

Athanasius über den Psalter

Analyse seines Briefes an Marcellinus

Zum 1600. Todesjahr des Bischofs von Alexandrien

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Athanasius ist als der große Verteidiger des Dogmas von Nikaia in die Geschichte eingegangen. Weit weniger bekannt als der Theologe und Kirchenpolitiker ist der spirituelle Schriftsteller, obwohl Athanasius mit der ‚Vita Antonii‘ eines der einflußreichsten Werke in der Geschichte der christlichen Spiritualität verfaßt hat. Zu den geistlich-asketischen Schriften des Alexandriners gehört weiter neben anderen auch der Brief an Marcellinus über die Benutzung des Psalters¹. Wer sich näher mit diesem Brief befaßt, begegnet zwei gleich wesentlichen Zügen in der Gestalt des Theologen: seiner praktischen Bibelfrömmigkeit und seiner vom frühen Mönchtum geprägten Spiritualität.

An der Echtheit dieser Schrift besteht heute kein Zweifel mehr². Sie dürfte eher am Ende als am Anfang der literarischen Karriere des Athanasius anzusetzen sein. Wenn zu Beginn des Briefes sein gesamter Inhalt als Lehre eines ‚gelehrten Mönchsvaters‘ ausgegeben wird, dem Athanasius begegnet sein will, so könnte es sich um eine literarische Fiktion handeln, die auf die Quelle der vorgetragenen Lehren hindeutet: des Athanasius' wiederholte Kontakte mit dem frühen ägyptischen Mönchtum. Erwähnt sei noch, daß der Brief an Marcellinus sich in der Alten Kirche großer Beliebtheit erfreute. Zeuge dafür ist u. a. seine Aufnahme in den berühmten Codex Alexandrinus der griechischen Heiligen Schrift und seine frühe Verwendung in verschiedenen Psalmprologen³. Auch in jüngster Zeit ist man wieder auf den geistlichen Reichtum, die Frische und Originalität der Gedanken aufmerksam geworden⁴.

¹ PG 27, 12–45. – P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris 1931, geht S. 160–4 auf die geistliche Lehre des Briefes an Marcellinus ein. Zur Spiritualität des Athanasius allgemein vgl. u. a. G. Bardy, *La spiritualité d'après st. Athanase*, Vie spirituelle, Suppl. 18 (1928) 97–113.

² Hierzu neuerdings M. J. Rondeau, *L'épître à Marcellin sur les psaumes*, VigChr 22 (1968) 176–198. Dort ebenfalls nähere Angaben über literarischen Charakter der Schrift, Adressaten, soziologischen Kontext, Datierung, Überlieferung und Ausgaben des Textes.

³ Einzelheiten hierzu a. a. O. (Anm. 2) 176/177.

⁴ N. J. Tromp, *Athanasius aan Marcellinus, een inleiding tot de psalmen*, *Das Geestelijk Leven* 49 (1972) 238–250, übersetzt große Teile des Textes ins Holländische. Eine ältere deutsche Übersetzung liegt vor aus der Feder von J. Fisch, *Des Heiligen Athanasius Brief an Marcellinus über die Erklärung der Psalmen*. BKV (1875), *Ausgewählte Schriften des Heiligen Athanasius*, 2. Bd. 335–366.

Die im Brief an Marcellinus zutage tretende Begeisterung und Vorliebe für den Psalter muß zum richtigen Verständnis vor dem größeren Hintergrund des ungewöhnlichen Interesses der Kirche des 4. und 5. Jh. für dieses Buch der Heiligen Schrift gesehen werden⁵. Bedeutende wissenschaftliche Kommentare lagen aus der Feder des Origenes und Eusebios vor. Psalterhomilien werden zur großen Mode. Die „Ennarationes in psalmos“ des Augustinus stellen den Höhepunkt dieser Predigtgattung dar. Im Gottesdienst ist der Psalter seit eh und je heimisch. Das damals rasch sich ausbreitende Mönchtum kennt als eine seiner Hauptaktivitäten die Beschäftigung mit dem Psalter, und zwar in Form von „Erwägung“ bzw. „Betrachtung“ des Inhalts, von Rezitation und Gesang. Wenn Athanasius in seinem Brief an Marcellinus nacheinander auf diese drei Formen der Psalterbenutzung näher eingeht, dann mag das im mönchischen Ursprung dieser Lehren seinen Grund haben. Wir halten uns in der folgenden Analyse an diese Einteilung seiner Schrift.

I. Vom Inhalt des Psalters

Der größere Teil des Briefes an Marcellinus befaßt sich mit dem Beten (cap. 10—26) und dem Singen der Psalmen (cap. 27—29). Nur die Kapitel 2—9 gehen näher auf den Inhalt und — im Zusammenhang damit — auch auf die Auslegung, d. h. das christliche Verständnis des Psalters ein⁶. Worum geht es Athanasius in diesem ersten Teil seines Briefes? Ziel und Anliegen der Kapitel 2—9 ist der Nachweis, daß der Psalter ein Kompendium der übrigen Bücher der Heiligen Schrift dar-

⁵ Vgl. hierzu den guten Überblick von *H. Schneider*, Psalmenfrömmigkeit einst und heute, Geist und Leben (= GuL) 33 (1960) 359—369, bes. § 3: Die Renaissance des Davidspsalters im 4. Jahrhundert, 364—368. — Über die ganz frühe Psalmauslegung der Alten Kirche vgl. *B. Fischer*, Le christ dans les psaumes, la dévotion aux psaumes dans l'Église des martyres, Maison-Dieu 27 (1951) 86—113 (= Die Psalmenfrömmigkeit der Martyrerkirche, Freiburg i. Br. 1949; *ders.*, Christliches Psalmenverständnis im 2. Jahrhundert, Bibel und Leben (= BuL) 3 (1962) 111—119; ferner *O. Linton*, Interpretation of the Psalms in the Early Church, Texte und Untersuchungen 79 (1961) 143—156. — Zur Psalmmeditation vgl. *H. Bacht*, Meditation in den ältesten Mönchsquellen, GuL 27 (1955) 360—373.

J. Mateos, L'office monastique à la fin du IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce, OrChr 47 (1953) 53—88.

⁶ Der Brief an Marcellinus gibt sich selber nicht als Einleitung zu einer Psalterauslegung aus. Dennoch wurde er von der Tradition als Einführung in die Psalmauslegung des Athanasius (expositiones in psalmos, PG 27, 60—545) verwendet. Vgl. Concil. Nic. II, act. 6, Mansi 13, 361 E. — Eine zu enge Beziehung zwischen dem Brief an Marcellinus und dem Psalterkommentar nimmt auch *Tb. Camelot* an, wenn er schreibt: „Aus seinen letzten Lebensjahren stammt der Psalmenkommentar . . . Athanasius vertritt hier eine allegorisch-pneumatische Exegese. Der Brief an Marcellinus über die Psalmen legt die Prinzipien dieser Auslegung dar und zeigt seine Vorliebe für die asketische Bedeutung der Psalmlesung.“ LThK, Art. „Athanasius“, 979.

stellt⁷. Und worin besteht für ihn der Inhalt dieser Bücher? In Heilsgeschichte einerseits, in Prophetie andererseits. „Jedes Buch der Heiligen Schrift dient zu einer besonderen Botschaft.“⁸ Im folgenden versucht Athanasius den Nachweis zu führen, daß diese ‚Botschaften‘ der einzelnen Bücher tatsächlich alle im Psalter enthalten sind, ein Unternehmen, das freilich einen sehr gutwilligen und geneigten Leser voraussetzt⁹.

Die Psalmen enthalten nicht nur Heilsgeschichte, sie sind auch voller Prophetie: „Was aber die Prophezeiungen angeht, so verkündet der Psalter fast in jedem Psalm, daß der Heiland kommen und daß Gott selber Mensch werden wird.“¹⁰

Einige besonders charakteristische Beispiele in den Augen des Athanasius: aus Ps 49, 3a und 117, 26–7 ergibt sich, daß Gott selbst Mensch wird, aus Ps 106, 20, daß der menschengewordene Gott das ‚Wort des Vaters‘ ist, und in Ps 44, 2 und 109, 3 bekennt sich der Vater zu seinem Sohn. Dieser Sohn ist nach Ps 32, 6 auch der Weltschöpfer¹¹. Atha-

⁷ „Das Buch der Psalmen trägt wie ein Garten, was in allen (anderen Büchern der Heiligen Schrift) vorkommt, in sich . . .“ Brief an Marcellinus (= Ma) 2, PG 27, 12 C.

