

# Abstieg und Aufstieg Christi nach Origenes

## Zur Auslegung von Psalm 15 in den Homilien von *Codex Monacensis Graecus 314*<sup>\*</sup>

Denn hier finden wir nicht allein, was einer oder zwei Heilige getan haben, sondern was das Haupt selbst aller Heiligen getan hat und noch alle Heiligen tun.

*Martin Luther*, Zweite Vorrede auf den Psalter

VON LORENZO PERRONE

### 1. Einleitung: Origenes' Schriften zu Ps 15

Laut dem Schriftenverzeichnis des Origenes im Brief 33 von Hieronymus an Paula soll der Alexandriner Ps 15 jeweils einen Kommentar (*liber unus*) und drei Homilien (*homiliae III*) gewidmet haben.<sup>1</sup> Die von Marina Molin Pradel neuentdeckte Sammlung der Psalmenhomilien im *Cod. Monac. Graec. 314* [im Folgenden: *Cod. Graec. 314*] der Bayerischen Staatsbibliothek enthält dagegen nur zwei Homilien.<sup>2</sup> Auch wenn die Zahl nicht übereinstimmt, lässt sich jedoch nicht bestreiten, dass diese anonym überlieferten Texte dem Origenes zuzuweisen sind, und zwar auf Grund sowohl äußerer als auch innerer Kriterien. Die zwei Homilien sind unmittelbar aneinandergesetzt, wobei sie deutlich von derselben Hand stammen, wie im Folgenden ersichtlich sein wird. Dazu ist die zweite als ein Text des Origenes durch ein Fragment bezeugt, das Pamphilus für seine *Apologie* exzerpierte, die später von Rufinus ins Lateinische übersetzt wurde.<sup>3</sup> Das einfüh-

<sup>\*</sup> Der Text geht auf ein Referat zurück, das anlässlich der Studententagung „Der ‚neue‘ Origenes im Codex Monacensis Graecus 314“ (Seminar für Klassische Philologie, Heidelberg, 30.11.2013) gehalten wurde.

<sup>1</sup> Ich zitiere Ep. 33 nach *P. Nautin*, Origène. Sa vie et son œuvre, Paris 1977, 228–229 (Zeilen 11–12, 41): *In XV<sup>o</sup> librum I... In XV<sup>o</sup> omeliae III*. Vgl. auch die Prospekte auf Seiten 249 und 258. Die Schriften des Origenes werden, wenn nicht anders angegeben, nach der GCS-Ausgabe mit Seiten- und Zeilenangabe zitiert; die Titel-Abkürzungen sind dem folgenden Band entnommen: *A. Monaci Castagno* (Hg.), Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere, Roma 2000, xiii–xv.

<sup>2</sup> *Cod. Graec. 314*, ff. 1r–16r (= H15Ps I); ff. 16v–30r (= H15Ps II). Zur Münchner Handschrift und ihrer Entdeckung siehe jetzt *M. Molin Pradel*, Novità origeniane dalla Staatsbibliothek di Monaco di Baviera: il *Cod. graec. 314*, in: *Adam* 18 (2012) 16–40. Für eine kurze Einführung vgl. *M. Molin Pradel/L. Perrone*, Die Homilien des Origenes zu den Psalmen, in: *Das Alte Testament und sein Umfeld. Vom Babylonischen Talmud zu Lassos Bußpsalmen. Schätze der Bayerischen Staatsbibliothek*, Luzern 2013, 85–87 (mit Abbildungen); *L. Perrone*, Une nouvelle collection de 29 homélies d'Origène sur les Psaumes: le *Codex Graecus 314* de la Bayerische Staatsbibliothek de Munich, in: *Medieval Sermon Studies* 57 (2013) 13–15; *ders.*, Origenes redivuus: la découverte des Homélies sur les Psaumes dans le *Cod. Gr. 314* de Munich, in: *REAug* 59 (2013) 55–93.

<sup>3</sup> Vgl. *Pamph.*, *Apol.* 142–145 (Pamphile et Eusèbe de Césarée. *Apologie pour Origène*, Texte critique, traduction et notes par *R. Amacker* et *É. Junod*, Paris 2002, 228–232).

rende Lemma weist einfach auf eine Auslegung des Alexandriner zu Ps 15 hin, ohne die dazugehörige Schrift genauer anzugeben.<sup>4</sup> Dies mag vielleicht mit dem Zustand der Überlieferung der Werke des Origenes zu den Psalmen zu tun haben, wenn nicht andere Gründe bei Pamphilus (oder bei seinem Übersetzer) eine Rolle spielten. In der Tat enthält das Verzeichnis des Hieronymus, auf dem Katalog des Eusebius im *Leben des Pamphilos* basierend, einige Lücken, welche auch die Psalmenschriften betreffen. Gelegentlich bezieht sich nämlich der Alexandriner auf detaillierte Auslegungen, wohl eher in Form von *tomoi*, die in unserer Liste nicht vorkommen.<sup>5</sup>

Ein Versehen des Hieronymus bei der Aufzählung der Homilien lässt sich allerdings nicht ausschließen, was übrigens auch in anderen Fällen geschehen ist.<sup>6</sup> Wichtiger ist jedoch die Tatsache, dass er sich als unser bester Zeuge für die beiden Homilien von *Cod. Graec.* 314 erweist, was ihren Inhalt und die Argumentationsweise angeht. In seinem *Tractatus de psalmo XV*, der ohnehin durch die ungewöhnliche Länge im Vergleich zu den anderen auffällt<sup>7</sup>, hatte Hieronymus durchweg den Text der zwei Münchner Predigten vor Augen, wie es die zahlreichen Parallelstellen verraten<sup>8</sup>. Wenn er Origenes nicht einfach abgeschrieben und adaptiert hat, wie Vittorio Peri früher im Allgemeinen von den *Tractatus in Psalmos* behauptet hat,<sup>9</sup> so hat er sich doch von ihm mehrmals inspirieren lassen und seine Auslegung benutzt, soweit ihm diese annehmbar erschien. Wir werden demnächst feststellen können, wie manche Weglassungen bezüglich der von *Cod. Graec.* 314 gebotenen Interpretation mit kühneren Formulierungen des Origenes zu tun haben, die Hieronymus offenbar nicht akzeptieren konnte.

Ob Hieronymus auch den Kommentar des Origenes zu Ps 15 kannte, lässt sich nicht beweisen, obgleich man den Eindruck gewinnt, dass weiteres origenisches Gut in dem *Tractatus de psalmo XV* vorhanden ist. Auf jeden

<sup>4</sup> Vgl. ebd. 142 (228): „Pamphilus. Sed et in quinto decimo psalmo exponens illum uersiculum“.

<sup>5</sup> So fehlt in Ep. 33 u. a. ein *tomus* zu Ps 47, der von CC VII, 31 (182,3–9) erwähnt wird: οὐ κατὰ τὴν ἐνεστῶσαν νομίζοντες εἶναι πραγματεῖαν σαφηνίσαι ὑπερτιθέμεθα εἰς τὰ ἐξηγητικά τῶν προφητῶν, ἀπὸ μέρους κατὰ τὸ δυνατόν ἡμῖν διηγησάμενοι περὶ πόλεως θεοῦ ἐν τοῖς πραγματευθεῖσιν ἡμῖν εἰς τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ πέμπτον ψαλμὸν καὶ τὸν τεσσαρακοστὸν καὶ ἑβδομον ψαλμὸν. Vgl. auch den Hinweis auf einen *tomos* zu Ps 31 in CRm IV,1.

<sup>6</sup> Wie festgestellt von Nautin, Origène (wie Anm. 1), 228, 249–250.

<sup>7</sup> Vgl. *Hieronymus*, *Tractatus sive Homiliae in Psalmos*, ed. G. Morin, Turnhout 1958, 364–385.

<sup>8</sup> Bei der Vorbereitung der kritischen Edition konnte ich eine deutliche Anlehnung des Hieronymus an den folgenden Stellen (die nach meiner Paragraphen-Nummerierung angegeben werden) feststellen: H15Ps I,1 (ff. 1v, 2r); I,5 (f. 8r); I,6 (ff. 9v, 10v); I,7 (ff. 11r, 11v, 12r, 12v); I,8 (f. 13r); H15Ps II,2 (f. 18r); II,3 (ff. 18v, 20v); II,5 (ff. 23v, 24r); II,7 (f. 25v); II,8 (f. 27r); II,9 (f. 28v); II,10 (f. 29r). Für eine erste Untersuchung der *Tractatus* im Lichte der neuen Psalmenhomilien, vgl. A. Capone, „Folia vero in uerbis sunt“: *parola divina e lingua umana nei Tractatus in psalmos attribuiti a Gerolamo*, in: Adam. 20 (2014) 437–456.

<sup>9</sup> Vgl. V. Peri, *Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino*, Città del Vaticano 1980. Sein Resultat wurde durch die italienische Übersetzung der *Tractatus* popularisiert: *Origene – Gerolamo. 74 Omelie sul Libro dei Salmi*, Introduzione, traduzione e note di G. Coppa, Milano 1993. Zur Widerlegung der These von Peri sei besonders auf den folgenden Beitrag hingewiesen: P. Jay, *Jérôme à Bethléem: les Tractatus in Psalmos*, in: *Y.-M. Duval* (Hg.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, 367–380.

Fall scheint Hieronymus noch etwas mehr von der Exegese des Alexandriners zu diesem Psalm gekannt zu haben. Mindestens im Zusammenhang mit den Polemiken, die während der Kontroverse um den Pelagianismus entstanden sind, erwähnt der *Brief* 133 eine Auslegung des Alexandriners, die in unseren beiden Homilien nicht vorkommt. Es handelt sich um eine Interpretation, die Origenes zum Vers 7b („meine Nieren haben mich bis in die Nacht unterwiesen“) geboten haben soll: Nach Hieronymus hätte er die Schriftstelle im Sinne einer völligen *apatheia* in sexueller Hinsicht ausgelegt, welche die Heiligen zu erreichen imstande seien.<sup>10</sup>

Eine derartige Erklärung wird wiederum von den wenigen Fragmenten zu Psalm 15, die unter dem Namen des Origenes in den Katenen stehen, nicht bezeugt.<sup>11</sup> Diese Exzerpte zeigen außerdem keine besonderen Berührungspunkte mit den Münchner Homilien. Unabhängig davon hat seinerzeit Robert Devresse darauf verzichtet, sie irgendwie auf Origenes zurückzuführen, weil die Handschriften der *Catena Palaestinaensis*, worauf er sich für sein Repertorium vorwiegend stützte, keine Exzerpte zu diesem Psalm liefern.<sup>12</sup> Er begnügte sich damit, auf die zuvor besprochenen Stellen zu den V. 7 und 9 bei Hieronymus und Rufinus hinzuweisen. In diesem Kontext werde ich mich nur darauf beziehen, wenn die Exzerpte interessantes Vergleichsmaterial enthalten, ohne auf die Frage der Authentizität eingehen zu können. Noch werde ich mich darum bemühen, abgesehen von den *Tractatus* des Hieronymus, das Fortleben der Münchner Homilien bei denjenigen Autoren zu verfolgen, die von der Psalmenauslegung des Origenes beeinflusst wurden, wie zum Beispiel Eusebius von Cäsarea, Hilarius von Poitiers oder Didymus der Blinde. Stattdessen sollen hier die Stellen in den Schriften des Alexandriners berücksichtigt werden, in denen er Zitate aus Ps 15 herangezogen beziehungsweise kommentiert hat. Insgesamt handelt es sich um kaum mehr als ein Dutzend Stellen, wobei sie nicht ohne Interesse sind. Denn die Zitate konzentrieren sich fast alle auf die Perikope, die Origenes in der zweiten Homilie kommentierte (Ps 15,7–11), und ganz besonders auf die V. 9–10. Diese stellen bekanntlich seit der Apostelgeschichte ein christologisches *testimonium* ersten Ranges dar, das sich

<sup>10</sup> Vgl. *Hieronymus*, Ep. 133,3: „Doctrina tua Origenis ramusculus est. In eo enim psalmo ubi scriptum est (ut de caeteris taceam) ‚Insuper et usque ad noctem erudierunt me renes mei‘ (Ps 15,7b), asserit uirum sanctum, de quorum uidelicet et tu numero es, cum ad uirtutum uenerit summitatem, ne in nocte quidem ea pati quae hominum sunt, nec cogitatione uitiorum aliqua titulari“. Zum Kontext der Auseinandersetzung mit den Pelagianern, siehe zuletzt A. Caruso, „Ramusculus Origenis“: l’eredità dell’antropologia origeniana nei Pelagiani e in Girolamo, Roma 2012.

