in V. 5bβ der Natter auch ein willentliches Sich-taub-Stellen unterstellt. Durch Gegenzauber – eben durch ihr Drohverhalten – wehrt sie den Beschwörungsversuch ab. Zaubermittel, wie sie von den naturkundigen „Weisen“ entdeckt wurden, werden auf diese Weise unwirksam gemacht.²³⁵⁵

In der Anwendung auf die Sünder beleuchtet dieses Bild deren hartnäckige Hörverweigerung. Sie sind in der Bosheit gefangen, ihr Herz stellt sich taub (ἀνήκοος) gegenüber der Heilung, die ihnen „Lehrer“ bringen wollen (77,47–49). Gregor erläutert nicht näher, um welche Lehrer es sich dabei handelt. Jedoch ergibt sich aus dem christlichen Kontext seiner Auslegung, dass es dabei um Vertreter der christlichen Botschaft geht.²³⁵⁶ Zudem stellt auch das im Neuen Testament häufige Stichwort des διδάσκαλος diese Beziehung her.²³⁵⁷ Durch diese Referenz erfährt Ps 57 eine Aktualisierung auf die Gegenwart des Exegeten hin. Die im biblischen Text apostrophierten „Sünder“ nehmen das Gesicht von Menschen an, die in der Zeit Gregors sich der Verkündigung des Evangeliums verweigerten. Diese aktualisierende Deutung wird der Kirchenvater in den folgenden Partien fortsetzen.

²³⁵⁰ Vgl. EUS., *In Ps.* 57 [PG 23, 520,43–521,19]: τῆς κακίας ἰὸν.

²³⁵¹ Zu diesen „Weisen“ könnten insbesondere die Verfasser der *Physica* gehören, deren naturkundliche Traktate im 3. Jh. v. Chr. erschienen sind. Als erster von ihnen gilt Bolos von Mendes mit seinem Werk *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν*, vgl. FESTUGIÈRE, *La révélation*, vol. 1, ²1950, 90 und 195–198.

²³⁵² Vgl. BE²¹, Art. *Giftnattern* (2006) 763.

²³⁵³ Vgl. BE²¹, Art. *Kobras* (2006) 231.

²³⁵⁴ Vgl. BE²¹, Art. *Schlangenbeschwörer* (2006) 291.

²³⁵⁵ Bolos von Mendes studiert in seinem Werk *Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* u.a. die wechselseitige Abstoßung zwischen der Schlange und den Blättern der Eiche sowie zwischen der Schlange und dem Meerrettich, vgl. FESTUGIÈRE, *La révélation*, vol. 1, ²1950, 90 und 195–198. Auf die Anwendung derartiger Mittel könnte das Verb *φαρμακεύω* in V. 6b verweisen.

²³⁵⁶ So hat es schon OR. verstanden, vgl. *Sel. in Ps.* [PG 12, 1476,8–10]: Πᾶσα ψυχὴ μὴ ἀκούσασα λόγων σωζόντων αὐτὴν, ἀσπίς ἐστι βύουσα τὰ ὦτα αὐτῆς. Sie verschließen ihre Ohren, ὅπως μὴ ἀκούσωσι τῶν τὰς σοφὰς ἐπιδὸς προφητικὰς καὶ ἀποστολικὰς προσφερόντων [PG 12, 1476,20–22].

²³⁵⁷ Vgl. RENGSTORF, Art. *διδάσκαλος* (1935) 150–163.

5.2.15.2.2.1.2.2 Aspekte moderner Auslegung der V. 5–6

F.-L. Hossfeld und K. Seybold nehmen das hebräische זִמְרָה , welches die LXX mit $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ im Sinne von ‚Zorn‘, ‚Wut‘ wiedergibt, in der Bedeutung von ‚Gift‘, mit dem – so Hossfeld – die „Lügenrede der Frevler {...} verglichen“ wird.²³⁵⁸ Diese Übersetzung von זִמְרָה deutet V. 5a als Veranschaulichung der Apostrophierung der Frevler als „Lügenredner“ in V. 4a. Sie hat auch darin einen Anhalt, dass es sich bei קֹבְרָה , von Hossfeld als ‚Kobra‘ wiedergegeben,²³⁵⁹ um eine Giftschlange handelt. Die LXX wiederum kann sich darauf stützen, dass es in der Fortführung des V. 5a in 5b–6 nicht um Giftwirkungen der Schlange geht, sondern um deren hartnäckige Hörverweigerung, mithin um deren innere Haltung, die man als $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, Grimm, verstehen kann. Betont die Wiedergabe von זִמְרָה als ‚Gift‘ die äußere Wirkung der im Bild der Nattern geschilderten Frevler, so hebt $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ im Vorgriff auf V. 5b–6 auf deren innere Befindlichkeit ab. Darin sieht auch Hossfeld den Skopus der beiden Verse, nämlich im „willentlichen Nicht-Neigen der Hörorgane als Zeichen des Bundesbruchs bzw. der Abkehr von JHWH“. Dieses Bild „wird in V. 6 gesteigert durch die Erwähnung des mantischen Personals der Schlangenbeschwörer, die vergeblich ihr Handwerk versuchen.“²³⁶⁰

5.2.15.2.2.2 Löwen und ein böser Bogenschütze in V. 7–9a (78,1–29)

5.2.15.2.2.2.1 Identifikation der Frevler in V. 7 (78,1–19)

5.2.15.2.2.2.1.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des V. 7

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,7** lautet:

- ⁷ Ὁ θεὸς συντρίψει τοὺς ὀδόντας αὐτῶν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν (78,3 f.),
καὶ τὰς μύλας τῶν λεόντων συνέθλασεν ὁ κύριος (78,9 f.).
- ⁷ Gott wird ihre Zähne in ihrem Mund zermalmen,
und die Backenzähne der Löwen hat der Herr zerschmettert.

Zum Text des Psalms:

Während Gö in V. 7a den Aor. συνέτριπεν liest, liegt Gregor eine futurische Fassung des Verbs vor (78,4), die in Handschriften der Gruppen Bo, Sa, R, L´ 55 und Ga bezeugt ist.²³⁶¹ Auch die ORTH.L. bietet diese Variante. Diese Besonderheit des Gregor vorliegenden Textes wird für seine Exegese von Bedeutung sein. Von geringfügiger Art sind zwei Abweichungen in V. 7b: Bei Gregor beginnt die Zeile mit der Konjunktion Καὶ

²³⁵⁸ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 137, und SEYBOLD, *Die Psalmen. HAT 1,15* (1996) 231 und 233. Zum Bedeutungsfeld von זִמְרָה vgl. GESENIUS / MEYER / DONNER, *Handwörterbuch* 7-¹ (181995) 363 f.

²³⁵⁹ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 131. Zu קֹבְרָה vgl. GESENIUS / MEYER / DONNER, *Handwörterbuch* 1-5 (182007) 1094.

²³⁶⁰ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 137.

²³⁶¹ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 174, sowie TO ΨΑΛΤΗΡΙON (31998) 69.

(78,9). Ferner bietet er anders als Gö vor Κύριος den Artikel (78,9), worin er mit Handschriften der Gruppe R L' 55 sowie mit der ORTH.L. übereinstimmt.²³⁶²

5.2.15.2.2.1.1 Die Auslegung Gregors von V. 7

78,¹ Καὶ πᾶσα δὲ ἡ τῆς ψαλμωδίας ἀκολουθία διὰ θρήνου
² προῆκται τῷ τῇ ἀπωλείᾳ τῶν δειλαίων ἐπιστενάζοντι. Προ-
³ αναφωνεῖ γὰρ κατ' αὐτῶν τὸ ἐσόμενον λέγων· « Ὁ θεὸς
⁴ συντρίψει τοὺς ὀδόντας αὐτῶν ἐν τῷ στόματι αὐτῶν. »
⁵ Ποίους ὀδόντας, ἢ δηλαδὴ τοὺς τοῦ καρποῦ τῆς παρακοῆς
⁶ βρωτῆρας, τοὺς τῶν ἡδονῶν τῆς γαστρὸς ὑπηρέτας – οὓς
⁷ « ὄπλα καὶ βέλη » διὰ τῆς προλαβούσης ψαλμωδίας
⁸ ὠνόμασεν – δι' ὧν « ὁ τῆς ἀληθείας λόγος » κατασπα-
⁹ ράσσεται; « Καὶ τὰς μύλας τῶν λεόντων, φησί, συνέθλασεν ὁ
¹⁰ Κύριος. » Γνοίης δ' ἂν τίνες ὠνόμασε λέοντας, εἰ μάθοις τῶν
¹¹ θηρίων τούτων τὰ ιδιώματα. Λέγουσι γὰρ εἶναι τοὺς λέοντας
¹² ἐνδιαστροφούς τὸ ὄμμα, ὧν σαρκοβόρος ἡ φύσις καὶ τῷ αἵματι
¹³ φίλη. Οἷδας δὲ πάντως τὸ αἰνιγμα τῆς τῶν ὀμμάτων
¹⁴ διαστροφῆς τῶν μὴ πρὸς τὸ εὐθὺ βλέπόντων, καὶ τῆς ἀηδίας
¹⁵ τοῦ ἄσθματος τῶν εἰς βλασφημίαν κεχρημένων τῷ στόματι
¹⁶ καὶ διὰ τοῦτο συγγενῶς ἐχόντων πρὸς τὴν τῆς ἀμαρτίας
¹⁷ δυσωδίαν. Καὶ ὅσα νοεῖται διὰ τοῦ ἄσθματος, ὅτι σὰρξ καὶ
¹⁸ αἷμα, ὅπερ μάλιστα τρέφει τῶν λεόντων τὴν φύσιν, ταῦτα εἰς
¹⁹ τὴν τοῦ Θεοῦ βασιλείαν ἀπόβλητα.

GNO V, 163

5.2.15.2.2.1.2 Die zermalmtten Zähne in V. 7a (78,1–9)

Gregor erneuert seine Charakterisierung dieses Teils des Psalms als Wehklage (διὰ θρήνου προῆκται 78,1 f.; vgl. 77,34) und gibt damit zugleich ein Signal zu seiner Sicht der Gliederung. Gab schon die Schilderung der inneren Verfassung der Sünder in V. 4–6 Anlass zu tiefem Bedauern (77,32–35), so gilt das nicht weniger vom künftigen Geschick der Nichtswürdigen (δειλαίων), welches Gregor in V. 7–10 beschrieben sieht (Προαναφωνεῖ γὰρ κατ' αὐτῶν τὸ ἐσόμενον 78,2–4). Diese Deutung setzt freilich die besondere Gestalt des griechischen Textes voraus, welcher in der Gregor vorliegenden Fassung einen hebräischen Imperativ und drei Imperfekte mit jussivischer Bedeutung futurisch sowie einen Imperativ durch Aorist wiedergibt.²³⁶³ Dadurch werden V. 7–8, die im Hebräischen einen Wunsch ausdrücken, zur Ansage eines künftigen Geschehens, wobei die Stellungnahme des Psalmisten dazu offenbleibt. Die Auslegung als

²³⁶² Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 174, sowie TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 69.

²³⁶³ Futurische Wiedergabe: V. 7 סִרְיָה – συντρίψει, V. 8 יִסְרְיָהוּ – ἐξουθενωθήσονται und יִלְלִינָהּ – ἀσθενήσουσιν, V. 9 יִלְלִינָהּ – ἀνταναρεθήσονται; Wiedergabe durch Aorist: V. 7 יָרַח – συνέθλασεν.

Klage ergibt sich für Gregor aus dem von der Überschrift her erarbeiteten Grundverständnis, wonach die Langmut das zentrale Thema des Ps 57 ist.²³⁶⁴

Bemerkenswertes ergibt auch die Auslegung von Einzelheiten im V. 7. Gregor geht dabei selektiv vor, indem er die „harten“ Verben συντρίψει und συνέθλασεν, die einen Gott schildern, der mit starker Hand die Sünder vernichtet, nicht weiter beachtet. Stattdessen konzentriert er sich auf die Objekte solcher Zerstörung, nämlich auf die „Zähne“ (der Sünder) und auf die „Löwen“. Denn hier findet er Ansatzpunkte, um die bisher nur sehr allgemein als „Sünder“ charakterisierten Nichtswürdigen näher zu identifizieren, indem er fragt, um welche Zähne (ποίους ὀδόντας 78,5) und um was für Löwen (τίνας ὀνόμασε λέοντας 78,10) es sich hier handelt. Die Antwort ergibt sich jeweils durch eine allegorische Deutung.

Die Zähne lassen sich als Esswerkzeuge mit dem einst von Gott verbotenen Essen „vom Baum des Erkennens von Gut und Böse“ (Gen 2,17) in Verbindung bringen. So ergibt sich wie bei V. 4–6 eine Deutung aus dem Kontext der biblischen Urgeschichte. Da die Zähne in V. 7a von Strafe bedroht sind, erinnern sie zugleich an den Ungehorsam (παρακοῆς 78,5), in dem die Stammeltern nach der Frucht griffen (vgl. Gen 3,6). Mehr allgemein anthropologische Beobachtungen spielt Gregor ein, wenn er die Zähne sodann als „Diener“ an den Freuden des Bauches (τῶν ἡδονῶν τῆς γαστρὸς 78,6) charakterisiert. Zerstörerische Wirkung können sie schließlich als Sprechwerkzeuge entfalten. Konkret hat der Kirchenvater hier das Wirken der Häretiker im Blick, von denen er sagt, dass durch sie das „Wort der Wahrheit“ (vgl. Eph 1,13) zerrissen wird.²³⁶⁵ Durch diese dreifache Explikation der Konnotationen der Zähne verleiht Gregor den „Sündern“ (V. 4) ein konkreteres Profil:

- Sie stehen im Ungehorsam gegenüber Gott;
- sie pflegen eine hedonistische Lebensweise;
- sie verbreiten in der Kirche Irrlehren.²³⁶⁶

Gewiss stellt diese Auslegung nicht einfach eine Rekonstruktion der ursprünglichen Aussageabsicht des Psalmisten dar. Allerdings ist die Rede von den „Zähnen der Lö-

²³⁶⁴ REYNARD, *Commentaire* (1998) 691, Anm. 3, führt aus, dass es sich hier nicht um eine Klage in direkter Betroffenheit durch das Böse handle. Der Psalmist agiere eher wie ein Theologe, der über die Uneinsichtigkeit seiner Gegner klagt. Als sprechendes Beispiel in diesem Sinn, das eine ähnliche Begrifflichkeit wie *Inscr.* II, 15 [78,1 f.] zeigt, nennt er *Eun. lib. III, tom. VIII, 19* [GNO II, 245,18–20]: τί γὰρ λέγειν ἐπὶ τῶν τοιούτων κακῶν ἄλλο πλὴν εἴ τι θρηγὸν ἐκκαλεῖται καὶ δάκρυον. ὃ πῶς ἂν ἐπιστενάζαιμεν τῇ δουλῑα ταύτῃ καὶ ἐλεεινῇ γενεᾷ. Reynards Deutung dürfte etwas Richtiges treffen. Allerdings gilt es zu bedenken, dass nach Gregors Interpretation Deutung der „Säuleninschrift“ der Gebrauch des Psalms in einer meditativen Praxis dazu führen soll, dass die Klage des Verstandes mehr und mehr zu einer Klage des Herzens wird.

²³⁶⁵ Explizite Deutungen des Bildes auf die Irrlehrer hin finden sich in *Antirrh.* [GNO III,I, 132,21–25], wo von dem Mund die Rede ist, der „mit den Zähnen der Neuerung den gesunden Leib der Kirche zerreißt“; ferner in *Eun.* II, 17–18 [GNO I, 231,27–232,1] und *Eun.* II, 611 [GNO I, 404,22–27]. Hier richten sich die Zähne der Irrlehrer gegen den „wahren Glauben“ bzw. das „Wort“.

²³⁶⁶ Zugleich konkretisiert Gregor damit auch seine zu Ps 56,5 gegebene Erklärung der als „Waffen“ und „Geschosse“ eingesetzten Zähne, die dort lediglich allgemein als Instrumente der Leidenschaft und des Lasters erschienen, vgl. *Inscr.* II, 14 [74,61–66 (Heine II, 237)].

wen“ von Anfang an bildhaft gemeint.²³⁶⁷ Durch seine Deutung baut Gregor dem Leser / Beter seiner Zeit Brücken und erschließt ihm Anwendungsmöglichkeiten des Psalms in seinem eigenen Lebenskontext. Diesem praktischen Interesse entspricht es ebenso, dass Gregor die brutalen Bilder des Zermalmens und Zerschneidens außer Acht lässt. Sie entsprechen nicht dem Gottesbild, das er als Voraussetzung (als seine zumindest persönliche *regula fidei*) in die exegetische Arbeit einbringt und das er durch sie vermitteln will. Die von diesen Bildern aufgeworfene Frage nach der Modalität, in der die Tätigkeit der „Zähne“ zu einem Ende gebracht wird, wird Gregor bei der Auslegung der V. 8–9 beantworten.²³⁶⁸

5.2.15.2.2.1.3 Aspekte moderner Auslegung von V. 7a

Anders als Gregor geht F.-L. Hossfeld auf die im hebräischen Text verwendeten „Verben der ‚Immobilien-Zerstörung‘ (הרס ‚niederreißen‘ und נתן ‚einreißen‘)“ ein. Sie deuten „bereits JHWHs Gerichtshandeln an“ und bitten „um das Herbeiführen der Unmöglichkeit des weiteren Schädigens. Wie in Ps 3 sollen die Frevler an dem Organ bleibend geschädigt werden, mit dem sie gesündigt haben.“²³⁶⁹ So konstatiert auch diese Exegese die von Gregor vorausgesetzte Korrespondenz von schädigendem Organ und begangener Sünde. Die allegorische Deutung hat demnach ein Fundament im Literalsinn des Textes. Allerdings geht es im hebräischen Text nicht um eine Klage, sondern, so K. Seybold, um die Aufforderung des Beters an Gott/JHWH, „diese Bestien unschädlich zu machen.“²³⁷⁰ H. Gunkel schreibt zu V. 7–10: „Nun folgen {...} schauerliche Flüche, die den Gottlosen in sieben verschiedenen Bildern immer wieder dasselbe, das völlige Verderben, anwünschen.“²³⁷¹ Ps 58 MT gilt deshalb weithin als „Fluchpsalm“; er wurde aus diesem Grund bei der nachkonziliaren Reform des Stundengebetes aus dem Cursus der Psalmen gestrichen.²³⁷² Demgegenüber schafft die Textgestalt der LXX für die Auslegung wie für die Rezeption des Psalms eine andere Ausgangsbasis.

5.2.15.2.2.1.4 Vergleich mit den Löwen in V. 7b (78,9–19)

Nach den Zähnen findet Gregor auch im Bild von den Löwen einen Ansatzpunkt für eine nähere Identifizierung der Sünder (τίνας ὠνόμασε λέοντας 78,10). Ging er bei den Zähnen von deren Tätigkeit aus, so bei den Löwen von deren natürlichen Eigenschaften (ιδιώματα 78,11). Freilich lassen diese unterschiedliche Ausdeutungen zu. Der kraftvolle Löwe begegnet in der Schrift nicht selten als positives Symbol. Im Alten

²³⁶⁷ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 137.

²³⁶⁸ Vgl. unten S. 535–537.

²³⁶⁹ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 137.

²³⁷⁰ SEYBOLD, *Die Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 233.

²³⁷¹ GUNKEL, *Psalmen* (4¹⁹²⁹=6¹⁹⁸⁶) 250.

²³⁷² In der römischen Fassung der AES, Nr. 131, heißt es: „Die drei Psalmen 58 (57), 83 (82) und 109 (108), in denen der Fluchcharakter überwiegt, sind in das Psalterium des Stundengebetes nicht aufgenommen“, vgl. STUNDENBUCH I (1978) 72*.

Testament wird er wegen seiner Stärke und seines Mutes mit Respekt genannt (Ri 14,18; 2 Kgt 1,23; 17,10). Ja, Gott selbst wird mit einem Löwen verglichen (Jer 25,38; Hos 5,14). Bei der Gotteserscheinung Ezechiels hat jedes der vier Lebewesen auch ein Löwengesicht (Ez 1,10). Im Neuen Testament kann der Löwe sowohl Jesus (Offb 5,5) wie den Satan repräsentieren (1 Petr 5,8).²³⁷³ Da den Löwen jedoch in V. 7b das Zerschmettern der Backenzähne droht, ergibt sich, dass hier negative Eigenschaften im Blickfeld stehen. Gregor hebt an der Natur der Löwen, die er offenbar nur vom Hörensagen bzw. aus der Literatur kennt (λέγουσι 78,11), folgende Merkmale hervor:

- Ihre Augen sind verdreht, sie schielen (78,12);²³⁷⁴
- sie nähren sich von Fleisch und Blut (78,12 f.);²³⁷⁵
- ihrem Atem haftet ein übler Geruch an (78,14 f.).²³⁷⁶

Diese Eigenschaften bezieht Gregor allegorisch auf analoge Verhaltensweisen von Menschen. Dabei begnügt er sich mit Andeutungen, da er das Rätselbild des Löwen für leicht verständlich hält (οἶδας δὲ πάντως τὸ αἰνίγμα 78,13). Die Verkehrung der Augen, die nicht geradeaus blicken, weist auf ein verkehrtes Denken hin.²³⁷⁷ Dieses tritt im Gestank von Gotteslästerungen (βλασφημίαν 78,15) nach außen, wobei der Kirchenvater vor allem an die Irrlehre denkt. Doch ist der üble Geruch, den die Löwen verbreiten, im weiteren Sinne auch Bild für eine gottwidrige Lebenshaltung (τῆς ἀμαρτίας δυσωδίαν 78,16 f.). In die Richtung eines an sinnlichen Gütern orientierten Lebens deutet sodann die Gier der Löwen nach Fleisch und Blut. Auch in dieser Hinsicht stehen sie für eine Lebensweise, die vom Reich Gottes ausschließt, wie Gregor in einer an Paulus anklingenden Formulierung erklärt (vgl. 1 Kor 15,50).²³⁷⁸

²³⁷³ Zum Löwen im Kontext der Bibel vgl. FREVEL, Art. *Löwe*. I, *Biblisch* (31997) 1069 f.

²³⁷⁴ In der Tat erweckt die Physiognomie des Löwen beim Menschen leicht diesen Eindruck. Ein Wiederhall davon findet sich auch in Literatur und Filmkunst, so etwa in Jutta von Sonnenbergs Buch *Venedigs Löwen schielen nicht*, München 1979, oder im Spielfilm *Clarence, der schielende Löwe* (Clarence, the Cross-Eyed Lion) des Regisseurs des Andrew Marton (1965); vgl. den betreffenden Art. http://de.wikipedia.org/wiki/Clarence,_der_schielende_L%C3%B6we, Zugriff am 28.12.2012.

²³⁷⁵ Nach BAS., *Creat.* II, 6 [SMETS / VAN ESBROECK (1970) 238–243], lebten freilich auch die Löwen ursprünglich vegetarisch! Erst nach der Sintflut erhielten sie zusammen mit dem Menschen und den anderen Tieren die Erlaubnis zum Verzehr von Fleisch.

²³⁷⁶ So erklärt auch PLIN., *Nat.* VIII, 16 (18) 46 [MAYHOFF, *Historia* II (1967) 93,11], die Löwen hätten *gravem odorem*, sie verbreiteten einen scharfen Geruch. Vgl. auch LENZ, *Zoologie* (1856=1983) 120.

²³⁷⁷ Auch in anderen Werken legt Gregor das Adjektiv διάστροφος auf ungeordnete Lebensführung oder auf falsches theologisches Denken hin aus. Auf das Erstere deutet das ἐνδιάστροπον laufende Pferd in *Virg.* XXII [GNO VIII,I, 332,18]. Blutunterlaufene und verdrehte Augen sind für Besessene ebenso charakteristisch wie für Zornentbrannte, vgl. *Beat.* VII [GNO VII,II, 155,9–11]. In *Cant.* VIII [GNO VI, 258,7–10] schließlich führen Einbildungen verdrehter Augen zu Irrtümern im theologischen Erkennen. — Weitere Hinweise zum Begriffsfeld von διάστροφοι bei REYNARD, *Commentaire* (1998) 692, Anm. 1.

²³⁷⁸ Vgl. auch Gregors positiv gewendete Formulierung in *Cant.* IX [GNO VI, 262,20–22]: ὡς ἔξω γεγονότες ἤδη σαρκός τε καὶ αἵματος. — An anderen Stellen gibt Gregor eine Deutung der Gier nach Fleisch und Blut, die in ihr ein Bild für das Menschen verschlingende Treiben des Widersachers sieht. So spricht er *Inscr.* II, 16 [JR 84,56 f.] von dem „uranfänglichen Hund“, dem „Fleischfresser und „Menschenmörder“, in *Cant.* XIII [GNO VI, 392,11–13, übers. v. DÜNZL, *Homilien* III (1994) 701] von dem „schwarzen, fleischfressenden „Raben“, der „die Augen zerstört“, den „Herrscher der Macht der Finster-

5.2.15.2.2.2.2 Die Weise ihres Untergangs in V. 8–9a (78,19–29)

5.2.15.2.2.2.2.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,8–9a

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,8–9a** lautet:

⁸ Ἐξουθενωθήσονται ὡς ὕδωρ διαπορευόμενον (78,22–23).

Ἐντενεί τὸ τόξον αὐτοῦ, ἕως οὗ ἀσθενήσουσι (78,26–27).

^{9a} ὥσει κηρὸς ὁ τακεῖς ἀνταναιρεθήσονται (vgl. 78,28).

⁸ Sie werden vergehen wie Wasser, das verrinnt.

Er wird seinen Bogen spannen, bis sie geschwächt sind.

^{9a} Wie zerschmelzendes Wachs werden sie weggenommen werden.

Zum Text des Psalms:

In V. 8b votiert J. Reynard bei Gregor für die Lesart ἀσθενήσουσι (78,27).²³⁷⁹ Eine beträchtliche Zahl von Handschriften von *Inscr.* sowie auch J. Mc Donough bieten stattdessen den Fut. Konj. ἀσθενήσωσι,²³⁸⁰ wodurch das durch das Verb beschriebene Geschehen als unbestimmt in der Gegenwart oder Zukunft wiederkehrend beschrieben würde.²³⁸¹ Auf V. 9a spielt Gregor durch die Wendung κηρὸς τηκόμενος (78,28) an, womit er die Partizipialform von τήκω nicht im Aor. Pass., sondern im Präs. Med./Pass. bringt.²³⁸²

Gregors Auslegung macht zwischen V. 9a und V. 9b einen deutlichen Schnitt, sodass wir V. 9b erst beim nächsten Abschnitt bringen.²³⁸³

5.2.15.2.2.2.2.1 Die Auslegung Gregors

Nachdem Gregor durch die allegorische Deutung der Bilder von den Zähnen und den Löwen zu einer näheren Identifikation der in Ps 57 anvisierten Sünder gelangt ist, entnimmt er V. 8–9a Hinweise auf die Modalität des ihnen drohenden Untergangs. Bemerkenswert ist bereits die Art, in der er das Wann dieses Geschehens beschreibt: Es ist der Zeitpunkt, an dem die Würdigen die Ehrung empfangen (ἐν γὰρ τῷ καιρῷ τῆς τῶν ἀξίων τιμῆς 78,19 f.). Damit spielt er auf das in biblischen Texten angekündigte Gericht an (vgl. Mt 25,31–46). Doch deutet er es in einer Weise, die Aspekte der Gewalt zurücknimmt. Die Verben vom Zermalmern und Zerbrechen in V. 7 hatte Gregor in seiner Auslegung übergangen. Den drei Bildern für das göttliche Gerichtshandeln, die er in V. 8–9a namhaft macht, widmet er zwar eine Interpretation, jedoch von solcher Art, dass Gott dabei nicht gewalttätig aktiv wird. Die Bilder vom verrinnenden und vom zer-

nis“ sowie in *Vit. Moys.* II, 264 [GNO VII,I, 124,14–18, übers. v. BLUM, *Der Aufstieg* (1987) 120] vom „Feind der menschlichen Natur“, der bewirkte, dass die Israeliten der „himmlischen Speise das Fleisch der Ägypter vorzogen“.

²³⁷⁹ Vgl. REYNARD, *Sur les titres* (2002) 482.

²³⁸⁰ Vgl. ders., a.a.O. 482, app.crit.; GNO V, 164,5.

²³⁸¹ Vgl. KÜHNER / GERTH, *Ausführliche Grammatik* II,2 (1904) 447 f.

²³⁸² In den PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (³1979) 174, finden sich dafür keine Belege.

²³⁸³ Vgl. unten S. 538–541.

schmelzenden Wachs stimmen darin überein, dass das durch sie insinuierte Ende nicht durch einen massiven Eingriff von außen herbeigeführt wird wie bei den „harten“ Verben in V. 7. Vielmehr tritt dieses als innere Konsequenz eines negativen Zustandes ein, der vom Betroffenen selbst verschuldet ist. Beim feurigen Pfeil aber macht der Kirchenvater im Satan einen Agenten aus, dessen Wirken zur Zerstörung führt. So stimmen diese drei Bilder in Gregors Auslegung darin überein, dass nicht Gott der Urheber des Untergangs ist, es sei denn insofern, als sich dieser aus den Gesetzen der Schöpfung ergibt. Die unmittelbare Verantwortung liegt auf der Seite der Geschöpfe.

5.2.15.2.2.2.2.2 Verrinnendes Wasser in V. 8a (78,19–23):

78,¹⁹ Ἐν γὰρ τῷ καιρῷ τῆς

GNO V, 163

²⁰ τῶν ἀξίων τιμῆς, οὗτοι, φησὶν, ἐξουθενωθήσονται, τῇ ἀστάτῳ

²¹ φύσει τῶν ὑλικῶν πραγμάτων οἷς προσφκειώθησαν κατὰ τὸν

²² βίον συγκαταρρέοντες. « Ἐξουθενωθήσονται γὰρ, φησὶν, ὥς |

GNO V, 164

²³ ὕδωρ διαπορευόμενον. »

Das verrinnende Wasser (V. 8a) macht die innere Notwendigkeit der Selbstaflösung der Sünder anschaulich. Es bedarf dazu keines äußeren Anstoßes: Wasser, das von keinem Gefäß gehalten wird, verläuft von selbst. Freilich stellt sich die Frage, wie denn ein Mensch in einen derart „wässerigen“ Zustand gelangen kann. Gregor deutet das Wasser als Bild für die materiellen Dinge überhaupt (τῶν ὑλικῶν πραγμάτων 78,21), die ihrer Natur nach letztlich alle ebenso unbeständig sind. Indem der Sünder sein Leben auf das Materielle hin orientiert, wird er ihm ähnlich, macht sich seine Wesensart zu eigen (οἷς προσφκειώθησαν) und erleidet das einer solchen Natur eigene Geschick der Vergänglichkeit (τῇ ἀστάτῳ φύσει {...} συγκαταρρέοντες 78,20–22).²³⁸⁴ Dabei sollte man freilich nicht nur an das physische Ende eines verfehlten Lebensweges denken. Nicht weniger schwerwiegend ist das Scheitern von Lebensentwürfen, die auf trügerischem Fundament gebaut waren (vgl. auch Mt 7,24–27).

5.2.15.2.2.2.2.3 Der böse Bogenschütze in V. 8b–9a (78,23–29):

78,²³ Ὁ γὰρ πονηρὸς κατὰ τῶν ψυχῶν

GNO V, 164

²⁴ ἡμῶν τοξότης, ὁ « τὰ πεπυρωμένα βέλη » τῆς ἀμαρτίας κατὰ

²⁵ τῆς ἀνθρωπίνης εὐθύνων ζωῆς, οὐ παύεται κατ' αὐτῶν τοξα-

²⁶ ζόμενος, ἕως ἂν αὐτῶν ἐκνευρώσῃ τὴν δύναμιν. « Ἐντενεῖ

²⁷ γὰρ, φησὶν, τὸ τόξον αὐτοῦ, ἕως οὗ ἀσθενήσουσι » καὶ

²⁸ γένωνται κηρὸς τηκόμενος πρὸς πᾶν εἶδος τοῦ κατὰ τὴν

²⁹ ἀμαρτίαν χαρακτηῖρος εὐκόλως μορφούμενος·

²³⁸⁴ Ein ähnliches Bild findet sich in *Vit. Moys.* II, 244 [GNO VII,I, 118,13–17], wo Gregor jene, die im Guten unsicher sind, mit Menschen vergleicht, die im Sand aufwärts gehen wollen, aber nicht vorwärts kommen, da der Sand ihren Schritt ständig abwärts zieht (ἀεὶ πρὸς τὸ κάτω τῆς βάσεως συγκαταρρεούσης τῇ ψάμμῳ).

V. 8b bringt als weiteres Bild den „bösen Bogenschützen“, der so lange mit seinen Pfeilen „auf unsere Seelen“ zielt, bis „ihre Kraft geschwächt“ ist (78,23–26). Aus dem Zusammenhang des Psalms heraus würde sich nahe legen, diesen Krieger mit Gott zu identifizieren, der in V. 7 ja aktiv gegen die Sünder vorgeht. Doch Gregor weigert sich konsequent, Gott ein solch direktes Vorgehen gegen die Sünder zuzuschreiben. Hier wird ein apriorisches Element seiner Exegese sichtbar, das deren Hermeneutik maßgeblich prägt. Gregor schließt eine Deutung des Bogenschützen auf Gott *ab ovo* aus, indem er den Schützen als böse (πονηρὸς 78,23) charakterisiert. Zugleich entsteht dadurch eine Stichwortverbindung zu Eph 6,16, wo ebenfalls ein „Böser“ seine „feurigen Geschosse“ verschießt.²³⁸⁵ Diese Andeutungen genügen unserem Kirchenvater; sie lassen den Leser verstehen, dass hier der Satan als Agent in Szene tritt. Entsprechend wird man die „gegen unsere Seelen“ gerichteten Pfeile als Versuchungen deuten, die zur Sünde anreizen (βέλη τῆς ἀμαρτίας 78,24).

Diesem Geschehenszusammenhang ordnet Gregor auch das in V. 9a folgende Bild vom schmelzenden Wachs zu. Hier wird sichtbar, wie der Beschuss durch die Pfeile der Versuchungen die moralische Kraft des Opfers entnervt (ἐκνευρώση τὴν δύναμιν 78,26). Der „Böse“, der hier am Werk ist, kann dem auf diese Weise Geschwächten mühelos jede Art von Sünde aufprägen; er kann ihn also nach Belieben zu jeder Art von Bosheit verführen. Es ist die innere Selbstaflösung des Sünders auf der moralischen Ebene.

5.2.15.2.2.2.4 Aspekte moderner Auslegung von V. 8–9a

Während Gregor V. 8a als klagende Beschreibung eines künftigen Geschehens versteht, oszilliert nach *F.-L. Hossfeld* „die Ansage dieser Zukunft [...] zwischen Wunsch und fester Erwartung.“²³⁸⁶ Im Bild von den sich verlaufenden Wassern sieht Hossfeld ebenfalls „die Nicht-(Mehr-) Existenz der Frevler“ angesprochen. Darüber hinaus aber wird hier auch „an die bedrohliche und chaotische Macht des Wassers erinnert, die der bedrohlichen Macht der Frevler entspricht.“²³⁸⁷ Sowohl deren Existenz als auch deren Macht finden ein Ende. Aus diesem Zusammenhang heraus kann Hossfeld die Frevler auch als die Subjekte des Pfeileschießens bestimmen: „Mit dem Pfeilbild in V. 8b wird dann ein weiteres typisches Bedrohungsbild der Frevler eingespielt [...], das Konnotationen zu den Wortlügen und dem Zum-verstummen-Bringen des Rechtes in ihren Reden aufweist.“²³⁸⁸ Auch die „Schwächung“, von der im Zusammenhang mit den Pfeilen die

²³⁸⁵ In *Vit. Moys.* II, 198 f. [GNO VII,I, 102,7–16] spielt Gregor ebenfalls auf Eph 6,16 an. Entsprechend dem anderen Zusammenhang bringt er dort auch die Möglichkeit zur Sprache, durch das doppelte Schild des Glaubens und eines guten Gewissens den „bösen Bogenschützen“ zurückzuschlagen. Ferner zeigt er in *Vit. Moys.* II, 261 f. [a.a.O. 123,25–124,7] am Beispiel des Mose auf, dass derjenige, der „vom Schild der Tugend gut geschützt wird, von den Spitzen der Pfeile nicht verwundet wird“. Gott selbst war die Rüstung, mit der angetan Mose den „bösen Bogenschützen“ unwirksam machte.

²³⁸⁶ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 137.

²³⁸⁷ Ebd.

²³⁸⁸ HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 137 f.

Rede ist, ordnet Hossfeld einem anderen Subjekt zu als Gregor. Er versteht V. 8bβ als Bitte, dass die „für Heimtücke und Unberechenbarkeit stehenden Pfeile“ selbst unwirksam werden²³⁸⁹: „Schießt er seine Pfeile, dann sollen sie niedersinken.“²³⁹⁰ Auf diese Weise entgeht auch Hossfeld der von Gregor gescheuten Inkonvenienz, in Gott selbst den Bogenschützen zu sehen. Das Scheitern der Frevler bahnt sich an, indem ihre Unternehmungen die Wirkkraft verlieren.

5.2.15.2.2.3 Feuer und unverständiges Dorngewächs in V. 9b–10 (78,29–79,19)

5.2.15.2.2.3.1 Der verdunkelte Blick in V. 9b (78,29–46)

5.2.15.2.2.3.1.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,9b

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,9b** lautet:

^{9a} Ἦπεσεν πῦρ, καὶ οὐκ εἶδον τὸν ἥλιον (78,31).

Feuer fiel herab, und sie sahen die Sonne nicht mehr.²³⁹¹

Zum Text des Psalms:

Statt ἐπέπεσε wie Gö, liest Gregor in V. 9b Ἦπεσεν (78,31), was aber in diesem Zusammenhang den Sinn nicht beeinflusst. Seine Fassung entspricht Handschriften der Gruppen *L' Th* (Sa?) sowie auch der ORTH.L.²³⁹²

5.2.15.2.2.3.1.1 Die Auslegung Gregors

78,²⁹ καὶ τούτοις ἔτι
³⁰ προστίθῃσι τὰς ὀδυρτικὰς ἐκεῖνας κατὰ τῶν δειλαίων φωνάς,
³¹ « Ἦπεσεν πῦρ, λέγων, καὶ οὐκ εἶδον τὸν ἥλιον ». Σαφηνίζει
³² δὲ τοῦ ῥήτου τούτου τὴν ἔννοιαν ἕτερος τῶν ἐρμηνέων, τὴν
³³ παρὰ καιρὸν γενομένην ἀπὸ τῆς μήτρας ὀλίσθησιν τοῦ ἀμβλώ-
³⁴ ματος ἐρμηνεύσας τούτοις τοῖς ῥήμασιν· « Ἐκτρωμα, φησὶν,
³⁵ γυναικὸς οὐχ ὀραματισθήσεται ἥλιον. » Ἐπεὶ τοίνυν παρὰ τὴν
³⁶ ἀρχὴν τῆς ψαλμοδίας φησὶν ὅτι « ἀπηλλοτριώθησαν οἱ
³⁷ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ μήτρας καὶ ἀπὸ γαστρὸς ἐπλανήθησαν »,
³⁸ ὅπερ ταυτόν ἐστι τῷ ἡμβλώθησαν, αἴτιον δὲ τοῦ τοιούτου
³⁹ πάθους αὐτῶν λέγει τὴν πρὸς τὸν ὄφιν τε καὶ τὴν ἀσπίδα
⁴⁰ ὁμοίωσιν, διὰ τοῦτο καὶ νῦν τὸν ἴσον ἐπαναλαβὼν λόγον φησὶ
⁴¹ ὅτι ἀτελεῖς ἐν τῷ λόγῳ τῆς φύσεως καὶ ἀμβλωθρίδιοι διὰ
⁴² κακίας γενόμενοι ἐξωλίσθησάν τε καὶ ἔπεσον αὐτοὶ ἀπὸ τῆς

GNO V, 164

²³⁸⁹ Dies., a.a.O. 138.

²³⁹⁰ Dies., a.a.O. 131.

²³⁹¹ Übers. wie in der LXX.D (2009) 808.

²³⁹² Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlfs* (1931=1979) 174, sowie TO ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³1998) 69.

- ⁴³ νοηθείσης ἡμῖν ἐκείνης μήτρας, πῦρ καθ' ἑαυτῶν γενόμενοι διὰ
⁴⁴ τῆς ὑλικῆς προαιρέσεως· οὗ χάριν οὐκ ἀνέβλεψαν πρὸς τὸν
⁴⁵ ἥλιον. Ἐνδείκνυται δὲ διὰ « τοῦ ἡλίου » « τὸ ἀληθινὸν φῶς »,
⁴⁶ πρὸς ὃ ἡ ἀτελεσφόρητος τῶν Ἰουδαίων γονὴ οὐκ ἀνέβλεψεν.

Zunächst erinnert Gregor daran, dass es sich bei dieser Partie des Psalms um eine Klage handelt. Dann wendet er sich den rätselhaft wirkenden Worten des V. 9b zu. Bedingt durch eine vom MT abweichende Vokalisierung ist in der LXX von fallendem Feuer die Rede, welches den Aufblick zur Sonne verhindert.²³⁹³ Angesichts dieses schwer deutbaren Wortlauts zieht Gregor wie schon Eusebius von Cäsarea „einen der anderen Übersetzer“ zurate.²³⁹⁴ Vermutlich handelt es sich um Aquila (α'), dessen Übersetzung der von Gregor zitierten Variante weithin entspricht.²³⁹⁵

Gregor lässt nun in einem komplizierten Prozess die beiden Übersetzungen sich gegenseitig interpretieren. Dabei versteht er das Bild von der Fehlgeburt in V. 9b α' als Wiederaufnahme der Thematik von V. 4 (τὸν ἴσον ἐπαναλαβὼν λόγον 78,40) und kann so die dort gegebene allegorische Exegese auch auf die Interpretation von V. 9b anwenden. Danach war die „Ähnlichkeit mit der Schlange und der Natter“ (V. 5) die Ursache für die Entfremdung vom göttlichen Mutterschoß (78,38 f.), welche die Sünder (V. 4a) zu Fehlgeburten (V. 9b α') werden ließ. Als solche und damit als Menschen, die „am Gesetz der Natur gemessen unvollendet und durch Schlechtigkeit (wie eine) eine Fehlgeburt geworden waren“, wie Gregor diesen Zustand der Entfremdung nun noch beschreibt (78,41 f.), begegnen sie uns in V. 9b α'. Im Lichte dieser Zusammenhänge legt Gregor jetzt auch die LXX-Fassung des V. 9b aus. Dabei deutet er das Verb ‚fielen herab‘ (ἔπεσον 78,42) als Wiederaufnahme der Verben ‚sind entfremdet‘ (ἀπηλλοτριώθησαν 78,36) und ‚sind abgeirrt‘ (ἐπλανήθησαν 78,37) in V. 4. Auf diese Weise ergibt sich ein nachvollziehbarer Zusammenhang: Eben dadurch, dass die Sünder sich vom Mutterschoß entfremdeten, „fielen“ sie. Sodann sieht Gregor auch eine Korrespondenz zwischen den Substantiven ‚Feuer‘ (πῦρ 78,43) in V. 9 und ‚Sünder‘ (ἁμαρτωλοὶ 78,37) in V. 4. Bei seiner Auslegung des V. 8 hatte er bereits „feurige Pfeile der Sünde“ namhaft gemacht, die sich gegen das menschliche Leben richten (78,23–25). Dieses Bild könnte man so weiterführen, dass diese Geschosse ihr Ziel treffen und es in Brand setzen, womit wir bei dem „Feuer“ von V. 9b angekommen wären. Gregor entfaltet diesen auf der Bildebene liegenden Zusammenhang allerdings nicht, sondern wendet sich der

²³⁹³ Die Autoren der LXX lasen nicht wie der MT: תִּשָּׁחַל לְפָנָי = *die Fehlgeburt einer Frau*, sondern שָׁחַל לְפָנָי = *Feuer fiel herab*.

²³⁹⁴ EUS., *Ps.* 57,9 erklärt, V. 8a–10 werde von den Siebzig undeutlich (ἀσαφῶς) dargeboten und zitiert deshalb die Übersetzung des Symmachus, wo V. 9b lautet: διαφωνεῖν ἔκτρομα γυναικὸς, ἵνα μὴ ἴδωσιν ἥλιον [PG 23, 528,8 f.].

²³⁹⁵ Aquila [ORIGENIS HEXAPLARUM II, 185] übersetzt V. 9b als: ἔκτρομα γυναικὸς οὐ μὴ ὁραματισθῶσιν ἥλιον. GR. NYSS., *Inscr.* II, 15 [78,35], weicht davon nur in der Fassung des Verbs als οὐχ ὁραματισθήσεται ab. Schon PHILON, *All.* I, 76 [MONDÉSÉRET (1962) 82] hatte die Fehlgeburten als Bild für Werke des Sünders gedeutet. GR. NYSS. erklärt in *Vit. Moys.* II, 11 [GNO VII,I, 36,16–21] die Philosophie zur Urheberin von Fehlgeburten, da sie nicht zur wahren Gotteserkenntnis vordringe. In *Eun.* I, 6 [GNO I, 24,9 f.] fällt diese unfruchtbare Rolle dem Häretiker Eunomius zu.

Sachebene zu. Das Feuer, das die Sünder erfasst, hat in seiner Sicht die Ursache in ihrer Verstrickung in die materielle Wirklichkeit, als deren Bild er in V. 8a das sich verlaufende Wasser gedeutet hatte (78,20–22). Gregor unterstreicht das, indem er die Stichworte ‚materielle Dinge‘ (τῶν ὑλικῶν πραγμάτων 78,21) und ‚feurige Geschosse‘ (τὰ πεπρωμένα βέλη 78,24) in chiastischer Stellung wieder aufnimmt und von den Sündern sagt, sie seien sich selbst zu Feuer geworden durch ihre Entscheidung für die materielle Wirklichkeit (πῦρ καθ’ ἑαυτῶν γινόμενοι διὰ τῆς ὑλικῆς προαιρέσεως 78,43 f.).

Es mag überraschend sein, dass ausgerechnet Wasser zur Ursache von Feuer wird. Doch was auf der Bildebene nicht recht zusammenpassen will, erweist sich in den dadurch angedeuteten sachlichen Zusammenhängen als stimmig. Denn sowohl V. 8a wie V. 9b bringen je auf ihre Weise die selbstzerstörerische Kraft der Sünde ins Bild. Das sich verlaufende Wasser erinnert an den unbeständigen Charakter der materiellen Welt, welche Menschen, die sich ihr verschreiben, in ihre eigene Auflösung mit hineinzieht. Das Feuer dagegen weist auf die Gier und die Süchte hin, die dadurch entstehen, dass das Materielle keine bleibende Befriedigung gewähren kann. Hier entsteht im Sünder ein Feuer, das ihn schließlich verzehrt. Falsche Lebensentscheidungen werden nicht selten von innerer Unruhe und Gewissenszweifeln begleitet. Nach einem Wort des Apostels Paulus kommen „Bedrängnis und Beengung“ über jeden Menschen, der das Schlechte tut (vgl. Röm 2,9). Im Deutschen sprechen wir zudem von „brennender Begierde“. Es gibt innere „Feuer“, die Menschen blind werden lassen für die Realitäten des Lebens.

Von da aus erschließt sich zugleich die Fortführung des Gedankens in V. 9bβ: Weil in dem erläuterten Sinne „Feuer herabfiel“, sahen die Sünder die Sonne nicht. Es ist bezeichnend, dass Gregor das ‚Sie sahen nicht‘ (οὐκ εἶδον) des V. 9b durch ein ‚Sie blickten nicht auf‘ (οὐκ ἀνέβλεψαν 78,44) interpretiert: Der Grund ihres Nicht-Sehens lag also an ihrer „feurigen“ inneren Verfassung, die sie daran hinderte, ihren Blick auf die Sonne zu richten. Man könnte im Kontext der Heiligen Schrift vergleichbare Vorgänge namhaft machen: Nach ihrem Fall weichen Adam und Eva Gott aus und verstecken sich unter den Bäumen des Gartens (vgl. Gen 3,8). Als Kain von Neid gegen seinen Bruder Abel erfasst wird, überläuft es ihn ganz heiß (Feuer!) und sein Blick senkt sich (!) (vgl. Gen 4,5). Wenn man bereit ist, Gregors Wegen der Interpretation – hier könnte man gewiss auch von „Sinnkonstitution“ sprechen – zu folgen, lässt sich der rätselhafte V. 9b als Ausdruck tiefer seelischer Zusammenhänge lesen und zugleich als Spitzensatz, der die vorausgehenden Aussagen des Psalms bündelt. Der komplizierte Gang der Argumentation sei noch durch ein Schema veranschaulicht:

Erster Argumentationsgang: zu Ἔπεσεν πῦρ

Text V. 9b LXX → Text V. 9b α’ → Text V. 4–5 LXX → Auslegung V. 4–5 LXX
→ Auslegung V. 9b LXX;

Zweiter Argumentationsgang: Vertiefung zu πῦρ

Text V. 9b πῦρ → Auslegung V. 8 + Auslegung V. 4–5 LXX → Auslegung V. 9b πῦρ.

