

„Mein Gott, mein Gott, zu dir erhebe ich mich in der Früh“ – Zwei Psalmpassagen in Inschriften aus Tyros und in der patristischen Tradition

Andreas Victor Walser

Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik
des Deutschen Archäologischen Instituts

Amalienstr. 73b

80799 München

Deutschland

Victor.Walser@dainst.de

Abstract

A revision of several painted inscriptions discovered in a late antique chamber tomb in Tyre shows that they recorded verses from two Psalms (3, 6 and 62, 2-3), both not otherwise attested epigraphically. The article subsequently examines how these verses were received and interpreted in early Christian literature and by the Greek Fathers of the Church: The popular verse 6 of Psalm 3, with its reference to sleep and awakening, was understood by most—but not all—commentators as a reference to the death and resurrection of Jesus Christ. The less famous first verses of Psalm 62 were usually just read as an expression of the longing for God. The juxtaposition of these two Psalms, which share the liturgical role of Morning Psalms, suggests that the verses from Psalm 62 as well as the one from Psalm 3 were understood as referring to the resurrection and used to express the deceased's belief in salvation.

Keywords

Christian epigraphy – Tyre – biblical quotations in inscriptions – exegesis of the Psalms

Das Buch der Psalmen gehörte seit den Anfängen zu den grundlegenden Texten der christlichen Tradition. Schon im Neuen Testament wird keine Schrift des Alten Testaments häufiger zitiert als das Buch der Psalmen.¹ Auch die Apostolischen Väter und die Apologeten des 2. Jh. griffen häufig auf den Psalter zurück, meist auf einzelne Psalmen oder auch nur Verse. Die Kirchenväter, angefangen bei Hippolytos und Origenes, haben keiner anderen Schrift der Bibel so zahlreiche und ausführliche Kommentare gewidmet. Das besondere Interesse an den Psalmen war indes nicht nur ein Phänomen der gelehrten theologischen Literatur: Der Gesang von Psalmen gehörte seit der Frühzeit zum christlichen Gottesdienst, und im Rahmen der sich herausbildenden Liturgien gewann der Psalter als Gebets- und Gesangsbuch herausragende Bedeutung.²

In den griechischen Inschriften der spätantik-frühbyzantinischen Periode stößt man gleichsam auf ein leises Echo dieser theologischen Debatten und Gesänge in der Kirche. Auch in diesen etwa in Kirchen, an Weihobjekten oder auf Grabsteinen angebrachten Texten ist der Psalter dasjenige Buch der Bibel, das am häufigsten zitiert wird. Von den über 600 Inschriften, die eine Bibelpassage im Wortlaut wiedergeben, zitieren mehr als die Hälfte Psalmverse.³ Allerdings greifen rund zwei Drittel dieser Inschriften auf eine kleine Auswahl von nur gerade neun Psalmen zurück, und in etwa der Hälfte wird jeweils einer von nur vier verschiedenen Versen zitiert.⁴ Dabei handelt es sich um einfache, dem Psalter entnommene Segenswünsche, wie etwa den immer wieder über Türen angebrachten Vers 8 von Psalm 120 κύριος φυλάξει

* Für wertvolle Hinweise danke ich Adam Kamesar, Hebrew Union College, Cincinnati.

1 Eine nützliche Übersicht zum Psalter, zur Geschichte seiner Auslegung und zu seiner modernen Erforschung bieten etwa K. Seybold – S. Raeder – H. Schröer, Psalmen/Psalmenbuch, *Theologische Realenzyklopädie* 27 (1997) 610-637. Die Psalmen werden im Folgenden nach der vom masoretischen Text abweichenden Zählung der Septuaginta zitiert.

2 Vgl. exemplarisch unten S. 251f. zur Herausbildung der Liturgie des Orthros.

3 A. E. Felle, *Biblia Epigraphica. La Sacra Scrittura nella documentazione epigrafica dell'or-bis christianus antiquus (III-VIII secolo)* (Bari 2006) registriert insgesamt 378 Inschriften mit Psalmzitaten aus den Diozösen des Orients, die 55 % der Gesamtzahl aller Inschriften ausmachen. Da sich die Zahlenverhältnisse laufend als Folge von Neufunden – wenn auch sicherlich nicht wesentlich – verändern, begnüge ich mich mit gerundeten Angaben. Vgl. auch schon D. Feissel, La Bible dans les inscriptions grecques, in: Cl. Mondésert (Hg.), *Le monde grec ancien et la Bible* (Paris 1984) 229f.

4 Es handelt sich um Ps 120, 8; 117, 20; 90, 1; 28, 3. Vgl. mit den genauen Nachweisen Felle (wie Anm. 3) 419-421. Der Index ebd. 522-524 verschafft einen raschen Überblick über die Zitatauswahl.

τὴν εἴσοδον σου καὶ τὴν ἔξοδον σου („Der Herr behüte deinen Eingang und deinen Ausgang“).⁵ Die übrigen Inschriften hingegen überliefern eine große Bandbreite unterschiedlicher Psalmverse, von denen gut hundert jeweils nur ein einziges Mal zitiert werden.

Während die Psalmen in der christlichen Literatur als Argumente in theologischen Debatten herangezogen werden oder selbst Gegenstand der ausführlichen Exegese sind, erscheinen die Psalmzitate in den Inschriften, die nicht selten auch nur wenige Worte umfassen, noch dann, wenn sie unbeschädigt und vollständig auf uns gekommen sind, als isolierte Fragmente. Welche Überlegungen die Anbringung der Psalmverse als Inschriften motivierte, welche religiösen Konzepte zum Ausdruck gebracht und wie die Texte verstanden wurden, erschließt sich ihrem modernen Leser oftmals nicht.⁶

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist ein vor wenigen Jahren bekannt gemachtes Inschriftenensemble aus Tyros im heutigen Libanon, in welchem zwei ansonsten in der epigraphischen Überlieferung bislang nicht erscheinende Psalmverse zitiert sind. Die im Folgenden an den Anfang gestellte Prüfung der Lesung zeigt, dass sich diese wesentlich verbessern lässt und damit im einen Fall erst die Identifikation der wiedergegebenen Stelle erlaubt. Im Anschluss daran wird die Diskussion und Exegese der zitierten Psalmverse in der frühchristlichen und patristischen Literatur beleuchtet, dann aber auch ihre besondere Rolle in der Liturgie in den Blick genommen. Damit wird ein geistesgeschichtlicher Kontext gewonnen, der zum Verständnis der isoliert überlieferten Inschriften beiträgt und somit klären kann, wodurch die Anbringung dieser Inschriften am Grabbau motiviert war. In der Verbindung der epigraphischen Tradition mit der patristischen Diskussion dieser Psalmen lassen sich möglicherweise auch ihrerseits wieder neue Aspekte der zeitgenössischen Exegese der Verse ans Licht bringen.

5 Für ein Beispiel vgl. mit weiteren Hinweisen A. V. Walser, Kaiserzeitliche und frühbyzantinische Inschriften aus der Region von Germia in Nordwestgalatien, *Chiron* 43 (2013) 565f.

6 Vgl. auch jüngst die im Grundton vielleicht allzu pessimistischen Überlegungen von A. Merkt, Das Schweigen und Sprechen der Gräber. Zur Aussagekraft frühchristlicher Epitaphe, in: J. Dresken-Weiland – A. Angerstorfer – A. Merkt (Hg.), *Himmel – Paradies – Schalom. Tod und Jenseits in christlichen und jüdischen Grabinschriften der Antike*. Handbuch zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt 1 (Regensburg 2012) 13-69, bes. 17-19.

1 Die Inschriften

In seinem *Corpus der Inscriptions Grecques et Latines de Tyr* machte J.-P. Rey-Coquais 2006 acht kurze Inschriften aus einem Grabbau in Tyros bekannt.⁷ Das Grab liegt im Westsektor der Nekropole auf dem Isthmos, der die Stadt mit dem Festland verbindet, und ist etwa zur Hälfte in die Erde eingetieft. Der gemauerte Hauptraum ist mit Steinplatten überdeckt, die auf Rundbögen aufliegen. In den Seitenwänden befinden sich *loculi*, am Ende der Kammer gegenüber dem Eingang drei tiefe, gewölbte Nischen. Die Wände, Decke und die Bögen waren mit bemaltem Stuck ausgekleidet. An der Decke, der Laibung eines Rundbogens und einer Wand waren Inschriften aufgemalt.⁸ „Ces inscriptions peintes, assez gravement détérioriées, laissent néanmoins reconnaître l'usage d'un vocabulaire et l'expression de sentiments typiquement chrétiens; elles constituent à l'heure actuelle un ensemble unique à Tyr et dans tout le Liban.“⁹

Lediglich bei drei Inschriften, die nebeneinander an der Decke angebracht waren, blieb noch so viel erhalten, dass Rey-Coquais unter Mithilfe von Denis Feissel Lesungen präsentieren konnte, die einen Zusammenhang erkennen lassen (Abb. 1).¹⁰ Die Inschriften sind auf weißem Grund in roter Farbe jeweils einem grünen Kranz eingeschrieben, der unten durch rote Bänder zusammen-

7 J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions Grecques et Latines de Tyr*. BAAL Hors-Série III (Beiruth 2006) Nr. 185-192. Verweise auf Inschriften mit der bloßen Nummernangabe beziehen sich im Folgenden auf dieses Corpus.

8 Ich übernehme die Beschreibung des Grabes von Rey-Coquais ebd. p. 109, der keine Angaben zur Größe der Grabanlage macht. Auch Photos oder eine Skizze, die einen Eindruck von ihrem Aussehen machen könnten, fehlen.

9 Ebd. p. 6. Solche Ensembles, jedenfalls mit Bibelzitaten, sind auch sonst nicht häufig; sie sind zusammengestellt bei Felle (wie Anm. 3) 391-393. Dem Grabbau in Tyros am ehesten vergleichbar ist eine ins späte 5. Jh. datierte Grabkammer in Pantikapaion auf der taurischen Chersones, auf deren Wänden – neben weiteren Texten – der Psalm 90 vollständig und einzelne Verse aus den Psalmen 26, 101 und 120 aufgemalt waren: J. Kulakowsky, Eine altchristliche Grabkammer in Kertsch aus dem Jahre 491, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 8 (1894) 49-87; 309-327.