<sup>11</sup> Vgl. PG 12, 1209c–1216c; PG 17, 109a–b; J. B. Pitra (Hg.), AS II, Paris 1884 (Neudruck 1966), 469.

<sup>12</sup> Vgl. R. Devresse, *Les anciens commentateurs grecs des Psaumes*, Città del Vaticano 1970, 11: „Les neuf psaumes qui suivent (XIII–XXI) ne sont représentés par aucun fragment dans Barocc. 235 et Vat. 1789“. Zu den Problemen, welche die Katenenüberlieferung der Psalmenkommentare des Origenes mit sich bringt, vgl. u. a. B. Villani, *Zur Psalmenauslegung des Origenes*. Einige Beobachtungen am Beispiel von Psalm 2, in: S. Kaczmarek/H. Pietras (Hgg.), *Origeniana Decima: Origen as Writer*, Leuven 2011, 491–506.

der Alexandriner für seine Auslegung zunutze machte, indem er darin seinen Schlüssel und den roten Faden gewann, der ihn über viele Umwege ans Ziel führte.<sup>13</sup>

## 2. Der homiletische Rahmen: Perikopeneinteilung und Gestaltung der Auslegung

Ausgehend von dieser Bemerkung empfiehlt es sich, zunächst den homiletischen Rahmen der Auslegung von Ps 15 kurz zu skizzieren. Der Prediger war sich eigentlich sehr wohl bewusst, wie sehr die besonderen Umstände seiner Kommentierung in Anwesenheit einer Gemeinde, die ihm nicht immer willig folgte, den Gang der Interpretation bedingten. Es ist also kein Zufall, wenn er sich oft ausdrücklich darauf bezieht. Auf der anderen Seite entspricht das Bild, das wir hierzu aus den neuen Homilien von *Cod. Graec. 314* bekommen, weitgehend dem Fazit, das man aus den schon bekannten Texten gewinnen konnte, wenn auch manches im Dunkel bleibt.<sup>14</sup>

Erwartungsgemäß folgt die Predigt unmittelbar nach einer Lesung des jeweiligen Psalms, die aber in vielen Fällen eine überraschend kleine Textperikope enthält. Dies lässt sich zum Beispiel zu Beginn der 2. Homilie klar beobachten, da hier Origenes genau auf den Anfang der „heutigen Lesung“ hinweist, das heißt auf V. 7.<sup>15</sup> Dasselbe geschieht auch bei der 2. Homilie zu Psalm 67, die nach Aussage des Predigers mit der Lesung von V. 5 einsetzte (und nur bis V. 7 reichte).<sup>16</sup> Der Leser von *Cod. Graec. 314* weiß natürlich, dass die erste Homilie zu Ps 15 bis V. 6 kam, aber bei der 2. muss man annehmen, dass die Psalmenlesung absichtlich nur auf den zu kommentierenden Teil beschränkt war, ohne die vorangehende Textpartie zu wiederholen. Wie solche Perikopeneinteilungen zustande gekommen sind, lässt sich nicht ermitteln. Da in unseren Homilien – im Unterschied zu anderen – von Zeitdruck kaum die Rede ist, hat vermutlich der Prediger selbst die Länge nach seinem Gutdünken bestimmt, statt dass er sich an eine feste Leseordnung gehalten hätte. Rein statistisch gesehen besprechen die Psalmenhomilien in den

<sup>13</sup> *Biblia Patristica* signalisiert eine Anspielung auf Ps 15,5 in H10s IX,5 („quorum pars est Dominus ‚nec ulla iis portio habetur in terris‘“), die nach W. A. Baebrens (Hg.), Origenes, Werke; Band 7,2, Leipzig 1921, eher auf Ps 72,26 zu beziehen ist.

<sup>14</sup> Die beste Behandlung der Homiletik des Origenes bleibt A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987. Vgl. außerdem K. J. Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Structure in Origen's Exegesis*, Berlin/New York 1986; und Ch. Marksches, „... für die Gemeinde im Grossen [sic!] und Ganzen nicht geeignet ...?“. Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: *Ders.*, *Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin 2007, 35–62. Für weitere Bibliographie siehe M. Maritano, *Rassegna bibliografica su „Origene omileta“*, in: E. dal Covolo/L. Perrone (Hgg.), *Mosè ci viene letto nella Chiesa. Lettura delle Omelie di Origene sulla Genesi*, Roma 1999, 141–162.

<sup>15</sup> H15Ps II,2 (f. 17v): Ἦν δὲ ἀρχὴ τοῦ σήμερον ἀναγνώσματος· εὐλογῆσω τὸν Κύριον τὸν συνετίσαντά με (Ps 15,7a).

<sup>16</sup> H67Ps II,2 (f. 99v): ἡ ἀρχὴ τοῦ σήμερον ἀναγνώσματος πρόσταγμα ἦν. Die Formulierung erinnert an ähnliche Stellen in H37PsL I (I,32–36): iste psalmus qui nunc lectus est; H1er V,1 (30,21): ἐπὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ σήμερον ἀναγνώσματος.

meisten Fällen einen relativ kurzen Textabschnitt von sechs bis sieben Versen, aber sie können auch kleinere Perikopen von sogar nur zwei oder drei Versen zu ihrem Gegenstand machen.<sup>17</sup> Diese Tatsache zeigt noch eindeutiger, in welchem Maße sich die homiletische Behandlung der Psalmen durch Origenes ausdehnte und wie weit sie in die Nähe eines regelrechten Kommentars kam.

Was die zwei Homilien zu Ps 15 betrifft, so erweist sich die daraus resultierende Einteilung des Psalmtextes durchaus als sinnvoll. Die ungefähr gleiche Länge der zwei Predigten spiegelt diese Tatsache entsprechend wider.<sup>18</sup> Der Schwerpunkt der Auslegung lag nämlich für Origenes, wie oben angekündigt, in den V. 7–11, so dass die ausgewählte Perikope der 2. Homilie kürzer ausfallen musste. Eine gewisse „Planung“ lässt sich nicht bestreiten, auch insofern, als Origenes gerade anhand der V. 9–10 sozusagen eine Brücke zwischen den beiden Predigten herstellt. Er bezieht sich schon im Voraus auf diese Schriftstelle in der ersten Homilie, wenn er „die sprechende Person“ (τὸ πρόσωπον τὸ λέγον) des Psalms zu erklären versucht, und er wiederholt das zu Beginn der 2. Homilie. Hier finden wir auch die einzige Angabe, die den zeitlichen Abstand zu der vorherigen Predigt umschreibt, obgleich sie wenig ergiebig ist. Der Prediger erinnert nämlich an die Ausführungen zur Propon-Auslegung, die er „neulich“ (καινότερον) seinem Publikum vorgetragen hat.<sup>19</sup> Andererseits findet sich in der ersten Homilie ein Hinweis auf eine frühere Erläuterung (ὡς πρόην διηγησάμεθα), der – ebenso wie ähnliche Rückverweise an anderen Stellen von Origenes' Schriften – für uns leider im Grunde nur die Kontinuität seiner Tätigkeit als Schriftinterpret und Prediger bezeugt.<sup>20</sup>

Nun auf die Gestaltung der Kommentierung eingehend, entfaltet sich die Exegese in der Regel anhand der einzelnen Verse, abgesehen von den einleitenden Prologen, die meistens sehr kurz sind. Die Psalmverse aber bieten häufig mehr als ein Lemma zur Auslegung, denn der Prediger teilt sie zusätzlich in kleinere zu kommentierende Einheiten ein. Hinzu kommt die häufige

<sup>17</sup> Außer H67Ps II (ff. 98v–115v: Ps 67,5–7) s. noch H76Ps III (ff. 193v–204r: Ps 76,17–18); H76Ps IV (ff. 204v–213v: Ps 76,19–21); H77Ps II (ff. 228v–242v: Ps 77,9–11).

<sup>18</sup> Es sind jeweils 16 und 14 Blätter in Cod. Graec. 314: H15Ps I = ff. 1r–16r; H15Ps II = ff. 16v–30r.

<sup>19</sup> H15Ps II,1 (f. 16v): Εὐρομεν δέ τι ἐπὶ τούτου τοῦ ψαλμοῦ καινότερον.

<sup>20</sup> H15Ps I,4 (ff. 6r-v): Ἐάν μὴ φυλασσωμεθα, ἀλλ' ὅτε δήποτε κὰν ἐπὶ βραχὺ καταλειπόμεθα, εὐθέως πειρασμοῖς περιπίπτομεν καὶ εὐθέως καταλειπόμενοι, ἀσθανόμεθα ὅτι ἐπελάθετο, ὡς πρόην διηγησάμεθα, ἡμῶν πως ὁ Κύριος. Bezieht sich hier Origenes auf den verlorenen *tomus* zu Ps 9? Wie bekannt ist, hat sich Nautin auf diese und ähnliche Wendungen gestützt, um die Chronologie der Homilien des Origenes festzulegen. Vgl. *Nautin*, Origène (wie Anm. 1), 389–409, der besonders HJer. VIII,3 (58,11–13) und XVIII,10 (164,13–16) heranzieht, um die Anteriorität von HPs im Homilien-Zyklus zu behaupten. Dass seine Rekonstruktion revisionsbedürftig ist, zeigte neulich *A. Grappone*, Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene, in: Aug. 41 (2001) 27–58. Die zeitlichen Indizien, die Cod. Graec. 314 zu entnehmen sind, lassen eher an eine Datierung gegen Ende der literarischen Tätigkeit des Origenes denken. Merkwürdigerweise schweigt HRG V,6 (Origène. Homélie sur Samuel, Édition critique, introduction, traduction et notes par P. et M.-Th. Nautin, Paris 1986 [188,22–28]) über jegliche vorausgehende Auslegung von Ps 15, obwohl dieser Psalm dort zitiert wird, während Origenes sich auf einen früheren Kommentar zu Ps 21 bezieht.