Als bemerkenswert erweist sich hier wieder Gregors Umgang mit Varianten des biblischen Textes. Im Unterschied zur heutigen Textkritik unternimmt er nicht den Versuch, durch ein Ausleseverfahren approximativ die historisch wahrscheinlich ursprüngliche Variante zu rekonstruieren. Vielmehr betrachtet er die verschiedenen Lesarten alle als grundsätzlich „richtige“ und zugleich komplementäre Wiedergaben des Urtextes, sodass sie je einen eigenen Beitrag bei der Auslegung leisten können.

Im Rahmen einer allegorischen Exegese bedarf schließlich noch die Sonne einer Deutung. Von der bisherigen Auslegung her ist bereits klar, dass es in V. 9b um Wahrnehmungen mit den Augen des Geistes geht. So liegt es nahe, hier die im Neuen Testament mehrfach bezeugte Symbolik einzuspielen, wonach die Sonne auf das „wahre Licht“ verweist, welches mit Christus identisch ist (vgl. Joh 1,9; 1 Joh 2,8; ferner Lk 1,78). Der Aorist des εἶδον lässt nach einer entsprechenden Sehverweigerung in der Vergangenheit ausschauen, was Gregor zu einem Seitenhieb auf das noch nicht zur Reife gelangte (ἀτελεσφόρητος 78,46) Geschlecht der Juden führt. V. 9b erinnert demnach an die Ablehnung des Sendungsanspruchs Jesu durch die führende Schicht und die Mehrheit des jüdischen Volkes.

5.2.15.2.2.3.1.2 Aspekte moderner Auslegung von V. 9b

Die von Gregors „anderem Übersetzer“ zugrunde gelegte masoretische Textfassung ist auch die Basis heutiger Exegese. In V. 9a liest MT statt κηρός das Wort שבליל (Schnecke?), in V. 9b statt Ἐπεσεν πῦρ ἀστὴρ נפל (Fehlgeburt der Frau). Dabei sieht *F.-L. Hossfeld* wie Gregor im Bild von der Fehlgeburt eine Aufnahme der Metaphorik aus V. 4. Ihr Sinn liegt darin, „eine weitere Analogie für die erhoffte Vernichtung der Frevler“ zu schaffen. Dieser Absicht dient auch V. 9b, der die Bilder aus V. 8 variiert und wie sie „den Wunsch nach Nicht-(Mehr-)Existenz der Frevler“ ausdrückt.“ Dem entsprechend ist die Sonne in V. 9 im physischen Sinn zu verstehen. Allerdings hält Hossfeld darüber hinaus eine übertragene Bedeutung für möglich, wonach „mit dem Bild von der Fehlgeburt, die die Sonne nicht mehr zu Gesicht bekommt {...}, ein Kontrast zum Sehen des Angesichts JHWHs beabsichtigt“ wäre.²³⁹⁶ Vergleicht man seine Auslegung mit derjenigen Gregors, so überrascht, dass Hossfeld trotz einer anderen Textbasis innerhalb des Psalms dieselben Verbindungslinien zieht wie der Kirchenvater. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Interpretationen besteht darin, dass es nach Hossfeld (gemäß dem MT) in V. 9 primär um den physischen Untergang der Frevler geht, während Gregor (gemäß der LXX) hier vor allem deren geistigen Zustand beschrieben sieht.

²³⁹⁶ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 138.

5.2.15.2.2.3.2 Das nur scheinbare Leben der Sünder in V. 10 (78,47–79,19)

5.2.15.2.2.3.2.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text von V. 10

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,10** lautet:

¹⁰ Πρὸ τοῦ συνιέναι τὰς ἀκάνθας ὑμῶν τὴν ῥάμνον (vgl. 78,49; 79,4 f.),
ὥσει ζῶντας καὶ ὥσει ἐν ὀργῇ καταπίεται ὑμᾶς (79,16 f.).

¹⁰ Bevor eure Dorngewächs den Kreuzdorn verstehen,
wird er euch wie Lebendige und wie im Zorn verschlingen.

Zum Text und zur Übersetzung des Psalms:

Gregor führt V. 10a nicht im vollen Wortlaut an, jedoch ergibt sich aus dem deutenden Zitat einzelner Begriffe, dass ihm diese Zeile in der durch Handschriften der Gruppe *L'* 55 bezeugten Gestalt vorlag. Das bedeutet, dass er nicht συνεῖναι las wie Gö,²³⁹⁷ sondern συνιέναι wie die ORTH.L. und auch RA^{HA}.²³⁹⁸ V. 10b stimmt mit Gö überein, allerdings enthält das Zitat Gregors noch ein καὶ, für das sich im app.crit. von Gö keine Belegstellen finden.²³⁹⁹ Da es Gregors Auslegung begünstigt, ist es möglicherweise von ihm selbst hier eingefügt worden.

Die LXX.D gibt ἄκανθα als ‚Stachel‘ und ῥάμνος als ‚Dornbusch‘ wieder, wobei sie einer Auslegung der Kirchenväter folgt.²⁴⁰⁰ Die Beschreibung, die Gregor gibt und seine Argumentation (79,1–7) legen jedoch nahe, dass er im ῥάμνος eine besondere Art von Dorngewächs sah, nämlich den bereits von der antiken Botanik beschriebenen Kreuzdorn.²⁴⁰¹

5.2.15.2.2.3.2.1 Die Auslegung Gregors

78,⁴⁷ Καὶ ὁ ἐφεξῆς λόγος ἀρμόζει κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῷ προάγοντι.

GNO V, 164

⁴⁸ Ὁ γὰρ ἐκεῖ « κωφὴν ἀσπίδα » ὠνόμασεν, τοῦτο νῦν μεταβαλὼν

⁴⁹ ἀσύνετον ἄκανθαν λέγει· ἐκ γὰρ τοῦ ἀκοῦσαι τὸ συνιέναι

⁵⁰ γίνεται· ὁ δὲ τὴν ἀκοήν οὐ δεξάμενος συναποβάλλει πάντως

⁵¹ μετὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τὴν σύνεσιν.

79,¹ Διὰ τοῦτο ὥσπερ ἐκεῖ μὲν γενικώτερον μνημονεύσας

GNO V, 165

² τοῦ κατὰ τὸν ὄφιν ὀνόματος ἐπάγει τὸ εἶδος τοῦ θηρίου τὸ ἐν

³ τῷ γένει πικρότατον, τὴν ἀσπίδα λέγων· οὕτω καὶ ἐνταῦθα,

⁴ οἷον ἐν γένει τινὶ τὸ τῆς ἀκάνθης ὄνομα προεκθέμενος ἐπά-

⁵ γει τὸ χαλεπώτερον ἐν ταῖς ἀκάνθαις εἶδος, « τὴν ῥάμνον »

⁶ εἰπὼν, ἧς ὀξεῖαι μὲν αἱ ἀκμαί, συνεχεῖς δὲ αἱ προβολαί,

⁷ βλαπτικαὶ δὲ τῶν προσεγγιζόντων καὶ ἰώδεις αἱ ἀμυχαί. Πλὴν

²³⁹⁷ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 174.

²³⁹⁸ Vgl. TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 69, und RA^{HA} (2006) II, 59.

²³⁹⁹ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 174.

²⁴⁰⁰ Vgl. die LXX.E II (2011) 1658.

²⁴⁰¹ Vgl. dazu unten S. 544–544 den Exkurs ‚Dorn und Kreuzdorn‘.

⁸ ἀλλὰ κἄν *ἄκανθα* ἦτε, φησίν, κἄν ἐν *ἀκάνθαις ἢ ῥάμνος*, ὥς ἔτι
⁹ οἴεσθε ζῆν – οὐ γὰρ ἀληθῶς ζῆ ὁ τὴν ἀληθῆ μὴ ἔχων ζώην –,
¹⁰ *ἢ ὀργή καταπίεται ὑμᾶς*· καὶ ὥσπερ τῶν ἀμαρτωλῶν ἡ ζωή
¹¹ οὐκ ἀληθῶς ἐστὶν ὃ λέγεται, ἀλλ’ ὀνομάζεται μόνον – τὸ γὰρ
¹² τῆς ἀληθινῆς ζωῆς διεξευγμένον, ζωὴ οὐκ ἔστιν – · οὕτως
¹³ καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἡ *ὀργή*, κἄν τοῖς ἀμαρτωλοῖς τοῦτο καὶ
¹⁴ φαίνεται καὶ παρ’ αὐτῶν ὀνομάζεται, οὐδὲν μᾶλλον ἐστὶν
¹⁵ ὀργή, ἀλλ’ *ὡς ὀργή* τοῖς οὕτω τὴν κατὰ τὸ δίκαιον τοῦ Θεοῦ
¹⁶ ἀντιτιδομένην ἀμοιβὴν ὀνομάζουσι. Τοῦτο οὖν ἐστὶν τὸ «*Ὡσεὶ*
¹⁷ *ζῶντας καὶ ὡσεὶ ἐν ὀργῇ καταπίεται ὑμᾶς*», οὐκ ἐν ἀληθινῇ
¹⁸ ζωῇ ὄντας, οὔτε ἀληθῶς ἐκεῖνος ἐν ὀργῇ θεωρούμε-
¹⁹ νος.

Mit V. 10 wechselt die Sprechrichtung. Wie in V. 2–3 wendet sich der Psalmist wieder direkt an die Sünder (ὕμᾶς 79,10.17). Gleichwohl merkt Gregor nun keinen Wechsel der Aussageart an, sondern betont die Kontinuität (ἀρμόζει 78,47), sodass er wohl auch V. 10 als Teil der Klage betrachtet. V. 10 schließt sich folgerichtig (κατὰ τὸ ἀκόλουθον 78,47) an das Vorige an und nimmt insbesondere das Thema der V. 5b–6a wieder auf und führt es fort.

V. 5b–6a rücken die Taubheit und Hörverweigerung der Natter in den Blick. Wenn nun in V. 10 das Dorngewächs als unverständlich bezeichnet wird, so scheint darin für Gregor ein innerer Zusammenhang auf. Denn fehlendes Verständnis ist die natürliche Folge von Unhörsamkeit. Aus diesem Bedingungsverhältnis der Eigenschaften heraus schließt er auf die Identität der angesprochenen Subjekte und erklärt das „unverständige Dorngewächs“ als ein weiteres Bild für jene Verhaltensweise der Sünder, die in V. 5b unter dem Bild der tauben Natter zur Sprache kam.²⁴⁰²

Dieser inhaltliche Zusammenhang wird in Gregors Wahrnehmung durch eine strukturelle Parallele unterstrichen: In V. 5 wie in V. 10a entwickelt sich die Aussage vom Allgemeinen zum Besonderen, insofern jeweils zuerst die übergreifenden Gattungen (γενικώτερον 79,1) der Schlange (V. 5a) bzw. des Dornstrauchs (V. 10aα) und darauf die Arten (εἶδος 79,2) der Natter (V. 5b) bzw. des Kreuzdorns (V. 10aβ) genannt werden.²⁴⁰³ Damit ist in beiden Fällen eine Steigerung verbunden, da es sich bei den genannten Arten um besonders aggressive und unangenehme (πικρότατον, χαλεπώτερον 79,3.5) Vertreter der betreffenden Gattungen handelt. Zu diesen Entsprechungen zwischen V. 5 und V. 10a treten noch Beziehungen zwischen V. 8b und V. 10a, die bei Gregor zumindest implizit anklingen. Bereits bei der Schilderung des bösen Bogenschützen hatte er die Gefährlichkeit der von ihm ausgesandten „feurigen Pfeile“ eindringlich beschrieben (78,23–26). In ähnlicher Weise schildert er nun den Kreuzdorn mit seinen spitzen, dicht gewachsenen und giftigen Dornen als Quelle von Gefahren

²⁴⁰² Auch in anderen Werken identifiziert GR. NYSS. den Dorn mit der Sünde, so in *Diem. nat.* [GNO X,II, 248,2–4]: ἡ δὲ ἀμαρτία παρὰ τῆς γραφῆς τῇ τῆς ἀκάνθης ἐπωνυμία κατονομάζεται.

²⁴⁰³ Gregor benutzt hier die aristotelische Unterscheidung von Gattung und Art, vgl. ARISTOT., *Cat.* V, 2 a 11–19 [COOKE (1973) 18–20].

(79,6 f.). Der hinterhältige Bogenschütze und die Dornen des Kreuzdorns veranschaulichen so je auf ihre Weise die Aggressivität und Gefährlichkeit des Bösen.

5.2.15.2.2.3.2.1.1 Exkurs: Dorn und Kreuzdorn

Der Leser würde sich wohl gerne eine genauere Vorstellung von den in Ps 57,10 angesprochenen Pflanzen machen. Zum Kreuzdorn, der auch ‚Wegedorn‘ heißt und in der Septuaginta ῥάμνος genannt wird, erklärt *H. Lenz*: „Der Name *ramno* hat sich in Italien für den Kreuzdorn, *Rhamnus cathartica*, L., erhalten. Bei den Alten bezeichnet er wohl ebenfalls Arten der linnéischen Gattung *Rhamnus*, jedoch ist nicht wohl zu bestimmen, welche Arten *Diosc.* 1, 119, *Plin.* 24, 14 76 unter ῥάμνος und *rhamnus* verstanden.“²⁴⁰⁴ Der in dem Zitat genannte Arzt *Dioskurides* (1. Jh. v. Chr.) beschreibt den Kreuzdorn als einen Strauch, der an Zäunen wächst.²⁴⁰⁵ Er hat gerade Zweige, spitze Dornen und längliche Blätter. *Dioskurides* unterscheidet drei Arten, darunter eine mit weißen und eine mit schwarzen Blättern. *Plinius d. J.* (61/62–113) schildert den *Rhamnus* in ähnlicher Weise als eine Art der Brombeerstaude, deren Zweige gerade Stacheln tragen (*ramos spargens rectis aculeis*).²⁴⁰⁶ Nach *Theodor von Mopsuestia* bezeichnet die Heilige Schrift einen weißen Dornstrauch, der fast die Größe eines Baumes erreicht, als ῥάμνος.²⁴⁰⁷ Ebenso hebt *Theodoret von Kyros* die Größe dieses Strauches hervor.²⁴⁰⁸ In der heutigen Botanik bildet der *Rhamnus* eine Gattung der Kreuzdorngewächse. Sie umfasst etwa 150 Arten, wobei es sich meist um Sträucher oder Bäume mit dornigen Zweigen handelt.²⁴⁰⁹

Die allegorische Deutung der Dorngewächse stützt sich auf die biblische Urgeschichte, wo das Wachsen von Dornen und Disteln (ἀκάνθας καὶ τριβόλους) über die Stammeltern als Strafe verhängt wird (vgl. Gen 3,18). *Philo von Alexandrien* interpretiert die Dorngewächse auf der seelischen Ebene als die Leidenschaften, unter denen der Mensch leidet.²⁴¹⁰ *Athanasius* identifiziert sie mit den Sünden.²⁴¹¹ *Basilios* schließlich knüpft bei dem Gleichnis Jesu vom Sämann (Mt 13,7.22) an und erklärt die Dornen als Bild für die Lüste des Fleisches, für Reichtum, Ruhm und die Sorgen dieser Welt.²⁴¹²

²⁴⁰⁴ LENZ, *Botanik* (1859=1966) 120.

²⁴⁰⁵ Zu *Dioskurides* vgl. N(UTTON), Art. *Dioskurides* [5] (1997) 671. Die Beschreibung des Kreuzdorns findet sich in: DSC., *De materia medica* I, 90 [WELLMANN (1907=1958) 83,4–84,3].

²⁴⁰⁶ Zu *Plinius d. J.* vgl. oben S. 501, Anm. 2246. — Die Beschreibung des Kreuzdorns findet sich in: PLIN., *Nat.* XXIV, 14 (76) 124 [MAYHOFF, *Historia* IV (1897 = 1967) 95,3–11.

²⁴⁰⁷ Vgl. THDR. MOPS., *Ps.* 57,10 [DEVREESE, *Le commentaire* (1939) 379]: Ῥάμνον ἢ θεία γραφή καλεῖ τὴν μεγάλην ἄκανθαν καὶ λευκὴν, ἣ καὶ δένδρῳ παραπλησία διὰ τὸ μέγεθος· ἔστι δὲ καὶ ξηρὰ κατὰ φύσιν, καὶ βραχὺ τι πυρὸς ὁσφρανθεῖσα εὐθὺς καταναλίσκεται.

²⁴⁰⁸ Vgl. THDT., *Ps.* 57,10 [PG 80, 1301,11–13]: ἡ δὲ ῥάμνος ἄκανθα μὲν ἐστὶ, μεγίστη δὲ, καὶ δένδρον μιμουμένη [καὶ ἰὸν χαλεπώτατον βάλλουσα.

²⁴⁰⁹ Vgl. BE²¹, Art. *Kreuzdorn* (2006) 726.

²⁴¹⁰ Vgl. PH., *All.* III, 248,2 f. [MONDÉSÉRET (1962) 312]: τί φύεται καὶ βλαστάνει ἐν ἄφρονος ψυχῇ, πλὴν τὰ κεντοῦντα καὶ τιτρώσκοντα αὐτὴν πάθη;

²⁴¹¹ Vgl. ATHAN., *Exp. Ps.* 31,4 und 57,10 [PG 27, 161,40 und 264,14–16].

²⁴¹² Vgl. BAS., *Hom. in Ps.* 45,11 [PG 29, 428,44 f.]: Ἀκανθαὶ δὲ εἰσὶν ἡδοναὶ σαρκὸς, καὶ πλοῦτος καὶ δόξα, καὶ βιωτικαὶ μέριμναι.

Nach diesen Analysen zur Stellung des V. 10 im Kontext des Ps 57 gibt Gregor den Sinn des Verses durch eine Paraphrase wieder (79,7–10). Diese hat die Form einer direkten Anrede der Sünder und knüpft damit an die Scheltrede in V. 2–3 an. In dieser Paraphrase unterstellt der Kirchenvater, dass die Angeredeten sich selbst als Dornen, ja sogar als Kreuzdorne verstehen und eben darin ein Zeichen ihrer Vitalität sehen. Auf diese Weise löst er gewissermaßen durch einen Handstreich die Frage, wie denn die Aussage zu deuten sei, dass „eure Dorngewächse den Kreuzdorn verstehen“ (V. 10a).²⁴¹³ Ebenso blendet er den in der einleitenden Präposition ‚bevor‘ (πρό V. 10a) liegenden zeitlichen Aspekt aus, der auf eine Linie der Interpretation führt, die nicht in seinem Sinne ist. Verweist dieses ‚bevor‘ doch auf einen rasch erfolgenden göttlichen Eingriff, der dem Treiben der Sünder von außen her ein Ende setzt.²⁴¹⁴

Vielmehr liegt Gregor daran, die hochgemute Selbsteinschätzung der Sünder von V. 10b aus zu kritisieren. Diese wird dabei als bloße Meinung aufgedeckt (οἶσθε 79,9), bei der sich die Betroffenen über sich selbst wie über Gott täuschen. Denn wer wie sie vom wahren Leben getrennt ist (79,11 f.), wer das wahre Leben nicht hat, der lebt nicht wirklich (οὐ γὰρ ἀληθῶς ζῆ 79,9). Die Sünder sind also keine „Lebendigen“ im gesteigerten Sinn, wie sie selbst meinen, sondern lediglich „wie Lebende“ (Ὡσεὶ ζῶντας V. 10b), es sieht nur so aus, als ob sie leben würden. Ihr Leben wird nur so genannt, ist aber nicht wirklich das, was das Wort besagt. Deshalb muss ihnen der besorgte Psalmist ankündigen, dass sie schließlich „verschlungen“ werden (79,9–12.16 f.).

Auch darin unterliegen die Sünder einer Täuschung, wenn sie ihr trauriges Ende auf einen „Zorn“ Gottes zurückführen. Bereits in der dem Zitat des V. 10b (79,16 f.) vorausgehenden Paraphrase macht Gregor klar, wie er die Aussage des Psalms ‚Wie im Zorn wird er euch verschlingen‘, deutet. In der Paraphrase heißt es: „Der Zorn wird euch verschlingen“ (79,10). Diesen Zorn aber versteht der Kirchenvater nicht als einen „Gemütszustand“ Gottes, sondern als eine seelische Wirklichkeit im Sünder, die zu seiner Selbstzerstörung führt. Bei dem, was sich so auswirkt, handelt es sich dann freilich um die Vergeltung, „die entsprechend der Gerechtigkeit Gottes erwiesen wird“ (79,15 f.). Auf diese Weise bleibt Gregor der bereits in der Auslegung der V. 8–9 eingeschlagenen Linie treu und beschreibt das Verderben, welches über die Sünder kommt, als die immanente Folge ihres Tuns.²⁴¹⁵ Von da aus kann er dann die Rede von einem

²⁴¹³ Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

²⁴¹⁴ In diesem Sinne interpretiert etwa ATHAN., *Exp. Ps. 57,10* [PG 27, 264,15–18]: Πρὶν, φησὶν, αὐξῆσαι τὰς ἀκάνθας ὑμῶν, τουτέστι τὰς ἀμαρτίας, καὶ γενέσθαι ῥάμνον, ἀντὶ τοῦ ἐξανθῆσαι καὶ καρποφορῆσαι, μετελεύσεται ὑμᾶς ἡ θεία ὀργή. Ebenso HIER., *Com. in Ps. 57,10* [RISSE, *Anmerkungen* (2005) 150 f.].

²⁴¹⁵ Vgl. Gregors Auslegung zu Ps 57,8 f. oben S. 535–537. — Auch HIER., *Com. in Ps. 57,10* [RISSE, *Anmerkungen* (2005) 150 f.] erklärt, Gott züchtige *non iratus, sed quasi iratus*, und er handle dabei an den Betroffenen *non ut vivos, sed quasi vivos*. Diese auffällige Übereinstimmung mit Gregor von Nyssa dürfte ihre Quelle bei ORIGENES haben, der etwa in *Cels. IV, 72, 1–4* [Übers. v. BARTHOLD / FIEDROWICZ III (2011) 811] lehrt, dass der „Zorn“ Gottes nicht eine Leidenschaft sei, „sondern nur die Anwendung einer strengeren Erziehungsmethode für die Menschen, die viele und schwere Sünden begangen haben“; vgl. ferner OR., *Princ. II 4, 4* [GÖRGEMANNS / KARPP (1976) 338–340].

„Zorn Gottes“ als Ausdruck einer unzulänglichen Außenperspektive deuten. Die unverständigen Sünder, denen die Einsicht in die inneren Zusammenhänge fehlt, halten ihr schlimmes Endgeschick für die Folge eines Zornes Gottes. Doch Gott handelt nicht wirklich im Zorn, sondern lediglich „wie im Zorn“ (ὥσει ἐν ὀργῇ V. 10b; JR 79,12–19), wie es im Psalm ja auch wörtlich heißt. Es sieht lediglich wie Zorn (ὥς ὀργῇ 79,15) aus, es scheint so, *als ob* Gott zornig handeln würde. In Wirklichkeit aber erfahren die Sünder lediglich die inneren Konsequenzen ihres Tuns.

Einmal mehr zeigt sich Gregor also bemüht, im Sinne eines christlichen Platonismus anthropomorphe Vorstellungen von Gott fernzuhalten. So erfährt denn bezeichnenderweise auch das „grausame“ Verb καταπίεται genauso wenig eine nähere Explikation wie in V. 7 die Verben συντρίψει und συνέθλασεν. Gregor fokussiert bei V. 10 sein Interesse auf das illusionäre Denken der Sünder, das er durch das zweifache ὥσει in V. 10b entlarvt sieht. Man könnte hier von einer „akzentuierenden Exegese“ sprechen, die bestimmte Elemente des Textes ins Profil hebt, andere dagegen ausblendet.

5.2.15.2.2.3.2.2 Aspekte moderner Auslegung von V. 10

Auch die masoretische Textgestalt des V. 10 macht es den Interpreten schwer, einen plausiblen Sinn zu erheben. *H.-J. Kraus* urteilt gar über V. 10b: „Der Text ist entstellt und sinnlos.“²⁴¹⁶ Als Konjektur für V. 10 schlägt er vor: „Ehe ‚ihre‘ Dornen ‚wachsen‘ zum Strauch, wie ‚Stachelgestrüpp‘, wie ‚Unkraut‘ weht er sie weg.“²⁴¹⁷ Dagegen sieht *F.-L. Hossfeld* die Möglichkeit, den Vers in der überlieferten Textgestalt zu belassen und als metaphorische Redensart zu verstehen.²⁴¹⁸ Dabei wählt er für סִיר, welches die LXX mit ἄκανθα, ‚Dorngewächs‘ wiedergibt, die alternative Übersetzungsmöglichkeit ‚Topf‘. Die „Töpfe“, von denen danach in V. 10 die Rede ist, können „als Metapher für die chaotisch-bedrohliche Macht der Frevler interpretiert werden, die sich als ‚tödlich-gefährlich‘ erweisen. Ihnen wird eine Zerstörung angesagt, die stürmisch-theophane Züge trägt.“²⁴¹⁹ Die Wendung כְּמוֹ-חַי כְּמוֹ-חַי fasst Hossfeld „als attributive Bezeichnung der Wirkweisen JHWHs“ auf, wobei „unter חַי ‚Lebendiger‘ das Leben erhaltende Handeln JHWHs verstanden“ wird, „komplementär zu seinem sich am Unrecht entzündenden חַי, ‚Zorn‘.“²⁴²⁰ Anders als in der LXX verteilen sich die beiden Vergleiche hier also nicht auf zwei Subjekte, sondern beziehen sich beide auf JHWH. Auch bei dieser philologischen Analyse ergibt sich als Grundaussage des Verses ein Bild des „totalen Vergehens und Verwehens“, ²⁴²¹ sodass die verschiedenen Lesarten letztlich doch in ihrem Sinn konvergieren.

²⁴¹⁶ KRAUS, *Psalmen* 1–59 (51978) 574, Anm. zu 10.

²⁴¹⁷ KRAUS, *Psalmen* 1–59 (51978) 574.

²⁴¹⁸ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen* 51–100 (2000) 133.

²⁴¹⁹ Dies., a.a.O. 138.

²⁴²⁰ Ebd.

²⁴²¹ KRAUS, *Psalmen* 1–59 (51978) 577.

5.2.15.2.3 Die Freude des Gerechten in V. 11–12 (79,20–40)

Bisher war der Blick des Psalmisten auf das Verhalten und das Geschick der Sünder gerichtet, sei es, dass er sie unmittelbar anredete, sei es, dass er über sie nachdachte. In den letzten beiden Versen dagegen kommt es zu einem Vergleich mit der entgegengesetzten Haltung. Wie nicht selten im Psalter steht dabei der eine Gerechte einer Menge von Frevlern gegenüber.²⁴²²

5.2.15.2.3.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,11–12

Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des **Ps 57,11–12** lautet:

- ¹¹ Εὐφρανθήσεται δίκαιος, ὅταν ἴδῃ ἐκδίκησιν· (79,20 f.)
τὰς χεῖρας αὐτοῦ νίπεται ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἁματωλοῦ. (79,24 f.)
- ¹² καὶ ἐρεῖ ἄνθρωπος Εἰ ἄρα ἔστιν καρπὸς τῷ δικαίῳ, (79,37)
ἄρα ἔστιν ὁ θεὸς κρίνων αὐτοὺς ἐν τῇ γῇ. (79,38)
- ¹¹ Der Gerechte wird sich freuen, wenn er die Vergeltung sieht,
seine Hände wird er waschen im Blut des Sünders.
- ¹² Und der Mensch wird sagen: „Es gibt doch eine Frucht für den Gerechten,
es gibt also den Gott, der sie auf der Erde richtet.“

Zum Text und zur Übersetzung des Psalms:

Gregor las in V. 11a offenbar das am Ende stehende Substantiv ἁσεβῶν nicht (vgl. 79,21), worin er mit den Handschriften S' Ga Aug L' 55, mit der ORTH.L. und zugleich mit dem hebräischen Text übereinstimmt.²⁴²³ V. 12 wird von Gregor nicht im Wortlaut angeführt, wohl aber verwendet er Begriffe, die im Psalm eine Entsprechung haben.

Sprachlich bietet V. 11 keine Probleme. Schwieriger ist dagegen die Wiedergabe von V. 12. Die von der LXX.D gebotene Übersetzung als Konditionalsatz entspricht dem Textverständnis Gregors nicht, wohl aber jene von F. Siegert als „verstärkter Aussagesatz“, der wir uns anschließen. Siegert erklärt: „Die Partikel εἰ beim Hauptsatz bezeichnet keine Kondition, sondern eine Affirmation; sie imitiert die {...} hebräische Schwurformel mit *im*.“²⁴²⁴

5.2.15.2.3.1 Gregors Auslegung

79,²⁰ Εἰτά φησιν· « Εὐφρανθήσεται δίκαιος ὅταν ἴδῃ ἐκδίκη-

GNO V, 165

²¹ σιν », οὐχ ὡς ἐπιχαίρων τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀλλ' ὡς ἐκ

²² παραλλήλου τὰ ἑαυτοῦ πρὸς τὰ ἐκείνων ἀντιτιθεὶς τότε

²³ μακαρίσει ἑαυτὸν τῆς εὐβουλίας, ὅτι μὴ ἐν ἐκείνοις ἐγένετο, ἐν

²⁴ οἷς ὁρᾷ τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν ἐκδίκησιν. Τὴν γὰρ τῶν ἰδίων

²⁴²² Vgl. etwa Ps 1; 2; 3; 4; 5 u.a.

²⁴²³ Vgl. PSALMI CUM ODIS, ed. Rahlfs (1931=1979) 174 und TO ΨΑΛΤΗΡΙON (³1998) 70.

²⁴²⁴ Vgl. SIEGERT, *Zwischen hebräischer Bibel und Altem Testament* (2001) 161 f.

²⁵ χειρῶν καθαρότητα τῇ πρὸς τὸ λύθρον τῶν ἁμαρτωλῶν
²⁶ ἀντεξετάσει μᾶλλον κατόψεται. « Τὰς χεῖρας αὐτοῦ, φησὶν,
²⁷ νίψεται ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἁμαρτωλοῦ. » Οἶδαμεν δὲ ὅτι οὐκ
²⁸ ἄλλου τινὸς χάριν νιπτόμεθα ἢ ἵνα τῷ ὕδατι τὸν ῥύπον | ἀπο-
²⁹ κλυσώμεθα· ὁ δὲ τοῦ αἵματος μολυσμὸς οὐκ ἀποκαθαίρει τὸν
³⁰ προϋπάρχοντα ῥύπον, ἀλλ' αὐτὸς γίνεται ῥύπος. Οὐκοῦν
³¹ ὥσπερ τὸ λευκὸν χρῶμα τῇ ἀντιπαραθέσει τοῦ αἵματος
³² ἐκδηλότερον γίνεται, οὕτως καὶ ἡ τῶν χειρῶν τοῦ δικαίου
³³ καθαρότης διὰ τῆς τοῦ ἐναντίου συγκρίσεως λαμπροτέρα
³⁴ καθίσταται. Τὸ γὰρ νῦν ἀπιστούμενον ὅτι τίς ἐστι τοῖς διὰ τῶν
³⁵ τῆς ἀρετῆς πόνων ἐκουσίως κακοπαθήσασι μετουσία τοῦ
³⁶ κρείττονος τότε διὰ τῆς πείρας φανερωθήσεται· ὁ γὰρ ταῦτα
³⁷ βλέπων ἐρεῖ ὅτι ἦν, ὡς ἔοικεν, τῷ δικαίῳ καρπὸς ἀποκείμενος
³⁸ ἐν τῇ δικαίᾳ τοῦ θεοῦ κρίσει. Ὅρᾳς οἷας ἐπιβέβηκεν
³⁹ ἀκρωρείας ὁ λόγος; Ὅσον ὑπεραίρει τῶν προδιηγυσμένων
⁴⁰ τοῖς ψαλμοῖς τὸ μέγεθος ;

V. 11 erweist sich in seiner Aussage für einen christlichen Leser und Beter als sperrig. Kann sich ein Christ über den Untergang anderer freuen? Jesus selbst hat doch über den kommenden Untergang Jerusalems geweint (vgl. Lk 19,41f)! Er hat seinen Jüngern die Liebe auch zu den Feinden aufgetragen (vgl. Mt 5,43–47). Zudem hatte im vorausgehenden Teil – wenn wir Gregors Auslegung folgen – der Psalmist selbst über das künftige Geschick der Frevler geklagt. Doch unser Kirchenvater setzt auch hier die Linie einer „gewaltfreien“ Interpretation des Psalms fort. Ohne Diskussion wehrt er *ab ovo* das vom Wortlaut her naheliegende Verständnis ab, wonach sich der Gerechte über den Untergang der Sünder freut (79,21). Stattdessen schlägt er eine Deutung vor, die mit seinen Grundüberzeugungen im Einklang steht. Danach entspringt die Freude des Gerechten einem Vergleich der unterschiedlichen Geschehnisse. Angesichts des Untergangs der anderen wird dem Gerechten umso mehr bewusst, wie gut es war, den rechten Weg gewählt zu haben; deshalb preist er sich wegen seiner Klugheit selig (μακαρίσει ἑαυτὸν τῆς εὐβουλίας 79,23 f.).²⁴²⁵ Es ist gewissermaßen ein gesteigerter „Gott-sei-Dank-Effekt“, den Gregor mit V. 11a verbindet. Er beseitigt also das Anstößige des Textes, indem er das Motiv der Freude verlagert: nicht mehr Freude über den Untergang des anderen, sondern Freude über die eigene Rettung. Dazu muss er freilich das sich unmittelbar nahelegende Textverständnis zurückweisen zugunsten einer Deutung, die vom Wortlaut her weniger naheliegend ist.

²⁴²⁵ Prägnant formuliert GR. NYSS. diesen Gedanken auch *Infant*. [GNO III,II, 96,3–5]: οὐχ ὡς ἐπιχαίρων ταῖς τῶν ἀνιωμένων ὁδύναις, ἀλλ' ὡς τότε μάλιστα γνωρίζων τὸ ἐξ ἀρετῆς τοῖς ἀξίοις παραγινόμενον. Ähnlich erklärt schon EUS., *Ps* 57,11 [PG 23, 529,38 f.], dass die Freude nicht dem Untergang der Frevler, sondern der Gerechtigkeit Gottes gelte: οὐ τῇ τῶν ἀσεβῶν ἀπωλείᾳ ἐπιχαίρων, ἀλλ' ἐπὶ τῇ τοῦ Θεοῦ δικαιοκρισίᾳ εὐφραίνόμενος. Ebenso DIDYM., *Ps*. 57,11 [MÜHLENBERG II (1977) 26 (Fr. 607a)]: Οὐκ ἐπιχαίρων εὐφραίνεται ἀλλ' ὅτι μὴ αὐτὸς ὑπόκειται τιμωρίᾳ καὶ καθαίρει τὰς ἑαυτοῦ πράξεις γινόμενος ἀσφαλέστερος.

In ähnlicher Weise löst unser Kirchenvater die Schwierigkeit des V. 11b. Ob der Gerechte nun seine Füße im Blut der Gottlosen badet (MT) oder sich dort die Hände wäscht (LXX) – das Bild wirkt wie ein Gipfelpunkt des Sadismus. So scheint auch die Rezeption dieses Verses angesichts eines Ethos, wie es etwa in den Antithesen der Bergpredigt entfaltet wird (Mt 5,20–5,48), nicht möglich zu sein. Gregor reagiert auch hier mit einer den bloßen Wortlaut übersteigenden Interpretation, wobei er deren Berechtigung dieses Mal ausdrücklich aus dem Text heraus begründet. Er argumentiert, V. 11b könne gar nicht wörtlich ausgelegt werden, da sonst ein Widerspruch entstünde. Der Sinn des Waschens bestehe doch in der Reinigung der Hände. Nun könne man aber Hände nicht im Blut reinigen, sie würden dadurch im Gegenteil beschmutzt. So fordert die logische Unmöglichkeit eines wörtlichen Verständnisses die allegorische Deutung. Gregor gibt sie erneut im Sinne eines Vergleiches. Dabei steht das „Waschen“ für ein Sichtbar-Machen der Reinheit, die „Hände“ für Taten: Der Gerechte „wäscht“ seine – von Blut freien – Hände, indem er durch einen Vergleich mit den – durch Blut befleckten – Taten der Sünder die Reinheit seiner Taten sichtbar macht. Auf diese Weise tritt ihre Reinheit noch deutlicher hervor (λαμπρότερα καθίσταται 79,33 f.). Auf der Sachebene bewirkt das „Waschen“ nicht die Reinheit der Hände, sondern es macht sie sichtbar.²⁴²⁶ Es geht also in V. 11b wie in V. 11a um die Unterschiedlichkeit der beiden Geschehnisse. Im Schema dargestellt:

reine Hände	=	reines Handeln
Blut der Sünder	=	böse Taten
Waschen	=	die Reinheit sichtbar machen.

V. 12 erfordert keinen größeren interpretatorischen Aufwand. Er gibt zusammen mit V. 11 Antwort auf die in der anfänglichen Scheltrede (V. 2–3) schon implizierte Frage, ob es denn „auf der Erde“ (V. 3) Gerechtigkeit gebe. Während der Wortlaut des Psalms dabei an ein bereits innerweltlich eintretendes Geschehen denken lässt – deshalb auch das blutige Ende der Frevler –, liest Gregor den Vers in eschatologischer Sicht. Er stellt das jetzt (vñv 79,34) noch kaum Glaubhafte dem künftigen Geschehen (τότε 79,36) gegenüber. Im gerechten Gericht Gottes, mithin in jenem Gericht, von dem etwa in Mt 25,31–46 die Rede ist, wird offenbar werden, dass es eine Frucht der Mühen gibt, die der Gerechte der Tugend wegen auf sich genommen hat (79,34–35.37–38).

Mit dem Blick auf das endgültige Gericht sind ein Höhepunkt der Gedanken und zugleich das Ende des Psalms erreicht. Unser Kirchenvater schlägt nun noch einmal den Bogen zum Anfang seiner Auslegung zurück und erinnert an die Leitgedanken seiner Psalterexegese: den kontinuierlichen Fortschritt, die zunehmende Höhe und Größe dessen, was erreicht wird. Nach Vollzug der Einzelauslegung hält er sein Versprechen für erfüllt, der Leser könne aus den Worten des Psalms selbst (ἐξ αὐτῶν {...} τῶν γεγραμμένων) erkennen, wie dieser seine Vorgänger übertreffe (76,1–3). In zwei rhetorischen

²⁴²⁶ Auf ähnliche Weise erklärt GR. NYSS. in *Infant*. [GNO III,II (1987) 96,10f] zu Ps 57,11: ἡ γὰρ τοῦ νίψασθαι λέξις καθαρότητος ἔμφασιν διερμηνεύει. EUS., *Ps. 57,11* [PG 23, 529,45 f.], versteht das Waschen der Hände als Unschuldsbeteuerung: ἁθῶν καὶ ἀναίτιον, καὶ καθαρὸν ἑαυτὸν δεικνὺς τῆς ἀπωλείας αὐτοῦ.

rischen Fragen redet er den Leser persönlich an (Ὁρᾷς) und weist ihn auf den Gipfel (ἀκρωτείας) hin, auf den das Wort seinen Fuß nun gesetzt habe, sowie auf die Größe, die das bisher Behandelte überrage (79,38–40). Das Stichwort μέγεθος begegnet so an den Eckpunkten von *Inscr.* II, 15: in der Einleitung (μεγαλειότερον 76,2), am Beginn der Auslegung des Psalmkorporus (77,1) und an deren Ende (79,40).

5.2.15.2.3.2 Christliches Weiterdenken eines biblischen Textes

Ging es bei V. 9–10 darum, einem Text Sinn zu geben, der von seinem unmittelbaren Wortlaut her kaum verständlich ist, so stand Gregor bei V. 11 vor einer entgegengesetzten Aufgabe: Er sah sich einem Text gegenüber, dessen Wortlaut zwar klar ist, der aber – wörtlich verstanden – einen Sinn zum Ausdruck bringt, der für einen christlichen Leser nicht assimilierbar ist. Der Kirchenvater entschied sich hier für eine Auslegung, die den unmittelbar naheliegenden Sinn zurückweist zugunsten einer Sinnkonstitution, die im Einklang steht mit einem christlichen Grundverständnis. So wird hier exemplarisch eine der Regeln deutlich, die seine Auslegung des Psalters leiten. Man könnte sie die „Regel der theologischen Kongruenz“ nennen: Jene Deutung wird entwickelt, die dem christlichen Denkhorizont entspricht. Es ist klar, dass eine derartige Regel im Rahmen einer historischen Fragestellung keine Geltung besitzt. Bei dieser geht es darum, zumindest annäherungsweise die Meinung des ursprünglichen Autors zu rekonstruieren. Von anderer Art ist dagegen die hermeneutische Situation dort, wo es um die Aufnahme des Psalters in den Raum einer spirituellen Praxis geht. Hier stellt sich die Frage nach der theologischen Kongruenz der jeweiligen Einzeltexte mit den diese Praxis motivierenden Grundüberzeugungen durchaus. Im aktuellen römischen Stundenbuch ist Ps 57 (58 MT) nicht mehr enthalten.²⁴²⁷ Dieser Ausschluss stellt eine Reaktion auf die Schwierigkeiten dar, die dieser Psalm bei einem wörtlichen Verständnis für die christliche Rezeption bietet. Gregor dagegen antwortet auf diese Problematik durch eine *lecture chrétienne* des Textes, die zu einem Verständnis führt, das diesen als für die Aufnahme in eine christliche spirituelle Praxis geeignet erscheinen lässt. Gewiss kann man als neuzeitlicher Beobachter fragen, ob es sich hier noch im eigentlichen Sinn um Exegese handelt oder nicht eher um eine neue Sinnkonstitution, um eine Korrektur und Neuinterpretation des historisch überlieferten Textes. Bei der Antwort sollte man freilich bedenken, dass bereits der hebräische Text des Psalms ein erhebliches metaphorisches Potential enthält, wie gerade die Auslegung durch F.-L. Hossfeld zeigt. Die im Kanon gesammelten biblischen Schriften verdanken sich in einem hohen Maß immer neuen Bearbeitungen, Fortschreibungen und Korrekturen älterer Einheiten.²⁴²⁸ Es ist *de*

²⁴²⁷ Vgl. AES, Nr. 131, in: STUNDENBUCH I (1978) 72*.

²⁴²⁸ So ist etwa mit manchen Gruppenbildungen im Psalter eine Korrektur von Aussagen der beteiligten Psalmen verbunden. Beispielsweise erhält der ältere, martialisch klingende Ps 21 MT durch die Vorschaltung des Ps 20 MT „eine neue, den martialischen Tönen geradezu gegenläufige Perspektive“. In ähnlicher Weise präzisiert und korrigiert Ps 92 die Vergänglichkeitsklage von Ps 90, indem er dessen Protest gegen den allgegenwärtigen Gotteszorn eine differenzierende Beobachtung entgegenstellt: „Es gibt Menschen,

facto im religiösen Leben nicht möglich, einfach beim bloßen Wortlaut überlieferter Texte stehen zu bleiben. Denn entweder führt das zu einer sehr liberalen Haltung, die einen Großteil des biblischen Erbes als historisch bedingt und für die heutige Zeit nicht mehr relevant erklären muss. Oder aber man verfällt dem sog. Fundamentalismus, der archaische und in der Tat überwundene Denkformen als auch für die Gegenwart gültig reklamiert. Zu welchen Konsequenzen das führt, kann man heute in extremer Weise in der Welt des Islam beobachten. Vielmehr ist auch nach der Festschreibung des Kanons weiterhin eine geistige Auseinandersetzung nötig, die nicht selten auch zu Korrekturen überlieferter Aussagen führt. Kirchenväter wie Gregor von Nyssa waren der Überzeugung, dass dieser Prozess im Rahmen des Geschehens möglich ist, das wir *Exegese* nennen. Angesichts des geschärften historischen Bewusstseins der Moderne werden wir heute die Rekonstruktion des mutmaßlichen ursprünglichen Sinns und den Prozess des Weiterdenkens deutlicher voneinander abheben müssen, als das bei Gregor der Fall war. Aber auch für heute gilt, dass dabei erreichte Ergebnisse angesichts der Geschichtlichkeit des Menschen nie endgültig sind. Jede Generation, ja jeder einzelne Christ sieht sich vor die Aufgabe gestellt, den Faden des Nachdenkens von Neuem aufzunehmen.²⁴²⁹

5.2.15.2.3.3 Aspekte moderner Auslegung von V. 11–12

Während Gregor von Nyssa die Freude des Gerechten in V. 11 allein auf dessen eigene Rettung bezieht, sieht *F.-L. Hossfeld* darin die „emotionale Reaktion auf die erfahrene vollständige Restauration der Gerechtigkeit“.²⁴³⁰ Die Vergeltung, durch die das geschieht, schließt sowohl einen juristischen wie einen befreienden Aspekt in sich.²⁴³¹ Auf diese Weise holt Hossfeld beide Aspekte, die man in V. 11a finden kann, in seine Auslegung ein: die Bestrafung der Frevler wie auch die Rettung des Gerechten. Ebenso billigt er dem Bild in V. 11b „mehrere Verstehensdimensionen“ zu. Während nach *K. Seybold* hier einfach „der Triumph des Gerechten (...) einen blutigen Ausdruck“ findet,²⁴³² deutet für Hossfeld schon „die Verwendung von פְּעָמָיו ‚seine Füße‘ als *pars pro toto* für den ganzen Menschen und kontrastiver Anklang an den Merismus von V. 3 (Herz und Hand) auf metaphorische Sprache“ hin. „Das ‚Baden im Blut‘ kann als eine (metaphorische) Intensivierung“ des in V. 11a angesprochenen Gerichtshandelns JHWHs verstanden werden, aber auch als „affirmativ-zeichenhafte Handlung“, der „in rabbinischer Deutung ein pädagogischer bzw. paränetischer Impetus innewohnt.“²⁴³³

Hossfeld geht auch auf den textlichen Unterschied zwischen dem MT und der LXX ein. Statt von einem Baden der Füße im Blut des Sünders spricht die LXX von einem

die wie Gras schnell emporsprossen und ebenso schnell verdorren; aber es gibt ebenso Menschen, die bis ins hohe Alter Frucht tragen“, vgl. ZENGER (Hg.), *Einleitung* (2004) 352.

²⁴²⁹ Vgl. dazu auch unten S. 571–574.

²⁴³⁰ HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 138.

²⁴³¹ Vgl. ebd.

²⁴³² SEYBOLD, *Psalmen*. HAT 1,15 (1996) 233.

²⁴³³ HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 138 f.

Waschen der Hände (τὰς χεῖρας). Hossfeld möchte darin eine Intensivierung sehen, „eine aktivere Beteiligung des Gerechten an der Rache“.²⁴³⁴ Uns scheint jedoch eher das Gegenteil der Fall zu sein. Auch bei feindlichen Auseinandersetzungen bringt die Traktierung des anderen mit den Händen noch eher Respekt zum Ausdruck als die mit den Füßen. Zudem begegnet der Gestus des Sich-die-Hände-Waschens im Raum der Bibel wiederholt als Unschuldsbeteuerung (vgl. Ps 26,6; 73,13; Mt 27,24). Sodann kommt es auf diese Weise zu einer Wiederaufnahme des Bildes von V. 3b: Während dort die Hände der Sünder Unrecht zusammen flechten, kann der Gerechte nun seine Hände „waschen“ – zwar im Blut der Sünder, doch an diesem trägt er keine Schuld. So dürfte die Variante der LXX auf eine bewusste Korrektur zurückgehen, deren Ziel es war, die bereits im hebräischen Text angelegte metaphorische Dimension zu verstärken. Eine Auslegung, wie sie dann etwa Eusebius und Gregor von Nyssa geben, liegt hier nicht mehr fern.²⁴³⁵

5.2.15.3 Patristische und moderne Auslegung des Ps 57 – ein Vergleich

Im Verlauf unserer Analyse der Exegese des Ps 57 durch Gregor von Nyssa wurde immer wieder auf die Deutung der jeweiligen Verse bei heutigen Exegeten verwiesen. Zusammenfassend sollen nun noch einmal die Auslegungen von Gregor von Nyssa und F.-L. Hossfeld verglichen werden.