⁸ Ma 2, 12 B. – „So verkündet der Pentateuch die Erschaffung der Welt und das Leben der Patriarchen, Israels Auszug aus Ägypten, nach der Gesetzgebung die Anordnung des Bundeszettes und des Priestertums; der Triteuch die Landnahme, die Taten der Richter und den Stammbaum Davids; die Bücher der Könige und die Bücher der Chronik die Taten der Könige; das Buch Esdras die Befreiung aus der Gefangenschaft, die Rückkehr des Volkes und den Wiederaufbau des Tempels und der Stadt. Die prophetischen Bücher enthalten Prophezeiungen über die Menschwerdung des Heilandes, schärfen die Gebote ein, tadeln die Übertreter und enthalten Prophezeiungen über die Heiden.“ Ibid. B–C. – Dieser Katalog der Heiligen Schrift des AT ist freilich nicht vollständig. Im Vergleich zum Kanon der Heiligen Schrift, den Athanasius in seinem Osterfestbrief 39 mitteilt, fehlen: das Buch der Sprichwörter, der Ekklesiastes, das Hohelied und Job (vgl. *Th. Lefort, Lettres festales et pastorales en copte, CSCO vol. 151, 34/35*, ferner *J. Ruwet, Le canon alexandrin des écritures, saint Athanase, Bibl 33 (1952) 1–29*).

⁹ Athanasius findet das Genesissthema der Schöpfung im Ps 18 und 23 ‚besungen‘. Tatsächlich geht das Schöpfungsthema in Ps 18 weiter als das Zitat, und *H. Menge* gibt in seiner Bibelübersetzung dem gesamten Psalm die Überschrift ‚Preis Gottes des Schöpfers und seines Wortes‘. Von Ps 23 beziehen sich nur die ersten beiden Verse auf die Schöpfung. Man sieht, daß es Athanasius nicht sehr genau nimmt mit den Beispielen, die er für seine These anführt. Für Exodus, Numeri und Deuteronomium werden die Psalmen 77, 104, 105 und 113 zitiert. Sie beziehen sich tatsächlich mehr oder weniger auf die genannten Bücher. Als Beispiel eines Numerithemas nennt Athanasius Ps 28, der in den LXX den Titel hat ‚Psalm Davids gelegentlich der feierlichen Versammlung im Zelt‘. Offensichtlich bezieht er den ersten Vers auf die Priester. Buch Josua findet Athanasius in Ps 106 angedeutet, die Königsbücher in Ps 19, 7–10, Esdras in Ps 125.

¹⁰ Ma 5, 13 CD.

¹¹ Ma 5, 13 CD. – Doch nicht nur die grundlegenden christologischen Wahrheiten sind vorausgesagt, der Psalter enthält auch weitere Einzelheiten über den Menschengewordenen: dieser ist nach Ps 44, 7–8 ‚Gesalbter‘. Er ist wirklicher Mensch und nicht nur scheinbarer nach Ps 86, 5. Die Jungfrauengeburt ist in Ps 44, 11–12, seine Leidenschaftlichkeit und die Nachstellungen der Juden in Ps 2, 1 ff., die nähere Art seines Todes am Kreuze in Ps 21, 16–19 vorausgesagt. Sein Tod ist nach Ps 87, 8, 68, 5, 137, 8, 71, 3 und 12 ein Sühnetod ‚für uns‘. Auch die übrigen Heilstatsachen

nasius schließt seine Ausführungen über den heilsgeschichtlichen und prophetischen Inhalt des Psalters ab mit einer kräftigen Betonung der inneren Einheit der Heiligen Schrift.

Diese innere Einheit besteht darin, daß alle Bücher letztlich und endlich vom selben ‚Heiland‘ handeln: „In jedem Buch der Heiligen Schrift wird in besonderer Weise über den Heiland dasselbe verkündet. Alle haben sie die gleiche Botschaft, denselben ‚Zusammenklang‘ (‚symphonia‘) des Geistes.“¹² Die Eigenart des athanasianischen Gedankengangs besteht nun darin, daß er diese letzte inhaltliche Einheit (gemeinsame Bezogenheit auf die Christusbotschaft) im Formalen angezeigt findet. Die wechselseitige Durchdringung der verschiedenen Formen und ‚Gattungen‘ der Heiligen Schrift ist die Folge davon, daß der eine Geist die eine Botschaft vom Christus in allen Büchern verkündet: „Wie man die übrige Heilige Schrift im Psalter finden kann, so trifft man auch oft ‚Psalmen‘ in den anderen Büchern der heiligen Schriften an. Denn auch Moses schreibt einen Psalm, und Isaias psalmodiert, und Habakuks Gebet hat Liedform.“¹³

Athanasius geht noch einen Schritt weiter. Wechselseitiges Durchdringen und gegenseitiges Sich-Einschließen gibt es nicht nur zwischen Psalter und den übrigen Büchern des AT, sondern auch zwischen den drei Hauptformen desselben, nämlich zwischen ‚Geschichte‘, ‚Gesetz‘ und ‚Prophetie‘¹⁴. Diese ‚formale‘ Eigenart eines jeden Buches der Heiligen Schrift, nämlich Geschichte, Gesetz und Prophetie zu enthalten, ergibt sich aus ihrem Ursprung, aus ihrer Natur:

„Denn es ist der gleiche Geist, der in allem ist. So erfüllt nicht nur ein jeder (= ein jedes Buch der Heiligen Schrift¹⁵) entsprechend der ihm geschenkten Zuteil-

prophezeit der Psalter: Ps 23, 9 (7) und 46, 6 die Himmelfahrt, Ps 109, 1 das Sitzen zur Rechten, Ps 9, 5–6 die Vernichtung des Teufels, Ps 71, 2, 49, 4–6, 81, 1 die Übertragung des Gerichtes an Christus, Ps 46, 2 und Ps 71, 9–11 schließlich die Berufung der Heiden. Ma cap. 5–8. – Vergleicht man die im Brief an Marcellinus vorgelegten christologischen Auslegungen mit denen des Psalterkommentars, so stellt man eine Reihe nicht unerheblicher Abweichungen fest. Übereinstimmend ausgelegt werden Verse, die als ‚testimonia‘ tradiert werden, so z. B. Ps 21, 16–19 für die Passion Christi, Ps 23, 9 und 46, 6 für die Himmelfahrt, Ps 71, 9–11 für die Berufung der Völker usw. Andere Auslegungen weichen in der Pointe voneinander ab oder sind ganz verschieden. So wird Ps 44, 11–12 im Brief an Marcellinus auf Maria, im Psalmkommentar dagegen auf die Kirche angewandt; Ps 49, 3 hier auf die erste Ankunft Christi, dort auf die zweite. Ps 44, 7–8 beziehen sich im Brief an Marcellinus auf die Salbung Christi selber, im Psalmkommentar dagegen eher auf die der Menschen in ihm. Die Divergenzen erklären sich vielleicht aus dem zeitlichen Abstand der Abfassung beider Schriften. Vgl. hierzu *M. J. Rondeau*, Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des psaumes, *RechSR* 56 (1968) 385–434, 419–427.

¹² Ma 9, 17 D.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ „Andererseits kann man auch in jedem Buch der Heiligen Schrift Prophetie, Gesetzgebung und Geschichte sehen.“ Ma 9, 17 D.

¹⁵ Im ganzen Kapitel unterscheidet Athanasius nicht zwischen den ‚Heiligen

lung den ihm aufgetragenen Dienst der Gnade – der eine die Prophezeiung, der andere die Gesetzgebung, wieder ein anderer die Aufzeichnung der Geschichte und schließlich das Charisma des Psalters –, sondern weil es ein und derselbe Geist ist, um dessen Zuteilungen (1 Kor 12, 5) es sich handelt, und dieser Geist von Natur aus nicht zerteilt werden kann, deswegen ist (nicht nur ein Teil, sondern) jeweils das Ganze in jedem einzelnen. Jeder von ihnen hat also bei der ‚Zuteilung‘ und ‚Offenbarung‘ zwar seinen ihm eigenen Gnadendienst (‚diakonia‘), aber außerdem ‚verwaltet er das Wort‘ (Apg 6, 4) je nach Eingebung des Geistes entsprechend der jeweiligen Situation. Deswegen prophezeit und singt, wie gesagt, der Gesetzgeber Moses, deswegen geben die Propheten in ihren Prophezeiungen Gesetze... und berichten sie Geschichte... Deswegen wird einerseits im Psalter, der wesentlich aus Liedern besteht, in Vers und Melodie besungen... was in anderen Büchern in Prosa gesagt wird. Andererseits kann der Psalter auch einmal ein Gesetz geben... die Geschichte des Weges Israels erzählen und über den Heiland prophezeien.“¹⁶