Einführung von Schriftaportien, die eine eigene Bearbeitung verlangen, wobei der Prediger seine Hörer darauf vorbereitet. Auch im Zusammenhang damit gibt es dann wiederholte Aufrufe an die Gemeinde, die sich besonders gern als Bitten um deren betende Unterstützung bei der Auslegung ausgeben, wenn sich Origenes nicht selbst daran macht und seine Auslegung mit einem Gebet begleitet.<sup>21</sup> Das unvermeidliche Resultat davon ist eine Fragmentierung der Interpretation, die nur ab und zu versucht, einem solchen Schicksal zu entgehen, indem sie Bezugspunkte zwischen den verschiedenen Textabschnitten herausstellt oder zurückgreifende beziehungsweise weiter verbindende Argumentationen ins Feld führt. Origenes scheint dies eingesehen zu haben; denn er zeigt sich von Zeit zu Zeit bemüht, den Hörern sein Vorgehen zu klären, indem er manche Abschnitte bildet. So trennt er präzise die Ausführungen zum Psalmentitel in der erste Homilie vom Beginn der eigentlichen Auslegung von Ps 15.<sup>22</sup> Wenig später rechtfertigt er in derselben Homilie die „mäßige Digression“, die er sich bei der Kommentierung von V. 1b im Hinblick auf die Kirche als dem mystischen „Leib Christi“ und die pastoralen Folgen davon geleistet hat.<sup>23</sup> Allerdings kommen solche Wendungen nur allzu spärlich vor, um gegen die besagte Fragmentierung der Exegese effektiv zu wirken.<sup>24</sup> Man darf deshalb dieses Bild nicht aus den Augen verlieren, wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, eine synthetische Perspektive aus der analytischen Behandlung des Predigers zu gewinnen. Wir sind zwar sozusagen in einer besseren Lage mit den zwei Homilien zu Ps 15; denn Origenes selbst lässt hier ein einheitliches Thema ahnen. Dennoch gestaltet sich seine Exegese weitgehend kaleidoskopartig, wie aus einer Zusammenfassung des Inhalts hervorgehen wird.

### 3. Eine Übersicht zu der Auslegung von Ps 15: Ein christologischer Leitfaden

Der eigentlichen Auslegung von Ps 15 schickt Origenes in seiner ersten Predigt zwei Abschnitte voran, die zunächst den Psalmtitel (I,1) und dann „die sprechende Person“ (I,2), erklären sollen.<sup>25</sup> Der Alexandriner legt Wert dar-

<sup>21</sup> Ein eindrucksvolles Beispiel befindet sich in H15Ps II,6 (f. 24v), wo der Prediger sein Gebet an den Logos adressiert, um die Lösung einer *quaestio* einzuleiten: Ἐπειδὴ ἡμεῖς, ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐπιδήμει, σαφηνίζέ μοι καὶ τοῖς ἀκροᾶσθαι γνησίως βουλομένοις πᾶς ὁ διάβολος ἴσταται ἐκ δεξιῶν τοῦ Ἰησοῦ (Za 3,1). Zu diesem Aspekt siehe L. Perrone, *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata*, Brescia 2011, 358–430.

<sup>22</sup> H15Ps I,1 (f. 2v): Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἰρηται εἰς τὴν ἐπιγραφὴν.

<sup>23</sup> H15Ps I,3 (f. 6r): Ταῦτα ἐν παρεκβάσει μετρίως διὰ τὸ φύλαξόν με, Κύριε (Ps 15,1b).

<sup>24</sup> In Bezug auf unsere beiden Texte kann man noch auf die folgenden Stellen verweisen: H15Ps II,8 (f. 28v): Ταῦτα διὰ τὸ οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς τὸν ἄδην (Ps 15,10a). Ἐδει γὰρ παραστήσαι, ὅτι γυμνὴ ψυχὴ πρὸς ψυχᾶς γεγένηται; II,9 (f. 29r): Ταῦτα διὰ τὸ οὐ δώσεις τὸν δαίμον σου ἰδεῖν διαφθοράν (Ps 15,10b). Ἐδει γὰρ συνεξετασθῆναι τὸ ξενίζόντως λεγόμενον παρὰ τὴν συνήθειαν τῶν πολλῶν.

<sup>25</sup> Bei der Angabe von Paragraphen stütze ich mich auf meine sich in Vorbereitung befindende Edition.

auf, einleitend die Psalmtitel zu besprechen, wie wir es in der Sammlung von *Cod. Graec.* 314 noch am Beispiel von fünf weiteren Homilien beobachten können. Es sind jeweils die Anfangshomilien zu Ps 73, 76, 77 und 80 sowie die Homilie zu Ps 74.<sup>26</sup> Doch wie diese Aufzählung selbst zeigt, tut er dies nicht in allen Fällen.<sup>27</sup> Man darf vermuten, dass die Auslassung von Erläuterungen zu einzelnen Psalmtiteln ihren Grund darin hat, dass sie woanders kommentiert wurden, und zwar wenn sie zum ersten Mal im Text vorkommen. In Bezug auf Ps 15 scheut sich Origenes nicht, die ganze Reihe der Psalmen aufzulisten, die denselben Titel „στηλογραφία“ tragen, wenn auch mit unterschiedlichen Zusätzen (Ps 55–59).<sup>28</sup> Doch im Unterschied zu Hieronymus, der die sechs Psalmen auf die Menschwerdung Christi und besonders auf sein Leiden bezieht,<sup>29</sup> bemüht sich Origenes nicht, aus der angegebenen Bestandsaufnahme einen gemeinsamen Nenner für die Auslegung der Psalmenreihe zu gewinnen. Er legt ausschließlich den Titel von Ps 15 aus, wobei für ihn die hier erwähnte „Inscript“ (στηλογραφία) auf die lebende „Stele“ hindeutet, die jeder mit seinem guten beziehungsweise bösen Tun aufrichtet.<sup>30</sup> Außerdem: Statt sich wie Hieronymus auf die verschiedenen Formen des Titels im hebräischen Text oder in den anderen Editionen der griechischen Bibel zu berufen,<sup>31</sup> zieht es der Alexandriner vor, eine scheinbare Apo-

<sup>26</sup> Vgl. H73Ps I,1 (ff. 115v–116r): ἀνεγνώσθη δὴ ὁ τρίτος καὶ ἑβδομηκοστὸς ψαλμὸς, διὰ τῆς ἐπιγραφῆς παρορμῶν ἡμᾶς; H76Ps I,1 (f. 171r): τοῦτο οὖν δηλοῦσθαι νομίζω ἐν τῇ ἐπιγραφῇ τοῦ ψαλμοῦ, οὕτως ἔχουσι· εἰς τὸ τέλος ὑπὲρ Ἰδιθουμ τῷ Ἀσάφ ψαλμὸς (Ps 76,1); H77Ps I,1 (f. 214r): πολλάκις λέγομεν ὅτι οἱ ἐπιγεγραμμένοι συνέσεως ψαλμοὶ διὰ τῆς ἐπιγραφῆς ἐπιστρέφουσι τὸν ἀκούοντα ζητεῖν τὰ ἐν τῷ ψαλμῷ λεγόμενα ὡς δεόμενα ἐρμηνείας καὶ διηγήσεως; H80Ps I,1 (f. 329v): διὰ τοῦτο γράφεται ψαλμὸς ἐξῆς τῆ εὐχῆ τῇ περὶ τῆς ἀμπέλου· ὁ ὑπὲρ τῶν ληνῶν (Ps 80,1). Vgl. auch H74Ps I,1 (f. 154v); H38Ps I,2 (Origene, Omelie sui Salmi, Homiliae in Psalmos XXXVI–XXXVII–XXXVIII, a cura di E. Prinzivalli, Firenze 1991 [326,13–18]): „in psalmis ergo diuinae Scripturae quicumque sunt superscripti secundum Septuaginta <in finem apud alios> interpretes uictoriales uel ad uictoriam uel uictori attuluntur, pro eo uidelicet quod uelut uictoriae laus in ipsis inferatur“.

<sup>27</sup> Während Ps 36 einfach die Zuschreibung τῷ Δαυίδ aufweist, tragen Ps 67 und 75 Titel, die Origenes nicht bespricht.

<sup>28</sup> H15Ps I,1 (f. 1r): Εἰ δὲ βούλει εἰδέναι ὅσοι εἰσὶν ψαλμοὶ ταύτην ἔχοντες μετὰ καὶ ἑτέρων τινῶν προσκειμένων τῇ στηλογραφίᾳ τὴν ἐπιγραφὴν, μάθηθαι ὅτι ὁ πεντηκοστὸς πέμπτος καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἕκτος καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἑβδομος καὶ ὁ ἐξῆς αὐτῷ ὁ πεντηκοστὸς ὄγδοος καὶ ὁ πεντηκοστὸς ἑνατὸς «εἰσιν». Vgl. das ähnliche Vorgehen in FrPs 8,1 (PG 12, 1181D,8–1184A,1): Καὶ ἐν τῷ ὄγδοηκοστῷ καὶ ὄγδοηκοστῷ τρίτῳ ψαλμῷ τὴν ὑπὲρ τῶν ληνῶν εὐρήσεις ἐπιγραφὴν.

<sup>29</sup> Hier., Tr. XV,1 (364,18–19): „Qui omnes referuntur ad dispensationem et passionem Domini nostri Saluatoris“. Die Gesamtzahl 6 erklärt Hieronymus wie folgt: weil das Leiden Christi „in sexta die mundi“ (365,28) geschieht.

<sup>30</sup> Damit spürt man eine gedankliche Nähe zur Idee einer ständigen „Selbstporträtierung“ durch die eigenen Taten in H38Ps II,2 (376,102–103): „Omne ergo quod agitur a nobis per singulas horas uel momenta, imaginem aliquam deformat“.

<sup>31</sup> Hier., Tr. XV,1 (364,1–14): „Tituli inscriptio ipsi Dauid. Pro quo quinta editio ipsum uerbum hebraicum posuit ‚machtam Dauid‘: quod Aquila interpretatus est ‚humilis et simplicis Dauid‘, Symmachus ‚humilis et immaculati Dauid‘. Et ipse rursus Aquila in quinquagesimo quinto psalmo et in ceteris usque ad quinquagesimum nonum hoc ipsum uertit, ut diceret ‚humilis perfecti Dauid‘. Ex quo intellegimus, unum uerbum et simplicem et immaculatum et perfectum sonare, ita tamen ut semper singulis humilitas praeponatur; quod apud Hebraeos compositum est ex duobus integris, ut quomodo dicimus, omnipotens, duo uocabula in uno sermone concluden-

rie zu lösen, die aus dem Gegensatz von zwei Schriftstellen entstehen könnte: einerseits das Verbot von Dtn 16,22, eine „Stele“ aufzurichten, weil „Gott diese hasst“ (*Οὐ ποιήσεις σεαυτῷ στήλην, ἃ ἐμίσησεν Κύριος*), andererseits Jakobs Errichtung einer „Stele“ zur Erinnerung an Rachel in Gen 35,20. Die Lösung besteht, wie eben angedeutet, in der positiven Einschätzung Gottes von den lebenden „Stelen“, sofern auf diesen die guten Handlungen der Menschen eingetragen sind. Dabei nutzt der ehemalige Grammatiker Origenes eine Inkongruenz im Septuaginta-Text von Dtn 16,22 (das Relativpronomen im Plural statt im Singular), um seine Exegese zu untermauern.<sup>32</sup>

Anders als der Titel bietet die Prosopon-Erklärung einen unmittelbaren Schlüssel zur Interpretation von Ps 15 an. Denn das Erste, was Origenes dazu zu sagen hat, ist, dass die darin sprechende Person „unser Herr Jesus Christus ist“.<sup>33</sup> Auf diese Weise leitet er sofort seine christologische Interpretation ein, obwohl sie je nach Homilie anders ausfällt. In der ersten bezieht sich der Alexandriner vornehmlich auf den Erlöser als Gottessohn, in der zweiten auf ihn als Menschen, obwohl im Grunde die Seele Christi implizit oder explizit einen Schwerpunkt beider Texte bildet. Deshalb ist die Deutung vom Prosopon nicht auf einmal festgelegt, sondern muss sich nach und nach dem Profil des Texts anpassen. Im Laufe der Kommentierung sieht man, wie die Prosopon-Angaben sich beim Prediger ändern, auch insofern, als er die christologische Interpretation im ekklesiologischen und anthropologischen Sinn erweitert. Im Hinblick auf die Schwierigkeiten, die der Wechsel der Prosopa mit sich bringt (worüber sich Origenes schon in seinem Jugendkommentar zum Hohelied geäußert hatte),<sup>34</sup> erwägt er zu Beginn der ersten Homilie, auf welchen Wegen die Prosopon-Auffindung in Bezug auf Christus durch den Interpreten geschehen mag. Es ist eine besonders prägnante Formulierung, weil sie den forschenden Ansatz des Origenes, mit und ohne Deckung des biblischen Textes, einleuchtend widerspiegelt. Er weist nämlich auf Fälle hin, in denen man das Prosopon verschiedentlich, und zwar gut oder schlecht, identifizieren kann: durch „Erfindung“, „Intuition“, „Erleuchtung“ oder „Konjektur“; in anderen Fällen erfährt man dagegen das Prosopon aus der Schrift selbst, wie es gerade mit Ps 15 geschieht.<sup>35</sup> So führt

tes, ita et uerbum machtam in syllaba quae appellatur mac humilitatem sine ambiguitate demonstrat, in sequenti autem quae dicitur tham tria quae supra diximus sonat“. Vgl. auch ebd. (365,49–52,59–69).

