

Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie

Zu Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt

(Zweiter Teil)

3 Systematische Aspekte

3.1 Liturgiehistorische Beobachtungen

Die Psalmenerklärung Hippolyts ist kein wissenschaftlicher Kommentar, sondern eine Homilie¹. Ihr Sitz im Leben der Gemeinde ist die liturgische oder katechetische Versammlung. Auch die Psalmen haben dort ihren Ort. Hermeneutisch ist dabei zu beachten, daß die Psalmen nicht gesungen bzw. gebetet, sondern als Lesung vorgetragen werden². Diese Lesung umfaßt mehrere – im erwähnten Fall zwei – Psalmen in ihrer numerischen bzw. kanonischen Reihenfolge. *HomPs* ist mithin der früheste überlieferte eindeutige Hinweis auf die *Lesung* von Psalmen und einer der ältesten sicheren Belege für die Verwendung des Psalters im christlichen Gottesdienst überhaupt³. Der überlieferte Text von *HomPs* bietet freilich keinen

¹ Auch für andere Hippolyt zugeschriebene Werke gilt, daß er „auch in eindeutiger ‚wissenschaftlichen‘ Schriften ... immer ein Publikum im Blick (hat)“ (J. C. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten.* [WUNT 59], Tübingen 1994, 384, mit einigen Belegen, deren Verfasserschaft aber nicht weiter problematisiert wird).

² *HomPs* 18.

³ Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes vgl. SALZMANN (wie Anm. 1). Erst die *Acta Pauli* erwähnen Ende des 2. Jahrhunderts „Psalmen Davids“, und zwar im Zusammenhang einer Mahlfeier (Hg. W. SCHMITT; Veröffentlichungen aus der Hamburger Staats- und Universitäts-Bibliothek 2 [1936] 50, 11, deutsch auch *NTApo*⁵, 2, 235). Psalmodie in Mahlfeiern erwähnt ungefähr zeitgleich mit Hippolyt auch Tertullian (s.u. 3.1.2). Dieser kennt Psalmodie auch als Bestandteil des Sonntagsgottesdienstes (*De an.* 9, 4; vgl. Anm. 6). Welcher liturgische Kontext hinter der Erwähnung von Psalmen in *De or.* 27; 28, 4 (Hg. G. F. DIERCKX; CChr.SL 1, 273; vgl. Anm. 25) steht, ist nicht eindeutig zu klären. Psalmodie im Kontext der Eucharistie kennt Mitte des 3. Jhs. (?) auch die Paulus-Apokalypse, s. u. Anm. 16 ff. Für die Tagzeitenliturgie kann für die Zeit vor Hippolyt und Tertullian allenfalls postuliert werden, es sei „évident qu'elle consiste en psaumes ...“ (A. VERHEUL, *Les psaumes dans la prière des heures hier et aujourd'hui*: QL 71 [1990] 261–295, hier 263). Auch über private Psalmenverwendung (und zwar als Gesang!) gibt es erst seit Tertullian sichere Zeugnisse (*Ad ux.* 8, 8 [Hg. A. KROYMANN; CChr.SL 1, 394, 53 f]; *De exhort.cast.* 10, 2 [Hg. A. KROYMANN; CChr.SL 2, 1029]). Aus etwa derselben Zeit

weiteren Hinweis darauf, in welchem liturgischen bzw. gemeindlichen Kontext die Psalmen gelesen und kommentiert wurden. Hippolyt bezieht sich in *HomPs* 18 zwar nur auf eine Psalmenlesung. Trotzdem lassen sich aus der Homilie vorsichtige Rückschlüsse darauf ziehen, daß er liturgische Psalmodie im Sinn von Gebet und Gesang kannte, sowie auf die Gestalt ihres Vollzugs.

1. Ein erster Hinweis ist damit gegeben, daß in der Schilderung der Entstehung des Psalters wiederholt pauschal hervorgehoben wird, daß es sich um Lobgesänge⁴ handelt.

Erste eindeutige Nachrichten⁵ über liturgische Psalmodie im genannten Sinn von Gebet und Gesang sind uns vom Anfang des 3. Jahrhunderts erhalten: bei Tertullian ist der „Vortrag von Psalmen“ eindeutig von der „Schriftlesung“ zu unterscheiden⁶. Er versteht sie ausdrücklich als „Gesänge“ bzw. „Lieder“⁷. Hier ist auch zu erwähnen, daß die ältesten Belege liturgischer (und außerliturgischer) Psalmodie nicht allein von biblischen Psalmen sprechen, sondern diese in einem Atemzug mit anderen Gesängen nennen⁸.

stammt auch die Schilderung außerliturgischer Psalmodie in der *Passio Perpetuae et Felicitatis* (10, 12; 18, 7; Hg. H. MUSURILLO, 118; 126).

⁴ Terminologisch wird von Psalmodie als ὕμνεῖν (*HomPs* 4), ὕμνος (*HomPs* 3 f) gesprochen (dieser Umstand ist insofern bemerkenswert, als ὕμνος/ὕμνεῖν bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten, abgesehen von einer Ausnahme bei Justin, nur in Zitaten belegt ist [DELLING, ὕμνος, ThWNT 8 (1969) 492–506, hier 505]); ferner als αἰνεῖν (*HomPs* 4), δοξάζειν (*HomPs* 3) und δοξολογία (*HomPs* 7), u. U. auch von ᾄδειν (*HomPs* 8 – vgl. auch 1 Chr 16, 4). In diesem Zusammenhang ist auch die besondere Wertschätzung der Hallelujapsalmen zu nennen (s. u. 3.1.3).

⁵ M. HENGEL, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons. In: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum. (Hg. M. HENGEL/A. M. SCHWEMER; WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284, hier 204, zieht schon aus dem Befund der ältesten Fragmente von Psalterhandschriften den Schluß, „die Psalmen wurden als christliche Hymnen gesungen“: fünf der 12 christlichen Codexfragmente (plus einer Psalmenrolle) vom Ende des 1. bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts sind stichisch geschriebene Psalmenhandschriften.

⁶ Tertullian, *De an.* 9,4 (Hg. J. H. WASZINK; CChr.SL 2, 792), hält die Sprechakte des Wortgottesdienstes klar auseinander: . . . *prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur* . . .

⁷ Vgl. den Sprachgebrauch in *Ad ux.* 8, 8 (CChr.SL 1, 394, 53 f); *De exhort. cast.* 10, 2 (CChr.SL 2, 1029); *Apol.* 39, 18 (s. Anm. 13); vgl. ferner SALZMANN (wie Anm. 1), 418–420. Eine Psalmenlesung bezeugt Tertullian m.W. nicht. Zum Psalmengesang vgl. auch u. zur Paulusapokalypse, s. Anm. 16 ff.

⁸ Z. B. Tertullian, *Ad ux.* 2, 8 (CChr.SL 1, 394, 53 f); *De or.* 28, 4 (CChr.SL 1, 273, 14); *Apol.* 39, 18 (s. Anm. 13); *Acta Pauli* (wie Anm. 3) ὑπὸ αὐτῶν ψαλμῶν τε Δαουὶδ καὶ φῶδῶν. Vielleicht ist gar Hippolyt der von Eusebius (*h.e.* 5, 28, 5; Hg.

2. In *HomPs* 14 liegt zudem ein ausdrückliches Zeugnis darüber vor, daß im christlichen Gottesdienst Kleriker Psalmen (vor)sangen: „die Kleriker singen Loblieder auf Gott“⁹.

,TA' 25¹⁰ bestätigt und ergänzt diese Aussage: Nach dem Mahl (mit Lobpreis über das Licht) erhebt man sich im Rahmen der abendlichen Gemeindeversammlung¹¹ zum Gebet. Das wird konkretisiert: „Die Kinder und die Jungfrauen sollen

E. SCHWARTZ; GCS 2/1, 500,24–26) zitierte Autor, der weiß, daß „von Anfang an“ ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ψῆδαι existierten, „die Christus, den Logos Gottes, besingen und seine Gottheit verkünden“ (. . . τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες; Übersetzung nach G. LOHFINK, Gab es im Gottesdienst der neutestamentlichen Gemeinden eine Anbetung Christi? In: DERS., Studien zum Neuen Testament. [SBAB 5], Stuttgart 1989, 245–265 [= BZ 18 (1974) 161–179], hier 252).

⁹ κληροί . . . , μυστήριον δοξολογίας ἐνδεικνύμενοι, ὑμνοῦσι τὸν θεόν. Die Aussage steht eindeutig auf der Ebene des Antitypos. ὑμνεῖν ist in *HomPs* ein Synonym für Psalmodie (Belege s.o. Anm. 4). *HomPs* 14 ist mit der Ätiologie des Psallierens von *HomPs* 2–5 nicht nur durch zahlreiche Stichwörter verbunden (frappant ist insbesondere die eigentümliche Rede vom Heiligtum [ἀγίασμα; nur *HomPs* 4; 14]; vgl. Anm. 112), sondern auch durch die legitimatorische Struktur: auch *HomPs* 14 schließt mit einem Zitat aus dem Corpus Paulinum.

¹⁰ Wenn hier und im folgenden gelegentlich die sogenannte „*traditio apostolica*“ (im folgenden kurz ,TA'; die Paraphaseneinteilung in den Zitationen folgt der Einteilung im Rekonstruktionsversuch durch B. BOTTE, La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution. [Hg. A. GERHARDS; LWQF 39], Münster 1989; vgl. die deutsche Übersetzung durch W. GEERLINGS [FC 1; 1991]) herangezogen wird, so ist damit keineswegs die heute mit guten Gründen abgelehnte Präsumption hippolytischer Verfasserschaft für dieses uneinheitliche Kompatil verbunden. Spätestens seit M. METZGER, Nouvelles perspectives pour la prétendue *tradition apostolique*: EO 5 (1988) 241–259, ist jedenfalls nicht mehr pauschal vorauszusetzen, das „document fantôme“ (ebda, 244) werde „gemeinhin auf etwa 215 datiert und als zuverlässige Informationsquelle für das gemeindliche und gottesdienstliche Leben der römischen Kirche zu dieser Zeit angesehen“ (P. F. BRADSHAW, Kirchenordnungen I. Altkirchliche: TRE 18 [1989] 662–670, hier 667) – vgl. v.a. METZGER, a.a.O., 248 f. Differenziert zu den offenen Fragen der Verfasserschaft und Redaktionsgeschichte s. B. STEIMER, Vertex Traditionis. Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. [BZNW 63], Berlin 1992, v.a. 28–48. ,TA' 25 gehört außerdem zu den am schwächsten bezeugten Teilen der ,TA': für den zitierten Abschnitt steht nur die äthiopische Version zu Verfügung; „Tout ce text est obscur“ (BOTTE, a.a.O. 67, Anm. 1). Äthiopisch/deutsche Ausgabe: H. DUENSING, Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, nach 8 Handschriften herausgegeben und übersetzt. (AAWG. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge, Nr. 32), Göttingen 1946, 77. Zur „Agape“ bei Hippolyt s. auch J. M. HANNSSENS, La liturgie d'Hippolyte. Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère. (OCA 155), Roma 1965, 146–152.

¹¹ ,TA' 25 gibt keine Auskunft, wo dieses Mahl stattfindet. Man wird aber wohl trotz des Aufgebots zahlreicher Rollen eine häusliche Feier annehmen dürfen. Vgl. auch die Diskussion bei HANNSSENS (wie Anm. 10), 150 f.

Psalmen sprechen.“¹² Auch von Klerikern – Diakon, Presbyter und Bischof werden ausdrücklich genannt – wird in diesem Kontext erwähnt, daß sie zum Mischkelch psallieren. Auch Tertullian bezeugt eine ähnliche liturgische Praxis. Er kennt die abendliche Mahlfeier mit Licht(ritus?), Gebet und (Psalmen?)gesang¹³, die auch Cyprian noch geläufig war¹⁴.

3. Wenn *HomPs* 4 schildert, daß mehrere Sänger „immer wieder zur Begleitung des Psalmisten mit ‚Halleluja‘ einfallen“ und in unmittelbarem Anschluß dieses Detail der Erzählung über die Entstehung des Psalters direkt auf den Gottesdienst der Kirche anwendet, „im Willen, die Gemeindeversammlung wohlgegründet einzurichten, auf die(selbe) Weise, wie sich Israel am Anfang in guter Ordnung betrug“¹⁵, so kann man zumindest vermuten, daß Hippolyt hier (bewußt oder unbewußt) eine Ätiologie der eigenen gewohnten Gottesdienstpraxis bringt. Er ist also wohl ein weiterer Zeuge für die Verwendung des „Halleluja“ als Antiphon zur Psalmodie, wie wir sie aus ‚TA‘ 25 und anderen zeitgenössischen Dokumenten kennen:

a) Auch die in erster Rezension vermutlich schon zu Hippolyts Lebzeiten entstandene und früh und weit, u.a. im lateinischen Westen, verbreitete Paulus-Apokalypse (*Visio Pauli*)¹⁶ will das Halleluja-Respons aller zur Psalmodie

¹² Wer mit den „Kindern“ (BOTTE übersetzt *pueri*) gemeint ist, ist schwer zu erschließen. Fraglich ist zudem, ob – semantisch die wesentliche Denotation von *dangelt* – die „Jungfrauen“ im terminologischen Sinn von ‚TA‘ 12 zu verstehen sind. HANNSENS (wie Anm. 10), 150, spricht von „des enfants et des jeunes filles“. Psalmengesang durch Frauen aller Stände, ebenso durch Kinder, ist ab dem 4. Jh. breit belegt; vgl. J. QUASTEN, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit. (LQF 25), Münster 1930, 115–120; 140 f.

¹³ *Apol.* 39, 16–18 (Hg. E. DEKKERS; CChr.SL 1, 152 f) bezeichnet die *cena* bzw. das *conuiuium* als Agape (*id uocatur quod dilectio penes Graecos*); nach einem Licht(ritus?) werden u.a. Cantica der Schrift gesungen (*post . . . lumina, ut quisque de scripturis diuinis uel de proprio ingenio potest, prouocatur in medium Deo canere . . . Aequae oratio conuiuium dirimit*).