10 Bei Nr. 187 erlaubt das Photo zwar die Lesung von mehreren Buchstaben, die der Herausgeber nicht transkribiert hat, doch ist es mir dennoch nicht gelungen, einen Text zu erschließen. Auch die Lesung von Nr. 188 müsste sich verbessern lassen, doch wurde dieser Text bedauerlicherweise ohne Abbildung publiziert. PY am Anfang lässt eine Form von $\rho\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$ erwarten, vielleicht eine Invokation wie $\rho\upsilon\sigma\alpha\iota\ \mu\epsilon\ \epsilon\kappa\ \kappa\tau\lambda.$; vgl. nur etwa Ps 50, 16; 58, 3; 70, 2.



ABB. 1 Alle Abbildungen entnommen aus J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions Grecques et Latines de Tyr. BAAL Hors-Série III (Beiruth 2006)*.
© MINISTÈRE DE LA CULTURE DU LIBAN – DIRECTION GÉNÉRALE DES ANTIQUITÉS

gehalten wird.¹¹ Epsilon und Sigma haben lunare Formen, Omega hat die Form eines W.

Die Datierung der Inschriften, die der Herausgeber gänzlich offen ließ, ist vorderhand über eine ganz grobe Einordnung in die spätantik-frühbyzantinische Zeit hinaus kaum näher einzugrenzen. Die Nekropole auf dem Isthmos war nach dem Zeugnis der Inschriften über rund 500 Jahre in Verwendung, und die jüngste Inschrift stammt aus dem frühen 7. Jh.¹² Für eine genauere chronologische Einordnung der Schrift, gerade von gemalten Inschriften, fehlt das datierte Vergleichsmaterial, und schon die Beobachtung, dass die Buchstabenformen gut ins 5. oder 6. Jh. passen würden, suggeriert vielleicht schon zu viel. Weiterführende Erkenntnisse könnte man sich aus einer genaueren archäologischen Untersuchung des Grabbaus erhoffen.

Die zweite Inschrift von rechts (Nr. 190; Abb. 2) ist von allen am besten erhalten, allerdings nur in ihrem linken Teil. Rechts, wo die Inschrift auf

¹¹ Zur Ikonographie vgl. u. S. 254.

¹² Vgl. J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974)*, I. *Inscriptions de la nécropole (Paris 1977)* (= *Bulletin du Musée de Beyrouth* 29 [1977]) 168.



ABB. 2 Nr. 190

einen anderen Block übergreift, ist der Text fast völlig zerstört. Ich gebe die Lesung des Herausgebers mit der im Kommentar zur Stelle vorgeschlagenen Ergänzung von Feissel mit minimalen Modifikationen wieder:

Αὐτή
 ἐστὶν ἡ ^{v.?}
 ὁδὸς κα[ι ἀ]λ-
 4 λή οὐ π[αρ]ά-
 κιτα[ι]. ^{vac.?}

1-2: Αὐτή | ἐστὶν ἡ | ὁδὸς Rey-Coquais || 2: Vom Eta ist nur eine senkrechte Haste erhalten; danach bliebe noch Raum für mindestens einen Buchstaben. || 3-5: Ergänzung von Feissel im Kommentar zur Stelle; Feissel schreibt καί, doch ist genügend Platz vorhanden, um καί – wie überall sonst in diesen Inschriften – auszusprechen. || 5: Am Zeilenende sind noch Spuren sichtbar, die wohl aber zu einem dekorativen Element gehören.

„Dies ist der Weg und einen anderen gibt es nicht.“



ABB. 3 Nr. 191

Bei der knappen Sentenz handelt es sich im Gegensatz zu den folgenden Inschriften nicht um ein Bibelzitat. Sie ist auch sonst ohne exakte Parallele, so dass die Ergänzung, wie Feissel ausdrücklich betont, hypothetisch bleibt.

Die vor allem in der zweiten Hälfte sehr schlecht erhaltene Inschrift ganz rechts (Nr. 191; Abb. 3) lautet nach der Lesung des Herausgebers:¹³

Ἐγὼ ἐ-
 κοιμήθην
 και ὕπνωσα, ἐ-
 4 ξηγέρθην
 T- - - ΓΙΑ
 - - - -Ο Ι
 - - -

13 Die Linie unter dem Buchstaben, mit der Rey-Coquais unsicher oder teilweise gelesene Buchstaben markierte, ersetze ich den üblichen Konventionen entsprechend durch einen Unterpunkt.

In den ersten vier Zeilen erkannte Rey-Coquais den Anfang von Psalm 3, Vers 6, der nach der Septuaginta lautet: ἐγὼ ἐκοιμήθην καὶ ὑπνωσα· ἐξηγέρθην, ὅτι κύριος ἀντιλήμψεται μου. Freilich wundert man sich, dass der zweite Teil des Verses, der die Hilfe des Herrn als Grund für das Aufwachen ausweist und der somit für die Interpretation entscheidend ist, in der Inschrift fehlen soll. Es liegt nahe, nach diesem fehlenden Halbvers in den letzten Zeilen der Inschrift zu suchen. Auch wenn hier nur noch wenige Spuren erkennbar sind, so passen sie doch bestens zur erwarteten Lesung, die damit zwingend erscheint. Insgesamt lässt sich für diese Inschrift folgende Lesung vorschlagen:

Ἐγὼ ἐ-
κοιμήθην
καὶ ὑπνωσα· ἐ-
4 ξηγέρθην, ὅ-
τ[ι κ(ύριος)] ἔ[ν]τ[ι λ[ήμ]-
[ψεταιί μ]οι.^{vac}

1: *leg.* Ἐγὼ || 4: Am Ende der Zeile bleibt nach ἐ|ξηγέρθην noch Raum für einen Buchstaben, und das Photo lässt das obere linke Viertel eines runden Buchstabens erkennen. || 5: Die Lücke nach dem Tau bietet Platz für etwa drei Buchstaben, danach ist noch die Spitze eines vermutlich dreieckigen Buchstabens erkennbar; nach einer kurzen Lücke folgen Gamma oder Tau und nach dem sicheren Iota ein vom Erstherausgeber als Alpha gelesener Buchstabe, der jedoch wegen der fehlenden Mittelhaste als Lambda zu identifizieren ist. Das *nomen sacrum* κύριος war ebenso wie θ(εός)ς in der folgenden Inschrift abgekürzt, wohl in der Form $\overline{K\bar{C}}$. || 5-6: Ob die Z. 5 nach dem Lambda unbeschrieben war oder noch weitere Buchstaben folgten, geht aus dem Photo nicht hervor. || 6: Nach sicher zu lesendem Omikron und Iota bleibt Platz für weitere Buchstaben, der wohl aber unbeschrieben war. Eine weitere Zeile dürfte nicht gefolgt sein.

„Ich legte mich nieder und schlief, nun wurde ich geweckt, denn der Herr wird mich unterstützen.“

Sieht man von der graphischen Variante ἐγὼ für ἐγώ zu Beginn ab, folgt die Inschrift dem überlieferten Text der Septuaginta.¹⁴ Nicht gänzlich zu klären, aber letztlich auch belanglos ist, wo der Umbruch von der fünften zur sechsten

14 Wegen des gesicherten Iotas in Z. 5 ist auszuschließen, dass in der Inschrift an Stelle von ἀντιλήμψεται die vom Codex Sinaiticus überlieferte und auch etwa bei Just. dial. 97, 1 erscheinende *varia lectio* ἀντελάβετο stand.



ABB. 4 Nr. 189

Zeile erfolgte. Problematisch sind einzig die nach einer längeren Lücke in Z. 6 folgenden Buchstaben Omikron und Iota, die nicht zur überlieferten Lesung des Halbverses passen. Will man nicht von einem Schreibversehen ausgehen, ist zu vermuten, dass der Dativ $\mu\omicron\iota$ an die Stelle von $\mu\omicron\upsilon$ getreten ist.¹⁵

Für die dritte Inschrift von rechts (Nr. 189; Abb. 4) bot der Herausgeber folgende unvollständige Lesung:

Ἵ Θ(ἐδ)ς
 $\mu\omicron\upsilon \text{ ---}$
 $\mu\omicron\upsilon \text{ --- } \sigma\alpha\iota$
 4 $\text{--- } \theta\iota\zeta\omega \text{ ἐδί-}$
 $\psi\eta\sigma\acute{\epsilon}\nu \sigma\alpha\iota$
 $\eta \psi\upsilon\chi\acute{\eta} \mu\omicron\upsilon$

15 Das Phänomen begegnet auch sonst: vgl. Cl. Brixhe, *Essai sur le grec anatolien au début de notre ère* (Nancy 21987) 83.

Im Kommentar schrieb Rey-Coquais: „Les derniers mots viennent du psaume 41, verset 3. Au début, qui ne laisse pas déchiffrer, on peut songer à des expressions telles que *Mon Dieu, (tu es) mon salut, mon rocher, mon illumination, etc.*; multiples sont les passages de psaumes de tels sens que le peu de lettres ici conservées empêche de reconnaître.“¹⁶ Psalm 41, 3 lautet nach der Septuaginta: ἐδίψησεν ἡ ψυχὴ μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα („Meine Seele düstete nach dem lebendigen Gott“). Zweifellos greifen die letzten Zeilen der Inschrift das Motiv des Durstes auf und kommen damit auch dem Wortlaut dieses Verses nahe, entsprechen diesem aber keineswegs exakt. Besonders auffallend ist, dass sich der Sprecher im Text der Inschrift direkt an Gott wendet und ihn persönlich anspricht (ἐδίψησέν σε), während im Psalm 41 über die Sehnsucht nach Gott berichtet wird (ἐδίψησεν . . . πρὸς τὸν θεόν).

Weit näher kommt dem Text der Inschrift der Vers 3 von Psalm 62: ἐδίψησέν σοι ἡ ψυχὴ μου. Dass hier tatsächlich dieser Psalm zitiert wurde, beweisen die ersten Zeilen der Inschrift, denn hier stand nichts anderes als der vorangegangene Vers 2, mit dem der Psalm 62 einsetzte und der in der Version der Septuaginta lautet: Ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου, πρὸς σέ ὀρθρίζω. Unter Berücksichtigung der auf dem Photo noch sichtbaren Spuren schlage ich folgende Lesung der Inschrift vor:

Ὁ θ(εό)ς
 μου ὁ θ(εό)ς ἴν
 μου, πρὸς σοὶ
 4 [ὁ]ρθρίζω· ἐδί-
 ψησέν σοι ἴ
 ἡ ψυχὴ μου.