<sup>32</sup> H15Ps I,1 (ff. 1v–2r): Εἰ ἦν ἀπλούτερον νοούμενον τὸ γεγραμμένον, οὕτως ἂν εἴρητο: „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ στήλην, ἐμίσησε γὰρ στήλας ὁ Κύριος“ ἢ „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ στήλην, ἣν ἐμίσησε Κύριος“.

<sup>33</sup> H15Ps I,2 (f. 2v): Ἰδόμεν δὲ καὶ τὸν ψαλμὸν, τοῦτο πρῶτον εἰπόντες, ὅτι τὸ πρόσωπον τὸ ἐν τῷ ψαλμῷ τοῦ Κυρίου ἡμῶν ἐστὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

<sup>34</sup> Phil 7,1 (Origène. Philocalie, 1–20: Sur les Écritures et La Lettre à Africainus sur l'histoire de Suzanne, Introduction, traduction et notes par M. Harl et N. de Lange, Paris 1983 [326,1–4]).

<sup>35</sup> H15Ps I,2 (ff. 2v–3r): Ἐπὶ μὲν οὖν τινῶν, ἔαν λέγωμεν ὅτι τὸ πρόσωπὸν ἐστὶν ἐν ψαλμῷ ἐν προρρήσει τοῦ Κυρίου ἡμῶν, εἴτε εὐρίσκοντες εἴτε ἐπιβάλλοντες εἴτε φωτιζόμενοι εἴτε στοχαζόμενοι, ὑγιῶς ἢ οὐχ ὑγιῶς λέγομεν· ἐπὶ τινῶν δὲ ἀπὸ τῶν γραφῶν μαθηθόμενοι τὸ πρόσωπον, ὥσπερ ἐπὶ τούτου τοῦ ψαλμοῦ.

der Alexandriner Petrus als „Interpreten“ ein und zitiert ausgiebig aus seiner Pfingstrede (Apg 2,25–31).<sup>36</sup> Zu Beginn der zweiten Homilie wird er dann auf das Zeugnis des Apostels erneut zurückgehen, um dieses Mal die Schwierigkeit zu unterstreichen, den von Petrus gelieferten Schlüssel für die Interpretation des Psalms konsequent anzuwenden (II,1).<sup>37</sup>

Auf jeden Fall kündigt sich für Origenes mit dem langen Zitat von Ps 15,8–11 aus der Apostelgeschichte im Wesentlichen das Hauptthema unseres Psalms an: der Abstieg Christi in die Welt bis zum Hades infolge seiner Menschwerdung und seines Todes und sein glorreicher Aufstieg in den Himmel als Auferstandener. Der Alexandriner begründet zugleich den gesamten Prozess in soteriologischer Hinsicht, indem er auf den „Heilsplan“ (οἰκονομία) und seine universelle Auswirkung mit Hilfe von Eph 4,10 verweist („Derselbe, der herabstieg, ist auch hinaufgestiegen bis zum höchsten Himmel, um das All zu füllen“). Dieselbe Schriftstelle verwendet er in ähnlicher Weise in der 4. Homilie zu Ps 77, um die Notwendigkeit des Abstiegs vom Logos als dem lebendigen Brot (Joh 6,51) – wofür wir eigentlich im Vaterunser bitten (Mt 6,11) – bis in die Unterwelt zu unterbreiten.<sup>38</sup> Es ist jedoch in erster Linie das Zitat aus V. 10, welches Aufmerksamkeit auf das Motiv der *katabasis* vom Erlöser lenkt, wie wir es auch woanders beobachten: zum Beispiel im 6. Buch des *Johanneskommentars* und in der *Homilie zu 1 Sam 28*.<sup>39</sup>

Die Identifizierung der „sprechenden Person“ mit dem Erlöser eröffnet den Weg zum Kommentar: das anfängliche Lemma, bestehend aus V. 1b–2a (Φύλαξόν με, Κύριε, ὅτι ἐπὶ σοὶ ἤλπισα, εἶπα τῷ Κυρίῳ), wird in einem zweifachen Schritt ausgelegt (I,3). Erstens illustriert Origenes damit das Gebet Christi zum Vater, zweitens bezieht er dieses Gebet auf die Kirche als Christi „Leib“. Mit der ersten Erklärung trägt er eine Neuformulierung seiner bekannten Gebetstheologie vor, wie er sie hauptsächlich im *Perì euchês* vertritt. Allerdings findet man im Traktat keine so scharfe Behauptung der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater, die den Sohn dazu nötige, sich um Hilfe bittend an den Vater zu wenden. Hier dagegen heißt es mit einem kühnen Gedankengang, der die christologische Sicht unserer Homilien schon durch-

<sup>36</sup> Origenes beschränkt sich nur auf das Petruszeugnis, ohne an das Paulus-Zitat von Ps 15,10 in Apg 13,35 zu erinnern.

<sup>37</sup> H15Ps II,1 (f. 17r).

<sup>38</sup> H77Ps IV,10 (f. 260r): Καταβανέτω οὖν ὁ ἄρτος μόνος πρὸς πάντας τοὺς κάτω - πᾶσα δὲ ἡ γενητὴ φύσις κατωτέρα θεοῦ - καὶ καταβαίνων ὁ ἄρτος πάντα τρεφέτω! Οὗτος δὲ ὁ ἄρτος καταβαίνων, ὄρα μέχρι ποῦ καταβαίνει· οὐ μέχρι γῆς μόνης, ἀλλὰ καὶ μέχρι τῶν κατώτατων τῆς γῆς (Eph 4,9). Ὁ καταβάς γὰρ αὐτός ἐστιν καὶ ἀναβάς ὑπεράνω τῶν οὐρανῶν (Eph 4,10).

<sup>39</sup> ClO VI, 35, 175 (144,9–11): Περί τῆς εἰς Ἄδου καταβάσεως τὸ Οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς τὸν Ἄδην (Ps 15,10) ἐν πεντεκαίδεκάτῳ ψαλμῷ εἰρηται; HRg I,6 (288,22–26): τὸ εἰρημένον ἐν Ψαλμοῖς, ἐρμηνευθὲν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν ταῖς Πράξεσιν αὐτῶν περί τοῦ τὸν σωτήρα εἰς Ἄδου καταβεβηκένας; Γέγραπται ὅτι ἐπ' αὐτὸν φέρεται τὸ ἐν πεντεκαίδεκάτῳ Ψαλμῷ· ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς Ἄδου, οὐδὲ δώσεις τὸν δισίον σου ἰδεῖν διαφθοράν (Ps 15,10).

blicken lässt: Nur der Vater ist „bedürfnislos“ (ἀνευδεής), während all die anderen Wesen „bedürftig“ (ἐνδεείς) sind.<sup>40</sup> Christus selbst, sogar auch, insofern er die Weisheit ist, ist von diesem Zustand nicht ausgenommen, wobei er als Einziger ausschließlich des Vaters bedarf, im Unterschied zu den anderen geistigen Wesen, die auf viele Vermittler mit Gott angewiesen sind, und zwar angefangen mit der Person des Erlösers selbst. Da dieser eine solche Vermittlung überhaupt erst gewährt, muss im Prinzip das Gebet der Christen an den Vater immer durch den Sohn adressiert werden, worauf schon die Gebetsschrift ausführlich und genauso verbindlich hingewiesen hatte.<sup>41</sup>

Dennoch bemüht sich der Prediger in einer zweiten Erklärung von Ps 15,1b–2a, die bewusste Kühnheit seiner Festlegung, der Sohn sei vom Vater abhängig, den Zuhörern gegenüber etwas zu lindern. Infolgedessen schlägt er eine andere Interpretation vor, die wohl von „den meisten“ – wie er ausdrücklich beteuert – als angenehmer empfunden sein wird. Nach dieser zweiten Erklärung handelt es sich um das Gebet, das Christus im Namen seiner „Glieder“, das heißt der Kirche, an den Vater adressiert. Allerdings sollten diese ekklesiologischen Implikationen, die jetzt ans Licht kommen, den christologischen Ansatz nicht in den Hintergrund drängen. In Wirklichkeit ist der Prediger mit seiner zusätzlichen Auslegung daran interessiert, das Bild Christi auch in anthropologischer Hinsicht zu ergänzen; deswegen nennt er anschließend ein Hauptmotiv seiner Auffassung von der Menschwerdung: Wie der Mensch – paulinisch aus Leib, Seele und Pneuma bestehend (1 Thess 5,23) – ein zusammengesetztes Wesen ist, so ist auch Christus „zusammengesetzt“ (σύνθετος), und zwar ist er ein solches Wesen wieder einmal in Bezug auf die Heilsökonomie.<sup>42</sup> Derselbe Gedanke kehrt in der zweiten Homilie wieder, wo Origenes sich noch einmal darauf beruft, den Abstieg der Seele Christi in den Hades darzustellen. Es ist für ihn auch ein Anlass, gegen diejenigen zu polemisieren, die einen pneumatischen Leib und eine mit dem Logos wesensgleiche Seele behaupten: Mit derartigen Vorstellungen würden sie die Güte des Logos, der um der Menschen willen als „zusammensetzter“ in die Welt kam, zunichte machen.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> H15Ps I,3 (ff. 3v–4r): Τῷ γὰρ Πατρὶ πῦχετο λέγων· φύλαξόν με, κύριε (Ps 15,1b), ἐπεὶ ὁ σωτὴρ ἐνδεής τοῦ Πατρὸς καὶ μόνος ὁ θεὸς τῶν ὄλων ἀνευδεής καὶ οὐδενὸς χρεῖαν ἔχει. Nicht zufällig hat Hieronymus diese Erklärung fallen gelassen.

<sup>41</sup> Siehe besonders Orat XV, mit meinem Kommentar dazu in: *La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata* (wie Anm. 21), 133–140.

<sup>42</sup> H15Ps I,3 (f. 5r): Σύνθετός ἐστιν ὁ σωτὴρ διὰ σέ· σὺ μὲν σύνθετος εἶ, ἔχων σῶμα ἕλαττον τῆς οὐσίας τῆς ψυχῆς σου καὶ τῆς φύσεως τοῦ πνεύματός σου. Ὁ δὲ σωτὴρ μου καὶ Κύριος σύνθετος ἐστιν διὰ τὴν ἐκκλησίαν οὖσαν αὐτοῦ σῶμα, περὶ ἧς εὐχόμενος δεομένης φυλακῆς λέγει· φύλαξόν με, Κύριε (Ps 15,1b). Dieselbe Auffassung vertritt Origenes, unter anderem in CC I,66; II,9; Dial 6. Vgl. dazu *M. Fédou*, *La sagesse et le monde. Le Christ d'Origène*, Paris 1995, 147–148.