¹⁴ Wie die ‚TA‘ 25 beschriebene Mahlfeier, ist die bei Cyprian (*Ep.* 63, 16; Hg. G. HARTEL; CSEL 3/2, 714) beschriebene *cena* durch eine *oblatio calicis mixti* gekennzeichnet. Cyprian erwähnt hier weder einen Lichtritus noch Psalmodie; letztere setzt er aber in der *Ad Donatum* 16 (Hg. M. SIMONETTI; CChr.SL 3A/2, 13) selbstverständlich voraus.

¹⁵ βουλόμενος καταστήσαι τὴν ἐκκλησίαν εὐσταθῶς, ὃν τρόπον ἐν ἀρχῇ εὐτάκτως ἐφέρετο ὁ Ἰσραὴλ (*HomPs* 5). Für M.-J. RONDEAU, Les polémiques d’Hippolyte de Rome et de Filastre de Brescia concernant le psautier: RHR 171 (1967) 1–51, hier 41, ist dieser Text v.a. ein Schlüssel zur Identifikation der Gegner Hippolyts.

¹⁶ Die Überlieferungssituation des in zahlreichen Versionen verbreiteten Dokuments ist äußerst kompliziert; es dürfte mit mindestens drei verschiedenen griechischen Fassungen zu rechnen sein; s. die (hypothetischen) Stemmata bei T. SILVERSTEIN, The Graz and Zürich Apocalypse of Saint Paul: an Independent Medieval Witness to the

legitimieren¹⁷: Eine in manchen Details von Tob 13, 18 und der Johannes-Apokalypse inspirierte Vision stellt zunächst David als den vor, der „neben dem Altar stehend, . . . mit Psalterium (und Kithara)¹⁸ in der Hand psalliert“, worauf alle mit Halleluja antworten¹⁹. David wird auch beim eschatologischen²⁰ himmlischen Gotteslob²¹ „den Anfang des Psallierens machen“ und „vorausgehen“, worauf wiederum „alle Gerechten gleichzeitig respondierend ‚Halleluja‘ psallieren“²² – diese himmlische Liturgie ist ausdrücklich Antitypos der irdischen Psalmodie²³.

b) Nach ,TA‘ 25 fallen alle mit der Antiphon „Halleluja“ in den Vortrag des Psalmisten ein. Diese Stelle von ,TA‘ 25 erklärt übrigens das Halleluja auf eine Weise, die *HomPs* 4 auffallend ähnlich ist²⁴. Außerdem ist das Halleluja der

Greek. In: *Medieval Learning and Literature*. (FS R. W. HUNT; Hg. J. J. G. ALEXANDER/M. T. GIBSON), Oxford 1976, 166–180, hier 178 f. „Der vollständigste und zugleich älteste Zeuge ist die *lateinische* Übersetzung“ (NTApo⁵, 2, 644; Editionen durch M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota*. A Collection of Thirteen Apocryphal Books and Fragments. Cambridge 1893, 11–42, T. SILVERSTEIN, *Visio Sancti Pauli* [StD 4/2], 131–218 und C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae Dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis*. Leipzig 1866, 34–69). T. SILVERSTEIN, *The Date of the „Apocalypse of Paul“*: MS 31 (1962) 335–348, setzt eine erste Rezension zwischen 240 und 250 an.

¹⁷ Der legitimatorische Zug ist breit ausgeführt: Wer beim Halleluja nicht mitspsalliert, „begeht Sünde“ und ist ein „stolzer und unwürdiger“ „Verächter des Wortes“ (§ 30; NTApo⁵, 2, 661; *Apocalypses*, wie Anm. 16, 55 f; *Anecdota*, wie Anm. 16, 27]). Zweimal erfolgt die Satzung „wie im Himmel . . ., so auch unterhalb/auf der Erde“ (§ 29; ebda). Bemerkenswert ist übrigens, daß auch hier in einer Mahlfeier psalliert wird – zwar nicht in der Agape, sondern „bei der Darbringung des Opfers“ bzw. „in der Stunde der Darbringung des Leibes und Blutes Christi“ (ebda).

¹⁸ So nach *Anecdota* (wie Anm. 16), 27; *Apocalypses* (wie Anm. 16), 55. Der Wiener Text (*Visio*, wie Anm. 16, 151) spricht nur vom *psalterium*.

¹⁹ § 29; NTApo⁵, 2, 661; *Anecdota*, 27; *Visio*, 151; *Apocalypses*, 55.

²⁰ Vgl. wiederum *HomPs* 3. Die ganze Vision des Paradieses bzw. der „Stadt Christi“ (ab § 22; NTApo⁵, 2, 658, *passim*), „Jerusalems“ (§ 29, ebda, 661), trägt eschatologische Züge. Im behandelten Abschnitt wird von der geschilderten Liturgie trotzdem jene zukünftige abgehoben, die gefeiert wird, „wenn Christus, der König der Ewigkeit, mit dem Vertrauen (?) [nach *Anecdota*, 27, *fiducia*; vgl. aber den Wiener Text bei *Visio*: *cum magna gloria et potencia*; H.B.] seines Reiches gekommen sein wird.“ (NTApo⁵, 2, 661; vgl. $\delta\tau\epsilon\ \sigma\upsilon\nu\ \epsilon\lambda\theta\eta\ \delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\ \dots$; *Apocalypses*, 55; *Anecdota*, 27; *Visio*, 151).

²¹ Der doxologische Grundzug der geschilderten Szene verdichtet sich im Halleluja und seiner paränetischen Auslegung im folgenden Abschnitt. Schon § 28 nennt „Psalmen *singen*“ (NTApo⁵, 2, 660; Hervorhebung H.B.) in Parallelismus zu „frohlocken“.

²² Belege wie Anm. 19.

²³ S.o. Anm. 17.

²⁴ Vgl. *HomPs* 4: „Sie fielen immer wieder zur Begleitung dessen, der zum Loblied auf Gott psallierte, mit dem Ruf ‚Halleluja‘ ein, was . . . übersetzt bedeutet: Wir wollen Gott, der (wahrhaft) ist, loben ($\text{ἀλνέσωμεν τῷ ὄντι θεῷ}$)“, mit ,TA‘ 25 (zit. nach

Psalmenüberschriften ausdrücklich Kriterium für die Psalmenauswahl: ein oder mehrere Psalmen, „die mit Halleluja überschrieben sind“ werden vorgetragen.

c) Tertullian bezeugt ebenfalls, daß das Halleluja bei der Psalmodie als Responsum aller Anwesenden verwendet wurde. Wahrscheinlich ist es auch für ihn ein Kriterium der Psalmenauswahl²⁵.

3.2 Hermeneutische Analyse

3.2.1 Ordnung und Überschriften der Psalmen

Die Psalmen werden nicht bloß zufällig in ihrer numerischen Reihenfolge gelesen, wie sie im Psalmenbuch begegnen; ihre kanonische Stellung wird vielmehr ausdrücklich reflektiert²⁶. *HomPs* 19 erklärt das Fehlen von Überschriften bei Ps 1–2 mit deren exponierter (Spitzen- bzw. Schlüssel-) Stellung im Psalter. Ob man daraus schließen darf, daß Hippolyt generell einen Zusammenhang zwischen der kanonischen Gestalt des Psalters und den Psalmüberschriften sah, muß offenbleiben.

3.2.2 Zur Auslegung der Psalmittel

a) Zur Methode der Auslegung der Psalmittel

Nach *HomPs* stehen Psalmittel und Psalm in einem wechselseitigen Auslegungsverhältnis. Alle Deutungen des zweiten Hauptteils folgen diesem Prinzip²⁷. Darüber hinaus sieht Hippolyt Bezüge zum übrigen

DUENSING, wie Anm. 10, 77, 10 f): „Wenn sie die Psalme (sic) lesen, sagen alle Hallelujah, d. h.: ‚Wir preisen den seienden Gott . . .‘. Vgl. zu letzterem BOTTE (wie Anm. 10), 67: „Probablement: ὁ ὢν θεός, cf. Ex 3, 4.“ Die Erklärung des Halleluja in der Paulusapokalypse enthält ähnliche Elemente (§ 30; NTApoc², 2, 661, nach Anecdota, (wie Anm. 16), 27 f; Apocalypses, wie Anm. 16, 56), hat aber eine andere Sinnspitze: ihr geht es breit entfaltet um das „alle“ des Gotteslobs, auch wenn abschließend ausdrücklich die Preisung des Schöpfers (vgl. ‚TA‘ 25) genannt wird.

²⁵ *Diligentiores in orando subiungere in orationibus alleluia solent et hoc genus psalmos, quorum clausulis respondeant qui simul sunt* (*De or.* 27; CChr.SL 1, 273).

²⁶ „Zwei Psalmen sind uns vorgelesen worden; es ist nötig, den Grund eingehend zu erklären (δηγήσασθαι), warum diese sich als die ersten finden“ (*HomPs* 18).

²⁷ Hippolyt formuliert seine Methode auch als allgemeine These: „der Titel bringt den Psalm zum Vorschein (δείκνυσθαι), und der Psalm die (Geistes-)Kraft der auslegenden Worte (τὴν δύναμιν τῶν ἐρμηνευμάτων)“ (*HomPs* 12). Vgl. besonders deutlich z. B. *HomPs* 9 „Also hat der Verfasser in rechter Weise, vom Geist bewegt, diesen Titel gemacht, durch welchen Titel das, was folgt, in rechter Weise durch den Geist bezeichnet wird (σημαίνεται).“ Konkret erschließt der Psalm, was die Überschrift (bzw. ihr Wortlaut) bedeutet (ὅτι . . . σημαντικόν/ἡ + Genetiv; *HomPs* 10; 13).

Psalter²⁸ und zur Heilsgeschichte des Alten²⁹ und Neuen Testaments³⁰. Protologie³¹ und Eschatologie³² stehen gleichermaßen im Dienst der umfassenden Heilswirklichkeit³³, wobei keineswegs nur einbahnig Früheres auf Späteres bezogen wird³⁴. Die Einheit der Schrift wird dabei auch als Prinzip formuliert³⁵ und theologisch fundiert³⁶. Was Hippolyt als „Bedeutung“³⁷ der Schrift, konkret der im zweiten Hauptteil ausgelegten Psalm-titel³⁸, feststellt, begründet er meist durch einen Schriftbeweis aus dem Alten³⁹ und/oder Neuen Testament⁴⁰; er zieht diese Verbindungen meistens mit Hilfe von Stichwortassoziationen⁴¹. Nur in den wenigsten

²⁸ *HomPs* 9; 12; 16.

²⁹ *HomPs* 12; in gewissem Sinn ist hierzu auch die Erzählung *HomPs* 2–4 zu rechnen.

³⁰ Konkret sind das Bezüge zum Christuserignis (*HomPs* 9; 11 f; 15 f; 19 f) und zur Kirche (*HomPs* 4; 9; 14), s.u. 3.2.2b)–c).

³¹ *HomPs* 3.

³² *HomPs* 3; 10 (wo vom „Gericht“ die Rede ist). Eschatologische Terminologie (θλιβεῖν) findet sich auch in *HomPs* 12; zum Motiv der eschatologischen bzw. messianischen Kelter s.u. 3.2.2.b). In weiterem Sinn könnten alle christologischen Bezüge in ihrer eschatologischen Dimension gesehen werden.

³³ S.u. 3.2.4.

³⁴ Ein Schema von Verheißung und Erfüllung wäre als einzige Deutungskategorie also genauso unangemessen wie eine exklusiv verstandene Typologie AT->NT. Selbstverständlich sieht Hippolyt – sogar in numerischer Überzahl – in den Psalmen Hinweise auf die spätere Heilsgeschichte; er kennt aber auch umgekehrte Zusammenhänge innerhalb des AT (*HomPs* 3). Sogar ein Jesuslogion kann eine alttestamentliche Heilswirklichkeit meinen (*HomPs* 12).

³⁵ Thesenhaft formuliert *HomPs* 15: „Das (sc. der Psalm[titel]) offenbart (δηλοῖ) nun eben das, was durch die heiligen Schriften aufgewiesen wird“, was in weiterer Folge konkretisiert wird: „Daß es sich so verhält, wird mir die Überschrift bezeugen. Der Psalm selbst enthält nämlich folgendes: . . .“.

³⁶ Der ganze Auslegungsgang von *HomPs* 12 entfaltet in großartiger bildhafter Synthese, daß David im Psalter im und über den selben Geist Christi spricht, der die Propheten erfüllt und sie zum „schönen Lehrhaus der Gnade“ erbaut; zugleich greift Christus den Sinn der Psalmen auf und vertieft ihn.

³⁷ Zur diesbezüglichen Terminologie s. Anm. 135 f; zu ergänzen ist πιστεύειν (*HomPs* 9).

³⁸ Keine Überschrift wird vollständig, die wenigsten völlig getreu zitiert (nur *HomPs* 9; 14). Es handelt sich aber nur um geringfügige syntaktische Umstellungen (*HomPs* 10; 11; 12) oder Abweichungen (*HomPs* 15; 16) bzw. logische Ergänzungen (*HomPs* 13).

³⁹ *HomPs* 9 (Hld; Psalter); 12; (Psalter).

⁴⁰ *HomPs* 11; 12; 14; 16; 19.