2: Nach MOY zunächst die linke Hälfte eines runden Buchstabens, danach die untere Hälfte von Theta; am Ende ganz schwache Spuren eines lunaren Buchstabens. Über dem Theta Reste einer die Abkürzung markierenden Linie ||
 3: Vom Pi sind die Reste der waagrechten Haste erkennbar; Rho ist deutlich, die beiden folgenden Buchstaben hingegen nur schwach erkennbar. σοὶ leg. σέ || 4: Am Zeilenbeginn unbestimmbare Spuren, die nicht gegen Omikron sprechen, danach Reste einer senkrechten Haste. Als folgende Buchstaben sind Theta, Iota, Zeta klar; Rho fehlt; man könnte eine Korrektur in die lexikalische Normalform [ὁ]ρθ<ρ>ίζω erwägen, doch sprechen Parallelen dafür, dass ὀρθίζω als Nebenform

16 Die Identifikation als Ps 41 wird von D. Feissel, Bulletin Épigraphique 2007 (in: *Revue des études grecques* 120 [2007]), Nr. 514 übernommen.

von ὀρθρίζω geläufig war.¹⁷ || 5: σαί leg. σε || Entgegen der Angabe von R.-C. dürfte keine weitere Zeile fehlen. In den Farbresten ist vielmehr der obere Teil des Gebindes zu erkennen, das unterhalb des Kranzes gut sichtbar ist.

„Mein Gott, mein Gott, zu Dir erhebe ich mich in der Früh. Nach Dir dürstete meine Seele.“

Auch hier gibt die Inschrift den Psalmtext der Septuaginta von belanglosen graphischen Varianten abgesehen mit nur geringfügigen Abweichungen wieder. Auffällig ist, dass bei der Anrufung Gottes zu Beginn das Possessivpronomen μου, das in der Septuaginta dem hebräischen Originaltext entsprechend nur einmal gesetzt wird, wiederholt wird. Die in der Inschrift verwendete Form der Anrufung erscheint im Markusevangelium in der griechischen Übersetzung des Verses 2 von Psalm 21, mit dem sich Jesus am Kreuz in Aramäisch an Gott wandte (Mk 15, 34): ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τι ἐγκατέλιπές με; („Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?“).¹⁸ Die Übersetzung des Evangelisten folgt der aramäischen – und somit indirekt auch der hebräischen – Vorlage genau, da bei der Anrufung in Psalm 21 – anders als bei Psalm 62 – tatsächlich zweimal die Possessivform verwendet wird.¹⁹

Im Vers 3 steht in der Inschrift als Objekt von διψῶ anders als im Psalmtext nicht der Dativ σοι, sondern der Akkusativ σε. Die Septuaginta liefert an anderen Stellen für diese Konstruktion des Verbs mit dem Akkusativ aber ebenfalls Parallelen.²⁰

Grundsätzlich bestätigen beide in diesen Inschriften erscheinenden Psalmzitate die in der Forschung schon früher registrierte Beobachtung, dass

17 Die Form ὀρθρίζω ist im Codex Sinaiticus für Ps 126, 2 überliefert. In R. S. Bagnall u.a., *Ostraka in Amsterdam Collections* (Zutphen 1976) Nr. 22 Z. 8 erscheint die Wendung ὀρθρίζει πρὸς σε (2. Jh. n. Chr.), die Form ὀρθρίσας ist bezeugt in *Papiri della R. Università di Milano* (Mailand 1961) II Nr. 50 Z. 13; vgl. E. Tov, *The Greek & Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint* (Leiden – Boston – Köln 1999) 126. In den meisten Fällen wurde die Form von den Herausgebern korrigiert. Der Verlust von Rho nach Plosiven ist freilich ein recht häufiges morphologisches Phänomen: vgl. F. T. Gignac, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*. Vol. 1: Phonology (Mailand 1976) 107; auch Brixhe (wie Anm. 15) 113f., wo die Schwäche des postkonsonantischen /r/ als regionale Besonderheit des lydo-phrygischen Grenzraumes betrachtet wird.

18 Mt 27, 46 verwendet in der Übersetzung der Anrufung den Vokativ: θεέ μου θεέ μου.

19 Die Invokation lautet in Ps 21, 2 *eli eli*, in Ps 62, 2 hingegen *eli elohim*. Die Septuaginta übersetzt an beiden Stellen ὁ θεός ὁ θεός μου, was bei Ps 62 völlig richtig, bei Ps 21 ungenau ist.

20 Vgl. H. G. Liddell – R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English lexicon* (Oxford 1996) s.v. A 2.

sich inschriftliche Zitate von Schriften des Alten Testaments in aller Regel mit geringfügigen Abweichungen am geläufigen Text der Septuaginta orientieren.²¹

2 Die Texte der Inschriften in der patristischen Überlieferung

Die sicher gelesenen ersten Worte der mittleren Inschrift Nr. 190 sind, wie bereits festgehalten wurde, nicht direkt einem Bibeltext entnommen und bleiben auch sonst ohne Parallele. Dass auch hier eine Sentenz religiösen Inhalts festgehalten war, dürfte dennoch nicht zu bezweifeln sein. Schon der Erstherausgeber hat entsprechend vermutet, dass der Weg, von dem hier die Rede ist, der Weg zum Heil ist.

Bereits im Alten Testament erscheint das Motiv der zwei Wege, von denen der eine zum Leben, der andere in den Tod führt.²² Das Bild der zwei Wege wird von Jesus in der Bergpredigt des Matthäusevangeliums aufgegriffen und erweitert. Jesus spricht dort von dem schmalen Tor und dem schmalen Weg, der zum Leben führt, dem das breite Tor und der breite Weg in den Tod gegenüberstehen.²³ In verschiedenen frühchristlichen Schriften begegnet dieses Bild erneut in Form einer eigentlichen „Zwei Wege-Lehre“, die jedoch in den wesentlichen Zügen vorchristlich und jüdischen Ursprungs sein dürfte.²⁴ Eine Beschreibung der zwei Wege steht etwa am Anfang der Didache, deren Beschreibung des Weges zum Heil mit der rekapitulierenden Feststellung schließt: *αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ζωῆς.*²⁵

Nur von dem *einen* Weg ist im sogenannten Abschiedsgespräch zwischen Jesus und den Jüngern im Johannesevangelium die Rede. Hier überrascht Jesus die Jünger mit der Behauptung, dass sie den Weg, der sie zum Vater führe, bereits kennen würden. Die zweifelnde Frage eines Jüngers, wie dies denn

21 Vgl. den grundlegenden Beitrag von Feissel (wie Anm. 3) 221-231, hier 230.

22 Prov. 12, 28: *ἐν ὁδοῖς δικαιοσύνης ζωὴ, ὁδοὶ δὲ μνησιμάκων εἰς θάνατον.*

23 Mt 7, 13f.: *ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωὴν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὐρίσκοντες αὐτήν.*

24 Vgl. W. Rordorf, Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies, *Recherche de science religieuse* 60 (1972) 109-128; mit weiteren Literaturhinweisen A. Tuilier, *Didache, Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 732; K. Wengst, *Schriften des Urchristentums II: Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schriften an Diognet (Darmstadt 1984) 20-22; 92.*

25 *Did.* 4, 12. Die „Zwei Wege-Lehre“ erscheint außerdem etwa im Barnabasbrief, den Apostolischen Kanones oder auch der lateinischen *Doctrina Apostolorum*; vgl. Rordorf (wie Anm. 24) 109 Anm. 6.

möglich sein soll, beantwortet Jesus mit dem berühmten Logion:²⁶ Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ („Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, wenn nicht durch mich“).

Die Vermutung liegt nahe, dass in der Inschrift eben dieses Herrenwort anklingt, und Feissels Ergänzung greift denn auch dessen zweiten Teil auf. Trifft er damit das Richtige, so bietet die Inschrift geradezu eine apophthegmatische Kurzfassung dieses berühmten Logions.²⁷ Verglichen mit dem Evangeliumstext bleibt diese freilich eigenartig blass und inhaltsleer. Während Jesus in seiner Antwort mit dem Verweis auf sich selbst den Weg zum Heil tatsächlich aufzeigt, begnügt sich die Inschrift mit der Behauptung, dass „dies“ der „Weg“ ist, ohne dass geklärt würde, welcher Weg dies denn wäre und wohin er führte.²⁸ Das Problem wird allerdings entschärft, wenn die Inschrift nicht isoliert, sondern in enger Verbindung mit den beiden Texten links und rechts verstanden wird.²⁹

Da die Lesung der beiden anderen Inschriften sowie die Identifikation der zitierten Psalmverse nun als gesichert gelten können, bieten sie für die weitere Diskussion einen verlässlicheren Ausgangspunkt. Wie einleitend schon bemerkt, ist weder die eine noch die andere der festgehaltenen Psalmenpassagen bislang an anderer Stelle inschriftlich überliefert. Der Bauherr in Tyros brachte an seinem Grab demnach nicht einfach einen der gerade im syrischen Raum

26 Joh 14, 6. Auf die Stelle verweist ohne weiteren Kommentar schon Rey-Coquais.

27 Christliche Autoren insistieren auch sonst polemisch auf dem einen Weg in Abgrenzung von der heidnischen Sicht, dass eine Vielzahl von Wegen zum Heil führen (so etwa Them. or. 5, 68d-69a Ambr. *epist.* 73, 8 [ed. Faller – Zelzer], gegen Symmachus oder – unter Berufung auf Joh 14, 6 – Aug. *retract.* 1, 4, 3. Ich verdanke diese Hinweise Adam Kamasar).

28 Die Wendung αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς (τῆς σωτηρίας; τοῦ θεοῦ etc.) erscheint mehrmals in sprichwörtlichen Aussprüchen der Wüstenväter, etwa Apophth. Patr. PG 65, 376; 3, 30 (ed. Guy, SC 387); 102 (ed. Nau), schließt dabei aber in der Regel eine Anweisung ab oder leitet diese ein.