<sup>43</sup> H15Ps II,8 (ff. 27r–v): Ὅθεν πλανῶνται οἱ λέγοντες ὅτι οὐ σύνθετος ὁ σωτὴρ ἐπιδημηκεν, ἀλλὰ ἀναλαβὼν σῶμα ὁμοιον τῇ ὑπερχούσῃ τοῦ αὐτοῦ λόγου οὐσία, μᾶλλον δὲ ταῦτόν τῃ οὐσίᾳ τοῦ λόγου, καὶ ὅτι ἡ ψυχὴ ταύτῃ τῇ οὐσίᾳ τοῦ λόγου ἦν.

Die Implikationen, die sich ekklesiologisch und anthropologisch aus der christologischen Perspektive des Origenes ergeben, bringen unseren Prediger dazu, den Zuhörern die Verpflichtung zur wechselseitigen Bruderliebe innerhalb der Gemeinde als Leib Christi einzuschärfen. Wenn solche Verpflichtung in erster Linie die Christen betrifft, werden die Heiden trotzdem nicht ausgeschlossen: Alle Menschen sind ja nach dem Abbild des Logos geschaffen (Gen 1,26), und kein Christ soll sich deshalb erlauben, sich leichtfertig an einem Heiden zu vergehen. Die lebhaft anmutenden Ausführungen bilden ohnehin einen Exkurs mit Bezug auf den Gang der Auslegung, wie kurz darauf vom Prediger selbst eingeräumt wird. Doch sie spiegeln eine vertraute Haltung des Origenes wider, die auch in den Münchner Homilien häufig zu Wort kommt, denn sie betrifft die christliche Substanz der menschlichen Beziehungen innerhalb und außerhalb der Kirche. Besonders einprägsam sind hierzu die Überlegungen, die der Alexandriner in der *Homilie zu Psalm 81* anstellt, indem er das „Rollenspiel“ jeder menschlichen Existenz nach dem Vorbild Gottes sowie seiner Engel und Heiligen zu gestalten und einzuordnen versucht.

Nach dieser zum Teil sehr leidenschaftlichen Paränese nimmt der Prediger die Auslegung von V. 1 noch einmal auf (II,4): Der „Schutz“, wofür im Psalm gebetet wird, ist eine Notwendigkeit für jeden Menschen, wenn man den Versuchungen erfolgreich entkommen will. Die Engel haben sicherlich einen besonderen Auftrag, zu schützen, aber nur der Erlöser kann solchen Schutz am wirkungsvollsten gewähren, weil er allein „der Engel“ ist, „der uns von allen Übeln befreit“ (Gen 48,16)<sup>44</sup>. Das Genesis-Zitat, das mitunter auf Jakob als Typus Christi anspielt, regt Origenes dazu an, sich kurz auf das Motiv von Christus als Engel zu besinnen. Damit bereichert er den bisher dargestellten Aufriss seiner Christologie um einen zusätzlichen Aspekt: die Angelologie. Auch sie ist im Rahmen der *katabasis* und des damit verbundenen Heilsplans zu betrachten: Der Alexandriner sieht, an die *kenosis* von Phil 2,6–8 anknüpfend, den Abstieg des Logos in die Welt zunächst als eine Metamorphose und Assimilierung an die Engel, bevor er zum Menschen wird.<sup>45</sup> Hinzu kommt die Anlehnung an die Worte des Paulus in 1 Kor 9,22: Der Erlöser, dessen Vorbild den Apostel inspiriert, „wird alles allen“, um alle zur Vollendung zu bringen.

Trotz unvermeidbarer „Umwege“, die die detaillierte Kommentierung benötigt, geht der christologische Leitfaden auch im Folgenden nicht verlo-

<sup>44</sup> H15Ps I,4 (ff. 6v–7r): Ἐγὼ οὐ πιστεύω ὅτι Μιχαὴλ ἢ Γαβριὴλ ἢ τις τῶν ἁγίων ἀγγέλων δύναται ῥύσασθαι ἐκ πάντων τῶν κακῶν· μόλις ἐξ ἑνὸς κακοῦ δύναται ῥύσασθαι, ἔστω καὶ ἐκ δευτέρου. Τίνα οὖν ζητῶ ῥυόμενον ἐκ πάντων τῶν κακῶν ἢ τὸν ἐξουσίαν ἔχοντα καὶ εὐλογεῖν τὸν Ἐφραΐμ καὶ τὸν Μανασσή (Gen 48,13–17); Τίς οὗτος ὁ ἄγγελος ὁ ῥυόμενος ἐκ πάντων τῶν κακῶν (Gen 48,16); Χριστὸς Ἰησοῦς, οὗ καλεῖται τὸ ὄνομα μεγάλης βουλῆς ἄγγελος (Is 9,5).

<sup>45</sup> Siehe weiter unten die entsprechende Behandlung in der zweiten Homilie (Anm. 70).

ren. Wenn V. 2b-c (*Κύριός μου εἶ σύ, ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις*) die Selbstgenügsamkeit beziehungsweise die Bedürfnislosigkeit allein des Vaters noch einmal betont (I,5), und V. 3a (*τοῖς ἀγίοις τοῖς ἐν τῇ γῆ αὐτοῦ ἔθανυμάστωσεν*) eine *synkrisis* zwischen den Wundern des Mose in der Wüste und denen von Josua im „Heiligen Land“ zieht (I,6), die den Vorrang des Josua beweisen soll, zwingt speziell die Interpretation von V. 4c (*Οὐ μὴ συναγάγω τὰς συναγωγὰς αὐτῶν ἐξ αἱμάτων*) den Prediger, auf die Frage nach dem Prosopon wieder einzugehen (I,7). Mittels einer seiner beliebten „Personifizierungen“, die das Lemma sowohl rhetorisch paraphrasiert als auch paränetisch ausbaut, gelingt es Origenes wieder einmal, den Erlöser als „die sprechende Person“ anzugeben: Christus ist also derjenige, der die nicht mit dem „Blut“ der Sünden befleckten Menschen versammelt.<sup>46</sup> V. 5 (*Κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου· σὺ εἶ ὁ ἀποκαθιστῶν τὴν κληρονομίαν μου ἐμοί*) bestätigt wiederum die Prosopon-Angabe in Bezug auf den Erlöser, der eine zweifache Erbschaft besitzt: im Himmel und auf Erden. Seine Erbschaft im Himmel ist der Vater, diejenigen auf Erden sind seine Heiligen (I,8), wobei sich ein sozusagen symmetrisches Verhältnis ergibt: Wie der Sohn die Güte des Vaters empfängt, so empfangen die Heiligen vom Sohn die Güter, die der Vater ihm schenkt.<sup>47</sup>

Zum Abschluss der erste Homilie wird diese wechselseitige Beziehung noch deutlicher, da Origenes plötzlich bemerkt, den „Kelch“ (*ποτήριον*) von V. 5a noch nicht ausgelegt zu haben (I,9).<sup>48</sup> Damit führt er die für ihn so typische Rede von der „geistigen Nahrung“ ein, die sich auf den Logos als „lebendiges Brot“ (Io 6,51) und „wahre Rebe“ (Io 15,1) gründet. Er ist also die „Speise“ und der „Trank“ der Gläubigen, so, wie es der Vater für den Sohn ist.<sup>49</sup> Der Logos bedarf nämlich des Vaters als Speise und Trank, denn er ist nicht „ohne Bedürfnisse“, wie der Prediger nochmals wiederholt. Deshalb wird er immer vom Vater ernährt.<sup>50</sup> Der Alexandriner lässt allerdings

<sup>46</sup> H15Ps I,7 (ff. 11v–12r): Δεῖ καθαρὸν εἶναι ἀπὸ αἱμάτων καὶ ἀπὸ μολυσμοῦ, ἀπὸ φόνων, ἀπὸ τραυμάτων τὸν μέλλοντα συναγεσθαι ὑπὸ τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον. Τούτοις πῶς οὐ· τὸ τοῦ Χριστοῦ πρόσωπον σαφῶς ἐστὶ τοῦ συναγότος τὰς συναγωγὰς τὰς οὐκ ἐξ αἱμάτων τὸ λέγον· οὐ γὰρ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἅγιοι ἐγεννήθησαν (Io 1,13). Die Ergänzung von οὐ scheint aus dem Zusammenhang sowie auf Grund der folgenden Aussage des Hieronymus nötig zu sein. Vgl. Hier., Tr. XV,4 (211–213): „Manifeste qui loquitur Saluator est. Quis enim poterat alius dicere, ‚Non congregabo conuenticula eorum de sanguinibus‘ (Ps 15,4c)?“.

<sup>47</sup> H15Ps I,8 (f. 12v): Δύο κληρονομίας ἔχει ὁ σωτήρ, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ ἀνωτέρῳ, τὴν δὲ ἐπὶ τῷ κατωτέρῳ· ἐπὶ τῷ ἀνωτέρῳ τὸν θεόν, ἵνα ἀπ' αὐτοῦ ὠφεληται καὶ εὐεργετήται ἀπὸ τοῦ Πατρὸς· ἐπὶ τῷ κατωτέρῳ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ, ἵνα τὰ ὠφελιμώτατα, ἃ λαμβάνει ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, διδῶ τοῖς ὠφελουμένοις.

<sup>48</sup> H15Ps I,9 (f. 13v): Μικροῦ δεῖν παραλελοίπαμεν τὸ ποτήριον!

<sup>49</sup> H15Ps I,9 (f. 13v): Ἡμεῖς μὲν τὸν σωτήρα πίνομεν καὶ τὸν σωτήρα ἐσθίομεν· ἐστὶ γὰρ ὁ λόγος ἄρτος ζῶν, ἐξ οὐρανοῦ καταβάς (Io 6,51), καὶ ἄμπελος ἡ ἀληθινή (Io 15,1).