⁴¹ *HomPs* 9 verbindet Ps 5, 3 mit seiner Auslegung und Ps 44 (45) 12 durch die Stichwortpaare βασιλεύς μου/σου bzw. θεός μου/κύριός σου, dazu kommt das Stichwort προσκυνεῖν; Ob das Hld-Zitat (1, 3 f) schon in diesem Kontext den ἀγαπητός des erst *HomPs* 16 ausführlich ausgelegten Psalm-titels von Ps 44 (45) konkretisiert, ist kaum zu entscheiden. *HomPs* 11 greift das eröffnend-exponierte

Fällen⁴² genügt ihm die oben festgestellte Korrespondenz von Psalmittel und -corpus⁴³. Bei dieser Argumentation mit der Schrift lassen sich formal drei methodische Varianten beobachten: entweder gibt die auszuliegende Überschrift selbst das Stichwort für den weiteren Schriftbeweis⁴⁴, oder dieses wird aus dem zitierten Psalmcorpus genommen⁴⁵. In *HomPs* 9 schließlich liegt ein Zirkelschluß vor: zuerst bietet der Ausleger eine Identifikation; erst in diesem Zusammenhang fällt das Stichwort für das anschließend zur weiteren Begründung herangezogene Schriftzitat.

b) Zur Deutung der Überschriften: Beispiele der Aktualisierung

Obwohl Hippolyt bei der Deutung der Psalmen und ihrer Überschriften keineswegs immer die Brücke zur neutestamentlich determinierten Heilswirklichkeit schlägt⁴⁶, aktualisiert er den alttestamentlichen Text gegen-

ἔξομολγεῖν (Ps 9, 1), ferner die Sohn-Vater-Thematik, auf, um Lk 10, 21 par Mt 11, 25 f einzuführen (U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband. Mt 8–17. [EKK I/2], Braunschweig/Neukirchen-Vluyn, 1990, 199, stellt durchaus einen Zusammenhang der Texte fest). In *HomPs* 12 schlagen die ἡῆροι die Brücke von Ps 8, 3 zum selben Zitat. Der βαθμός des „Apostel“-zitats (1 Tim 3, 13) von *HomPs* 14 wird auf die ἀναβαθμοί von Ps 126 (127) 1 bezogen. Der ἀγαπητός des Psalmittels von Ps 44 (45) wird mit dem Mt 17, 5 Genannten identifiziert (*HomPs* 16); zu den komplexen Bezügen zwischen den hier genannten christologischen Titeln s.u. 3.2.2.b). Auch im mehr systematischen als exegetischen Abschnitt *HomPs* 17 wird das Sach-Zitat über das Stichwort ἀνατέλλειν weitergeführt. Das Hld-zitat von *HomPs* 9 und Phil 2, 10 (*HomPs* 15) sind mit den beiläufig aus Ps 103 (104) 15 in *HomPs* 12 und aus Ps 109 (110) 3 in *HomPs* 16 eingeflochtenen Phrasen die einzigen nicht durch Stichwörter verbundenen Zitate (sofern nicht die ausgelegten Psalmen selbst zitiert werden). Etwas anders verhält es sich mit dem einzigen Psalterzitat im dritten Hauptteil; s.u. 3.2.5.

⁴² *HomPs* 10; 13. Einen u. U. hierzu zu rechnenden Sonderfall stellt *HomPs* 15 mit seinem Phil 2, 10-Zitat dar.

⁴³ E. SLOMOVIC, Toward an Understanding of the Formation of Historical Titles in the Book of Psalms: ZAW 91 (1979) 350–380, weist wie schon B. S. CHILDS, Psalm Titles and Midrashic Exegesis: JSS 16 (1971) 137–150, hier 142 f; 148, auf, daß die „historisierenden“ Psalmittel des MT und der LXX genauso wie die Zuschreibungen und Identifikationen im rabbinischen Midrasch auf dieselben Methoden des „connective midrash“ (380) zurückzuführen sind: „linguistic and thematic affinities and similar imagery.“ (364).

⁴⁴ *HomPs* 14; 16.

⁴⁵ *HomPs* 11; 12.

⁴⁶ Ps 6,1–2 versteht er einfach über den „Tag des Gerichts“ (auch wenn gerade hier christliche Denkvoraussetzungen im Spiel sein dürften, s. u., v. a. Anm. 85 ff); Ps 31 (32) 1–2 vom Sündenbekenntnis und der -vergebung. Letztere selbstverständliche Überzeugung stellt ein – obgleich wenig sensationelles – Mosaiksteinchen zur attkirchlichen Bußpraxis und ihrem Verständnis dar. Aus dem Kontext läßt sich allerdings nicht erheben, ob terminologische Konnotationen antönen, wenn Hippolyt von ἔξομολγεῖσθαι spricht – solches ist etwa bei Tertullian und Cyprian der Fall; vgl. R. MESSNER, Feiern der Umkehr und Versöhnung. In: DERS./R. KACZYNSKI,

lich doch recht unbefangen. Er sieht in ihm völlig selbstverständlich Christus und/oder die Kirche bezeichnet. Die wenigsten dieser Bezüge sind bereits traditionell, teilweise sogar schon vom Neuen Testament her vorgegeben; die meisten ragen aus dem übrigen Befund der älteren Geschichte frühchristlicher Psalmenverwendung⁴⁷ heraus. Erstmals in der Wirkungsgeschichte von Ps 5 sieht Hippolyt in der „Erbin“ des Titels die Kirche⁴⁸. Neu ist auch die anschließende Identifikation des kollektivierten Beters desselben Psalms mit der Kirche. Sie ist auf die „Glaubensaussage über den Sohn“ hingeordnet⁴⁹, die im Adressaten des Gebets „Christus als *Kyrios* und König erkennt und anbetet“⁵⁰. Die Zitate aus dem Hohenlied⁵¹

Sakramentliche Feiern 1/2. (GDK 7, 2), Regensburg 1992, 89–91. P. NAUTIN, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes. (Patr. 1), Paris 1953, 176, Anm. 2, zitiert einen Paralleltext aus dem Hippolyt zugeschriebenen Danielkommentar, 4, 32, 7 (Hg. M. LEFÈVRE; SC 14, 330, 1–3): „Die nämlich ihm als dem, der die Macht hat, Sünden zu vergeben, vertrauen und ihm bekennen / ihn preisen wollten (ἡμελλον πιστεῦειν αὐτῷ καὶ ἑξομολογεῖσθαι αὐτῷ), deren Sünden wurden nachgelassen.“

⁴⁷ Für Ps 1–20 (21) bietet Balth. FISCHER, Das Psalmenverständnis der Alten Kirche bis zu Origenes. (Habil., mschr.), Mönchen-Gladbach [Bonn] 1944 (teilweise publiziert in DERS., die Psalmen als Stimme der Kirche. [Hg. A. HEINZ], Trier 1982), eine vollständige Analyse des Psalmenverständnisses bis Origenes auf Basis der bis 1944 zugänglichen Quellen.

⁴⁸ HomPs 9. Präzis: der „Erbenden“; dieses philologische Detail wird in der späteren Auslegungsgeschichte gelegentlich Gegenstand einer Deutung S. W. KINZIG, Erbin Kirche. Die Auslegung von Psalm 5, 1 in den Psalmenhomilien des Asterius und in der Alten Kirche. (AHAW.PH 1990/2), Heidelberg 1990.

⁴⁹ Ἰνα ὅσα καὶ περὶ τοῦ υἱοῦ λέγεται πιστευθῆ. (HomPs 9) Vielleicht ist die ausdrückliche ausführliche Betonung der Glaubensdimension als Indiz dafür zu werten, daß Hippolyt darum weiß, daß er hier neue Wege der Auslegung betritt. Die auch später (ab Cyprian, *Test.* 2, 29; CSEL 3/1, 98, 4–6; notabene auch hier in primär christologischer, nicht liturgietheologischer Perspektive, nämlich unter den *testimonia quod ipse sit rex in aeternum regnaturus* [CSEL 3/1, 96, 14]) belegte Identifikation des Adressaten des Psalms ist ja keine notwendige Folge der Ekklesiologisierung des Beters. Zur Einheit von Christologie und Doxologie vgl. übrigens auch das (Hippolyt-?) Zitat von Anm. 8.

⁵⁰ . . . ἐκκλησίαν, ἥτις καὶ κύριον καὶ βασιλέα ἐπέγνω τὸν Χριστόν; einige Zeilen später fast wörtlich wiederholt (αὕτη ἐστὶν ἡ καὶ κύριον καὶ βασιλέα ἐπιγνοῦσα) und abschließend modifiziert zu αὕτη ἐστὶν ἡ . . . προσκυνοῦσα τῷ Χριστῷ; HomPs 9, in Abwandlung von Ps 5, 3b.

⁵¹ Die ältere Wirkungsgeschichte des Hld kann hier nicht weiter verfolgt werden; „Im ältesten bekannten, allerdings nur fragmentarisch überlieferten Kommentar Hippolyts von Rom ist der Übergang von der jüdischen Deutung (Gott-Israel) zur christlichen (Gott/Christus-Synagoge/Kirche) noch deutlich faßbar.“ (U. KÖPF, Hoheslied. III. Auslegungsgeschichte im Christentum: TRE 15 [1986] 508–513, hier 509) Dieser Umstand ist angesichts der Selbstverständlichkeit der christologischen Spitze des Hld-Zitats in HomPs 9 bemerkenswert, auch wenn die Verfasser nicht identisch sein sollten.

und aus Ps 44 (45)⁵² lassen zudem Brautmetaphorik anklingen⁵³. In Ps 9, 1 „erkennt“ *HomPs* 11 „in gleicher Weise den Sohn“⁵⁴. Dieser christologische Bezug wird aber nicht wie in *HomPs* 9 im Sinn einer Identifikation des Adressaten des Psalms mit Christus verstanden. Der Anfang des Psalms „verkündigt“ vielmehr Christus, indem jener zum Beter dieses Psalms wird⁵⁵. Ps 8, zumal von Hippolyt zitierter V. 3a, hatte schon vor *HomPs* eine reiche Wirkungsgeschichte⁵⁶. Der Text bot zu vielfältigen Spekulationen Anlaß⁵⁷; Hippolyts allegorische Auslegung der Kelter, von der die Überschrift spricht, scheint aber völlig eigenständig⁵⁸. Ausgehend von der christologischen Umkehrung des biblischen Motivs von der

⁵² Zur älteren Verwendung von Ps 44 (45) 11–13 im Zusammenhang christologischer Bekenntnisaussagen s. u. Anm. 83. *Dial.* 63, 5 (Hg. G. ARCHAMBAULT; TDEHC 8, 300) wird ausdrücklich und ausführlich die Kirche, und zwar insofern sie an Christus glaubt (ὅτι εἰς αὐτὸν πιστεύουσιν), mit der vom λόγος τοῦ θεοῦ angeredeten Tochter identifiziert. Nicht in christologischem Zusammenhang zitiert Irenäus ein Bruchstück von Ps 44 (45) 12 (*Adv. haer.* 4, 39, 2; Hg. A. ROUSSEAU; SC 100/2, 966).

⁵³ Asterios, Epiphanius, Hesychius, „Athanasius“ und Chrysostomus führen das Thema der Brautschaft im Zusammenhang der Erbthematik von Ps 5, 1 mehr oder weniger breit aus; s. KINZIG, Erbin (wie Anm. 48), 59–62.

⁵⁴ *HomPs* 11, offensichtlich in Rückbezug auf *HomPs* 9.

⁵⁵ Es wird keineswegs gesagt – auch nicht implizit: das ἔξομολογούμενος πατρί ist nicht durch einen Artikel determiniert –, daß Christus der Beter dieses Psalms im Sinn von Exklusivität oder eines Idealtyps sei. Das Interesse Hippolyts scheint überhaupt weniger darin zu liegen, in Christus den Beter des konkreten Psalms zu sehen, als eher darin, generell einen Bezug zu Christus festzustellen; er spricht allgemein vom „(An-)Erkennen (ἐπιγνώσει) des Verkündigten“. Das synoptische Logion Lk 10, 21 par Mt 11, 25 f ist im Ringen um die Christologie viel zitiert worden (LUZ, Matthäus, wie Anm. 41, 2, 201 f, mit Belegen u.a. aus Irenäus, Tertullian und Origenes); Ps 9, 1 wurde in der christlichen Literatur vor Hippolyt nicht verwendet.

⁵⁶ Diese beginnt schon im NT: Ps 8 ist ein wichtiger Text für die Christologie des Hebräerbriefs; Ps 8, 7b wird von 1 Kor 15, 27 und Eph 1, 22 aufgegriffen. Zu Ps 8, 3a s. Mt 21, 16; die christologische Komponente dieser Mt-Stelle wurde von manchen Autoren aufgegriffen (Irenäus, *Adv. haer.* 4, 11, 3; SC 100/2, 506; Origenes *In Mt Fragm.* 413; Hg. E. BENZ; GCS 12, 172; trinitarisch DERS., *In Mt Tom.* 16, 25; Hg. E. KLOSTERMANN/E. BENZ; GCS 10, 559, 18 ff).

⁵⁷ Ps 8, 3a wurde schon von Tertullian (*De an.* 19, 9; CChr.SL 2, 811, 57 f) und Origenes (*In Mt Fragm.* 31; GCS 12, 28) auf die betlehemitischen *innocentes* gedeutet; auch eine (mit „7er“-Zahlensymbolik verwobene gnostisch?)-kosmologische Exegese der lobpreisenden Säuglinge ist erhalten, und zwar bei Irenäus (*Adv. haer.* 1, 14, 8; Hg. N. BROX; FC 8/1, 238, 19 f) und – wohl davon abhängig – Hippolyt (*ref.* 6, 48; Hg. P. WENDLAND; GCS 3, 180, 20–181, 1); s. FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 173 f.

⁵⁸ Im bei FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 161–178, untersuchten Zeitraum bis Origenes – dieser bringt „wenigstens eine [der Wein- und Keltersymbolik des LXX-Psalmtitels; H.B.] entsprechende Stellensammlung aus dem AT“ (ebda, 172) – „haben wir“ allerdings „nirgendwo einen Anhaltspunkt dafür, daß die Deutung des Psalms selbst von dieser Überschrift her beeinflusst worden wäre“ (ebda).

messianischen Kelter⁵⁹ – in der gesamten patristischen und späteren christlichen Literatur ein beliebter Topos –⁶⁰, entwickelt er eine trinitarische Theologie der Prophetie. Auf die Propheten wird auch Ps 8, 3a und Mt 11, 25 par allegorisch bezogen. Bemerkenswert ist, daß das Jesus-Logion herangezogen wird, um die Psalmallegorie über die Propheten zu legitimieren: nicht die Propheten künden von Christus, sondern dieser „meint die Propheten“⁶¹.