Athanasius beruft sich, wie man sieht, auf die paulinische Lehre von dem einen Geist und den verschiedenen Dienstleistungen (1 Kor 12, 4–11), um seine These von der wechselseitigen Durchdringung der Heiligen Schrift im Formalen — als Spur und Folge des einen Inhalts und einen Ursprungs — zu verdeutlichen. Man kann sich fragen, ob die kräftige Betonung der Identität des Geistes in allen Schriften nicht als ein bei der Auslegung zu berücksichtigendes Prinzip gemeint ist: „Eine und dieselbe gemeinsame Gnade des Geistes sei so bei ihnen allen, in einem jeden soll man sie verwirklicht finden, und zwar bei allen die gleiche, so wie es die Situation verlangt und der Geist es will. Denn in der jeweiligen Situation (‚chreia‘) gibt es keinen Unterschied zwischen einem Mehr oder Weniger, da ein jeder den ihm aufgetragenen Dienst, ohne nachzulassen, erfüllt.“¹⁷ Der Inhalt des Psalters erschließt sich also nur dem, der eine letztliche inhaltliche Einheit, nämlich seine Bezogenheit auf Christus, annimmt, eine Einheit, die, im Heiligen Geist gründend, sich sogar im Formalen anzeigt, in der wechselseitigen Durchdringung der verschiedenen ‚Formen‘ der Heiligen Schrift.

II. Vom Beten des Psalters

Seine praktische Handreichung zur Benutzung des Psalters (cap. 14–26) leitet Athanasius mit einer Theorie des Psaltergebetes ein (cap. 10–13). Ausgangspunkt ist eine eher banale Beobachtung einerseits und eine Grundüberzeugung andererseits. Erstere lautet:

„Und auch folgendes ist in den Psalmen wiederum auffallend: was die Heiligen (Schriftsteller) reden und wovon sie sprechen, das beziehen die Leser auf die Personen, von denen berichtet wird, und die Hörer halten sich für andere als die, von

Schriftstellern‘ und ihren Schriften. Der Schriftsteller ist mit seinem Produkt, dem Buch, austauschbar. Vgl. z.B. Ma 9, 17 D: „Moses schreibt eine Ode... andererseits kann man in jedem Buch der Schrift sehen...“

¹⁶ Ma 9, 17 D – 20 B.

¹⁷ Ma 10, 20 B.

denen die Rede ist. Die berichteten Taten erwecken lediglich Bewunderung und das Verlangen, sie nachzuahmen. Anders jedoch, wenn man dieses Buch (der Psalmen) in die Hand nimmt. Nur die Prophezeiungen über den Heiland vernimmt man in der üblichen Weise wie in den anderen Büchern, bewundernd und anbetend, die übrigen Psalmen aber liest man als seine eigenen Worte.¹⁸

Der Psalter ist in der ersten Person geschrieben und ermöglicht so die Identifikation mit dem Psalmisten. Athanasius verdeutlicht seine Beobachtung, daß der Psalmbeter sich die Worte des Psalms zu eigen macht: „Wer also den Lektor hört, der nimmt das Lied auf, wie wenn es über ihn selbst handele; bald wird er, von seinem Gewissen überführt, Reue empfinden, bald hört er von der Hoffnung auf Gott und von der Hilfe, die den Gläubigen zuteil wird, und jubelt er innerlich auf in der Überzeugung, daß eine solche Gnade ihm selber widerfährt, und er beginnt Gott dafür Dank zu sagen.“¹⁹ Und er nennt einzelne Psalmen als Beispiel²⁰.

Die Grundüberzeugung, die Athanasius mit dieser Beobachtung hinsichtlich der Wir- bzw. Ichform des Psalters verbindet, formuliert er so: „Ich bin der Ansicht, daß in den Worten dieses Buches das ganze menschliche Leben, sowohl die geistlichen Grundhaltungen²¹ als auch die jeweiligen ‚Bewegungen‘²² und Gedanken umfaßt und enthalten sind. Nichts kann darüber hinaus im Menschen gefunden werden.“²³ Der Psalter ist umfassend nicht nur in der oben angedeuteten Weise, daß er die gesamte übrige Heilige Schrift umschließt, sondern auch in dem Sinne, daß in ihm das menschliche Leben in seiner Totalität – gemeint ist natürlich: insofern es gottwohlgefällig ist – seinen Ausdruck

¹⁸ Ma 11, 21 B – C.

¹⁹ Ma 12, 24 C.

²⁰ „Singt z. B. einen den dritten Psalm, dann hat er seine eigenen Nöte vor Augen und ist der Meinung, daß die Worte des Psalms seine eigenen sind; mit dem 11. und 16. Psalm wird er seine eigene Zuversicht und seine eigene Gebetsbitte aussprechen. Mit dem Psalm 50 wird er die eigenen Worte seiner persönlichen Reue sagen. Wer Psalm 53, 55, 100 oder 41 singt, ist nicht in solcher ‚Stimmung‘, weil ein anderer Mensch verfolgt ist, sondern weil er selber Verfolgung erleidet. Und so singt er diese Worte als seine eigenen.“ Ibid.

²¹ ‚Diathesis‘ korrespondiert mit ‚kinemata‘. Der Terminus hat bei Athanasius nicht nur den formalen Sinn von ‚Habitus‘, sondern bedeutet auch ‚Affectus‘ im Sinne von Liebe. Vgl. Brief an Dracontius 10, PG 25, 533 D. – Zu ‚diathesis‘ vgl. J. E. Bamberger, ‚mneme‘ und ‚diathesis‘, the psychic dynamism in the ascetical theology of st. Basil OCP 34 (1968) 233–251, bes. 240–247.

²² ‚Kinemata‘: Terminus der Mönchsspiritualität (vgl. M. J. Rondeau, L'épître . . . a. a. O. [Anm. 2] 194), der leider nicht ins Patr. Lex. von G. W. H. Lampe aufgenommen worden ist. – Für weitere Belege bei Athanasius selbst vgl. PG 26, 293 B; 361 A; 876 B; 924 B; 940 B; 964 B; vgl. Origenes, de prin. III, 1, 4; Koetschau 198, 14; ferner Gregor von Nyssa, De Virg. 5, 24 SC 119, S. 336; 18, 4, 5, ibid. 474. – Hinweise auf den breiten Überlieferungsstrom dieses und verwandter Termini bei H. Bacht, Die frühmonastischen Grundlagen ignatianischer Frömmigkeit: Ignatius von Loyola, Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis, hrsg. von F. Wulf, Würzburg 1956, 221–261, dort 239–254. –

²³ Ma 30, 41 C.

findet. Die Grundbefindlichkeit des Menschen ebenso wie die wechselnden Situationen des Lebens kommen im Psalter zu Wort. Zur Grundbefindlichkeit des Menschen gehört z. B., daß er Sünder ist oder sich an Gottes Gebot gehalten hat. Für beide Kategorien von Menschen hält der Psalter entsprechende Worte bereit²⁴.

Warum erscheint Athanasius die Wir- bzw. Ichform des Psalters und sein das ganze menschliche Leben umfassender Charakter so wichtig und bedeutsam? Mit einem Wort: weil der Psalter aufgrund dieser beiden Eigenschaften ein wirksames Mittel zur sittlich-geistlichen Besserung des Menschen ist: „... (der Psalter) hat diese wunderbare Eigenschaft, daß er die ‚Bewegungen‘ der Seele, ihre Verwandlung und Besserung in sich darstellt und ausgeprägt enthält. Jeder, der da will, kann sie deswegen aus demselben wie aus einem Bilde entnehmen und begreifen und eine solche Gestalt sich zu eigen machen, wie sie dort beschrieben ist.“²⁵ Der Psalter ist ein Bild, gemeint ist: ein Vorbild für den nach Vollkommenheit Strebenden. Noch treffender bezeichnet Athanasius den Psalter anderswo als Spiegel: „Ich jedenfalls meine, daß die Psalmen auf den, der sie singt, wie ein Spiegel wirken: er kann sich selbst und die Regungen seiner Seele in ihnen betrachten und sie in dieser Erkenntnis beten.“²⁶ Der Psalter ist Vorbild, Spiegel der

²⁴ „Im Psalter kommen zu Wort beide Kategorien von Menschen, die, die Gebote gehalten, und die, die sie übertreten haben. Deswegen ist notwendig jeder Mensch (in seiner Situation) in den Psalmen enthalten und kann die von ihm geschriebenen Worte entweder als Übersetzer oder als Beobachter des Gebotes sprechen.“ Ma 11, 24 B.