5.2.15.3.1 Die Textgrundlage

Bedeutsam ist zunächst die unterschiedliche Textgrundlage. Gregor von Nyssa und mit ihm nahezu die ganze Exegese der griechischen Kirchenväter gehen von der Septuaginta als der kanonischen Gestalt des Alten Testaments aus. Unsere Beobachtungen zu dem von Gregor zitierten Text des Psalters haben gezeigt, dass ihm eine Handschrift bzw. Handschriften vorlagen, die der lukianischen Rezension entstammen. Zu dieser Texttradition gehört auch der heutige offizielle Text des Alten Testaments in der Griechisch-orthodoxen Kirche. Dagegen betrachten die protestantische Exegese von Anfang an und die katholische Exegese zumindest der neueren Zeit den masoretischen Text der Psalmen als ihre maßgebliche Textgrundlage. Allerdings vollzieht der neue Psalmenkommentar von Hossfeld und Zenger gerade hier einen bedeutsamen Schritt, indem er bei jedem Psalm in einem eigenen Kapitel auf die Textgestalt der Septuaginta eingeht. Darin spiegelt sich das wieder erwachende Interesse an dieser Gestalt der heiligen Schriften Israels, auf die sich bereits die Autoren des Neuen Testaments in großem Umfang beziehen.

Bei der Auslegung des Ps 57 hat sich gezeigt, dass die Textgestalt der Septuaginta und die der Masoreten an einigen Stellen nicht unerheblich voneinander abweichen. Für

²⁴³⁴ Dies., a.a.O. 140.

²⁴³⁵ Vgl. oben S. 549, Anm. 2426.

die Würdigung der Ergebnisse einer Exegese, die auf dem griechischen Text gründet, ist es von erheblicher Bedeutung, welches theologische Gewicht dieser Textgestalt zuerkannt werden kann. Erfreulicherweise ist die Diskussion darüber wieder in Gang gekommen. In seiner Regensburger Rede hat *P. Benedikt XVI.* in einer markanten Weise Position bezogen „Heute wissen wir, dass die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbstständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung (zw. griechischem Denken und biblischem Glauben) auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann. Zutiefst geht es dabei um die Begegnung zwischen Glaube und Vernunft, von rechter Aufklärung und Religion.“²⁴³⁶ Die Septuaginta als „eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte“: Diese Sicht entspricht der Verwendung, die diese Textgestalt des Alten Testaments bereits im Neuen Testament und dann bei den Kirchenvätern gefunden hat. Die Legende vom Inspirationswunder bei der Übersetzung, die erstmals im *Aristeasbrief* begegnet, ist ein frühes Zeugnis für diese Sicht, das von den Kirchenvätern aufgegriffen worden ist.²⁴³⁷ Gewiss findet die Stellungnahme von P. Benedikt XVI. derzeit noch keine einhellige Zustimmung. Sie zeigt aber doch, was in der katholischen Theologie jetzt wieder denkbar geworden ist.

5.2.15.3.2 Unterschiedlicher Umgang mit Textvarianten

Die neuzeitliche Exegese hat eine hohe Kunst der Textkritik entwickelt. Diese kommt im Kommentar von Hossfeld und Zenger gegenüber dem masoretischen Text in einem eigenen Unterabschnitt „Zu Text und Übersetzung“ zur Geltung.²⁴³⁸ Ebenso findet die Gestalt der Septuaginta in dem entsprechenden Abschnitt Beachtung.²⁴³⁹ Vor allem beim hebräischen Text stellt sich allerdings die Frage, welche Textform für die Exegese als maßgebend anzusehen ist: der von den Masoreten in nachchristlicher Zeit mit großer Sorgfalt fixierte Text oder aber eine von dieser Vorlage aus durch Konjekturen hypothetisch rekonstruierte Urgestalt. Während die Exegese im 19. und 20. Jh. für hypothetische Rekonstruktionen sehr aufgeschlossen war, melden sich in der Gegenwart Stimmen, die den masoretischen Text als verbindlich annehmen.²⁴⁴⁰

Hier findet sich bei Gregor von Nyssa nichts Vergleichbares. Zwar hatte Origenes mit seiner Hexapla der philologischen Arbeit Eingang in die christliche Exegese ver-

²⁴³⁶ BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität* (2007) 19 f. — Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

²⁴³⁷ Vgl. TILLY, *Einführung* (2005) 27–30.110–111.

²⁴³⁸ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 132 f.

²⁴³⁹ Vgl. Dies., a.a.O. 140.

²⁴⁴⁰ Beispielsweise erklärt E. Zenger in HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 101–150* (2008) 199, zu Ps 110,3 MT: „Ich selbst halte den überlieferten MT für den kanonisch rezipierten und auszulegenden Text, werte aber mehrere Texteigenheiten als Indizien dafür, dass MT die gezielte *relecture* eines hebräischen Textes ist, der die Konsonanten anders vokalisiert und den Text teilweise anders verstanden hatte.“

schaft, doch lag Gregors Interesse offenkundig nicht in dieser Richtung. Er geht unbefangen davon aus, dass der in der Kirche überlieferte Text eine zuverlässige Grundlage der Auslegung ist. Allerdings zeigt er dabei eine überraschende Offenheit gegenüber den Leistungen der „anderen Übersetzer“. Er geht davon aus, dass auch deren anderslautende Wiedergaben des Urtextes von diesem her ihre Berechtigung haben. Er betrachtet die verschiedenen Übersetzungen als komplementär und nutzt sie, um den Sinn des Psalmwortes in größerer Fülle zu verstehen. Dahinter steht gewiss die den Vätern eigene Auffassung von der Sinnfülle des biblischen Wortes, das von Hause aus unterschiedliche Auslegungen zulässt.

5.2.15.3.3 Wichtige Unterschiede im Einzelnen

5.2.15.3.3.1 Die Stellung im Psalter und die Überschrift (V. 1)

Zu den Charakteristika des Kommentars von *F.-L. Hossfeld* und *E. Zenger* gehört die Achtsamkeit gegenüber den übergreifenden Zusammenhängen im Psalter. Aus der Überschrift und dem Kontext ergibt sich die Zuordnung des Ps 58 MT zum zweiten Davidpsalter.²⁴⁴¹ Strukturelle Entsprechungen und Stichwortverbindungen zu benachbarten Psalmen werden vermerkt,²⁴⁴² freilich ohne dass sich davon für die Auslegung des Psalms selbst wichtige Aspekte ergeben würden.

Für *Gregor von Nyssa* dagegen wird Ps 57 durch seine Überschrift und seine Stellung in der Aufeinanderfolge der Psalmen in ein besonderes Licht gestellt. Denn die Überschrift verbindet ihn durch die Thematik der Langmut mit seinen beiden Nachbarpsalmen, zugleich aber fordert in Gregors Verständnis der erneute Zuruf ‚Zum Ziel‘ von Ps 57 eine Höhe, welche die des Ps 56 überragt. Von da her ergibt sich für die Auslegung die Aufgabe, die mit Ps 57 erreichte neue Höhe sichtbar zu machen. Auf diese Weise gehen sowohl die Überschrift wie die Stellung des Psalms unmittelbar in seine Auslegung ein.

5.2.15.3.3.2 Die Gattung des Psalms

Die Form- und Gattungsgeschichtliche Methode hat der Frage nach der Gattung der einzelnen Psalmen großes Gewicht beigelegt. Nicht selten wurde Ps 58 MT dabei als „Fluchpsalm“ charakterisiert.²⁴⁴³ *F.-L. Hossfeld* weist diese Benennung als schlichtweg falsch zurück. Am ehesten sei Ps 58 MT „der Mischgattung ‚Weisheitslied‘ zuzurechnen. (...) Der in Ps 58 anonym bleibende und das Geschehen beurteilende Beter des Psalms ist als theologisch versierter Sprecher durchaus vorstellbar. Auch der Inhalt von Ps 58 ist geeignet, Erziehung, Orientierung und Vergewisserung in einer Gemeinschaft zu erzielen.“²⁴⁴⁴

²⁴⁴¹ Vgl. HOSSFELD / ZENGER, *Psalmen 51–100* (2000) 139 f.

²⁴⁴² Ebd.

²⁴⁴³ Vgl. dies., a.a.O. 134. Das trifft allerdings für H. Gunkel nicht zu, vgl. oben S. 509.

²⁴⁴⁴ Dies., a.a.O. 134.

Mit dieser Einordnung ist Hossfeld nicht allzu weit von *Gregor von Nyssa* entfernt, der in Ps 57 LXX ebenfalls eine „Mischung“ von Redeformen wahrgenommen hat. Vernimmt er doch in den V. 2–3 an die Sünder gerichtete Vorwürfe (ἐλεγκτικῶς ἐμφοῶ 77,8), dem eine intensive Klage über den Zustand und das Geschick der Betreffenden folgt (θρήνος ἀντικρύς 77,34; διὰ θρήνου 78,1). In den V. 11–12 schließlich geht Ps 57 in einen Ausdruck der Freude über, in dem Gregor geradezu eine Seligpreisung (μακαρίσει 79,23) sieht. So hat Ps 57 LXX auch in der Wahrnehmung durch Gregor von Nyssa weisheitlichen Charakter, wobei er mit seinem Mittelteil als „Klage- lied“ vor allem der „Herzensbildung“ des Beters dient.

5.2.15.3.3 Die Struktur des Psalms 57

Ausgehend vom masoretischen Text gliedert *F.-L. Hossfeld* Ps 58 MT in fünf Strophen mit einer konzentrischen bzw. chiastischen Struktur, die in dem Gerichtswunsch des V. 7 ihre Mitte haben.²⁴⁴⁵ Nach *B. Doyle*, dem Hossfeld zustimmt, besteht „die hauptsächliche Funktion der konzentrischen Struktur von Psalm 58 darin {...}, den Wandel bzw. die Umkehr des Schicksals von Frevler und Gerechtem auszudrücken“.²⁴⁴⁶

Bei *Gregor von Nyssa* dagegen zeigt sich eine dreigliedrige und ebenfalls konzentrische Grundstruktur des Psalms, wobei sich der zentrale Mittelteil in drei Unterabschnitte gliedert, sodass sich hier ebenfalls fünf Gliederungseinheiten zeigen. Der Schwerpunkt des Psalms liegt auch hier in der Mitte, nämlich in dem von Gregor als Klage über das Geschick der Sünder gedeuteten Mittelteil. Die beiden Gliederungen sollen durch ein Schema verdeutlicht werden:

Gliederung von Ps 58 MT / 57 LXX			
MT nach HOSSFELD		LXX nach GREGOR VON NYSSA	
V. 1	Überschrift	V. 1	Überschrift
V. 2–3	Vorwürfe an die Frevler <i>Sprechrichtung Ihr</i>	V. 2–3	Vorwürfe an die Sünder <i>Sprechrichtung Ihr</i>
V. 4–6	Die Bedrohlichkeit der Frevler <i>Sprechrichtung Sie</i>	V. 4–10	Klage über die Sünder <i>Sprechrichtung Sie</i>
		V. 4–6	Ihr gegenwärtiges Verhalten (Entfremdung von Gott, Unhörsamkeit) <i>Aorist</i>
V. 7	Strafwunsch <i>Sprechrichtung Du, Imperativ</i>	V. 7–9a	Ihr künftiges Scheitern ... <i>Futur</i>
V. 8–10	Entfaltung des Strafwunsches durch Details (Symmetrie zu V. 4–6; V. 10 <i>Sprechrichtung Ihr</i>)	V. 9b–10	... in Entsprechung zu ihrem Verhalten (Symmetrie zu V. 4–6; V. 10 <i>Sprechrichtung Ihr</i>)
V. 11–12	Freude des Gerechten über den Untergang der Frevler <i>Sprechrichtung Er (der Gerechte)</i>	V. 11–12	Freude des Gerechten über seine Rettung <i>Sprechrichtung Er (der Gerechte)</i>

²⁴⁴⁵ Dies., a.a.O. 134 f.

²⁴⁴⁶ Dies., a.a.O. 135.

5.2.15.3.3.4 Thematik des Psalms

Aus der Gliederung wird das unterschiedliche Verständnis des Psalms deutlich. Nach der vom hebräischen Text ausgehenden Interpretation von *F.-L. Hossfeld* geht es in Ps 58 MT um die Frage nach der Gerechtigkeit angesichts der Bosheit der Frevler. Sie wird beantwortet durch den Blick auf Gottes Handeln im Gericht, um dessen Kommen der Beter bittet. Die konzentrische Struktur lässt den Strafwunsch in V. 7 als die Sinnspitze des Psalms erkennen.

Als dazu gegenläufig erweist sich das Verständnis *Gregors von Nyssa*, dessen Interpretation von der Überschrift des Psalms ausgeht und auf der Septuaginta basiert. In seiner Sicht steht die innere Stellungnahme des Beters im Mittelpunkt des Psalms: die Überwindung des Verlangens nach Rache, die Vertiefung der Langmut, die bereits in Ps 56 gefordert war. Der drohende Untergang der Sünder ist keineswegs ein Wunsch des Beters, er löst vielmehr dessen Betroffenheit aus, die zur Warnung der Sünder führt (V. 2–3) und in die Klage mündet (V. 4–10).

Bei dieser unterschiedlichen Deutung des Psalms kommen zwei unterschiedliche Gottesbilder zum Tragen. Der hebräische Text – wir gehen jetzt einmal davon aus, dass die Auslegung durch Hossfeld dessen Sinn trifft – bringt ein aktives Verständnis des richtenden Handelns Gottes zum Ausdruck: Gott greift machtvoll ein, und eben dazu fordert ihn der Psalmist in V. 7–10 eindringlich auf.

Davon unterscheidet sich das Gottesbild *Gregors von Nyssa* deutlich. Man könnte seine Anschauung mit einem Gotteswort bei Ezechiel wiedergeben: „‹So wahr ich lebe›, sagt der Herr, ‹ich will nicht den Tod des Gottlosen, wie (ich will), dass sich der Gottlose von seinem Weg abwendet und dass er lebt›“ (Ez 33,11).²⁴⁴⁷ In konsequenter Weise hält der Kirchenvater deshalb jeden Gedanken an ein richtendes „Dreinschlagen“ Gottes fern und sieht bei dem in V. 8b beschriebenen Spannen des Bogens den Widersacher am Werk. In seiner Sicht ist der Untergang der Sünder die immanente Folge ihres Tuns, insbesondere ihrer Verstrickung in die dem Vergehen unterworfenen materielle Welt.

5.2.15.3.3.5 Allegorische Textdeutung

Beide Auslegungen entdecken in Ps 58 MT/57 LXX bildliche Redeweisen. *F.-L. Hossfeld* weist verschiedentlich auf metaphorische und allegorische Bedeutungen des hebräischen Textes hin. So spricht er vom „Bild des sich verlaufenden Wassers“ in V. 8a, von der „Mutterschoß-Metaphorik“ in V. 4 und V. 9a, von der Metaphorik der „Töpfe“ in V. 10 oder von der „Tierbild-Metaphorik“ in den Ps 57–59 MT.²⁴⁴⁸ Bei *Gregor von Nyssa* gewinnt dieser Aspekt allerdings noch weiter reichende Bedeutung. Verweist bei Hossfeld etwa der Mutterschoß von V. 4 primär auf den Existenzbeginn, wobei „ein Abweichen bzw. Entfremden von JHWH mitkonnotiert sein kann“, ²⁴⁴⁹ so ist das Letztere bei Gregor von Anfang an die Hauptbedeutung, die zudem urgeschichtlich fundiert wird.

²⁴⁴⁷ Übers. nach der LXX.D (2009) 1398.

²⁴⁴⁸ HOSSFELD / ZENGER, a.a.O. 137–138.140.

²⁴⁴⁹ Dies., a.a.O. 137.

Auch quantitativ ist die Zahl der von Gregor bildhaft gedeuteten Stellen größer. Er verwendet die Allegorese als das zentrale Instrumentarium, um die tiefere Bedeutung der biblischen Bilder zu entschlüsseln und zugleich ihre Gegenwartsbedeutung sichtbar zu machen.

5.2.15.3.3.6 Beobachterperspektive – Teilnehmerperspektive

Schließlich lassen sich auch Unterschiede in der Haltung der beiden Exegeten zu ihrem Text erkennen. Entsprechend den heutigen Erwartungen an wissenschaftliche Arbeit begibt sich *F.-L. Hossfeld* in eine neutrale Beobachterperspektive und versucht von da aus, den ursprünglichen Sinn des Psalmtextes zu erarbeiten. Gewiss ist er dabei von der Zuversicht getragen, dass diese ursprüngliche Bedeutung auch einem heutigen Leser etwas sagen kann. So könnte man Ps 58 MT etwa die Ermutigung sehen, dem gerechten Handeln Gottes zu vertrauen. Doch obwohl sich in Hossfelds Kommentar zu Ps 58 MT ein eigener Abschnitt zu „Kontext, Rezeption und Bedeutung“ findet,²⁴⁵⁰ stellt er dazu keine Reflexionen an, sondern bleibt in der Position des Historikers, der das ursprünglich Gedachte beschreibt.

Im Unterschied dazu benennt *Gregor von Nyssa* sowohl am Beginn wie am Schluss seiner Auslegung eine Absicht, die er verfolgt, und redet den Leser sogar persönlich an (79,38–40). Er will die neue Höhe in der Übung der Langmut zeigen, die mit Ps 57 erreicht ist, er will deutlich machen, was man aus Ps 57 gemäß dem Willen des göttlichen Urhebers lernen kann. Gewiss ist auch er der Meinung, dass seine Auslegung der Absicht des menschlichen Autors entspricht, wie seine eingehende Beschreibung des Handelns Davids zeigt (76,15–47). Auch er nimmt im Vorgang der Auslegung eine Beobachterperspektive ein. Doch bleibt ihm dabei stets das Interesse dessen präsent, der als Teilnehmer aus den Psalmen für sein Leben Gewinn ziehen will. Seine Exegese zielt über das geschichtlich Gewesene hinaus in die Gegenwart seines Lesers, sie will zu einer Aneignung und zum Mitvollzug der Worte des Psalms führen. Entsprechend dem allgemeinen Zweck des Psalters dient dann auch Ps 57 als Wegweisung (ὁδηγίας 3,2) für den Aufstieg zu Gott. Gregor bietet eine Theologie des spirituellen Lebens in der Form von Psalmenexegese.

5.2.15.3.3.7 Zwei Gestalten des biblischen Wortes

Einer oberflächlichen Betrachtung erscheint Ps 58 MT als „Fluchpsalm“, der auf massiver Weise das Verderben der Gegner des Beters wünscht. Aus diesem Verständnis heraus ist der Psalm aus dem Zyklus des Stundengebetes ausgeschlossen worden. Demgegenüber konnte *F.-L. Hossfeld* deutlich machen, dass Ps 58 MT „am ehesten der Mischgattung ‚Weisheitslied‘ (...) zuzurechnen ist“.²⁴⁵¹ Der Psalm ist geprägt durch den Ruf nach dem Recht schaffenden Handeln Gottes, der freilich auch in massiven Vernich-

²⁴⁵⁰ Dies., a.a.O. 139.

²⁴⁵¹ Dies., a.a.O. 134.

tungswünschen gegenüber den Frevlern Ausdruck findet. Eben hier bereitet die LXX eine neue Deutungsmöglichkeit vor, indem sie die betreffenden Verben nicht imperativisch, sondern mit Aor. Ind. oder futurisch wiedergibt. So kann denn Gregor von der Überschrift ausgehend den Psalm als ein Klagelied deuten, in dem ein ausgesprochen hohes Ethos zum Ausdruck kommt. Schwierigkeiten für eine christliche Rezeption des Psalms bestehen bei einem solchen Verständnis nicht.

Es stellt sich die Frage nach der theologischen Legitimität einer solchen Entwicklung. Wer alleine den hebräischen Text als maßgeblich betrachtet, wird sich ablehnend äußern und von einer „Hellenisierung des Christentums“ sprechen.²⁴⁵² Wer dagegen mit der katholischen und der orthodoxen Tradition die Septuaginta als eigenständige Etappe der Offenbarung und damit als kanonischen Text betrachtet, kann die neuen Aspekte, die sich auf dieser Linie zeigen, dankbar rezipieren. Dabei wird es nicht darum gehen, nun Griechisches gegen Hebräisches zu stellen, nachdem im Zuge der sog. Enthellenisierung des Christentums das Umgekehrte geschehen ist. Eher bietet sich das Bild von den beiden Lungenflügeln an, das man sonst gerne auf das Verhältnis von westlicher und östlicher Christenheit anwendet: Auch die biblische Offenbarung atmet mit zwei Lungenflügeln, einem hebräischen und einem griechischen. Von da aus kann man dann die beiden Überlieferungsgestalten des Ps 58 MT/57 LXX würdigen:

- Beide Gestalten stimmen darin überein, dass man das Böse nicht selbst vernichten muss. Sein Untergang liegt in Gottes Hand, sei es, dass er aktiv eingreift (MT), sei es, dass er durch die immanente Gesetzlichkeit wirkt, die in der Schöpfung liegt (Gregor von Nyssa).
- Auch heute noch mag es Situationen geben, in denen sich ein Beter im ursprünglichen Wortlaut des Psalms wiederfindet: Er spiegelt die Betroffenheit des Opfers, das vom Bösen übermächtig zu werden droht.
- Aber auch die auf der Septuaginta fußende *relecture chrétienne* des Psalms, wie sie Gregor von Nyssa vorlegt, enthält wertvolle Impulse für den geistigen Weg des Christen: In ihr kommt die reflektierte Betroffenheit des Opfers zum Ausdruck, das für sich selbst die Anfechtung überwunden hat und nun die Sünder als die eigentlichen „Opfer“ ihres schlimmen Treibens erkennt.

So betrachtet sind die hebräische und die griechische Bibel keine Konkurrenz zueinander. Die *veritas hebraica* und die *veritas graeca* ergänzen sich, sie sind komplementär.

²⁴⁵² Vgl. dazu DRUMM, Art. *Hellenisierung* (31995) 1407–1409.

6 HERMENEUTISCHE BILANZ – VIER THESEN

Kann die Psalmen- und Psalterexegese Gregors von Nyssa unser heutiges Bemühen um ein Verständnis der Psalmen fördern? Kann sie uns eine Hilfe sein bei der Entwicklung einer Spiritualität, die aus den Psalmen schöpft und in diesen die verändernde Kraft Gottes erfährt? Schon im Zug der vertieften Auslegung wurden mit der Darstellung der Exegese Gregors mehrfach hermeneutische Reflexionen verbunden.²⁴⁵³ Die dabei erörterten vielfältigen Aspekte und Details sollen jetzt nicht noch einmal im Einzelnen aufgegriffen werden. Wohl aber wollen wir am Schluss dieser Dissertation in der Form von Thesen einige grundlegende Gesichtspunkte, die sich für uns ergeben haben, herausheben. Damit öffnet sich diese Arbeit zugleich für den allgemeinen theologischen und kirchlichen Diskurs.

6.1 Erste These – Ein Gesamtverständnis des Psalters

6.1.1 These

Gregors Traktat *In inscriptiones Psalmorum* lädt dazu ein, neu ein Gesamtverständnis des Psalters zu gewinnen.

6.1.2 Erläuterung

Am Anfang unserer Arbeit standen Beobachtungen zur Bedeutung der Psalmen im kirchlichen Leben heute.²⁴⁵⁴ Eine hohe Gewichtung der Psalmen in den offiziellen Gebetsordnungen der Kirche findet nur eine sehr gebrochene Resonanz im Leben der Gemeinden und in der persönlichen Frömmigkeit vieler Christen. Wenn die Psalmen eine breitere Rezeption finden sollen, bedarf es eines besseren Zugangs, bedarf es der Vermittlung eines tieferen Verständnisses für diese biblischen Texte.

Einer der Gründe für die Schwierigkeiten ist nach unserer Einschätzung das Fehlen eines tragfähigen Gesamtverständnisses des Psalters, und zwar sowohl formal wie inhaltlich. Zwei Fragen stellen sich: Was tun wir eigentlich, wenn wir Psalmen sprechen

²⁴⁵³ Vgl. die Reflexionen zur Frage der teleologischen und deontologischen Ethik oben auf S. 332–333, zur personalen und impersonalen Rede von Gott auf S. 341–342, zur Rezeption der „Weisheit von außen“ auf S. 342–343, zum Wort Gottes als Einheit von Gedanke und Ton auf S. 407, zur musikalischen Seite des Wortes Gottes auf S. 440–444, zur Tugend als Leitgedanke auf S. 470, zur Septuaginta-Exegese in Ps 4 auf S. 469, zum Sinn der Sapientialisierung in Ps 4 auf S. 471, zum christlichen Weiterdenken eines biblischen Textes auf S. 550–551. Vergleiche mit der heutigen Exegese finden sich zur Fünfteilung des Psalters auf S. 479–485, zum ersten Buch des Psalters auf S. 496–497, zu Ps 1 auf S. 344–345, zu Ps 4 auf S. 465–469, zu Ps 57 auf S. 519, 523, 526, 530, 533, 537, 541, 546, 551–552 und 552–558.

²⁴⁵⁴ Vgl. oben auf S. 11–12 das Kapitel 1.1 Die Psalmen im Gebet der Kirche, und auf S. 12–13 das Kapitel 1.2 Schwierigkeit der Rezeption.

oder singen, was für eine Art von Tätigkeit ist das? Und: Worum geht es inhaltlich im Psalter, was sagt er uns als Ganzes?

6.1.2.1 Psalmen beten oder Psalmen lesen?

Man spricht heute ganz selbstverständlich vom „Psalmenbeten“. Das ist in der Tat fast durchgehend die Vorstellung in unseren Klöstern und Gemeinden: Die Psalmen sind Gebet oder sollen es zumindest sein. Konkret bedeutet das: Ich soll mir die Worte der Psalmen zu eigen machen, sodass sie zu meinen eigenen Worten werden, die ich dann Gott sagen kann. Aus dieser Vorstellung ergeben sich freilich in der Praxis erhebliche Schwierigkeiten: Da folgen ganz unterschiedliche Psalmen aufeinander; manche Aussagen sind für einen christlichen Beter schwer zu vollziehen, zumal wenn nie eine hermeneutische Einführung erfolgt ist; manches bleibt ohne exegetische Erklärung unverständlich. Und überhaupt, wer soll die vielen Worte, die da aufeinander folgen, alle aufnehmen, verarbeiten und zu seinem persönlichen Gebet machen? Hat nicht Jesus selbst gemahnt: „Betend aber, plappert nicht wie die Heidnischen; denn sie meinen, daß in ihrer Vielrederei sie erhört werden“ (Mt 6,7).²⁴⁵⁵

Die ursprüngliche Vorstellung der Kirche von der Psalmodie war eine andere. *Evagrius Ponticus* rät dem Leser in seinem Traktat *Über das Gebet*: „Hast du noch nicht die Gnade des Gebetes oder des Psalmodierens empfangen, dann mühe dich, ohne zu ermüden, weiter darum und sie wird dir zuteil.“²⁴⁵⁶ Die sich hier andeutende Unterscheidung zwischen Gebet und Psalmodie wird deutlicher, wenn der Mönchsvater feststellt: „Psalmen singen besänftigt die Leidenschaften und dämpft die Zügellosigkeit des Fleisches. Das Gebet aber weckt die Kräfte des Geistes.“²⁴⁵⁷ Schließlich finden wir auch eine direkte Beschreibung dieser beiden Betätigungen: „Die Psalmodie gehört (dem Bereich) der ‚mannigfaltigen Weisheit‘ an, das Gebet hingegen ist Vorspiel der immateriellen und nichtmannigfaltigen Erkenntnis.“²⁴⁵⁸ Eine solche klare Unterscheidung von Psalmodie und Gebet entspricht der allgemeinen kirchlichen Praxis jener Zeit. Nach G. Braulik ist heute hinreichend bewiesen, „dass der Psalter in den Anfängen unserer christlichen Liturgie nicht als ein Gebets- oder Gesangbuch diente. Er war vor allem einmal ein Lesebuch wie die anderen Bücher der Heiligen Schrift und hatte Verkündigungscharakter, was die Kirchenväter zu vielen Psalmenhomilien veranlasste.“²⁴⁵⁹ Auch

²⁴⁵⁵ Übers. aus MNT (⁵1998) 10.

²⁴⁵⁶ EVAGR. PONT., *Or.* 87: Εἰ οὐδέπω ἔλαβες χάρισμα προσευχῆς, ἢ ψαλμωδίας, ἐφέδρευσον, καὶ λήψῃ [PG 79, 1185,33 f.; Übers. v. BAMBERGER / JOOS (1984) 108].

²⁴⁵⁷ EVAGR. PONT., *Or.* 83: Ἡ μὲν ψαλμωδία τὰ πάθη κατευνάζει, καὶ τὴν ἀκρασίαν τοῦ σώματος ἡρεμεῖν ἀπεργάζεται. Ἡ δὲ προσευχὴ ἐνεργεῖν παρασκευάζει τὸν νοῦν τὴν ἰδίαν [PG 79, 1185,17–19; Übers. v. BAMBERGER / JOOS (1984) 107].

²⁴⁵⁸ EVAGR. PONT., *Or.* 85: Ἡ μὲν ψαλμωδία τύπος τῆς ποικίλης σοφίας ἐστίν, ἡ δὲ προσευχὴ, προοίμιόν ἐστι τῆς ἀϋλου, καὶ ποικίλης γνώσεως [PG 79, 1185,25–27; Übers. mit einer Konjektur zum zweiten ποικίλης von BUNGE, *Irdene Gefäße* (²1997) 37].

²⁴⁵⁹ BRAULIK, *Rezeptionsästhetik* (2011) 16 f. — Hervorh. im zit. Text durch A. F. P. Weber.

die durch die Textgattung ‚Gedicht‘ bedingte kantillierende Vortragsweise änderte nichts am Charakter des Psalmenvortrags als Schriftlesung.²⁴⁶⁰

Die Unterscheidung von Psalmodie und Gebet bedeutete freilich nicht deren Trennung. Vor allem im Mönchtum kam es zu einem Dreischritt von Psalmenvortrag, stiller Meditation und Gebet.²⁴⁶¹ Außerdem ergab sich aus der regelmäßigen Psalmenlesung fast von selbst, dass einzelne, besonders ansprechende Psalmen in den Gebetsschatz sei es einzelner, sei es von kirchlichen Gemeinden aufgenommen wurden. So kam es früh zu einem doppelten Gebrauch des Psalters: einerseits die fortlaufende Lesung des ganzen Buches, andererseits die Aneignung ausgewählter Psalmen als persönliche Gebete in der Form eines Auswahlpsalters. Im byzantinischen Stundengebet hat sich diese Doppelstruktur bis heute klar erhalten.²⁴⁶² In der bis 1911 geltenden altrömischen Psalmenordnung sowie in derjenigen der *Regula Benedicti* sind diese beiden Weisen des Gebrauchs zwar miteinander kombiniert, aber dabei doch in ihrem je eigenen Profil erkennbar.²⁴⁶³

Zu den Werken, die entstanden, um den Psalter als Lesungstext auszulegen, gehört auch Gregors Traktat *In inscriptiones Psalmorum*. Diese Perspektive tritt bereits in der Frage nach den Psalmenüberschriften hervor (1,4–6), welche ja nur beim Lesen der Psalmen in den Blick kommen.²⁴⁶⁴ Darüber hinaus zeigt Gregors ganzes Vorgehen, dass er den Psalter als Lehrtext versteht. Wiederholt spricht er explizit davon, dass der Psalter eine Lehre, eine Philosophie enthalte. Das Lexem διδασκαλ- begegnet in *Inscr.* 20 Mal, das Lexem φιλοσοφ- 13 Mal, außerdem findet sich 4 Mal das Substantiv διδασκαλ.²⁴⁶⁵ Eingehend weist er sodann nach, dass dieses Schriftwerk alle Elemente enthält, die man von einer Tugendlehre erwarten kann.²⁴⁶⁶ Gregors Traktat ist so ein

²⁴⁶⁰ Ders., a.a.O. 17. — A. HÄUSSLING, Art. *Psalmen*, VI. *Liturgie* (1999) 696, schreibt: „Die Urgemeinde gebrauchte zwar P(salmen), hörte sie aber als ‚Prophetie‘ (...), als geistgewirktes Wort, dessen Aussage sich erst in der Gesch(ichte) Jesu erfüllt u(nd) das erst v(on) dorthier bleibend gültig wird (...). Schon für die Urkirche ist ein gewisser gottesdienstl(icher) Gebrauch v(on) P(salmen) anzunehmen (...). Formal werden die Texte eher als Lesungen angesehen; sie sind nicht selbst schon Gebet, sondern dieses erwächst aus ihnen.“

²⁴⁶¹ So erklärt A. de VOGÜÉ, *Die Regula Benedicti* (1986) 165 u. 169, „daß das alte monastische Offizium aus Psalmen und stillen Gebeten bestand. (...). Jeder Psalm schloß mit einer Zeit der Stille, in der sich die Anwesenden erhoben und niederwarfen“. Die Psalmodie „bereitet auf das Gebet vor, lädt zum Beten ein. (...). Ehe man das Wort des Gebetes an Gott richtet, hört man das Wort, das Gott den Menschen sagt.“

²⁴⁶² Einerseits wird in Vesper und Matutin der ganze Psalter in Gestalt der sog. Kathismen im Laufe einer Woche fortlaufend gelesen, vgl. die Übersicht in ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (31998) 198–199. Andererseits sind jeder Tagzeit des Stundengebetes bestimmte Psalmen fest zugeordnet, vgl. ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ (31995) 16–231.

²⁴⁶³ Vgl. die Schemata bei HUONDER, *Die Psalmen* (1991) 167 f. und 174 f. bzw. 171 f. Dem Prinzip des Auswahlpsalters entsprechen die täglich gleichen Psalmen am Beginn der Vigilien, in den Laudes, in den kleinen Horen und in der Komplet.

²⁴⁶⁴ Beim Beten von Psalmen werden die Überschriften nicht ausgesprochen, in den Gebetsbüchern der westlichen Tradition werden sie auch nicht abgedruckt.

²⁴⁶⁵ Der lexikalische Befund wurde auf elektronische Weise in TLG erhoben durch A. F. P. Weber. Vgl. ferner oben S. 370–372.

²⁴⁶⁶ Vgl. *Inscr.* I, 2–4 [JR 3,1–10,36].

eindrucksvolles Zeugnis für die liturgische und spirituelle Praxis der Alten Kirche. Seine Psalterexegese hat die fortlaufende Lesung des Psalters im Gottesdienst sowie in der persönlichen Frömmigkeit zum Hintergrund und unterstützt diese. Damit bestätigt *Inscr.*, was wir auch aus zahlreichen anderen Zeugnissen jener Jahrhunderte wissen. Leider haben diese Einsichten bisher nur sehr begrenzt zu entsprechenden Konsequenzen in der liturgischen Praxis geführt.²⁴⁶⁷ Immerhin gibt es beachtenswerte Vorstöße wie den *Scheyrer Psalter*, der nach dem Vortrag des Psalms eine kurze Gebetsstille vorsieht, die mit einer Psalmoration abgeschlossen wird.²⁴⁶⁸ Gregors Traktat ist zumindest ein Impuls mehr, in diese Richtung weiterzugehen.

6.1.2.2 Die Frage nach einer Mitte des Psalters

Für die Psalmenfrömmigkeit ist indes nicht nur das formale Gesamtverständnis des Psalters – also die Frage Lesung oder Gebet – von Bedeutung. Nicht weniger Gewicht hat die Frage nach einem inhaltlichen Zentrum, von dem aus sich die Vielfalt der sehr unterschiedlichen Psalmen erschließt.

Die Frage nach einer geistigen Mitte des Psalters kam in der Zeit der Form- und Gattungsgeschichtlichen Forschung nicht in den Blick. Die Aufmerksamkeit war ganz auf die verschiedenen Gattungen und die Vielfalt der in ihnen zur Sprache kommenden Themen gerichtet. Diese damals aktuelle Sicht hat voll auf die meisten Psalmenordnungen durchgeschlagen, die im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen wurden und die heute in Gebrauch sind. Die Psalmen sind da ohne Rücksicht auf ihren angestammten Ort im Psalter mit freier Hand nach gattungsmäßigen und thematischen Gesichtspunkten zusammengestellt, die für den Beter des Stundenbuches oft nicht erkennbar sind.²⁴⁶⁹ Jedenfalls erhielt ich, als ich einige Mitbrüder, die seit Jahrzehnten am Chorgebet unseres Klosters teilnehmen, fragte, nach welchem Prinzip unsere Psalmenordnung aufgebaut sei, zur Antwort, das wüssten sie nicht. Zumindest in großen Partien machen die heute gebräuchlichen Psalmenordnungen einen eher zufälligen Eindruck,²⁴⁷⁰

²⁴⁶⁷ G. BRAULIK, *Rezeptionsästhetik* (2011) 17, stellt fest: „Der fachwissenschaftlichen Diskussion ist es bisher freilich noch nicht gelungen, die Praxis der Wortliturgie wirklich zu verändern.“

²⁴⁶⁸ Vgl. die Internetseite <http://www.kloster-scheyern.de/kulturelles/publikationen/scheyrer-psalter.html>, die über den Scheyrer Psalter Auskunft gibt.

²⁴⁶⁹ HUONDER, *Die Psalmen* (1991) 208–227, hat aus bisher nicht veröffentlichten Dokumenten des mit der Reform des römischen Stundengebetes beauftragten *Consiliums* Begründungen für die jeweilige Platzierung von insgesamt 48 Psalmen zusammengetragen. Diese zeigen, dass man sich intern Gedanken über die Verteilung gemacht hat. Doch sind diese Überlegungen bisher nicht allgemein zugänglich und bei vielen Psalmen offenbar überhaupt nicht dokumentarisch belegt.

²⁴⁷⁰ Eine Ausnahme stellen der Sonntag und der Freitag dar, wo die Psalmen mit Blick auf die Auferstehung und die Passion ausgewählt sind. So heißt es in der AESmon Nr. 119, in: MONASTISCHES STUNDENBUCH I (1981) 70: „Am Sonntag sind für alle Horen solche Psalmen ausgewählt worden, die bereits in der Überlieferung und im Licht der neueren christologischen Schriftauslegung das Pascha-Mysterium besonders deutlich ausdrücken. Dem Freitag sind schwerpunktmäßig eine Reihe von Buß- und Leidenspsalmen zugeordnet.“

eine zentrale zündende Idee zeigt sich nicht. Doch darauf käme es an, wenn wirklich Freude, ja Begeisterung für die Psalmodie entstehen soll.

Nun hat der Schritt „von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“, wie er etwa von E. Zenger vorangetrieben wurde, die Vorstellung von der Ordnungslosigkeit im Psalter gründlich korrigiert. Nur ist das Wissen darum an den Orten, an denen Tag für Tag Psalmenfrömmigkeit gepflegt wird, bisher kaum angekommen. Zenger konnte zeigen, dass der Psalter sukzessive aus Teilsammlungen und Teilpsalterien zusammengewachsen ist, wobei in vielfacher Weise bewusst planende Hände am Werk waren, bis schließlich die Endredaktion einen Schlusspunkt unter das Ganze gesetzt hat. Dabei werden im Psalter immer wieder aufsteigende Linien sichtbar. Messianische Psalmen und JHWH-König-Psalmen legen ein hermeneutisches Netz über das ganze Werk. Zudem bildet der aus Ouvertüre (Ps 1 und 2) und Finale (Ps 146 MT–150) bestehende Rahmen einen Spannungsbogen, der dieses biblische Buch als Weg zu einem Ziel erscheinen lässt.²⁴⁷¹ Diesen mit großer Akribie ausgearbeiteten Analysen Zengers treten weitere Darstellungen an die Seite, die im Psalter wieder ein großes Ganzes entdecken.²⁴⁷² Gregors leitende Idee, dass der Psalter entsprechend der eröffnenden Seligpreisung (Ps 1,1 f.) von einer zentralen Thematik getragen ist, nämlich dem Aufstieg zu Gott als Weg zur Seligkeit, ist heute wieder denkbar geworden, anschlussfähig an den exegetischen Diskurs. Gewiss gibt es im Einzelnen auch vielfältige Differenzen. Die heutige Bibelwissenschaft verfügt nach Jahrhunderten intensiven Bemühens über ein weit feineres Instrumentar, als es den Kirchenvätern zur Verfügung stand. Doch auch dieses Instrumentar braucht große Perspektiven und leitende Ideen, wenn seine Anwendung für das Leben des Glaubens fruchtbar werden soll. Solche Perspektiven und Ideen finden sich in Gregors Traktat. Wir brauchen seine Exegesen im Einzelnen nicht unbesehen gleich als gültige Urteile zu übernehmen. Aber wir können uns von ihnen inspirieren lassen und fragen, ob der Psalter und die Psalmen nicht in der Tat die Aspekte in sich haben, die Gregor namhaft macht. Der Psalter als *Vademecum* des geistlichen Lebens, als Anleitung für das Wachstum in der Tugend und den Aufstieg zu Gott – diese Sicht könnte der Psalmenfrömmigkeit auch heute neuen Auftrieb geben.

6.2 Zweite These – Synthese von historischer und theologischer Auslegung

6.2.1 These

Für die Zukunft wäre eine neue Gesamtgestalt der Exegese zu wünschen, in der sich historisch-philologische und theologische Auslegung miteinander verbinden.

²⁴⁷¹ Vgl. dazu ZENGER, *Der Psalter als Buch* (1998) 1–57. Ferner zu Ps 1 und 2 oben S. 344–345.

²⁴⁷² Vgl. oben S. 481–484 unser Referat der Entwürfe von A. Chouraqui und R. G. Kratz, die beide bei der Gliederung des Psalters in fünf Bücher ansetzen.

6.2.2 Erläuterung

6.2.2.1 Wandlungen in der Bibelwissenschaft

Die zweite These betrifft die Gesamtgestalt der Exegese. Unsere Darstellung der Psalterauslegung durch Gregor von Nyssa hat in großem Umfang Auffassungen und Themen namhaft gemacht, die sich so in modernen exegetischen Werken nicht oder allenfalls am Rande finden. Wir nennen nur einige markante Punkte:

- der eindeutige Primat theologischer gegenüber historischen Fragen
- und die Orientierung der Exegese am Nutzen des Lesers;
- die Berufung auf die Inspiration des biblischen Textes
- und darauf basierend die Frage nach der Intention des göttlichen Autors;
- die mehrfache Bedeutung (Polysemie) biblischer Worte,
- die Auslegung von Ereignissen der biblischen Geschichte als Prophetie auf Christus,
- und die Interpretation der Psalmenüberschriften als spirituelle Hinweise;
- Gott als der seiend Seiende;
- die zentrale Bedeutung der Tugend,
- und der Leitgedanke eines kontinuierlichen geistigen Aufstiegs;
- eine Theologie der Musik.

Auf der anderen Seite konnten wir doch auch sehen, wie sich in den letzten Jahrzehnten in der Exegese Entwicklungen angebahnt haben, von denen aus Einsichten, die sich bereits bei Gregor finden, in neuer Weise in den Blick kommen. So entspricht der Ruf „Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“²⁴⁷³ genau dem, was unser Kirchenvater schon vor 1640 Jahren praktiziert hat. Es ist verwunderlich, dass das uralte Wissen um eine Gesamtgestalt des Psalters derart verloren gehen konnte, wie es im 20. Jahrhundert im Zuge der Form- und Gattungsgeschichtlichen Forschung der Fall war. Das zeigt, dass die Geschichte der Bibelwissenschaft nicht einfach ein geradliniger Fortschritt ist. Zugewinne in einem Bereich sind nicht selten mit Verlusten in anderen Belangen verbunden, die spätere Generationen wieder ausgleichen müssen.

Bei der Einzelauslegung von Psalmen wurde deutlich, dass auch heutige Exegese in biblischen Worten, die auf den ersten Blick hin ganz wörtlich gemeint zu sein scheinen, ein metaphorisches Potential entdeckt oder sie als Metaphern versteht.²⁴⁷⁴ Damit zeigt sich auch hier das Phänomen, welches man in der Väterexegese als „geistigen Sinn“ bezeichnet hat.

Nachdem seit der Reformation und damit Jahrhunderte lang allein der hebräische Text des Alten Testaments als maßgebend galt, kommt es in der Gegenwart zu einer Wiederentdeckung der Septuaginta, die – wie P. Benedikt XVI. die Situation beschrieb – wieder als „eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte“ erkannt

²⁴⁷³ So der Titel eines Aufsatzes von E. ZENGER, vgl. unten S. 628. — Hervorheb. durch A. F. P. Weber.

²⁴⁷⁴ Vgl. oben S. 551–551 und 556.

wird.²⁴⁷⁵ Das schafft auch einen neuen Zugang zur patristischen Exegese, die ja weithin von der Septuaginta ausgeht.

Über diese Entwicklungen im Inneren der Bibelwissenschaft hinaus schaffen neuere Ansätze in der Hermeneutik erweiterte Verstehensbedingungen für die biblischen Texte. Die klassische historisch-kritische Exegese sieht ihr Ziel darin, die ursprüngliche Aussageabsicht des menschlichen Autors zu rekonstruieren.²⁴⁷⁶ Demgegenüber billigt die in der Literaturwissenschaft seit Jahrzehnten etablierte Rezeptionsästhetik dem Leser eine wesentliche Rolle bei der Sinnkonstitution eines literarischen Textes zu. Sie versteht den Text, so H. Antor, „als Netzwerk von an den Rezipienten gerichteten Appellstrukturen. Der Text wird nach diesem Lit(eratur)verständnis erst im Lese-prozeß durch die Interaktion mit dem Leser komplettiert und entsteht nur durch die Konkretisation vollends.“²⁴⁷⁷ Dieser Ansatz öffnet nicht nur neue Zugänge zum biblischen Text, sondern auch zur Schriftauslegung der Kirchenväter. Auch wenn diese die moderne Rezeptionsästhetik nicht gekannt haben, lässt sich ihr Vorgehen doch oft in analoger Weise beschreiben und erscheint von da aus als legitim.

Schließlich ruft die aktuelle Lage der historisch-kritischen Exegese selbst nach einem Wandel. Ein weit verbreitetes Ungenügen an dieser Methode ist unübersehbar. Wer in der praktischen seelsorglichen Arbeit steht, erlebt Tag für Tag, dass ihn sein herkömmliches exegetisches Studium nur unzulänglich auf die Aufgabe vorbereitet hat, den Menschen von heute das Wort Gottes zu verkünden. Treffend stellt M. Oeming fest: „Ihre (sc. der historisch-kritischen Bibelwissenschaft) von vielen als kopflastig empfundenen Resultate sind der Gemeinde kaum noch zu vermitteln und erzeugen Irritationen, ja ratlose Lähmung.“²⁴⁷⁸ Ferner berichtet er: „Bei manchen Pfarrer- und Lehrerfortbildungen ist uns eine erschreckende Interessen- und Erwartungslosigkeit gegenüber den Resultaten der historisch-kritischen Bibelwissenschaft gepaart mit großer Wißbegierde im Blick auf alternative Auslegungen begegnet.“²⁴⁷⁹

Trotz dieser und mancher weiterer Anzeichen einer Krise²⁴⁸⁰ ist die historisch-kritische Methode freilich nach wie vor das herrschende Paradigma der Bibelauslegung. M. Oeming bezeichnet sie als einen „Glanzpunkt der theologischen Wissenschaft“ und hält fest: „Sie repräsentiert den wissenschaftlichen Standard, den jeder an einer Universität Studierende erlernen muß. Wissenschaftlich ist geradezu synonym mit historisch-kritisch.“²⁴⁸¹ Zwar gibt es darüber hinaus ein ganzes Bündel von weiteren Methoden

²⁴⁷⁵ BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität* (2007) 20.

²⁴⁷⁶ M. OEMING, *Biblische Hermeneutik* (³2010) 32, hält fest: „Die Erhebung des *ursprünglichen* Sinnes, den jeder Text zu seiner geschichtlichen Entstehungszeit hatte, ist das Ziel der Methode“ (Hervorh. durch M. Oeming).

²⁴⁷⁷ A(NTOR), Art. *Rezeptionsästhetik* (2004) 571.

²⁴⁷⁸ OEMING, *Biblische Hermeneutik* (³2010) 43.

²⁴⁷⁹ Vgl. ders., a.a.O. 45.