<sup>50</sup> H15Ps I,9 (ff. 15r–v): Ὁ δὲ σωτήρ μου οὐδέποτε ἀμελεῖ τῆς ἑαυτοῦ τροφῆς, ἀλλὰ ἀεὶ ἐργήγορε καὶ τρέφεται ἀπὸ τοῦ Πατρὸς. Εἰ δὲ καθ' ὑπόθεσιν μὴ τρέφοιτο, οὐκ οἶδα τί ἀκολουθεῖ. Τρέφεται μέντοι καὶ αἰεὶ τρέφεται ἀπὸ τοῦ Πατρὸς ὁ σωτήρ.

durchblicken, dass auch der Vater seinerseits Freude daran hat, dass er Speise und Trank des Sohnes ist.<sup>51</sup> Denn die immer wiederkehrende Rede von der geistigen Nahrung sprengt bekanntlich bei Origenes auch die hierarchisch-ontologischen Einschränkungen. Sie lässt dadurch eine wenn auch ungleiche Dynamik der wechselseitigen Anteilnahme bei all denjenigen entstehen, die sich an diesem Prozess beteiligen. Origenes hat dieses Thema besonders bei seiner Auslegung der Brotbitte im *Perì euchês* entfaltet.<sup>52</sup> Es findet aber einen großen Nachklang in den Münchner Homilien, speziell in dem langen Zyklus über Ps 77<sup>53</sup>. Dort wie hier unterstreicht der Prediger die Notwendigkeit der geistigen Nahrung als das Mittel, um nicht der Sterblichkeit zum Opfer zu fallen. Diese Überlegungen zeitigen eine neue christologische Implikation infolge einer Aporie, die aus 1 Tim 6,16 resultiert: Wenn der Vater nach dem Apostel „der Einzige ist, der die Unsterblichkeit besitzt“, dann wird die Unsterblichkeit des Erlösers durch den Vater gesichert, der ihm kontinuierlich Leben schenkt.<sup>54</sup>

Endet die erste Homilie mit diesen noch etwa ungenauen Formulierungen über Christus als Gott und Mensch, so stellt die 2. Homilie eine Weiterführung der christologischen Auslegung von Ps 15 dar, die die Sicht des Origenes viel präziser erscheinen lässt. Wie oben bereits erwähnt, kehrt der Prolog auf die Frage nach dem Prosopon zurück. Wir kennen schon die Lösung des Alexandriners: Die Autorität der Apostel begründet unmissverständlich die Identifizierung „der sprechenden Person“ mit Christus (II,1). Doch der Prediger gibt zugleich zu, es sei nicht leicht, den ganzen Psalm in diesem Sinne zu interpretieren.<sup>55</sup> Zu dem Zweck hilft, nach dem von der Gemeinde erbetenen Gebet zur Unterstützung der Kommentierung, eine Distinktion unter denjenigen Stellen einzuführen, die in der Schrift von Christus sprechen: Man muss diejenigen unterscheiden, die sich auf ihn als Gott beziehungsweise als Menschen beziehen, oder genauer gesagt (wie sich übrigens Origenes selbst ausdrückt), sie einerseits auf den „Erstgeborenen der ganzen Schöpfung“ (Kol 1,15), andererseits auf die Seele Christi verteilen. Die Tagesperikope, beginnend mit V. 7a, ist nun auf den Erlöser als

<sup>51</sup> H15Ps I,9 (ff. 13v–14r): ἔστιν οὖν αὐτοῦ ποτήριον ὁ Πατήρ μακαρίου καὶ τοῦ πίνοντος. τί δὲ δεῖ λέγειν καὶ περὶ τοῦ πινομένου; Ποίαν μακαριότητα εἴπωμεν ἐπὶ τοῦ Πατρὸς;

<sup>52</sup> Vgl. besonders Orat XXVII,11–12 und meine Ausführungen dazu in: La preghiera secondo Origene: l'impossibilità donata (wie Anm. 21), 224–227.

<sup>53</sup> Vor allem in H77Ps IV.

<sup>54</sup> H15Ps I,9 (f. 15v): ὦ Παῦλε, ἄρα μόνος ἔχει ἀθανασίαν (1 Tim 6,16) ὁ Πατήρ, ἄλλος δὲ οὐδεὶς; οὐ φησιν· οὐ γὰρ ἐπίκτητος ἐκείνου ἡ ἀθανασία, ἀλλὰ φύσει πέφυκεν αὐτῷ. Οὐδὲν ἐνδέχεται γενέσθαι περὶ τὸν θεόν, ἵνα μὴ ἀθάνατος ᾗ ὁ δὲ σωτὴρ ἀθάνατος, ἐπισκευαζομένης αὐτῷ τῆς ἀθανασίας, φησι γοῦν μεταλαμβάνειν ἑαυτὸν τοῦ Πατρὸς πρὸς ὃν εἶπε· σὺ εἶ ἡ μερίς κτλ. (Ps 15,5).

<sup>55</sup> H15Ps II,1 (ff. 17r–v): Τὰ μὲν οὖν ἐγκείμενα ἀναφέρειν ἐπὶ τὸν σωτήρα, οἷς οἱ ἀπόστολοι ἐχρήσαντο, καὶ πρὸς λέξιν κεκρατημένως δι' ἡμῶν διηγησάθαι καὶ αὐτὰ μὲν οὐ πάντῃ ἐστὶν εὐχέρης· ὅλον δὲ τὸν ψαλμὸν σαφημίσαι καὶ πρὸς λέξιν ἐφαρμόσαι ἑαυτῷ, ἀποδεικνύοντα ὅτι τοῦ σωτήρος ἐστὶ τὸ πρόσωπον, καὶ διδάξαι ἀξίως τοῦ σωτήρος τὰ λεγόμενα, δοκεῖ μοι αὐτοῦ τοῦ σωτήρος χρεῖαν ἔχειν.

Menschen zu beziehen, wobei die Seele Christi, auch im Hinblick auf die Worte von V. 9–10, allmählich in den Mittelpunkt rückt (II,1).<sup>56</sup>

In der Tat kann V. 7a (*εὐλογήσω τὸν Κύριον τὸν συνετίσαντά με*) nur auf Christus als Mensch hinweisen. Dennoch ergänzt Origenes die gerade erwähnte Distinktion – mit späterer Terminologie gesagt – von den „zwei Naturen“ durch die wichtige Anerkennung ihrer „hypostatischen“ Einheit: Der Erstgeborene der ganzen Schöpfung vereinigt sich mit dem Menschen Christus, so dass er die hier vorliegenden Psalmworte, infolge der *communicatio idiomatum*, zugleich als Mensch und Gott aussprechen kann (II,2).<sup>57</sup> Diese Henosis des menschengewordenen Logos steht wohl im Hintergrund bei der Auslegung von V. 7b (*ἔτι δὲ καὶ ἕως νυκτὸς ἐπαίδευσάν με οἱ νεφροί μου*), wo die „Nieren“ dem Prediger zunächst Schwierigkeiten zu bereiten scheinen (II,3). Er beruft sich auf eine Redensart der Schrift, insofern die „Nieren“ nirgendwo „außerhalb der christlichen Lehre“ (*ἔξω τοῦ λόγου*) mit dem Prozess der Erziehung und des Verstehens des Menschen verbunden werden – eine Bemerkung, die Hieronymus weitergesponnen hat.<sup>58</sup> Der Alexandriner lässt, im Unterschied zu der Interpretation, die er an anderer Stelle gibt, dieses Mal die geläufige Verbindung der Nieren mit dem *ἐπιθυμητικόν* und dem damit verbundenen Motiv der Fruchtbarkeit zunächst außer Acht,<sup>59</sup> um sie als „die Samen“ oder „die Wurzel“ der „Begriffe“ zu betrachten. Das biblische Paar „Herz und Nieren“ (wobei das „Herz“ als der Sitz vom *hegemonikon* gilt) lädt den Alexandriner ein, diese andere Interpretation vorzulegen, die allerdings einmalig in seinem Werk zu sein scheint. Sie beinhaltet einen christologischen Aspekt, der demnächst zu Worte kommt: Die „Erziehung“ der „Nieren“ im geistigen Sinn hilft nämlich, die *impeccantia* der Seele Christi zu begreifen.

Origenes erinnert danach ein zweites Mal an die Perspektive der *kenosis* anhand von Phil 2,6–7, um nun den Abstieg des Erlösers in die Welt in erster Linie der Seele Christi zuzuweisen: Nicht der Erstgeborene der ganzen

<sup>56</sup> H15Ps II,2 (ff. 17v–18r): Ἐν γὰρ ταῖς γραφαῖς διαστέλλεις πότε λέγει Κύριος, ὁ κατὰ τὴν θεότητα νοούμενος, καὶ πότε λέγει Χριστός, ὁ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον νοούμενος. Τὰ δὴ ἐν τῷ ψαλμῷ νῦν ἀπὸ Χριστοῦ προσώπου λέγεται τοῦ νοουμένου κατὰ τὸ ἀνθρώπινον.

<sup>57</sup> H15Ps II,2 (f. 18v): Ἡνώθη γὰρ ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol 1,15), τὸ πνεῦμα τῆς βουλήs καὶ ἰσχύs (Is 11,2), τῷ σωτήρι τῷ νοουμένῳ κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, γεννωμένῳ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (Rm 1,3). Καὶ οὕτως λέγει, τῆς ἐνώσεως ἀντιλαμβανόμενος, τὸ εὐλογήσω τὸν Κύριον τὸν συνετίσαντά με (Ps 15,7a).

<sup>58</sup> H15Ps II,3 (ff. 18v–19r): Οὐκ οἶδα δὴ τοὺς νεφροὺς παραλαμβάνομένους τοῖς ἔξω τοῦ λόγου εἰς τὰ περὶ συνέσεως ἢ ἐντρεχέας πράγματα ὡς ἐν τῇ γραφῇ· ἐν γὰρ τῇ γραφῇ ὁ θεὸς ἐτάζων τὰ κρυπτά, ἐτάζει καρδίας καὶ νεφροῦς. Vgl. Hier., Tr. XV,7 (359–367): „Nam quantum in memoria mea est, nec apud philosophorum quempiam nec apud rhetorum, nec apud poetas, nec apud ipsos quidem medicos, qui naturae corporum scientiam reprimunt, umquam legisse me noui, renes pro intellectibus et profunda cogitatione positos. Scriptura autem hac consuetudine utitur, ut quando uult secretum aliquid et arcanum uel mysticum demonstrare, dicat ‚Scrutans corda et renes Deus‘ (Ps 7,10); ut, cor secretum cum sit, secretiores cordis partes sint renes“.

<sup>59</sup> Vgl. FrLam 73 (264,11): Νεφροὶ δὲ ἐν τῇ γραφῇ τὸ ἐπιθυμητικόν; H37Ps L 1,6 (282,1–20).

Schöpfung, sondern sie steigt vom Himmel hinab, wobei sie die „Schätze“ mit sich trägt, die sie in ihre „Nieren“ gelegt hat. Es sind diese, die die Seele Christi so vorbereitet und im Voraus „erzogen haben“, dass Christus als Mensch imstande ist, der Sünde in der „Nacht“ (Ps 15,7b) dieser Welt völlig zu entgehen.<sup>60</sup> Bleibt diese Deutung der „Nieren“ einzigartig im Werk des Alexandriners, ihr anzunehmender Kontext ist trotzdem leicht erkennbar: Es ist bekanntlich die Lehre von der Seele Christi im Zustand der Präexistenz, die dann explizit wird, als Origenes das Schicksal des Erlösers von dem der anderen Menschen im Lichte von Ps 50,7 unterscheidet. Diese Schriftstelle wird im Allgemeinen von ihm in dem Sinne interpretiert, dass keiner ohne die *sordes* in die Welt kommt, das heißt ohne die „Makel“, die an jedem Menschen infolge der Verbindung der Seele mit dem Leib haften.<sup>61</sup> Aber an dieser Stelle bedient sich Origenes des Zitats aus Ps 50,7 eher, um die Einzigartigkeit der Seele Jesu zu behaupten, ohne Christus selbst (wie er dies woanders tut) als *sordidatus* um der Menschen willen zu betrachten.