Ebenfalls allegorisch deutet *HomPs* 14 die Überschrift der „Wallfahrtspsalmen“⁶². Die „Aufstiege wollen die Kleriker bedeuten“. Die (wohl liturgische) Psalmodie⁶³, die diese als „Nachfolger der Väter“ vollziehen, „weist“ typologisch „auf das Mysterium des Lobgesangs hin“, nämlich die *HomPs* 3 f geschilderte Urpsalmodie⁶⁴. Hippolyts Auslegung von Ps 15 (16) nimmt eine Schlüsselstellung in der Wirkungsgeschichte dieses Textes ein⁶⁵: für den Verfasser der Apostelgeschichte war Ps 15 (16) 8–11b – genau

⁵⁹ Vgl. Jes 63, 2 f; Jer 25, 30; Kgl 1, 15; Joel 4, 13; Offb 14, 19 f; 19, 15. Wo die Bibel metaphorisch von der Kelter (*gat*) spricht (nicht so Ri 6, 11; Neh 13, 15), ist diese Gerichtsmotiv; *tertium comparationis* ist also die negative, zerstörende Qualität des Keltertretens. Wo dabei ausdrücklich ein Subjekt genannt wird – wer Jes 63, 1 ff spreche, ist umstritten –, ist es *'adonaj* (Kgl 1, 15) oder der messianische Reiter (Offb 19, 15). Daß eine messianische Gestalt ausgepreßt würde, wäre in diesem Zusammenhang völlig undenkbar.

⁶⁰ A. THOMAS, Die Darstellung Christi in der Kelter. Eine theologische und kulturhistorische Studie, zugleich ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde des Weinbaus. (FVK 10/21), Düsseldorf 1931; Um eine Einführung und ein Vorwort ergänzt unveränderter Nachdruck 1981, dürfte bis zum Erscheinen des entsprechenden RAC-Artikels noch immer maßgeblich zum Thema sein. Ausschlaggebend für den Wandel von der Metapher des aktiven Keltertreters zum Topos dessen, der in der Kelter wie eine Traube ausgepreßt wurde, war die Zusammenschau des ersteren Motivs mit anderen Bibelstellen, v.a. Gen 49, 11 (Belege u.a. aus Justin, Irenäus, Klemens von Alexandria, Tertullian und Cyprian s. ebda, 49–52).

⁶¹ Προφήταις λέγει (νηπίους . . .) (*HomPs* 12).

⁶² Auch hier bietet Hippolyt einen originellen Gedankengang: der von ihm zitierte Ps 126 (127) 1 wurde in der älteren christlichen Literatur nicht verwendet. Zu späteren patristischen Versuchen, diesen Titel zu erklären, s. F. HOCKEY, *Cantica graduum. The Gradual Psalms in Patristic Tradition: StPatr* 10. (Hg. F. L. CROSS; TU 107), Berlin 1970, 355–359. Dabei wird meistens irgendein Bezug zu den Stufen des Tempels gesucht (vgl. auch die jüdischen Deutungen zum Thema, s. H. D. PREUSS, Die Psalmenüberschriften in Targum und Midrasch: ZAW 71 [1959] 44–54, hier 48) – genau die Deutung, die Hippolyt kategorisch ablehnt.

⁶³ Es wäre schwer zu erklären, warum von Klerikern die Rede sein sollte, wo über private Psalmodie gesprochen wird. Zur Terminologie s. Anm. 4, 9.

⁶⁴ Τί δὲ βούλεται λέγειν; . . . ἀναβαθμοὺς λέγει κληρῶν, οἱτινες κληρῶν, διάδοχοι τῶν πατέρων ὑπάρχοντες, μυστήριον δοξολογίας ἐνδεικνύμενοι, ὁμοῦσαι τὸν θεόν. (*HomPs* 14).

⁶⁵ Die folgenden Ausführungen verdanken sich H. J. AUF DER MAUR, Zur Deutung von Ps 15 (16) in der Alten Kirche. Eine Übersicht über die frühchristliche

der Abschnitt, den auch *HomPs* 15 zitiert⁶⁶ – eine wichtige Prophetie⁶⁷ der Auferstehung Christi⁶⁸. „Um so überraschender“ ist es, „dass weder in den ältesten christlichen Dokumenten der nachapostolischen Zeit, noch bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten eine deutliche Zitation oder eine Deutung von Ps 15 bzw. einzelner Verse zu finden ist.“⁶⁹ Erst in der Zeit nach Hippolyt wird die für diesen selbstverständliche Auslegung von Ps 15 (16) auf die Auferstehung Christi⁷⁰ wieder Allgemeingut christlicher Theologie⁷¹. Daß diese Tradition für mehr als ein Jahrhundert ausgesetzt hat, ist vermutlich vor dem Hintergrund christologischer

Interpretationsgeschichte bis zum Anfang des 4. Jhs.: Bijdr. 41 (1980) 401–418; vgl. a. FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 179–187.

⁶⁶ Es liegt also nahe, Hippolyts Auslegung dieses Psalms von Apg 2 inspiriert zu sehen. Neben dem Zitat von Ps 15 (16) 9 im anonymen koptisch-agnostischen *Codex Brucianus* wird Ps 15 (16) vor Hippolyt nur einmal bei Irenäus zitiert, und eben „nur als Teil der Gesamtzitation von Apg 2, 22–37 (wobei Irenäus gegenüber Apg den V.11 wegläßt)“ (AUF DER MAUR, Deutung, wie Anm. 65, 402; s. *Adv. haer.* 3, 12, 2; Hg. A. ROUSSEAU/L. DOUTRELAU; SC 211, 179–185). „Ungefähr gleichzeitig“ mit Hippolyt „erwähnt Klemens von Alexandrien im 6. Buch der *Stromata* die Versgruppe 9–11, und zwar da, wo er von der Ausdehnung der Verkündigung des Evangeliums auf die Verstorbenen im Hades spricht.“ (ebda, 403, s. *Strom.* 6, 6, 48 f; Hg. O. STÄHLIN; GCS 2, 456 f.).

⁶⁷ Ausdrücklich in der Auslegung des Psalmzitats: „(David) war nun ein Prophet, . . . er sah voraus und sprach über die Auferstehung des Christus: . . . (Ps 15 [16] 10)“ (Apg 2, 30 f).

⁶⁸ FISCHER, Psalmen (wie Anm. 47), 179, weist darauf hin, daß „die messianische Deutung von Ps 16 (15) 8–11b an der Spitze der gesamten apostolischen Verkündigung (steht); denn mit ihr eröffnet Petrus in seiner Predigt am Pfingstmorgen (Apg 2, 14–36) . . . seine eigentliche Verkündigung von Jesus, dem Auferstandenen.“ Ps 15 (16) 10 wird einige Verse später (Apg 2, 31) nochmals zitiert; verkürzt und mit Auslegung auf die Auferweckung (Apg 13, 36) wird derselbe Vers auch Apg 13, 35 – in der Ansprache des Paulus in der Synagoge von Antiochia in Pisidien – aufgegriffen.

⁶⁹ AUF DER MAUR, Deutung (wie Anm. 65), 402. Dieser Befund profiliert sich noch deutlicher, wenn man bedenkt, wie begierig die drei genannten Autoren [Justin, Irenäus, Tertullian; H.B.] jeden wirklichen oder vermeintlichen Schrifthinweis gerade auf die Auferstehung aufgreifen.“ (FISCHER, Psalmen, wie Anm. 47, 184).

⁷⁰ Wie immer ohne ausführliche Diskussion, stellt Hippolyt einfach fest, die Überschrift „Zur (Säulen- bzw. Grabes-)Inschrift“ . . . bezeichnet wiederum den Heilszusammenhang zu Tod und Auferstehung Christi“; Ps 15 (16) 8–11b wird nur mehr als „Zeugnis“ (μαρτυρησει) für diesen Bezug herangezogen (*HomPs* 15).

⁷¹ Zahlreiche Belege, beginnend mit Origenes (*In I Sam* 28 nr. 6; Hg. E. KLOSTERMANN; GCS 3, 288, 24–26, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf die Apg; sowie nach Pamphilus, *Apol. pro Or.* 7; Hg. C. V. DELARUE; PG 17, 600 B8) und Cyprian (*Test.* 2, 24; CSEL 3/1, 91, 13 f), bei AUF DER MAUR, Deutung (wie Anm. 65), 404–409; systematisch zur Auferstehungsdeutung s. ebda, 412–415. Neben dem Einfluß von Apg 1 und 13 „scheint es wahrscheinlich, daß eine (oder mehrere) Testimoniensammlung(en) bestimmend war(en) für diese profetische Auslegung von Ps 15, 10.“ (ebda, 416).

Probleme zu erklären⁷². Ps 44 (45), dessen V. 11–13 schon *HomPs* 9 als christologischer Schriftbeweis begegnet sind, wird *HomPs* 16 nochmals Gegenstand der Auslegung. Der „Geliebte“ des Titels wird mit dem identifiziert, „über den der ausgerufen hat, der vom Himmel her sagt: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn . . .‘“. Es fällt auf, daß die Reihe christologischer Titel und Aussagen⁷³ eine Prädikation umfaßt, die nicht schon neutestamentlich geprägt ist: „vor dem Morgenstern gezeugt“ (Ps 109 [110] 3b)⁷⁴. Ps 109 (110) ist zwar seit dem Neuen Testament ein fundamentaler Text christologischer Argumentation verschiedenster Provenienz⁷⁵; die von Hippolyt zitierte Wendung⁷⁶ wird aber erstmals

⁷² Unter den Auferstehungstheologien ist ein „ἠγέρθη – Typus“ von einem „ἀνάστασις – Typus“ zu unterscheiden. „Je mehr man nun die Gottheit Christi zu akzentuieren begann, desto mehr wurde die Selbsttätigkeit Christi bei der Auferstehung hervorgehoben.“ (AUF DER MAUR, Deutung, wie Anm. 69, 414).

⁷³ Die ἀγαπητός-Aussage ist im NT übrigens nicht nur mit der Rede vom Sohn verbunden (neben den Teil 1, Anm. 121 genannten Stellen und ihren synoptischen Parallelen vgl. 2 Petr 1, 17; Mk 12, 6 par). Mt 12, 18 greift sie (in freier Zitation von Jes 42, 1 LXX) auch in Zusammenhang mit dem παῖς-Titel auf; ob die Prädikation als παῖς deshalb an der Spitze der christologischen Aussagenreihe von *HomPs* 16 steht, bleibt dahingestellt.

⁷⁴ πρὸ ἑωσφόρου γεννηθεῖς. Das Zitat scheint zu kurz und der Kontext zu vage, um detaillierte Aussagen über Hippolyts Verständnis des Versteils treffen zu können; das Zitat kann nicht genau ins anfangs des 3. Jahrhunderts bereits äußerst differenzierte Mosaik der christologischen Wirkungsgeschichte von Ps 109 (110) 3 eingefügt werden.

⁷⁵ Die Verwendung der vom NT zitierten Verse Ps 109 (110) 1.4 bis zum 4. Jahrhundert behandelt D. M. HAY, *Glory at the Right Hand. Psalm 110 in Early Christianity*. (SBL.MS 18), Nashville 1965. U.a. den dogmengeschichtlichen und häresiologischen Aspekt stellt M.-J. RONDEAU, *Le „Commentaire des Psaumes“ de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109/110*: RHR 176 (1969) 5–33; 153–188; 177 (1970) 5–33, umfassend dar. Ps 109 (110) 1 – „bekanntlich der alttestamentliche Text, der in direkten Zitaten oder Anspielungen im Neuen Testament am häufigsten erscheint“ wurde von M. HENGEL, *Psalm 110 und die Erhöhung des Auferstandenen zur Rechten Gottes*. In: *Anfänge der Christologie*. (FS F. HAHN; Hg. C. BREYTENBACH/H. PAULSEN), Göttingen 1991, 43–73, untersucht (Zitat S. 43). Der Vers begegnet auch mehrmals im hippolytischen Textcorpus (*In Gen.; Ben.-Mos.; Ref.*; Belege bei RONDEAU, a.a.O., 18.22); auch die christologische Formulierung „wo Christus zur Rechten des Vaters ist“ (*HomPs* 17) ist letztlich von der neutestamentlichen Rezeption von Ps 109 (110) 1 geprägt. Nach TA' 21 (FC 1, 262) gehört das *sedes ad dexteram patris* zum Taufbekenntnis.

⁷⁶ Zur Wirkungsgeschichte von Ps 109 (110) 3 vor und bis Hippolyt und ihren dogmengeschichtlichen Implikationen s. v.a. RONDEAU, *Commentaire* (wie Anm. 75), 22–31, und F. PARENTE, ΠΡΟ ΠΟΙΟΥ ΕΩΣΦΟΡΟΥ ΕΓΕΝΝΗΘΗ ΗΜΩΝ Ο ΚΥΡΙΟΣ. L'interpretazione cristiana di salmo 109.3c LXX da Giustino ad Origene: SCO 24 (1975) 197–210; zu Justin und Irenäus im Speziellen zuletzt C. BASEVI, *La generazione eterna di Cristo nei Ps 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo*: Aug. 22 (1982) 135–147.

von Justin⁷⁷, Irenäus⁷⁸ und Melito von Sardes⁷⁹ in diesem Zusammenhang gebraucht⁸⁰. Ps 44 (45) selbst⁸¹ wird ebenfalls schon im Neuen Testament christologisch verwendet: im unmittelbaren Kontext des Zitats in Hebr 1, 8⁸² liegt auch schon – wie später bei Justin und in *HomPs* 9 – der Akzent auf der Bezeichnung Christi als „Gott“ und auf der Proskynese⁸³. Kühn ist

⁷⁷ *Dial.* 45, 4 (TDEHC 8, 200, πρὸ ἑωσφόρου καὶ σελήνης; ein Kompositzitat mit Ps 71 [72] 5); 63, 3 (TDEHC 8, 298), als „Prophetie“ (ebda, 63, 2; TDEHC 8, 296) auf die Parthenogenese (nicht ohne soteriologischen Zusammenhang); 76, 7 (TDEHC 11, 12; zu πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης vgl. wieder Ps 71 [72] 5), in bezug auf Präexistenz, Leiden und Inthronisation; 83, 4 (TDEHC 11, 50) in komplexem Zusammenhang. RONDEAU, Commentaire (wie Anm. 75), 22, nimmt (wie auch PARENTE, wie Anm. 76, 198) eine Testimoniensammlung als sicher an; vgl. RONDEAU, a.a.O., auch zahlreiche patristische Belege für das „Amalgam zwischen Ps 109, 3 und Ps 71, 5.17“.

⁷⁸ Auch Irenäus verwendet Ps 109 (110) 3 in Verbindung mit Ps 71 (72) 17: *Epideixis* 43 (FC 8/1, 63). Die Argumentation zielt hier aber vor allem auf die Präexistenz vor der Schöpfung. Umfassender vgl. etwas später *Epideixis* 48 (FC 8/1, 66).