²⁴⁸⁰ Vgl. dazu ders., a.a.O. 43–45.

²⁴⁸¹ Vgl. ders., a.a.O. 31. — L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Wiederentdeckung* (2011) 423, beobachtet: „Die tatsächliche Arbeit vieler Exegeten sah und sieht gewöhnlich so aus, dass man einfach den klassischen Fragestellungen der historisch-kritischen Exegese nachgeht und seine Arbeit für beendet hält, wenn diese abgearbeitet sind. Hin und wieder wird noch ein spiritueller Akzent gesetzt.“

und Zugängen, welche diese Form der Exegese teils ergänzen wollen, teils eine Alternative zu ihr darstellen.²⁴⁸² Doch den Bemühungen derer, die sich für eine methodische Öffnung einsetzen, treten andere Exegeten gegenüber, die mit Argusaugen über die Unversehrtheit der klassisch geworden Methodik wachen. Bisher hat zumindest im deutschen Sprachraum keiner der alternativen Ansätze eine Bedeutung erlangt, die derjenigen der historisch-kritischen Methode vergleichbar wäre.

6.2.2.2 Methodische Alternativen

Als Alternative zur diachron vorgehenden historisch-kritischen Exegese kommen insbesondere Auslegungsweisen in Frage, die synchron vom Endtext ausgehen. Hier sind in den letzten Jahrzehnten zwei Richtungen hervorgetreten, die sich beide bewusst von der historisch-kritischen Methode absetzen. Der New Literary Criticism, im Deutschen manchmal als ‚synchrone Leseweise‘ bezeichnet, stammt aus der Literaturwissenschaft und tritt an die Bibel mit den gleichen Augen heran wie an andere Werke der Weltliteratur. Er „will beim Endtext bleiben und legt allen Nachdruck darauf, die Funktionsweise des Ganzen (...) in seiner Endgestalt zu durchschauen und zu würdigen.“ Er „ist bemüht, der Ästhetik der Bibel auf die Spur zu kommen“.²⁴⁸³

Während der New Literary Criticism vor allem von konfessionell nicht gebundenen Literaturwissenschaftlern entwickelt und auf die Bibel angewandt worden ist, entsprang die Kanonische Schriftauslegung theologischen Motiven. Sie wurde umfassend von B. S. Childs ausgearbeitet, der u.a. bei K. Barth studiert hatte.²⁴⁸⁴ Childs wendet sich gegen den Hypothesendschungel, den die historisch-kritische Methode hervorgebracht hat, und besteht auf der verbindlichen Geltung des Endtextes, der unter der Wirkung des Heiligen Geistes entstanden ist. Methodisch sucht die Kanonische Schriftauslegung „Zusammenhang und organische Einheit der ganzen Bibel neu in den Blick zu nehmen“ und „die Geltung der Schrift im Rahmen der gegenwärtigen geistigen Entwicklungen neu (zu) erweisen“.²⁴⁸⁵ Sie hebt darüber hinaus hervor, „daß die Bibel eine Sonderstellung in der Weltliteratur innehat“ und dass ihre Entstehung und ihre Bedeutung eng mit der Synagoge und der Kirche verbunden sind.²⁴⁸⁶ Die Kanonische Schriftauslegung will die Fachgrenzen innerhalb der Theologie überwinden und strebt danach, „mit der systematischen und praktischen Theologie ins Gespräch zu kommen und so die Bedeutung der Schrift für das Ganze der Theologie zu erneuern“.²⁴⁸⁷

Uns scheint, dass im Rahmen solcher Bemühungen auch eine Besinnung auf die Exegese der Kirchenväter einen wesentlichen Beitrag zu einer Erneuerung der Schriftauslegung leisten könnte. Zwar tragen die Werke der Väter unverkennbar die

²⁴⁸² M. OEMING, a.a.O. 46–174, stellt sechzehn solche Methoden vor.

²⁴⁸³ Ders., a.a.O. 71.

²⁴⁸⁴ Zur Person des Exegeten vgl. die Internetseite Brevard Childs: http://en.wikipedia.org/wiki/Brevard_Childs.

²⁴⁸⁵ OEMING, *Biblische Hermeneutik* (32010) 76 f.

²⁴⁸⁶ Ders., a.a.O. 76.

²⁴⁸⁷ Ders., a.a.O. 77.

Handschrift einer anderen Epoche der Geistesgeschichte. Sie entstammen einer Umwelt und geistigen Voraussetzungen, die so heute nicht mehr gegeben sind, und müssen selbst durch historische Forschung und Interpretation erst erschlossen werden. Manches an ihnen erweist sich dabei als zeitbedingt und ist durch neuere Erkenntnisse überholt. Auch in Gregors Traktat *In inscriptiones Psalmorum* finden sich solche Aspekte. Ohne Zweifel verlangt unser heutiges methodisches Bewusstsein einen behutsameren Umgang mit dem biblischen Wort, als er sich bei Gregor oft findet (vgl. dazu die 3. These). Die Geltung wesentlicher Elemente der platonischen Philosophie wie etwa die klare Unterscheidung und unterschiedliche Wertung von Sinnlichkeit und Geist kann heute nicht mehr einfach vorausgesetzt werden.²⁴⁸⁸ Sodann ist die wiederholte Polemik gegen den Unglauben der Juden, mit welcher Gregor der allgemeinen Tendenz des damaligen kirchlichen Denkens folgt, aus heutiger Sicht nicht mehr vollziehbar.²⁴⁸⁹ Hier hat spätestens der Gräuel der Schoa unumkehrbar veränderte Bedingungen geschaffen. Doch ungeachtet solcher Einschränkungen liegen in den exegetischen Werken der Kirchenväter großartige Schätze bereit, deren Hebung und Reflexion die heutige Schriftinterpretation bereichern könnten. Die patristische Exegese ist das erste große Beispiel einer kanonischen und zugleich theologischen Schriftauslegung. In ihr kommen Aspekte zum Tragen, die uns auch für eine erneuerte Gestalt der christlichen Schriftauslegung als wesentlich und unverzichtbar erscheinen:

- Die Heilige Schrift ist für die Theologie nicht nur ein historisches Dokument, sondern vor allem das literarische Zeugnis der Offenbarung Gottes, auf der die gesamte Glaubenserkenntnis ruht. Sie muss deshalb auch *als* Offenbarungszeugnis ausgelegt werden.
- Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift ist nicht nur ein in der Vergangenheit und für vergangene Zeiten ergangenes Wort. Es richtet sich ebenso an die Gegenwart und muss auch in seinem Gegenwartsbezug bedacht werden.
- Als Wort Gottes hat die Schrift eine Sinnfülle und Sinntiefe, die über das den historischen Hagiographen ausdrücklich Bewusste hinausgeht.²⁴⁹⁰ Daraus ergibt sich in der Auslegung sowohl die Anerkennung der Polysemie wie die Frage nach dem *sensus plenior* der jeweiligen Texte.
- Trotz der vielschichtigen Entstehungsprozesse und unterschiedlichen theologischen Ausrichtung bilden die Schriften der beiden Testamente eine Einheit und

²⁴⁸⁸ Vgl. dazu etwa oben auf S. 451–452 Gregors Ausführungen über die begrenzte Geltung der Sinneswahrnehmung und das wahrhaft Seiende.

²⁴⁸⁹ Vgl. dazu *Inscr.* II, 8 [JR 41,4–5.18–20; 42,4–15.48–49]; *Inscr.* II, 9 [JR 45,8–21; 47,19–29.68–70]; *Inscr.* II, 11 [JR 56,1–4]; *Inscr.* II, 13 [JR 65,15–37]; *Inscr.* II, 14 [JR 70,4–5]. Ferner zu dieser Thematik: REYNARD, *L'antijudaïsme de Grégoire de Nysse* (2001) 257–276.

²⁴⁹⁰ Das zeigen bereits die Beispiele einer Schriftauslegung in der Schrift. So geht die Deutung der bronzenen Schlange auf den Menschensohn (Joh 3,14–16) zweifellos über das hinaus, was zur Zeit des Mose bewusst war (Num 21,4–9). M. FIEDROWICZ, *Theologie* (2007) 126, fasst die Auffassung der Kirchenväter so zusammen: „Wie der Logos in der menschlichen Natur Christi wohnt, ohne in ihr eingeschlossen zu sein, so ist das Wort Gottes immer größer als die menschlichen Worte, in denen es sich ausspricht, ohne in ihnen aufzugehen.“

interpretieren sich gegenseitig. Eine intertextuelle Lektüre ist deshalb legitim.

6.2.2.3 Option für eine Synthese

6.2.2.3.1 Unterscheidung zwischen Hermeneutik und Methodik

Die von uns hier aufgestellten Grundsätze stehen freilich in einem diametralen Gegensatz zur Haltung vieler Vertreter der historisch-kritischen Methode. Deshalb wurde und wird die Väterexegese von ihnen oft abgelehnt und als etwas Überwundenes betrachtet. Umgekehrt gibt es Verfechter eines Neuansatzes, die vom „Ende der historisch-kritischen Methode“ sprechen.²⁴⁹¹ So war auch B. S. Childs der Auffassung, dass der *canonical approach* an die Stelle der historisch-kritischen Methode treten solle.²⁴⁹² Wir dagegen möchten keine so weit reichenden Konsequenzen ziehen. Vielmehr schlagen wir vor, zwischen der historisch-kritischen Methode als exegetischer Arbeitsweise und einer häufig damit verbundenen Hermeneutik zu unterscheiden. Nach unserer Auffassung wird eine Hermeneutik, die

- auch in letzter Instanz argumentiert *etsi Deus non daretur*,²⁴⁹³
- die jeden Gegenwartsbezug des biblischen Textes aus ihren Reflexionen ausklammert,
- die sich allein für den historisch ursprünglichen Sinn biblischer Worte interessiert
- und eine intertextuelle Lektüre ausschließt,

den Anforderungen, die man an *theologische* Arbeit stellen muss, nicht gerecht. An die Stelle eines solchen historizistischen Ansatzes müsste eine Hermeneutik treten, die entsprechend den zuvor genannten Grundsätzen die Heilige Schrift als Wort Gottes versteht, das auch an die Gegenwart gerichtet ist. Zu einem anderen Urteil gelangen wir im Blick auf die historisch-kritische Methode als exegetische Arbeitsweise. Diese besteht nach M. Oeming aus neun Arbeitsschritten: Textkritik, Literarkritik, Überlieferungsgeschichte, Redaktionskritik, Formgeschichte, Traditionsgeschichte, Begriffsexegese, Biblische Landeskunde und Gesamtinterpretation.²⁴⁹⁴ Jeder dieser methodischen Schritte entspringt einer sinnvollen und berechtigten Fragestellung und sucht eine Antwort darauf. Das sich darin äußernde historische Interesse ist dem christlichen Glauben, der auf geschichtlichen Ereignissen gründet, konform und entspricht den gesellschaftlichen Erwartungen unserer Zeit.²⁴⁹⁵ In diesem Sinne kann also von einem „Ende der historisch-kritischen Methode“ keine Rede sein. Es käme jedoch darauf an, diese Vorge-

²⁴⁹¹ Vgl. OEMING, *Biblische Hermeneutik* (32010) 45.

²⁴⁹² Vgl. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (21983) 82–83.

²⁴⁹³ Vgl. OEMING, *Biblische Hermeneutik* (32010) 42.

²⁴⁹⁴ Vgl. ders., a.a.O. 32–42.

²⁴⁹⁵ Die Frage „wie es eigentlich gewesen“ (L. v. Ranke), ist in unserer Kultur tief verwurzelt, der christliche Glaube darf ihr nicht ausweichen. Vgl. auch unten die Anm. 2511.

hensweise in ein umfassenderes Konzept von der exegetischen Arbeit einzubinden. Die „Gesamtinterpretation“, die am Ende dieser neun Arbeitsschritte steht, gibt ja nur Auskunft über die historische Bedeutung eines bestimmten Textes. Es bleibt noch die Aufgabe, diesen Text hineinzustellen in den Gesamtzusammenhang des biblischen Zeugnisses. Darüber hinaus gilt es, den Bogen zur Gegenwart zu schlagen und aufzuzeigen, was dieses Wort für uns heute bedeutet. Es stehen mithin die beiden Arbeitsschritte noch aus, in denen der Glaube zum Tragen kommt, dass die Schrift nicht nur ein Wort von Menschen der Vergangenheit ist, sondern zugleich ein göttliches Wort, das uns im Heute trifft. Im Bild gesprochen: Es geht uns um eine „Exegese mit zwei Lungenflügeln“: einem historischen und einem theologischen.²⁴⁹⁶ Das wird und darf auch immer wieder eine spannungsvolle Einheit sein. Spannungen sind Herausforderungen, die dazu treiben, in der Erkenntnis zu wachsen. Es könnte manchem Historiker, der sich in einem Gespinnst von Hypothesen und Spezialismen zu verlieren droht, gut tun, wenn er daran erinnert wird, dass es im Feld der Schriftauslegung noch weitere große und wesentliche Aufgaben gibt.²⁴⁹⁷ Umgekehrt bedeutet nicht jede „tiefere“ Auslegung eines biblischen Textes bereits einen echten Fortschritt im Verständnis. Hier kann es manchmal gut sein, wenn ein Anwalt des Wortlautes als Widerpart auftritt und zu einem noch genaueren Bedenken des Wortes zwingt.

6.2.2.3.2 Die Stimme des II. Vatikanischen Konzils

Die hier vorgelegte Konzeption einer Exegese, die historisch-philologische und theologische Aspekte integriert, scheint uns den Vorgaben zu entsprechen, die das *Zweite Vatikanische Konzil* in seiner *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung* aufgestellt hat.²⁴⁹⁸ Das Konzil bekennt sich darin einerseits klar zur Notwendigkeit philologischer und historischer Forschungen. Es beschreibt in knapper Form die historisch-kritische Methode, wenn es fordert, dass „der Ausleger nach dem Sinn forschen (muss), den der Hagiograph in bestimmten Umständen je nach der Bedingung seiner Zeit und seiner Kultur mit Hilfe der zu jener Zeit verwendeten literarischen Gattungen auszudrücken beabsichtigte und ausgedrückt hat“.²⁴⁹⁹ Auf der anderen Seite halten die Konzilsväter auch eine „kanonische“ Auslegung der biblischen Texte für notwendig, wenn sie sagen: „Weil aber die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben wurde, auch zu lesen und auszulegen ist, ist für die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte nicht weniger sorgfältig auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift zu achten, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der

²⁴⁹⁶ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Widerentdeckung* (2011) 422, geht noch einen Schritt weiter, wenn er dafür plädiert, „dass die Fragen und Ergebnisse der historischen Forschung in das traditionelle Modell der Bibelhermeneutik zu integrieren sind, nicht umgekehrt“. Grundsätzlich stimmen wir dem zu. Doch scheint uns die Stellung der historisch-kritischen Methode derzeit noch so stark zu sein, dass schon viel erreicht wäre, wenn es zu einem „Atmen mit zwei Lungenflügeln“ käme.

²⁴⁹⁷ Vgl. die Beschreibung von Fehlentwicklungen im Bereich der historisch-kritischen Methode bei OEMING, *Biblische Hermeneutik* (32010) 43–45.

²⁴⁹⁸ Vgl. dazu SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Widerentdeckung* (2011) 420–425.

²⁴⁹⁹ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. III, 12,4 [DOKUMENTE, hg. v. Hünemann (32012) 374].

Analogie des Glaubens.“²⁵⁰⁰ Die menschliche und die göttliche Seite der Schrift werden miteinander verbunden, wenn das Konzil dem Ausleger die Aufgabe stellt, „aufmerksam (zu) erforschen, was die Hagiographen wirklich deutlich zu machen beabsichtigten und (was) Gott durch ihre Worte kundzutun beschloss.“²⁵⁰¹ Diese Aussage lässt zwar die Möglichkeit offen, dass die Aussageabsichten des Hagiographen und die Gottes – zumindest in manchen Texten – zusammenfallen.²⁵⁰² Gleichwohl ist eine solche Formulierung nur dann sinnvoll, wenn die Aussageabsicht Gottes auch über die des biblischen Schriftstellers hinausgehen kann.²⁵⁰³ Schließlich mahnt das Konzil den Gegenwartsbezug der Schriftauslegung an und ruft die katholischen Exegeten auf, „die göttlichen Schriften so zu erforschen und vorzulegen, dass möglichst viele Diener des göttlichen Wortes dem Volke Gottes fruchtbringend die Nahrung der Schriften darreichen können, die den Geist erleuchtet, die Willen stärkt und die Herzen der Menschen zur Gottesliebe entflammt.“²⁵⁰⁴

In *Dei verbum* kommt also eine weitreichende Vorstellung von der Aufgabe der Exegese zum Tragen, die mehrere Dimensionen in sich vereint. Letztlich geht es dabei um eine Synthese von Formen der Schriftauslegung, die in unterschiedlichen Epochen der Kirchengeschichte ihre Ausprägung erhalten haben. Die Bibelwissenschaft der letzten beiden Jahrhunderte hatte ihre Stärke in der immer mehr verfeinerten philologischen und historischen Rückfrage nach der ursprünglichen Gestalt und dem ursprünglichen Sinn der biblischen Texte. Die Exegese der Kirchväter dagegen pflegte die synchrone Zusammenschau der heiligen Schriften und erstrebte ihre Aktualisierung auf das Leben der Menschen hin. Uns will scheinen, dass in der geistigen Herausforderung, in der die Christenheit in der heutigen Zeit steht, beide Formen der Schriftauslegung notwendig sind. Eine saubere philologische und historische Interpretation der biblischen Texte ist angesichts des geschärften historischen Bewusstseins der Neuzeit unverzichtbar. Sie ist aber nicht schon das Endziel der exegetischen Arbeit, sondern bildet zugleich den Ausgangspunkt für ein Weiterdenken, das die Bedeutung der biblischen Botschaft für die Menschen im Heute und Jetzt sichtbar macht.

6.2.2.3.3 Inkarnation im Wort der Schrift

Wir möchten diese Erläuterung der zweiten These mit einem Gedanken beschließen, der die Forderung nach einer integralen Exegese im Wesen der Offenbarung selbst begründet. Nach der Auffassung vieler Kirchenväter gibt es eine Analogie zwischen der Fleischwerdung des göttlichen Wortes im Menschen Jesus und seiner Schriftwerdung in

²⁵⁰⁰ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. III, 12,5 [a.a.O. 374 f.].

²⁵⁰¹ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. III, 12,1 [a.a.O. 373 f.].

²⁵⁰² In der Tat hatten die Konzilsväter nicht die Absicht, die Frage des *sensus plenior Scripturae* zu entscheiden, vgl. HOPING, *Dei verbum* (2005) 771 f.

²⁵⁰³ So urteilt L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Wiederentdeckung* (2011) 423: „Hier wird offensichtlich mit der Möglichkeit gerechnet, dass Gott mit den Worten der Hagiographen etwas kundtun wollte, was über deren Aussageabsicht hinausgeht.“

²⁵⁰⁴ II. VAT. KONZIL, *Dei verbum*, Kap. VI, 23 [a.a.O. 382].

der Heiligen Schrift. *M. Fiedrowicz* schreibt: „Wie sich also in Christus menschliche und göttliche Natur verbinden, so besitzt auch das biblische Wort eine menschliche und eine göttliche Seite. (...) Der menschlich-geschichtlichen Seite entspricht die historisch-philologische Methode der Exegese, der göttlichen Dimension die theologische Interpretation. Keine der beiden Zugangsweisen darf auf Kosten der anderen verabsolutiert werden, beide dürfen aber auch nicht beziehungslos nebeneinander stehen. Analog zur unvermischten und ungetrennten Vereinigung von menschlicher und göttlicher Natur in der Person Christi gibt es auch in der Schrift einen zweifachen Sinn, der zu unterscheiden ist, aber nicht getrennt werden darf. Vielmehr geht es um eine dynamische Einheit, so dass der Literalsinn zum geistigen Sinn hinführt, dieser in jenem seine Grundlage behält.“ Uns scheint, dass diese Gedanken auch für die Gegenwart und Zukunft ihre volle Berechtigung behalten.

6.3 Dritte These – Weiterdenken des biblischen Textes

6.3.1 These

Gregors Exegese erweist sich gegenüber dem ausgelegten Wortlaut oft als ein implizites Weiterdenken. Ein Weiterdenken des biblischen Textes ist auch heute erforderlich.

6.3.2 Erläuterung

6.3.2.1 Überraschende Auslegungen

Bei unserer Darstellung der Exegese Gregors konnten wir wiederholt beobachten, dass der Kirchenvater Psalmen in einer Weise deutet, die sich auch vom Wortlaut der Septuaginta her nicht ohne weiteres nahelegt. So führt in Ps 1,1–3 auch der griechische Text auf eine statische Kontrastierung der vielen Gesetzesbrecher mit dem einen Gesetzes-treuen. Gregor dagegen sieht in diesem Psalm verschiedene Etappen des Weges ein und derselben Person angesprochen, der Gerechte des Ps 1 ist ein bekehrter Sünder.²⁵⁰⁵

In Ps 57,7–10 geht es um Sünder, die den Zorn Gottes auf sich gezogen haben. Doch in V. 8b macht Gregor überraschend einen „bösen Bogenschützen“ als Subjekt des mit dem Verb ἑντενεῖ beschriebenen Handelns aus, obwohl man vom Kontext her erwarten würde, dass auch hier vom Handeln Gottes die Rede ist.²⁵⁰⁶ In V. 11 desselben Psalms scheint sich dem Wortlaut nach der Gerechte über die Vergeltung zu freuen, die der Sünder erleidet, ja er scheint seine Hände in dessen Blut zu waschen. Doch Gregor zufolge gilt die Freude des Gerechten seinem eigenen günstigen Geschick, das ihm im

²⁵⁰⁵ Vgl. oben S. 488.

²⁵⁰⁶ Vgl. oben S. 537.

Vergleich mit dem Unglück des Sünders erst recht bewusst wird. Das Waschen der Hände im Blut des Sünders ist dann ein Bild dafür, dass die Reinheit des Gerechten durch einen Vergleich mit dem Sünder umso deutlicher hervortritt.²⁵⁰⁷

Schließlich verwandelt Gregor in Ps 89 das Kolon *Du hast unsere Gesetzlosigkeiten dir gegenüber hingestellt* (V. 8a) durch seine Interpretation aus einer Tatsachenfeststellung in eine rhetorische Frage, die auf das Gegenteil des ausdrücklich Formulierten zielt. Es sei, „wie wenn jemand ein ‚Warum?‘ hinzufügen und auf diese Weise das Wort zu einer größeren Deutlichkeit führen würde“ erklärt er (17,23 f.). Indem er diese (rhetorische) Vermutung dann sogleich als Tatsache nimmt, kann der Kirchenvater in dem Kolon die Bitte sehen, dass Gott bewirken möge, „dass das Menschengeschlecht seines Blickes nicht unwürdig ist“ (17,27 f.).

6.3.2.2 Objektivitätsideal versus Teilnehmerperspektive

In diesen und weiteren Beispielen dieser Art zeigt sich ein für unsere heutigen Vorstellungen erstaunlich starkes Selbstbewusstsein des Exegeten gegenüber seinem Text. Für die historisch-kritische Methode erklärt *M. Oeming*: „Die Wissenschaftsdiskussion im Umfeld des Historismus brachte ein hohes Objektivitätsideal in die Bibelauslegung: Der Ausleger muß von sich und seiner persönlichen Wertnahme vollkommen absehen, muß lernen, sich demütig, ja geradezu ‚devot‘ an seine Quellen und die fremde Welt der Autoren anzuschmiegen. Der Exeget ist Anwalt des Autors, der die Abständigkeit und Fremdheit, die Widerständigkeit und Nichtidentität mit der Gegenwart herausarbeiten soll. Bevor der moderne Leser in den tiefen Brunnen der Vergangenheit eintauchen kann, muß er alles abstreifen, was seine Gegenwart ausmacht.“²⁵⁰⁸ Ein solches Objektivitätsideal war Gregor von Nyssa wie den Kirchenvätern weithin fremd.²⁵⁰⁹ Sie suchen in der Bibel nicht das Eintauchen in eine fremde und fremdartige Welt, sondern die Erbauung ihrer Hörer und Leser in der Gegenwart. Ihr Anliegen war es, so *M. Fiedrowicz*, „die Bedeutung eines einzelnen Textes aus dem Gesamtverständnis des Glaubens heraus für die Gegenwart auszulegen“.²⁵¹⁰ So geht es auch Gregor erklärtermaßen primär nicht darum, herauszuarbeiten, „wie es eigentlich gewesen“ ist,²⁵¹¹ sondern ins Licht zu stellen, was heute nützlich ist oder – in seiner Sprache gesagt – was zu einem „der Tugend gemäßen Leben“ beiträgt. Er hat den kirchlichen „Endverbraucher“ im Blick, den Christen, der in seinem Glauben aufbaut und gestärkt werden will. Bei ihm dominiert also die Teilnehmerperspektive. Und das konnte, wie sich an den referierten Beispielen zeigt, in der Praxis auch bedeuten, dass biblische Texte in einer Weise interpretiert wur-

²⁵⁰⁷ Vgl. oben S. 548–549.

²⁵⁰⁸ OEMING, *Biblische Hermeneutik* (32010) 31 f.

²⁵⁰⁹ Eine gewisse Ausnahme stellt hier Theodor von Mopsuestia dar, der das Alte Testament vom Wortsinne her als eine weitgehend in sich geschlossene Offenbarungsstufe deutete, vgl. REVENTLOW, *Epochen II* (1994) 9–27.

²⁵¹⁰ FIEDROWICZ, *Theologie* (2007) 104.

²⁵¹¹ So umschrieb L. v. RANKE die Fragestellung des Historikers, vgl. ders., *Geschichten der romanischen und germanischen Völker* (1874) VII.

den, die zwar vom Wortlaut her weniger nahelag, die aber mit dem Gesamtverständnis des Glaubens harmonierte. Wir haben dieses Verfahren als ‚Regel der theologischen Kongruenz‘ bezeichnet.²⁵¹² Von da aus werden Exegesen wie die soeben referierten verständlich:

- Hinter Gregors Auslegung des Ps 1 steht sein Grundverständnis des menschlichen Lebens als dynamischer Prozess, als Weg und Aufstieg zu Gott.
- Bei Ps 57,8b und Ps 89,8a kommt sein Gottesbild zum Tragen, nach dem Gott nicht richtend dreinschlägt oder zerstörerisch handelt, sondern menschenfreundlich das Gute tut.
- Bei Ps 57,11 vermeidet er es, dem Gerechten Freude über den Untergang eines anderen Menschen zuzuschreiben, was nicht nur ein unedles Verhalten wäre, sondern auch zu der bei der Auslegung dieses Psalms hervorgehobenen Tugend der Langmut in krassem Gegensatz stehen würde.

6.3.2.3 Heutige Wege einer Lösung

Die Inhalte, die Gregor auf diese Weise gewinnt, dürften in der Mehrzahl der Fälle auch heute einem christlichen Leser leichter eingängig sein als der Sinn, der sich aus dem unmittelbaren Wortlaut ergibt. Doch unser geschärftes historisches Wahrheitsbewusstsein kann in solchen Operationen keine legitime Schriftauslegung sehen. Von einem Exegeten wird heute erwartet, dass er herausarbeitet, welchen Sinn ein Text ursprünglich hatte, auch wenn das oft nur vermutungsweise und annäherungsweise möglich ist. Hier hat die historisch-kritische Methode einen Pflock eingeschlagen, der fest steht und an dem man auch nicht rütteln sollte. Auf der anderen Seite zeigt sich oft, dass der auf diese Weise eruierte Sinn den Glauben heute lebender Christen nicht aufbaut, sondern ratlos lässt. Das ist insbesondere bei Texten der Fall, die gewaltbesetzt sind. Deshalb kann man hier nicht einfach bei der historischen Rückblende stehen bleiben. Vielmehr ist da ein Weiterdenken nötig. Schwierigkeiten, die ein biblischer Text für die Rezeption heute mit sich bringt, müssen offen ausgesprochen und reflektiert werden. Denn der Leser eines biblischen Kommentars darf mit Recht erwarten, dass er erfährt, was er heute von einem solchen Text halten soll. Und wenn man gründlich nachdenkt, zeigen sich auch an sperrigen Texten oft Aspekte, die für die Gegenwart von Bedeutung sind.

Das Problem, das Gregor durch seine Umdeutungen schwieriger Texte zu lösen versuchte, stellt sich also auch in der Gegenwart. Lediglich die Wege zur Lösung gestalten sich anders. Unser heutiges Wahrheitsbewusstsein fordert, dass die Beschreibung des Sinns eines biblischen Textes und weiterführende Reflexionen klar voneinander abgehoben werden. Bei den Letzteren dürfte wie schon zur Zeit der Väter die intertextuelle Betrachtung, welche die betreffende Stelle in das Ganze der Schrift hineinstellt, von erheblicher Bedeutung sein. Auch sehen wir heute dank der historisch-kritischen Forschung die Geschichtlichkeit der biblischen Offenbarung deutlicher als

²⁵¹² Vgl. oben S. 550.

frühere Generationen.²⁵¹³ Die Heilige Schrift ist nicht einfach das vollkommene Wort Gottes, sondern das Zeugnis eines langen Erziehungsprozesses, bei dem Gott die Menschen dort abgeholt hat, wo sie am Anfang standen. Nicht alles, was sich in ihr findet, hat für uns heute die gleiche Bedeutung. Das göttliche Licht begegnet uns in ihr immer in einer gewissen Brechung.²⁵¹⁴ Es besteht deshalb kein Grund, Spannungen und Schwierigkeiten aus dem Weg zu gehen. Vielmehr stehen wir hier immer wieder vor Herausforderungen, die uns dazu zwingen, weiterzudenken und zu einem noch tieferen Verständnis des göttlichen Offenbarungshandelns zu gelangen.

6.4 Vierte These – Zugleich fromm und weltoffen

6.4.1 These

Das Beispiel Gregors von Nyssa zeigt, dass man als Christ zugleich fromm und weltoffen sein kann.

6.4.2 Erläuterung

In unserer Arbeit wurde deutlich, dass die Psalmen- und Psalterexegese Gregors darauf abzielt, die in den biblischen Texten enthaltene Heilswahrheit sichtbar zu machen. Das entspricht dem Anliegen des namentlich ungenannten Auftraggebers, der sich auch von den Psalmenüberschriften Hilfen für das Streben nach Tugend erwartete. Gregor nimmt diese Sicht auf und bestätigt sie im Ergebnis voll. Er sieht im Psalter eine Tugendlehre, die sowohl die großen Linien und Etappen christlicher Gottsuche aufzeigt als auch auf vielfältige Detailfragen des Verhaltens Antwort gibt. Darüber hinaus bietet der Psalter reichliche Nahrung für den Glauben. Nach Gregors Inhaltsbestimmung geht es in ihm neben der Tugend um die „Geheimnisse“ und die „Rede über Gott“ (5,4 f.). Auch diese Aspekte kommen in der Exegese des Kirchenvaters in vielfältiger Weise zum Tragen, etwa da, wo er das in Psalmentexten enthaltene Gottesbild deutlich macht²⁵¹⁵ oder wo er

²⁵¹³ L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Wiederentdeckung* (2011) 418, hält fest: „Mit der modernen historisch-kritischen Fragestellung wurde erstmals in vollem Umfang bewusst, dass der jüdische und christliche Glaube ein *geschichtlich gewordener Glaube* ist. (...) Ferner trat im Laufe der Forschungsgeschichte in zunehmendem Maße die innere Pluralität der biblischen Glaubenstradition in Erscheinung. (...) In der Bibel begegnet uns von Anfang an ein reiches, plurales Erbe, das in seiner Vielfalt theologisch und spirituell zu erschließen ist.“

²⁵¹⁴ Was AUGUSTINUS, *In euang. Ioh.* I, 1,13–25 [WILLEMS (1954) 1], in genialer Weise im Blick auf den Evangelisten Johannes sagt, gilt gewiss für die ganze Heilige Schrift: 〈Q〉uia et qui loquitur, dicit quod potest. Nam dicere ut est, quis potest? Audeo dicere, fratres mei, forsitan nec ipse Iohannes dixit ut est, sed et ipse ut potuit : quia de Deo homo dixit, et quidem inspiratus de Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid ; si non inspiratus esset, dixisset nihil ; quia uero homo inspiratus, non totum quod est dixit, sed quod potuit homo, dixit.

²⁵¹⁵ Vgl. dazu oben S. 341–342 den Abschnitt 5.1.1.3.3 über „Personale und impersonale Rede von Gott“.

Ereignisse der biblischen Geschichte als Prophetie auf Christus hin deutet.²⁵¹⁶ Den Psalter als Wort Gottes verstehen und ihn gleich gesinnten Hörern bzw. Lesern vermitteln – unser Kirchenvater ist ein frommer Exeget, der die fünf Bücher der Psalmen als *Vademecum* für das christliche Leben, ja für den Aufstieg zu Gott auslegt.

Zugleich aber ist Gregor von Nyssa ein weltoffener Mensch. Zwar finden sich ausdrückliche Reflexionen dazu erst in dem späteren Werk *De vita Moysis*. Doch wird diese Grundhaltung auch in dem von uns untersuchten Traktat *In inscriptiones Psalmorum* deutlich, und zwar sowohl an Gregors Arbeitsweise wie an den Inhalten seiner Exegese. Auffallen kann in diesem Sinn bereits die wiederholte Berufung des Kirchenvaters auf die notwendige *τέχνη* seiner Auslegung. Wir haben im einleitenden Teil gezeigt, dass er mit der *τέχνη* die in der griechisch-römischen Welt üblichen Regeln geistiger Arbeit meint, im Besonderen die in der Grammatik und in der Rhetorik beheimateten Verfahren.²⁵¹⁷ Gregor war zwar keine so hervorragende Ausbildung zuteilgeworden wie seinem Bruder Basilius. Aber er hatte sich doch im heimatlichen Caesarea eine gute Bildung angeeignet und war eine Reihe von Jahren als Rhetor tätig gewesen.²⁵¹⁸ Nicht weniger gewichtig ist die inhaltliche Rezeption von antikem Geistesgut. Zwar nennt der Kirchenvater keine Namen, jedoch ist unübersehbar, dass er manche Gedanken, die in *Inscr.* eine zentrale Bedeutung haben, aus der antiken Philosophie, insbesondere aus der platonischen und stoischen Tradition geschöpft hat, wie wir im Laufe dieser Arbeit durch zahlreiche Belege illustrieren konnten. Er hat diese Gedanken voll in sein Denken integriert. So bilden etwa das Verständnis der Seligkeit als Anähnlichung an Gott oder das Verständnis Gottes als des seiend Seienden wesentliche Elemente in seiner Auslegung des Psalters, ohne die das Ganze kaum bestehen könnte. Hinzu kommen Elemente aus der antiken Naturkunde und Medizin, mit denen der Nyssener bestimmte Aussagen des Psalters erläutert. Gleichwohl zeigt er sich nicht unkritisch gegenüber dem Geistesgut der Antike. Was er in sein Denken nicht integrieren kann, lässt er beiseite, ohne es zu erwähnen.²⁵¹⁹ Jene „Reinigung“, die er später in *Vit. Moys.* ausdrücklich fordern sollte, hat er in *Inscr.* schon praktiziert. Im Ganzen aber bildet das hellenistische Erbe in seinem Denken ein wesentliches Element, das erheblich zur Gesamtgestalt seiner Psalterexegese beiträgt.

Fromm und weltoffen sein: Zu allen Zeiten, auch heute, erscheint das nicht wenigen Christen als ein kaum vereinbarer Gegensatz. Da gibt es die einen, die vor allem fromm sein wollen und in der „Welt“ einen feindlichen Bereich sehen. Da gibt es andere, die danach streben, auf der Höhe der Zeit zu stehen und sich weithin der „Welt“ anpassen, dabei aber die Frömmigkeit verlieren. In Gregor von Nyssa sehen wir ein Beispiel dafür, dass sich die Offenheit für die geistigen Werte der außerchristlichen Welt sehr wohl

²⁵¹⁶ Vgl. dazu beispielsweise oben S. 315–318 den Abschnitt 4.2.16.1.3 über Davids Flucht aus dem Haus der Melchol als Prophetie und oben im Abschnitt 4.2.11.4.1 auf S. 276–277 die Deutung des Todes Abesaloms im Anschluss an die Überschrift von Ps 3.

²⁵¹⁷ Vgl. oben S. 47–94 das Kapitel 2.4 über die Auslegung nach den Regeln der Kunst.

²⁵¹⁸ Vgl. oben S. 16–19 den Abschnitt 2.1.1 über das Leben Gregors.

²⁵¹⁹ Diese Rezeption aus eigener Einsicht erklärt auch, dass Gregor fast durchgehend auf Quellenangaben verzichtet. Weil die Sache selbst einleuchtet, ist es weniger wichtig, wer den Gedanken zum ersten Mal gedacht hat.

mit einer intensiven Hinwendung zum eigenen christlichen Erbe vereinbaren lässt. Ja, es kann erheblich zur Vertiefung des Glaubensdenkens und zur „Ausschmückung des Zeltes der Kirche“ beitragen.²⁵²⁰

²⁵²⁰ Vgl. GR. NYSS., *Vit. Moys.* II, 116 [GNO VII,I, 68,24–69,3].

7 VERZEICHNISSE

7.1 Vergleich des Gregor vorliegenden Psalters mit der Göttinger Ausgabe

In der folgenden Aufstellung geben wir eine Übersicht über die von uns in den Anmerkungen zur Übersetzung verzeichneten Abweichungen des Psalmentextes Gregors von der in Gö gebotenen Fassung. Offenkundig freie Zitate werden nicht aufgeführt. Die verwendeten Sigla stammen in der Regel von A. Rahlfs und werden im Anschluss an diese Übersicht aufgelistet. Eine eingehende Erklärung bietet A. Rahlfs in den PSALMI CUM ODIS (³1979) 6–80.

Ps 3,2	JR 55,52 f.	Anm. 1095	keine Textzeugen
Ps 3,4	JR 50,10	Anm. 1061	<i>L'</i> u. ORTH.L.
Ps 3,6	JR 50,19	Anm. 1064	spätere Korr. von <i>L</i> u. ORTH. L
Ps 4,5bc	JR 51,10 f.	Anm. 1070	rel. außer <i>La</i> ^R et Cyp. u. ORTH.L. <i>B'' Sa GaAug L' A'</i> u. ORTH.L.
Ps 8,3c	JR 57,11 f.	Anm. 1104	keine Textzeugen
Ps 11,4	JR 57,42 f.	Anm. 1108	<i>L'</i> u. ORTH.L. keine Textzeugen
Ps 13,5a	JR 65,28	Anm. 1168	<i>S* R L^p</i>
Ps 13,5b	JR 65,30	Anm. 1168	<i>U L'' A''</i> sowie + <i>est</i> in <i>La Uulg</i> u. ORTH.L.
Ps 13,7a	JR 65,31	Anm. 1169	1219
Ps 16,1a	JR 29,23	Anm. 817	<i>B U L^{a'}</i>
Ps 17,1	JR 29,42	Anm. 842	keine Textzeugen
Ps 23,1a	JR 29,58 f.	Anm. 853	keine Textzeugen
Ps 29,1	JR 38,7	Anm. 949	<i>S' Sa^B 1098-Ga L^{bT'} A =  </i> <i>U R L^b</i>
Ps 32,15	JR 41,38	Anm. 984	keine Textzeugen
Ps 32,19	JR 41,49	Anm. 988	keine Textzeugen
Ps 32,22a	JR 41,54	Anm. 989	<i>U'–1093–1221 R L'' A'</i> u. ORTH.L.
Ps 36,10b	JR 74,29	Anm. 1227	keine Textzeugen
Ps 38,1	JR 29,18	Anm. 809	2013 <i>R' Ga, L'' A'</i> u. ORTH.L.
Ps 40,14	JR 58,16	Anm. 1109	<i>R L^{pau}</i> u. ORTH.L.
Ps 41,2a	JR 12,32	Anm. 645	keine Textzeugen
Ps 41,6.12	JR 58,37 f.	Anm. 1113	fast alle Textzeugen =  u. ORTH.L.
Ps 47,8	JR 60,51	Anm. 1125	keine Textzeugen
Ps 47,9a	JR 60,61	Anm. 1126	2013' <i>R' Aug L'' Su 55</i> u. ORTH.L.
Ps 48,2a	JR 61,9	Anm. 1128	keine Textzeugen
Ps 48,8b	JR 61,44	Anm. 1136	keine Textzeugen

Ps 49,16b	JR 32,51	Anm. 892	<i>L'</i> 1219 u. ORTH.L. keine Textzeugen <i>L</i> Th ^p A u. ORTH.L.
Ps 51,3a	JR 63,43	Anm. 1155	keine Textzeugen
Ps 51,7a	JR 64,2	Anm. 1157	keine Textzeugen
Ps 52,2a	JR 64,35	Anm. 1163	keine Textzeugen ORTH.L.
Ps 52,3a	JR 65,13	Anm. 1165	<i>dominus</i> La ^G ; Aug. IV 488 F keine Textzeugen
Ps 52,5b	JR 65,20	Anm. 1166	keine Textzeugen
Ps 53,1	JR 66,9	Anm. 1176	<i>L</i> ^{pau} He
Ps 53,2	JR 66,10	Anm. 1176	keine Textzeugen
Ps 53,3b	JR 66,27	Anm. 1179	<i>L</i> Th ^p 55 = ~~Th~~ ORTH.L.
Ps 53,6a	JR 66,48 f.	Anm. 1182	keine Textzeugen
Ps 55,4α	JR 70,31	Anm. 1209	2013' <i>L''</i> Su Th 55 u. ORTH.L.
Ps 55,4β	JR 70,35 f.	Anm. 1210	<i>L''</i> 2019 u. ORTH.L. S 2013 <i>L''</i> 2019' u. ORTH.L.
Ps 55,5a	JR 71,9	Anm. 1212	R
Ps 55,13	JR 71,30 f.	Anm. 1215	keine Textzeugen R <i>L</i> ^a 55 u. ORTH.L. keine Textzeugen B
Ps 55,14b	JR 71,32	Anm. 1216	R <i>L'</i> ORTH.L.
Ps 55,14c	JR 71,39	Anm. 1218	keine genauen Entsprechungen, vgl. jedoch R' <i>L''</i> u. ORTH.L.
Ps 56,5c	JR 74,60	Anm. 1229	keine Textzeugen Bo Sa R <i>L'</i> 55 La Ga u. ORTH.L.
Ps 56,7d	JR 75,11	Anm. 1232	<i>L'</i> (nonThe) 1219 u. ORTH.L.
Ps 57,2b	JR 77,16	S. 521	<i>L'</i> (nonT) u. ORTH.L. R <i>L</i> ^a Th ^p 1219'
Ps 57,4b	JR 77,21	S. 524	keine Textzeugen keine Textzeugen
Ps 57,6b	JR 77,40 f.	S. 527	R <i>L'</i> 1219'
Ps 57,7a	JR 78,4	S. 530	Bo Sa R <i>L''</i> 55 u. ORTH.L.
Ps 57,7b	JR 78,9	S. 530	keine Textzeugen R <i>L'</i> 55 u. ORTH.L.
Ps 57,9a	JR 78,28	S. 535	keine Textzeugen
Ps 57,9b	JR 78,31	S. 538	<i>L''</i> Th (Sa?) u. ORTH.L.
Ps 57,10a	JR 78,49	S. 542	<i>L'</i> 55 u. ORTH.L.
Ps 57,10b	JR 79,17	S. 542	keine Textzeugen
Ps 57,11a	JR 79,20 f.	S. 547	S' GaAug <i>L'</i> 55 = ~~Th~~ u. ORTH.L.
Ps 58,1	JR 80,28 f.	Anm. 1270	<i>L</i> ^{pau} keine Textzeugen
Ps 58,10a	JR 85,8	Anm. 1295	keine Textzeugen ORTH.L
Ps 58,13a	JR 85,21	Anm. 1297	R <i>L</i> Th ^p u. ORTH.L.
Ps 58,13bc	JR 85,22	Anm. 1297	keine Textzeugen
Ps 58,14a	JR 85,22 f.	Anm. 1298	keine Textzeugen keine Textzeugen

Ps 58,14b	JR 85,24	Anm. 1299	R'' Uulg L'' SuTh (1219?) u. ORTH.L.
Ps 58,17d	JR 85,42	Anm. 1300	R'' Ga L'' 55 2010(uid.) u. ORTH.L.
Ps 59,1	JR 34,19 f.	Anm. 911	keine Textzeugen Bo R'' Ga L ^{d''} He 1219
Ps 67,27b	JR 69,45	Anm. 1204	R ^S L' 55 u. ORTH.L.
Ps 70,1	JR 42,2	Anm. 992	keine Textzeugen
Ps 70,21	JR 42,27	Anm. 993	Sa R' (La ^R om. επ: sic!) L'' 1219 u. ORTH.L.
Ps 71,1	JR 29,34 f.	Anm. 831	L ^b u. ORTH.L. L ^{pau}
Ps 71,18	JR 11,14	S. 479 und Anm. 2134	rel. u. ORTH.L.
Ps 89,1a	JR 14,9	Anm. 658	S L ^{b''} A {u. ORTH.L.}
Ps 89,1a	JR 29,54 und JR 33,49	Anm. 851 u. 907	L ^{pau'}
Ps 89,2c	JR 15,23	Anm. 670	Uulg L'' A'' u. ORTH.L.
Ps 89,3b	JR 15,31	Anm. 671	R L ^{a'} 1219' u. ORTH.L.
Ps 89,5a	JR 16,3	Anm. 672	keine Textzeugen
Ps 89,8a	JR 17,23	Anm. 677	L' 55 u. ORTH.L.
Ps 89,10d	JR 18,16	Anm. 685	L' A u. ORTH.L.
Ps 89,11b	JR 18,18	Anm. 685	R'' Ga The A u. ORTH.L.
Ps 89,12b	JR 18,19	Anm. 685	B'' Sa Sy 1219 La-Aug ^{uar} Uulg et hi in epist. 140 u. ORTH.L. L ^{pau} keine Textzeugen
Ps 89,14c	JR 19,5	Anm. 687	ThES ^c A
Ps 89,16a	JR 19,11	Anm. 690	keine Textzeugen R'' Ga L'' A'' u. ORTH.L.
Ps 89,17a	JR 19,18	Anm. 691	keine Textzeugen
Ps 89,17c	JR 19,24	Anm. 692	S Ga Aug ^{uar} L' A' = $\mathfrak{A}$ u. ORTH.L.
Ps 92,1	JR 29,60	Anm. 856	keine Textzeugen
Ps 92,1	JR 43,15–17	Anm. 998	Sa R'' Ga L ^{pau} La ^G L ^{d'} TTh ^p A'
Ps 93,1a	JR 29,59	Anm. 854	keine Textzeugen
Ps 93,8a	JR 44,21	Anm. 1008	Ga Sy = $\mathfrak{A}$
Ps 93,12a	JR 44,33	Anm. 1012	La ^G O(teste Hi) L'' Su A' = $\mathfrak{A}$ u. ORTH.L.
Ps 93,20a	JR 44,51	Anm. 1017	A Uulg
Ps 93,20b	JR 44,51 f.	Anm. 1017	L' A u. ORTH.L.
Ps 93,23a	JR 44,67	Anm. 1019	ORTH.L.
Ps 93,23c	JR 44,68	Anm. 1019	L'' (nonThe) u. ORTH.L.
Ps 95,1	JR 45,26–28	Anm. 1025	ORTH.L. L ^b L ^{d'} He u. ORTH.L.
Ps 96,1a	JR 46,5	Anm. 1030	L ^b keine Textzeugen
Ps 96,3a	JR 46,26	Anm. 1035	L' 55 u. ORTH.L.