29 Vgl. den Lesevorschlag am Ende des Beitrages. Adam Kamasar weist mich auf eine Parallele in der *Historia Barlaam et Ioasaph* 27, 281-283 (R. Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* VI/1 [Berlin – New York 2009] 283) hin: Ὅντως οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, ἥτις τοῦς ὀθεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν, τὴν ἐπηγγελεμένην παρὰ κυρίου ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ. Mit Blick auf die Inschrift ist besonders bemerkenswert, wie die Passage, möglicherweise über eine Verbindung von Joh 14, 6 mit Joh 11, 25, die Wendung αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς ganz explizit mit der Aussicht auf das künftige Leben verknüpft. Die *Historia Barlaam et Ioasaph* ist in der 2. Hälfte des 10. Jh. entstanden, integriert aber im 27. Kapitel eine Fassung der Apologie des Aristeides aus dem 2. Jh., der der zitierte Satz jedoch nicht mit Sicherheit zugewiesen werden kann.

besonders beliebten Segenswünsche aus dem Psalter an, sondern wählte zweifellos ganz bewusst die Verse aus den Psalmen 3 und 62. Umso mehr stellt sich die Frage, welche Interpretation der beiden Verse ihrer Auswahl für die Anbringung in der Grabkammer zugrunde lag.

Wie schon eingangs festgestellt, wurde in der frühchristlichen Literatur kein anderes Buch des Alten Testaments so häufig kommentiert wie der Psalter. Vor allem die Überlieferung der Kommentare der Kirchenväter ist dabei jedoch äußerst schwierig, da sie nur in Ausnahmefällen in ihrer ursprünglichen Form direkt tradiert wurden.³⁰ Im Folgenden können nur die wichtigsten frühen Beiträge zur Exegese der in den Inschriften zitierten Verse näher beleuchtet werden, wobei ich mich auf die griechische Tradition beschränke.

Auch wenn er im Neuen Testament selbst nicht erscheint, stieß der Psalm 3 bei christlichen Autoren schon früh auf außergewöhnliches Interesse. Aufgegriffen wurde vor allem der auch in der Inschrift zitierte Vers 6, zumeist ganz von den übrigen Versen des Psalms losgelöst: Schon im kurz vor 100 n. Chr. verfassten Ersten Clemensbrief wird der Vers als ein Zeugnis dafür angeführt, „wie uns der Herr fortwährend zeigt, dass es eine künftige Auferstehung geben wird, zu deren Anfang er den Herrn Jesus Christus selbst machte, als er ihn von den Toten auferweckte.“³¹ Auch Justin führt im Dialog mit Tryphon, der um die Mitte des 2. Jh. entstand, den Vers als ein Beispiel der alttestamentarischen

30 In der Mehrheit sind die umfassenden Kommentare nur noch aus jenen Auszügen rekonstruierbar, die Kompilatoren ab dem 6. Jh. in die als Katenen bezeichneten Sammelkommentare aufnahmen, in denen zur jeweiligen Schriftstelle die einschlägigen Erklärungen verschiedener Kirchenväter in „verketteter“ Form zusammengestellt wurden. Häufig stützten sich die Kompilatoren, die in die ihnen vorliegenden Texte selbst mehr oder weniger stark eingriffen, jedoch bereits auf unterschiedliche Bearbeitungen der ursprünglichen Kommentare, so dass die Wiedergewinnung der Urtexte schwierig ist und oft nur in Ansätzen gelingen kann. Die philologisch-kritische Aufarbeitung der Psalmenkommentare ist trotz bedeutender Fortschritte in den letzten Jahren noch lange nicht abgeschlossen. Einen handbuchartigen Überblick über die patristischen Psalmenkommentare und ihre jeweilige Überlieferung bietet M.-J. Rondeau, *Les commentaires patristiques du psautier (III^e-IV^e siècles)*. Vol. I. Les travaux des pères grecs et latins sur le psautier. Recherches et bilan (Rom 1982); Vol. II. Exégèse prosopologique et théologie (Rom 1985). Zu den Katenen vgl. mit zahlreichen Literaturhinweisen E. Mühlberg, Katenen, *Theologische Realenzyklopädie* 18 (1989) 14-21.

31 1 Clem 24: Κατανοήσωμεν, ἀγαπητοί, πῶς ὁ δεσπότης ἐπιδείκνυται διηνεκῶς ἡμῖν τὴν μέλλουσαν ἀνάστασιν ἔσεσθαι, ἥς τὴν ἀπαρχὴν ἐποίησατο τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας. Das Zitat von Ps 3, 6 folgt ebd. in Kap. 26.

Ankündigung der Kreuzigung und Auferstehung Jesu an.³² In den *Epistula Apostolorum*, einem wohl ebenfalls um die Mitte des 2. Jh. in Ägypten entstandenen außerkanonischen Evangelium, verweist Jesus selbst in ähnlicher Absicht auf den Psalm: „Siehe, ich habe angezogen (euer) Fleisch, in dem ich geboren und gekreuzigt bin; und ich bin auferstanden durch meinen Vater der (im Himmel), damit erfüllet würde die Prophezeiung Davids, des Propheten in betreff dessen, was er verkündet hat über mich und meinen Tod und meine Auferstehung.“ Daraufhin zitiert Jesus den gesamten Psalm 3.³³

Ausgangspunkt des diesen Stellen zugrunde liegenden Verständnisses des Psalmverses war zweifellos der Wortgebrauch im Neuen Testament, wo *κοιμάσθαι* den Tod³⁴ und *ἐξεγείρειν* oder auch nur *ἐγείρειν* die Auferstehung bezeichnen kann.³⁵ Für die damit zwar naheliegende, aber zunächst einmal dennoch keineswegs selbstverständliche Lesart eines Psalmes, den die Überschrift – deren Authentizität die Kommentatoren in der Regel nicht in Zweifel zogen – eindeutig als „Gesang Davids auf der Flucht vor seinem Sohn Absalom“ identifizierte, liefert schon Justin in der Ersten Apologie eine exegetische Fundierung: Demnach spricht im Psalm nicht eigentlich David, sondern vielmehr „der voraussagende Geist“ (*τὸ προφητικὸν πνεῦμα*) und zwar „in der Person Christi“ (*ἀπὸ προσώπου τοῦ Χριστοῦ*).³⁶

Auch später wird der Vers von verschiedenen Kirchenvätern meist ohne näheren Kommentar als ein Zeugnis der alttestamentarische Offenbarung über den Tod und die Auferstehung des Gottessohnes angeführt, so etwa

32 Just. *dial.* 97.

33 EpAp 19 (30). Die *Epistula Apostolorum* sind nur in einer äthiopischen und unvollständigen koptischen Übersetzung des vermutlich griechischen Urtextes erhalten. Ich zitiere die deutsche Übersetzung des koptischen Textes nach C. D. G. Müller, in: Chr. Marksches – J. Schröter, *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. 1/2 (Tübingen 2012) 1062-1092, hier 1074f.; vgl. ebd. die Einleitung zur Entstehung des Werkes.

34 Joh 11, 11 (Lazarus); Act 7, 60 (Stephanos); 13, 36 (David).

35 1 Kor 6, 14. Mt 27, 52 erscheinen beide Begriffe zusammen, als von der Auferweckung der Heiligen beim Tod Jesu berichtet wird: *τὰ μνημεῖα ἀνεψέχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἄγιων ἠγέρθησαν*. Vgl. zu diesem Wortgebrauch auch A. Rose, *L'influence des Septante sur la tradition chrétienne*, *Questions liturgiques et paroissiales* 46 (1965) 284f.

36 Just. 1 *apol.* 38. Zu dieser von ihr als ‚prosopologisch‘ bezeichneten Form der Exegese, die auf die Identifikation der eigentlich sprechenden Person abzielte, ausführlich Rondeau (wie Anm. 30) 11, *passim*. Vgl. auch B. Neuschäfer, *Origenes als Philologe*, Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 18 (Basel 1987) 263-276, der besonders auch vorchristlichen Entwicklung dieser Methode in der antiken Philologie nachgeht.

von Clemens von Alexandria,³⁷ Hippolytos von Rom³⁸ oder später Gregor von Nyssa.³⁹

Am ausführlichsten hat sich Origenes im Rahmen seiner Psalmenkommentierung⁴⁰ mit diesem Vers auseinandergesetzt.⁴¹ Seiner Meinung nach hat er „nichts Menschliches an sich“, das sich mit der Geschichte Davids auf der Flucht in Einklang bringen ließe (μηδὲν ἀνθρώπινον ἔχειν τὰ λεγόμενα ἀκόλουθον τῆ περι τὸν Δαυίδ . . . ἱστορία).⁴² Um dennoch auch dem Anspruch nach einer wortwörtlichen Exegese gerecht werden zu können, stellt Origenes eine solche – wenn auch erkennbar lustlos vorgetragen – an den Anfang: Wollte man „wegen des Wortlauts die Person Davids“ (διὰ τὸ ῥητὸν τὸ τοῦ Δαυίδ πρόσωπον) als Sprecher bewahren, so könne man den Vers als eine Selbstanklage Davids darüber auffassen, dass er nicht über sein Königreich gewacht habe und so Absalom die Gelegenheit zum Aufstand geboten hätte. Nun aber sei er mit Gottes Hilfe aufgewacht und stelle sich den Feinden furchtlos entgegen. Auch in dieser wörtlichen Interpretation des Verses fasst Origenes den Schlaf und das Aufwachen

37 Clem. *str.* 5, 14, 105. Dass das Erwachen aus dem Schlaf eine Allegorie der Auferstehung ist, scheint Clemens evident. Um den Anschluss an Platon und Heraklit bemüht, auf die er unmittelbar zuvor eingegangen ist, ergänzt er, dass der Schlaf auch ein Sinnbild des Herabkommens des Herrn ins Fleisch sei, allerdings ohne genauer darauf einzugehen, wie der Psalmvers als Ganzes ausgehend von dieser Allegorese verstanden werden könnte. Eusebios hat die Ausführungen des Clemens in seine *Praeparatio evangelica* 13, 13, 32 aufgenommen.

38 Hipp. *antichr.* 8; *de benedictionibus Isaaci et Jacobi* (M. Brière – L. Mariès – B. C. Mercier, *Hippolyte de Rome. Sur les bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*, *Patrologia Orientalis* 27 [Paris 1954] p. 78).