⁷⁹ *Peri Pascha* 82 (Hg. S. G. HALL 44, 594); auch hier könnte eine gewisse Präexistenzvorstellung ausschlaggebend sein.

⁸⁰ Von Hippolyts Zeitgenossen wären noch Tertullian (s. RONDEAU, Commentaire, wie Anm. 75, 26–28; PARENTE, wie Anm. 76, 204–206), Klemens von Alexandrien (s. RONDEAU, a.a.O., 30; PARENTE, a.a.O., 202; 210) und Origenes (s. RONDEAU, a.a.O., 30 f; PARENTE, a.a.O., 206–209) zu nennen, ferner die ps-hippolytsche Paschahomilie (§ 1; 3; 55; Hg. VISONA 230, 10; 238, 10; 308, 9). Auch die *Ref.* (10, 33; GCS 3, 290, 25) spielt auf Ps 109 (110) 3 an, und zwar in einer Reihe von Christusprädikationen (ὁ λόγος ὁ θεοῦ, ὁ πρωτόγονος πατὴρ ὁ παῖς; vgl. *HomPs* 16). PARENTE, a.a.O., 202–204, diskutiert auch die Auseinandersetzung (Hippolyts?) mit Noetus von Smyrna; dort beziehe sich Ps 109 (110) 3c „con certezza . . . non alla generazione del λόγος, . . . bensì alla sua rivelazione . . .“ (ebda, 204); DERS. vermutet ebda, 210, leider ohne genauen Beleg, auch einen Zusammenhang mit einer Wendung aus Hippolyts Danielkommentar (πρωτότοκος πρὸ ἀγγέλων).

⁸¹ S. jüngst E. GRÜNBECK, Christologische Schriftargumentation und Bildersprache. Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms. (SVigChr 26), Leiden 1994; zu Hippolyt 94–96. Der von Hippolyt zitierte Ps 44 (45) 2 wird vor Tertullian nur einmal zitiert: Justin, *Apol.* 38, 3 (TDEHC 8, 170) sagt vom vollständig, aber ohne Überschrift, zitierten Ps 44 (45) lapidar, in ihm werde „auf Christus hin gesprochen“ (εἴρηται εἰς τὸν Χριστόν); in den Oden Salomos 21, 8; 26, 1 (NTApo³ 2, 602; 607) kann man eine Reminiszenz von Ps 44 (45) 2a sehen. Zu Ps 44 (45) 11–13 vor Hippolyt s. Anm. 83.

⁸² Ps 44 (45) 7 f.

⁸³ Vgl. das Kompositzitat Hebr 1, 6 καὶ προσκυνησωσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ mit Ps 44 (45) 13a *varia lectio*, zitiert *HomPs* 9. „Dem Verfasser des Hebräerbriefs ist der Vokativ ‚Gott‘ hier [sc. 1, 8 f] wichtig . . .“ (P.-G. MÜLLER, Die Funktion der Psalmzitate im Hebräerbrief. In: Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen. [FS H. GROSS; Hg. E. HAAG/F.-L. HOSSFELD; SBB 13], Stuttgart 1986, 223–242, hier 236). Wie Hippolyt, zitiert auch Justin, *Dial.*

freilich die originär hippolytische Deutung von V. 1, eine Allegorese auf die Relation des göttlichen *Logos* zum Vater⁸⁴. Ausschließlich mit Hinweis auf den Psalmtext deutet Hippolyt die Angabe „Über die Achte“ im Titel von Ps 6 auf den „Tag des Gerichts“⁸⁵. Dennoch sind auch hier christliche Denkvoraussetzungen im Spiel: Im und um das frühchristliche Milieu waren vielfältige, auch heterodoxe⁸⁶, Zahlenspekulationen weit verbreitet. Die Achtzahl, konkret vor allem der achte Tag, nimmt dabei eine besondere Stellung ein⁸⁷; sie wird u. a. als Symbol⁸⁸ der Auferstehung⁸⁹ und Vollen-

63, 4 f (TDEHC 8, 298–300) zweimal Ps 44 (45) als Beleg für die Glaubensaussage, „daß er nun anbetungswürdig (προσκυνητός) ist, und Gott und Christus“ (beim zweiten Mal in gleicher Abgrenzung V. 11–13a, und ebenso mit der Lesart προσκυνήσεις; vgl. ferner die u.a. mit einer Anspielung auf Ps 109 (110) 3 verbundene Anspielung *Dial.* 76, 7 (TDEHC 11, 12): „Und David verkündete nun, daß er vor Sonne und Mond aus dem Mutterleib hervorgebracht würde (ἐκ γαστροῦ γεννηθήσεσθαι) . . ., und wies ihn als starken und anbetungswürdigen (προσκυνητόν) Gott, als Christus aus (ἐδήλωσε)“; ähnlich in einer Reihe christologischer Prophetien ebda, 126, 1 (TDEHC 11, 246) Χριστός καὶ θεός προσκυνητός διὰ Δαυὶδ . . . κέκληται. In allen genannten Belegen wird die Prädikation Christi als θεός gegenüber dem Psalmtext hinzugefügt, was nochmals die Dimension der Glaubensaussage betont. Eine liturgische Realisierung der Proskynese ist bei Justin überhaupt nicht im Blick.

⁸⁴ Es würde Justins *Dial.* 63, 5 (s. Anm. 52; 83) überstrapazieren, wenn man in der Aussage, der *Logos* Gottes spreche die Kirche an, eine Anspielung auf Ps 44 (45) 2 sehen wollte.

⁸⁵ *HompS* 10; der Text ist weder christologisch oder trinitarisch, noch in sonst einer Weise explizit christlich determiniert.

⁸⁶ Hippolyt selbst setzt sich von Valentin ab (*HompS* 10). Mit dessen Zahlenspekulation befaßt sich z. B. Irenäus, *Adv. haer.* 1, 11, 1 (FC 8/1, 206, 12); der folgende Abschnitt (bis 1, 12, 3; FC 8/1, 214, 29) schildert weitere, zum Teil noch „gnostischere“ (1, 11, 3; FC 8/1, 208, 20) Ogdoaden anderer Schulen; nach Eusebius (*b. e.* 5, 20, 1 f; GCS 2/1, 207) soll Irenäus ein ganzes Buch „Über die Ogdoads“ verfaßt haben, „das heißt über die Achtzahl der valentinianischen Äonen (vgl. ebd.). Was EUSEBIUS daraus zitiert (vgl. ebd. 5, 20, 2–8 [207 f SCHWARTZ]), zeigt thematisch und atmosphärisch dasselbe Milieu wie die uns bekannten Schriften“ (N. BROX in der Einleitung zu FC 8/1, 12, Anm. 7).

⁸⁷ Die Auslegungsgeschichte von Ps 6 hat H.C. KNUTH, *Zur Auslegungsgeschichte von Psalm 6.* (BGBE 11), Tübingen 1971, untersucht. Zur Symbolik der Achtzahl s. ferner W. RORDORF, *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum.* (ATHANT 43), Zürich 1962, 90–96; 271–280; R. STAATS, *Ogdoads als ein Symbol für die Auferstehung: VetChr 26 (1972) 29–52*; A. QUACQUARELLI, *L'ogdoade patristica e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti.* (QVetChr 7) Bari 1973.

⁸⁸ Schon Justin, *Dial.* 24.1 (TDEHC 8, 108), will aufweisen können, „daß der achte Tag ein μυστήριον habe“; Hilarius, *Instructio psalorum* (Hg. A. ZINGERLE; CSEL 22, 12, 24.29) spricht vom *sacramentum ogdoadis*.

⁸⁹ Nach KNUTH (wie Anm. 87), 28 ff, hat Origenes, wie später Asterios (*Hom. XII in Ps VI*, 2; SO.S 16, 82, 4 f), Gregor von Nyssa (*In inscr. ps.* 2, 5.11; Hg. J. McDONOUGH;

dung, der Parusie⁹⁰ und des Anbruchs des Neuen Äons⁹¹, und eben auch – vermutlich erstmals explizit in *HomPs* 10 – des Gerichts gedeutet⁹².

c) Hermeneutische Zwischenbilanz

Hippolyts Psalmendeutung setzt verschiedene hermeneutische Prozesse voraus, die teilweise schon in der redaktionellen Gestalt des Psalters selbst angebahnt werden und das Psalmenverständnis im theologischen Umfeld des entstehenden Christentums prägten. Die Kollektivierung des betenden Subjekts⁹³ kann man christlicherseits „Ekklesiologisierung“ nennen⁹⁴. Ähnlich kann man die „Christologisierung“ des Beters⁹⁵ als eine Konsequenz der „Davidisierung“ und „Messianisierung“ der Psalmen betrachten. Neu ist freilich christlicherseits die Identifikation des Adressaten des

Werkausgabe W. JAEGER 5, 83, 21–84, 12; 121, 3–12) und vielleicht Eusebius (KNUTH, a.a.O., 34 f) den Psalmtitel auf die Auferstehung Christi gedeutet. Vgl. ferner die koptische *Epistula Apostolorum* 18 (NTApo⁵ 1, 215); Justin, *Dial.* 41,4 (TDEHC 8, 186); 138, 1 (TDEHC 11, 294).

⁹⁰ Augustinus, *Enarr.* zu Ps 6, 1 (CChr.SL 38, 28, 40–29, 2).

⁹¹ Gregor von Nyssa, wie Anm. 89. Die vorausgesetzte Weltzeitalterspekulation konnte auch ausgesprochen chiliastische Züge annehmen, so z. B. vielleicht schon bei Barn 15, 3 f (Hg. K. WENGST; SUC 2, 180; s. RORDORF, wie Anm. 87, 92 f). Auch der Danielkommentar Hippolyts vertritt einen Chiliasmus, allerdings ohne einen achten Tag oder Äon zu nennen (24, 3; SC 14, 308). STAATS (wie Anm. 91), 43, vermutet: „Der Barnabasbrief dürfte uns . . . in der Vermutung bestärken, daß die so überaus reiche Ogdoas-Tradition einen frühen judenchristlichen Ursprung hat, wo noch das Ereignis der Auferstehung zugleich als Anbruch der Neuschöpfung erfahren wurde.“

⁹² Der von Hippolyt hervorgehobene Bezug von Ps 6 auf den „Tag des Gerichts“ ist schon im NT angebahnt; dort (Mt 7, 23, vgl. Lk 13, 27) wird Ps 6, 9 in eschatologischem Gerichtskontext („an jenem Tag“ Mt 7, 22) zitiert. Augustinus spricht bei der Auslegung von Ps 6, 1 vom *dies iudicii* (CChr.SL 38, 28).

⁹³ Ps 5, das Gebet eines einzelnen, wird in *HomPs* 9 der Kirche in den Mund gelegt.

⁹⁴ Auch wenn dieses Wort nicht fällt, wird Israel implizit als Typus der Kirche verstanden, vgl. *HomPs* 5 („ . . . die Kirche, . . . auf die [selbe] Weise, wie am Anfang Israel“) und 14 („die Kleriker, die Nachfolger der Väter sind“). Sinn dieses ekklesiologischen Bezugs ist es, daß die Leser- bzw. Hörergemeinschaft (vgl. die ἀκούοντες [*HomPs* 9] und die ἀρχοῦνται [*HomPs* 17]) des Auslegers – das ist eben konkret die Kirche – zum Subjekt der Psalmodie wird, vgl. z. B. besonders deutlich *HomPs* 9: „Wen nun bezeichnet sie als Erbin, außer eben die Kirche, die als Herr und König Christus (an)erkannt hat, den sie anruft und sagt . . .; diese ist die Erbin und die, die Christus anbetet.“

⁹⁵ So Ps 9 (*HomPs* 11) und Ps 15 (16) (*HomPs* 15). FISCHER prägte dafür die Terminologie der „Christologisierung des/von unten“; vgl. schon Psalmenverständnis (wie Anm. 47), 179.

Psalmengebets mit Christus⁹⁶. Wenn *HomPs* 9 von der Proskynese zu Christus spricht, geht es aber vermutlich in erster Linie um die gläubige Anerkennung seiner Gottheit, und weniger um einen konkreten liturgischen Vollzug⁹⁷. Typologie⁹⁸ und Allegorese⁹⁹ gehören ebenso zu Hippolyts hermeneutischem Instrumentar wie die spiritualisierende Erklärung unverständlicher Details der Schrift, in der es ihm aber letztlich um die sehr konkrete Wirklichkeit des Gotteslobs seiner Gemeinde geht¹⁰⁰. Bei aller Betonung der Kohärenz der Schrift geht Hippolyts Deutung schließlich meist von einzelnen Termini aus; eine kühne Einzeldeutung ergibt sich überhaupt nur unter völliger Mißachtung jeglichen Kontexts¹⁰¹.

3.2.3 David und die geistgewirkte Entstehung des Psalters

a) Davidisierung des Psalters

Trotz der unterschiedlichen Verfasserangaben in verschiedenen Psalmtiteln ist für Hippolyt David der „Urheber“¹⁰² des ganzen Psalters. Ihm werden auch die ersten beiden Psalmen, die keine Überschrift tragen, ausdrücklich zugeschrieben¹⁰³. Bemerkenswert ist, daß Hippolyt zwischen Psalmen Τοῦ Δαυὶδ und solchen Τῷ Δαυὶδ unterscheidet¹⁰⁴. Die Genetiv-

⁹⁶ FISCHER, z. B. Psalmenverständnis (wie Anm. 47), 177, spricht in diesem Fall von „Christologisierung des/von oben“. Einen Sonderfall stellt Ps 44 (45) in *HomPs* 9 dar, wo zwar Christus als Gott angesprochen, nicht aber im Psalm angedredet wird.

⁹⁷ Es wäre freilich anachronistisch, in der frühen Patristik Orthodoxie und Doxologie zu trennen; es kann bei dieser Unterscheidung nur um Akzente der Textpragmatik gehen. Selbstverständlich setzt *HomPs* Gebet, auch mit Psalmworten, zu Christus voraus. Es ist aber festzuhalten, daß die „Christologisierung des Oben“ nur im Kontext der „Ekklesiologisierung“ von Ps 5 statthat.

⁹⁸ S.o. Anm. 94. Konkret sind ferner die „Väter“ Vorgänger der Kleriker (*HomPs* 14).