²⁵ Ma 10, 20 C.

²⁶ Ma 12, 24 BC. – Das Bildwort vom Spiegel als Mittel der Erkenntnis, u. a. auch der Selbsterkenntnis, findet in der Religionsgeschichte sowie in der antiken Literatur überhaupt eine überaus vielseitige Verwendung. Vgl. hierzu u. a. R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia Lausica* . . ., Göttingen 1916, 244–255 u. 262; J. Dupont, *Le chrétien miroir de la gloire divine d'après II Cor 3, 18* RBibl 56 (1949) 392–411; Chr. Wagner, *Gotteseerkenntnis im Spiegel und Gottesliebe in den beiden Korintherbriefen*, Bijdragen 19 (1958) 370–381, bes. 370–72; J. Behm, *Das Bildwort vom Spiegel I*. Kor 13, 12: Festschrift R. Seeberg I, Leipzig 1929, 315–342, bes. 328–335. – P. Démiéville, *Le miroir spirituel*, Sinologica 1 (1948) 112–137, war uns leider nicht zugänglich.

In unserem Zusammenhang können wir vom religionsgeschichtlichen Hintergrund des Bildes vom Spiegel absehen und uns auf einige Hinweise ähnlicher literarischer Verwendung des Bildwortes beschränken.

Nicht in unmittelbarer Anwendung auf die Heilige Schrift, sondern auf eine vorbildhafte Gestalt derselben finden wir das Bildwort vom Spiegel bei Athanasius selber: „Antonius sagte bei sich, der Aszet müsse in dem Lebenswandel des großen Elias wie in einem Spiegel seines eigenen Lebens sehen.“ Vita Antonii, PG 26, Sp 853 BC. In der Nähe des athanasianischen Gebrauchs von Ma 12, 24 BC steht Origenes: ‚et ideo in his quae lex divina describit, veluti in speculo inspicere se debet unusquisque sacerdotum, et gradus meriti sui inde colligere, si se videat in his omnibus . . . positum, pontificalibus ornamentis‘, in Lev, VI, 6; GCS 368, 7ff. – Bei Ephraem, einem Zeitgenossen des Athanasius († 373!), der das Bildwort häufig verwendet (vgl. hierzu E. Beck, *Das Bild vom Spiegel bei Ephraem*, OCP 19 [1953] 5–24) wird die Heilige Schrift mehrmals als Spiegel bezeichnet: „Das Evangelium ist dein Spiegel, ein wunderbarer, und in ihm werden die Drei (gemeint ist die Drei-

Seele²⁷. Seine Worte sind ‚Typos‘ und Modell („charakter“) des rechten Redens vor Gott²⁸. Insofern ‚verwandeln‘ sie unser Sprechen²⁹, ‚heilen‘ es, ‚bringen es wieder in Ordnung‘³⁰. Der Psalter enthält alles, was auch die übrige Heilige Schrift enthält: das Gesetz, die Propheten und die (biblische) Geschichte, aber darüber hinaus lehrt er dem Beter die entsprechenden Worte der Reue, der Hoffnung, des Dankens und Lobens³¹.

faltigkeit) sichtbar . . .“ Hym. de Fide 41, 10; CSCO 155, 112, 4 ff. Vgl. auch: „Aufgestellt sind die Schriften *wie ein Spiegel*. Wessen Auge klar ist, der wird das Bild der Wahrheit darin sehen.“ Hym. de Fide 67, 8; *ibid.* 181, 8–9. – Die Schrift *allgemein* wird auch von Pelagius als Spiegel bezeichnet: Ita scripturas lege, ut semper memineris Dei illa verba esse, qui legem suam non solum scribi, sed etiam impleri iubet . . . Optime uteris lectione divina, si eam tibi adhibeas *speculi vice*, ut ibi velut ad imaginem suam anima respiciat, et vel foeda quaeque corrigat, vel pulchra plus ornet. ep. ad Demetriaden 23, Pl 30, 37 C; vgl. auch *Gregor von Elvira*: Scriptura sacra *quasi quoddam speculum* mentis opponitur, ut interna nostra ipsa videantur. Ibi enim facta, ibi pulchra nostra cognoscimus; ibi sentimus quantum proficimus, ibi approbamus iam quam longe ab ea profecto distamus. PLS I, 501. – Besonders eindrucksvoll ist das Bild ausgeführt bei Johannes Chrysostomus: „Wenn du in der Barbierstube sitztest, um deine Frisur ordnen zu lassen, da nimmst du den Spiegel und siehst genau die Haare liegen . . . Wenn aber unsere Seele mißgestaltet, ja tierisch geworden ist . . . so geht uns das nicht im geringsten zu Herzen. Und doch gibt es auch hierfür einen *geistigen Spiegel*, der noch viel besser und brauchbarer ist als jener; denn er zeigt uns nicht nur unsere Häßlichkeit, sondern er verwandelt sie auch in unvergleichliche Schönheit, wenn wir es nur wollen. Dieser Spiegel aber ist das Andenken an edle Männer, die Geschichte ihres Lebens ist die Lesung der Heiligen Schrift, sind die Gesetze, die uns Gott gegeben.“ Comment. Ev. Mat. 4, 8; PG 57, 49.

²⁷ Das Bildwort vom Spiegel als Mittel der Sittenbesserung wird von einigen Autoren auch *speziell* auf den Psalter angewandt. Eine literarische Abhängigkeit vom Brief an Marcellinus muß nicht unbedingt ausgeschlossen werden. In seiner Konferenz über das Gebet kommt Kassian auf die Psalmlesung zu sprechen: ‚Omnes namque hos adfectus in Palmis invenimus expressos, ut ea quae incurrerint *velut in speculo* purissimo pervidentes efficacius agnoscamus et ita magistris adfectibus eruditi non ut audita, sed tamquam perspecta palpemus, nec tamquam memoriae commendata, sed velut ipsi rerum naturae insita de interno cordis parturiamus adfectu, ut eorum sensus non textu lectionis, sed experientia praecedente penetremus‘ Con. X, 11; Sources Chrétiennes 54, 93. – Augustinus greift das Bild in seinen ‚ennarrationes‘ auf: ‚Et si orat psalmus, orate; et si gemit, gemite; et si gratulatur, gaudete; et si sperat, sperate; et si timet, timete. Omnia enim quae hic conscripta sunt, *speculum nostrum* sunt.‘ Enarr. in Ps 30, sermo 3, 2; CCL 38, 213. – Vgl. auch M. Luther: „summa, Wiltu die heiligen Christlichen Kirchen gemalet sehen mit lebendiger Farbe vnd gestalt, in einem kleinen Bilde gefasset, So nim den Psalter für dich, so hastu einen feinen, hellen, reinen *Spiegel*, der dir zeigen wird, was die Christenheit sey. Ja du wirst auch dich selbs drinnen, vnd das rechte Gnotiseauton finden, Da zu Gott selbs vnd alle Creaturen.“ D. M. Luthers Werke, Deutsche Bibel, 10, 1, Vorrede auff den Psalter, 105.

²⁸ Ma 12, 24 D.

²⁹ Ma 10, 20 C.

³⁰ Ma 13, 25 B.

³¹ „So gibt es z. B. die Mahnung (in der Heiligen Schrift), seine Gesinnung zu ändern . . . hier ist aber auch ausgedrückt . . . was man bei der Sinnesänderung sagen soll. Andererseits hat Paulus gesagt: ‚Die Trübsal wirkt Geduld . . .‘, in den Psalmen aber steht geschrieben und sind vorgeprägt die Worte derer, die auf Gott hoffen. Ferner gibt es ein Gebot, in allem Dank zu sagen, was man jedoch beim Danksagen

Ein gewisser platonischer Hintergrund seiner Konzeption des Psaltergebetes wird sichtbar, wenn Athanasius die Worte des Psalters als ‚typos‘, ‚charakter‘, ‚eikon‘, ‚esoptron‘ des Gebetes bezeichnet. Hierhin deutet vielleicht auch die Verwendung des Begriffes ‚anamnesis‘³². Die Worte des Psalmisten bzw. des Heiligen Geistes selber stellen den ‚typos‘, den Archetyp des rechten Redens zu Gott dar, den der Psalmbeter ‚anamnetisch‘ nachvollzieht. Durch den Nachvollzug eben dieser vom Geist gesprochenen Worte nimmt der Beter teil am ‚Idealtyp‘ des Betens schlechthin. Wenn Athanasius andererseits das Nachsprechen, das Nachvollziehen der Psalterworte als Kommunikation an der in den Worten zum Ausdruck kommenden ‚Haltung‘ (‚diathesis‘) der Heiligen³³ versteht, also eine unmittelbare Wirkung vom Vollzug des Wortlautes auf die Seele, d. h. die Sittlichkeit des Menschen voraussetzt, dann ist zum näheren Verständnis dieser Anschauung auf bestimmte psychagogische Theorien der Antike hinzuweisen. Der verbale Akt als solcher ist von höchster Bedeutung für die Erzeugung innerer Zustände und damit für die sittliche Einstellung und Haltung des Menschen³⁴.