39 Greg. *in inscriptionum psalmorum* (Opera v, p. 111).

40 Origenes hat sich in zahlreichen Werken mit den Psalmen auseinandergesetzt, doch gingen diese zum größten Teil schon früh verloren. Neben einigen Homilien, die von Rufinus und Hieronymus ins Lateinische übersetzt bzw. übertragen wurden, sind die Psalmenkommentierungen beinahe ausschließlich aus den Katenen zu rekonstruieren. Vgl. umfassend Rondeau (wie Anm. 30) 1 44-63. Trotz ihrer unbestrittenen Mängel müssen die Editionen von Delarue, Galland (PG 12 und 17) und Pitra (*Analecta sacra* II [1884]) noch immer als Arbeitsgrundlage dienen, allerdings auf Basis der Verzeichnisse des jeweils tatsächlich enthaltenen authentischen Materials bei R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des psaumes* (Rom 1979).

41 Die Schriftauslegung des Origenes ist ein in der Forschung intensiv und kontrovers diskutiertes Problem. Einblicke in die schwer überschaubaren Diskussionen um die patristische Bibelauslegung, bei der Origenes natürlich eine zentrale Rolle spielt, bietet der Forschungsbericht von E. Mühlberg, *Griechische Patristik. II. Bibelauslegung, Theologische Rundschau* N.F. 61 (1996) 275-310.

42 Or. *sel. in Ps* 3 (PG 12, 117-1132; zu Vers 6 1125 A 15-1129 A 5).

nicht konkret, sondern als Metapher für die Unachtsamkeit und wiedergewonnene Geistesgegenwart Davids auf. Origenes' eigentliche Aufmerksamkeit gilt aber ganz der Interpretation des Verses „auf einer höheren Ebene“ (πρὸς ἀναγωγὴν), wonach als eigentlich sprechende Person nicht David, sondern der Herr zu verstehen sei (ἀπὸ προσώπου Κυρίου ταῦτα ἀπαγγέλλεσθαι).⁴³ Dass der Vers so verstanden den Schlaf „während der Passion“ (καθὰ τὸ πάθος) und mit hin den Tod und die Auferstehung Jesu beschreibt, bedarf für Origenes keiner weiteren Erläuterung und ist auch hier als evident vorausgesetzt. Origenes' ganzes Interesse gilt der Unterscheidung von κοίμησις und ὕπνος – wobei sich der Herausgeber der Hexapla gegenüber dem hebräischen Originaltext erstaunlich indifferent zeigt: Während κοίμησις den Schlaf als den Zustand des Leibes bezeichnet, bezieht sich ὕπνος nach seiner Auffassung auf den Zustand der Seele. Als der Retter für die Menschen gestorben ist, führt Origenes weiter aus, schlief (κοιμηθῆναι) er zwar, aber er schlief (ὕπνωσαι) in solcher Weise, dass die Seele vom Körper losgelöst war. Diesen Schlaf vergleicht Origenes mit dem des Träumenden, dessen Seele aktiv bleibt, während der Körper ruht. „Und was ist daran verwunderlich, wenn beim Retter ein solcher Schlaf keineswegs Untätigkeit der Seele ist, sondern lediglich Untätigkeit hinsichtlich des Gebrauchs des Körpers? Die Seele bleibt selbst und von sich aus aktiv ... Es muss nicht wundern, wenn der Retter sagt ‚Ich legte mich nieder und schlief‘; vieles mehr hat er getan für die Rettung der Seelen auch in dieser Phase der Trennung vom Körper. ... Nach diesem Schlaf hat ihn der Vater aufgerichtet und erweckt.“⁴⁴

Auch Eusebios sieht in seinem großen Psalmskommentar in den beiden Versen eine Beschreibung von Tod und Auferstehung.⁴⁵ Indem er versucht, diese Interpretation in eine historische Deutung des ganzen Psalms einzu binden, schlägt Eusebios einen Mittelweg zwischen der Auffassung nach dem engen Wortsinn einerseits und einer von der geschichtlichen Situation völlig absehbenden Exegese auf höherer Ebene andererseits ein. Abweichend von der seit Justin fassbaren Auslegungstradition, die die Äußerung des Verses der

43 Vgl. auch Neuschäfer (wie Anm. 36) 273-275.

44 PG 12, 1128B–1129A: Καὶ τί θαυμαστόν εἰ ἐπὶ τοῦ Σωτῆρος ὁ τοιοῦτος ὕπνος οὐ πάντη ἐστὶν ἀργία τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἀργία ὡς πρὸς τὸ ὀργάνῳ τῷ σώματι χρῆσθαι; Ἴδια μέντοιγε καὶ καθ' ἑαυτὴν ἐνεργεῖ ... Οὐδὲν οὖν θαυμαστόν καὶ τὸν Σωτῆρα λέγειν „Ἐκοιμήθην, καὶ ὕπνωσα“, πολλῶ πλέον ἐνεργήσαντα περὶ σωτηρίας ψυχῶν καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ χωρισμοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ σώματος ... Μετὰ ταύτην τὴν κοίμησιν ὁ Πατὴρ ἀντιλαμβανόμενος ἐξήγειρεν αὐτόν. Vgl. Rondeau (wie Anm. 30) II 120f.

45 Eus. Ps 3 (PG 23, 92C-101A ohne 93B⁴-96A⁸; zu Vers 6 96C-97A). Eine moderne Ausgabe des monumentalen Psalmskommentars des Eusebios liegt nicht vor.

Person Christi zuschreibt, hält Eusebios demnach daran fest, dass es David war, der die Verse sprach. Allerdings bezog er sich damit nicht auf die Gegenwart, sondern sprach die Worte vielmehr prophetisch mit Blick auf seine eigene Zukunft. Eigentlich, so Eusebios, müsste die ganze Sentenz im Futur stehen:⁴⁶ Κοιμηθήσομαι και ὑπνώσω, και ἐξεγερθήσομαι. Der Schlaf (κοίμησις) bedeute den Tod, und David sage voraus, dass er erweckt werden würde. Die Aussage bezieht sich nach Eusebios auf die Zeit der Gegenwart des Retters (ἐπὶ τὸν χρόνον τῆς τοῦ Σωτῆρος παρουσίας), mit der sich die Voraussage erfüllt hat: Der Christus, der Menschensohn, ist in den Hades hinabgestiegen und wurde den dort Gefangenen als der Retter offenbart, damit zugleich mit seiner Auferstehung von den Toten „viele der schlafenden Heiligen mit ihm zusammen auferstehen“ – und unter diesen war anscheinend auch die Seele Davids, der mithin zurecht auf die Kraft der Auferstehung des Retters vertraute.⁴⁷

Dieser in unterschiedlicher Weise auf Christus bezogenen Interpretation des Psalmverses schlossen sich allerdings keineswegs alle Kommentatoren an. Die Vertreter der sogenannten „Antiochenischen Schule“ – allen voran Diodor von Tarsos, Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyrrhos – wandten sich gegen die allegorische Deutung der alttestamentarischen Schriften im Allgemeinen und der Psalmen im Besonderen und bemühten sich stattdessen um ihr „historisches“ Verständnis, vorrangig im Rahmen der vorchristlichen Geschichte des jüdischen Volkes.⁴⁸ Zu den wenigen Psalmen, bei denen dennoch an einem Bezug auf den Messias festgehalten wurde, gehörte Psalm 3 nicht. Für Diodor und seine Schüler lieferte die Psalmüberschrift mit dem Verweis auf die Flucht Davids während des Aufstandes seines Sohnes den Schlüssel zum Verständnis des gesamten Psalmes. Vers 6 wurde dabei keinerlei

46 Das Postulat, dass im Psalmvers eine falsche Zeitform erscheint, ist ein exegetisches Hilfsmittel, dessen sich auch andere Kommentatoren, insbesondere Diodoros von Tarsos, bedienen.

47 Eine auf Passion und Auferstehung bezogene Erklärung bot auch der nur fragmentarisch erhaltene Kommentar Didymos' des Blinden (*in Ps* 3, 6 [frgm. 13 Mühlberg]).

48 Von Diodor liegt bislang lediglich der Kommentar zu den Ps 1-50 in der Edition von J.-M. Olivier, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos 1-L*, CCG 6 (Löwen 1980) vor; der Kommentar zu den ersten 80 Psalmen von Theodor wurde von R. Devreesse, *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)*, ST 93 (Vatikan 1948), rekonstruiert; weite Teile liegen nur in lateinischer Übersetzung vor. Vgl. zu diesen Psalmkommentaren neben den jeweiligen Kapiteln bei Rondeau (wie Anm. 30) die Einleitungen zu den Übersetzungen von R. C. Hill, *Diodor of Tarsus. Commentary on Psalm 1-51* (Leiden – Boston 2005) xi-xxxvii und ders., *Theodore of Mopsuestia. Commentary on Psalms 1-81* (Leiden – Boston 2006) xi-xxxviii. Zur „Antiochenischen Schule“ im Allgemeinen vgl. ders. *Reading the Old Testament in Antioch* (Leiden – Boston 2005).

herausragende Bedeutung zuerkannt. Diodor betont, dass sich der Vers ganz folgerichtig in den Gedankengang einfüge, postuliert aber wie schon Eusebios eine Veränderung der Zeitform: „Er will nämlich sagen: ‚Auch wenn ich zwischenzeitlich erniedrigt war‘ – als Schlaf bezeichnet er hier nämlich die Erniedrigung – ‚richte du mich auf und erwecke mich!‘“⁴⁹

Diodors Schüler Theodor von Mopsuestia folgt den Grundlinien dieser Interpretation: „Nach der vorangehenden Not wird eine sichere Befreiung versprochen; indem er [sc. David] sagt: ‚Ich habe geschlafen und war ohne Bewusstsein‘ gesteht er, dass er durch die erdrückende Not gedemütigt und verängstigt war, und fügt hinzu: ‚Ich bin aufgestanden, da der Herr mich unterstützt.‘ Er macht klar, dass er eher aus Trauer denn aus dem Schlaf gelöst wurde, wenn er sagt: ‚Der Herr unterstützt mich.‘“⁵⁰

Auf einer historischen, direkt auf die Lebenssituation Davids bezogene Lesart des Psalms beharrt auch Theodoret, deutet Vers 6 jedoch anders:⁵¹ Er führt aus, dass die Nacht in der Heiligen Schrift häufig für das Unglück stehe und der Schlaf mit der Nacht zu assoziieren sei. Der Vers handelt demnach von Bedrängnis und Befreiung. „Ich bin aufgewacht, da der Herr mich aufrichten wird“ bedeute folglich, „dass ich durch den Genuss der göttlichen Hilfe stärker geworden bin als die Schlechtigkeiten, die über mich gekommen sind.“⁵²

Während der Vers 6 von Psalm 3 wie erwähnt früh breit rezipiert wurde, blieb die Auseinandersetzung mit den Versen 2 und 3 von Psalm 62 weitgehend auf die patristischen Gesamtkommentare zum Psalter beschränkt.⁵³

49 Diod. Ps 3 (p. 20 Olivier): Βούλεται γὰρ εἰπεῖν· εἰ δὲ καὶ ἐν τῷ μεταξύ ταπεινωθῶ – ὕπνον γὰρ ἐνθαῦθα τὴν ταπεινωσιν λέγει –, ἀλλ’ αὐτὸς ἀντιλαβοῦ μου καὶ ἐξέγειρον.