Ps 98,5 bzw. 9	JR 47,44–46	Anm. 1044	keine Textzeugen
Ps 99,1	JR 29,17	Anm. 807	<i>L</i> ^{d'} u. ORTH.L.
Ps 103,1a	JR 47,65 f.	Anm. 1046	A He, <i>L</i> ^{a'} u. ORTH.L. <i>L</i> ^{pau'}
Ps 106,1b	JR 20,38	Anm. 703	Keine Textzeugen
Ps 106,3a	JR 20,48	Anm. 706	Uulg <i>L</i> '' 1219 = <i>℣</i> und ORTH.L.
Ps 106,4	JR 21,6	Anm. 711	keine Textzeugen
Ps 106,4b.5a	JR 21,12 f.	Anm. 712	keine Textzeugen
Ps 106,6b	JR 21,26	Anm. 713	keine Textzeugen
Ps 106,16b	JR 22,35 f.	Anm. 722	<i>L</i> Th ^p A'' u. ORTH.L.
Ps 106,24a	JR 24,11	Anm. 731	<i>L</i> ' A 2029 u. ORTH.L.
Ps 106,26ab	JR 24,27 f.	Anm. 734	keine Textzeugen
Ps 106,27a	JR 24,36	Anm. 735	R'' Ga Th ^p HeS ^c 2029 = <i>℣</i>
Ps 106,29a	JR 24,46 f.	Anm. 738	keine Textzeugen
Ps 106,30b	JR 24,54	Anm. 739	S' <i>L</i> ''-Su-2040 A'' 2029 u. ORTH.L.
Ps 106,37a	JR 25,28 f.	Anm. 746	keine Textzeugen
Ps 106,40a	JR 26,18 f.	Anm. 757	<i>L</i> ^{pau} Bo <i>L</i> '' A'
Ps 106,41b	JR 26,40	Anm. 765	keine Textzeugen
Ps 106,42a	JR 26,44	Anm. 766	keine Textzeugen
Ps 118,18	JR 44,37	Anm. 1013	Sa R'' Ga <i>L</i> '' 55 = <i>℣</i>
Ps 144,1	JR 32,64	Anm. 895	B
Ps 150,3a	JR 27,27	Anm. 777	keine Textzeugen
Ps 150,5a	JR 27,40	Anm. 781	keine Textzeugen

7.2 Verzeichnis der durch Gregor von Nyssa ausgelegten Psalmen²⁵²¹

Ps 1	<i>Inscr.</i> I, 1	JR 2,31–42
	<i>Inscr.</i> I, 5	JR 12,1–12
	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 40,23–27
	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 55,3–4
Ps 2	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 40,28–51
	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 55,4–6
Ps 3	<i>Inscr.</i> II, 10	JR 50,5–24
	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 55,6–56
Ps 4	<i>Inscr.</i> II, 10	JR 51,1–17
	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 55,56–65
Ps 5	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 56,1–10
Ps 6	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 56,11–20

²⁵²¹ Bei den Stellenangaben nach JR werden Gregors Erörterungen der Überschriften mit einbezogen.

Ps 7	<i>Inscr.</i> II, 10	JR 51,17–49
	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 56,21–47
Ps 8	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 57,1–30
Ps 9	<i>Inscr.</i> II, 10	JR 52,1–28
	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 57,31–38
Ps 10	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 57,35–41
Ps 11	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 57,41–47
Ps 32	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 41,21–56
Ps 40	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,1–17
Ps 41	<i>Inscr.</i> I, 4	JR 12,13–40
	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,18–39
Ps 42	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 41,57–64
	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,40–41
Ps 43	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,41–47
Ps 44	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,47–54
Ps 45	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 59,1–14
Ps 46	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 60,1–6
Ps 47	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 60,6–67
Ps 48	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 61,1–76
Ps 50	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 62,5–38
Ps 51	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 63,1–64,37 u. JR 65,43–69
Ps 52	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 64,16–65,42 u. JR 65,64–69
Ps 53	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 66,1–67
Ps 54	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 67,1–57 u.
	<i>Inscr.</i> II, 14	JR 68,5–35
Ps 55	<i>Inscr.</i> II, 14	JR 68,35–71,40
Ps 56	<i>Inscr.</i> II, 14	JR 72,1–75,48
Ps 57	<i>Inscr.</i> II, 15	JR 76,1–79,40
Ps 58	<i>Inscr.</i> II, 16	JR 80,1–85,43
Ps 70	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 42,1–49
Ps 72	<i>Inscr.</i> I, 6	JR 13,1–72
Ps 89	<i>Inscr.</i> I, 7	JR 14,12–19,32
Ps 90	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 43,1–12
Ps 92	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 43,13–47
Ps 93	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 44,1–74
Ps 94	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 45,1–21
Ps 95	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 45,22–57
Ps 96	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 46,1–40
Ps 98	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 47,1–57
Ps 103	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 47,58–70
Ps 106	<i>Inscr.</i> I, 8	JR 20,37–26,78
Ps 150	<i>Inscr.</i> I, 9	JR 27,18–28,43

7.3 Verzeichnis der durch Gregor von Nyssa ausgelegten Psalmüberschriften

7.3.1 Summarisch erklärte Überschriften

αἵνεσις	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,7–10
αἵνεσις τοῦ Δαβίδ	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,61–66
αἶνος	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,7–10
αἶνος ᾠδῆς	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,46–51
εἰς στηλογραφίαν	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,51–53
εἰς τὸ τέλος	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,1–38
ἐν ὕμνοις ψαλμὸς	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,13; 33,1–17
Μαελεθ	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,40–44.53–56
μὴ διαφθείρης	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,50.53–56
προσευχή	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,5–6
προσευχὴ μετ' ᾠδῆς	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,14–15.51–60
προσευχὴ τοῦ Δαβίδ	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 33,34–39
προσευχὴ τῷ Μωυσεῖ ἀνθρώπῳ τοῦ θεοῦ	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 33,48–51; vgl. JR 14,1–15,3
προσευχὴ τῷ πτωχῷ ὅταν ἀκηδιάσῃ καὶ ἐναντίον κυρίου ἐκχέῃ τὴν δέησιν αὐτοῦ	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 33,39–48
συνέσεως	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 33,17–33
τοῖς υἱοῖς Κορε	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,48–49.53–56
ὕμνος	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,6–7; 33,12–17
ὕμνος ... ᾠδῇ	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,46–51
Ὑπὲρ τῆς ἐωθινῆς ἀντιλήψεως	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,46.53–56
ὑπὲρ τῆς κληρονομοῦσης	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,47–48.53–56
ὑπὲρ τῆς ὀγδόης	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,47.53–56
Ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,45–46.53–56
ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,39–40.53–56
ὑπὲρ τῶν κρυφίων	<i>Inscr.</i> II, 2	JR 31,45.53–56
ψαλμός	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,2–3.15–24.26–28.32–36.41–45
ψαλμὸς ᾠδῆς	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,12–13.39–41
ᾠδὴ	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,3–5.24–38.41–45
ᾠδὴ ψαλμοῦ	<i>Inscr.</i> II, 3	JR 32,13.39–41

7.3.2 Erklärung geschichtlicher Notizen

Ps 3,1 *Inscr.* II, 11 JR 55,6–56

τῷ ἀποδιδράσκειν ἀπὸ προσώπου Ἀβεσσαλώμ, τοῦ τοιούτου υἱοῦ (55,26 f.).

Ps 7,1 *Inscr.* II, 11 JR 56,21–47

διὰ τῶν λόγων Χουσί (56,27)

Ps 41,1 *Inscr.* II, 12 JR 58,18–39

τὸν Κορέ (58,19)

Ps 50,1–2 *Inscr.* II, 13 JR 62,20–38

τὸ κατὰ τὴν Βηρσαβεὲ καὶ τὸν Οὐρίαν ἔργον (62,22 f.)

Ps 51,1–2 *Inscr.* II, 13 JR 62,20–38; 63,1–64,16; 65,43–69

Εἰς τὸ τέλος συνέσεως τῷ Δαβίδ ἐν τῷ ἐλθεῖν Δωὴκ τὸν Ἰδουμαῖον καὶ ἀναγγεῖλαι τῷ Σαούλ καὶ εἰπεῖν αὐτῷ· Ἦλθεν Δαβὶδ εἰς τὸν οἶκον Ἀβιμέλεχ (63,2–4).

Ps 53,1–2 *Inscr.* II, 13 JR 66,1–25

Εἰς τὸ τέλος γάρ, φησὶν, συνέσεως ἐν ὕμνοις τῷ Δαβίδ, ἐν τῷ ἐλθεῖν τοὺς Ζιφαίους καὶ εἰπεῖν τῷ Σαούλ Ἰδοὺ Δαβὶδ κέκρυπται παρ’ ἡμῖν (66,9–11).

Ps 55,1 *Inscr.* II, 14 JR 68,35–69,59; 71,1–6

Ὑπὲρ τοῦ λαοῦ, φησὶν, τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου (68,39 f.).

τῷ Δαβίδ εἰς στηλογραφίαν, Ὅποτε, φησὶν, ἐκράτησαν αὐτὸν οἱ ἀλλόφυλοι ἐν Γέθ (68,47 f.).

Ps 56,1 *Inscr.* II, 14 JR 72,3–74,6

Εἰς τὸ τέλος μὴ διαφθείρης, τῷ Δαβίδ εἰς στηλογραφίαν, ἐν τῷ αὐτὸν ἀποδιδράσκειν ἀπὸ προσώπου Σαούλ εἰς τὸ σπήλαιον (74,4–6).

Ps 57,1 *Inscr.* II, 15 JR 76,1–66

Εἰς τὸ τέλος, μὴ διαφθείρης, τῷ Δαβίδ εἰς στηλογραφίαν (76,11 f.).

Ps 58,1 *Inscr.* II, 16 JR 80,1–83,45

Εἰς τὸ τέλος γάρ, φησὶ, μὴ διαφθείρης (80,6 f.).

ὅτε ἀπέστειλεν Σαούλ εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ τοῦ θανατῶσαι αὐτόν (80,28 f.; 81,25 f.)

Ps 59,1–2 *Inscr.* II, 4 JR 34,(1–18).19–72.(73–86)

Εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων εἰς στηλογραφίαν τῷ Δαβίδ εἰς διδαχὴν, ὅποτε ἐνεπύρισε τὴν Μεσοποταμίαν Συρίας καὶ τὴν Συρίαν Σωβὰ καὶ ἐπέστρεψεν Ἰωάβ καὶ ἐπάταξε τὴν φάραγγα τῶν ἁλῶν δώδεκα χιλιάδας (34,19–23).

7.3.3 Im Zusammenhang mit bestimmten Psalmen erklärte Überschriften

Ps 3,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 55,6–56
Ps 4,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 55,56–65
Ps 5,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 56,1–10
Ps 6,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 56,11–20
Ps 7,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 56,21–47
Ps 8,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 57,1–30
Ps 9,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 57,31–38
Ps 11,1	<i>Inscr.</i> II, 11	JR 57,41–47
Ps 32,1b ²⁵²²	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 41,21–56
Ps 41,1	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,18–39
Ps 43,1	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,41–47
Ps 44,1	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 58,47–54
Ps 45,1	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 59,1–14
Ps 46,1	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 60,1–6
Ps 47,1	<i>Inscr.</i> II, 12	JR 60,6–67
Ps 50,1–2	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 62,20–38
Ps 51,1–2	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 62,20–38; 63,1–64,16; 65,43–69
Ps 52,1	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 65,35–42
Ps 53,1–2	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 66,1–25
Ps 54,1	<i>Inscr.</i> II, 13	JR 66,63–67
Ps 55,1	<i>Inscr.</i> II, 14	JR 68,35–69,59; 71,1–6
Ps 56,1	<i>Inscr.</i> II, 14	JR 72,3–74,6
Ps 57,1	<i>Inscr.</i> II, 15	JR 76,1–66
Ps 58,1	<i>Inscr.</i> II, 16	JR 80,1–83,45
Ps 70,1b	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 42,1–7
Ps 89,1a	<i>Inscr.</i> I, 7	JR 14,1–15,3; vgl. 33,48–51
Ps 90,1a	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 43,1–12
Ps 92,1ab	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 43,13–29
Ps 93,1a	<i>Inscr.</i> II, 8	JR 44,1–14
Ps 94,1a	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 45,1–8
Ps 95,1ab	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 45,22–38
Ps 96,1a	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 46,1–14
Ps 103,1a	<i>Inscr.</i> II, 9	JR 47,58–70

²⁵²² Gregor hält den Aufgesang in Ps 32,1b irrtümlich für die Überschrift des Psalms.

8 ABKÜRZUNGEN

8.1 Abkürzungen für biblische Bücher und ihre Textzeugen

Bei den Büchern des Alten Testaments übernehmen wir die Abkürzungen der SEPTUAGINTA DEUTSCH (2009) XXV, die Schriften des Neuen Testaments werden gemäß den Loccumer Richtlinien abgekürzt. Die Abkürzungen für die Textzeugen und Handschriften der Septuaginta sowie für die ihr gegenüber jüngeren griechischen Übersetzungen des Alten Testaments sind übernommen aus den PSALMI CUM ODIS, ed. *Rahlfs* (³1979), 6–8.60.63. Der Einfachheit halber bieten wir hier eine Aufstellung:

α'	= Aquila	S. 8
A	= Codex Alexandrinus	S. 10; 70 f.
A''	= A+2015+55	S. 70 f.
Aug	= Augustinus	S. 46–52
B	= Codex Vaticanus	S. 10; 26 f.
B'	= B+S	S. 21
B'	= B+Bo	S. 21
B''	= B+S+Bo	S. 21
Bo	= Bohairische Übersetzung	S. 16 f.
Ga	= Psalterium Gallicanum	S. 17
He	= Psalter-Kommentar des Hesychius v. Jerusalem	S. 20; 67 f.
Hi	= Hieronymus	S. 20
L	= Rezension Lukians	S. 60–70
L ^a	= etwa 56 bis 75 L-Hss. bei H.-P.	S. 62
L ^d	= etwa 36 bis 55 L-Hss. bei H.-P.	S. 62
L ^b	= etwa 16 bis 35 L-Hss. bei H.-P. ²⁵²³	S. 62
L ^{pau}	= weniger als 16 L-Hss. bei H.-P., aber mindestens 3, gelegentlich auch nur 2	S. 62
L'	= L+Tht	S. 63
L''	= L+Tht Sy	S. 66.69
La	= die altlatein. Übersetzung	S. 17
La ^G	= „Lat. 11947“ in der Bibl. Nat.	S. 17 f.; 42–44
La ^R	= lat. Text des griech.lat. Psalters R (6. Jh.)	S. 17
Ⲑ	= masoretischer Text	
O	= Origenes	S. 20; 52–60
ORTH.L.	= Orthodoxe Lesart nach der LXX.D (2009) bzw. ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ (³ 1998)	
R	= Abendländ. griech.-latein Handschrift	S. 10 f.; 22
R'	= R+La ^R	S. 22

²⁵²³ H.-P. = Vetus Testamentum graecum cum variis lectionibus ed. Rob. Holmes et Jac. Parsons. Tomus III. Oxonii 1823.

R''	= R+ La ^R +La ^G	S. 22
R ^S	= R von jüngerer Hand ergänzt	S. 10
S	= Codex Sinaiticus, 4. Jh.	S. 11; 26 f.
S ^c	= S nach L korrigiert	S. 69
Sa	= Sahidische Übersetzung	S. 18; 30–32
Su	= Lesart im Brief des Hieronymus an Sunnia u. Fretela	S. 20; 57–59
Sy	= Syrische Übersetzung des Paul von Tella	S. 18 f.; 66 f.
T	= Zürich, Purpurhandschrift des VII. Jh., lukian. Rezension	S. 11
Tht	= Theodorets Kommentar zum Psalter	S. 63–66
U	= London, Brit. Mus., Pap. 37, oberägypt. Text	S. 11; 21; 28–32
U'	= U+2013	S. 21
Uulg	= Vulgata	S. 19
55	= griech. Handschrift, 10. Jh., in Rom	S. 12
1093	= Fragment, London	S. 13
1221	= Fragment, Wien	S. 13
2010	= Fragmente, 5. Jh.	S. 14
2013	= Fragment einer Papyrusrolle	S. 12
2013'	= 2013+Sa	S. 21
2019	= stark verstümmelte Handschrift	S. 12; 14
2029	= Fragment vom Sinai, 4. Jh.	S. 15
2040	= Pergamentrolle, 5./6. Jh., in Wien	S. 15

8.2 Sigla der Textzeugen für *In inscriptiones Psalmorum*

Die Sigla der Textzeugen für Gregors Traktat *In inscriptiones Psalmorum* sind übernommen aus: REYNARD, *Sur les titres* (2002) 157.

V	<i>Vaticanus gr. 2066</i>	9. Jh.
L	<i>Florentianus Laurentianus Plut. 7.1</i>	10. Jh.
B	<i>Mosquensis Bibl. Syn gr. 71</i>	11. Jh.
A	<i>Venetus Marcianus gr. 68</i>	12. Jh.
F	<i>Parisinus gr. 1268</i>	
S	<i>Vaticanus gr. 1907</i>	12./13. Jh.
D	<i>Vaticanus gr. 401</i>	13. Jh.
Z	<i>Vaticanus gr. 1433</i>	
T	<i>Vaticanus gr. 424</i>	13./14. Jh.
Q	<i>Taurinensis C.I. 11</i>	14. Jh.
X	<i>Vaticanus gr. 2225</i>	
Y	<i>Oxoniensis Bodleianus Clarkianus 2</i>	15. Jh.
V	Migne, PG 44, 432–608	
Don	Ausgabe von J. MC DONOUGH (GNO V, 3–175)	

8.3 Abkürzungen für Autoren und Werke

Die Abkürzungen für Autoren und Werke des Altertums sind aus folgenden Werken übernommen:

für rabbinische Schriften:

Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2., überarb. u. erw. Aufl., Berlin / New York 1992, XXV f. [IATG²].

für griechische profane Autoren und Werke:

aus Henry George Liddell / Robert Scott, A Greek-English Lexicon, rev. and augm. by Henry Stuart Jones / Roderick McKenzie, Oxford 1843, 1940, repr. 1985, XVI–XXXVIII.

für griechische christliche Autoren und Werke:

aus G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, ⁸1987, IX–XLIII.

für Gregor von Nyssa:

aus dem Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. Bearb. v. Friedhelm Mann, Bd. IX, Leiden / Boston 2013, ix.

für lateinische Autoren und Werke:

aus dem Thesaurus Linguae Latinae. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferentur. Editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Leipzig 1904, ed. altera 1990.

Die aus den aufgeführten Werken übernommenen Abkürzungen erhalten in dieser Dissertation eine vereinheitlichte grafische Form.²⁵²⁴

Bei Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerken folgen wir:

Siegfried M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2., überarb. u. erw. Aufl., Berlin / New York 1992, 3–488 [IATG²].

Aus andern Quellen übernommen bzw. neu eingeführt haben wir folgende Abkürzungen:

AES	Allgemeine Einführung in das Stundenbuch, in: STUNDENBUCH I (1978) 25*–107*.
AESmon	Modifizierte Fassung der AES in: MONASTISCHES STUNDENBUCH I (1981) 27–103.
DNP	DER NEUE PAULY. Enzyklopädie der Antike, hg./bearb. v. H. Cancik (u.a.), 16 Bde., Stuttgart (u.a.) 1996–2003.
GND	GREGORIO DI NISSA. DIZIONARIO, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco / Giulio Maspero, Rom 2007.

²⁵²⁴ Vgl. oben die Hinweise für den Leser, S. 10.

GNO	Gregorii Nysseni Opera, Leiden (u.a.) 1960ff.
Gö	Septuaginta. Vetus Testamentum Auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, Göttingen 1931ff.
JR	Sur les titres des Psaumes, introd., texte critique, trad., notes et index par Jean REYNARD (SC 466), Paris 2002.
LACL	LEXIKON DER ANTIKEN CHRISTLICHEN LITERATUR, Freiburg (u.a.) 1998, 3., neu bearb. Aufl. 2002.
LG	LEXICON GREGORIANUM, 10 Bde., Leiden (u.a.) 1999–2014.
LXX.D	SEPTUAGINTA DEUTSCH, Stuttgart 2009.
LXX.E	Septuaginta deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament, 2 Bde., Stuttgart 2011.
MNT	MÜNCHENER NEUES TESTAMENT, Düsseldorf ⁵ 1998.
OPA	Les œuvres de Philon d'Alexandrie, Paris 1961–1992.
RA ^{HA}	(2006) SEPTUAGINTA. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, Stuttgart 2006.
TLG	THESAURUS LINGVAE GRAECAE (s. die Angaben unter 9.4 Internet)

8.4 Weitere Abkürzungen

app.crit.	apparatus criticus
Attr.	Attribut
hebr.	hebräisch
Hervorheb.	Hervorhebung bzw. Hervorhebungen
vers.	versehen
zit.	zitiert

9 LITERATURVERZEICHNIS²⁵²⁵

Wir sehen davon ab, den Literaturangaben eine streng einheitliche Form zu geben. Vielmehr berücksichtigen wir nach Möglichkeit die Form der Angaben in den jeweiligen Büchern. Bei den Abkürzungen orientieren wir uns an der Praxis im Katalog der Universitätsbibliothek Wien²⁵²⁶ sowie für französischsprachige Bücher der Bibliothèque nationale de France.²⁵²⁷

9.1 Quellen

9.1.1 Die Heilige Schrift²⁵²⁸

9.1.1.1 Ausgaben

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, quae antea cooperantibus A. Alt (...) ed. R. Kittel. Ed. funditus renovata adjuvantibus H. Bardtke (...) cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler ed. K. Elliger et W. Rudolph. Textum Masoreticum curavit H. P. Rüger. Masoram elaboravit G. E. Weil, Stuttgart 1967, ²1977.

ספר תהלים – DIE PSALMEN, Übersetzung nach (Leopold) Zunz, Tel-Aviv 1993.

ספר תהלים – DIE PSALMEN, vollständiger, hebräisch vokalisierter Text neu korrigiert gemäss der masoretischen Überlieferung mit der neu korrigierten u. revidierten Übersetzung von Leopold ZUNZ, Basel 1997.

SEPTUAGINTA. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes ed. Alfred Rahlfs. Ed. altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart, Stuttgart 2006 [= RA^{HA} (2006)].

ORIGENIS HEXAPLARUM quae Supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta, (...) concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit Fridericus *Field*, 2 Bde., Reprogr. Nachdr. d. Ausgabe Oxford 1875, Hildesheim 1964.

SEPTUAGINTA. VETUS TESTAMENTUM GRAECUM. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, bisher 16 Bde., Göttingen seit 1931 [= Gö].

— vol. X: PSALMI CUM ODIS, ed. Alfred *Rahlfs*, Göttingen 1931, ³1979.

²⁵²⁵ Zitierte Literatur wird in Text und Anmerkungen in einer Kurzform angegeben. Die dabei verwendeten Elemente werden im Literaturverzeichnis durch Großdruck und Kursivdruck hervorgehoben.

²⁵²⁶ Internetzugang unter: <http://bibliothek.univie.ac.at/bibliothekskataloge.html>.

²⁵²⁷ Internetzugang unter: http://catalogue.bnf.fr/jsp/recherchemots_simple.jsp?nouvelleRecherche=O&nouveaute=O&host=catalogue.

²⁵²⁸ Die Angaben erfolgen so, dass ältere Sprachen vor jüngeren Sprachen, Gesamtausgaben vor Teilausgaben genannt werden.

— vol. XIV: ISAIAS, ed. Joseph Ziegler, Göttingen 1939, ³1983.

ΤΟ ΨΑΛΤΗΡΙΟΝ ΤΟΥ ΠΡΟΦΗΤΟΥ καὶ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΔΑΥΙΔ ΜΕΤΑ ΤΩΝ ΕΝΝΕΑ ΩΔΩΝ, ΑΘΗΝΑ 1993, ³1998.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Begründet von Eberhard u. Erwin Nestle. Hg. von Barbara u. Kurt Aland (u.a.). 28. revidierte Auflage. Hg. vom Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/West. unter Leitung von Holger Strutwolf, Stuttgart 2012.

9.1.1.2 Übersetzungen

BIBLIA SACRA iuxta vulgatam versionem adiuvantibus Bonifatio Fischer (...) Recensuit et brevi apparatu instruxit Robertus Weber. Editionem quintam emendatam retractatam praeparavit Roger Gryson, Stuttgart 1969, ⁵2007.

DIE SCHRIFTWERKE, verdeutscht von Martin Buber, 4 Bde., 8. verb. Aufl. der Neubearb. Ausgabe von 1962, Gerlingen 1997.

NEUE JERUSALEMER BIBEL. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemer Bibel. Neu bearb. u. erw. Ausgabe, dt. hg. von A. Deissler u. A. Vögtle in Verbindung mit J. M. Nützel, Darmstadt 1987.

ELBERFELDER STUDIENBIBEL mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz, Witten / Dillenburg 2009, ⁴2013.

LA BIBLE D’ALEXANDRIE, trad. et annot. des livres de la Septante sous la dir. de Marguerite Harl, bisher 18 Bde., Paris seit 1986.

SEPTUAGINTA DEUTSCH. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, in Zsarb. mit Eberhard Bons (...) hg. von Wolfgang Kraus u. Martin Karrer, Stuttgart 2009 [= LXX.D].

SEPTUAGINTA DEUTSCH. Erläuterungen u. Kommentare zum griechischen Alten Testament, in Zsarb. mit Eberhard Bons, Siegfried Kreuzer (...) hg. von Martin Karrer u. Wolfgang Kraus, 2 Bde., Stuttgart 2011 [= LXX.E].

PSALTER. Aus dem Griechischen übersetzt von Dorothea Schütz, München 1999.

DIE PSALMEN deutsch aus der Septuaginta. Buchhäger Psalter. Heiliges *Dreifaltigkeitskloster*, Buchhagen 2008.

LES PSAUMES. Louanges. Traduction et commentaires d’ André Chouraqui. Édition complète et définitive, Monaco 1996.

MÜNCHENER NEUES TESTAMENT. Studienübersetzung, erarb. vom „Collegium Biblicum München e. V.“, hg. von J. Hainz, Düsseldorf 1988, 5. neu bearb. Aufl. 1998 [= MNT].

DAS NEUE TESTAMENT. Übersetzt von Fridolin Stier. Aus dem Nachlaß hg. von E. Beck, G. Miller u. E. Sitarz, München / Düsseldorf 1989.

9.1.2 Lehramtliche und liturgische Texte

9.1.2.1 Lehramtliche Texte

9.1.2.1.1 Konzilien und Synoden

Sacrorum conciliorum nova et amplissima Collectio in qua praeter ea, quae Phil. Labbeus et Gabr. Cossartius et novissime Nicolaus Coleti in lucem edidere ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quae Joannes Dominicus Mansi Lucensis, Congregationis Matris Dei evulgavit, 53 Bde., Florentiae 1692–1769 [= MANSI].

CONCILIORUM OECUMENICORUM DECRETA, curantibus Josepho Alberigo (...) consultante Huberto Jedin. Ed. tertia, ed. Ist. per le Scienze Religiose, Bologna 1973.

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*. 4. Dezember 1963, in: Die DOKUMENTE des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe. Hg. von Peter Hünemann, Freiburg i. Br. ³2012, 3–56.

— Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei verbum*. 18. November 1965, a.a.O. 363–385.

9.1.2.1.2 Päpste und Kongregationen

JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis*, vom 4. März 1979, dt. in: VApS 6, Bonn o.J.

BENEDIKT XVI., Enzyklika *Deus caritas est* über die christliche Liebe, vom 25. Dezember 2005, dt. in: VApS 171, Bonn 2006.

FRANZISKUS, Enzyklika *Lumen fidei* über den Glauben, vom 29. Juni 2013, dt. in: VApS 171, Bonn 2013.

KONGREGATION FÜR DEN GOTTESDIENST UND DIE SAKRAMENTEN-ORDNUNG, Der Gebrauch der Volkssprache bei der Herausgabe der Bücher der römischen Liturgie *Liturgiam authenticam*. Fünfte Instruktion „zur ordnungsgemäßen Ausführung der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie“ (zu Art. 36 der Konstitution). 28. März 2001. Lateinisch – Deutsch. Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 154), Bonn 2001.

9.1.2.2 Liturgische Texte

DIE FEIER DER KINDERTAUFEN in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der editio typica altera 1973, Freiburg i. Br. (u.a.) (u.a.) 2007.

GOTTESLOB. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Bistum Passau. Hg. von den (Erz-)Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart 2013.

GRADUALE TRIPLEX seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a Solesmensibus monachis ornatum Neumis Laudunensibus (Cod. 239) et Sangallensibus (Codicum San Gallensis 359 et Einsidlensis 121) nunc auctum, Solesmis 1979.

LITURGIA HORARUM iuxta Ritum Romanum. Officium divinum, ex decreto sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. promulgatum, vol. I–IV, Città del Vaticano 1977.

MESSBUCH für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, Einsiedeln (u.a.) 1976.

MESSLEKTIONAR für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Bd. I. Die Sonntage und Festtage im Lesejahr A, Einsiedeln (u.a.) 1983.

MONASTISCHES STUNDENBUCH. Die Feier des Stundengebetes für die Benediktiner des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hg. von der Salzburger Äbtekonzferenz, 3 Bde., Sankt Ottilien 1981–1982.

RÖMISCHES MARTYROLOGIUM, nach dem Dekret des Zweiten Heiligen Ökumenischen Vatikanischen Konzils erarbeitet und durch die Autorität von Papst Johannes Paul II. veröffentlicht, Editio typica, (Vatikanstadt) 2001.

STUNDENBUCH. Die Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz (u.a.), 3 Bde., Freiburg i. Br. (u.a.) 1978.

ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ ΤΟ ΜΕΓΑ. ΕΚΔΟΣΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΣΤΟΛΙΚΗΣ ΔΙΑΚΟΝΙΑΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΩΣ ΕΛΛΑΔΟΣ, Αθήνα 1973, ³1995.

9.1.3 Jüdische Literatur

BABYLONISCHER TALMUD

DER BABYLONISCHE TALMUD, nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgabe und handschriftlichen Materials neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, 12 Bde., Nachdr. der 2. Aufl. 1929–1936, Königstein i. T. ³1980–1981.

MIDRASCH TEHILLIM

MACHSOR VITRY, hg. u. mit Anmerkungen versehen von S. Hurwitz, Nürnberg 1893, ²1923.

מִהְרַשׁ תְּהִלִּים – MIDRASH TEHILLIM, hg., kritisch bearbeitet, commentiert u. mit einer ausführlichen Einleitung versehen von Salomon *Buber*, Wilna 1891.

MIDRASCH TEHILLIM oder haggadische Erklärung der Psalmen, nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetzt u. mit Noten u. Quellenangaben versehen von August *Wünsche*, Trier 1892, Nachdr. Hildesheim 1967.

THE MIDRASH ON PSALMS. Midrash Tehillim, transl. from the Hebrew and Aramic by William G. *Braude*, 2 Bde. (Yale Judaica series 13), New Haven / London 1959.

PHILO Alexandrinus = PH.

Legum allegoriarum libri I–III = *All.* I, II, III

— Legum allegoriae I–III, introd., trad. et notes par Claude MONDÉSERET (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 2), Paris 1962.

Quis rerum divinarum heres sit = *Her.*

— Quis rerum divinarum heres sit, introd., trad. et notes par Marguerite HARL (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 15), Paris 1966.

De mutatione nominum = *Mut.*

— De mutatione nominum, introd., trad. et notes par R. ARNALDEZ (Les oeuvres de Philon d’Alexandrie 18), Paris 1964.

9.1.4 Griechische und römische Autoren

9.1.4.1 Sammlungen

DIE FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER. Griechisch u. Deutsch von Hermann Diels, hg. von Walther Kranz, 3 Bde., Zürich (u.a.) 1903, ¹⁶1972, unveränderter Nachdr. der 6. Aufl. [= FVS].

STOICORUM VETERUM FRAGMENTA, collegit Ioannes ab Arnim, vol. I–IV. Editio stereotypa editions primae MCMIII–MCMXXIV, Stuttgartiae MCMLXVIII [= SVF].

9.1.4.2 Einzelne Autoren

ALBINUS Smyrnaeus vel ALCINOUS

Epitome doctrinae Platonicae sive DIDASKALIKOS

— Enseignement des doctrines de Platon / Alcinoos, introd., texte établi et comm. par John WHITTAKER, et trad. par Pierre LOUIS, Paris 1990.

- Didaskalikos. Lehrbuch der Grundsätze Platons. Einleitung, Text, Übersetzung u. Anmerkungen von Orrin F. SUMMERELL u. Thomas ZIMMER, Berlin / New York 2007.

Claudius AELIANUS

De natura animalium = NA

- De natura animalium, ed. Manuela García VALDÉS {u.a.}, Berlin / New York 2009.

ARISTIDES QUINTILIANUS

De musica

- Aristidis Quintiliani *De musica* libri tres, ed. R. P. WINNINGTON-INGRAM, Leipzig 1963.

ARISTOTELES et CORPUS ARISTOTELICUM = ARISTOT.

- ARISTOTELIS OPERA ex recensione Immanuelis Bekkeri, editio altera quam curavit Olof Gigon, 5 vol., photomechan. Nachdr. der Ausgabe Berlin 1831, 1960.

Analytica Prior = APr.

- Prior Analytics, by Hugh TREDENNICK, in: Aristotle I, 198–530 (LCL 325), Cambridge (Mass.) / London 1973

Categoriae = Cat.

- The Categories, by Harold P. COOKE, in: Aristotle I, 12–109 (LCL 325), Cambridge (Mass.) / London 1973.

De anima = De An.

- Aristotelis De anima, recogn. brevisque adnotatione critica instruxit W. D. ROSS, Oxonii 1956, ³1963.
— *Über die Seele*. Nach der Übers. von Willy THEILER bearb. v. Host SEIDL (Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 6, 1–90), Hamburg 1995.

De caelo = Cael.

- ΠΕΡΙ ΟΥΡΑΝΟΥ, in: ARISTOTELIS OPERA I, 268–313.

De generatione et corruptione

- Über Werden und Vergehen. De generatione et corruptione. Griechisch – Deutsch. Übersetzt, mit einer Einleitung u. Anmerkungen hg. von Thomas BUCHHEIM, Hamburg 2011.

De mundo

- Aristotelis qui fertur libellus *De mundo*, ed. W. L. LORIMER, Paris 1933.

De respiratione = Resp.

- ΠΕΡΙ ΑΝΑΙΝΟΗΣ, in: ARISTOTELIS OPERA I, 470–480.

Ethica Nicomachea = EN

- Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recogn. brevisque adnotatione critica instruit L. BYWATER, Oxonii 1894, reprint 1970.
- Nikomachische Ethik. Nach der Übersetzung von E. ROLFES, bearb. von G. BIEN, Hamburg 1995.

Metaphysica = Metaph.

- Aristotelis *Metaphysica*, recogn. brevisque adnotatione critica instruit W. JAEGER, Oxonii 1957, Nachdr. 1973.

Physica = Ph.

- Vorlesung über *Natur*. Griechisch u. deutsch, übers. u. hg. von Hans Günter ZEKL, 2 Halbbände, Hamburg 1987–1988.

Poetica = Po.

- Aristotelis *De arte poetica liber*. Recogn., adnotatione critica instruit Rudolfus KASSEL, Oxonii 1965, repr. 1968.

Rhetorica = Rhet.

- The „Art“ of Rhetoric. With an English translation by J. H. FREESE (LCL 193) Cambridge (Mass.) / London 1926, repr. 1975.
- Aristoteles *Rhetorik*, übers. u. hg. von Gernot KRAPINGER, Stuttgart 1999, 2010.

Topica = Top.

- Topica, by E. S. FORSTER, in: Aristotle, Posterior Analytics. Topica (LCL 391), Cambridge (Mass.) / London 1966, 272–739.

ARISTOXENUS Tarentinus (Mus.)

Elementa rhythmica = Rhythm.

- *Aristoxeni rhythmica*, con traduzione di G. B. Pigghi, Bologna 1959.

CHOERILUS Samius (Epic.)

- ΠΕΡΣΙΚΑ, fr. 1, in: Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta, pars I, ed. A. BERNABÉ, Leipzig 1987, 191–196.

CHRYSIPPUS

- Chrysippi *fragmenta logica et physica*. Collegit Ioannes ab Arnim, in: SVF II, editio stereotypa editionis primae MCMIII, Stuttgartiae MCMLXVIII, 1–348.

Marcus Tullius CICERO = CIC.

De oratore = Or.

- Über den Redner. Lateinisch / Deutsch. Übers. u. hg. von H. MERKLIN, Stuttgart 1976, ²1981.

De re publica = Rep.

— Vom Gemeinwesen. Lateinisch / Deutsch. Eingeleitet u. neu übertragen von Karl BÜCHNER, Stuttgart 1979.

De natura deorum = Nat. deor.

— Vom Wesen der Götter. Lateinisch – deutsch. Hg., übers. u. komm. von O. GIGON u. L. STRAUME-ZIMMERMANN, Zürich 1996.

DIOMEDES GRAMMATICUS = DIOM.

Ars grammatica = Gramm.

— Diomedis artis grammaticae libri III, in: *Grammatici latini*, vol. I, ed. Heinrich KEIL, Leipzig 1857, Nachdr. Hildesheim / New York 1981, 297–529.

DIONYSIUS HALICARNASSENSIS = D. H.

De compositione verborum = Comp.

— ΠΕΡΙ ΣΥΝΘΕΣΕΩΣ ΟΝΟΜΑΤΩΝ – De compositione verborum, in: Dionysii Halicarnasei quae exstant volumina VI. Opusculorum volumen II, ed. Hermannvs USENER et Ludovicus RADERMACHER, Lipsiae 1904, ²1929, 3–143.

— Dionysius of Halicarnassus, *On Literary Composition*, edited with Introduction, Translation, Notes, Glossary, and Appendices by W. Rhys ROBERTS, London 1910.

DIONYSIUS THRAX = D.T.

De arte grammatica = Gramm.

— *La grammaire de Denys le Thrace*, trad. et annotée par Jean LALLOT, Paris 1989.

DIOSCURIDES PEDANIUS = DSC.

— Pedanii Dioscuridis Anazarbei *de materia medica* libri quinque, ed. Max WELLMANN, 3 vol., Berlin 1906–1914, Nachdr. 1958.

HERACLITUS

De natura

— Fragmente ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ, in: FVS I, 150–182.

HERMOGENES Tarsensis

Περὶ εὐρέσεως = Inv.

— In: *Hermogenis opera*, ed. Hugo RABE, Lipsiae 1913 (repr. Stuttgart 1985) 93–212.

Περὶ μεθόδου δεινότητος = Meth.

— In: *Hermogenis opera*, ed. Hugo RABE, Lipsiae 1913 (repr. Stuttgart 1985) 414–456.

Progymnasmata = Prog.

— In: *Hermogenis opera*, ed. Hugo RABE, Lipsiae 1913 (repr. Stuttgart 1985) 1–27.

HESIODUS = HES.

Theogonia = Th.

— Theogonie – Werke und Tage. Griechisch – deutsch. Hg. u. übers. von A. VON SCHIRNDING. Mit e. Einf. u. e. Reg. von E. G. Schmidt, Düsseldorf / Zürich ²1997.

HOMERUS = HOM.

Ilias = Il.

— Ilias. Griechisch und deutsch. Übertragen von H. RUPÉ. Mit Urtext, Anhang u. Registern, München 1961, ⁵1974.

Odyssea = Od.

— Odyssee. Griechisch und deutsch. Übertragung von A. WEIHER. Mit erläuterndem Anhang u. Namenverzeichnis. Einführung von A. HEUBECK, München 1955, 4. neu bearb. Darmstadt Aufl. 1974.

IAMBLICHUS Chalcidensis = IAMB.

Fragmenta

Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta, ed. with transl. and comm. by John M. DILLON (Philant 23), Leiden 1973.

Protrepticus = Protr.

— Iamblichi protrepticus ad fidem codicis Florentini, ed. H. PISTELLI, Leipzig 1888, repr. 1967.

— *Aufruf* zur Philosophie. Erste deutsche Gesamtübersetzung von Otto SCHÖNBERGER, Würzburg 1984.

De vita pythagorica = VP

— ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung. Eingel., übers. u. mit interpretierenden Essays vers. von Michael von ALBRECHT (u.a.) (Sapere 4), Darmstadt 2002.

LIBANIUS = LIB.

Orationes = Orat.

— Libanius, Orationes XII–XXV, recensuit Richardus FOERSTER (Opera 2), Lipsiae 1904.

PLATO = PL.

— WERKE in acht Bänden. Griechisch und deutsch. Hg. von Gunther Eigler, Darmstadt 1970–1983.

— WERKE. Übersetzung und Kommentar. Bisher 17 Bde. Hg. von Ernst Heitsch / Carl Werner Müller, Göttingen 1993–2014.

Gorgias = Grg.

- Gorgias, in: Des Sokrates Apologie. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon. Bearb. von H. Hofmann. Griech. Text von A. Croiset (u.a.). Dt. Übers. von F. Schleiermacher (WERKE II, hg. von Eigler), Darmstadt 1973, 269–503.

Leges = Lg.

- Gesetze. Buch I–VI. Bearb. von K. Schöpsdau. Griech. Text von É. des Places. Dt. Übers. von K. Schöpsdau (WERKE VIII/I, hg. von Eigler), Darmstadt 1977.
- Gesetze. Buch VII–XII, in: Gesetze. Buch VII–XII. Minos. Bearb. von K. Schöpsdau. Griech. Text von A. Diès u. J. Souilhé. Dt. Übers. von K. Schöpsdau u. H. Müller, in: WERKE VIII/II, hg. von Eigler, Darmstadt 1977, 2–511.

Phaedo = Phd.

- Phaidon, in: Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos. Bearb. von D. Kurz. Griech. Text von L. Robin u. L. Méridier. Dt. Übers. von F. Schleiermacher (WERKE III, hg. von Eigler), Darmstadt 1971, 2–207.
- Phaidon, Übers. u. Kommentar von Theodor EBERT (WERKE I, 4, hg. von Heitsch / Müller), Göttingen 2004.

Phaedrus = Phdr.

- Phaidros, in: Phaidros. Parmenides. Briefe. Bearb. von D. Kurz. Griech. Text von L. Robin / A. Diès / J. Souilhé. Dt. Übers. von F. Schleiermacher u. D. Kurz (WERKE V, hg. von Eigler), Darmstadt 1983, 1–193.

Philebus = Phlb.

- Philebos, in: Timaios. Kritias. Philebos. Bearb. von K. Widdra. Griech. Text von A. Rivaud u. A. Diès. Dt. Übersetzung von H. Müller u. F. Schleiermacher (WERKE VII, hg. von Eigler), Darmstadt 1972, 256–443.
- Philebos. Übersetzung u. Kommentar von Dorothea Frede (WERKE III, 2, hg. von Heitsch / Müller), Göttingen 1997.

Respublica = R.

- Der Staat. Bearb. von D. Kurz. Griech. Text von É. Chambéry. Dt. Übers. von F. Schleiermacher (WERKE IV, hg. von Eigler), Darmstadt 1971.

Symposium = Symp.

- Das Gastmahl, in: Phaidon. Das Gastmahl. Kratylos. Bearb. von D. Kurz, griech. Text von L. Robin u. L. Méridier, dt. Übers. von F. Schleiermacher (WERKE III, hg. von Eigler), Darmstadt 1974, 210–393.

Timaeus = Ti.

- Timaios in: Timaios. Kritias. Philebos. Bearb. von K. Widdra. Griech. Text von A. Rivaud u. A. Diès. Dt. Übers. von H. Müller u. F. Schleiermacher (WERKE VII, hg. von Eigler), Darmstadt 1972, 1–210.

Gaius PLINIUS SECUNDUS = PLIN.

Naturalis historia = Nat.

— C. Plini Secvndi natvralis historiae libri XXXVII, ed. Carolus MAYHOFF, 6 vol., editio stereotypa editionis prioris 1865–1909, Stuttgart 1967.

PLOTINUS

— Plotins *Schriften*. Übersetzt von Richard HARDER. Neubearbeitung mit griech. Lesetext u. Anmerkungen Rudolf BEUTLER u. Willy THEILER (PhB 211–215, 276), 12 Bde., Hamburg 1930–1937, Neuaufl. mit griech. Text 1956–1970.

PLUTARCHUS = PLU.

Quaestionum convivalium libri IX

— in: Plutarchi Chaeronensis moralia, Vol. IV. Ed. P. D. BERNARDAKIS / H. G. INGENKAMP, Athenis 2011, 1–395.

De sollertia animalium

— in: *Plutarchi moralia* 6.1. Ed. C. HUBERT, Leipzig 1954, Nachdr. 1959, 11–75.

PROCLUS = PROCL.

In Platonis Alcibiadem = In Alc.

— Sur le premier Alcibiade de Platon, texte établi et trad. par A. Ph. SEGONDS, 2 vol., Paris 1985–1986.

Marcus Fabianus QUINTILIANUS = QUINT.

De institutione oratoria = Inst.

— Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Hg. u. übers. von H. RAHN. Erster Teil – Buch I–VI, Darmstadt 1972.

SEXTUS EMPIRICUS

Προς φυσικούς

— SEXTUS EMPIRICUS III. Against the Physicists. Against the Ethicists. With an English translation by R. G. BURY, London 1968.

Joannes STOBAEUS Anthologus = STOB.

Anthologium

— Ioannis Stobaei anthologium recensuerunt Curtius WACHSMUTH et Otto HENSE, 5. Vol., Berlin 1884–1912, ed. altera 1958.

Aelius THEON

Progymnasmata = Prog.

— Aelius Théon, Progymnasmata, texte établi et trad. par Michel PATILLON avec ass., pour l'Arménien, de Giancarlo BOLOGNESI, Paris 1997.

XENOPHON Atheniensis = X.

Memorabilia = *Mem.*

— Xenophon. Erinnerungen an Sokrates. Griechisch-deutsch. Hg. v. Peter JAERISCH, München 1962, Darmstadt ²1977.

9.1.5 Christliche Autoren

AMBROSIUS Mediolanus = AMBR.

Explanatio XII psalmorum = *In psalm.*

— Sancti Ambrosii Opera. Pars sexta: Explanatio psalmorum XII, rec. Michael PETSCHENIG (CSEL 64), Wien / Leipzig 1919.

APOPHTHEGMATA PATRUM

— *Weisung der Väter*. Apophthegmata Patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt. Einleitung von Wilhelm Nyssen, Übersetzung von Bonifaz MILLER, Freiburg i.Br. 1965, Trier ²1980.

ARATOR

Epistola ad Vigilium = *Epist. ad Vigilium*

— in: Aratoris Subdiaconi de Actibus Apostolorum. Ex recensione Arturi Patch McKINLAY (CSEL 72), Vindobonae 1951, 3–5.

ATHANASIUS Alexandrinus = ATHAN.

Epistula ad Dracontium = *Ep. Drac.*

— Ed. J. P. Migne (PG 25, 524–533), Paris 1884.

Epistula ad Marcellinum = *Ep. Marcell.*

— Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum, ed. J. P. Migne (PG 27, 12–45) Paris 1857.

— Brief an Marcellinus, übers. u. eingel. von H. J. SIEBEN, in: *Ausgestreckt* nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus, Trier 1998, 143–179.

Expositiones in Psalmos = *Exp. Ps.*

— Ed. J.-P. Migne (PG 27, 59–545), Paris 1857.

Vita Antonii = *V. Anton.*

— *Vie d'Antoine*, introd., texte critique, trad., notes et index par G. J. M. BARTELINK (SC 400), Paris 2004.

— Leben des heiligen Antonius, in: Athanasius, Ausgewählte Schriften, Bd. 2. Aus dem Griechischen übers. von Anton STEGMANN u. Hans MERTEL (BKV, 1. R., Bd. 31), München 1917, 11(687)–101(777).

Aurelius AUGUSTINUS = AUG.

Confessiones = Conf.

— Confessiones – Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Eingel., übers. u. erl. von Joseph BERNHART, München 1955, ³1966.

De doctrina christiana = Doctr. chr.

— *Die christliche Bildung* (De doctrina christiana). Übersetzung, Anmerkungen u. Nachwort von Karla POLLMANN, Stuttgart 2002.

De musica

— La musique – *de musica* libri sex. Texte de l'éd. bénédictine, introd., trad. et notes de Guy FINAERT (Œuvres de Saint Augustin 7), Paris 1947.

— *De musica*. Bücher I und VI. Vom ästhetischen Urteil zur metaphysischen Erkenntnis. Lateinisch–deutsch. Eingel., übers. u. mit Anmerkungen vers. von Frank HENTSCHEL, Hamburg 2002.

Enarrationes in Psalmos = In. Psalm.

— Ed. DEKKERS, Eligius / Iohannes FRAIPOINT (CChr.SL. XXXVIII–XL, Aurelii Augustinus opera X, 1–3), Turnholti 1956.

In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV = In euang. Ioh.

— Ed. Radbodus WILLEMS (CChr.SL. XXXVI, Aurelii Augustinus opera VIII), Turnholti 1954.

BARNABAE EPISTULA = Barn.

— *Barnabasbrief*, in: Schriften des Urchristentums. Zweiter Teil. Eingel., hg., übertr. u. erl. von Klaus WENGST, Darmstadt 1984, 101–202.

BASILIIUS Caesariensis = BAS.