Wie die Interpretation von V. 8 weiter zeigt (*προωρώμην τὸν Κύριον ἐνώπιόν μου διὰ παντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἔστιν, ἵνα μὴ σαλευθῶ*), besteht eine solche Einzigartigkeit in der einmaligen Beziehung zwischen der Seele Christi und dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung. Darin tritt die zuvor angedeutete „hypostatische Einheit“ zwischen Mensch und Gott in Christus am deutlichsten hervor. Der Logos ist nicht nur der Seele ständig gegenwärtig, sondern er vereinigt sich mit ihr beziehungsweise mit dem Menschen Jesus, so dass man nicht mehr von „dem einen“ und „dem anderen“ sprechen kann.<sup>62</sup> Die Argumentation zu Gunsten dieser an sich durchaus „klassischen“ christologischen Formulierung basiert auf einer Schriftstelle, die Origenes auch anderswo zu demselben Zweck verwendet hat: gemäß 1 Kor 6,7, „wer sich mit dem Herrn vereinigt, wird ein Geist mit ihm“. Es handelt sich für den Alexandriner um ein wichtiges *testimonium* für seine Rede von der Vergöttlichung, aber diese paradigmatische Bedeutung ist gerade von seiner christologischen Relevanz abhängig. Wie in *Peri euchês* die „Seele“ im Verlauf des geistigen Fortschritts dazu berufen ist, in

<sup>60</sup> H15Ps II,3 (f. 19v): Καὶ ἰδὼν μοι ἐκείνην τὴν ψυχὴν, ἣτις οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγάσαστο τὸ εἶναι Ἰσα θεῶ, ἀλλ' ἑαυτὴν ἐκένωσε μορφὴν δούλου λαβοῦσα (Phil 2,6–7), νοῶν μοι ταύτην τὴν ψυχὴν, ὅρα αὐτὴν ἐναποθησαυρίζουσιν δόγματα καὶ νοήματα, καὶ ἐναποτιθεῖσαν οὐ τῇ καρδίᾳ ἀλλὰ τοῖς νεφροῖς, ἵνα ἀπὸ τῶν νεφρῶν ἀναβῆ ἐπὶ τὴν καρδίαν· ὅρα μοι τὴν ψυχὴν Ἰησοῦ ἐρχομένην ἐπὶ τῶν οὐ σωματικῶν νεφρῶν, ἔχουσιν τὰ παιδεύοντα καὶ τὰ ἐπιστρέφοντα, δι' ἃ συνεπιδημήσαντα ἐκείνη τῇ ψυχῇ οὐκ ἔργω ἀμαρτίαν (2 Cor 5,21) καὶ οὐχ ἡμαρτεν καὶ οὐκ ἐλάλησεν ἀμαρτίαν ἄνθρωπος ὢν.

<sup>61</sup> H15Ps II,3 (f. 20r). Origenes hat mehrmals Ps 50,7 kommentiert, um seine Lehre vom *ῥύπος* (beziehungsweise der *sordes*) der Seele darzulegen. Vgl. zum Beispiel CMt XV,23; CRm V,9,12; CC VII,50; HLv VIII,3. Siehe auch G. Sfameni Gasparro, Corpo, in: *Monaci Castagno* (Hg.), Origenes. Dizionario (wie Anm. 1), 87–92, besonders 91.

<sup>62</sup> H15Ps II,3 (ff. 20v–21r): Ἡ ἀνθρωπίνῃ λέγει ψυχῇ Ἰησοῦ τὸ προωρώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου (Ps 15,8a). Ποῖον Κύριον; ἀρὰ γε τὸν Πατέρα λέγει ἢ τὸν πρωτότοκον πάσης τῆς κτίσεως (Kol 1,15) αἰὲ αὐτῇ παρόντα; τί δὲ λέγω „παρόντα“; ἡνωμένον, ἵνα μηκέτι ἄλλος ἢ ἄνθρωπος καὶ ἄλλος ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Kol 1,15).

das „Pneuma“ einzugehen, so ist die Seele Christi sozusagen „archetypisch“ ein Pneuma mit dem Erstgeborenen der ganzen Schöpfung.<sup>63</sup>

Origenes hält sich noch eine Weile über V. 8 (II,4) und das Bild der „Nieren“ im V. 7b (II,5) auf. Es sind zwei bedeutsame Abschnitte dieser Predigt, weil der Alexandriner im ersten die Seelenlehre im Zusammenhang mit seiner Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus kurz erörtert. Gegen die valentinianische These von den festen Naturen der Menschen bemüht er sich ein weiteres Mal, den Zustand der **πνευματικοί** als das Ziel der geistigen Vollendung im Lichte der Vereinigung von Seele und Logos darzulegen,<sup>64</sup> wobei er hier in besonders eindrucksvoller Weise das Motiv nicht nur der *imitatio Christi* (mit 1 Kor 11,1), sondern auch der *imitatio Dei* (mit Mt 5,48 und Lv 11,45) einführt. In dem darauf folgenden Abschnitt empfindet der Alexandriner das Bedürfnis, die „Nieren“ jetzt im Rahmen seiner Lehre vom „inneren Menschen“ und den geistigen Sinnen zu erklären. An dieser Stelle ergänzt er seine Interpretation wohl in Bezug auf die **κοινὰ ἔννοιαι** und das damit verbundene Naturgesetz. Wie er es zu Anfang der ersten Homilie bei der Auslegung des Psalmtitels getan hat, bezieht er sich nochmals auf Rm 2,14–15. Im Grunde zielt er weiter auf das Ziel der Vollendung hin, denn die „Nieren“ liefern die Voraussetzungen und die Vorbedingungen zur geistigen Aktivierung der Menschen. Deren reifste Frucht ist nämlich die ständige Innewohnung des Logos in der Seele, wobei auch der Vater neben ihm – wie es häufig der Fall bei Origenes ist – mit einbezogen werden kann.

Mit der Auslegung von V. 8 im Hinblick auf die Innewohnung des Logos in der Seele der Heiligen nach dem Vorbild Christi kündigt sich schon der christologische Höhepunkt an, den die Kommentierung von V. 9 und 10 mit sich bringt. Bei der Lösung einer neuen scheinbaren Aporie im Psalmtext (dieses Mal mit Za 3,1) berührt der Alexandriner schon den soteriologischen Prozess, der durch den Tod Christi, seinen Abstieg in die Unterwelt, seine Auferstehung und seinen Aufstieg in den Himmel die Beseitigung der Sünde erreicht (II,6). Nachdem Origenes die Variante von V. 9a-b (**Διὰ τοῦτο ἠύφρανθη ἡ καρδία μου καὶ ἠγαλλίασατο ἡ δόξα μου**) im Text der Apostelgeschichte – das heißt **γλώσσα** statt **δόξα** – mittels einer Gleichsetzung zwischen „Zunge“ und „Herrlichkeit“ auch in eigener Sache brillant erklärt hat<sup>65</sup>, wendet er sich schließlich dem apostolischen Zeugnis zu (II,8). Wie

<sup>63</sup> H15Ps II,3 (f. 21r): **Εἶτα ὁ μὲν κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμᾳ ἐστίν** (1 Kor 6,17), οὐ θέλεις δὲ τὴν μὴ ἁμαρτάνουσιν ψυχὴν, τὴν ἐκουσίως καταβάσασιν, τὴν μὴ ἀρπαγμὸν ἠγῆσαμένην τὸ εἶναι ἴσα θεῷ (Phil 2,6), ἐν πνεύμα γεγενῆσθαι καὶ ἐν γεγενῆσθαι πρὸς τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως (Kol 1,15). Zur Verwendung von 1 Kor 6,17 als Paradigma für die Vereinigung der Seele Christi mit dem Logos vgl. *Prin* II,6,3 (142,4–10; 143,14–17); *CIo* XX-XII,25,326 (470,20–24).

<sup>64</sup> H15Ps II,4 (f. 21r): **Ἄει γὰρ ἐν τῷ τιμιωτέρῳ καὶ δεξιῷ τόπῳ τῆς ψυχῆς ἦν παρὸν τὸ βοηθοῦν, παρὸν ὁ Πατὴρ ἢ παρὸν ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως** (Kol 1,15), ἐνούμενος τῇ ψυχῇ, ἵνα εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὸ **ἵνα μὴ σαλευθῶ** (Ps 15,8).

<sup>65</sup> H15Ps II,7 (f. 25v): **ἠγαλλίασατο ἡ δόξα μου** (Ps 15,9b): **δόξα δὲ μου ἐστίν ἡ γλώσσα**

zuvor angegeben, ist dieser Abschnitt auch in der lateinischen Übersetzung des Rufins erhalten.<sup>66</sup>

Die „Hoffnung“, die V. 9c mit Bezug auf das „ruhende Fleisch“ verkündet (*Ἔτι δὲ καὶ ἡ σὰρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι*), geht nach den Worten des Origenes auf die Person „meines Herrn Jesus“ zurück und betrifft nicht so sehr die Auferstehung des Leibes an sich als vielmehr seine glorreiche Aufnahme in den Himmel.<sup>67</sup> Diese wird zunächst zum eigentlichen Schwerpunkt im Heilsereignis von Tod und Auferstehung Christi, bevor der Alexandriner rekapitulierend auf die Seele Christi und ihren Abstieg bis zum Hades anhand von V. 10a eingeht. Denn Christus ist der erste Mensch, der mit seinem „irdischen Leib“ (*γήϊνον σῶμα*) in den Himmel aufsteigt, wobei dieser Leib die Merkmale des Leidens noch auf sich trägt. Nicht nur lassen sich nicht die angeblichen Himmelfahrten von Elias und Henoch, deren Schriftzeugnis für den Alexandriner unerschlüssig bleibt, mit dem Aufstieg Jesu vergleichen:<sup>68</sup> Um das nie Gesehene „Schauspiel“ (*θέαμα*) des „Erstgeborenen der Toten“ (Kol 1,18; Of 1,5) auszumalen, der mit seinem von den Wunden noch gezeichneten Fleisch durch die Pforten des Himmels eingeht, bedient sich Origenes der Texte von Is 63,1–7 und Ps 23,7–10. Wie er es unter anderem auch im *Johanneskommentar* tut, entnimmt er diesen Schriftstellen einen Dialog zwischen dem Auferstandenen und den himmlischen Scharen der Engel, die ihn nach anfänglichem Staunen und nach Ratlosigkeit als den triumphierenden Herrn mit seinem Leib (*ὡς νικηφόρος νικήσας μετὰ τοῦ σώματος*) jubelnd empfangen.<sup>69</sup>

Mit dem Übergang zum Kommentar von V. 10a (*ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχὴν μου εἰς τὸν ᾄδην*) rückt die Seele Christi für eine kurze Weile wieder in den Mittelpunkt. Sie allein steigt in den Hades hinab, weil sich dort nur die Seelen aufhalten, während Christus zuvor als „Zusammengesetzter“ (*σύνθετος*) in die Welt kommt. Doch jetzt betrachtet der Prediger die ganze Tragweite des Abstiegs des Herrn, in erster Linie wohl als Logos verstanden, aus den Höhen des Himmels, und beschreibt seine *katabasis* vor allem im Sinne einer fürsorglichen und entgegenkommenden *kenosis*. Denn der Erlöser geht mit seinem Abstieg in eine „Metamorphose“ oder „Verwandlung“ ein, die sich je nach der unterschiedlichen Lage der geisti-

**μου.** Origenes erwägt zunächst die Möglichkeit eines Schreibfehlers und bringt dann seine Gleichsetzung ein. Vgl. auch Hier., Tr. XV,9 (488–490): „Pro eo autem quod in Actibus apostolorum et in editione vulgata legitur, ‚Exultavit lingua mea‘ (Ps 15,9b), sciendum apud ceteras editiones et apud ipsos quoque Septuaginta non ‚linguam‘ positam esse, sed ‚gloriam““. Die persönliche Note kommt vor allem in dem Gebet vor, das der Alexandriner an die Gemeinde adressiert: (f. 25v): *Ἐύξασθε περὶ ἐμοῦ, εἰ καὶ ἀνάξιός εἰμι, ἵνα ἐκ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ καὶ ὑμῶν δὲ ὁ θεὸς γλώσσάν μοι καὶ δόξαν, ὥστε δοξάζεσθαι με παρὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἢ γλώσσά μου.*

<sup>66</sup> Vgl. oben Anm. 3.