50 Thdr. Mops. Ps 3: *Post tribulationem, quae praeceserat, liberatio secunda promittitur; dicendo autem: Ego dormivi et soporatus sum, humiliatum se tribulationum nimietate ac fuisse anxium confitetur, et subiungit: Exsurrexi, quoniam Dominus suscipit me. Ostendit merore se magis quam somno fuisse resolutum dicendo Dominus suscipit me.*

51 Theodorets Psalmkommentar ist direkt überliefert, sowohl in einer längeren wie auch in einer kürzeren Fassung. Es ist noch nicht abschließend geklärt, in welchem Verhältnis die beiden Fassungen zueinander stehen. Der Edition von J.-L. Schulze (PG 80, 857-1998) liegt die kürzere Fassung zugrunde, wobei Passagen aus der längeren Version partiell in die Edition integriert wurden. Vgl. Rondeau (wie Anm. 30) 134-137.

52 Thdt. Ps. 3 (PG 80, 885 D1-888 A4): Νύκτα τὰς συμφορὰς πολλὰκις ἡ θεία καλεῖ Γραφή· ἐπειδὴ ὡς ἐν σκότει διαγίνει νομίζουσιν οἱ τοῖς ἄγαν ἀνιαροῖς περιπίπτοντες· ταῖς δὲ νυξίν ὁ ὕπνος συνέζευκται· σημαίνει τοίνυν κατὰ ταυτὸν τὰς θλίψεις, καὶ τὴν τούτων ἀπαλλαγὴν. Τὸ γὰρ „Ἐξηγέρθη, ὅτι Κύριος ἀντιλήψεταιί μου“, τοῦτο δηλοῖ, ὅτι τῆς θείας ἀπολαύσας ῥοπῆς κρείττων ἐγενόμην τῶν προσπεσόντων κακῶν.

53 Im Falle dieses Psalms ist ihre Überlieferung jedoch noch wesentlich problematischer als für den Psalm 3 und die editorische Bearbeitung noch weniger weit fortgeschritten. Insbesondere der Kommentar des Origenes ist bislang nicht greifbar; die unter seinem

Eusebios stellt seiner eigentlichen Kommentierungen des Psalms ausführliche Überlegungen zur konventionellen Reihung der Psalmen und ihrer Chronologie voran und macht damit klar, wie sehr er um eine historisch-biographische Verortung des Psalms bemüht ist.⁵⁴ Somit liegt nahe, dass er die Verse 2 und 3 des Psalms, der nach der Psalmüberschrift in der Wildnis von Judäa entstand, als den Ausdruck der tiefen Sehnsucht Davids in der Wüste nach Gott versteht. Eusebios greift aber sogleich über eine eng „historische“ Exegese hinaus, wenn er den Durst, den David verspürt, als den Durst nach der Unsterblichkeit (διψῆν τοῦ τῆς ἀθανασίας πόματος) identifiziert. Besonderes Augenmerk richtet Eusebios darauf, dass David vom Aufstehen *in der Früh* (ὀρθρίζω) spricht,⁵⁵ denn David könne sich nur deshalb frühmorgens in dieser Form an Gott wenden, weil er „nächtliche Reinheit“ bewahrt habe. „Denn keiner, der im Bett und in Unzucht seine Seele beschmutzt und einen besudelten und unreinen Körper hat, könnte so seine Stimme erheben.“⁵⁶ Bemerkenswert ist für Eusebios außerdem, wie sich David in der Anrede „seinen“ Gott zu eigen macht, als „ob er sein eigener wäre“ (ὡς ἑαυτοῦ ἴδιον ὄντα), und zwar deshalb weil er nichts auf der Welt mit größerer Sehnsucht sucht als ihn. Damit kommt nach Eusebios in dem Psalmvers der gleiche Gedanke zum Ausdruck, den Paulus im Brief an die Galater festhielt: „Nicht mehr ich lebe; in mir lebt Christus.“⁵⁷

Namen edierten Kommentare zum Psalm (Delarue, PG 12, 1488-1490 und Pitra, *Analecta Sacra* 111, 70-72) stammen nicht von ihm. Eine kurze Bemerkung zu Ps 62, 2f. findet sich in der 6. Homilie zu Jesaja (6, 5). Der Kommentar des Diodor von Tarsos liegt bislang ebenfalls nur für die Psalmen 1-50 ediert vor.

54 Euseb. *Ps* 62 (PG 23, 600³-616¹⁰; zur Chronologie der Psalmen 600¹⁹-604²⁶).

55 Die Verwendung des Verbes ὀρθρίζω in der Septuaginta beruht auf einer etymologischen Annäherung des hebräischen Verbes *šihar* („suchen“) an das ähnlich lautende Substantiv *šahar* („Morgengrauen“). Auch die Übersetzung *iuxta Hebraeos* des Hieronymus (*de luce consurgam ad te*) und das aramäische Targum setzen dasselbe, offenbar verbreitete Verständnis voraus wie die Septuaginta. Die etymologische Verbindung des Verbes mit dem Substantiv und die daraus folgende Verwendung von ὀρθρίζω in der Septuaginta ist aus sprachwissenschaftlicher Sicht freilich problematisch: vgl. Tov (wie Anm. 17) 124-128, danach E. Bons u.a., *La Bible d'Alexandrie*, Bd. 23.1: Les douze prophètes: Osée (Paris 2002) 103; 105.

56 PG 23, 604⁴⁴⁻⁴⁷: Οὐδείς γὰρ ἐν κοίταις καὶ ἀσελγείαις ῥυπάνας ἑαυτοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ τὸ σῶμα μιαρὸς ὢν καὶ ἀκάθαρτος, οἷός τ' ἂν εἶη τὰς τοιαύτας προσέσθαι φωνάς.

57 Gal 2, 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Ein Reflex des Psalmkommentars des Eusebios könnte es sein, wenn Johannes Chrysostomos seinerseits im Kommentar zum Galaterbrief zur Stelle auf Ps 62, 2 als ein Beispiel dafür verweist, wie auch „die Propheten sich oft den gemeinsamen Gott zu eigen machen“ (ἐπεὶ καὶ οἱ προφῆται τὸν κοινὸν Θεὸν

Im Gegensatz zu Eusebios zeigt sich der in direkter origenistischer Tradition stehende Didymos der Blinde in seinem Kommentar an der „historischen“ Verortung des Psalms vollkommen desinteressiert.⁵⁸ Zwar betont auch er wie Eusebios die Bedeutung des Aufstehens am Morgen (ὀρθρίζω), doch sieht Didymos darin das Aufstehen aus einer „Nacht“, die im Anschluss an den Brief an die Römer 13, 12 ebenso allegorisch zu verstehen ist wie der „Morgen“, der für einen Zustand außerhalb von Unwissen und Schlechtigkeit steht. Auch das Erheben πρὸς θεόν ist, wie Didymos unterstreicht, keineswegs etwa örtlich zu verstehen, ist doch Gott nicht an einem Ort (ἐν τόπῳ), sondern in der Ordnung (ἐν διαθέσει) und übersteigt die Wahrnehmungsfähigkeit.⁵⁹ Ebenso wenig konkret ist das einsame, weglose Land ohne Wasser zu verstehen. Die Seele hält sich fern von allen irdischen Begierden und dürstet nach Gott, der sie mit der Quelle des Wassers belohnt, das ins ewige Leben sprudelt. Weil die Seele nach Gott dem Vater dürstet, wird sie gemäß dem Psalm seine Macht und Herrlichkeit erblicken, welche der einziggeborene Christus ist.⁶⁰

Didymos verweist auf den Anfang des Psalms 62 auch in seinem Kommentar zum Buch Hiob. Während sich seine Ausführungen in der Psalmenkommentierung ganz auf einer höheren philosophischen Ebene bewegen, ohne den Versen einen leicht fassbaren Sinn abgewinnen zu wollen, interpretiert sie Didymos im Hiobkommentar geradliniger und konkreter. Zu Hiob 7, 21 führt er an: „Es gibt aber das Wort eines Heiligen, auf das auch der selige Hiob vertraute; jener sagt: . . . ‚Gott, mein Gott, zu dir erhebe ich mich am Morgen.‘ Das bedeutet sowohl das tägliche Aufwachen als auch das Erwecken

ἰδιοποιοῦνται πολλάκις (PG 61, 646f.). Im gleichen Sinne verweist er *Sermo IV in Annam* 4 (PG 54, 665) auf die Stelle.

- 58 Der Kommentar zum Psalm 62 konnte von E. Mühlberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, Bd. II (Berlin – New York 1977) 41–47 fr. 636–643a in wesentlichen Teilen wiedergewonnen werden. Zu Didymos' Psalmkommentar und zum Verhältnis zwischen dem in den Katenen überlieferten Psalmkommentar zum Kommentar in den Tura-Papyri, bei dem es sich um eine Vorlesungsmitschrift handeln dürfte, Rondeau (wie Anm. 30) 116–121. Die Forschung hat sich weitgehend auf den Tura-Kommentar konzentriert (so etwa E. Prinzivalli, *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi* [Rom 1988]) und den Fragmenten aus den Katenen, welche die ausgearbeitete Version des Kommentars überliefern, trotz der vergleichsweise guten editorischen Voraussetzungen kaum Aufmerksamkeit geschenkt.
- 59 Zur verwendeten Terminologie vgl. J. Hönscheid, *Didymus der Blinde. De trinitate Buch I* (Meisenheim a. Glan 1975) 117 Anm. 3.
- 60 Didym. Ps 62, 2a–3 (fr. 636f. Mühlberg). Der anspruchsvolle Kommentar würde eine tiefgehende Analyse verdienen, als sie hier geleistet werden kann.

aus diesem in den künftigen Aion.⁶¹ Didymos ist damit der einzige patristische Exeget, der diesen Psalmvers – ganz analog zur geläufigen Interpretation von Ps 3, 6 – als einen Hinweis auf die Auferstehung nach dem Tod versteht.