Die Theorie des Athanasius über die psychagogische Wirkung des Psaltergebetes mag so, wie wir gesehen haben, platonische oder platonisierende Elemente enthalten, leider reflektiert er jedoch nicht näherhin über die erkenntnistheoretischen Implikationen seiner Anschauung. Worauf er im folgenden sein Augenmerk richtet, ist die theologische Seite derselben. Was bedeutet das Psaltergebet theologisch? fragt er sich und gibt zur Antwort: Der Psalter ist eine spezifische Gnadengabe Christi³⁵.

Inwiefern ist der Psalter Gnadengabe Christi? Athanasius stellt seine Überlegung in den größeren Rahmen seiner Soteriologie. Gott wird Mensch zu einem doppelten Zweck: einmal, um seinen Leib in den Sühnetod zu geben, zum andern, um seine vorbildliche ‚politeia‘³⁶

sprechen soll, lehren die Psalmen . . . Wir werden aufgefordert, den Herrn zu preisen und vor dem Herrn zu bekennen. In den Psalmen aber werden wir angeleitet, wie man Gott preisen muß und welche Worte wir aussprechen müssen, um in gezielter Weise zu bekennen.“ Ma 10, 21 A–B.

³² „Und überhaupt ist in dieser Weise jeder Psalm vom Geiste gesprochen und abgefaßt, daß in ihm . . . die Bewegungen unserer Seele erkannt werden, und daß sie alle wie über uns gesprochen und gleichsam unsere eigenen Worte sind zur Erinnerung (anamnesis) unserer Bewegungen und zur Besserung unseres Lebenswandels.“ Ma 12, 24 D.

³³ Zu ‚diathesis‘ vgl. *J. E. Bamberger*, a. a. O. (Anm. 21).

³⁴ Näheres zur psychagogischen Praxis und Theorie der Antike bei *P. Rabbow*, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954, bes. 190–200.

³⁵ ‚charis tou soterios‘. Ma 13, 24 D.

³⁶ Zu dieser Stelle vgl. den Echtheitsbeweis von *M. J. Rondeau*, a. a. O. (Anm. 2) 186–192.

den Menschen zu schenken³⁷. In dieser Gabe seines ‚bios‘ als Typos unterscheidet sich Christus spezifisch von den heidnischen Gesetzgebern, die eben nur das Gesetz aufstellen, aber nicht die Möglichkeit der Erfüllung schenken³⁸. Der Mensch seinerseits entspricht der Gabe der ‚himmlischen politeia‘, wenn er dieselbe nachahmt³⁹. Welche Rolle kommt dem Psalter im Rahmen solcher soteriologischen Konzeption zu? Man kann die Antwort des Athanasius auf die kurze Formel bringen: Im Psalter ist schon *vor* der Menschwerdung hörbar, was *in* der Menschwerdung sichtbar wird. Insofern stellt der Psalter eine Vorbereitung auf die Menschwerdung dar: „Deswegen ließ er sich auch vor seiner Ankunft unter uns in denen vernehmen (‚enechese‘), die diese Psalmen sangen. Wie er in sich den vollkommenen und himmlischen Menschen ‚ausprägte‘ (‚typon‘) und offenbarte, so sollte auch aus den Psalmen die ‚Bewegungen‘ (‚kinemata‘) und Haltungen (‚diathesis‘) der Seelen jeder, der da will, kennenlernen können und für sie in ihnen (den Psalmen) Heilung (‚therapeia‘) und Besserung (‚diorthosis‘) finden.“⁴⁰ Der Psalter ist Heilsgabe, insofern Christus schon vor seiner Menschwerdung in ihm seine ‚politeia‘, sein vollkommenes Menschsein, seine ‚Gestalt‘, den Menschen schenkt, genauer: hörbar und vernehmbar macht. Nun versteht man übrigens auch besser, warum Athanasius die Psalterworte als ‚typoi‘, ‚charakteres‘ usw. bezeichnen kann. Die Psalterworte sind ‚typos‘, weil sie dem Typos schlechthin, Christus, angehören.

Athanasius veranschaulicht die Rolle des Psalters in der Heilswirtschaft durch ein Gleichnis:

„Um es in aller Deutlichkeit zu sagen: Zwar ist die ganze Heilige Schrift Lehrerin der Tugend und des wahren Glaubens, das Buch der Psalmen aber enthält (darüber hinaus) irgendwie das (Ur)bild des (rechten) Lebenswandels (der Seelen). Wer Zutritt zum König hat, der hält sich in Wort und Auftreten (‚schema‘) an eine (be-

³⁷ „Auch dies ist die Gnade des Heilandes. Unsertwegen Mensch geworden, hat er seinen eigenen Leib für uns in den Tod gegeben, um uns alle aus dem Tod zu befreien. Weil er uns seine himmlische und gottwohlgefällige Lebensweise (politeia) zeigen wollte, hat er sie in sich selbst ‚zum Typ gemacht‘ (‚etyposen‘) . . . Deswegen hat er nicht nur gelehrt, sondern auch verwirklicht, was er lehrte, damit jeder, wenn er seine Worte hört, auf ihn wie auf ein Urbild schaue und an ihm ein Beispiel habe fürs Handeln, z. B. wenn er sagt: ‚Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen.‘ Niemand kann eine vollkommene Tugendlehre finden als die, die der Herr in sich selbst ‚zum Typos machte‘. Langmut im Ertragen von Schmähung, Menschenliebe, Güte, Tapferkeit, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, alles findet man in ihm verwirklicht. Wer seinen Blick auf das Leben dieses Menschen richtet, dem kann keine Tugend fehlen.“ Ma 13 24 D–25 A.

³⁸ „Denn bei den Griechen geht die Huld der Gesetzgeber nur bis zum Reden. Der Herr aber, weil er wirklich All-Herr ist und ihm sein Werk am Herzen liegt, gibt nicht nur ein Gesetz, sondern hat sich selbst als Typos geschenkt, so daß, wer guten Willens ist, die Kraft zum Handeln kennt.“ Ma 13, 25 B.

³⁹ Ma 13, 25 B.

⁴⁰ Ma 13, 25 B.

stimmte) Form. Andernfalls wird er, wenn er sich nicht daran hält, als ungebildeter Mensch hinausgeworfen. Ähnlich macht es die Heilige Schrift: Wer zur Tugend eilt und das irdische Leben des Heilandes kennenlernen will, den läßt sie zuerst die Psalmen lesen, damit er die (rechten) ‚Bewegungen‘ der Seele vor Augen hat und durch das Lesen dieser Worte sich formt und bildet.“⁴¹

Athanasius begnügt sich nicht mit der Theorie des Psaltergebetes. Deswegen gibt er im folgenden eine Handreichung zur praktischen Verwendung der Psalmen, indem er sie unter einer doppelten Rücksicht anordnet. Einerseits unterscheidet er verschiedene Arten von Psalmen⁴², andererseits teilt er bestimmten Lebenssituationen bestimmte Psalmen zu⁴³. In einem ersten Katalog unterscheidet Athanasius etwa 25 verschiedene Arten von Psalmen. Da ist zunächst die Kategorie ‚biblische Geschichte‘ (‚diegema‘)⁴⁴. Eine zweite Gruppe sind die Psalmen, die die Form eines ‚Gebetes‘ haben⁴⁵. Eine dritte Gruppe enthält ‚Gespräche, Gebete und Flehen‘. Man sieht nicht recht, wie sie sich von den vorhergehenden Gruppen unterscheiden. Außer Ps 37 haben sie alle gemeinsam, daß sie Gebete in der einen oder anderen Form darstellen. Im folgenden unterscheidet Athanasius ‚bloße Zwiegespräche‘ von einer anderen Gruppe ‚Zwiegespräche, Flehen und Danksagung‘. Unter dem Stichwort ‚Bekentnis‘ stellt er Psalmen zusammen, die mit Ausnahme von Ps 107 mit ‚exhomologeïn‘ beginnen. Man sieht schon aus diesen flüchtigen Beobachtungen, wie wenig es Athanasius um einen systematischen oder gar wissenschaftlichen Katalog der Psalmen geht. Was ihn interessiert, ist einzig die praktische Verwendbarkeit im Gebet, und unter dieser Rücksicht ist es sehr wohl möglich, den gleichen Psalm mehrmals anzuführen⁴⁶. Andererseits ist seine Zusammenstellung nicht vollständig; von den 150 Psalmen werden nur 134 aufgeführt⁴⁷. Am Schluß der aufgestellten Psalmenliste gibt Athanasius noch einmal die ‚Gebrauchsanweisung‘⁴⁸.