⁹⁹ Ps 8 und seine Details in *HomPs* 12; die „Aufstiege“ in *HomPs* 14.

¹⁰⁰ Nur aufgrund dieses Anliegens ist die Deutung der „Aufstiege“ auf die Kleriker recht zu verstehen.

¹⁰¹ Dementsprechend läßt sich die Deutung von Ps 44 (45) 2 in *HomPs* 16 auch nicht in die o.g. Terminologie fassen; konsequenter (und unangemessener) Weise müßte man hier im Subjekt des Psalms Gott selbst sehen, der sich über die immanente Trinität äußert.

¹⁰² ἄτιος (*HomPs* 7).

¹⁰³ Δαυὶδ . . . διηγῆσται (*HomPs* 19). Die Meinung über die davidische Verfasser-schaft dieser Psalmen teilt Hippolyt mit biblischen und patristischen Autoren, auch und gerade den Antiochenern: s. zu Ps 1 z. B. Barn 10, 10 (SUC 2, 168); Irenäus, *Epidexis* 2 (FC 8/1, 33); Klemens, *Paed.* 1, 10 § 90,1; 92, 1 (Hg. O. STÄHLIN; GCS 1, 142, 32; 144, 6); Tertullian, *De spect.* 3, 2 (Hg. E. DEKKERS; CChr.SL 1, 230, 12); zu Ps 2 schon Apg 4, 25 und eine Reihe griechischer und lateinischer Psalterhandschriften.

¹⁰⁴ *HomPs* 6 überschreibt 9 Psalmen Τοῦ Δαυὶδ. Von den patristischen Auslegern kennen auch Didymus, Hilarius und Eusebius die Unterscheidung von τῷ/τοῦ Δ.; M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du psautier* (IIIe – Ve siècles). Vol. II –

Lesart dürfte in der LXX in keinem Fall ursprünglich sein¹⁰⁵. Es erhebt sich also die (hier nicht zu beantwortende) Frage, welche Rezension des LXX-Psalters Hippolyt vorlag¹⁰⁶.

b) Zum Davidsbild von *HomPs*

Wie breite Ströme der nachbiblischen jüdischen und christlichen Literatur überhaupt, so knüpft auch das Davidsbild von *HomPs* hauptsächlich an das der Chronik¹⁰⁷ an: 1 Chr 16, 4 ff wird David ja als Auftraggeber der Sängergilden¹⁰⁸ dargestellt¹⁰⁹. Die (anachronistische) Verbindung zum

exégèse prosopologique et théologie. (OCA 220), Roma 1985, 68, Anm. 158 (Belege!), vermutet dabei eine gemeinsame Abhängigkeit von Origenes.

¹⁰⁵ A. PIETERSMA, David in the Greek Psalms: VT 30 (1980) 213–226, hier 215–217, diskutiert die 5 Fälle, in denen die Göttinger Ausgabe A. RAHLFS' τοῦ Δαυὶδ beließ.

¹⁰⁶ In diesem Zusammenhang ist auch anzumerken, daß *HomPs* 6 Heman als Verfasser eines Psalms nennt (vgl. die Varianten zu Ps 87 [88] 1; 88 [89] 1); zur Zitation der Psalmittel s. Anm. 38. Bei den expliziten Zitaten des Bibeltexts sind übrigens folgende Varianten zum *textus receptus* RAHLFS' (Göttingen³1979; Sigla nach ebda, 6 f) bzw. NESTLE/ALANDS (26)1979) zu vermerken: Ps 5, 3 τῆς φωνῆς (*HomPs* 9) entspricht B'. Ps 9, 2b liest Hippolyt ἀπαγγελῶ, läßt πάντα aus (*HomPs* 11). Ps 15 (16) 8 wird mit einer Umstellung, der Variante ἐστῶτα statt ἐστὶν und ohne οὐτι zitiert, V. 10 mit οὐ γὰρ eingeleitet; in V. 11 häufen sich die Varianten: ὠδήγησάς με . . . δικαιοσύνης, ἐμπλήσεις . . . μετὰ (*HomPs* 15). Die Lesart Ps 31 (32) 2a φ verbindet *HomPs* 13 mit L' 1219'. Ps 44 (45) 1 zitiert *HomPs* 16 Ψαλμός τῷ ἀγαπητῷ statt ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ; V. 12a καὶ ἐπιθυμήσει (*HomPs* 9) entspricht Ga L'Th A' und MT; V. 12b διότι wird ergänzt, ἐστὶν ausgelassen; V. 13a προσκυνήσεις entspricht wieder MT, sowie L 1219. Auch Ps 119 (120) – 133 (134) sind im *textus receptus* als ᾠδὴ (statt ψαλμός *HomPs* 14) überschrieben. Immerhin fällt die 3fache Berührung mit der (jüngeren) lukianischen Rezension auf; auch die je 2 Berührungen mit MT und 1219 entsprechen alle dem L-Text. Gemeinsamkeiten mit hexaplarischen Lesarten (nach F. FIELD, Oxford 1875) sind nicht festzustellen. Zu Mt 17, 5 s. Anm. 73; Teil 1, Anm. 123. 1 Kor 14, 30 f wird relativ frei zitiert (*HomPs* 5).

¹⁰⁷ Vgl. G. STEINS, šir širāh. II.5.b) Esra/Neh und 1/2 Chr: ThWAT 7 (1993) 1278–1282, hier 1280f; J. L. MAYS, The David of the Psalms: Interp. 40 (1986) 143–155, hier 149–151; s. jüngst weiterführend E. BALLHORN, „Um deines Knechtes David willen“ (Ps 132, 10): Die Gestalt Davids im Psalter: BN 76 (1995) 16–31. P. ABADIE, La figure de David dans les livres des Chroniques. De la figure historique à la figure symbolique. (Diss., mschr.), Paris: Institut Catholique, 1990, war mir nicht zugänglich.

¹⁰⁸ Die Hervorhebung des Asaf in *HomPs* 4 hat ihre Wurzeln ebenfalls in der Chronik: 1 Chr 16, 7. Die Asafiten werden übrigens auch in Esra/Nehemia hervorgehoben: nur mehr sie werden unter den Rückkehrern aus dem Exil genannt (Esra 2, 41 = Neh 7, 44); nur sie nehmen an der Gründungsfeier des zweiten Tempels teil.

¹⁰⁹ Vgl. *HomPs* 2 f.

Kult, präzis: zur Kultmusik¹¹⁰, ist ein wesentlicher Zug des chronistischen David¹¹¹. Auf dieser Linie liegt auch ein Detail von *HomPs* 4: Die Sänger stehen beim Gotteslob „vor dem Heiligtum“¹¹². Auch die Schlußnotiz 1 Chr 16, 36 wird am Ende von *HomPs* 4 aufgenommen¹¹³. Nicht zuletzt spricht auch 1 Chr 25, 7 von 288 Sängern. Zu David gehört bei Hippolyt¹¹⁴ ferner das Psalterion¹¹⁵, ein Zug, den er in der Chronik nicht aufweist¹¹⁶.

¹¹⁰ „Sacrifice and all else done by the Aaronic priest was based on the ordinance of Moses, but it was by order of David that music was provided.“ (MAYS, wie Anm. 107, 149).

¹¹¹ „Nach chr Verständnis geht die Tempelmusik in all ihren wesentlichen Aspekten (Personen, Instrumente, Lieder, Aufgabenumschreibung) auf David zurück, der nur in diesen Zusammenhängen als ‚Gottesmann‘ apostrophiert wird (vgl. Neh 12, 24.36; 2 Chr 8, 14), u.a. auch um seine der Rolle des Mose analoge ‚Gründungsfunktion‘ für den Tempelkult zu betonen . . .“ STEINS (wie Anm. 107), 1281, mit detaillierten Belegen. Die vom Chronisten herausgearbeitete Verbindung von David, Psalter bzw. Psalmen und Kult wurde jüdischerseits breit rezipiert; vgl. Sir 47, 9 f und 11QPs^a 27 (Hg. J. A. SANDERS; DJD 4, 92).

¹¹² ἐνώπιον τοῦ ἁγιάσματος. ἁγίασμα gehört zur Tempelterminologie der LXX, ist im DtrG nicht belegt und steht in Chr ausschließlich für den Tempel (1 Chr 22, 19 sogar deutlich von der Bundeslade unterschieden) – vgl. auch die „aus Steinen erbauten (Aufstiege) des Heiligtums“ (*HomPs* 14).

¹¹³ Vgl. 1 Chr 16, 36 LXX: „und das ganze Volk sprach ‚Amen‘. Und sie lobsangten für den Herrn (καὶ ἤησαν τῷ κυρίῳ)“. Der Chorschluß von *HomPs* 4 („Sie fielen immer wieder zur Begleitung dessen, der zum Loblied auf Gott psallierte, mit dem Ruf ‚Halleluja‘ ein, was . . . bedeutet ‚wir wollen . . . Gott lobsingten‘“ [Αἰνέσωμεν . . . θεῷ]) stellt eine gewisse Schnittstelle dar, insofern danach Hippolyts *digressio* beginnt, in der er aus der Schilderung der Urpsalmodie den moralischen Sucus für die Disziplin seiner Gemeinde zieht (*HomPs* 5).

¹¹⁴ Manche Züge der *HomPs* 4 geschilderten Szene haben eine Entsprechung in der Paulus-Apokalypse. Wo diese David als den schildert, der „den Anfang des Psalmodierens macht“, steht er „neben dem Altar“ – zum ἁγίασμα s. Anm. 113 –; außerdem „hielt er in seinen Händen ein Psalterium . . .“ (§ 29; vgl. Anm. 18).

¹¹⁵ *HomPs* 4. Abgesehen davon, daß ψαλτήριον auch den Psalter als Buch bezeichnen kann und schon so mit David verknüpft ist, ist die Figur Davids von Anfang an mit dem gleichnamigen Instrument verbunden: wo er uns das erste Mal in der Bibel entgegentritt, spielt er auf dem *kinnôr*, was die LXX hier zwar mit ψάλλειν ἐν κινύρα übersetzen (1 Sam 16, 16.18.23); *kinnôr* wird aber (v.a. im Psalter, ferner Gen 4, 21; Ez 26, 13) auch als ψαλτήριον übersetzt. Nach Ps 151, 2 ist das Psalterion das Instrument Davids. Es wurde immer wieder auch allegorisch gedeutet: Hilarius deutete das *psalterium*, *hebraice nabla* Davids als Zeichen für dessen inspirierte Prophetie (*instructio psalморum* 7 [CSEL 22, 8 f]); vgl. ähnlich auch Basilius im Psalmenlob am Anfang seiner Homilie zu Ps 1 (PG 29, 213).

¹¹⁶ „What is missing in Chronicles in comparison with Samuel is almost as important as what is included. We hear nothing of David the lyrist.“ (MAYS, wie Anm. 107, 151).

c) Entstehung und Inspiration des Psalters

Im erzählerischen Zusammenhang, in dem Hippolyt die davidische Urhebererschaft des Psalters aufweist, schildert er auch die geistgewirkte Entstehung des Psalters in seiner Gesamtheit¹¹⁷. Den Rahmen bietet eine Nacherzählung des Stoffes von 2 Sam 6, 3–13. Die Entstehung des Psalters fügt Hippolyt in Anschluß an die chronistische Darstellung des Ereignisses ein¹¹⁸. Aus ihr übernimmt er zudem eine Reihe weiterer Details, auch wenn der Text nicht wörtlich zitiert wird: z. B. die Versammlung des ganzen Volks¹¹⁹, sowie die Motive der Leviten, ihrer Anführer und ihres Gesangs, nicht zuletzt das doxologische Verständnis der Psalmodie¹²⁰. Nicht der Chronik entstammt die Schilderung der abwechselnden Psalmodie der „Sängerhäupter“ und ihre symbolische bzw. sakramentale Deutung¹²¹. Für diese „anecdote parascripturaire“¹²² ist kein traditionelles Vorbild bekannt¹²³; dagegen existieren verschiedene Parallelen im hippolytischen Textcorpus¹²⁴. Die Inspiration wird dabei zunächst recht anschaulich

¹¹⁷ *HomPs* 2–5. David und das πνεῦμα sind dort beinahe austauschbare Subjekte.

¹¹⁸ Vgl. 1 Chr 15; 16, 4 ff. 1 Chr 16, 8–36, eine Psalmanthologie, ist der einzige Gesang, der in der Chronik zitiert wird. Folgte man dem Vorschlag ŠLOMOVICs, der im LXX-Titel des Davidpsalms 28 (29) einen Bezug zu 1 Chr 16 sieht (wie Anm. 43, 357 f), so wäre dort übrigens eine gewisse hermeneutische Parallelerscheinung zu suchen.

¹¹⁹ Vgl. 1 Chr 15, 3 sowie 1 Chr 13, 1–5.

¹²⁰ Vgl. Anm. 4 mit der 1 Chr 16, 4 f gehäuft verwendeten Lobterminologie.

¹²¹ *HomPs* 3; der Text spielt auf den Turmbau zu Babel (Gen 11, 1–9) und auf die Völkerliste von Gen 10 (vgl. 1 Chr 1, 5–23) an; er schildert die Urpsalmodie als eschatologisches und pfingstliches Ereignis. In bemerkenswerter Abweichung von 1 Chr 15, 17 liest *HomPs* 2 f; 6 übrigens die verschiedenen Ternare „Heman, Asaf und Etan“ und „Asaf, Heman und Jedutun“ ineinander und spricht von vier Sängerköpfen; in der Chronik wird „Etan“ letztmalig in 1 Chr 16 erwähnt und das dritte Musikerhaupt ab 1 Chr 16 konsequent „Jedutun“ genannt. STEINS (wie Anm. 107), 1280, schließt daraus, „daß beide Namen sich auf die gleiche Person beziehen.“

¹²² RONDEAU, *polémiques* (wie Anm. 15), 31.

¹²³ RONDEAU, *polémiques* (wie Anm. 15), 7, spricht – u.a. mit Verweis auf das Mammutwerk von A. BORST, *Der Turmbau zu Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker.* (4 Bde. in 6 Teilen), Stuttgart 1957–1963, – von einem „commencement absolu“ ohne jüdische oder christliche Vorlage. Zum möglichen weiteren Traditionshintergrund bzw. Parallelen vgl. RONDEAU, a.a.O., 31 f. Nach Hippolyt wird das Motiv freilich zu einem verbreiteten Topos verschiedener Psaltereinleitungen, vgl. ebda, 4–7.