Die Kommentatoren der „antiochenischen Schule“ fassen den Psalm erwartungsgemäß entschieden nüchterner auf. Theodor von Mopsuestia erkennt in ihm eine Voraussage der Situation des jüdischen Volkes in Babylon. Sein Kommentar zu den Versen 2 und 3 ist wenig mehr als eine Paraphrase: „Zu dir stehe ich auf am Morgen, um Dir die Lobeshymnen und Danksagungen darzubringen. . . . Nicht gering ist die Sehnsucht, die ich nach Dir habe. Er brachte die Intensität seiner Sehnsucht durch den Vergleich mit dem Durst zum Ausdruck.“⁶² Theodoret verortet den Psalm wiederum dem Psalmentitel entsprechend in der Lebensgeschichte Davids und beschränkt sich bei den Versen 2 und 3 ebenfalls auf eine Paraphrase: „Selbst den Schlaf, sagt er, verreibt die Sehnsucht nach dir, Herr, und weckt mich zu deiner Verehrung.“⁶³

Ein vollständiger Kommentar von Johannes Chrysostomos zu Psalm 62 ist ebenso wenig erhalten wie zu Psalm 3.⁶⁴ In seiner ausführlichen Erklärung des Psalms 140 kommt er jedoch auch kurz auf den Psalm 62 zu sprechen: „Die

-
- 61 Didym. *Job* 7, 21cd p. 210, 19-28 (U. Hagedorn – D. Hagedorn – L. Koenen [Hg.], *Didymus der Blinde. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)*, Teil III, Papyrologische Texte und Abhandlungen 3 [Bonn 1968] 4-7; danach die Übersetzung): ἀλλὰ ἀγίου φωνῆ ἐστιν, ἐφ' ἣ καὶ ὁ μακάριος ἠλπίζειν, λέγοντος: . . . [„ὁ θεός μου, πρὸς σέ ὀρθρίζω“ ὅπ[ερ κ]αὶ τὸ καθ' ἡμέραν ἐπαγρυπν[εῖν] δηλοῖ καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ αἰών[ος] τούτου εἰς τὸν μέλλοντα αἰών[α] ἔγ]-ερσιν. Didymos verweist an der Stelle ausserdem auf Ps 56, 9 und Is 26, 9.
- 62 Thdr. *Ps* 62: Πρὸς σε διανίσταμαι ὄρθρου, εἰς τό σοι τοὺς τε ὕμνους καὶ τὰς εὐχαριστίας ἀναπέμψαι. . . . Οὐδὲ γὰρ ὀλίγον τινὰ πόθον ἔχω πρὸς σε· ἔδειξε δὲ τοῦ πόθου τὴν ἐπίτασιν τῆ τοῦ διψοῦς παραβολῆ.
- 63 Thdt. *Ps* 62 (PG 80, 1336 C7–C9): Ἐξελαύνει, φησί, καὶ τὸν ὕπνον ὁ περὶ σέ, Δέσποτα, πόθος, καὶ εἰς τὴν σὴν με διεγείρει προσκύνησιν. Als Ausdruck des unermüdlchen Eifers im Streben nach Gott versteht auch der Athanasios zugeschriebene Psalmkommentar, der wohl aber erst im 4. oder 5. Jh. entstand, die Verse (*exp. in Ps* 62 [PG 27, 277]; zu diesem Kommentar vgl. mit weiterer Literatur G. C. Stead, St. Athanasius on the Psalms, *Vigiliae Christianae* 39 [1985] 65-78). Gemäß diesem Kommentar lässt sich der Psalm auf David oder auch auf die Seele beziehen, die früher von allem Guten verlassen war, sich dann aber der Gnade Christi zuwendet (Ἀναφέρεται δὲ καὶ εἰς τὴν ψυχὴν τὴν πάλαι ἐν ἐρημίᾳ γεγούσσαν παντὸς ἀγαθοῦ, εἶτα ἐπιστραφεῖσσαν τῆ Χριστοῦ χάριτι.)
- 64 Zur Frage, ob Chrysostomos den gesamten Psalter kommentierte oder ob die erhaltenen *Hermeneiai* zu den Ps 4-12, 43-49, 108-117 und 119-150 das Gesamtwerk bilden vgl. die Überlegungen von Rondeau (wie Anm. 30), die nicht zuletzt in seinem Verweis auf Ausführungen zu Psalm 62 an anderer Stelle ein klares Indiz dafür sieht, dass Chrysostomos den Psalter in vollem Umfang kommentierte.

Sehnsucht nach Gott festigt er und erweckt die Seele, und indem er sie stark entflammt und mit Güte und Liebe überaus erfüllt, erlaubt er so voranzukommen. . . . Siehst du, wie er [im Vers 3] die Äußerungen einer brennenden Seele sichtbar macht?“⁶⁵

3 Die Psalmen 3 und 62 in der liturgischen Praxis

Den Anlass für Chrysostomos' Exkurs zu Psalm 62 gab die liturgische Praxis:⁶⁶ Psalm 140 war, wie er ausführt, von den Vätern für die tägliche Lesung am Abend bestimmt worden, als ein Heilmittel zur Reinigung von den Sünden. Und ein ebensolches Heilmittel sei auch der Psalm 62, den er als den „Morgenpsalm“ (ὁ ἑωθινὸς ψαλμὸς) bezeichnet. Auch wenn dies nicht explizit gesagt ist, kann man vermuten, dass auch dieser Psalm täglich und mithin am Morgen rezitiert werden sollte. Ebendies schreiben die wohl etwa zeitgleich im syrischen Raum entstandenen Apostolischen Konstitutionen vor: „Versammelt euch täglich bei Tagesanbruch und am Abend zum Psalmgesang und zu Gebeten in den Gotteshäusern, bei Tagesanbruch lest den Psalm 62, am Abend den Psalm 140.“⁶⁷ Nicht nur im syrisch-antiochenischen Raum scheint die Rezitation von Psalm 62 schon früh zum festen Bestandteil des in der Liturgie als Orthros bezeichneten Morgengebets bei Tagesanbruch geworden zu sein. Auch die Athanasios zugeschriebene, vermutlich aber in Kappadokien entstandene und einem urban-monastischen Milieu zuzurechnende Schrift *περὶ παρθενίας* (*de virginitate*) lässt auf Anweisungen zum Gebet in der Nacht die Anordnung

65 Chrys. *exp. in Ps 140* (PG 55, 427⁴⁹⁻⁵⁶): Τὸν πόθον γὰρ ἀνάπτει τὸν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ διεγείρει τὴν ψυχὴν, καὶ σφόδρα πυρώσας, καὶ πολλῆς ἐμπλήσας ἀγαθότητος καὶ ἀγάπης, οὕτως ἀφήσι προσελθεῖν. . . . Ὅρᾳς πῶς πεπυρωμένης δείκνυσι ψυχῆς ῥήματα;

66 Grundlegend für die folgenden Ausführungen zur Liturgie des Morgenlobs ist die bislang nicht im Druck erschienene Dissertation von Gregor M. Hanke, *Vesper und Orthros des Kathedralritus der Hagia Sophia zu Konstantinopel*. Eine strukturanalytische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Psalmodie und der Formulare in den Euchologien, 2 Bd., Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen (Frankfurt 2002) (online abrufbar unter: <http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/a/a138017+0001.pdf> bzw. . . . +0002.pdf [29.10.2013]).

67 Const. App. 2, 59: ἀλλ' ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς, ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ', ἑσπέρας δὲ τὸν ρμ'. Zu den Apostolischen Konstitutionen vgl. mit weiterer Literatur M. Metzger, Konstitutionen, (Pseudo-)Apostolische, *Theologische Realenzyklopädie* 19 (1990) 540-544.

folgen:⁶⁸ „Zum Tagesanbruch aber spricht diesen Psalm: ‚Gott, mein Gott, zu Dir erhebe ich mich in der Früh. Meine Seele dürstet nach dir.‘“⁶⁹

Wie G. M. Hanke in seiner liturgiegeschichtlichen Untersuchung gezeigt hat, werden in diesen Schriften Anfänge eines Volk und Klerus einbeziehenden Tageszeitenritus erkennbar, wie er am besten im Cathedraloffizium der Hagia Sophia fassbar wird.⁷⁰ Dieser Tageszeitenritus dürfte sich im Anschluss an kappadokische und antiochenische Traditionen in frühbyzantinischer Zeit herausgebildet und vor allem in justinianischer Zeit in Konstantinopel entfaltet haben, von wo er auf den gesamten byzantinischen Osten ausstrahlte.⁷¹

In diesem Tageszeitenritus kommt bemerkenswerterweise dem Psalm 3 eine ganz ähnliche, allerdings in den Quellen erst etwas später fassbare Bedeutung zu wie Psalm 62.⁷² Auch Psalm 3 gehörte zu jenen Auswahlpsalmen, die im Rahmen des Tageszeitenritus täglich zu lesen waren. Im Ritus der Hagia Sophia bildeten die Psalmen 3, 62 und 133 die am Anfang des Morgenlobes stehende Invitatoriumpsalmodie. Wann genau sich dieses Invitatorium zum Orthros in dieser liturgischen Form herausgebildet hat, ist nicht mehr zu klären, doch galt der Psalm 3 wie Psalm 62 vermutlich schon in justinianischer Zeit als täglich zu lesender Auswahlpsalm.⁷³

68 Für den Text siehe die Edition von Ed. v. d. Goltz, *Λόγος Σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (De virginitate)*. Eine echte Schrift des Athanasius (Leipzig 1905) mit nach wie vor lesenswerten Ausführungen zum Ursprung und Charakter der Schrift. Zur Frage des Autors M. Aubineau, *Les écrits de S. Athanase sur la virginité, Revue d'ascétique et de mystique* 31 (1955) 144-151.