⁴¹ Ma 14, 25 C.

⁴² Ma 14, 25 D–28 C.

⁴³ Ma 15, 28 C–26, 38 C.

⁴⁴ Diese Bezeichnung ist in einem sehr weiten Sinn zu verstehen. Die Mehrzahl der hier angegebenen Psalmen bezieht sich zwar auf die Heilsgeschichte Israels, zur Aufnahme in diese Kategorie genügt aber auch schon das Vorkommen des Wortes ‚diegeomai‘, ‚apaggelein‘ oder ‚lalein‘.

⁴⁵ Vier der hier angeführten Psalmen stehen unter der Überschrift ‚proseuche‘.

⁴⁶ Außerdem unterscheidet Athanasius noch ‚prophetische Psalmen‘, solche, die ein tugendhaftes Leben beschreiben, Lobpsalmen, Seligpreisungspsalmen, ‚Strafreden gegen Gottlose‘, ‚Worte des Rühmens im Herrn‘, ‚Jubel und Lobgesänge‘.

⁴⁷ Nicht berücksichtigt sind die Psalmen 10, 14, 23, 29, 50, 66, 71, 92, 93, 100, 119, 133, 135, 140, 147.

⁴⁸ „Da also die Psalmen auf diese Weise eingeteilt sind, ist es nunmehr den Psalm-betern möglich, jeweils die ‚Bewegungen‘ und Zustände ihres geistlichen Lebens zu erkennen, ferner die entsprechenden Normen und Anleitung zu finden, zum Beispiel durch welche Worte man dem Herrn gefallen, durch welche Worte man sich bessern und dem Herrn Dank sagen kann, ohne in den Worten, die man gebraucht, gegen die Religion zu verstoßen.“ Ma 15, 28 C.

Die zweite praktische Handreichung zum Psaltergebet, die Zuordnung der Psalmen zu bestimmten Lebenssituationen, brauchen wir nur durch einige ausgewählte Beispiele zu verdeutlichen. Ps 7 dient zum Lobpreis des Herrn wegen der allumfassenden Gnade des Heilandes und der Rettung des Menschengeschlechts, Ps 30 ist zu beten bei der geistlichen Wiedergeburt von Täuflingen, Ps 65 bei einer Katechese über die Auferstehung, Ps 78 bei der Profanation des Hauses Gottes und der Ermordung von Gläubigen. Ps 151 LXX kann beten, wer vor seinen Brüdern mit Amt und Würden ausgezeichnet wird.

Denkt Athanasius an Situationen seines eigenen Lebens, wenn er äußere Umstände zum Rezitieren von Psalmen folgendermaßen beschreibt: „Bist du bei einem schlechten König verleumdet worden und siehst, wie der Verleumder sich sogar noch brüstet, so ziehe dich zurück und bete den Ps 51“⁴⁹ „Wenn aber der Verfolger dein Haus bewachen läßt und du doch entkommst, so sage Gott Dank und schreibe den Dank wie auf Denksäulen in dein Herz, zur Erinnerung daran, daß du nicht den Untergang gefunden hast, und bete dabei Ps 58.“⁵⁰ „Flüchtest du in der Verfolgung in die Wüste, so fürchte dich nicht, weil du dort allein seiest, sondern da du Gott an deiner Seite hast, singe, wenn du am Morgen erwachst, den Ps 62!“⁵¹ Zum Schluß stellt Athanasius die Psalmen zusammen, die sich in besonderer Weise auf den Heiland beziehen⁵². Die spezielle Gebetssituation dieser christologischen Psalmen ist in den Augen des Athanasius vielleicht die Meditation der Heilsgeschichte⁵³.

⁴⁹ Ma 20, 32 D. – Man kann hier natürlich an verschiedene Verleumdungen denken, die Athanasius im Laufe seines Lebens erfahren hat. Aufgrund der Anklagen seitens der Meletianer, durch die Intrigen des Eusebius von Nikomedien und durch das Betreiben der Arianer, mit deren Bischöfen Athanasius keine Verbindung aufnehmen wollte, wurde er auf dem Konzil von Tyris (335) abgesetzt und von Konstantin am 7. 11. 335 nach Trier verbannt. Ein zweites Mal wurde Athanasius bei einem schlechten König verleumdet auf den Synoden von Arles (353/4) und Mailand (355). Unter Julian mußte Athanasius schließlich noch einmal in die Verbannung gehen (362).

⁵⁰ Ma 20, 33 A. – Hier spielt Athanasius vielleicht auf seine Flucht an, durch die er der Verhaftung durch den Dux Syrianus entging. Dieser war in der Nacht vom 8. zum 9. 2. 356 während eines Gottesdienstes mit Soldaten in die Kirche des Athanasius eingedrungen; diesem gelang es aber zu entkommen und sich bei den Mönchen in der Wüste zu verbergen.

⁵¹ Ma 20, 33 B.

⁵² Ma 26, 37 B–C. – Ps 44 und 109 bezeichnen ‚die wahre Geburt aus dem Vater‘ und seine ‚Ankunft im Leibe‘; Ps 2 und Ps 108 handeln von der Bosheit der Juden und dem Verrat des Judas; Ps 49 und 71 beziehen sich auf seine Königsherrschaft und seine richterliche Gewalt, seine Ankunft im Fleische und die Berufung der Völker; Ps 15 auf die Auferstehung von den Toten, Ps 23 und 46 auf seine Himmelfahrt, Ps 95, 97 und 98 ermöglichen die Betrachtung der Wohltaten des Heilandes aufgrund seines Leidens.

⁵³ Ma 26, 37 B.

III. Vom Singen des Psalters

„Warum aber die Psalmen in metrischer Form als Gesang vorgetragen werden, auch das dürfen wir nicht übergehen.“⁵⁴ Mit diesem Satz leitet Athanasius den dritten Teil seines Briefes an Marcellinus ein. Zunächst weist er eine falsche Begründung des Psalmengesangs in der Kirche ab: es geht dabei nicht um Ohrenkitzel⁵⁵. Ein erster Grund ist vielmehr die wörtliche Erfüllung des Gebotes, Gott ‚aus ganzem Herzen und ganzer Seele und aus aller Kraft‘ zu lieben (Deut 6, 5). Zur ‚Liebe aus aller Kraft‘ aber gehört das Gotteslob im erhabenen Stil des Liedes. Die zweite eigentliche Begründung des Psaltergesangs in der Kirche ist anthropologischer Art: „Daß also die Psalmen melodisch vorgetragen werden, beruht nicht auf dem Streben nach Wohlklang, sondern ist beabsichtigt als ein Zeugnis für die Harmonie der Seele und ihrer Gedanken. Der melodische Vortrag ist ein Symbol der wohlgeordneten und friedlichen Seelenverfassung.“⁵⁶ Wie ist das näherhin gemeint? Ausgangspunkt ist platonische Anthropologie⁵⁷. Ihr entsprechend unterscheidet Athanasius zwei Seelenverfassungen, die der ‚Ordnung‘ (‚ataraxia‘) und die der ‚Unordnung‘ (‚tarache‘). ‚Unordnung‘ besteht dann, wenn die Seelenkräfte ‚Begehren‘ und ‚Mut‘ der ‚Vernunft‘ nicht untergeordnet sind. Ein solcher Zustand ist gegen den Willen der ‚Vernunft‘, die im Menschen nicht Mißton und Zwiespalt will, „so daß er z. B. seine Gedanken auf das (sittlich) Gute richtet, das Schlechte aber ‚mit seinem Mute‘ (‚thymo‘) tut.“⁵⁸ Die zweite Seelenverfassung ist die der ‚Ordnung‘ oder Harmonie⁵⁹. Sie wird durch den ‚Geist Christi‘ im Menschen verwirklicht:

⁵⁴ Ma 27, 37 D.