¹²⁴ Chronik 44ff (Hg. A. BAUER, ²R. HELM; GCS 4, 10–33); *ref.* 10, 30 f (GCS 3, 4 286, 5; 287, 7–13), vgl. schon E. NESTLE, Hippolyt und Eusebius über die Völkertafel in Gen 10: BPhWS 24 (1904) 1566; ausführlich RONDEAU, *polémiques* (wie Anm. 15), 4–16, v.a. 10–12; zur Wirkungsgeschichte dieses Moments von *HomPs* s. ebda, 5–7.

bildhaft vorgestellt: der Geist „überkam“¹²⁵ die Hagiographen¹²⁶. Im Hintergrund steht aber ein tieferes theologisches Verständnis der „Geisteskraft“ (δύναμις)¹²⁷ des Psalters, und insbesondere seiner Überschriften¹²⁸ (wobei diese Qualität des Psalters kein isoliertes Phänomen ist)¹²⁹. Aus ihr ergibt sich ferner seine (auch christologisch vertiefte)¹³⁰ prophetische Dimension¹³¹.

¹²⁵ Wörtlich: „besprang“ oder „tanzte auf“ (ἐσκήρατα ἐπὶ [*HomPs* 3 f] bzw. ἐπεπήδα [*HomPs* 4]). Diese drastische Redeweise ist nicht biblisch und in pneumatologischem Zusammenhang auch bei LAMPE, PGL, 529; 1239, nicht verzeichnet.

¹²⁶ γραμματεὺς (*HomPs* 9).

¹²⁷ Vgl. Teil 1, Anm. 25.

¹²⁸ Genauso wie der Psalmist ist auch der Verfasser des Psalmtitels vom Heiligen Geist veranlaßt πνεύματι ἀγίῳ κινούμενος/κινηθεῖς *HomPs* 4; 9 vgl. πνεύματι κατηρτισμένοι/ας *HomPs* 4; 18).

¹²⁹ Die spezifische Terminologie ist vielfältig; der Geist ist Subjekt von σημαίνειν (*HomPs* 3; 9), ἐπίδεικνύειν (*HomPs* 3) καταρτίζειν (*HomPs* 4; 18; beim dritten Beleg, dem καταρτίζεσθω von *HomPs* 9, möchte man fast vermuten, daß die Geist-Dimension im Sinn eines *passivum theologicum* mitschwingt). Durch ihn veranlaßt (πειθόμενος [*HomPs* 3]), handelt und spricht (πνεύματι διηγῆσατο [*HomPs* 19]) David; der Geist veranlaßt die Psalmodie der übrigen Sänger („Jeder sang nun, vom Heiligen Geist bewegt [κινούμενος], Loblieder auf Gott.“ [*HomPs* 4]) – so geht auch die Abfassung der Überschriften auf ihn zurück („Der Verfasser hat . . ., vom Geist bewegt [κινηθεῖς], diesen Titel gemacht, durch welchen Titel das, was folgt . . . durch den Geist bezeichnet wird [σημαίνεται]“ [*HomPs* 9]; „Wir haben gründlich zur Kenntnis genommen, daß die Überschriften . . . durch den Heiligen Geist bereitet sind [κατηρτισμένας]“ [*HomPs* 18]; eine trinitarische Variation bietet eine [von NAUTIN emendierte] Wendung von *HomPs* 15, die über die στηλογραφία des Titels von Ps 15 (16) vermerkt: παρὰ πατρὸς προσγίνεται). Der Geist ist auch sonst indirektes Subjekt geschichtlicher Ereignisse (vgl. Wendungen wie ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἐλαυνόμενοι [*HomPs* 3]; dabei fällt auf, daß dagegen Gen 11, 8 f κύριος bzw. κύριος ὁ θεὸς handelt). Das genannte semantische Feld für Pneumatologie und Inspiration hat enge Berührung mit dem semantischen Feld für die Dimensionen der Schrift und überschneidet sich teilweise mit diesem; vgl. Anm. 135 f. Bemerkenswert ist aber, daß das Wortfeld πνεῦμα/προφήτης/προφητεύειν, das für das Corpus der Homilie charakteristisch ist, einzig in *HomPs* 12 mit dem Stichwort δύναμις verbunden wird, das sonst nur im Rahmen belegt ist; s. Teil 1, Anm. 62 f.

¹³⁰ *HomPs* 12; vgl. dazu Anm. 131.

¹³¹ Die Entstehung des Psalters weist prophetisch auf die umfassende Heilswirklichkeit hin, bzw. ist selbst Gegenstand der Prophetie („Auch daraufhin zielt nämlich von Anfang an das Mysterium, das zu schauen prophetisch verkündet wurde“ [*HomPs* 3]), deren eschatologische Erfüllung wiederum David prophezeite – und zwar nicht im (Psalm-)Wort, sondern durch die Symbolzahl der Sänger (ebda). In den Propheten stürmt und fließt der Heilige Geist Christi über; über sie, die „Teilhaber am Heiligen Geist“, spricht David im Psalter (*HomPs* 12), der mit ihrer Verkündigung übereinstimmt (*HomPs* 19).

3.2.4 Zu den Dimensionen der Schrift und ihrer Auslegung

Die Psalmen (und insbesondere auch ihre Überschriften) sind wie die ganze Schrift¹³² nicht nur vom Heiligen Geist bereitet; sie erschließen auch die Heilswirklichkeit (μυστήριον)¹³³: Schon die Umstände ihrer Entstehung sind Hinweis und Zugang (σύμβολον) zum umfassenden göttlichen Heilshandeln (οἰκονομία), dessen Bogen sich vom Anfang bis zur Vollendung und über die ganze Menschheit spannt; die als Lobgesang verstandene Psalmodie ist das Sakrament, das alle Sprachen im Gotteslob eint¹³⁴. Auch der Psalmtext hat einen Bezug zur Heilswirklichkeit¹³⁵. In diesem liegt die eigentliche Heilsbedeutung (μυστήριον) der Schrift, die es zu erkennen gilt¹³⁶: Bei aller Gründlichkeit der Auslegung¹³⁷ geht es dementsprechend auch bei der Erklärung der Psalmen und ihrer Überschriften letztlich nicht nur um Ex-Egese der Schrift. Die „Verkündigung der Begrifflichkeit und der Lehre“¹³⁸ will vielmehr „in Glauben und Gottesfurcht . . . der Geisteskraft der Schriften nachfolgen“¹³⁹; indem man

¹³² Vgl. die Entsprechung der δύναμις τῶν ψαλμῶν (*HomPs* 1) in der δύναμις γραφῶν (*HomPs* 17), sowie *HomPs* 15.

¹³³ Vgl. *HomPs* 18: „ . . . alle Psalmen, von deren Überschriften wir zur Kenntnis genommen haben, daß sie durch den Heiligen Geist bereitet sind, und deren Heilsbedeutung (μυστήρια) wir erkannt haben.“

¹³⁴ Vgl. die universale Perspektive von *HomPs* 3: „das Mysterium von Anfang an, das zu schauen prophetisch verkündet wurde, welches nämlich der Geist . . . bezeichnete und aufwies. . . . Das war ein Symbol der (Heils-)Ökonomie, die von Anfang an für die ganze Menschheit da war. . . . als Prophetie dafür, daß in den letzten Zeiten jede Zunge Gott verherrlichen würde.“ *HomPs* 14 greift die „Heilswirklichkeit des Lobgesangs“ (μυστήριον δοξολογίας) auf.

¹³⁵ μυστικῶς σημαίνει (*HomPs* 15); neben dem Schlüsselwort σημαίνειν (*HomPs* 3; 6; 9; 10; 15; 16; 20) finden sich Ausdrücke wie δεικνύναι (*HomPs* 6; 14; 15), ἐνδεικνύναι (*HomPs* 14), κηρύσσειν (*HomPs* 11; vgl. auch 17; 19) μαρτυρεῖν (*HomPs* 14; 15), δηλοῦν (*HomPs* 15; 19), καταγγέλλειν (*HomPs* 20) oder διδάσκειν (*HomPs* 10). Zur heilsgeschichtlichen Spannweite dieser „Bedeutung“ der Schrift s.o. 3.2.2.a), sowie Anm. 134.

¹³⁶ ὧν τὰ μυστήρια ἐπέγνωμεν (*HomPs* 18). Konkretisiert wird dieses ἐπιγινώσκειν auf die Kirche, den Herrn und König Christus, den Sohn (*HomPs* 9; 11). Ähnlich spricht Hippolyt von der Schau (θεωρεῖν [*HomPs* 3; 7; vgl. auch 12]; vgl. ὁρᾶν [*HomPs* 11]) des μυστήριου.

¹³⁷ „Diese Überschriften dürfte man nicht beiläufig erwähnen, sondern mit allem Eifer“ (*HomPs* 9); in *HomPs* 18 spricht Hippolyt auch von διηγῆσθαι.

¹³⁸ τῶν ὄρων δικαίως κεκηρυγμένων καὶ κατὰ τρόπον διδασκαλίας . . . ἀκουμένης (*HomPs* 17).

¹³⁹ φῶβῳ . . . τῷ πρὸς τὸν θεόν, πίστει παραλαμβάνειν, . . . δυνάμει γραφῶν ἀκολουθεῖν. (*HomPs* 17).

so Christus selbst nachfolgt¹⁴⁰, „liest“ man die Heilswirklichkeit und Herrlichkeit Gottes selbst¹⁴¹ und „nimmt sie im Glauben auf“¹⁴². Das Hören und Vernehmen¹⁴³ der Schrift zielt also auf den Glauben¹⁴⁴; dieser wiederum äußert sich in der Liebe¹⁴⁵ und führt zur Erhöhung des ganzen Menschen im Geist¹⁴⁶. In diesem Aufschwung¹⁴⁷ vollendet sich eschatologisch das Heil des Anfangs¹⁴⁸. Dem „Eifer“ bei der Schriftauslegung¹⁴⁹ entspricht der „Eifer“ im erlösten Lebenswandel. Dieser wiederum gründet im und ist ermöglicht durch den „Eifer“ Christi, „den Menschen

¹⁴⁰ Χριστοῦ μαθητής (*HomPs* 17).

¹⁴¹ τὰ μετὰ δόξης λεγόμενα θεοῦ μυστήρια (*HomPs* 17). λέγειν hat in *HomPs* beizeiten die Konnotation von „auslegen“ oder „meinen“ (*HomPs* 10; 12; 13; 14).

¹⁴² πίστει παραλαμβάνειν (*HomPs* 17); vgl. auch λάβωμεν δὲ τὴν δύναμιν τοῦ λόγου (ebda).

¹⁴³ Ζὺ ἐπιγινώσκειν vgl. Anm. 136; zum Wortfeld ἀκούειν vgl. Anm. 94; Teil 1, Anm. 57.

¹⁴⁴ Die Rede vom „Hören“ ist immer eng mit dem Stichwort πίστις verbunden. Vgl. *HomPs* 9; „Da also . . . die entsprechende Lehre mit Glauben gehört wird, mußten wir, die Hörer, getragen von Gottesfurcht, uns in Glauben aneignen . . .“ (*HomPs* 17). Es entspricht biblischer Redeweise, daß zu diesem semantischen Feld auch φόβος gehört, vgl. auch Anm. 145.

¹⁴⁵ „Jeder Schüler Christi steht fest, voll der Furcht und Liebe . . . Er wird . . . durch Liebe in den Himmel erhöht.“ (*HomPs* 17).

¹⁴⁶ Vgl. den ganzen Abschnitt *HomPs* 17, v.a. „Er wird durch Liebe in den Himmel erhöht. Man muß nämlich die Seele durch den Geist beflügeln, damit sie sich zugleich mit dem Leib aufzuschwingen vermag.“ Bemerkenswert ist hier die ganzheitliche Anthropologie Hippolyts (NAUTIN, dossier, wie Anm. 46, 180 f, Anm. 2, führt verwandte zeitgenössische Anschauungen an); in diesem Kontext ist auch zu erwähnen, daß sich Hippolyt ausdrücklich von der Valentinianischen Gnosis absetzt (*HomPs* 10).

¹⁴⁷ Vgl. die vielfältigen Umschreibungen in *HomPs* 17: ἀναπτειροῦν, ἀναπτέσθαι, ὑψοῦσθαι, εἰς ὕψος ἀνέρχεσθαι.

¹⁴⁸ *HomPs* 17 greift verschiedene Stichwörter der Einleitung auf; darunter vor allem die Anspielungen auf Gen 3, 15 (wörtliche Berührungen sind dabei das Stichwort ἔχθρα [*HomPs* 1] πτέρνα [*HomPs* 17]). Auch δύναμις (immer mit Genetiv) tritt, abgesehen von einer grundsätzlich-methodologischen Feststellung in *HomPs* 12, nur in *HomPs* 1 – hervorgehoben als Themenangabe im ersten Satz – und *HomPs* 17 auf – dort in Rahmenfunktion zusätzlich an rhetorisch exponierter Stelle; ebenso die Stichwörter πιθανότης, ἡδονή und ἄνθρωπος. Die Rückkehr ins Eschaton rundet also die heilsgeschichtlich umfassende Schau ab. „Symbol“ für die eschatologische Heilung des protologischen Unheils war ja schon in *HomPs* 3 der Psalter.

¹⁴⁹ σπουδή (*HomPs* 9).

aufzuerwecken¹⁵⁰; wie auch der ganze Erlösungsweg in der Nachfolge¹⁵¹ des vom Himmel herab- und wieder hinaufgestiegenen göttlichen *Logos* besteht¹⁵². Ihn zu ergreifen, fordert der Prediger abschließend auf¹⁵³.