69 [Ath.] *virg.* 20: πρὸς ὄρθρον δὲ τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε· κτλ.

70 Zur Begrifflichkeit mit einer knappen Übersicht Hanke (Anm. 66) I 3-8.

71 Eine Übersicht über die liturgiegeschichtliche Entwicklung gibt Hanke (Anm. 66) I 25-43.

72 Zum Folgenden Hanke (Anm. 66) II 376-379.

73 Als von der kurrenten Psalmodie ausgenommener Auswahlpsalm wird Psalm 3 jedenfalls in der Antiphontafel des Anthimos (535/36) im Kodex Vaticanus gr. 342 (11. Jh.) geführt. Vgl. Hanke (Anm. 66) II 294-302; 376-379. Hanke sieht in der Invitatoriumpsalmodie des Orthros eine Synthese aus einem ursprünglich die nächtliche Psalmodie einleitenden Invitatorium bestehend aus Ps 3 (und Ps 133) und dem ursprünglich zum Laudesteil des Orthros gehörenden Ps 62. Die „nächtlichen“ Psalmen 3 und 133 bildeten nach seiner Auffassung zusammen mit dem „morgendlichen“ Psalm 62 eine Überleitung von den Vigilien zum Morgenlob. Ohne auf diese These im Einzelnen eingehen zu wollen, ist doch festzustellen, dass Ps 3 in Vers 6 zwar zweifellos inhaltliche Bezüge zur Nachtzeit aufweist (so ebd. II 377), auf die Nacht bzw. den Schlaf aber lediglich zurückblickt (ἐξηγέρθηγιν), und somit mindestens ebenso gut als Morgenpsalm gelten kann.

4 Die Psalmverse als Grabinschriften

Johannes Chrysostomus begann seinen Kommentar zu Psalm 140 mit scharfem Tadel: „Von diesem Psalm wissen zwar, wie man sagen könnte, alle die Worte und singen sie fortwährend das ganze Leben lang. Den Sinn des Gesagten aber kennen sie nicht. Kein geringer Grund zur Anklage ist, dass die, die ihn jeden Tag singen und durch ihren Mund die Worte äußern, nicht nach der Kraft der Ideen suchen, die diesen Worten zugrunde liegen.“⁷⁴ Wer immer es war, der die Inschriften im Grabbau in Tyros anbringen ließ, dürfte die Psalmen 3 und 62 ebenfalls bestens gekannt und sie vielleicht auch jeden Tag, zu Beginn des Morgenlobes in der Kirche, gesungen haben. Der Anklage, nicht nach dem Sinn und der Kraft der Worte gefragt zu haben, war er aber sicherlich nicht schuldig. Die Auswahl der Verse allein macht schon deutlich, dass er sich sehr wohl Gedanken über ihren Sinn gemacht hatte. Über eine „historische“ Interpretation *κατὰ τὸ ῥητόν*, wie sie die Vertreter der Antiochenischen Schule forderten, ging sein Verständnis dabei zweifellos hinaus. Den Vers 6 von Psalm 3 verstand man so, wie die Mehrheit der Exegeten seit dem Ersten Clemensbrief: An der Decke der Grabkammer hatte der Vers endgültig jeden Bezug auf den Psalmisten verloren und war zum Ausdruck der Gewissheit geworden, dass der Tod nur ein Schlaf ist, aus dem der Gläubige mit Gottes Hilfe erweckt wird.

Den ebenfalls an der Decke angebrachten Anfang von Psalm 62 verstanden beinahe alle Kommentatoren, wenn auch mit unterschiedlicher Betonung der „historischen“ Dimension, in erster Linie als ein Zeugnis der tiefen, von der Seele als ein geradezu körperliches Bedürfnis empfundenen Sehnsucht nach Gott, zu dem der Gläubige strebt. Indem der Bauherr diesen Vers im Grab unmittelbar neben den Worten aus dem dritten Psalm anbrachte, legte er darüber hinaus – schon fast buchstäblich – eine andere Exegese des Verses nahe: Wenn im Psalm 3 der Schlaf für den Tod und das Aufwachen für die Auferstehung steht, lässt sich auch das Aufstehen zu Gott in der Früh, von dem Psalm 62 spricht, als ein Sinnbild der Auferstehung auffassen. Der Anbruch des Morgens, den der Morgenpsalm somit besingt, ist die Auferstehung.⁷⁵ Dies

74 Chrys. *exp. in Ps* 140 (PG 55, 426): Τούτου τοῦ ψαλμοῦ τὰ μὲν ῥήματα ἅπαντες, ὡς εἰπεῖν, ἴσασι, καὶ διὰ πάσης ἡλικίας διατελοῦσι ψάλλοντες· τὴν δὲ διάνοιαν τῶν εἰρημένων ἀγνοοῦσιν. Ὅπερ οὐ μικρὸν εἰς κατηγορίας λόγον, τὸ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ψάλλοντας, καὶ διὰ στόματος τὰ ῥήματα προφέροντας, μὴ ζητήσαι τῶν νοημάτων τὴν δύναμιν τῶν ἐναποκειμένων τοῖς ῥήμασιν.

75 Eine entsprechende Parallelisierung der Tageszeiten (und der damit verbundenen Gebete) mit dem Tod und der Auferstehung Jesu findet sich explizit im erwähnten Athanasios zugeschriebenen Traktat *περὶ παρθενίας*.

ist, wie gezeigt wurde, eine Interpretation des Psalmes, die sich bei den griechischen Kirchenvätern sonst einzig im Hiobkommentar des Didymos findet.

Im Kontext dieser Interpretationen werden auch die gemalten Kränze, die zunächst als eine bloß dekorative Rahmung der Inschriften erscheinen, als ikonographische Motive verständlich. Schon in den Schriften des Neuen Testaments erscheint der Siegeskranz als Sinnbild des jenseitigen Lohnes:⁷⁶ „Sei treu bis in den Tod, und ich werde Dir den Kranz des Lebens geben.“⁷⁷ Das Motiv des Kranzes als Symbol des eschatologischen Lohnes wird in der frühchristlichen Literatur vielfach aufgegriffen und erscheint auch schon früh in bildlichen Darstellungen, insbesondere im Grabbereich. Schon seit konstantinischer Zeit wird etwa das Grab des auferweckten Lazarus auf Sarkophagen mit einem Kranz im Giebel dargestellt.⁷⁸ Zweifellos stehen auch die Kränze, die die Inschriften im Grabbau von Tyros rahmen, für den Siegespreis der Auferstehung, den die zitierten Schriftstellen verheißen.

Wer aber war das eigentliche sprechende Ich der zitierten Verse aus den Psalmen? Dieses Problem, das die patristischen Exegetiker intensiv beschäftigt und zu ganz unterschiedlichen Lösungen geführt hatte, dürfte den Anbringer der Verse im Grabbau kaum interessiert haben. Denn – so hielt Athanasios im Brief an Markellinos fest – den Psalter las der Gläubige anders als den Rest der Bibel: Während er die Reden und Erzählungen in den übrigen Büchern ganz selbstverständlich auf jene Personen bezog, von denen sie berichtet wurden, las er die Psalmen, „als ob es seine eigenen Worte wären“: „Ein Jeder trägt sie vor, als wären sie über ihn geschrieben, und fasst sie nicht so auf und liest sie nicht so, als spräche ein Anderer oder als bezögen sie sich auf einen Anderen, sondern er gerät in eine Stimmung, als ob er von sich selbst spräche, und was gesagt wird, das sagt er, als ob er es von selbst getan hätte, in seinem Namen und bezieht es auf Gott.“⁷⁹ In dieser Weise hat sich auch der Anbringer der

76 Zum Motiv des Kranzes in Literatur und Ikonographie umfassend J. Engemann, Kranz (Krone), *Reallexikon für Antike und Christentum* 21 (2006) 1006-1034 (mit weiterer Literatur).

77 Apc 2, 10: γίνου πιστός ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοὶ τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Weitere Belege für das Kranzmotiv im Neuen Testament stellt Engemann (wie Anm. 76) 1017 zusammen.

78 Engemann (wie Anm. 76) 1026.

79 Ath. ep. Marcell. (PG 27, 21 B9-C6; 24 A11-B4): Τοὺς δὲ γε Ψαλμοὺς, τὸ παράδοξον, μετὰ τὰς περὶ τοῦ Σωτῆρος καὶ τῶν ἐθνῶν προφητείας ὁ λέγων τὰ ἄλλα ὡς ἴδια ῥήματα λαλῶν ἐστι, καὶ ὡς περὶ αὐτοῦ γραφέντας αὐτοὺς ἕκαστος ψάλλει, καὶ οὐχ ὡς ἑτέρου λέγοντος αὐτοὺς ἕκαστος ψάλλει, καὶ οὐχ ὡς ἑτέρου λέγοντος ἢ περὶ ἑτέρου σημαίνοντος δέχεται, καὶ διεξέρχεται· ἀλλ' ὡς αὐτὸς περὶ αὐτοῦ λαλῶν διατίθεται· καὶ οἷά ἐστι τὰ λεγόμενα, ταῦτα ὡς αὐτὸς πράξας καὶ ἐξ ἑαυτοῦ λαλῶν ἀναφέρει τῷ Θεῷ. (Übersetzung nach *Ausgewählte Schriften des Heiligen Athanasius*, Bd. 2, übers. J. Fisch, Bibliothek der Kirchenväter Ser. 1 Bd. 29 [Kempten 1875]).

Inschriften die Psalmworte zu eigen gemacht, als er das Grab vermutlich für sich selbst und seine Angehörigen erbauen ließ. In letzter Konsequenz werden die Psalmzitate damit zu Grabinschriften, die einem in der Antike seit langem geläufigen und weit verbreiteten Stilmuster folgen: Es ist die im Grab bestattete Person selbst, die in den Worten der Psalme zur Nachwelt spricht und mit dem aus den verschiedenen Versen neu konstituierten Text ihre zur Gewissheit verfestigte Hoffnung auf die Auferstehung ausdrückt:

Mein Gott, mein Gott, zu dir erhebe ich mich in der Früh.

Meine Seele dürstet nach Dir.

Dies ist der Weg und einen anderen gibt es nicht:

Ich legte mich nieder und schlief, nun wurde ich geweckt,
denn der Herr wird mich unterstützen.