⁵⁵ „Einige unserer braven Christen... sind der Meinung, daß die Psalmen des Wohlklanges wegen und um die Ohren zu ergötzen gesungen werden. Das ist aber nicht der Fall. Denn die Heilige Schrift sucht nicht das (den Sinnen) Angenehme und Mitreißende. Diese Form dient vielmehr zum geistlichen Nutzen der Seele in jeder Beziehung... vorzugsweise aus folgenden zwei Gründen...“

Ma 27, 37 D.

⁵⁶ Ma 29, 41 A.

⁵⁷ „So wie Harmonie die verschiedenen Flöten zusammenordnet, um einen einzigen Zusammenklang zu bewirken, will auch die Vernunft (‚logos‘), daß der Mensch mit ihr im Zusammenklang sei und ihr gegenüber nicht abweiche; denn bekanntlich gibt es ja in der Seele verschiedene ‚Bewegungen‘ (‚kinemata‘) wie z. B. das Denken (‚logizesthai‘), das Begehren (‚epithymein‘) und den Mut (‚thymoeides‘), aus deren gemeinsamer Bewegung die Wirksamkeit der Körperglieder resultiert.“ Ma 27, 40 A. – Zur antiken Lehre von den Seelenteilen vgl. H. Volger, Die Lehre von den Seelenteilen in der antiken Philosophie, I u. II, Plön 1892/93. – Zur Trias ‚logistik‘ (‚hegemonikon‘), ‚epithymethikon‘, ‚thymoeides‘ vgl. insbes. Plato, Polit. 440 e – 441 a.

⁵⁸ Athanasius nennt als Beispiel einer solchen ‚Unordnung‘ den Pilatus, dessen ‚Vernunft‘ zwar feststellt: ‚Ich finde keine Schuld‘, dessen ‚Mut‘ aber dann vor den Juden zurückweicht.

⁵⁹ Bei der Beschreibung dieser ‚Seelenharmonie‘ handelt es sich wohl um ein ursprünglich stoisches Lehrstück, in das Athanasius dann freilich christliche Elemente

„Damit also nicht eine solche Unordnung in uns entstehe, will die Vernunft, daß die Seele, die den Geist Christi besitzt, wie der Apostel sagt⁶⁰, diesen (Geist Christi) zum Führer nehme und in ihm ihren ‚Leidenschaften‘ gebiete und über die Glieder des Leibes herrsche, so daß sie der Vernunft gehorchen. Wie in der Harmonie sich alle Saiten nach dem Plektron⁶¹ richten und ihm gehorchen, so soll sich der Mensch, gleichsam zur Harfe geworden, ganz nach dem Heiligen Geist richten und mit allen Gliedern seines Leibes und allen Kräften seiner Seele dem Willen Gottes gehorchen und dienen.“⁶²

Athanasius veranschaulicht, wie wir sehen, seine Theorie von der ‚Harmonisierung‘ der menschlichen Seelenkräfte durch das Beispiel einer Harfe in ihrer Beziehung zum Plektron. Wie die Harfe zum Gleichklang gebracht wird durch den Anstoß des Plektrons, so die Seelenkräfte des Menschen durch die Einwirkung des Gottesgeistes. Welche Bedeutung kommt nun dem Psalmensingen im Rahmen dieser Anthropologie zu? Die Psalmodie ist, erstens, ‚Bild‘ und ‚Typus‘ der harmonischen und gottunterworfenen Seelenverfassung des Menschen. So wie der ‚Logos‘ das ‚Noema‘ äußert⁶³, bringt die Melodie die Harmonie der Seelenkräfte des Menschen zum Ausdruck. Die Psalmodie ist ‚Symbol‘ der Seelenharmonie⁶⁴. – Wichtiger aber ist ein Zweites, das eigentlich nur für uns ein Zweites ist⁶⁵: Die Melodie *verwirklicht* die Harmonie der Seele. Das Melos verwirklicht, was es anzeigt. Athanasius geht unvermittelt von der ‚Anzeige-Funktion‘ des ‚Melos‘ zur ‚Wirkfunktion‘ über:

„Denn auch das Lob Gottes in ‚wohltönenden Cymbeln‘ (Ps 150, 4) ... war wieder ein Symbol und Anzeichen (symbolon), daß die Glieder des Leibes wie Saiten

wie den ‚Geist Christi‘ einführt. – Vergleich des Menschen mit einer Harfe, jedoch mit anderer Pointe: *Plato*, *Phaedon* 85 e.

⁶⁰ Ga 4, 6 oder 1 Kor 2, 16.

⁶¹ Das ‚Plektron‘ ist ein Stäbchen zum Anschlagen der Saiten von Kithara, Lyra, Barbiton. Nach Ausweis von Bildwerken war es gewöhnlich zapfen- oder zahnförmig. Das Plektron ist ein Attribut des Apollo. Näheres hierzu *Pauly-Wissowa*, Bd. 41, 187. – Von christlichen Autoren kann der Heilige Geist als ‚Plektron‘ bezeichnet werden, insofern er die Harmonie der Tugenden hervorruft. Vgl. Kommentar zur Apok. 15, 4 (Cat. Graec. Patr.). *Ed. Cramer* (1840) VIII, 405; ferner Epiphanius, Pa. 48, 4; GCS, 224, 3 f.

⁶² Ma 28, 40 B.

⁶³ „Wie wir nämlich die Gedanken der Seele kenntlich machen und anzeigen durch die Worte, die wir aussprechen, so ist nach dem Willen des Herrn der melodische Vortrag der Worte Symbol der geistlichen Seelenharmonie. Entsprechend wurden die Psalmen als Gesang abgefaßt und werden sie als Lieder vorgetragen.“ Ma 28, 40 C.

⁶⁴ „Daß also die Psalmen melodisch vorgetragen werden, beruht nicht auf dem Streben nach Wohlklang, sondern ist ein Zeugnis für die Harmonie der vernünftigen (logismoi) Bewegung der Seele. Der melodische Vortrag ist ein Zeichen des wohlgeordneten und friedlichen Zustandes des Herzens.“ Ma 29, 41 A.

⁶⁵ Wir machen eine Unterscheidung, die Athanasius nicht kennt oder nicht explizit macht. Wir unterscheiden zwischen dem Melos als Anzeichen, Kriterium der Seelenharmonie einerseits und dem Melos als Mittel zur Verwirklichung derselben. Für Athanasius fallen beide Aspekte in eins zusammen.

in der rechten Weise beisammen sind . . . Denn so bringt, wer in der rechten Weise singt, seine Seele in Einklang und führt sie gewissermaßen aus der Ungleichheit zur Gleichheit⁶⁶. Sie befindet sich jetzt in ihrem natürlichen Zustand und wird von nichts mehr aus ihrer Ruhe aufgeschreckt⁶⁷. Mehr und mehr hat sie das innere Auge auf das Gute gerichtet und empfindet sie eine größere Sehnsucht nach den ‚zukünftigen Gütern‘ (Hebr 10, 1). Durch die Melodie der Worte in die entsprechende Fassung gebracht (‚syndiatithemi‘), vergift sie ihre ‚Leidenschaften‘. Völl Freude schaut sie auf den Sinn, der in Christus ist, und denkt an nichts anderes als an das Gute.“⁶⁸

Ein letzter Aspekt dieser Rechtfertigung des Psaltergesangs bleibe nicht unerwähnt: das Melos erbaut die Brüder: „Wer in der angegebenen Weise singt, d. h. die Melodie der Worte nach dem Rhythmus der Seele und im Einklang mit dem Geiste vorträgt, der singt wohl auch mit der Zunge, da er aber auch im Geiste singt, wird er nicht bloß sich selbst, sondern auch denen großen Nutzen bringen, die sie hören wollen.“⁶⁹ Zum besseren Verständnis der von Athanasius bezeugten Theorie des Psaltergesangs ist auf den größeren Traditionszusammenhang antiker Musiklehre hinzuweisen⁷⁰. Ein Kapitel der *Vita Pythagorica* des Jamblichos ist hierfür besonders repräsentativ:

„Er (d. h. Pythagoras) war auch der Meinung, daß die Musik einen bedeutenden Beitrag für die Gesundheit leisten kann unter der Bedingung, daß man richtige Tonarten anwendet. Nicht nur so nebenbei pflegte er sich solcher Art Reinigung zu bedienen. Er hatte dafür den Namen ‚Heilung durch Musik‘. Und in der Frühlingszeit war es, daß er sich mit solcher Melodie befaßte. Einen Harfenspieler setzte er in die Mitte, im Kreis um ihn herum setzten sich die, die singen konnten. Während der Harfenspieler sein Instrument zupfte, sangen sie zusammen einige Päane, durch die sie allem Anschein nach froh, wohlgestimmt und harmonisch wurden. Auch zu anderer Zeit wendeten sie die Musik zu Heilzwecken an. Bestimmte Melodien dienten zur Heilung der ‚Leidenschaften‘ der Seele. Man hatte auch eine Melodienart gegen die Begierden gefunden. Auch Tanz verwendete man. Als Instrument bediente man sich der Leier, denn man war der Ansicht, daß Flöten einen maßlosen, übertriebenen, eines freien Mannes unwürdigen Klang haben. Man verwendete auch einige ausgewählte Verse Homers und Hesiods zur ‚Aufrichtung‘ (‚epanorthosis‘) der Seele . . . Die ganze pythagoräische Schule verwendete Musikstücke (‚exartyseis‘), die durch ganz bestimmte Melodien die ‚Leidenschaften‘ der Seele auf nützliche Weise in die entgegengesetzten Haltungen (‚diathesis‘) verwandeln konnten. Vor dem Schlafengehen reinigten sie ihren Geist durch bestimmte Lieder und Melodien

⁶⁶ ‚Isotes‘ (und ‚anisotes‘) scheint im Sinne von Gleichmut nicht belegt.