Ad adolescentes de legendis libris gentilium = Leg. lib. gent.

— *Mahnwort an die Jugend*, in: Mahnreden. Dt. Übers. von Anton STEGMANN. Bearb. von Thielko WOLBERGS (SKV 4), München 1984, 13–35.

— *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, texte établi et trad. par Fernand BOULENGER, Paris 1935, ³1965.

De Creatione hominis = Creat.

— Sur l'origine de l'homme. Hom. X et XI de l'Hexaéméron, introd., texte critique, trad. et notes par Alexis SMETS et Michel VAN ESBROECK (SC 160), Paris 1970.

Epistulae = Ep.

— *Lettres*. Tome I–III, texte établi et traduit par Yves COURTONNE, Paris 1957–1966.

— *Ausgewählte Briefe*, in: Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen ausgewählte Schriften, Bd. I. Übers., mit Einl. u. Anm. vers. von Anton STEGMANN (BKV² R. 1, Bd. 46), Kempten / München 1925.

Homiliae in Psalmos = *Hom. in Ps.*

- Ed. J.-P. Migne (PG 29, 209–494), Paris 1857.
— SIEBEN, Hermann Josef, Basilius von Cäsarea. Homilie über Psalm 1, Proömium, in: Ders., *Schlüssel zum Psalter*. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor, Paderborn 2011, 89–93.

Regulae fusius tractatae und regule brevius tractatae

- *Die Mönchsregeln*. Hinführung und Übersetzung von Karl Suso FRANK, St. Ottilien 1981.

BENEDICTUS Nursenus = BENED.

Regula Benedicti = *Reg.*

- Regula Benedicti – Die Benediktusregel. Lateinisch / deutsch, hg. im Auftrag der SALZBURGER ÄBTEKONFERENZ, Beuron 1992.
— *Die Benediktsregel*. Eine Anleitung zum christlichen Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt u. erklärt von Georg HOLZHERR, Freiburg Schweiz, 7. überarb. Aufl. 2007.

Anicius Manlius Severinus BOETHIUS = BOETH.

Consolatio Philosophiae = *Consol.*

- *Trost der Philosophie* – Consolatio Philosophiae. Lateinisch und deutsch, hg. u. übers. von Ernst GEGENSCHATZ u. Olof GIGON, Düsseldorf / Zürich ⁶2002.

De institutione musica

- Anicii Manlii Torquati Severini Boetii De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque, ed. Godofredus FRIEDLEIN, Lipsiae 1867.

Johannes CASSIANUS

De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis = *Inst.*

- Jean Cassien, *Institutions cénobitiques*, texte latin revu, introd., trad. et notes par Jean-Claude GUY (SC 109), Paris 1965.

Flavius Magnus Aurelius CASSIODORUS

Institutiones divinarum et saecularium litterarum

- Lateinisch und deutsch, übers. u. eingel. von Wolfgang BÜRSGENS, 2 Bde., Freiburg i. Br. (u.a.) 2003.

CLEMENS Alexandrinus = CLEM. AL.

Protrepticus = *Prot.*

- Clementis Alexandrini *Protrepticus*, ed. Miroslav MARCOVICH, Leiden (u.a.) 1995.

- *Mahnrede an die Heiden*. Aus dem Griechischen übers. von Otto STÄHLIN, in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 1 (BKV², 2. R., Bd. 7), München 1934, 71–199.

Paedagogus = Paed.

- in: Clemens Alexandrinus. Erster Band. Protrepticus und Paedagogus, hg. von Otto STÄHLIN (GCS 12), Berlin 1905, durchgesehene Aufl. von Ursula TREU³ 1972, 87–292.
- *Der Erzieher* I. Aus dem Griechischen übers. von Otto STÄHLIN, in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 1 (BKV², 2. R., Bd. 7), München 1934, 204–296.
- *Der Erzieher* II–III. Aus dem Griechischen übers. von Otto STÄHLIN, in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 2 (BKV², 2. R., Bd. 8), München 1934, 7–223.

Stromata = Str.

- Clemens Alexandrinus. Zweiter Band. Stromata. Buch I–VI, hg. von Otto STÄHLIN (GCS 15), Leipzig 1906, in dritter Aufl. neu hg. von Ludwig FRÜCHTEL, Berlin 1960.
- Clemens Alexandrinus. Dritter Band. Stromata VII–VIII (u.a.), hg. von Otto STÄHLIN (GCS 17), Leipzig 1909.
- *Teppiche*. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis). Aus dem Griechischen übers. von Otto STÄHLIN, in: Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften, Bd. 3–5 (BKV² 2. R., Bd. 17, 19, 20), München 1936–1938.

CLEMENS Romanus

1. Clemensbrief = 1 Clem.

- Der Clemens-Brief, in: Die Apostolischen Väter. Eingel., hg., übertr. u. erl. von Joseph A. FISCHER (Schriften des Urchristentums I), Darmstadt 1970, 24–107.

Thascius Caecilius CYPRIANUS = CYPR.

Ad Donatum = Ad Donat.

- Ed. Manlio SIMONETTI et al., in: Sancti Cypriani episcopi opera, pars II, 1–13 (CChr.SL 3 A), Turnhout 1976.

CYRILLUS Alexandrinus = CYR.

Expositio in Psalmos = Ps.

- G. MERCATI, *Osservazioni a Proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti* (Studi e Testi 142), Città del Vaticano 1948, 140–144.

DAVID Alexandrinus

Prolegomena Philosophiae = Proll.

— *Davidis prolegomena philosophiae*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca* XVIII/II, ed. Adolfus BUSSE, Berolini 1904, 1–79.

DIDYMUS Caecus = DIDYM.

Fragmenta in Psalms (e commentario altero) = Ps.

— *Psalmenkommentare* aus der Katenenüberlieferung, hg. von Ekkehard MÜHLENBERG (PTS 15, 16), Bd. 1: 121–375, Bd. 2: 3–367, Berlin 1975–1977.

DIODORUS Tarsensis = DIOD.

In Psalms = Ps.

— Diodori Tarsensis commentarii in Psalms quorum ed. principem cur. Jean-Marie OLIVIER. Vol. I (CCG 6): *Commentarii in psalmos I-L*, Turnhout 1980.

ELIAS Alexandrinus (Phil.)

Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium = In Cat.

— Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria, ed. Adolfus BUSSE (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 18.1.), Berlin 1900, 107–255.

EPIPHANIUS Cyprius = EPIPH.

De mensuris et ponderibus = Mens.

— "Τὸ 'Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν' ἔργον Ἐπιφανίου τοῦ Σαλαμῖνος", hg. von E. MOUTSOULAS, in: *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 44 (1973) 157–198.

EPISTULA AD DIOGNETUM = DIOGN.

— A Diognète, introd., éd. critique, trad. et commentaire de Henri-Irénée MARROU, Réimpr. de la deuxième éd. rev. et augm., avec additions et corrections (SC 33), Paris 1997.

EUSEBIUS Caesariensis = EUS.

Commentaria in Psalms = Ps.

— Ed. J.-P. Migne (PG 23, 65–1396; 24, 9–76), Paris 1857.

Hieronimi Chronicon

— Die Chronik des Hieronymus, hg. u. in 2. Aufl. bearb. im Auftr. von Rudolf Helm (GCS 47), Berlin 1956.

Historia ecclesiastica = H. e.

— Eusebius Werke II/1 bis 3, hg. von Eduard SCHWARTZ u. Theodor MOMMSEN, Berlin 1903–1909, Nachdr. 1999 (GCS, N. F. 6,1–3).

Praeparatio evangelica = P. e.

- Eusebius Werke VIII/1 u. 2, hg. von Karl MRAS, 2. bearb. Aufl. hg. von Édouard des PLACES (GCS 43/1 u. 2), Berlin 1982–1983.

EUSTATHIOS Antiochenus

- SPANNEUT, Michel, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégetiques* (Mémoires et travaux publiés par les professeurs des Facultés Catholiques de Lille 55), Lille 1948.

EVAGRIUS Ponticus = EVAGR. PONT.

Antirrhetikos

- in: Euagrius Ponticus, hg. von Wilhelm FRANKENBERG, Berlin 1912, 472–545.

De oratione = Or.

- De oratione (sub nomine Nili Ancyрани), ed. J.-P. Migne (PG 79), Paris 1863, 1165–1200.
— Über das Gebet, in: Praktikos. Über das Gebet. Übersetzung u. Einleitung von John Eudes BAMBERGER, aus dem Engl. übers. von Guido JOOS, Münsterschwarzach 1986, 84–124.

Johann Wolfgang von GOETHE

Zahme Xenien

- In: Sämtliche Gedichte I (Gedenkausgabe der Werke, Briefe u. Gespräche I). Hg. von Ernst Beutler, Zürich ²1961, 601–670.

GREGORIUS Nazianzenus = GR. NAZ.

Oratio IX (Apologeticus ad patrem) = Or. Apol.

- Ed. J.-P. Migne (PG 35), Paris 1886, 820–825.

Carmen 2,1,12 = Carm. 2,1,12

- *Über die Bischöfe* (Carmen 2,1,12). Einleitung, Text, Übersetzung u. Kommentar von Benno MEIER (SGKA, NF., 2. R., Bd. 7), Paderborn {u.a.} 1989.

Contra Julianum imperatorem 2 (or. 5)

- Des heiligen Bischofs Gregor von Nazianz *Reden*. Aus dem Griechischen übers. u. mit Einl. u. Anmerkungen versehen von Philipp HAEUSER (BKV, 1. Reihe, Bd. 59) Kempten / München 1928.

Epistulae = Ep.

- *Lettres*. Texte établi et traduit par Paul GALLAY, 2 vol., Paris 1964–1967.

GREGORIUS Nyssenus = GR. NYSS.

Ad Eustathium de sancta Trinitate = Eust.

- Ed. Fridericus Mueller (GNO III,I, 3–16), Leiden 1958.

Adversus Macedonianos de spiritu sancto = *Maced.*

— Ed. Fridericus Mueller (GNO III,I, 89–115), Leiden 1958.

Antirrheticus adversus Apollinarium = *Antirrh.*

— Ed. Fridericus Mueller (GNO III,I, 131–233), Leiden (u.a.) 1958.

Contra Eunomium libri = *Eun.*

— Pars prior. Liber I et II (vulgo I et XII B), ed. Wernerus Jaeger (GNO I, 3–409), Leiden 1960.

— Pars altera. Liber III (vulgo III–XII), ed. Wernerus Jaeger (GNO II, 3–311), Leiden 1960.

De anima et resurrectione = *An. et res.*

— Ed. J.-P. Migne (PG 46, 12–160), Paris 1863, Nachdr. 1959.

— *Sur l'âme et la resurrection*, présentation et trad. du grec par Jean TERRIEUX, Paris 1995.

De beatitudinibus = *Beat.* 1–8

— Ed. Johannes F. Callahan (GNO VII,II, 77–170), Leiden (u.a.) 1992.

De deitate filii et spiritus sancti = *Deit. fil.*

— Ed. Ernestus Rhein (GNO X,II, 117–144), Leiden (u.a.) 1996.

De infantibus praemature abreptis = *Infant.*

— Ed. Hadwiga Hörner (GNO III,II, 67–97), Leiden (u.a.) 1987.

De instituto Christiano = *Inst.*

— Ed. Wernerus Jaeger (GNO VIII,I, 40–89), Leiden 1986.

De hominis opificio = *Op. hom.*

— Ed. J.-P. Migne (PG 44, 124–256), Paris 1863, Nachdr. 1959.

— *La création de l'homme*, introd. et trad. par Jean LAPLACE, notes par Jean Daniélou (SC 6). Réimpr. de la 1ère éd. revue et corr., Paris 2011.

— *Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse* traduit par Jean Scot Érigène, ed. par Maïeul CAPPUYNS, in: RThAM 32 (1965) 205–262.

De mortuis oratio = *Mort.*

— Ed. Gunterus Heil (GNO IX, 28–68), Leiden (u.a.) 1967, ²1992.

De perfectione = *Perf.*

— Ed. Wernerus Jaeger (GNO VIII,I, 173–214), Leiden 1986.

De sancto Theodoro = *Theod.*

— Ed. Johannes P. Cavarnos (GNO X,II, 59–71), Leiden (u.a.) 1990.

De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatium = *Trid. spat.*

— Ed. Ernestus Gebhardt (GNO IX, 273–306), Leiden (u.a.) 1992.

De virginitate = *Virg.*

— Ed. Johannes P. Cavarnos (GNO VIII,I, 247–343), Leiden 1986.

- *Traité de la virginité*, introd., texte critique, trad., comment. et index de Michel AUBINEAU (SC 119), Paris 1966.
- Über die *Jungfräulichkeit*, in: Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit. Eingel., übers. u. mit Anm. versehen von Wilhelm BLUM (BGrL 7, Abt. Patristik), Stuttgart 1977, 81–153.

De vita Gregorii Thaumaturgi = *Thaum.*

- Ed. Gunterus Heil (GNO X,II, 1–57), Leiden 1990.

De vita Moysis = *Vit. Moys.*

- Grégoire de Nysse. *La vie de Moïse* ou *Traité de la perfection en matière de vertu*, introd., texte critique et trad. de Jean DANIELÉLOU, Paris 1955, ³1968.
- Ed. Herbertus Musurillo (GNO VII,I, 1–145), Leiden (u.a.) 1991.
- *Der Aufstieg* des Moses, übers. u. eingel. von Manfred BLUM, Trier 1987

Epistulae = *Epist.*

- Ed. Georgius Pasquali (GNO VIII,II), Leiden (u.a.) ²1998.
- *Briefe*. Eingel., übers. u. erläutert von Dörte TESKE (BGL 43, Abt. Patristik), Stuttgart 1997.

Epistula canonica ad Leontium episcopum = *Epist. can.*

- Ed. Ekkehard Mühlenberg (GNO III,V, 1–12), Leiden (u.a.) 2008.

In ascensionem Christi oratio = *Ascens.*

- Ed. Ernestus Gebhardt (GNO IX, 323–327), Leiden (u.a.) 1992.

In Basilium fratrem = *Bas.*

- Ed. Otto Lendle (GNO X,II, 107–134), Leiden (u.a.) 1990.

In Canticum canticorum = *Cant.*

- Ed. Hermannus Langerbeck (GNO VI, 3–469), Leiden 1960, reprint 1986.
- In Canticum canticorum homiliae. *Homilien* zum Hohenlied. Griechisch – Deutsch. Übers. u. eingel. von Franz DÜNZL, (FC 16/1–3), Freiburg (u.a.) 1994.

In Ecclesiasten = *Eccl.*

- Ed. Jacobus Mc Donough (GNO V, 277–442), Leiden 1986.

In Hexaameron = *Hex.*

- Ed. Hubertus R. Drobner (GNO IV,I, 5–85), Leiden / Boston 2009.

In inscriptiones Psalmorum = *Inscr.*

- In Psalmorum *Inscriptiones*. Jacobo GRETSERO interprete, ed. J.-P. Migne (PG 44, 431–608), Paris 1863.
- In inscriptiones Psalmorum, ed. Jacobus Mc Donough, in: GNO V, 24–175, Leiden 1962.
[Rez.: Jean DANIELÉLOU, *Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum* (etc.), in: *Gnomon* 36 (1964) 40–43.]
- *Εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν*. Übers. von Ἰγνάτιο ΣΑΚΑΛΗ, in: Γρηγορίου Νύσσης ἅπαντα τὰ ἔργα 6, 18–281, Athen 1988.

- *Sui titoli dei Salmi*. Traduzione, introduzione e note a cura di Alberto TRAVERSO (CTePa 110), Roma 1994.
- Gregory of Nyssa's *Treatise on the Inscriptions of the Psalms*. Introduction, Translation, and Notes [by] Ronald E. HEINE, Oxford 1995, ²2000.
- REYNARD, Jean, Édition, traduction et *commentaire* du Traité sur les titres des psaumes de Grégoire de Nysse. Diss. in Form von Mikrofiches. Bibliothèque universitaire des sciences et technologies, Lille 1998.
- *Sur les titres des Psaumes*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean REYNARD (SC 466), Paris 2002.
[Rez.: Jean-Marie AUWERS, Grégoire de Nysse, interprète du Psautier. À propos d'une récente édition de texte in: EThL 80 (2004, 1) 174–180.
Rez.: Peter BRUNS, Besprechung zu Grégoire de Nysse: Sur les titres des psaumes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard (SCh 466), Paris 2002, in: OrChr 86 (2002) 224.]
- Über die Titel der Psalmen. Erster Teil, in: Hermann Josef SIEBEN, *Schlüssel zum Psalter*. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor. Paderborn 2011, 107–135.

In sanctam Pentecosten = *Pent.*

- Ed. Dörte Teske (GNO X,II, 287–292), Leiden (u.a.) 1996.

In sanctum et salutare Pascha = *Salut. Pasch.*

- Ed. Ernestus Gebhardt (GNO IX, 309–311), Leiden (u.a.) 1992.

In sextum Psalmum = *Sext. Ps.*

- Ed. Jacobus Mc Donough (GNO V, 187–193), Leiden 1962.

In XL Martyres Ia = *Mart. Ia*

- Ed. Otto Lendle (GNO X,I, 137–142), Leiden (u.a.) 1990.

Oratio catechetica magna = *Or. cat.*

- Ed. Ekkerhardus Mühlenberg (GNO III,IV, 5–106), Leiden (u.a.) 1996.
- *Die große Katechetische Rede*. Eingel., übers. u. komm. von Joseph BARBEL (BGrL 1, Abt. Patristik), Stuttgart 1971.

Oratio consolatoria in Pulcheriam = *Pulcher.*

- Ed. Andreas Spira (GNO IX, 461–472), Leiden (u.a.) 1967, ²1992.

Oratio funebris in Flacillam imperatricem = *Flacill.*

- Ed. Andreas Spira (GNO IX, 475–490), Leiden (u.a.) 1967, ²1992.

Oratio funebris in Meletium episcopum = *Melet.*

- Ed. Andreas Spira (GNO IX, 439–457), Leiden (u.a.) 1967, ²1992.

Refutatio Confessionis Eunomii = *Ref. Eun.*

- Ed. Wernerus Jaeger (GNO II, 312–410), Leiden 1960.

Vita S. Macrinae = *Macr.*

- Ed. Virginia Woods Callahan (GNO VIII,I, 370–414), Leiden 1986.

- Des hl. Kirchenlehrers Gregor von Nyssa *Lebensbeschreibung* seiner Schwester Makrina. Aus d. Griech. übers. von Karl Weiß, in: Des heiligen Bischofs Gregor von Nyssa ausgewählte Schriften (BKV², 1. R., Bd. 56), München 1927, 335–368.
- *Vie de Sainte Macrine*, introd., texte critique, trad., notes et index par Pierre MARAVAL (SC 178), Paris 1971.

Sophronius Eusebius HIERONYMUS = HIER.

De viris illustribus = *Vir.ill.*

- Berühmte Männer. Mit umfassender Werkstudie hg., übers. u. kommentiert von Claudia BARTHOLD, Mülheim / Mosel 2010.

Epistulae = *Ep.*

- Epistularum pars I. Epistulae I–LXX, ed. Isidorus Hilberg. Editio altera supplementis aucta (CSEL 54), Vindobonae 1996.

Tractatus in librum Psalmorum = *Tract. de Ps.*

- S. Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae in Psalmos, ed. G. MORIN, in: S. Hieronymi presbyteri opera, Pars II, Opera homiletica (CChr.SL 78, 1–352), Turnhout 1958.

Commentarioli in Psalmos = *Com. in Ps.*

- *Anmerkungen* zum Psalter. Übers. u. eingel. von Siegfried RISSE (FC 79), Turnhout 2005.

HILARIUS Pictaviensis = HIL.

Tractatus super Psalmos = *In Psalm.*, darin: *Psalm. instr. 24*

- Rec. et commentario critico instr. Antonivs ZINGERLE (CSEL 22), Vindobonae (etc.) 1891.
- Hilarius von Poitiers, Psalmenkommentar, Proömium, in: Hermann Josef SIEBEN, *Schlüssel* zum Psalter. Sechzehn Kirchenvätereinführungen von Hippolyt bis Cassiodor, Paderborn 2011, 49–62.

HIPPOLYTUS = HIPPO.

Fragmenta in Psalmos = *Fr. in Pss.*

- ΕΙΥ ΤΟΥΣ ΨΑΛΜΟΥΣ, in: Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften, hg. von G. Nath. Bonwetsch u. Hans ACHELIS (GCS 1/2), Leipzig 1897, 136–145.

Homilia in Psalmos = *Hom. in Ps.*

- *L'homélie sur les Psaumes*, in: NAUTIN, Pierre (ed.), Le dossier d'Hippolyte et de Méliton. Dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica 1), Paris 1953, 166–183.
- BUCHINGER, Harald G., *Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie*. Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt, 1. Teil, in: TThZ 104 (1995) 25–144.

IGNATIUS von Loyola

— Der *Bericht* des Pilgers. Übers. u. erläutert von Burkhard SCHNEIDER. Mit einem Vorwort von Karl Rahner, Freiburg (u.a.)⁵1986.

ISIDORUS Hispalensis = ISID.

Etymologiarum sive originum libri XX = *Orig.*

— Ed. J.-P. Migne (PL 82, 73–728), Paris 1850.

JOANNES CHARAX

Commentarii in Theodosii Alexandrini canones

— Sophronii Patriarchae Alexandrini excerpta ex Ioannis Characis commentariis in Theodosii Alexandrini canones, in: GRAMMATICI GRAECI 4,1/2, ed. Alfredus Hilgard, Lipsiae 1894, Nachdr. Hildesheim 1979, 375–434.

JOANNES CHRYSOSTOMUS = CHRYS.

Expositiones in Psalmos quosdam = *Exp. in Ps.*

— Expositio in Psalmos, ed. J.-P. Migne (PG 55, 35–527), Paris 1862.

Homilia 12 in Epistulam primam ad Corinthios = *Hom. 12 in 1 Cor.*

— Ed. J.-P. Migne (PG 61, 95–108) Paris 1862.

JUSTINUS MARTYR

Dialogus cum Tryphone = *Dial.*

— Iustini martyris dialogus cum Tryphone, ed. by Miroslav MARCOVICH, Berlin / New York 1997.

ORIGENES = OR.

Contra Celsum = *Cels.*

— *Gegen Celsus*. Eingel. u. komm. von Michael FIEDROWICZ. Übers. von Claudia BARTHOLD (FC 50/1–5), Freiburg 2011.

Excerpta in Psalmos = *Exc. in Ps.*

— Origenis excerpta in Psalmos, ed. J.-P. Migne (PG 17, 105–149), Paris 1857.

Commentarius in Canticum canticorum = *Cant.*

— Commentaire sur le Cantique des cantiques. Version latine de Rufin, introd., trad. et notes par Luc BRÉSARD et Henri CROUZEL (SC 375–376), Paris 1991–1992.

Homiliae in Canticum canticorum = *Hom. in Cant.*

— Omelie sul Cantico dei cantici a cura di Manlio SIMONETTI, Milano 1998.

Fragmenta in Psalmos 1–150 = *Ps.*

— Ed. Joannes Baptista PITRA, in: *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, vol. II et III, Paris 1883–1884, Nachdr. Venedig 1966.

— MERCATI, Giovanni, *Osservazioni a proemi del Salterio*. Di Origene, Ippolito Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti (StT 142), Città del Vaticano 1948, 17–22.

Selecta in Psalmos = *Sel. in Ps.*

— Ex Origenis commentariis in Psalmos, ed. J.-P. Migne (PG 12, 1053–1320.1368–1369.1388–1389.1409–1685), Paris 1862.

— *De Origenis prologis in Psalterium quaestiones selectae*. Dissertatio philologica quam (...) scripsit Gualterus RIETZ, Jena 1914.

Commentarius in Iohannem = *Jo.*

— Ed. Erwin PREUSCHEN (GCS 10, Origenes Werke IV), Berlin 1903.

Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta = *Philoc.*

— Philocalie 1–20 sur les Écritures et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne, introd., texte, trad. et notes par M. HARL et N. DE LANGE (SC 302), Paris 1983.

— Philocalie 21–27 sur le libre arbitre, introd., texte, trad. et notes par Éric JUNOD (SC 226), Paris 1976.

De principiis = *Princ.*

— *Vier Bücher von den Prinzipien*. Hg., übers., mit kritischen u. erl. Anm. vers. von Herwig GÖRGEMANNNS u. Heinrich KARPP (TzF 24), Darmstadt 1976.

Gregorius PARDUS

Commentarium in Hermogenis librum περὶ μεθόδου δεινότητος

— Ed. Christianus Walz, in: *Rhetores Graeci*, vol. VII/2, Stuttgart 1834, Nachdr. Osnabrück 1968, 1090–1352.

Blaise PASCAL

Pensées

— Texte de l'édition Brunschvigg, introd. et notes par Ch.-Marc DES GRANGES, Paris 1964.

SYNESIUS Cyrenensis = SYNES.

Dion

— in: *Synesii Cyrenensis hymni et opuscula II*, rec. Nicolaus TERZAGHI, Romae 1944, 233–278.

THEODORETUS Cyrrhensis = THDT.

Interpretatio in Psalmos = *Ps.*

— Ed. J.-P. Migne (PG 80, 857–1997), Paris 1864.

Historia ecclesiastica = *Hist. eccl.*

— Kirchengeschichte. Hg. von Léon PARMENTIER, 2. Aufl. bearb. v. Felix SCHEIDWEILER (GCS 44), Berlin 1954.

THEODORUS Mopsuestenus = THDR. MOPS.

Fragmenta comentarii in Psalmos = *Ps.*

— *Le commentaire* sur les psaumes 1–80, ed. par Robert DEVREESSE (StT 93), Città del Vaticano 1939.

THEODOSIUS II IMPERATOR = THDS. IMP.

Codex Theodosianus = *Cod.*

— Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis, voluminis I pars posterior, ed. Th(eodor) MOMMSEN, Berlin ²1954.

THOMAS AQUINAS

Summa theologiae = *S. Th.*

— *Summa theologiae* CURA FRATRUM eiusdem Ordinis. 5 Bde., Madrid 1951–1955.

VINZENTIUS Lerinensis = VINCENT. LER.

Commonitorium II = *Comm. II*

— Ed. J.-P. Migne (PG 50, 677–686), Paris 1846.

9.2 Hilfsmittel

9.2.1 Bibliographien, Wörterbücher, Grammatiken, Konkordanzen

ALTENBURGER, Margarete / Friedhelm MANN, *Bibliographie zu Gregor von Nyssa: Editionen – Übersetzungen – Literatur*, Leiden (u.a.) 1988.

BIBLIA PATRISTICA. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique, éd. du Centre National de la Recherche Scientifique, 7 Bde. u. 1 Suppl., Paris 1975–2000 [=BiPa].

BORNEMANN, Eduard / Ernst RISCH, *Griechische Grammatik*, Braunschweig 1973, ²1978, Nachdr. 2008.

DROBNER, Hubertus R., *Bibelindex zu den Werken Gregors von Nyssa*, Paderborn 1988.

GESENIUS, Wilhelm / Frants BUHL, Hebräisches und aramäisches *Handwörterbuch* über das Alte Testament, Leipzig ¹⁷1915, Nachdr. Berlin 1962.

- GESENIUS, Wilhelm / Rudolf MEYER / Herbert DONNER, Hebräisches und aramäisches *Handwörterbuch* über das Alte Testament, 18. Aufl., Lief. I–VI, Berlin / Heidelberg 1987–2010.
- HEBRÄISCHES UND ARAMÄISCHES LEXIKON ZUM ALTEN TESTAMENT, neu bearb. von Walter Baumgartner, 5 Bde., 3. neu bearb. Aufl. Leiden (u.a.) 1967–1996 [= HALAT].
- KÜHNER, Raphael / BLASS, Friedrich / GERTH, Bernhard, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, wissenschaftlich u. mit Rücksicht auf den Schulgebrauch, 2 Bände in je 2 Teilen, Hannover ³1892–1904, Nachdr. 1992.
- LAMPE, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, ⁸1987.
- LEXICON GREGORIANUM, Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa, bearb. von Friedhelm Mann, 10 Bde., Leiden (u.a.) 1999–2014 [= LG].
- LIDDELL, Henry George / Robert SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, with a suppl. 1968, rev. and augm. by Henry Stuart JONES / Roderick McKenzie, 9. ed., repr. Oxford, 1985.
- MENGE, Hermann, Langenscheidts *Großwörterbuch* Altgriechisch – Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie, unveränd. Nachdr. d. 2. Aufl. 1913, 30. Aufl. Berlin (u.a.) 2001.
- PAPE, Wilhelm, Griechisch-deutsches *Handwörterbuch*, 2 Bde., bearb. von Max SENGEBUSCH, Braunschweig ³1914, Nachdr. Graz 1954.
- PASSOW, Franz, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, 2. Bde., bearb. von Val. Chr. Fr. Rost, Friedrich Palm (u.a.), Leipzig 5. Aufl. 1841–1857, Nachdr. Darmstadt 1993.
- SCHWYZER, Eduard, *Griechische Grammatik* auf der Grundlage von Karl Brugmanns griech. Grammatik (HAW 2,1–4), München 1939–1971, neuere Aufl. 1988–2001.
- SIEBEN, Hermann Josef, *Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik (1918 - 1978)* (Bibliographia patristica, Suppl. 1), Berlin (u.a.) 1980.
- *Exegesis patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa* (Sussidi patristici 2), Roma 1983.
- SIEBENTHAL, Heinrich von, *Griechische Grammatik* zum Neuen Testament. Neubearbeitung u. Erweiterung der Grammatik Hoffmann / von Siebenthal, Gießen / Basel 2011.
- THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM ALTEN TESTAMENT. Begr. von Gerhard Johannes Botterweck, hg. von Heinz-Josef Fabry u. Helmer Ringgren, 9 Bde., Stuttgart (u.a.) 1973–2000 [= ThWAT].
- THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH ZUM NEUEN TESTAMENT. Begr. von Gerhard Kittel, hg. von Gerhard Friedrich u. Oskar Rühle, 10 Bde., Stuttgart 1933–1979 [=ThWNT].

THESAURUS LINGUAE LATINAE. Index librorum scriptorum inscriptionum ex quibus exempla afferentur. Editus auctoritate et consilio Academiarum quinque Germanicarum Berolinensis, Gottingensis, Lipsiensis, Monacensis, Vindobonensis, Leipzig 1904, ed. altera 1990.

9.2.2 Lexika, Nachschlagewerke

ALTANER, Berthold / Alfred STUIBER, *Patrologie*. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1938, 8. erw. Aufl. 1978.

BARDENHEWER, Otto, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 Bde., Freiburg 1902–1932, Nachdr. Darmstadt 2007.

BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE in 30 Bänden, 21., völlig neu bearb. Aufl., Leipzig / Mannheim 2006 [= BE].

DER NEUE PAULY. Enzyklopädie der Antike, hg./bearb. von H. Cancik / M. Landfester / B. Egger / H. Schneider, 16 Bde., Stuttgart (u.a.) 1996–2003 [= DNP].

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ, ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE. Doctrine et Histoire. Fondé par Marcel Viller (u.a.), 17 Bde, Paris 1937–1995 [= DSp].

DIE MUSIK IN GESCHICHTE UND GEGENWART, hg. von Friedrich Blume / Elisabeth Heckmann, 17 Bde., 1. Aufl., Kassel (u.a.) 1951–1986 [= MGG¹].

DIE MUSIK IN GESCHICHTE UND GEGENWART. Allgemeine Enzyklopädie der Musik, 26 Bände in zwei Teilen, 2., neubearb. Ausgabe, hg. von Ludwig Finscher, Kassel (u.a.) 1994–2008 [= MGG²].

DIHLE, Albrecht, Die griechische und lateinische *Literatur* der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian, München 1989.

DIZIONARIO PATRISTICO E DI ANTICHITÀ CRISTINE, diretto da Angelo Di Berardino, 3 vol., Casale Monferrato 1983–1988 [=DPAC].

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Ed. in chief: Cecil Roth, 18 Bde., Jerusalem 1971–1994 [= EJ].

GREGORIO DI NISSA. DIZIONARIO, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco / Giulio Maspero, Roma 2007 [= GND].

HANDBUCH DER OSTKIRCHENKUNDE, hg. von Wilhelm Nyssen (u.a.), 3 Bde., Düsseldorf 1984–1997 [= HOK].

HIRSCHBERGER, Johannes, *Geschichte der Philosophie*, 2 Bde., Freiburg i. Br. (u.a.) 1953, ¹¹1981.

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE. Völlig neubearb. Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler, hg. von Joachim Ritter, 10 Bde., Darmstadt 1971–1998 [= HWP].

- LEXIKON DER ANTIKEN CHRISTLICHEN LITERATUR, hg. von Siegm. Döpp / Wilhelm Geerlings, Freiburg (u.a.) 1998, 3., neu bearb. Aufl. 2002 [= LACL].
- LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE, 3. Aufl., hg. von Walter Kasper (u.a.), 10 Bde. u. Reg.-Bd., Freiburg i. Br. 1993–2001 [= LThK].
- QUASTEN, Johannes / Angelo Di Berardino, *Patrologia*, 5 vol., Roma / Casale Monferrato (u.a.) 1978–2000.
- REALENCYKLOPÄDIE FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE UND KIRCHE, begr. von J. J. Herzog, in 3., verb. u. verm. Aufl. hg. von A. Hauck, 24 Bde., Leipzig 1897–1917 [= RE].
- SCHMOLLER, Alfred, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Stuttgart¹⁵1973.
- THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE, hg. von Gerhard Krause / Gerhard Müller, 36 Bde. u. 2 Bde. Gesamtregister. Berlin / New York 1977–2004 [= TRE].

9.3 Sekundärliteratur

9.3.1 Kommentare zu biblischen Büchern

- DELITZSCH, Franz. *Die Psalmen*, Nachdr. der fünften überarb. Aufl. von 1894, Gießen 2005.
- GUNKEL, Hermann, *Die Psalmen* (HK), Göttingen⁴1929, Nachdr.⁶1986.
- HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich, *Die Psalmen. Psalm 1–50* (NEB 29), Würzburg 1993.
- HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg (u.a.) 2000, ²2000.
- HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg (u.a.) 2008.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalmen*, 3 Bde., (BK XV, 1–3), Neukirchen-Vluyn 1961, 5., grundlegend überarb. u. veränd. Aufl. 1978–1979.
- SCHÖKEL, Luis Alonso / Cecilia CARNITI, *I Salmi*, 2 Bde., ital. Ausgabe von A. Nepi, Rom 1991, ²2007.
- SEYBOLD, Klaus, *Die Psalmen. HAT 1,15*, Tübingen 1996.

9.3.2 Monographien und Aufsätze

- ABERT, Hermann, *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik. Ein Beitrag zur Musikästhetik des klassischen Altertums*, Leipzig 1899, Nachdr. Wiesbaden 1968.

- ADLER, Israel / Reinhard FLENDER, Art. *Musik und Religion II. Judentum*, in: TRE 23 (1994) 446–452.
- ALBRECHT, Ruth, Art. *Frau. IV. Christentum*, in: DNP 4 (1998) 640–641.
- ALEXANDRE, Monique, *Introduction*, in: Philon d’Alexandrie, *De congressu. Eruditionis gratia* (OPA 16) Paris 1967, 13–97.
- ALEXANDRE, Monique, *La théorie de l’exégèse dans le De hominis opificio et l’In Hexaemeron*, in: Marguerite Harl (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, Leiden 1969, 87–110.
- ALEXANDRE, Monique, *L’interprétation de Luc 16, 19–31 chez Grégoire de Nysse*, in: Epektasis. *Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser, Paris, 1972, 425–441.
- ALLEN, W. Sidney, *Vox Graeca. A guide to the pronunciation of classical Greek*, Cambridge (u.a.) 1968, ³1987.
- A(NTOR), H(einz), Art. *Rezeptionsästhetik*, in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. *Ansätze – Personen – Grundbegriffe*, hg. von A. Nünning, 3. aktualisierte u. erw. Aufl. Stuttgart (u.a.) 2004, 571 f.
- AUBERT, Jean-Marie, *Vertus*, in: DSp XVI (1994) 485–497.
- AUBINEAU, Michel, Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, introd., texte critique, trad., comment. et index de (SC 119), Paris 1966.
- AVENARY, Hanoch, Beitrag zum Art. *Music*, in: EJ 12 (1971) 566–664.
- BALÁS, David L., *Μετουσία θεοῦ – Metousia Theu. Man's Participation in God's Perfection According to Saint Gregory of Nyssa* (StAns 55), Rom 1966.
- BALÁS, David L., Art. *Gregor von Nyssa*, in: TRE 14 (1985) 173–181.
- BALÁS, David L., Art. *METOUSIA (μετουσία)*, in: GND (2007) 384 f.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Was dürfen wir hoffen?* (Kriterien 85), Einsiedeln / Trier 1986.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Kleiner Diskurs über die Hölle. Apokatastasis*, Einsiedeln / Freiburg ³1999.
- BARBIERO, Gianni, *Das erste Psalmenbuch als Einheit. Eine synchrone Analyse von Psalm 1–41* (ÖBS 16), Frankfurt a. M. (u.a.) 1999.
- BAUMHOF, Gregor, *Gesänge von Licht und Leben. Mit dem Gregorianischen Choral Tod und Auferstehung meditieren. Ein Übungsbuch mit CD*, München 2010.
- BEHLER, Ernst, Art. *Ewigkeit der Welt*, in: HWP 2 (1972) 844–848.

- BEIERWALTES, Werner, Art. *Gegensatz I*, in: HWP 3 (1974) 105–117.
- BELAVAL, Yvon, Art. *Harmonie*, in: HWP 3 (1974) 1001.
- BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität*. Erinnerungen und Reflexionen, in: Dohmen, Christoph (Hg.), Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007.
- BERNARDI, Jean, *La prédication des Pères Cappadociens*. Le prédicateur et son auditoire, Paris 1968.
- BERTRAM, Georg / Friedrich HAUCK, Art. *μάκαριος, μακαρίζω, μακαρισμός*, in: ThWNT IV, Stuttgart 1942, 365–373.
- BIESTERFELD, Wolfgang, Art. *Herz*, in: HWP 3 (1974) 1100–1112.
- BINDER, Gerhard, Art. *Gastmahl*, in: DNP 4 (1998) 797–806.
- BLÖNNIGEN, Christoph, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik* (EHS Reihe XV, Bd. 59), Frankfurt a. M. (u.a.) 1992.
- B(LUME), H(orst)-D(ieter), Art. *Theater*. III. *Kulturgeschichte des antiken Theaters*, in: DNP 12/1 (2002) 266–274.
- B(ODNAR), I(stvan), Art. *Alkmaion [4, aus Kroton]*, in: DNP 1 (1996) 508 f.
- BOURGEOIS, Pénélope, *Manuel Élémentaire de Chinois*, 3. éd. rev. et augm., Paris 1976.
- BRAULIK, Georg, *Beobachtungen zur vormasoretischen Vortragspraxis des Deuteronomiums*, in: Ders. (Hg.), *Das Deuteronomium* (ÖBS 23), Frankfurt a. M. (u.a.) 2003, 245–267.
- BRAULIK, Georg, *Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters*, in: Ders., *Psalm beten mit dem Benediktinischen Antiphonale* (ÖBS 40), Frankfurt a. M. (u.a.) 2011, 11–35.
- B(RISSON), L(uc), Art. *Iamblichos [2]*, in: DNP 5 (1998) 848–852.
- BROCKHAUS ENZYKLOPÄDIE in 30 Bänden, 21., völlig neu bearb. Aufl. Leipzig / Mannheim 2006 [= BE²¹],
- Art. *Giftnattern*, in: Bd. 10 (2006) 763.
- Art. *Harvey 2) William*, in: Bd. 12 (2006) 76.
- Art. *Kobras*, in: Bd. 15 (2006) 231.
- Art. *Kreuzdorn*, in : Bd. 15 (2006) 726.
- Art. *Schlangenbeschwörer*, in: Bd. 24 (2006) 291.
- BRUGGISSER-LANKER, Therese, *Musik und Liturgie im Kloster St. Gallen in Spätmittelalter und Renaissance*, Göttingen 2004.

- BUBMANN, Peter (Hg.), *Menschenfreundliche Musik*. Politische, therapeutische und religiöse Aspekte des Musikerlebens, Gütersloh 1993.
- BUNGE, Gabriel, *Irdene Gefäße*. Die Praxis des persönlichen Gebetes nach der Überlieferung der heiligen Väter, Würzburg 1996, ²1997.
- CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart (u.a.) 1955, ⁵1977.
- CANÉVET, Mariette, Art. *Grégoire de Nysse (saint)*, in: DSp 6 (1967) 971–1011.
- CANÉVET, Mariette, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu, Paris 1983.
- CANIK-LINDEMAIER, Hildegard / Dorothea SIGEL, Art. *Allegorese*, in: DNP 1 (1996) 518–523.
- C(ASSUTO), U(mberto (Moses David)) (ed.), Art. *Immanuel (ben Solomon) of Rome*, in: EJ 8 (1971) 1295–1298.
- CH(ASE), Mi(chael), Art. *Porphyrios, A bis D*, übers. von E. D(ürr), in: DNP 10 (2001) 174–180.
- CHILDS, Brevard S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, ²1983.
- CORBIN, Solange, *Grundlagen und erste Entwicklung der christlichen Kultmusik*, in: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, hg. von K. G. Fellerer, Bd. 1, Kassel 1972, 16–21.
- CORBINEAU-HOFFMANN, Angelika, *Rhythmus I*, in: HWP 8 (1992) 1026–1033.
- CORSINI, Eugenio, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du colloque de Chévetogne (22–26 sept. 1969), ed. par M. Harl, Leiden 1971, 111–126.
- COULTER, James A., *The literary microcosm: theories of interpretation of the later neoplatonists*, Leiden, 1976
- CROUZEL, Henri, Art. *Gregorio Taumaturgo*, in: DPAC II, Casale Monferrato 1984, 1719–1721.
- DALMAIS, Irenée-Henry, *Die Myslerien (Sakramente) im orthodoxen und altorientalischen Christentum*, in: HOK II (1989) 141–181.
- DANIÉLOU, Jean, *Platonisme et Théologie mystique*. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse (Théologie 2), Paris 1944
- DANIÉLOU, Jean, *La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse*, in: RevSR 29 (1955) 346–372.
- DANIÉLOU, Jean, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*, introd. et trad. de Jean DANIÉLOU, Paris 1955, ³1968.

- DANIÉLOU, Jean, *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme*, in: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique, publ. de la Faculté de théologie S. J. de Lyon-Fouvrière (Théologie 49), Paris 1961, 131–141.
- DANIÉLOU, Jean, *Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum* (etc.), in: Gnomon 36 (1964) 40–43.
- DANIÉLOU, Jean, *Grégoire de Nysse à travers les lettres de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze*, in: VigChr 19 (1965) 31–41.
- DANIÉLOU, Jean, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in: StPatr 7 (= TU 92), Berlin 1966, 159–169.
- DANIÉLOU, Jean, *La typologie biblique de Grégoire de Nysse*, in: SMSR 38 (1967) 185–196.
- DELLING, Gerhard, Art. ὁμοῦς κτλ., in: ThWNT VIII (1969) 492–506.
- DISSELKAMP, Gabriele, Art. *Petros II. v. Sebaste*, in: LThK³ 8, Freiburg (u.a.) 1999, 139.
- DODDS, E. R., *Numenius and Ammonius*, in: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité, Entretiens, Tome V, Les sources de Plotin, Genève 1960, 1–32.
- DOMAGALSKI, Bernhard, Art. *Hirsch*, in: RAC XV (1991) 551–577.
- DÖRRIE, Heinrich, *Gregors Theologie auf dem Hintergrunde der neuplatonischen Metaphysik*, in: Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23. September 1972, hg. v. Heinrich Dörrie / Margarete Altenburger / Uta Schramm, Leiden 1976, 21–42.
- DÖRRIE, Heinrich, Art. *Gregor III (Gregor von Nyssa)*, in: RAC 12, Stuttgart 1983, 863–895.
- DROBNER, Hubertus R., *Skopos (σκοπός)*, in: GND, Roma 2007, 497 f.
- DRUMM, Joachim, Art. *Hellenisierung*, in: LThK 4 (³1995) 1407–1409.
- DÜNZL, Franz, *Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa* (BGBE 32) Tübingen 1993.
- DÜNZL, Franz, Art. *Gregor von Nyssa*, in: LACL (³2002) 299–304.
- DÜNZL, Franz, Gregor von Nyssa. *Mystik und Gottesliebe*, in: Theologen der christlichen Antike, hg. von W. Geerlings, Darmstadt 2002, 98–114.
- FESTUGIÈRE, André Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. IV – Le Dieu inconnu et la Gnose, Paris ²1950.
- FESTUGIÈRE, André Jean, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.
- FIEDROWICZ, Michael, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg (u.a.) 2007.

- FINDEIS, Hans-Jürgen, Art. *Heiden*. I. Altes Testament und Judentum, II. Neues Testament, in: LThK³ 4 (1995) 1252–1254.
- FLENDER, Reinhard, *Der biblische Sprechgesang und seine mündliche Überlieferung in Synagoge und griechischer Kirche* (Quellenkataloge zur Musikgeschichte 20), Wilhelmshaven 1988.
- FLENDER, Reinhard, *Hebrew psalmody: a structural investigation*, Jerusalem 1992.
- FLOROS, Constantin, Einführung in die *Neumenkunde*, Wilhelmshafen {u.a.} 1980.
- F{ORNARO}, S{otera}, Art. *D{ionysios}* von Halikarnassos, der Historiker, in: DNP 3 (1997) 635–638.
- FREVEL, Christian, Art. *Löwe*. I, *Biblisch*, in: LThK 6 (³1997) 1069 f.
- FREY, Gerhard, Art. *Naturgesetzlichkeit, Naturgesetz*, in: HWP 6 (1984) 528–531.
- G{ÄRTNER}, H{ans} A{rmin}, Art. *Gnome* [1] *Literaturgeschichtlich*, in: DNP 4 (1998) 1108–1115.
- G{ATTI}, P{aolo}, Art. *Diomedes* [4], in: DNP 3 (1997) 617 f.
- GATZEMEIER, Matthias, Art. *Kosmos*, I. *Antike*, in: HWP 4 (1976) 1167–1173.
- GESE, Hartmut, *Die Entstehung der Büchereinteilung des Psalters*, in: Wort, Lied und Gottesspruch. Bd. 2. Beiträge zu Psalmen und Propheten. Festschrift für Josef Ziegler, hg. von J. Schreiner, Würzburg 1972, 57–64.
- GERSON-KIWI, Edith, *Religious Chant – a panasiatic concept of music*, in: JIFMC 12 (1961) 64–67.
- GIL-TAMAYO, Juan Antonio, Art. *Sympnoia*, in: GND (2007) 511–514.
- GNILKA, Christian, *Der Begriff des „rechten Gebrauchs“*, Basel 1984.
- GÖTTERT, Karl-Heinz, *Einführung in die Rhetorik*, München 1991, ²1994.
- GRIBOMONT, Jean, *Le ‚De Instituto Christiano‘ et le Messialianisme de Grégoire de Nysse*, in: StPatr V (1962) 312–322.
- GRIBOMONT, Jean, *Le Panégyrique de la virginité, œuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse*, in: RAM 43 (1967) 249–266.
- GRIBOMONT, Jean, *Gregorio di Nissa*, in: DPAC II, Casale Monferrato 1984, 1712–1719.
- HAAG, H{erbert}: Art. *הַשְׁמִינָה*, in: ThWAT I (1973) 682–689.
- HADOT, Ilsetraut, *Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens*, in: Michel Tardieu (ed.), *Les Règles de l'interprétation*, Paris 1987, 99–122.
- HAEBLER, Claus, Art. *Prosodie*, in: DNP 10 (2001) 444–447.
- HAGER, Fritz-Peter, Art. *Natur* I. *Antike*, in: HWP VI (1984) 421–441.