<sup>67</sup> H15Ps II,8 (ff. 26v–27r): *Ἐπ' ἐλπίδι* (Ps 15,9c) *πελίκῃ; Οὐχ ὅτι ἀνέστη ἐκ νεκρῶν ἐνθάδε - τοῦτο γὰρ μέτρον ἦν -, ἀλλὰ ἐλπίς ἦν, ὅτε ἀνελήφθη εἰς οὐρανόν.*

<sup>68</sup> Zum Vergleich mit Henoch und Elias siehe H15Ps II,8 (f. 26r).

<sup>69</sup> Zum ähnlichen Gebrauch von Is 63, vgl. ClO VI,56,288–289 (164,29–165,9); CMt XVI,19 (540,7ff.); HIud VII,2 (508).

gen Wesen richtet: So wird er zum Engel mit den Engeln und zum Menschen mit den Menschen. Nur dadurch wird es möglich, die Teilhabe an dem Logos nachzuvollziehen, und zwar auf Grund des Prinzips: „Christus gebigt sich zu jedem so, wie jeder ihn aufnehmen kann.“<sup>70</sup>

Nach schneller Erledigung der Auslegung von V. 10b (*Οὐδὲ δώσεις τὸν οὐσιὸν σου ἰδεῖν διαφθοράν*), wo „sehen“ als Redensart der Schrift im Sinne von „erfahren“ erklärt wird (II,9), fassen die kurzen Kommentare von V. 11a (*Ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς*) und 11b (*πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου*) die die zwei Predigten durchziehende Vorstellung von Christus als Mensch und Gott (II,10) zusammen: einerseits bemerkt Origenes, dass in Christus „das Menschliche“ beziehungsweise „das zusammengesetzte Wesen mit dem Leib“ auf dem Weg zum Himmel hinaufsteigt, wobei er uns als unser Vorbild „zum Vater und Gott des Universums“ führt<sup>71</sup>; andererseits genießt der Sohn, nun in seinem Verhältnis zum Vater gesehen, die „Freuden“, die ihm der Vater durch die ständige Betrachtung seines „Angesichts“ (*πρόσωπον*) schenkt<sup>72</sup>.

#### 4. Zum Abschluss: Eine Bereicherung der origeneischen Christologie

Wenn dieser Überblick, trotz seiner Länge, den gedanklichen Reichtum der beiden Homilien nur ungenügend widerzuspiegeln vermag, so ist umso schwieriger, nun nach dem eigentlichen Ertrag zu fragen, den wir für unser Bild der origeneischen Christologie gewinnen können. Um ein knappes und vorläufiges Fazit zu ziehen, lässt sich zunächst feststellen, dass die zwei Predigten zahlreiche Elemente enthalten, die in einer Kontinuität mit dem bisher Bekannten stehen. Der Gesamtaufriß des Heilsereignisses in Christus, durch die zwei miteinander verbundenen Momente seiner *katabasis* und *anabasis*, stellt in gewissem Sinne eine schon „klassisch“ anmutende Formulierung der Christologie dar. Sie kehrt mehrfach in den Schriften des Alexandriner wieder, vor allem in *Peri archôn* und im *Johanneskommentar*, auch wenn wir eine ausführlichere Behandlung anhand des Psalmtextes bekommen. Wenn dagegen die dem Origenes eigentümliche Lehre der *epinoiai* Christi nicht besonders in Erscheinung tritt, so darf man sie jedoch ohne Weiteres voraussetzen, denn sie ist im *Cod. Graec.* 314 mehrmals bezeugt.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> H15Ps II,8 (ff. 27v–28r): οὐ γὰρ ἐχώρουν αὐτὸν οἱ κατώτεροι, ἀλλ’ ὥσπερ ἐμοὶ γέγονεν ἄνθρωπος, οὕτως παρ’ ἄλλοις ἄγγελος καὶ παρ’ ἄλλοις θρόνος, κυριότης, ἀρχή, ἐξουσία· καὶ ἐκάστω γίνεται ὁ Χριστός, ὅπερ ἕκαστος δύναται αὐτὸν χωρῆσαι.

<sup>71</sup> H15Ps II,10 (f. 29r): Αναβαίνει γὰρ ἐπὶ τὰς ὁδοὺς τῆς ζωῆς τὸ ἀνθρώπινον καὶ τὴν ἐν οὐρανῷ μάλιστα ὁδόν. Τοῦτο τὸ σύνθετον τοῦ σώματος, περὶ οὗ ταῦτα εἰρήκαμεν, φησί· ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς (Ps 15,11a).

<sup>72</sup> H15Ps II,10 (f. 29v): Μετὰ τούτου ἔστι· πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου (Ps 15,11b). Καὶ περὶ τούτου δὲ λεκτέον, ὅτι αἱ ἀληθῆς εὐφροσύνας εἰσὶν, ἃν Χριστὸς πληροῦται, ἀπὸ τοῦ πατρικοῦ γενόμενα προσώπου θεωρουμένου αὐτῷ.

<sup>73</sup> Hinweise dazu findet man zum Beispiel in H36Ps II,1 (ff. 42r–v): νοήσεις δὲ τὸ λεγόμενον ἐπιστήσας ταῖς περὶ τοῦ Κυρίου ἐπινοίαις. Vgl. außerdem H36Ps I,4 (f. 39v); H67Ps II,8 (f. 114v); H73Ps I,5 (f. 121v); H77Ps VI,2 (ff. 278r–v).

Weiter anzumerken ist die Vielfalt der Implikationen, welche die christologische Sicht des Origenes mit sich bringt, da sich sein diesbezüglicher Diskurs in einem breiteren Rahmen entfaltet, der zusätzlich den Zentralwert der Christologie innerhalb seiner Theologie bestätigt. Die vielen soteriologischen, ekklesiologischen, anthropologischen und angelologischen Korollare stehen vor allem im Vordergrund, während der Zusammenhang der Pneumatologie mit der Christologie kaum angesprochen wird. Vielleicht ließe er sich mittels der oft skizzierten Vorstellung des geistigen Fortschritts gewinnen, insofern für die Vollkommenen das „Einswerden“ mit Christus ein „Einssein im Geist“ mit dem Logos bedeutet. Allerdings konzentriert sich Origenes vorwiegend auf die innertrinitarische Relation zwischen Logos und Vater, ohne den Geist mitzueinbeziehen. Außerdem scheint dieser Zug die neuen Psalmenhomilien doch weitgehend zu charakterisieren, sogar dann, wenn sie sich mit dem für sie durchaus zentralen Thema der Vergöttlichung befassen.<sup>74</sup>

Was das Verhältnis des Sohnes zum Vater betrifft, sehen wir eine deutliche Überzeugung von der Transzendenz des Vaters gegenüber dem Sohn, die gut zu dem bekannten Ansatz der origeneischen Christologie passt, insofern unser Prediger dieselbe subordinatianische Note verrät. Einige Akzente sind dennoch ungewohnt, wie die Notwendigkeit des Bittgebets des Sohnes, nicht nur als Mensch, sondern auch als die Weisheit, an den Vater. Die ontologische Abhängigkeit des Sohnes (sowie selbstverständlich aller anderen geistigen Wesen) kommt weiter zum Vorschein, wenn Origenes dessen Erhaltung am Leben vom Vater als seiner „Speise“ und „Trank“ abhängig macht. Diese „Ernährung“ des Sohnes durch den Vater erweist sich dann als die ständige Schau seines Angesichts, die den Sohn mit „Freuden“ erfüllt. Man bekommt mitunter den Eindruck einer Reziprozität der geistigen Beziehung, weil der Alexandriner auch auf die Freude des Vaters anspielt, des Sohnes „Speise“ und „Trank“ zu sein. Immer wieder spürt man das Bestreben, die Einzigartigkeit von Christus gegenüber allen anderen geistigen Wesen zu betonen, ohne andererseits seine wesentliche Rolle als Vermittler und Vorbild für die Menschen zu mindern.

Das Geheimnis von Christus, soweit von ihm zugleich als Gott und Mensch die Rede ist, formuliert Origenes erneut sozusagen „klassisch“, indem er von einer so intimen Union beider spricht, die Logos und Mensch in einem Wesen vereint. Andererseits erkennt er auch die Notwendigkeit, göttliche und menschliche Aspekte in Christus anhand der jeweiligen Schriftstellen zu unterscheiden. In diesem Rahmen spielt die Lehre von der Seele Christi eine größere Rolle. Denn ihre Vereinigung mit dem Logos, die sie zu einem „Pneuma“ macht, wird vom Alexandriner auf dieselbe Weise

<sup>74</sup> Vgl. dazu meinen Beitrag: „Et l'homme tout entier devient Dieu“: La déification selon Origène à la lumière des nouvelles Homélie sur les Psaumes (Paris, 26. Oktober 2013).

argumentiert, wie er sie in *Peri archôn* vorgetragen hat.<sup>75</sup> In der Darstellung des Christus-Ereignisses offenbart sich weiterhin der Protagonismus der Seele speziell in der *katabasis* des Erlösers: zunächst in die Welt und dann bis zum Hades nach dem Tode Christi. Somit haben wir zweifellos mit dem Hauptkern der christologischen Darlegung unserer beiden Homilien zu tun, aber die zum Teil skizzenhaften Bemerkungen des Alexandriners lassen verschiedene Fragen aufkommen. Manchmal scheint die Seele, sozusagen im Alleingang, den Prozess der Menschwerdung zu übernehmen (wobei die zusammengesetzte menschliche Natur Christi aus Leib, Seele und Geist klar gegen gnostische Abweichungen verteidigt wird), während an anderer Stelle die *kenosis* des Logos eher in den Vordergrund tritt. Sie gestaltet sich durch Verwandlungen, die jeweils darauf zielen, jedem gerecht zu werden, dem sie gelten sollen. Dabei spürt man einen neuen Akzent, wenn die Assimilierung des Logos an die Engel und die Menschen auch damit gerechtfertigt wird, dass die Welt dank der *katabasis* des Erlösers ihre Ordnung und Vollendung empfangen soll. Vor allem aber lässt die wiederholte Behandlung der „Nieren“ in V. 7b die Lehre von der Seele Christi in einem anderen Licht erscheinen, denn Origenes hat sonst nirgends auf ähnliche Weise argumentiert.

Zuletzt verraten unsere Homilien eine teilweise neue Sprache, auch, wenn sie auf die *anabasis* des auferstandenen Christus zu sprechen kommen. Der „irdische Leib“ des Auferstandenen hatte sich bisher bei Origenes nicht gleichzeitig so vom Leiden gezeichnet und so triumphierend gezeigt, dass er auch die biblischen Präzedenzfälle von Henoch und Elias ganz beiseiteschieben würde.<sup>76</sup> Der Prediger war sich dessen bewusst, dass er vielleicht mit solchen Reden (ganz besonders in seiner palästinensischen Umgebung) bei manchen Gemeindemitgliedern Anstoß erregen würde, strengte sich trotzdem nicht an, hier wie anderswo in unseren Homilien, seine Zunge im Zaum zu halten. Er hatte ja seine Zuhörer gebeten, sie möchten mit ihrem Gebet helfen, dass ebendiese Zunge sowohl bei Gott als auch bei den Menschen verherrlicht werde.<sup>77</sup> Die neuentdeckten Münchner Homilien beweisen jetzt, dass diese vor langer Zeit geäußerte Erwartung in Erfüllung gegangen ist.

<sup>75</sup> Vgl. H15Ps II,3 (ff. 20v–21r) mit Prin II,6,3 (142,4–10; 143,14–17).

<sup>76</sup> Diese Verdrängung der zwei Präzedenzfälle vom Alten Testament kommt trotz deutlicher Parallelen in ClO VI,56,288–289 (164,29–165,9) gar nicht vor.

<sup>77</sup> Vgl. oben Anm. 65.