⁶⁷ Das Substantiv ‚ptoia‘ wird von Zenon zur Definition des ‚pathos‘ verwendet: ‚pathos est ptoia psyches‘ (Stoic. elem. 1, 51). Näheres hierzu bei *M. Pohlenz*, Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen 1948/49, 142 f.

⁶⁸ Ma 29, 41 AB. – Ähnliche Gedanken zur Rechtfertigung des Psaltergesangs in der Kirche bringen Basilius (in Ps 1, PG 29, 209–213), Ps-Justinus (Diodor von Tarsus?), Antworten an die Orthodoxen Nr. 118 (107), TU 21, 4 (1901) 131, Procop von Konstantinopel, oratio . . . PG 65, 692 f.

⁶⁹ Ma 29, 40 D f.

⁷⁰ Vgl. *H. Abert*, Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik, Leipzig 1899; ferner *W. Vetter*, Art. Musik: Pauly-Wissowa, Bd. XVI, 877–892 und *G. Wille*, Art. Musik im Lexikon der Alten Welt, Zürich 1965 2010–11 (dort neuere Lit.).

von den Störungen (tarache) und dem Lärm des Tages, der noch in den Ohren lag... Auf diese Weise also hat Pythagoras die höchstnützliche ‚Aufrichtung‘ der Sitten und des Lebenswandels der Menschen durch die Musik erreicht.“⁷¹

Die Verwandtschaft der Musiktheorie des Briefes an Marcellinus mit diesem pythagoräisch-platonischen Lehrstück springt in die Augen. Hier wie dort wird – wie das für die antike Ethoslehre charakteristisch ist – mit einer unmittelbaren Wechselwirkung zwischen Melodie und Seelenhaltung, in diesem Sinne zwischen Kunst und Moral gerechnet⁷². Zu einer vollständigeren Würdigung der athanasianischen Musiktheorie müßte diese freilich auch vor dem größeren Hintergrund der Ethoslehre anderer Kirchenmänner, wie Klemens von Alexandrien, Methodius von Olymp, Gregor von Nyssa und natürlich Augustinus, gesehen werden. Leider ist dieser weitere Schritt im Rahmen dieser Studie nicht mehr möglich⁷³.

Schluß

Der Psalter ermöglicht in seinem Wortlaut authentische Akte geistlichen Lebens: Reue, Gotteslob, Dank usw. Gesungen bezeugt und verwirklicht er die Harmonie der menschlichen Seele. Beidemale ist der Psalter verstanden als Mittel des geistlichen Fortschritts⁷⁴. Wir fragen abschließend: Ist der Psalter nur Mittel in den Augen des Athanasius? Kapitel 31 des Briefes an Marcellinus gibt Antwort auf diese Frage. Athanasius bemerkt zunächst, daß der Wortlaut des Psalters unverändert bleiben soll: „Keiner suche den Psalter durch treffendere Ausdrücke weltlicher Redeweise zu verschönern oder ihn umzuarbeiten oder ganz zu verändern. Man lese und singe ihn vielmehr ganz einfach im Wortlaut. Die Männer, die ihn uns geschenkt (diakoneo) haben, sollen nämlich ihre eigenen Worte erkennen und mit uns zusammen beten. Mehr noch, der Geist soll die Worte, die er durch jene gesprochen hat, wahrnehmen und so ‚auch uns beistehen‘.“⁷⁵ Damit ist gesagt: Im Wortlaut des Psalters sind die Heiligen, ja ist der Heilige Geist selber irgendwie anwesend. Das Nach-sprechen und Nach-beten bedeutet eine Hineinnahme, bedeutet Teilnahme am ‚unaussprechbaren Seufzen des

⁷¹ Jamblich Chalchidensis, de Vita Pythagorica, E. Kiessling, Leipzig 1816, Bd. I, 25.

⁷² Vgl. hierzu die in Anm. 70 genannte Lit.

⁷³ Vgl. u. a. T. Gerold, Les Pères de l'Église et la Musique, Paris 1931; J. Quasten, Musik und Gesang in den heidnischen Kulturen der Antike und christlichen Frühzeit, Münster 1927 (= Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Nr. 25, Münster 1930). – S. Corbin, L'église à la conquête de sa musique, Paris 1960.

⁷⁴ Athanasius versteht den Psalter als Mittel der Aszese; vgl. die Einleitung des Briefes, cap. 1.

⁷⁵ Ma 31, 41 D – 44 A. – In dem Terminus ‚synantilambanein‘ klingt Röm 8, 26 an.

Heiligen Geistes' (nach Röm 8, 26). Der wörtliche Nachvollzug der Psalterworte bedeutet zudem eine größere Chance, daß das Gebet von Gott erhört wird: „Denn im Maße das Leben der Heiligen heiliger ist als das der übrigen Menschen, wird man auch zu Recht ihre Worte für heiliger und wirksamer halten als die, die wir zusammenfügen. Denn durch eben diese Worte haben sie Gottes Wohlgefallen gefunden, haben sie, wie der Apostel sagt, ‚Königreiche bezwungen, Gerechtigkeit geübt, Verheißungen empfangen . . .‘ (Hebr 11, 33–35).“⁷⁶ Im Wortlaut des Psalters ist letztlich eine Gegenwart festgehalten, die Gegenwart heiligen Menschenlebens, das eben im gottwohlgefälligen Wort zum Ausdruck kommt, die Gegenwart des helfenden Gottesgeistes⁷⁷, der solches Leben und solches Wort ‚inspiriert‘. Weil Athanasius von dieser Gegenwart im Psalterwort überzeugt ist, kann er dem Psalmbeter verheißeln:

„Ein jeder möge also Mut fassen, indem er diese Worte nachspricht. Denn Gott erhört durch sie die Flehenden. Wer in Not ist, wird beim Aussprechen dieser Worte den großen in ihnen liegenden verborgenen Zuspruch erfahren. Wer versucht und verfolgt ist, wird durch ihren Gesang sich bewähren. Er wird von Gott beschützt werden, der auch den beschirmt hat, der diese Worte (ursprünglich) gesungen hat. Mit diesen Worten wird er den Teufel verjagen und die Dämonen vertreiben.“⁷⁸

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Vgl. Ma 32, 45 A: „Denn in den Worten der Schrift ist der Herr (anwesend).“ Im Kontext ist vom exorzistischen Gebrauch von Schriftworten die Rede. Näheres hierzu K. Traede, Art. „Exorzismus“, RAC VII (1969) 105. 107–108.

⁷⁸ Ma 32, 44 B. – Vgl. das Urteil eines modernen Exegeten: „Die Psalmen sind größtenteils das Echo auf die göttliche Offenbarung. Darum ist in ihnen auch die ganze Offenbarung des Alten Testaments enthalten . . . Sie sind große und weite Rahmen, in die wir alle unsere Gedanken, Affekte und Stimmungen und alle unsere Anliegen unter der Anregung des Heiligen Geistes einfügen können. Und der Heilige Geist, der sie inspirierte, hat dabei auch schon um all das gewußt, was mit seinen Worten ausgesprochen werden kann, und von vornherein gewünscht, daß es auch geschehe. Wir dürfen uns auch freuen, daß wir mit unserem Psalmgebet zum großen Beterchor des Gottesvolkes des Alten und Neuen Bundes gehören . . .“ J. Schildenberger, Das christliche Psalmgebet, Erbe und Auftrag 45 (1969) 289–299, 386–394 (94).