Die theologische Bestimmung der Schrift, sowie Weg und Ziel ihrer Auslegung, ist bei Hippolyt also Mystagogie, auch wenn dieses Wort nicht fällt. Seine umfassende Schau sei nochmals kurz zusammengefasst: Die Schrift, und in ihr in besonderer Weise der Psalter, offenbart den umfassenden Heilsplan Gottes. Diesem entspricht der umfassende Heilsweg des Menschen. Folgt dieser der Schrift, ergreift er zugleich im Geist als Jünger Christi die (heilsgeschichtliche) Heilswirklichkeit Gottes. Dieser entspricht er einerseits im erlöstem Leben, andererseits im Lobpreis. In diesem Sinn könnte man von einer zuinnerst trinitarisch, christologisch und soteriologisch verstandenen sakramentalen Dimension der Schrift sprechen. Die heilsökonomische Schlüsselstellung Christi, des göttlichen *Logos*, hat ihre Entsprechung in seiner Schlüsselstellung im Psalter¹⁵⁴, die in weiterer Folge aufgewiesen wird:

¹⁵⁰ „Vom Himmel her ist der *Logos* gegenwärtig, der sich eifrig bemüht (σπουδάζων), den Menschen aus der tiefsten Tiefe aufzuerwecken Dieser ist aus der tiefsten Tiefe in die Höhe aufgegangen, damit wir, indem wir alle dorthin eilen (σπεύδοντες), . . . in die Höhe hinaufkommen“ (*HomPs* 17). In diesem Sinn des Einübens des Lebenswandels nach der Schrift ist auch das „schöne Lehrhaus der Gnade“ der (Propheten)schriften von *HomPs* 12 zu verstehen; vgl. auch NAUTIN, dossier (wie Anm. 46), 176, Anm. 1: „La ‚Grace‘, pour les théologiens de cette époque, consiste dans la connaissance des mystères de Dieu contenus dans les Écritures.“

¹⁵¹ „Wir wollen der Wahrheit folgen“ (*HomPs* 17), wobei mit „Wahrheit“ die Rede vom „Wort der Wahrheit“ des vorhergehenden Satzes aufgegriffen und weitergeführt wird.

¹⁵² Diese christologische und soteriologische Konzeption steht der des Johannes-evangeliums sehr nahe, auch wenn die verwendete Terminologie für Abstieg und Aufstieg Christi nicht johanneisch ist, sondern aus dem Zitat von Sach 6, 12 entwickelt wird.

¹⁵³ λάβωμεν δὲ τὴν δύναμιν τοῦ λόγου (*HomPs* 17).

¹⁵⁴ Dieses mystagogische Konzept lässt sich klar veranschaulichen anhand der Verwendung des zentralen Leitwortes δύναμις: Entsprechend dem „Aufweis der δύναμις des Psalters“ (*HomPs* 1) gilt es, „der δύναμις der Schriften zu folgen“, und so die „μυστήρια Gottes aufzufassen“. Dabei erfasst man zugleich die „δύναμις des λόγος“ (*HomPs* 17). An der letztgenannten Schlüsselstelle von Schriftauslegung und trinitarisch vertiefter mystagogischer Schau klingen beide Dimensionen des λόγος-Begriffs an: das „Wort“ der Schrift (vgl. die δύναμις τοῦ λόγου in Analogie zur δύναμις γραφῶν vom Anfang des Abschnitts), und Christus, der göttliche λόγος, von dem vorausgehend die Rede war.

3.2.5 Die Bedeutung von Ps 1–2

Erst im skizzierten umfassenden Zusammenhang werden die knappen Bemerkungen verständlich, die aus *HomPs* zu Ps 1–2 überliefert sind: Die von Hippolyt ausgezogenen großen Linien der Heilsgeschichte, ihrer Konkretion im Psalter und seiner symbolischen Heilsfunktion, sowie des Erfassens dieser Heilsbedeutung, schneiden sich wie Koordinaten in der Schlüsselstellung des ersten Psalms – und mit ihm des zweiten: daß Hippolyt diese Texte in unmittelbarer Zusammengehörigkeit und sozusagen im gleichen Atemzug interpretiert, braucht nicht weiter zu verwundern¹⁵⁵. – Diese Anfangsposition kann „nach diesem Aufweis“¹⁵⁶ ja gar nicht von bloß numerischer Bedeutung sein.

1. Der Bezug des ersten Psalms zum göttlichen *Logos*, dem „Anfang/Ursprung“¹⁵⁷, der isoliert betrachtet ziemlich unvermittelt und sperrig wirkt¹⁵⁸, ist so in die umfassende theologische Schau des hippolytischen Fragments eingefügt; nur vor diesem Horizont ist er zu verstehen¹⁵⁹. Auch

¹⁵⁵ Ps 1 und 2 gehören redaktionell eng zusammen, vgl. zuletzt E. ZENGER, Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs. In: Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen. (FS R. LETTMANN; Hg. A. ANGENENDT/H. VORGRIMLER), Kevelaer 1993, 29–47; J.-M. AUWERS, Le psautier hébraïque et ses éditeurs. Recherches sur une forme canonique du livre des psaumes. (Diss., mschr.) Louvain 1994, 2, 359–365. Daß der D-Text von Apg 13, 33 (s. B. M. METZGER, A textual Commentary on the Greek New Testament. London 1971, 412–414) und zahlreiche jüdische und christliche Quellen Ps 1 f als *einen* Text betrachteten oder zumindest solche Traditionen kannten, ist hinlänglich bekannt (s. zuletzt ausführlich AUWERS, a.a.O. 2, 256–284). METZGER bezeichnet die „patristic evidence for πρώτος“ in Apg 13, 33 als „if not overwhelming . . ., at least very impressive.“ (a.a.O., 413) Hippolyt ist freilich ein Zeuge gegen diese Traditionen: er spricht ausdrücklich von zwei Psalmen (*HomPs* 18), sowie vom „ersten“ und „zweiten“ Psalm (*HomPs* 19).

¹⁵⁶ Ταύτης οὖν τῆς ἁποδείξεως γεγενημένης (*HomPs* 18, in der Überleitung vom allgemeinen Teil zur konkreten Auslegung von Ps 1–2).

¹⁵⁷ *HomPs* 19, in Zitation von Offb 21, 6; 22, 13. Vgl. ferner die Vermutung Teil 1, Anm. 134, wonach der Text eben nicht ausschließlich die „Geburt“ Christi meint; es wäre schwer verständlich, wie Hippolyt eine dahingehende hermeneutische Verbindung hergestellt haben sollte.

¹⁵⁸ Erst ab Origenes identifizierten die meisten christlichen Ausleger – mit Ausnahme natürlich der Antiochener – Christus mit dem seliggepriesenen Mann von Ps 1.

¹⁵⁹ Hier ist nochmals darauf hinzuweisen, daß die Authentizität des in der syrischen Version überlieferten Vergleichs von Ps 1 f mit den Makarismen der Bergpredigt (GCS 1/2, 129 f) sehr zweifelhaft ist; vgl. G. MERCATI, Osservazioni a proemi del salterio. Di Origene Ippolito Eusebio Cirillo Alessandrino e altri. Con frammenti inediti. (StT 142), Città del Vaticano 1948, 39.

die im frühchristlichen und zeitgenössisch-jüdischen Milieu verbreitete „Mystik des Anfangs“¹⁶⁰ dürfte zu dieser Deutung¹⁶¹ beigetragen haben.

2. Daß der zweite Psalm in diesem Zusammenhang als messianische („christologische“) Prophetie verstanden wird, überrascht nicht; es entspricht der Überzeugung des Neuen Testaments und zeitgenössischer jüdischer Schriften¹⁶², sowie allen christlichen Auslegungstraditionen¹⁶³. Auch die Deutung auf die Passion findet sich, anknüpfend an Apg 4, 25–28, schon bei Justin und Irenäus¹⁶⁴.

¹⁶⁰ FISCHER, Psalmenverständnis (wie Anm. 47), 1, verweist auf verschiedene populäre Ausdrucksformen dieses Phänomens, die teilweise bis ins Magische gingen. Aber selbst Origenes berichtet in einer Predigt, er habe jüdischen Vorträgen über die „Anfänge der Propheten“ beigewohnt (*In Jer.Hom.* 20, 5; GCS 6, 184, 22 f).

¹⁶¹ Auch ein mit gewisser Wahrscheinlichkeit authentisches origenisches Fragment zu Ps 1 sieht im „Anfang (ἀρχή; vgl. *HomPs* 19) der Psalmen“ selbstverständlich einen Bezug zu Christus, „die Weisheit“ und „den Einziggeborenen“ (vgl. *HomPs* 19), und zwar unter anthropologischer und soteriologischer Perspektive (vgl. *HomPs* 17): „Und wie sollte der Anfang der Psalmen (anders) sein als eine Seligpreisung des Menschen, der erlösergemäß ist – die sein Lob enthält... und die Verähnlichung auf den Einziggeborenen hin, der die Weisheit ist...“ (bei E. GOFFINET, *Recherches sur quelques fragments du commentaire d'Origène sur le premier psaume: Muséon* 76 [1963] 145–163, hier 155; vgl. PG 12, 1085 A2–11; Hg. C. V. DELARUE). Zum Unterschied von der hippolytischen Deutung ist aber zu beachten, daß hier zunächst „der Mensch“ als seligepriesen verstanden wird, der „gemäß dem Erlöser“ ist, erst dann die „Verähnlichung auf den Einziggeborenen“.

¹⁶² S. P. MAIBERGER, Das Verständnis von Psalm 2 in der Septuaginta, im Targum, im Qumran, im frühen Judentum und im Neuen Testament. In: *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und Psalm 22.* (Hg. J. SCHREINER; fzb 60), Würzburg 1988, 85–151. „Erst das mittelalterliche Judentum (hat) diese ‚messianische‘ Auslegung der Christen ausdrücklich abgelehnt. Man hat den Psalm dann konsequent auf den historischen David und seine Auseinandersetzung mit den Philistern hin gelesen. Freilich wissen die großen mittelalterlichen Exegeten um die messianische Auslegung des Psalms innerhalb des Judentums, ...“ (E. ZENGER, *Psalter*, wie Anm. 155, 36, mit Hinweis auf Raschi und Midrasch Tehillim).

¹⁶³ Vom NT an diente Ps 2 verschiedensten Aspekten der Christologie; vgl. zu den ersten beiden Jahrhunderten FISCHER, *Psalmenverständnis* (wie Anm. 47), 17–44, F. LENTZEN-DEIS, Ps 2, 7, ein Motiv früher „hellenistischer“ Christologie? Der Psalmvers in der *Lectio varians* von Lk 3, 22, im Ebioner-evangelium und bei Justinus Martyr: *ThPh* 44 (1969) 342–362; BASEVI (wie Anm. 76).

¹⁶⁴ Justin bezieht sich in seiner Deutung von Ps 2 als christologische Prophetie offensichtlich auf Apg 4, 25, spricht aber in erster Linie von der Verherrlichung, „damit die Menschen glauben“ (*Apol.* 1, 40; Hg. A. WARTELLE. 150–152; Zitat 150, 14 f). *Dial.* 103, 4 (TDEHC 11, 138) spielt offensichtlich auf Apg 4, 25 an, ohne aber Ps 2 zu zitieren. Irenäus' *Epideixis* 74 (FC 8/1, 83) zitiert Ps 2, 1 f ausdrücklich als Prophetie Davids über die Passion, und zwar wiederum in Anschluß an Apg 4; vgl. ähnlich auch *Adv. haer.* 3, 12, 5 (SC 211, 195).

4 Zusammenfassung

Die älteste christliche Psalmenhomilie hat sich als ein Dokument erwiesen, das für die Geschichte des Umgangs der Kirche mit dem Psalter formal und inhaltlich, also in „Praxis“ und „Deutung“, von einzigartiger Bedeutung ist – und diese originäre Stellung keineswegs nur dem Umstand verdankt, daß kein älterer Text zum Thema erhalten ist: *HomPs* bezeugt, daß die Psalmenlesung, und zwar der Vortrag mehrerer Psalmen in unmittelbarer Reihenfolge, älteste liturgische Praxis der (römischen?) Kirche ist. Daneben dürfte es freilich auch andere Formen der Psalmodie gegeben haben, wobei zu vermuten ist, daß *HomPs* die Verwendung des Halleluja als Responsum der Gemeinde voraussetzt.

Entscheidend für die Deutung der verwendeten Psalmen sind deren Stellung im Psalter, sowie die Psalmtitel. Die Überschriften – sie gehören selbstverständlich zum inspirierten Text – erschließen nicht nur die geistgewirkte Entstehung des Psalters; sie sind auch ein inhaltlich-hermeneutischer Schlüssel zu seinem Verständnis. Hippolyt ist in seiner Auslegung der Psalmtitel äußerst kreativ. Neben vielen einzelnen Deutungselementen, die erstmals in *HomPs* belegt sind, bezeugt er aber auch mehrere fundamentale Auffassungen über den Psalter, die übrigens die alte Kirche mit dem zeitgenössischen Judentum teilt: die „Totaldavidisierung“, das grundsätzlich doxologische Verständnis der Psalmodie, die Bedeutung des Psalters als Aktualisierung der übrigen Schrift. Theologische Grundlage dafür ist die Überzeugung von seiner (geistgewirkten) prophetischen und messianischen Dimension. Diese Überzeugung, in Verbindung mit der selbstverständlichen Auffassung von der Einheit der Schrift, ermöglicht christlicherseits auch die christologische und ekklesiologische Aktualisierung der Psalmen, die ihrerseits auf die (frühere und spätere) Heilsgeschichte bezogen sind. Dabei geht es freilich nicht um willkürliche Typologien und Allegorien. Der Psalter ist vielmehr das Sakrament ($\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\nu$) der einen Heilswirklichkeit, die die ganze Heilsgeschichte und den Heilsweg des einzelnen umfaßt: im Psalter „singt David über das schöne Lehrhaus der Gnade“ (vgl. *HomPs* 12)¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Die vorliegende Studie geht auf meine gleichnamige Diplomarbeit zurück (Univ. Wien, Kath.-theol. Fakultät, 1995). Diese stellte die hier veröffentlichten Ausführungen zu *HomPs* in einen weiteren biblischen, liturgiehistorischen, patristischen und judaistischen Rahmen. Mein herzlicher Dank gilt vor allem meinem Lehrer, Prof. Dr. Hans Jörg Auf der Maur, sowie Prof. DDr. P. Georg Braulik OSB und Prof. Dr. P. Norbert Lohfink SJ für Interesse und Kritik. Dankbar nenne ich auch Sr. Reinhilde Platter OT und Dr. P. Ewald Volgger OT – nicht zuletzt durch ihre Gastfreundschaft im Turm zu Weggenstein (Bozen) wurde die Abfassung dieses Beitrags ermöglicht.