



Franz Xaver Risch

Die Stufen des Tempels : zur Auslegung der Gradualpsalmen bei Origenes

In:

Origeniana duodecima : Origen's legacy in the Holy Land – a tale of three cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem : proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25-29 June, 2017 / edited by Brouria Bitton-Ashkelony, Oded Irshai, Aryeh Kofsky, Hillel Newman, Lorenzo Perrone. – ISBN: 978-90-429-3947-9
Leuven: Peeters, 2019. S. 243-263

(Bibliotheca ephemeridum theologiarum lovaniensium ; 302)

Persistent Identifier: urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-33047

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (cc by-nc-sa 4.0) Licence zur Verfügung gestellt.



BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CCCII

ORIGENIANA DUODECIMA

ORIGEN'S LEGACY IN THE HOLY LAND – A TALE OF THREE CITIES: JERUSALEM, CAESAREA AND BETHLEHEM

Proceedings of the 12th International Origen Congress,
Jerusalem, 25-29 June, 2017

EDITED BY

BROURIA BITTON-ASHKELONY – ODED IRSHAI
ARYEH KOFSKY – HILLEL NEWMAN – LORENZO PERRONE

PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT
2019

TABLE OF CONTENTS

ACKNOWLEDGMENTS	XIII
---------------------------	------

PROLEGOMENON

Lorenzo PERRONE (Bologna) Origen and His Legacy in the “Holy Land”: Fortune and Mis- fortune of a Literary and Theological Heritage	3
---	---

I. JERUSALEM AND THE HOLY LAND: HISTORICAL AND MYSTICAL GEOGRAPHY

Agnès ALIAU-MILHAUD (Paris) Bethabara and Gergesa (Origen, <i>Commentary on John VI,204- 211</i>): Geographical Digression or Exegesis?	31
Marie-Odile BOULNOIS (Paris) Mambré: Du chêne de la vision au lieu de pèlerinage.	41
Harald BUCHINGER (Regensburg) Pascha in Third-Century Palestine: Origen’s Newly Identified <i>Homilies on the Psalms</i>	75
Antonio CACCIARI (Bologna) The Fall of Jerusalem in Origen’s Newly Discovered <i>Homilies on the Psalms</i>	91
Lavinia CERIONI (Roma) “Mother of Souls”: The Holy City of Jerusalem in Origen’s <i>Commentary and Homilies on the Song of Songs</i>	109
Giovanni HERMANIN DE REICHENFELD (Roma) From Capernaum to Jerusalem: Noetic History and Historical Occurrences in Origen’s Sacred Geography of the Holy Land	123
Tommaso INTERI (Torino) “A Place to Worship the Lord Our God”: Origen’s Exegesis of the Holy Land in His <i>Homilies on the Prophets</i>	139

Nikolai LIPATOV-CHICHERIN (Nottingham)	
Early Christian Tradition about Adam's Burial on Golgotha and Origen.	151
Valentina MARCHETTO (Bologna)	
"Jerusalem ... Is the Divine Soul" (<i>FrLam VIII</i>): The Holy Land in Origen's Early Works	179
Christoph MARKSCHIES (Berlin)	
Local Knowledge vs. Religious Imaging: Origen and the Holy Land	205
Emanuela PRINZIVALLI (Roma)	
The City of God and the Cities of Men according to Origen . .	221
Franz Xaver RISCH (Berlin)	
Die Stufen des Tempels: Zur Auslegung der Gradualpsalmen bei Origenes	243