- HAMMAN, Adalbert, *Die Kirchenväter*. Kleine Einführung in Leben und Werk. Freiburg i. Br. 1967.
- HANNICK, Christian, *Byzantinische Musik*, in: MGG², Sachteil 2, Kassel (u.a.) 1995, 288–310.
- HANSE, H., Art. μετέχω etc., in: ThWNT 3 (1938) 830,43 - 831,5.
- HARL, Marguerite, *Le guetteur et la cible: Les deux sens de skopos dans la langue religieuse des chrétiens*, in: REG 74 (1961) 450–468; wieder abgedruckt in: Dies., *La langue de Japhet*, Paris 1994, 215–233.
- HARL, Marguerite, *Y-a-t-il une influence du « grec biblique » sur la langue spirituelle des chrétiens? Exemples tirés du psaume 118 et des ses commentateurs d’Origène à Theodoret*, in: *La Bible et les Pères*, Paris 1971, 243–262; wieder abgedruckt in: Dies., *La langue de Japhet*, Paris 1994, 183–202.
- HARL, Marguerite, *Les origines grecques du mot et de la notion de ‘componction’ dans la Septante et chez ses commentateurs*, in: RAug 32 (1986) 3–21, wieder abgedruckt in: Dies., *La langue de Japhet*, Paris 1994, 77–95.
- HARL, Marguerite, *Le déchiffrement du sens*. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène à Grégoire de Nysse (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 135), Paris 1993
- HARL, Marguerite, *La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IV^e siècle*, in: Dies., *Le déchiffrement du sens* (1993) 433–453.
- HARL, Marguerite, *Les modèles d’un temps idéal dans quelques récits de vie des Pères cappadociens*, in: Dies., *Le déchiffrement du sens* (1993) 313–334.
- HARL, Marguerite, „*From glory to glory*“. L’interprétation de II Cor. 3,18b par Grégoire de Nysse et la liturgie baptismale, in: Dies., *Le déchiffrement du sens* (1993) 307–312.
- HAUCK, Friedrich, Art. κοινωνός etc., in: ThWNT 3 (1938) 800,21–802,33.
- HAUSCHILD, Wolf-Dieter, Art. *Gregor v. Nyssa*, in: LThK³ 4, Freiburg (u.a.) 1995, 1007 f.
- HÄUSSLING, Angelus. A., Art. *Psalmen*, VI. *Liturgie*, in: LThK³ 8, Freiburg (u.a.) 1999, 696–698.
- HEATH, Malcolm, *Unity in Greek poetics*, Oxford, 1989.
- HECK, Arie van, *Gregorii Nysseni de pauperibus amandis orationes duo*, Leiden 1964.
- HEINE, Ronald E., *The Form of Gregory of Nyssa's Treatise On the Inscription of the Psalms*, in: StPatr XXXII (1997) 131–135.
- HENTSCHEL, Frank, *Augustinus*, in: Stefan L. Sorgner (Hg.), *Musik in der antiken Philosophie*, Würzburg 2010, 295–310.

- HERZOG, Avigor, Art. *Masoretic Accents*, in: EJ 11 (1971) 1098–1111.
- HINDEMITH, Paul, *Unterweisung im Tonsatz*, I. Theoretischer Teil, neue, erw. Aufl. Mainz 1940.
- HOCHSCHILD, Michael, *Benediktiner* zwischen Kontinuität und Wandel. Erkenntnisse und Perspektiven aus einem internationalen Forschungsprojekt, in: EuA 89 (2013) 23–45.
- HODES, Karlheinrich, *Der Gregorianische Choral*. Eine Einführung, Darmstadt 1973, ²1979.
- HOLZHERR, Georg, *Die Benediktsregel*. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt, Freiburg Schweiz 1980, 7. überarb. Aufl. 2007.
- HONIGMANN, Ernest, *Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs u « Syntagma des XIV titres »*, in: *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien*, ed. par Paul DEVOS, Brüssel 1961, 1–83.
- HOPING, Helmut, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. *Dei verbum*, in: *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von P. Hünemann / B. J. Hilberath, Bd. 3, Freiburg i. Br. 2005, 695–831.
- HÖRNER, Hadwig, Über *Genese* und derzeitigen Stand der großen Edition der Werke Gregors von Nyssa, in: *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, ed. par M. HARL, Leiden 1971, 18–50.
- H(ÜBNER), W(olfgang), Art. *Fixsterne*, in: DNP 4 (1998) 532–534.
- HUONDER, Vitus, *Die Psalmen* in der Liturgia horarum, Freiburg i. Ue. 1991.
- H(URSCHMANN), R(olf), Art. *Nacktheit C. Alltag und Sport*, in: DNP 8 (2000) 675 f.
- HÜSCHEN, Heinrich, *Frühchristliche Hausmusik*, in: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, hg. von K. G. Fellerer, Bd. 1, Kassel 1972, 43–53.
- JAEGER, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, 1965.
- JANOWSKI, Bernd, *Ein Tempel* aus Worten. Zur theologischen Architektur des Psalters, in: *The Composition of the Book of Psalms*, hg. von Erich Zenger, Leuven 2010, 279–306.
- JOLY, R., *Sur deux themes mystiques de Grégoire de Nysse*, in: *Byzantion* 46 (1966) 127–143.
- JORI, Alberto, Art. *Planeten I. Astronomie*, in: DNP 9 (2000) 1064–1072.
- KANNENGIESSER, Charles, Art. *Basilus v. Caesarea* (der Große), in: LThK³ 2 (1993) 67–69.
- KANNENGIESSER, Charles, Art. *Diodoros*, in: LThK³ 3 (1995) 238.

- KLEINHEYER, Bruno, *Riten um Ehe und Familie*, in: GDK, Teil 8, Sakramentliche Feiern II, Regensburg 1984, 67–156.
- KÖRTNER, Ulrich H. J., *Der inspirierte Leser*. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.
- KRANZ, Margarita / PROBST, Peter, Art. *Sympathie I*, in: HWP 10 (1998) 751–756.
- K(RASSER), H(elmüt), Art. [2] *P(linius) Caecilius Secundus*, C. (der Jüngere), in: DNP 9 (2000) 1141–1144.
- KRATZ, Reinhard G., *Die Tora Davids*. Psalm 1 und die doxologische Fünfteilung des Psalters, in: ZThK 93 (1996) 1–34.
- KRAUS, Werner, *Die Heilkraft der Musik*. Einführung in die Musiktherapie, München³2011.
- KRAWCZAK, P., „*Es gibt einen Gott, der Richter ist auf Erden!*“. Ein exegetischer Beitrag zum Verständnis von Ps 58, Diss. masch., Bonn 2000.
- KRECH, Eva-Maria (u.a.), *Großes Wörterbuch der deutschen Aussprache*, Leipzig 1982.
- LAPLACE, Jean, Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, introd. et trad., notes par Jean Daniélou (SC 6), Paris 1943, réimpr. de la 1ère éd. révisée et corr. 2011.
- LARSEN, Bent Dalsgaard, *Jamblique de Chalcis*, Aarhus 1972.
- LAUSBERG, Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, München 1960, Stuttgart⁴2008.
- LE BOULLUEC, Alain, *L'unité du texte: la visée du Psautier selon Grégoire de Nysse*, in: *Le Texte et ses représentations*, Michel Costantini (et al.), publ. par l'École normale supérieure, Paris 1987, 159–166.
- LENZ, Harald Othmar, *Zoologie der alten Griechen und Römer*, Gotha 1856, unveränd. Nachdr., Schaan / Liechtenstein 1983.
- LENZ, Harald Othmar, *Botanik der alten Griechen und Römer*, deutsch in Auszügen aus deren Schriften nebst Anmerkungen, Gotha 1859, unveränd. Nachdr. Wiesbaden 1966.
- LEUENBERGER, Martin, *Konzeptionen des Königtums Gottes im Psalter*. Untersuchungen zu Komposition und Redaktion der theokratischen Bücher IV-V im Psalter (ATANT 83) Zürich 2004.
- LIES, Lothar, *Origenes' »Peri Archon«*. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung, Darmstadt 1992.
- LOHSE, Eduard, Art. *σάββατον, σαββατισμός, παρασκευή*, in: ThWNT VII (1964) 1–34.
- LÖHR, Winrich A., Art. *Epiphanius von Salamis*, in: LACL (1998) 196–198.
- LOOFS, Friedrich, Art. *Gregor v. Nyssa*, in: RE VII, Leipzig³1899, 146–153.

- LUBAC, Henri de, *Geist aus der Geschichte*. Das Schriftverständnis des Origenes, übertr. u. eingel. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968.
- LUDOLPHY, Ingetraut, Art. *Frau V. Alte Kirche und Mittelalter*, in: TRE 11 (1983) 436–441.
- LUMPE, Adolf, Art. *Mischung / Entmischung*, in: HWP 5 (1980) 1408 f.
- LURZ, Wilhelm, *Ritus und Rubriken der Heiligen Messe*, Würzburg ²1941.
- MAAS, P., Miszelle *Die Wilamowitz-Stiftung*, in: ByZ 18 (1909) 711 f.
- MACINTYRE, Alasdair, *Der Verlust der Tugend*. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt / New York 1987.
- MALINGREY, Anne-Marie, „*Philosophia*”. Étude d’un groupe de mots dans la littérature grecques, des Présocratiques au IV^e siècle après J.-C., Paris 1961.
- MANNSPERGER, Brigitte und Dietrich, *Homer verstehen*, Darmstadt 2006.
- MARROU, Henri-Irénée, *Une théologie de la musique chez Grégoire de Nysse?*, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Publ. par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser. Paris 1972. 501–508.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco, Art. *AISCHYNĒ* (αἰσχύνη), in: GREGORIO DI NISSA. DIZIONARIO, L. F. Mateo-Seco / G. Maspero (ed.), Rom 2007, 48 f.
- MATEO-SECO, Lucas Francisco, Art. *EPEKTASIS* (ἐπέκτασις), a.a.O. 243–247.
- MAUSBACH, Joseph, *Katholische Moraltheologie*, 3. Bde., Münster 1959–1961.
- MAY, Gerhard, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: M. Harl (Hg.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 51–66.
- MCKINNON, James W., *Music in early Christian literature*, Cambridge 1987, ³1993.
- MCKINNON, James W., *The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue*, in: Proceedings of the Royal Musical Association 106 (1979–1980) 77–87.
- MCKINNON, James W., *On the question of psalmody*, in: Early Music History 6 (1986) 159–191.
- MEIER, Mischa, Art. *Kalokagathia*, in: DNP 6 (1999) 209 f.
- MERCATI, Giovanni (ed.), *Osservazioni a proemi del Salterio di Origene, Ippolito Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti*, Città del Vaticano 1948.
- MEYER, Hans Bernhard, *Eucharistie*. Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard Pahl (Handbuch der Liturgiewissenschaft 4), Regensburg 1989.
- M(ONTANARI), Franco, Art. *Ailios H(erodianos)*, in: DNP 5 (1998) 465–467.
- M(ONTANARI), Franco, Art. *D(ionysios) Thrax*, in: DNP 3 (1997) 632–635.
- MOSSHAMER, Alden A., *Nonbeing and Evil in Gregory of Nyssa*, in: VigChr 44 (1990) 136–167.

- MÜLLER, Gerhard Ludwig, *Katholische Dogmatik*. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg i. Br. 1995, ³1998.
- MÜNZBERG, Christian, *Rhythmus und Klang – Wege zur Seele*, in: W. KRAUS, *Die Heilkraft der Musik* (³2011) 67–77.
- MUSCH, Hans, *Entwicklung und Entfaltung* der christlichen Kultmusik des Abendlandes, in: *Musik im Gottesdienst*, Bd. 1: Historische Grundlagen – Liturgik – Liturgiegesang, hg. von H. Musch, Regensburg, 4. erw. und verb. Aufl. 1993, 9–97.
- NEGOIȚĂ, A. / RINGGREN, H., הָגָהּ hāgāh, in *ThWAT II* (1977) 343–347.
- N<UTTON>, V<ivian>, Art. *Dioskurides* [5], in: *DNP* 3 (1997) 671.
- N<UTTON>, V<ivian>, Art. *Galenos aus Pergamon*, in: *DNP* 4 (1998) 748–756.
- OBERLINNER, Lorenz, *Die Pastoralbriefe. Erste Folge: Kommentar zum ersten Timotheusbrief* (HThK XI/2), Freiburg i. Br. <u.a.> 1994.
- OEMING, Manfred, *Biblische Hermeneutik*. Eine Einführung, Darmstadt 2007, ³2010.
- OTT, Ludwig, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. <u.a.> 1952, 8. verb. Aufl. 1970.
- OTTMANN, Henning, Art. *Mesotes*, in: *HWP* 5 (1980) 1158–1161.
- P<ELLING>, C. B. P., Art. *Plutarchos* [2], in: *DNP* 9 (2000) 1159–1165.
- PÉPIN, Jean, *Merikôteron – Epopikôteron* (Proclus, „In Tim.“ I, 204, 24–27). Deux attitudes exégétiques dans le néoplatonisme, *Mélanges d’histoire des religions offerts à Henri Charles Puech*, sous le patronage et avec le concours du Collège de France, Paris 1974, 323–330.
- PETERSON, Erik, *Herkunft und Bedeutung* der μόνος πρὸς μόνον Formel bei Plotin, in: *Philologus* 88 (1933) 30–41.
- POHLENZ, Max, *Die Stoa*. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1959, ⁴1970.
- PÖHLMANN, Egert, *Denkmäler altgriechischer Musik*. Sammlung, Übertragung und Erläuterung aller Fragmente und Fälschungen (*Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft* 31), Nürnberg 1970.
- PRAECHTER, Karl, *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in: *Genethliakon Carl Robert*. Ueberreicht von der Graeca Halensis, Berlin 1919, 105–156.
- QUASTEN, Johannes, *Musik und Gesang* in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, Münster 1930.
- RAHNER, Karl, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, bearb. Aufl. 1963 und 1971.
- RAHNER, Karl, *Die „geistlichen Sinne nach Origenes“* in: Ders., *Schriften zur Theologie XII*, Zürich <u.a.> 1975, 111–136.

- RANDHOFER, Regina, *Psalmen in einstimmigen vokalen Überlieferungen. Eine vergleichende Untersuchung jüdischer und christlicher Traditionen. Teil 1*, Frankfurt a. M. 1995.
- RANKE, Leopold von, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker*, in: *Sämtliche Werke* 33/34, 2. Gesamtausgabe, 2. Aufl. Leipzig 1874.
- RAUHE, Hermann, *Wie Musik helfend und heilend wirken kann. Musik und Therapie*, in: BUBMANN (Hg.), *Menschenfreundliche Musik* (1993) 128–144.
- RED(AKTION des HWP), Art. *Ordnung I. Antike*. - 1., in: HWP 6 (1984) 1249–1251.
- REINER, H(ans), Art. *Gut, das Gute, das Gut*. 2. Philosophische Bestimmungen im Griechischen, in: HWP 3 (1974) 940–945
- REINHARDT, Karl, *Kosmos und Sympathie*, München 1926.
- RENGSTORF, Karl Heinrich, Art. *διδάσκαλος*, in: ThWNT II (1935) 150–163.
- REVENTLOW, Henning Graf, *Epochen der Bibelauslegung*, 4 Bde., München 1990–2001.
- REYNARD, Jean, *L'antijudaïsme de Grégoire de Nysse et du pseudo-Grégoire de Nysse*, in: StPat 37 (2001) 257–276.
- RIETH, Otto, *Über das Telos der Stoiker*, in: Hermes 69 (1934) 13–45.
- RIST, Ein spätantikes Plädoyer über den Psalmengesang: Niceta von Remesiana und seine Schrift *De psalmodiae bono* (CPL 649), in: OstKSt 50 (2001) 34–57.
- ROBERTS, Michael John, *Biblical epic and rhetorical paraphrase in late antiquity*, Liverpool 1985.
- RONDEAU, Marie-Josèphe, *Exégèse du psautier et anabase spirituelle chez Grégoire de Nysse*. In: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou publ. par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser. Paris 1972, 517–531
- RONDEAU, Marie-Josèphe, *D'ou vient la technique exégétique utilisée par Grégoire de Nysse dans son traité 'Sur les titres des Psaumes?'*, in: Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri Charles Puech, sous le patronage et avec le concours du Collège de France, Paris 1974, 263–287.
- RONDEAU, Marie-Josèphe, *Les commentaires patristiques du Psautier* (IIIe–Ve siècles). Vol. I — Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan (OrChrA 219), Rom 1982.
- SAFFLE, Michael, Art. *Werner, Erich*, in: MGG², Personenteil 17, hg. von L. Finscher, Kassel (u.a.) 2007, 788–790.
- SANDERS, Paul, *Five books of Psalms?*, in: *The Composition of the Book of Psalms*, ed. by Erich Zenger, Leuven 2010, 677–687.
- SCHOLTZ, Gunter, Art. *Musik*, in: HWP 6 (1984) 242–257.
- SCHMIDT, C(hristiane), Art. *Novatian*, in: LACL (1998) 455 f.

- SCHMITHALS, Walter, Art. *Bultmann, Rudolf*, in: TRE 7 (1981) 387–396.
- SCHUMACHER, Rüdiger, Art. *Idelsohn, Abraham Zvi*, in: MGG², Personenteil 9 (2003) 612 f.
- SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: ThGl 101 (2011) 402–425.
- SEYBOLD, Klaus, *Die Psalmen. Eine Einführung*, Stuttgart 1986, 2. durchges. Aufl. 1991.
- SICKING, Christian M. J., *Griechische Verslehre* (HAW 2. Abt., 4. T.), München 1993.
- SIEGERT, Folker, *Zwischen hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (Münsteraner Judaistische Studien 9), Münster 2001.
- SIMON, Ely, *The Complete Torah Reading Handbook*, New York 1996.
- SÖHNER, Leo, *Die Orgelbegleitung zum gregorianischen Gesang* (Kirchenmusikalische Reihe 2), Regensburg 1936.
- SONNENBERG, Jutta, *Venedigs Löwen schielen nicht*, München 1979.
- STAATS, Reinhart, Der *Traktat* Gregors von Nyssa „De Instituto Christiano“ und der Große Brief Symeons, in: STh 17 (1963) 120–128.
- STEINTHAL, Heymann, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 2 Bde., 2. unveränd. fotomechan. Nachdr. der 2., verm. und verb. Aufl. Berlin 1890/1891, Hildesheim 1971.
- STEMMER, P., Art. *Tugend. I. Antike*, in: HWP 10, Darmstadt 1998, 1532–1548.
- STOPPEL, P., *Quaestiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scenicorum imitatione et arte metrica*, Diss. Rostock 1881.
- STUDER, Basil, *Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift* (Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung), in: REAug 42 (1996) 71–95.
- STUDER, Basil, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn (u.a.) 1998.
- TESKE, Dörte, *Gregor von Nyssa, Briefe*, eingel., übers. und erläutert (BGL 43, Abt. Patristik), Stuttgart 1997.
- TERRIEUX, Jean, *Grégoire de Nysse. Sur l'âme et la resurrection. Présentation et trad.*, Paris 1995.
- TILLY, Michael, *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005.
- TOTZKE, Irenäus, *Die Musik der Orthodoxen Kirche*, in: HOK II (1989) 211–235.
- ΤΣΟΛΑΚΙΔΗ, Χρηστού Δ., *Ἀγιολόγο τῆς Ὁρθοδοξίας*, Αθήνα, ο. J.
- UNGER, Hermann, *Musikgeschichte in Selbstzeugnissen*, München 1928.

- USENER, Hermann, *Ein altes Lehrgebäude der Philologie*, in: SBAW 1892, München 1893, 582–648 = Ders. Kleine Schriften 2, Leipzig / Berlin 1913, 265–314.
- VALGIGLIO, Ernesto, *Ps.-Plutarco. De fato*. Introduzione, testo, commento, traduzione, Roma 1964.
- VOGÜÉ, Adalbert de, *Die Regula Benedicti*. Theologisch-spirituellem Kommentar, ins Dt. übers. von E. Meilwes (RBS 16), Hildesheim 1986.
- W(ALDE), C(hristine), Art. *Musen*, in: DNP 8 (2000) 511–514.
- WANKEL, Hermann, *Kalos kai agathos* (Dissertation), Würzburg 1961, Nachdr. New York 1979.
- WEBER, Augustinus, *Der Heilige Geist als Bildhauer*. Zur Auslegung des Psalters bei Gregor von Nyssa, in: EuA 80 (2004) 308–318.
- WEBER, Augustinus, *Aufstieg in die Höhe*. Psalter- und Psalmenexegese bei Gregor von Nyssa, in: BZ Neue Folge 51 (2007) 216–234.
- WEILER, Ingomar, *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*. Eine Einführung, Darmstadt ²1988.
- WERNER, Eric, *The Sacred Bridge*. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millenium, London / NewYork 1959.
- WERNER, Eric, Art. Psalm. A. *Der vorchristliche und frühchristliche Psalm*, in: MGG¹ 10 (1962) 1668–1676.
- WERNER, Eric, *Die jüdischen Wurzeln der christlichen Kirchenmusik*, in: Geschichte der katholischen Kirchenmusik, Bd. 1, hg. von K. G. Fellerer, Kassel 1972, 22–30.
- Z(AMINER), F(rieder), Art. *Aristeides [7, Quintilianus]*, in: DNP 1 (1996) 1101 f.
- Z(AMINER), F(rieder), Art. *Aristoxenos [1]*, in: DNP 1 (1996) 1152–1154
- ZENGER, Erich, *Der Psalter als Buch*. Beobachtungen zu seiner Entstehung, Komposition und Funktion, in: Ders. (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum*, Freiburg i. Br. (u.a.) 1998, 1–57.
- ZENGER, Erich, *Von der Psalmenexegese zur Psalterexegese*, in: BiKi 56 (2001) 8–15.
- ZENGER, Erich u.a. (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1995, 5., gründlich überarb. und erw. Aufl. 2004.
- ZIMMERMANN, Heinrich, *Neutestamentliche Methodenlehre*. Darstellung der historisch-kritischen Methode, Stuttgart 1967, 6. neu bearb. Aufl. 1978.
- ZIMMERMANN, Otto, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg i. Br. 1932.
- ZIPP, Friedrich, *Vom Urklang zur Weltharmonie. Werden und Wirken der Idee der Sphärenmusik*, Kassel ²1998.
- ZUNTZ, Günther, *Drei Kapitel zur griechischen Metrik*, Wien 1984.

9.4 Internet

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, catalogue général.

URL: http://catalogue.bnf.fr/jsp/recherchemots_simple.jsp?nouvelleRecherche=O&nouveaute=O&host=catalogue

(Abruf: 17.6.2015)

INTERNATIONALES HARMONIK-ZENTRUM AN DER UNIVERSITÄT FÜR MUSIK UND DARSTELLEND KUNST IN WIEN, digitale Selbstvorstellung des Institutes.

URL: <http://www.harmonik.at/info>

(Abruf: 10.5.2014)

KLOSTER SCHEYERN, zum Scheyerer Psalter.

URL: <http://www.kloster-scheyern.de/kulturelles/publikationen/scheyrer-psalter.html>

(Abruf: 10.4.2015)

PRINCETON ARCHITECTURAL PRESS, Mainzer Psalter 1457 gedruckt in der Offizin von Peter Schöffer und Johannes Fust.

URL: http://www.papress.com/thinkingwithtype/teachers/type_lecture/history_mainz_psalter.htm

(Abruf: 24.5.2012)

TLG – THESAURUS LINGUAE GRAECAE

URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu>

(Abruf häufig)

TLG – THESAURUS LINGUAE GRAECAE, GREGORIUS NYSSENUS Theol. {2017}, In inscriptiones Psalmorum {2017.027}

URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/indiv/csearch.jsp#doc=tlg&aid=2017&wid=027&q=GREGORIUS%20NYSSENUS&dt=list&st=all&per=50>

(Abruf: 16.8.2015)

UNIVERSITÄT WIEN, Kataloge der Universitätsbibliothek.

URL: <http://bibliothek.univie.ac.at/bibliothekskataloge.html>

(Abruf: 17.6.2015)

WIKIPEDIA DEUTSCH, Art. *Clarence, der schielende Löwe* (Clarence, the Cross-Eyed Lion, 1965). — Spielfilm von Andrew Marton.

URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Clarence,_der_schielende_L%C3%B6we

(Abruf: 28.12.2012)

WIKIPEDIA DEUTSCH, Art. *Claudius Aelinus*.

URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Aelian>

(Abruf: 23.6.2014)

WIKIPEDIA DEUTSCH, Art. *Musiktherapie*.

URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Musiktherapie>

(Abruf: 18.5.2014)

WIKIPEDIA ENGLISH, Art. *Brevard Childs*.

URL: http://en.wikipedia.org/wiki/Brevard_Childs

(Abruf: 11.4.2015)

10 AUSFÜHRLICHES INHALTSVERZEICHNIS

– ERSTER BAND –

Vorwort.....	9
Hinweise für den Leser.....	10
1 DAS ANLIEGEN UND DIE METHODE DER ARBEIT	11
1.1 Die Psalmen im Gebet der Kirche	11
1.2 Schwierigkeit der Rezeption.....	12
1.3 Die Aufgabe.....	13
1.4 Patristische Psalter- und Psalmenexegese	14
1.5 Die Vorgehensweise in dieser Arbeit	14
2 EINLEITUNGSFRAGEN	16
2.1 Gregor von Nyssa	16
2.1.1 Leben.....	16
2.1.2 Werke	20
2.1.3 Wirkung und Ausgaben	24
2.1.4 Würdigungen.....	25
2.2 In inscriptiones Psalmorum	26
2.2.1 Die Psalmen im Werk Gregors	26
2.2.2 Die Überschriften der Psalmen	27
2.2.3 David als Verfasser der Psalmen	29
2.2.4 Handschriftliche Überlieferung und Druckausgaben.....	32
2.2.4.1 Erste Druckausgabe durch J. Gretser.....	32
2.2.4.2 Kritische Ausgabe durch J. Mc Donough.....	33
2.2.4.3 Verbesserte kritische Ausgabe durch J. Reynard	34
2.2.5 Die Einteilung des Traktats.....	35
2.2.5.1 Hinweise im Text und Vorschläge zur Gliederung	35
2.2.5.2 Sechs Topoi und die Gesamtgliederung des Traktats.....	37
2.2.5.3 Ein „Zugang“ zum Psalter in spiritueller Absicht	38
2.2.6 Ein unabgeschlossenes Werk?	38
2.2.7 Die Veranlassung des Traktats.....	40
2.2.8 Die Diskussion über die Entstehungszeit.....	41
2.2.8.1 Die Argumente von Jean Daniélou.....	41
2.2.8.2 Die weitere Diskussion.....	42
2.2.8.3 Unsere Position.....	46

2.3 Gregors Text der Psalmen.....	46
2.4 Auslegung nach den Regeln der Kunst.....	47
2.4.1 Philologische Analyse	47
2.4.1.1 Ein „altes Lehrgebäude der Philologie“	47
2.4.1.2 Die vier Arbeitsschritte bei Gregor.....	48
2.4.1.3 Die Wort- und Sacherklärung (ἐξηγητικόν).....	49
2.4.1.3.1 Selbstausslegung der Schrift.....	50
2.4.1.3.2 Die Worterklärung (γλωσσηματικόν)	51
2.4.1.3.2.1 Rekurs auf den hebräischen Text und andere Übersetzungen.....	51
2.4.1.3.2.2 Die Sprache der Septuaginta	52
2.4.1.3.3 Die Sacherklärung (ιστορικόν)	52
2.4.1.3.3.1 Beobachtungen aus dem Alltag.....	53
2.4.1.3.3.2 Inhalte der profanen Wissenschaften	53
2.4.1.3.3.3 Ereignisse der biblischen Geschichte.....	54
2.4.1.3.4 Die grammatikalische und rhetorische Erklärung (τεχνικόν).....	55
2.4.1.3.4.1 Grammatikalische Aspekte	56
2.4.1.3.4.2 Gattungen der Rede.....	56
2.4.1.3.4.3 Redefiguren.....	57
2.4.1.3.4.4 Die Frage nach der sprechenden Person	58
2.4.1.3.4.4.1 Wer spricht?	58
2.4.1.3.4.4.2 An wen wendet sich der Psalmist?	59
2.4.1.3.4.4.3 Von wem ist die Rede?.....	59
2.4.2 Hermeneutische Leitgedanken	59
2.4.2.1 Die eine Absicht (σκοπός).....	60
2.4.2.1.1 Absicht (σκοπός) und Ziel (τέλος) in der griechischen Philosophie.....	60
2.4.2.1.2 Der Begriff der Absicht (σκοπός) in der Exegese des Origenes	61
2.4.2.1.3 Die Absicht (σκοπός) in der Exegese des Gregor von Nyssa	63
2.4.2.1.3.1 Σκοπός und τέλος als Begriffe für die Orientierung menschlichen Handelns	63
2.4.2.1.3.2 Σκοπός als Begriff der Hermeneutik	65
2.4.2.1.3.3 Der kulturelle Hintergrund für Gregors exegetischen Gebrauch des σκοπός.....	67
2.4.2.1.3.3.1 Die Argumentation von M.-J. Rondeau.....	67
2.4.2.1.3.3.2 Die Argumentation von R. E. Heine.....	69
2.4.2.1.3.3.3 Ergebnis.....	71
2.4.2.2 Die geordnete Folge (ἀκολουθία).....	71
2.4.2.2.1 Erreichen des Ziels durch aufeinanderfolgende Schritte.....	71
2.4.2.2.2 Die geordnete Aufeinanderfolge in den verschiedensten Bereichen der Wirklichkeit	72
2.4.2.2.3 Ein grundlegendes Element im Denken Gregors	73
2.4.2.3 Der bedeutungsvolle Anfang	74
2.4.2.3.1 Das Prinzip bei Gregor von Nyssa	74
2.4.2.3.2 Beispiele aus dem im Judentum.....	76
2.4.2.3.3 Beispiele aus der literarischen Kultur der Griechen und Römer	77
2.4.2.3.3.1 Homer	77
2.4.2.3.3.2 Aristoteles	78
2.4.2.3.3.3 Römische Rhetoren.....	79
2.4.2.3.3.4 Proklos	80
2.4.2.3.4 Beispiel aus der kirchlichen Tradition	81
2.4.2.3.4.1 Hymnen.....	81

2.4.2.3.4.2	Buchmalerei und Buchdruck.....	81
2.4.2.3.4.3	Lehramtliche Texte.....	82
2.4.2.3.5	Heutige Exegese.....	82
2.4.2.3.6	Eine Gegenposition.....	83
2.4.2.4	Das bedeutungsvolle Ende.....	84
2.4.3	Allegorese und Polysemie.....	85
2.4.3.1	Der offenkundige und der tiefere Sinn.....	85
2.4.3.2	Prophetischer und moralischer Sinn.....	86
2.4.3.3	Orientierung am Nutzen des Lesers.....	87
2.4.4	Methoden der Darstellung.....	88
2.4.4.1	Kürze der Darstellung.....	88
2.4.4.1.1	Vollständige Auslegung.....	89
2.4.4.1.2	Selektive Auslegung.....	89
2.4.4.1.3	Der Sinn der Kürze.....	90
2.4.4.2	Paraphrasen.....	91
2.4.4.3	Zusammenfassungen und Übergänge.....	92
2.4.4.4	Die Praeteritio.....	94
3	ÜBERSETZUNG.....	95
3.0	Vorbemerkung.....	95
3.1	Erster Teil.....	97
3.1.0	Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21).....	97
3.1.0.1	Die Aufgabe (1,1–6).....	97
3.1.0.2	Das Programm (1,6–21).....	97
3.1.1	Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42).....	98
3.1.1.1	Das Ziel der Tugend (2,1–7).....	98
3.1.1.2	Göttliche und menschliche Seligkeit (2,7–24).....	98
3.1.1.3	Der Psalter als Aufweis des Weges zur Seligkeit (2,24–42).....	99
3.1.2	Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37)...	99
3.1.2.1	Ankündigung des Themas: die Methodik einer Tugendlehre (3, 1–7).....	99
3.1.2.2	Der „moraltheologische“ Aspekt: Unterscheidung der Lebensweisen (3, 8–17).....	100
3.1.2.3	Pädagogischer Aspekt I: Lob und Tadel (3,17–22).....	100
3.1.2.4	Pädagogischer Aspekt II: Beispiele aus dem Leben (3,22–30).....	100
3.1.2.5	Besondere Aszetik: die Erörterung von Einzelfragen (3,31–35).....	101
3.1.2.6	Das Problem der nicht disponierten Hörer und seine Lösung (4,1–23).....	101
3.1.2.7	Zusammenfassung und Beschreibung der Aufgabe (4,24–37).....	102
3.1.3	Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39).....	102
3.1.3.1	Die Beliebtheit der Psalmen (5,1–23).....	102
3.1.3.2	Die kosmische Musik (6,1–7,43).....	103
3.1.3.3	Die Musik als Heilmittel für die Seele (8,1–26).....	105
3.1.3.4	Die musikalische Eigenart der Psalmodie (8,27–39).....	106
3.1.4	Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36).....	107
3.1.4.1	Überleitung (9,1–3).....	107

3.1.4.2	Erstes Element: Die Unterscheidung von Tugend und Laster nach Ps 4 (9,3–59)	107
3.1.4.3	Zweites Element: Lob und Tadel (10,1–15)	108
3.1.4.4	Drittes Element: Beispiele aus der Geschichte (10,15–28).....	109
3.1.4.5	Viertes Element: Ratschläge zu Einzelfragen (10,29–36)	110
3.1.5	Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40)	110
3.1.5.1	Die fünf „Abschnitte“ des Psalters (11,1–25).....	110
3.1.5.2	Ps 1 als Eröffnung des ersten Abschnitts: Abkehr vom Schlechten (12,1–12).....	111
3.1.5.3	Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts: Durst nach Gott (12,13–40).....	111
3.1.6	Kapitel VI – Ps 72 als Eröffnung des dritten Abschnitts: Wert und Unwert (13,1–72)	112
3.1.6.1	Der visionäre Blick der Seele (13,1–39).....	112
3.1.6.2	Die rechte Einschätzung der irdischen Wirklichkeiten (13,40–72)	114
3.1.7	Kapitel VII – Ps 89 als Eröffnung des vierten Abschnitts: wandelbares und unwandelbares Sein (14,1–19,32)	115
3.1.7.1	Anknüpfung an den vorausgehenden Abschnitt (14,1–8).....	115
3.1.7.2	Die Überschrift: Mose und der Sinn des Ps 89 (14,8–15,9).....	116
3.1.7.3	Menschliche Wandelbarkeit und göttliche Unwandelbarkeit (15,9–38).....	118
3.1.7.4	Die Bekehrung hebt die Verfehlungen auf (16,1–24).....	119
3.1.7.5	Das Elend des Menschen (17,1–52)	120
3.1.7.6	Die göttliche Erziehung (18,1–28).....	121
3.1.7.7	Das göttliche Licht (19,1–32)	122
3.1.8	Kapitel VIII – Ps 106 als Eröffnung des fünften Abschnitts: universale Erlösung (20,1–26,78)	124
3.1.8.1	Die Erfüllung des Heils (20,1–36).....	124
3.1.8.2	Universale Erlösung (20,37–62).....	125
3.1.8.3	Irrweg und Rettung (21,1–41)	126
3.1.8.4	Gefangen und befreit (22,1–40).....	127
3.1.8.5	Die Erniedrigung der Sünde und das Geheimnis des Wortes (23,1–30).....	128
3.1.8.6	Schiffbruch der Seele und Anker im göttlichen Hafen (24,1–54).....	129
3.1.8.7	Umkehr der bisherigen Verhältnisse (25,1–43)	131
3.1.8.8	Zusammenfassung (26,1–78).....	133
3.1.9	Kapitel IX – Das Ziel des im Psalter beschriebenen Weges nach Ps 150 (27,1–28,43)	136
3.1.9.1	Blick auf die fünf Teile (27,1–17)	136
3.1.9.2	Engel und Menschen im Konzert des Lobpreises (27,18–62)	137
3.1.9.3	Der vollendete Weg zum Seligsein (28,1–43)	138
3.2	Zweiter Teil.....	141
3.2.1	Kapitel I – Redaktionelle Bemerkung. Liste der Psalmenüberschriften (29,1–62)	141
3.2.1.1	Ein „Zugang“ zu den Überschriften (29,1–9).....	141
3.2.1.2	Eine Bestandsaufnahme der Überschriften (29,10–62)	141
3.2.2	Kapitel II – Zweifaches Ziel der Überschriften. Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (30,1–31,60).....	146
3.2.2.1	Zweifaches Ziel der Überschriften (30,1–24).....	146
3.2.2.2	Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (31,1–60)	147

3.2.3	Kapitel III – Erklärung der Termini ‚Psalm‘, ‚Gesang‘, ‚Lob‘, ‚Lobgesang‘, ‚Gebet‘ und ihrer Verknüpfungen (32,1–33,51).....	149
3.2.4	Kapitel IV – Erklärung der Überschrift ‚Für die, die verändert werden sollen‘ (34,1–86)	153
3.2.5	Kapitel V – Erklärung der Überschriften ‚Über die verborgenen Dinge‘, ‚Für die, die erbt‘, ‚Für den Beistand am frühen Morgen‘, ‚Für den achten (Tag)‘, ‚Für die Keltern‘ (35,1–36,37)	155
3.2.5.1	‚Über die verborgenen Dinge‘ (35,1–12)	155
3.2.5.2	‚Für die, die erbt‘ (35,13–20)	156
3.2.5.3	‚Für den Beistand am frühen Morgen‘ (35,21–30).....	156
3.2.5.4	‚Für den achten (Tag)‘ (35,31–50)	156
3.2.5.5	‚Für die Keltern‘ (36,1–37)	157
3.2.6	Kapitel VI – Erklärung der Überschriften ‚Für Maeleth‘, ‚Beim Verlassen des Zelt‘, ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘, ‚Vom Heraustreten‘, ‚Zur Erinnerung‘, ‚Zum Bekenntnis‘, ‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (37,1–38,60).....	158
3.2.6.1	‚Für Maeleth‘ (37,1–49)	158
3.2.6.2	‚Beim Verlassen des Zelt‘ und ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘ (38,1–20).....	160
3.2.6.3	‚Vom Heraustreten‘ (38,21–25)	161
3.2.6.4	‚Zur Erinnerung‘ (38,26–33)	162
3.2.6.5	‚Zum Bekenntnis‘ (38,34–46)	162
3.2.6.6	‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (38,47–60)	162
3.2.7	Kapitel VII – Erklärung des ‚Alleluia‘ (39,1–44).....	163
3.2.8	Kapitel VIII – Psalmen ohne Überschrift. Auslegung von Ps 1; 2; 32; 42; 70; 90; 92; 93 (40,1–44,74).....	164
3.2.8.1	Zwei Arten von Psalmen „ohne Überschrift“ (40,1–22)	164
3.2.8.2	Psalms 1 (40,23–27).....	165
3.2.8.3	Psalms 2 (40,28–51).....	166
3.2.8.4	Die Psalmen „ohne Überschrift bei den Hebräern“ (41,1–20)	166
3.2.8.5	Psalms 32 (41,21–56).....	167
3.2.8.6	Psalms 42 (41,57–64).....	168
3.2.8.7	Psalms 70 (42,1–49).....	168
3.2.8.8	Psalms 90 (43,1–12).....	170
3.2.8.9	Psalms 92 (43,13–47).....	170
3.2.8.10	Psalms 93 (44,1–74).....	171
3.2.9	Kapitel IX – Weitere Psalmen ohne Überschrift bei den Hebräern: Ps 94; 95; 96; 98; 103 (45,1–47,70).....	174
3.2.9.1	Psalms 94 (45,1–21).....	174
3.2.9.2	Psalms 95 (45,22–57).....	174
3.2.9.3	Psalms 96 (46,1–40).....	176
3.2.9.4	Psalms 98 (47,1–57).....	177
3.2.9.5	Psalms 103 (47,58–70).....	178
3.2.10	Kapitel X – Das Diapsalma: Bedeutung und Beispiele (48,1–52,34).....	179
3.2.10.1	Das Diapsalma (48,1–42)	179
3.2.10.2	Lobgesang ohne Intervalle (49,1–33).....	180
3.2.10.3	Auslegung der ersten Beispiele für das Diapsalma (50,1–52,28)	182

3.2.10.3.1 Psalm 3 (50,1–24)	182
3.2.10.3.2 Psalm 4 (51,1–17)	183
3.2.10.3.3 Psalm 7 (51,17–49)	184
3.2.10.4 Psalm 9 – Gesang des Diapsalma (52,1–28).....	185
3.2.10.5 Schlusswort (52,29–34)	186
3.2.11 Kapitel XI – Chronologische und spirituelle Ordnung der Psalmen.	
Die Psalmen 1–11 (53,1–57,52)	186
3.2.11.1 Die erste Absicht dieses Schriftwerkes (53,1–16)	186
3.2.11.2 Das Beispiel des Bildhauers (53,16–43).....	186
3.2.11.3 Die Psalmen als Werkzeuge des Heiligen Geistes (54,1–31)	187
3.2.11.4 Die Aufeinanderfolge der ersten elf Psalmen (55,1–57,52).....	188
3.2.11.4.1 Die Psalmen 1 bis 3 (55,1–56)	188
3.2.11.4.2 Psalm 4 (55,56–65)	190
3.2.11.4.3 Psalm 5 (56,1–10)	190
3.2.11.4.4 Psalm 6 (56,11–20)	190
3.2.11.4.5 Psalm 7 (56,21–47)	191
3.2.11.4.6 Psalm 8 (57,1–30)	191
3.2.11.4.7 Die Psalmen 9 und 10 (57,31–41).....	193
3.2.11.4.8 Psalm 11 und Bilanz (57,41–52).....	193
3.2.12 Kapitel XII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 40–48	
(58,1–61,76)	193
3.2.12.1 Psalm 40 (58,1–17).....	193
3.2.12.2 Psalm 41 (58,18–39).....	194
3.2.12.3 Die Psalmen 42, 43 und 44 (58,40–54)	195
3.2.12.4 Psalm 45 (59,1–14).....	195
3.2.12.5 Psalm 46 (60,1–5).....	196
3.2.12.6 Psalm 47 – Das Wunder der Kirche (60,6–67)	196
3.2.12.7 Psalm 48 – Universalität der Verkündigung (61,1–76)	198
3.2.13 Kapitel XIII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 50–54	
(62,1–67,57)	200
3.2.13.1 Psalm 50 – Die Buße Davids (62,1–38)	200
3.2.13.2 Psalm 51 (63,1–64,37)	201
3.2.13.3 Psalm 52 – Sieg über den Unglauben und Ohnmacht des Doëk (65,1–69)	204
3.2.13.3.1 Der Sieg über den Unglauben (65,1–42).....	204
3.2.13.3.2 Die Einheit von Ps 51 und Ps 52 (65,43–69)	206
3.2.13.4 Psalm 53 – Der Kampf gegen die Ziphäer und die Zerstörung des Bösen (66,1–67).....	206
3.2.13.5 Psalm 54 – Sieg durch das Hoffen auf Gott (67,1–57)	208
3.2.14 Kapitel XIV – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 54 (Forts.);	
55; 56 (68,1–75,48)	210
3.2.14.1 Psalm 55 – Ein neuer siegreicher Kampf (68,1–71,40)	210
3.2.14.1.1 Psalm 54 und eine Ruhepause vor neuem Kampf (68,1–35)	210
3.2.14.1.2 Die Überschrift des Psalms 55 (68,35–69,59)	211
3.2.14.1.2.1 Aufbruch zu einem noch größeren Kampf (68,35–48)	211
3.2.14.1.2.2 David bei den Andersstämmigen (69,1–16).....	212
3.2.14.1.2.3 Der Sinn der Geschichte (69,17–59)	212
3.2.14.1.3 Das Korpus des Psalms 55 – Sieg dank der Mithilfe Gottes (70,1–71,40)	214
3.2.14.2 Psalm 56 (72,1–75,48)	216
3.2.14.2.1 Die Überschrift des Psalms 56 (72,1–73,35)	216

3.2.14.2.1.1 Reihenfolge der Psalmen nach dem Maßstab der Tugend (72,1–23).....	216
3.2.14.2.1.2 David schont Saul (72,24–54).....	217
3.2.14.2.1.3 David, ein heldenhafter Meister über die Leidenschaften (73,1–35).....	218
3.2.14.2.2 Das Korpus des Psalms 56 (74,1–75,48).....	219
3.2.14.2.2.1 Das Verschwinden des Übels (74,1–29).....	219
3.2.14.2.2.2 Der Schatten der göttlichen Flügel (74,30–68).....	220
3.2.14.2.2.3 Die Herrlichkeit Gottes (75,1–48).....	221
3.2.15 Kapitel XV – Psalm 57 (76,1–79,40).....	222
3.2.15.1 Die Überschrift des Psalms 57 (76,1–66).....	222
3.2.15.1.1 Ein neuer Sieg in V. 1a (76,1–15).....	222
3.2.15.1.2 David, der Kämpfer der Langmut in V. 1bc (76,15–47).....	223
3.2.15.1.3 Die Säule unseres Gedächtnisses nach V. 1d (76,48–66).....	224
3.2.15.2 Das Korpus des Psalms 57 (77,1–79,40).....	224
3.2.15.2.1 Vorwürfe wegen unrechtem Handeln in V. 2–3 (77,1–18).....	224
3.2.15.2.2 Wehklage über die Sünder in V. 4–10 (77,19–79,19).....	225
3.2.15.2.2.1 Klage über die vom Mutterleib Abgeirrten in V. 4–6 (77,19–49).....	225
3.2.15.2.2.1.1 Der „erste Mutterschoß“ des Menschen in V. 4 (77,19–35).....	225
3.2.15.2.2.1.2 Klage über die Taubheit der Verirrten in V. 5–6 (77,35–49).....	225
3.2.15.2.2.2 Löwen und ein böser Bogenschütze in V. 7–9a (78,1–29).....	226
3.2.15.2.2.2.1 Identifikation der Frevler in V. 7 (78,1–19).....	226
3.2.15.2.2.2.2 Die Weise ihres Untergangs in V. 8–9a (78,19–29).....	227
3.2.15.2.2.3 Feuer und unverständiges Dorngewächs in V. 9b–10 (78,29–79,19).....	227
3.2.15.2.2.3.1 Der verdunkelte Blick in V. 9b (78,29–46).....	227
3.2.15.2.2.3.2 Das nur scheinbare Leben der Sünder in V. 10 (78,47–79,19).....	228
3.2.15.2.3 Die Freude des Gerechten in V. 11–12 (79,20–40).....	228
3.2.16 Kapitel XVI – Psalm 58 (80,1–85,43).....	229
3.2.16.1 Die Überschrift des Psalms 58 (80,1–83,45).....	229
3.2.16.1.1 Ein neuer Höhepunkt: Davids Langmut gegenüber Saul (80,1–29).....	229
3.2.16.1.2 Die geschichtlichen Ereignisse (80,30–81,29).....	230
3.2.16.1.3 Eine Prophetie auf das Werk Christi (82,1–83,45).....	231
3.2.16.2 Das Korpus des Psalms 58 (84,1–85,43).....	234
3.2.16.2.1 Worte aus der menschlichen Natur (84,1–17).....	234
3.2.16.2.2 Das Innere und das Äußere der Stadt (84,18–57).....	234
3.2.16.2.3 Die Zerstörung der Sünde und der Sieg über die Gegner (85,1–43).....	235
4 GERAFFTE GESAMTDARSTELLUNG	237
4.1 Erster Teil	237
4.1.0 Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21).....	237
4.1.1 Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42).....	238
4.1.2 Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37).	238
4.1.3 Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39).....	239
4.1.4 Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36).....	240
4.1.5 Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40).....	240

4.1.6	Kapitel VI – Ps 72 als Eröffnung des dritten Abschnitts: Wert und Unwert (13,1–72)	241
4.1.6.1	Der visionäre Blick der Seele (13,1–39).....	241
4.1.6.2	Die rechte Einschätzung der irdischen Wirklichkeiten (13,40–72)	242
4.1.7	Kapitel VII – Ps 89 als Eröffnung des vierten Abschnitts: wandelbares und unwandelbares Sein (14,1–19,32)	242
4.1.7.1	Anknüpfung an die vorausgehende Stufe (14,1–11).....	242
4.1.7.2	Die Überschrift: Mose und der Sinn des Ps 89 (14,12–15,9).....	242
4.1.7.3	Menschliche Wandelbarkeit und göttliche Unwandelbarkeit (15,9–38).....	243
4.1.7.4	Die Bekehrung hebt die Verfehlungen auf (16,1–24).....	243
4.1.7.5	Das Elend des Menschen (17,1–52)	244
4.1.7.6	Die göttliche Erziehung (18,1–28).....	244
4.1.7.7	Das göttliche Licht (19,1–32).....	244
4.1.8	Kapitel VIII – Ps 106 als Eröffnung des fünften Abschnitts: universale Erlösung (20,1–26,78)	245
4.1.8.1	Die Erfüllung des Heils (20,1–36).....	245
4.1.8.2	Universale Erlösung (20,37–62).....	245
4.1.8.3	Irrweg und Rettung (21,1–41)	246
4.1.8.4	Gefangen und befreit (22,1–40).....	246
4.1.8.5	Die Erniedrigung der Sünde und das Geheimnis des Wortes (23,1–30).....	247
4.1.8.6	Schiffbruch der Seele und Anker im göttlichen Hafen (24,1–54).....	247
4.1.8.7	Umkehr der bisherigen Verhältnisse (25,1–43)	247
4.1.8.8	Zusammenfassung (26,1–78).....	248
4.1.9	Kapitel IX – Das Ziel des im Psalter beschriebenen Weges nach Ps 150 (27,1–28,43)	248
4.1.9.1	Blick auf die fünf Teile (27,1–17)	248
4.1.9.2	Engel und Menschen im Konzert des Lobpreises (27,18–62)	248
4.1.9.3	Der vollendete Weg zum Seligsein (28,1–43)	249
4.1.9.4	Rückblick – ein Weg des Aufstiegs.....	249
4.2	Zweiter Teil.....	250
4.2.1	Kapitel I – Redaktionelle Bemerkung. Liste der Psalmenüberschriften (29,1–62)	250
4.2.1.1	Ein „Zugang“ zu den Überschriften (29,1–9)	250
4.2.1.2	Eine Bestandsaufnahme der Überschriften (29,10–62)	251
4.2.2	Kapitel II – Zweifaches Ziel der Überschriften. Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (30,1–31,60).....	251
4.2.2.1	Zweifaches Ziel der Überschriften (30,1–24).....	251
4.2.2.2	Die Überschrift ‚Zum Ziel‘ und damit verbundene Ausdrücke (31,1–60)	252
4.2.3	Kapitel III – Erklärung der Termini ‚Psalm‘, ‚Gesang‘, ‚Lob‘, ‚Lobgesang‘, ‚Gebet‘ und ihrer Verknüpfungen (32,1–33,51)	253
4.2.4	Kapitel IV – Erklärung der Überschrift ‚Für die, die verändert werden sollen‘ (34,1–86).....	254
4.2.5	Kapitel V – Erklärung der Überschriften ‚Über die verborgenen Dinge‘, ‚Für die, die erbt‘, ‚Für den Beistand am frühen Morgen‘, ‚Für den achten (Tag)‘, ‚Für die Keltern‘ (35,1–36,37).....	256

4.2.6	Kapitel VI – Erklärung der Überschriften ‚Für Maeleth‘, ‚Beim Verlassen des Zelt‘, ‚Bei der Einweihung des Hauses Davids‘, ‚Vom Heraustreten‘, ‚Zur Erinnerung‘, ‚Zum Bekenntnis‘, ‚Säuleninschrift‘ und ‚Vernichte nicht‘ (37,1–38,60).....	257
4.2.7	Kapitel VII – Erklärung des ‚Alleluia‘ (39,1–44).....	258
4.2.8	Kapitel VIII – Psalmen ohne Überschrift. Auslegung von Ps 1; 2; 32; 42; 70; 90; 92; 93 (40,1–44,74).....	259
4.2.8.1	Zwei Arten von Psalmen „ohne Überschrift“ (40,1–22)	259
4.2.8.2	Psalms 1 (40,23–27).....	260
4.2.8.3	Psalms 2 (40,28–51).....	260
4.2.8.4	Die Psalmen „ohne Überschrift bei den Hebräern“ (41,1–20)	261
4.2.8.5	Psalms 32 (41,21–56).....	261
4.2.8.6	Psalms 42 (41,57–64).....	262
4.2.8.7	Psalms 70 (42,1–49).....	262
4.2.8.8	Psalms 90 (43,1–12).....	263
4.2.8.9	Psalms 92 (43,13–47).....	263
4.2.8.10	Psalms 93 (44,1–74).....	264
4.2.9	Kapitel IX – Weitere Psalmen ohne Überschrift bei den Hebräern: Ps 94; 95; 96; 98; 103 (45,1–47,70).....	265
4.2.9.1	Psalms 94 (45,1–21).....	265
4.2.9.2	Psalms 95 (45,22–57).....	265
4.2.9.3	Psalms 96 (46,1–40).....	266
4.2.9.4	Psalms 98 (47,1–57).....	267
4.2.9.5	Psalms 103 (47,58–70).....	267
4.2.10	Kapitel X – Das Diapsalma: Bedeutung und Beispiele (48,1–53,37).....	268
4.2.10.1	Das Diapsalma (48,1–42)	268
4.2.10.2	Lobgesang ohne Intervalle (49,1–33).....	269
4.2.10.3	Auslegung der ersten Beispiele für das Diapsalma (50,1–52,28)	270
4.2.10.3.1	Psalms 3 (50,1–24).....	270
4.2.10.3.2	Psalms 4 (51,1–17).....	270
4.2.10.3.3	Psalms 7 (51,17–49).....	270
4.2.10.3.4	Psalms 9 (52,1–28).....	271
4.2.10.4	Schlusswort (52,29–34).....	272
4.2.11	Kapitel XI – Chronologische und spirituelle Ordnung der Psalmen. Die Psalmen 1–11 (53,1–57,52).....	272
4.2.11.1	Die erste Absicht dieses Schriftwerkes (53,1–16).....	272
4.2.11.2	Das Beispiel des Bildhauers (53,16–43).....	273
4.2.11.3	Die Psalmen als Werkzeuge des Heiligen Geistes (54,1–31).....	274
4.2.11.4	Die Aufeinanderfolge der ersten elf Psalmen (55,1–57,52)	275
4.2.11.4.1	Die Psalmen 1 bis 3 (55,1–56).....	275
4.2.11.4.2	Psalms 4 (55,56–65).....	277
4.2.11.4.3	Psalms 5 (56,1–10).....	277
4.2.11.4.4	Psalms 6 (56,11–20).....	278
4.2.11.4.5	Psalms 7 (56,21–47).....	278
4.2.11.4.6	Psalms 8 (57,1–30).....	279
4.2.11.4.7	Die Psalmen 9 bis 11 und Bilanz (57,31–52)	280
4.2.12	Kapitel XII – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 40–48 (58,1–61,76).....	281

4.2.12.1 Psalm 40 (58,1–17).....	281
4.2.12.2 Psalm 41 (58,18–39).....	282
4.2.12.3 Die Psalmen 42, 43 und 44 (58,40–54)	282
4.2.12.4 Psalm 45 (59,1–14).....	283
4.2.12.5 Psalm 46 (60,1–6).....	284
4.2.12.6 Psalm 47 – Das Wunder der Kirche (60,6–67).....	284
4.2.12.7 Psalm 48 – Universalität der Verkündigung (61,1–76)	286
4.2.13 Kapitel XIII – Der gedankliche Fortschritt in den Ps 50 bis 54 (62,1–67,57).....	287
4.2.13.1 Psalm 50 (62,1–38).....	287
4.2.13.2 Psalm 51 – Der Kampf gegen Doëk, den Hirten der unfruchtbaren Maulesel (63,1–64,37)	288
4.2.13.3 Psalm 52 – Sieg über den Unglauben und Ohnmacht des Doëk (65,1–69)	290
4.2.13.3.1 Der Sieg über den Unglauben (65,1–42).....	290
4.2.13.3.2 Die Einheit von Ps 51 und Ps 52 (65,43–69)	291
4.2.13.4 Psalm 53 – Der Kampf gegen die Ziphäer und die Vernichtung des Bösen (66,1–67).....	292
4.2.13.4.1 Die Überschrift des Psalms 53 (66,1–25)	292
4.2.13.4.2 Das Korpus des Psalms 53 (66,25–67)	293
4.2.13.4.3 Beobachtungen zu Gregors Hermeneutik	293
4.2.13.5 Psalm 54 – Sieg durch das Hoffen auf Gott (67,1–57)	294
4.2.14 Kapitel XIV – Der gedankliche Fortschritt in den Psalmen 54 (Forts.); 55; 56 (68,1–75,48)	295
4.2.14.1 Psalm 55 (68,1–71,40).....	295
4.2.14.1.1 Psalm 54 und eine Ruhepause vor neuem Kampf (68,1–35)	295
4.2.14.1.2 Die Überschrift des Psalms 55 (68,35–69,59)	296
4.2.14.1.2.1 Aufbruch zu einem noch größeren Kampf (68,35–48)	296
4.2.14.1.2.2 David bei den Andersstämmigen (69,1–16).....	297
4.2.14.1.2.3 Der Sinn der Geschichte (69,17–59)	297
4.2.14.1.3 Das Korpus des Psalms 55 – Sieg dank der Mithilfe Gottes (70,1–71,40)	299
4.2.14.2 Psalm 56 (72,1–75,48).....	301
4.2.14.2.1 Die Überschrift des Psalm 56 (72,1–73,35).....	301
4.2.14.2.1.1 Reihenfolge der Psalmen nach dem Maßstab der Tugend (72,1–23).....	301
4.2.14.2.1.2 David schont Saul (72,24–54).....	302
4.2.14.2.1.3 David, ein heldenhafter Meister über die Leidenschaften (73,1–35)	303
4.2.14.2.2 Das Korpus des Psalms 56 (74,1–75,48)	304
4.2.14.2.2.1 Das Verschwinden des Übels (74,1–29)	304
4.2.14.2.2.2 Der Schatten der göttlichen Flügel (74,30–68)	305
4.2.14.2.2.3 Die Herrlichkeit Gottes (75,1–48).....	306
4.2.15 Kapitel XV – Ps 57 (76,1–79,40)	307
4.2.15.1 Die Überschrift des Psalms 57 (V. 1) (76,1–66).....	307
4.2.15.1.1 Ein neuer Sieg in V. 1a (76,1–15).....	307
4.2.15.1.2 David, der Kämpfer der Langmut in V. 1bc (76,15–47).....	309
4.2.15.1.3 Die Säule unseres Gedächtnisses nach V. 1d (76,48–66)	309
4.2.15.2 Das Korpus des Psalms 57 (77,1–79,40)	310
4.2.15.2.1 Vorwürfe wegen unrechtem Handeln in V. 2–3 (77,1–18).....	310
4.2.15.2.2 Wehklage über die Sünder in V. 4–10 (77,19–79,19).....	310
4.2.15.2.2.1 Klage über die vom Mutterleib Abgeirrten in V. 4–6 (77,19–49).....	310
4.2.15.2.2.2 Löwen und ein böser Bogenschütze in V. 7–9a (78,1–29).....	311
4.2.15.2.2.3 Feuer und unverständiges Dorngewächs in V. 9b–10 (78,29–79,19)	312

4.2.15.2.3 Die Freude des Gerechten in V. 11–12 (79,20–40)	313
4.2.16 Kapitel XVI – Ps 58 (80,1–85,43)	314
4.2.16.1 Die Überschrift des Psalms 58 (80,1–83,45)	314
4.2.16.1.1 Ein neuer Höhepunkt : Davids Langmut gegenüber Saul (80,1–29)	314
4.2.16.1.2 Die geschichtlichen Ereignisse (80,30–81,29).....	315
4.2.16.1.3 Davids Flucht aus dem Haus der Melchol als Prophetie (82,1–83,45).....	315
4.2.16.2 Das Korpus des Psalms 58 (84,1–85,43).....	318
4.2.16.2.1 Worte aus der menschlichen Natur (84,1–17)	318
4.2.16.2.2 Das Innere und das Äußere der Stadt (84,18–57)	319
4.2.16.2.3 Die Zerstörung der Sünde und der Sieg über die Gegner (85,1–43).....	320
4.2.16.2.4..... Doppelter Ausgang der Geschichte oder universale Erlösung?	321

– ZWEITER BAND –

5 VERTIEFTE AUSLEGUNG AUSGEWÄHLTER KAPITEL (<i>Inscr. I, 1–6 und II, 15</i>).....	325
5.1 Aus dem ersten Teil	325
5.1.0 Vorwort – Fragestellung und geplantes Vorgehen (1,1–21).....	325
5.1.0.0 Gliederung des Kapitels	325
5.1.0.1 Die Aufgabe (1,1–6).....	325
5.1.0.2 Das Programm (1,6–21)	327
5.1.1 Kapitel I – Die Seligkeit als Ziel eines der Tugend gemäßen Lebens (2,1–42).....	329
5.1.1.0 Gliederung des Kapitels	329
5.1.1.1 Das Ziel der Tugend (2,1–7)	330
5.1.1.1.1 Kommentar	330
5.1.1.1.2 Teleologische und deontologische Ethik	332
5.1.1.2 Göttliche und menschliche Seligkeit (2,7–24).....	333
5.1.1.2.1 Die göttliche Natur (2,7–9).....	333
5.1.1.2.2 Ein Wort des Apostels Paulus (2,9–15).....	335
5.1.1.2.3 Seligkeit im ersten und im zweiten Sinn (2,16–24).....	336
5.1.1.3 Der Psalter als Aufweis des Weges zur Seligkeit (2,24–42)	337
5.1.1.3.1 Der Psalter als Wegweisung und Lehre (2,24–31)	337
5.1.1.3.2 Psalm 1 als Ankündigung und Verheißung (2,31–42).....	340
5.1.1.3.3 Personale und impersonale Rede von Gott	341
5.1.1.3.4 Die Rezeption der „Weisheit von außen“	342
5.1.1.3.5 Ps 1 in heutiger Exegese	344
5.1.2 Kapitel II – Elemente, die eine Tugendlehre enthalten muss (3,1–4,37). 346	
5.1.2.0 Thema und Gliederung des Kapitels	346
5.1.2.0.1 Verknüpfung und Rahmen.....	346
5.1.2.0.2 Stichworte im Verlauf des Kapitels	347
5.1.2.0.3 Gliederung des Kapitels.....	348
5.1.2.1 Ankündigung des Themas: die Methodik einer Tugendlehre (3, 1–7)	348
5.1.2.2 „Moraltheologischer“ Aspekt: Unterscheidung der Lebensweisen (3, 8–17).....	349
5.1.2.2.1 Die Notwendigkeit einer klaren Unterscheidung.....	350

5.1.2.2.2	Sinnlichkeit und Geist im antiken und im christlichen Denken	350
5.1.2.2.3	Eine Erfahrung des Ignatius von Loyola.....	352
5.1.2.3	Pädagogischer Aspekt I: Lob und Tadel (3,17–22)	352
5.1.2.4	Pädagogischer Aspekt II: Beispiele aus dem Leben (3,22–30).....	353
5.1.2.5	Besondere Aszetik: die Erörterung von Einzelfragen (3,31–35)	355
5.1.2.6	Das Problem der nicht disponierten Hörer und seine Lösung (4,1–23).....	357
5.1.2.7	Zusammenfassung und Beschreibung der Aufgabe (4,24–37)	359
5.1.3	Kapitel III – Der Gesang als „Würze“ der Psalmen und sein Geheimnis (5,1–8,39)	361
5.1.3.0	Gliederung des Kapitels.....	361
5.1.3.0.1	Die Stellung des Kapitels im Traktat	361
5.1.3.0.2	Aufbau und Gliederung des Kapitels	361
5.1.3.1	Die Beliebtheit der Psalmen (5,1–23).....	363
5.1.3.1.1	Ein schwieriger Inhalt (5,1–6)	363
5.1.3.1.2	Verwendung in den unterschiedlichsten Lebenssituationen (5,6–23).....	365
5.1.3.1.2.1	Alle Menschen (5,6–11).....	365
5.1.3.1.2.2	In den unterschiedlichsten Stimmungen (5,11–14).....	367
5.1.3.1.2.3	In den verschiedensten Lebensumständen (5,14–19).....	368
5.1.3.1.2.4	Bei festlichen Anlässen	369
5.1.3.1.3	Weitere Zeugnisse über die Beliebtheit der Psalmen.....	372
5.1.3.2	Die kosmische Musik (6,1–7,43).....	376
5.1.3.2.1	Die Bedeutung des Gesangs (6,1–10).....	376
5.1.3.2.1.1	Freude durch Gesang (6,1–7).....	376
5.1.3.2.1.2	Mündliche Tora.....	377
5.1.3.2.1.3	Instrumentalmusik oder Gesang?	378
5.1.3.2.1.4	Eine reizvolle poetische Struktur?	379
5.1.3.2.1.5	Philosophie, die in der Melodie liegt (6,7–9)	381
5.1.3.2.2	Die Lehre eines Weisen über die Harmonie des Alls (6,10–31).....	382
5.1.3.2.2.1	Der Mensch als Mikrokosmos (6,10–12).....	382
5.1.3.2.2.2	Das All als musikalische Harmonie (6,12–17).....	383
5.1.3.2.2.3	Die „Mischung“ des Alls (6,17–25).....	386
5.1.3.2.2.4	Hören mit dem Geist (6,25–31)	388
5.1.3.2.2.4.1	Antike Zeugnisse	388
5.1.3.2.2.4.2	Gregors Darstellung	389
5.1.3.2.3	Das Zusammenfallen von Stehen und Bewegung (7,1–17)	390
5.1.3.2.3.1	Die „Mischung“ von Gegensätzen	390
5.1.3.2.3.2	Das Beispiel der Himmelskörper	392
5.1.3.2.3.3	Ein unaussprechlich schöner Lobgesang.....	393
5.1.3.2.4	Der himmlische Lobgesang im Zeugnis Davids (7,17–26).....	395
5.1.3.2.4.1	Verbundenheit und Mitempfinden	396
5.1.3.2.4.2	Ordnung und Regelmäßigkeit	397
5.1.3.2.4.3	Die urbildliche Musik	397
5.1.3.2.5	Die Musik im Menschen (7,26–43)	399
5.1.3.2.5.1	Analogie zwischen großer und kleiner Welt (7,26–38).....	399
5.1.3.2.5.2	Menschliche Organe als Musikinstrumente (7,38–43).....	400
5.1.3.2.5.3	Die Rezeption der antiken Lehre im übrigen Werk Gregors.....	402
5.1.3.3	Die Musik als Heilmittel für die Seele (8,1–26).....	404
5.1.3.3.1	Resümee und Überleitung (8,1–5)	404
5.1.3.3.1.1	Darstellung.....	404
5.1.3.3.1.2	Das Wort als Einheit von Gedanke und Ton.....	407
5.1.3.3.2	Die ethische Aussage der Musik (8,6–18)	408
5.1.3.3.3	Die therapeutische Wirkung der Musik am Beispiel Davids (8,18–26).....	412

5.1.3.4 Die musikalische Eigenart der Psalmodie (8,27–39).....	414
5.1.3.4.1 Die hellenistische Lieddichtung (8,27–33).....	414
5.1.3.4.1.1 Altgriechische und christliche Gesangstradition.....	414
5.1.3.4.1.2 Die Prosodien.....	415
5.1.3.4.1.3 Die Tonhöhenbewegung.....	416
5.1.3.4.1.4 Das Zeitmaß.....	418
5.1.3.4.1.5 Beispiele hellenistischer Lieddichtung	420
5.1.3.4.1.5.1 Unterordnung der Worte unter die Melodien	420
5.1.3.4.1.5.2 Das Seikiloslied.....	421
5.1.3.4.2 Der christliche Psalmengesang (8,33–37).....	423
5.1.3.4.2.1 Die Eigenart der Psalmodie	423
5.1.3.4.2.1.1 Ein einfacher und ungekünstelter Gesang	424
5.1.3.4.2.1.2 Zusammenhang von Sinn und Melodie.....	425
5.1.3.4.2.1.3 Fragmentarische Kenntnisse	427
5.1.3.4.2.1.4 Biblischer Sprechgesang	428
5.1.3.4.2.1.5 Vom Wort ausgehend und dem Wort dienend	429
5.1.3.4.2.1.6 David.....	430
5.1.3.4.2.2 Exkurs: Die jüdische Wurzel der Psalmodie.....	431
5.1.3.4.2.2.1 Abhängigkeit oder parallele Entwicklung?	431
5.1.3.4.2.2.1.1 Vermutete Abhängigkeit	431
5.1.3.4.2.2.1.2 Differenzierungen	432
5.1.3.4.2.2.2 Zur Struktur.....	434
5.1.3.4.2.2.2.1 Flexible Melodiemuster	434
5.1.3.4.2.2.2.2 Hebräische, griechische und lateinische Psalmodie	435
5.1.3.4.2.2.2.3 Die Charakteristika der Psalmodie	436
5.1.3.4.3 Schlusswort (8,37–39).....	439
5.1.3.5 Reflexionen zur musikalischen Seite des Wortes Gottes.....	440
5.1.3.5.1 Der Gesang als Werbeträger.....	440
5.1.3.5.2 Rhythmus und Melodie als Grundbausteine der Wirklichkeit.....	441
5.1.3.5.3 Das göttliche Wort als klingender Ton	442
5.1.3.5.4 Eine angemessene melodische Gestalt	443
5.1.4 Kapitel IV – Die Unterscheidung von Tugend und Laster sowie weitere Elemente einer Tugendlehre im Psalter (9,1–10,36).....	444
5.1.4.0 Gliederung des Kapitels	444
5.1.4.1 Überleitung (9,1–3)	445
5.1.4.1.1 Πανδασία.....	445
5.1.4.1.2 Τῷ λόγῳ.....	446
5.1.4.2 Erstes Element: Die Unterscheidung von Tugend und Laster nach Ps 4 (9,3–59)	447
5.1.4.2.1 Ein klarer Unterschied (9,3–10).....	447
5.1.4.2.2 Die Herzensträgen und der Fromme (9,10–21)	448
5.1.4.2.2.1 Einleitende Worte (9,10–14).....	448
5.1.4.2.2.2 Gregor zu Ps 4,1–4.....	449
5.1.4.2.3 Kriterien für das Gute (9,21–27).....	453
5.1.4.2.4 Die gottförmige Freude (9,27–33).....	455
5.1.4.2.5 Die beiden Arten von Freude (9,34–43)	457
5.1.4.2.5.1 Das Herz	457
5.1.4.2.5.2 Getreide und Wein.....	459
5.1.4.2.6 Die Unbeständigkeit materieller Freuden (9,44–49).....	460
5.1.4.2.7 Exkurs über Schande und Scham (9,49–59).....	461
5.1.4.3 Zweites Element: Lob und Tadel (10,1–15).....	463
5.1.4.3.1 Die Ziele, zu denen Tugend und Laster führen.....	463
5.1.4.3.2 Vergleich der Auslegung des Ps 4 durch Gregor mit heutiger Exegese	465

5.1.4.3.2.1	Heutige Auslegungen des Ps 4.....	465
5.1.4.3.2.2	Die Fassung der Septuaginta	468
5.1.4.3.2.3	Würdigung	469
5.1.4.3.2.3.1	Septuaginta-Exegese	469
5.1.4.3.2.3.2	Die Tugend als Leitgedanke	470
5.1.4.3.2.3.3	Der Sinn der Sapientialisierung.....	471
5.1.4.4	Drittes Element: Beispiele aus der Geschichte (10,15–28).....	471
5.1.4.5	Viertes Element: Ratschläge zu Einzelfragen (10,29–36)	473
5.1.5	Kapitel V – Die fünf Abschnitte des Psalters. Ps 1 als Eröffnung des ersten und Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts (11,1–12,40)	475
5.1.5.0	Gliederung des Kapitels.....	475
5.1.5.1	Die fünf „Abschnitte“ des Psalters (11,1–25).....	476
5.1.5.1.1	Die Tatsache der Gliederung (11,1–6).....	476
5.1.5.1.2	Genaue Umgrenzung der Abschnitte (11,6–25).....	478
5.1.5.1.2.1	Die Angaben Gregors.....	478
5.1.5.1.2.2	Die Fünfteilung des Psalters in der Sicht heutiger Exegese	479
5.1.5.1.2.2.1	Die Tatsache der Fünfteilung	479
5.1.5.1.2.2.2	Der Sinn der Fünfteilung	481
5.1.5.1.2.2.2.1	Die Deutung durch André Chouraqui.....	481
5.1.5.1.2.2.2.2	Die Deutung durch Reinhard Gregor Kratz.....	483
5.1.5.1.2.2.2.3	Vergleich mit Gregors Ansatz	484
5.1.5.1.2.3	Kunstfertige Auslegung der einzelnen Stufen.....	485
5.1.5.2	Ps 1 als Eröffnung des ersten Abschnitts: Abkehr vom Schlechten (12,1–12).....	485
5.1.5.2.1	Die doppelte Bedeutung des Ps 1.....	485
5.1.5.2.2	Drei Etappen eines Neuanfangs (Ps 1,1–3).....	486
5.1.5.2.2.1	Stop auf dem falschen Weg (V. 1)	487
5.1.5.2.2.1.1	Die Adressaten des Psalms.....	487
5.1.5.2.2.1.2	Eine Steigerung im Schlechten.....	488
5.1.5.2.2.2	Die Entscheidung für das Bessere.....	489
5.1.5.2.2.3	Einübung in das göttliche Gesetz (V. 2)	490
5.1.5.2.2.3.1	Das göttliche Gesetz	490
5.1.5.2.2.3.2	Einübung	491
5.1.5.2.2.4	Ausbildung einer Haltung (V. 3).....	492
5.1.5.2.3	Vergleich der beiden Auslegungen von Ps 1,1–3	493
5.1.5.2.4	Tradition	494
5.1.5.2.5	Das erste Buch des Psalters in der Sicht heutiger Exegese	496
5.1.5.2.5.1	Spitzenstellung des Psalms 1	496
5.1.5.2.5.2	Inhalt des ersten Psalmenbuches	496
5.1.5.3	Ps 41 als Eröffnung des zweiten Abschnitts: Durst nach Gott (12,13–40).....	497
5.1.5.3.1	Großer Durst (12,13–27).....	498
5.1.5.3.1.1	Aus eigener Einsicht	498
5.1.5.3.1.2	Durst und Begierde	499
5.1.5.3.1.2.1	Der Begriff der Begierde	499
5.1.5.3.1.2.2	Antike Vorstellungen vom Hirsch.....	500
5.1.5.3.2	An der Quelle (12,27–40)	502
5.1.5.3.2.1	Der Anfang der Einweihung	502
5.1.5.3.2.1.1	Vorbereitung auf die Philosophie	502
5.1.5.3.2.1.2	Vorbereitung auf die Heilige Schrift	503
5.1.5.3.2.2	Giftige Schlangen verzehren	505
5.1.5.3.2.3	Finden und Trinken.....	505
5.1.5.3.2.4	Die Quelle lebendigen Wassers	506
5.1.5.3.2.5	Anklänge an antike Texte	507

5.1.5.3.2.6	Resümee und Ausblick	508
5.2	Aus dem zweiten Buch	509
5.2.15	Kapitel XV – Psalm 57 (76,1–79,40).....	509
5.2.15.0	Die Gliederung des Psalms in Gregors Auslegung.....	509
5.2.15.1	Die Überschrift des Psalms 57 (76,1–76,66).....	510
5.2.15.1.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,1	510
5.2.15.1.0.1	Die Wiedergabe des Psalmtextes im Druckbild.....	510
5.2.15.1.0.2	Der Text von Ps 57,1	510
5.2.15.1.1	Ein neuer Sieg in V. 1a (76,1–15)	510
5.2.15.1.2	David, der Kämpfer der Langmut in V. 1bc (76,15–47).....	512
5.2.15.1.3	Die Säule unseres Gedächtnisses nach V. 1d (76,48–66)	514
5.2.15.1.4	Die größere Höhe des Ps 57.....	517
5.2.15.1.5	Aspekte moderner Auslegung der Überschrift	519
5.2.15.2	Das Korpus des Psalms 57 (77,1–79,40).....	520
5.2.15.2.1	Vorwürfe wegen unrechtem Handeln in V. 2–3 (77,1–18).....	520
5.2.15.2.1.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,2–3	520
5.2.15.2.1.1	Vorwürfe, die zur Umkehr führen wollen (77,1–18).....	521
5.2.15.2.1.2	Aspekte moderner Auslegung von V.2–3	523
5.2.15.2.2	Wehklage über die Sünder in V. 4–10 (77,19–79,19)	523
5.2.15.2.2.1	Klage über die vom Mutterleib Abgeirrten in V. 4–6 (77,19–49)	524
5.2.15.2.2.1.1	Der „erste Mutterschoß“ des Menschen in V. 4 (77,19–35).....	524
5.2.15.2.2.1.1.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,4.....	524
5.2.15.2.2.1.1.1	Die Auslegung Gregors.....	524
5.2.15.2.2.1.1.2	Aspekte moderner Auslegung von V. 4	526
5.2.15.2.2.1.2	Klage über die Taubheit der Verirrten in V. 5–6 (77,35–49)	527
5.2.15.2.2.1.2.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,5–6.....	527
5.2.15.2.2.1.2.1	Die Auslegung Gregors.....	527
5.2.15.2.2.1.2.2	Aspekte moderner Auslegung der V. 5–6	530
5.2.15.2.2.2	Löwen und ein böser Bogenschütze in V. 7–9a (78,1–29)	530
5.2.15.2.2.2.1	Identifikation der Frevler in V. 7 (78,1–19)	530
5.2.15.2.2.2.1.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des V. 7.....	530
5.2.15.2.2.2.1.1	Die Auslegung Gregors von V. 7	531
5.2.15.2.2.2.1.2	Die zermalmtten Zähne in V. 7a (78,1–9).....	531
5.2.15.2.2.2.1.3	Aspekte moderner Auslegung von V. 7a.....	533
5.2.15.2.2.2.1.4	Vergleich mit den Löwen in V. 7b (78,9–19)	533
5.2.15.2.2.2.2	Die Weise ihres Untergangs in V. 8–9a (78,19–29).....	535
5.2.15.2.2.2.2.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,8–9a.....	535
5.2.15.2.2.2.2.1	Die Auslegung Gregors.....	535
5.2.15.2.2.2.2.2	Verrinnendes Wasser in V. 8a (78,19–23):	536
5.2.15.2.2.2.2.3	Der böse Bogenschütze in V. 8b–9a (78,23–29):.....	536
5.2.15.2.2.2.2.4	Aspekte moderner Auslegung von V. 8–9a.....	537
5.2.15.2.2.3	Feuer und unverständiges Dorngewächs in V. 9b–10 (78,29–79,19)	538
5.2.15.2.2.3.1	Der verdunkelte Blick in V. 9b (78,29–46).....	538
5.2.15.2.2.3.1.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,9b.....	538
5.2.15.2.2.3.1.1	Die Auslegung Gregors.....	538
5.2.15.2.2.3.1.2	Aspekte moderner Auslegung von V. 9b	541
5.2.15.2.2.3.2	Das nur scheinbare Leben der Sünder in V. 10 (78,47–79,19).....	542
5.2.15.2.2.3.2.0	Der Gregor von Nyssa vorliegende Text von V. 10	542
5.2.15.2.2.3.2.1	Die Auslegung Gregors.....	542
5.2.15.2.2.3.2.1.1	Exkurs: Dorn und Kreuzdorn	544
5.2.15.2.2.3.2.2	Aspekte moderner Auslegung von V. 10	546

5.2.15.2.3 Die Freude des Gerechten in V. 11–12 (79,20–40).....	547
5.2.15.2.3.0 Der Gregor von Nyssa vorliegende Text des Ps 57,11–12.....	547
5.2.15.2.3.1 Gregors Auslegung	547
5.2.15.2.3.2 Christliches Weiterdenken eines biblischen Textes	550
5.2.15.2.3.3 Aspekte moderner Auslegung von V. 11–12	551
5.2.15.3 Patristische und moderne Auslegung des Ps 57 – ein Vergleich	552
5.2.15.3.1 Die Textgrundlage	552
5.2.15.3.2 Unterschiedlicher Umgang mit Textvarianten	553
5.2.15.3.3 Wichtige Unterschiede im Einzelnen.....	554
5.2.15.3.3.1 Die Stellung im Psalter und die Überschrift (V. 1)	554
5.2.15.3.3.2 Die Gattung des Psalms	554
5.2.15.3.3.3 Die Struktur des Psalms 57	555
5.2.15.3.3.4 Thematik des Psalms.....	556
5.2.15.3.3.5 Allegorische Textdeutung	556
5.2.15.3.3.6 Beobachterperspektive – Teilnehmerperspektive	557
5.2.15.3.3.7 Zwei Gestalten des biblischen Wortes	557
6 HERMENEUTISCHE BILANZ – VIER THESEN	559
6.1 Erste These – Ein Gesamtverständnis des Psalters	559
6.1.1 These.....	559
6.1.2 Erläuterung	559
6.1.2.1 Psalmen beten oder Psalmen lesen?.....	560
6.1.2.2 Die Frage nach einer Mitte des Psalters.....	562
6.2 Zweite These – Synthese von historischer und theologischer Auslegung	563
6.2.1 These.....	563
6.2.2 Erläuterung	564
6.2.2.1 Wandlungen in der Bibelwissenschaft.....	564
6.2.2.2 Methodische Alternativen.....	566
6.2.2.3 Option für eine Synthese	568
6.2.2.3.1 Unterscheidung zwischen Hermeneutik und Methodik	568
6.2.2.3.2 Die Stimme des II. Vatikanischen Konzils	569
6.2.2.3.3 Inkarnation im Wort der Schrift.....	570
6.3 Dritte These – Weiterdenken des biblischen Textes.....	571
6.3.1 These.....	571
6.3.2 Erläuterung	571
6.3.2.1 Überraschende Auslegungen	571
6.3.2.2 Objektivitätsideal versus Teilnehmerperspektive	572
6.3.2.3 Heutige Wege einer Lösung	573
6.4 Vierte These – Zugleich fromm und weltoffen.....	574
6.4.1 These.....	574
6.4.2 Erläuterung	574
7 VERZEICHNISSE	577
7.1 Vergleich des Gregor vorliegenden Psalters mit der Göttinger Ausgabe	577

7.2	Verzeichnis der durch Gregor von Nyssa ausgelegten Psalmen	580
7.3	Verzeichnis der durch Gregor von Nyssa ausgelegten Psalmüberschriften	582
7.3.1	Summarisch erklärte Überschriften	582
7.3.2	Erklärung geschichtlicher Notizen	582
7.3.3	Im Zusammenhang mit bestimmten Psalmen erklärte Überschriften	584
8	ABKÜRZUNGEN	585
8.1	Abkürzungen für biblische Bücher und ihre Textzeugen	585
8.2	Sigla der Textzeugen für <i>In inscriptiones Psalmorum</i>	586
8.3	Abkürzungen für Autoren und Werke	587
8.4	Weitere Abkürzungen	588
9	LITERATURVERZEICHNIS	589
9.1	Quellen	589
9.1.1	Die Heilige Schrift	589
9.1.1.1	Ausgaben	589
9.1.1.2	Übersetzungen	590
9.1.2	Lehramtliche und liturgische Texte	591
9.1.2.1	Lehramtliche Texte	591
9.1.2.1.1	Konzilien und Synoden	591
9.1.2.1.2	Päpste und Kongregationen	591
9.1.2.2	Liturgische Texte	591
9.1.3	Jüdische Literatur	592
9.1.4	Griechische und römische Autoren	593
9.1.4.1	Sammlungen	593
9.1.4.2	Einzelne Autoren	593
9.1.5	Christliche Autoren	600
9.2	Hilfsmittel	612
9.2.1	Bibliographien, Wörterbücher, Grammatiken, Konkordanzen	612
9.2.2	Lexika, Nachschlagewerke	614
9.3	Sekundärliteratur	615
9.3.1	Kommentare zu biblischen Büchern	615
9.3.2	Monographien und Aufsätze	615
9.4	Internet	629
10	AUSFÜHRLICHES INHALTSVERZEICHNIS	631
	Zusammenfassung auf Deutsch	649

Abstract in English.....651

Curriculum vitae 653

Zusammenfassung auf Deutsch

Die vorliegende Dissertation befasst sich mit Gregor von Nyssas Traktat *In inscriptiones Psalmorum*, dem in der deutschsprachigen Forschung bisher noch keine vertiefte Studie gewidmet worden ist. Der Kirchenvater greift hier die Frage nach der Bedeutung der in der Septuaginta enthaltenen Psalmenüberschriften auf und beantwortet sie im Zusammenhang mit einer Gesamtbetrachtung des Psalters. Dabei zeigt sich ihm der Psalter als das planmäßig strukturierte *Vademecum* eines Aufstiegs, der den christlichen Gottsucher von der anfänglichen Umkehr stufenweise zur Fülle der Tugend und der Seligkeit führt. Den fünf Büchern der Psalmen entsprechen fünf große Etappen, die einzelnen Psalmen stellen Stufen auf diesem Weg dar. Durch die exemplarische Auslegung bedeutsamer Psalmen und Psalmengruppen macht Gregor deutlich, in welcher vielfältigen Weise der Psalter geistliche Belehrung enthält.

In der vorliegenden Studie möchte ich dieses bemerkenswerte Beispiel patristischer Psalter- und Psalmenexegese geschichtlich erschließen und für die Rezeption der Psalmen in der Gegenwart fruchtbar machen. Deshalb werfe ich zu Beginn einen Blick auf die Situation der Psalmenfrömmigkeit heute, bei der sich eine Diskrepanz zwischen der in offiziellen Dokumenten ausgedrückten hohen Wertschätzung der Psalmen und ihrer geringen Präsenz in der Spiritualität vieler Christen zeigt (Teil 1). Von da aus wende ich mich Gregor von Nyssa und seiner Abhandlung *In inscriptiones Psalmorum* zu. Zunächst erörtere ich die Einleitungsfragen. Die Person des Kirchenvaters und die großen Linien seines literarischen Schaffens werden vorgestellt; Fragen zur Entstehung, Überlieferung und Eigenart des Traktats kommen zur Sprache. Einen Schwerpunkt bildet in diesem Teil die Darstellung wesentlicher Elemente von Gregors exegetischem Ansatz (Teil 2).

Voraussetzung jeder Interpretation ist eine gewissenhaft erarbeitete Übersetzung. Dabei zeigt sich, wie bedeutsam für Gregors Exegese die ihm vorliegende Textgestalt der Septuaginta war. Um das zu illustrieren, habe ich meiner Übersetzung zahlreiche Hinweise auf die von Gregor zitierte Lesart beigelegt. Zudem ist der griechische Text von *In inscriptiones Psalmorum* von seinem Wortschatz wie von seinem Satzbau her anspruchsvoll und schwierig. Das belegen nicht zuletzt die zahlreichen, von der Dissertation vermerkten Divergenzen in den bisher erschienenen Übertragungen in die lateinische, neugriechische, italienische, englische, französische und deutsche Sprache. Ich diskutiere die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten und begründe meine jeweilige Entscheidung (Teil 3). Angesichts der oft komplexen Gestalt von Gregors Text bringt diese Dissertation auch eine geraffte Gesamtdarstellung des Traktats. Diese soll dem Leser helfen, einen Überblick über das Werk zu gewinnen und sich über die Hauptgedanken der einzelnen Kapitel zu orientieren (Teil 4).

In Gregors Gedanken fließt ein reiches theologisches und kulturelles Erbe ein, dessen Kenntnis für ihr Verständnis wichtig ist. Das wird deutlich in einem vertieften Kommentar ausgewählter Partien des Traktats, in dem die flächenhafte Gesamtdarstellung in Teil 4 durch exemplarische Bohrungen in die Tiefe ergänzt wird. Hier spüre ich den Wurzeln der Gedanken Gregors in der antiken Kultur und in der Exegese ihm

vorausgehender Kirchenväter nach. Größeren Raum widme ich dabei seinen Aussagen zum Psalmengesang, die ein bedeutendes Zeugnis für die Tradition des Biblischen Sprechgesangs darstellen. Von ihnen aus wird deutlich, dass das Wort Gottes nicht nur geschriebener Text, nicht nur Gedanke und Inhalt ist. Zu ihm gehört als Teil seiner Leiblichkeit auch eine bestimmte Form von Tonalität, die vor allem im Judentum und in den östlichen christlichen Traditionen, aber auch im Gregorianischen Choral bis heute lebendig geblieben ist. Da diese Arbeit nicht nur historische Interessen verfolgt, sondern auch einen Brückenschlag in die Gegenwart vollziehen möchte, wird der Psalter- und Psalmendeutung des Kirchenvaters immer wieder die Sicht heutiger Exegese gegenübergestellt. Dabei zeigen sich trotz deutlicher Unterschiede nicht selten überraschende Konvergenzen (Teil 5).

Während eine rein historische Untersuchung die erhobenen Tatsachen als solche stehen lassen kann, stellt sich in einer Arbeit mit theologischer Absicht die Frage nach einer Deutung. Dabei ist es mir ein Anliegen, die Bibelwissenschaft und die Patrologie miteinander ins Gespräch zu bringen. Meine Dissertation berührt aber auch Themen der Spiritualität, Liturgie und Musikwissenschaft. In vier abschließenden Thesen ziehe ich eine hermeneutische Bilanz. Die Thesen betreffen die Frage eines Gesamtverständnisses des Psalters (1), die Synthese von historischer und theologischer Auslegung (2), das Weiterdenken des biblischen Textes durch den Exegeten (3) und die Verbindung von Frömmigkeit und Weltoffenheit (4). In der Form dieser Thesen möchte ich von den speziellen Inhalten meiner Arbeit aus Anknüpfungspunkte bieten für den allgemeinen theologischen und kirchlichen Diskurs (Teil 6).

Gregor von Nyssa interpretiert in seinem Traktat eine beträchtliche Zahl einzelner Psalmen und gibt fast allen Überschriften eine Deutung. Mehrere Verzeichnisse der von ihm ausgelegten Texte erleichtern dem Leser den Zugang zu den betreffenden Stellen (Teil 7). Im Laufe dieser Dissertation werden viele Quellen und Arbeiten der Sekundärliteratur zitiert. Die nötigen Hinweise findet der Leser bei den Abkürzungen (Teil 8) sowie im Literaturverzeichnis (Teil 9). Schließlich bietet ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, das alle neun Ebenen der Gliederung wiedergibt, eine Übersicht über diese Studie und erleichtert die Navigation (Teil 10).

Abstract in English

The subject of my dissertation is Gregory of Nyssa's Treatise *In inscriptiones Psalmorum*. To date, in the German-language scholarly research, there does not exist any in-depth study of this Treatise. In his Treatise, Gregory questions whether the Septuagint's Psalm headings have a particular meaning. He answers this question in the context of an all-embracing panoramic examination of the Psalter. In this regard, Gregory interprets the Psalter as the *Vademecum* of structured and plan-oriented ascension that leads the Christian God seeker – step-by step, as if climbing a ladder – from the Break with his former life, the first rung on the ladder, to the path of virtue and salvation. The five books of the Psalms represent five major stages. The individual psalms are steps that lead the way to each succeeding stage. By virtue of his exemplary interpretation of both individual psalms and interrelated psalm groups, Gregory illustrates the manifold spiritual instruction embedded in the psalter.

In my dissertation, this remarkable example of patristic psalter and psalm exegesis is historically explored and made accessible for present-day psalm reception. The situation of today's psalm piety, in light of the discrepancy between the officially manifested high esteem qua appreciation attributed to the psalms on the one hand, and their relative insignificance in the spiritual or religious life of many contemporary Christians on the other hand, are noted (Part 1). In view of this above discrepancy, I address Gregory of Nyssa and his disquisition *In inscriptiones Psalmorum*. First I turn the attention to the preliminary questions. Along with the Person Gregory, the Church Father, and the overall course of his literary work, the questions concerning the origins and uniqueness of Gregory's Treatise *In inscriptiones Psalmorum*, and how the Treatise has been passed down through the ages are discussed. In this section of my study, a major area of concern are the essential elements of Gregory's exegetical method (Part 2).

The prerequisite for any interpretation that is worth its salt is a reliable and well executed translation. It is evident just how important and meaningful the text (e.g., phrasing and wording) of the Septuagint was for Gregory's exegesis. In order to illustrate this point, I have added to my translation examples of his textual reading. The vocabulary and Syntax of the Greek text of *In inscriptiones Psalmorum* are both difficult and demanding. The arduous access to the Greek text is manifest, as documented in my dissertation, in the often divergent Latin, Modern Greek, Italian, English, French and German hitherto published translations. In my dissertation, different translation options are discussed and evaluated (Part 3).

Due to the complex form of Gregory's Treatise, my dissertation offers a concise overview of his text. This overview will help the reader to grasp the text and its central ideas in entirety (Part 4).

Gregory's Treatise can be likened to an edifice of ideas that integrates highly original theological insights with long-standing cultural traditions. Entry into this edifice of ideas is reserved for those who have a thorough understanding of Gregory's thoughts and insights. In this regard, an exemplary in-depth commentary on select sections of the Treatise complements the textual evaluation of the general overview in part 4. In this

section of my dissertation, I assume not only the role of an excavator who unearths the roots of Gregory's thoughts buried in ancient or classical culture, but also the role of a clarifier who by juxtaposing the exegesis of the Church Fathers who preceded Gregory with his own intellectual undertaking, allows his thoughts to become all the more transparent. A large segment of this part is devoted to Gregory's statements regarding the chant of psalms, which constitute an important and significant attestation of the tradition of biblical choral speaking. They underscore that the Word of God is much more than just a written text with thoughts and subject matter. Intrinsic to God's Word is a corporeality which manifests itself in a specific form of tonality which to this day remains a vivacious form of worship in Judaism and the Eastern Christian traditions as well as in the Gregorian choral. Inasmuch as my dissertation is not solely devoted to historical issues, but also attempts to build bridges that connect the past with the present, the Church Fathers' conception of the psalter and the psalms is repeatedly considered and juxtaposed with current exegetical insights. Despite the obvious differences, one nevertheless finds, as documented in my dissertation, a surprising degree of convergence (Part 5).

In a purely historical study, the harvested factual knowledge can stand on its own. In a study, however, with theological subject matter, the overriding concern is not mere fact finding, but rather the question of interpretation. In this regard, my dissertation is concerned with creating a dialogue between modern day Biblical Studies and Patrology. My dissertation also focuses on such themes as spirituality, liturgy and musicology. In four closing theses, a hermeneutical summation of my research is presented. It concerns 1) The question of an all encompassing understanding of the psalter, 2) A synthesis of the historical and theological interpretations, 3) An open-ended consideration of the biblical text through exegesis, 4) The connection between piety and open-mindedness. By means of the above theses, and from the vantage point of my specialized research, I want to offer a possible starting point for a theological and ecclesiastical discourse (Part 6).

In his Treatise, Gregory interprets a substantial number of psalms and gives almost all of the psalm-headings an interpretation. Several crossed-referenced indexes of interpreted texts, facilitate the reader's access to a particular text section (Part 7). My dissertation quotes several sources and a sizeable amount of secondary literature. The reader will find the necessary references to both the source material and the secondary literature in the lists of abbreviations (Part 8), and in the bibliography (Part 9). Finally, my dissertation contains a detailed table of content, which offers all nine levels of detail. This table of content functions as an overview that can guide the reader through my dissertation like a road map.

Curriculum vitae

Dipl.-Theol. Friedbert Paul Weber

11.10.1952	Geburt in Überlingen / Deutschland
1973	Abitur in Überlingen / Deutschland
ab 1973	Lehr- und Wanderjahre, Aufenthalte in geistlichen Gemeinschaften, Studium der Philosophie und Theologie in Eichstätt, Münster und Freiburg i. Br.,
1986	Diplom der Kath. Theologie in Freiburg i. Br. Diplomarbeit: „Das letzte Ziel des menschlichen Lebens in der Sicht des hl. Thomas von Aquin“
1987	Eintritt in das Benediktinerkloster St. Georg zu Weltenburg, Ordensname Augustinus
1988/1989	Studienjahr am Istituto Patristico Augustinianum in Rom
1990	Übertritt in das Benediktinerkloster St. Mauritius zu Niederaltaich, Einsatz in Schule und Pfarrseelsorge
1991	Diakonenweihe
1992	Priesterweihe
1992–1995	Tätigkeit als Kaplan in der Pfarrei Niederaltaich
1995	Zweite Dienstprüfung (Pfarramtsprüfung) in Passau
1995/96	Aufenthalt in St. Petersburg zur Pflege Ökumenischer Kontakte
seit 1996	Spiritual im Benediktinerinnenkloster St. Gertrud zu Tettenweis / Bayern, Mitarbeit im Bildungshaus, Einzelseelsorge
2000	Aufnahme von Kontakt mit Dr. Dr. Dr. Hubertus R. Drobner / Paderborn im Blick auf eine spätere Dissertation
2004–2006	Besuch von Lehrveranstaltungen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau
2005	Übernahme der wissenschaftlichen Begleitung durch Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger / Passau, Vereinbarung der Themenstellung „Psalter- und Psalmenexegese bei Gregor von Nyssa, ein Beitrag zur Hermeneutik biblischer Texte“
SS 2008	Besuch von Lehrveranstaltungen an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
2008	Anmeldung der Dissertation über die Psalter- und Psalmenexegese in Gregor von Nyssas Traktat <i>In inscriptiones Psalmorum</i>
August 2015	Abschluss der Dissertation