II. THE SCHOOL OF CAESAREA AND EUSEBIUS

Pier Franco BEATRICE (Padova)	
Porphyry at Origen's School at Caesarea	267
Francesco CELIA (Jerusalem)	
Studying the Scriptures at the School of Caesarea: The Testimony of Gregory of Neocaesarea's <i>Oratio Panegyrica</i>	285
Mark DELCOGLIANO (St. Paul, MN)	
Eusebius of Caesarea's Defense of Origen in <i>Contra Marcellum</i> I,4,1-27	297
Pedro Daniel FERNÁNDEZ (San Juan)	
Alexandrie et Césarée: La continuité de l'itinéraire pédagogique d'Origène	309
Marc HIRSHMAN (Jerusalem)	
Origen, Copyists, and Books of <i>Aggada</i>	317
Aaron P. JOHNSON (Cleveland, TN)	
Cities Divine and Demonic in Eusebius of Caesarea	325
Adele MONACI CASTAGNO (Torino)	
Eusèbe de Césarée, Jérusalem et la Palestine: Une question controversée	345

Sébastien MORLET (Paris)	
Συμφωνία: Symphonic Exegesis from Origen to Eusebius of Caesarea	359
Joseph PATRICH (Jerusalem)	
Caesarea Maritima in the Time of Origen	375

III. ORIGEN'S LATIN LEGACY: RUFINUS AND JEROME

Andrew CAIN (Boulder, CO)	
Origen, Jerome's Pauline Prefaces, and the Architecture of Exegetical Authority	413
Maurizio GIROLAMI (Pordenone)	
Bible and/or Tradition in the Works of Origen, Rufinus, and Jerome	431
Justin J. LEE (Durham)	
"Seek and Ye Shall Find": Rufinus and the Search for Origen's Trinitarian Orthodoxy	447
Katarina PÅLSSON (Lund)	
Likeness to the Angels: Origen, Jerome, and the Question of the Resurrection Body	461

IV. TRADITION, INNOVATION, AND HERITAGE: ORIGEN'S EXEGESIS AND THEOLOGY

Cordula BANDT (Berlin)	
Psalms as Part of the Worship in Early Christian Exegesis	477
Carl Johan BERGLUND (Uppsala)	
Discerning Quotations from Heracleon in Origen's <i>Commentary on the Gospel of John</i>	489
Andrew BLASKI (Champaign, IL)	
Jews, Christians, and the Conditions of Christological Inter- pretation in Origen's Work	505
Gerald BOSTOCK (Perth)	
Origen's Unique Doctrine of the Trinity: Its Jewish and Egyptian Sources	519

Stephen C. CARLSON (Fitzroy)	
Origen's Use of Papias	535
Elizabeth Ann DIVELY LAURO (Los Angeles, CA)	
History and Context of Origen's Relation of the Two Seraphim to the Son and Holy Spirit.	547
Samuel FERNÁNDEZ (Santiago)	
"That Man Who Appeared in Judaea" (<i>Prin</i> II,6,2): The Sote- riological Function of the Humanity of the Son of God according to Origen's <i>De principiis</i>	563
Alfons FÜRST (Münster)	
Matter and Body in Origen's Christian Platonism	573
Anders-Christian JACOBSEN (Aarhus)	
Origen on Body and Soul	589
Samuel JOHNSON (Notre Dame, IN)	
The Sacrifice of the Law in Origen's <i>Homilies on Leviticus</i> . . .	603
Jussi Pentti JUNNI (Helsinki)	
Being and Becoming in Celsus and Origen	617
Lenka KARFÍKOVÁ (Prague)	
Is Romans 9,11 Proof for or against the Pre-Existence of the Soul? Origen and Augustine in Comparison	627
Vito LIMONE (Milano)	
<i>Ousia</i> in Origen: The Use of the Term in Light of the <i>Homilies</i> <i>on the Psalms</i>	643
Francesca MINONNE (Milano)	
Origen and the Grammatical Process of Interpretation: Ὑπερβατά as Solutions to Solecisms	659
Domenico PAZZINI (Verucchio)	
Le lieu de Jésus et la voie négative de l' <i>épinouia</i> dans le <i>Commentaire sur Saint Jean</i> d'Origène	671
Gianluca PISCINI (Tours)	
Trois versions de Phinees: Nb 25,7-8 dans la tradition alexandrine (Philon, Origène, Cyrille)	681
Anna ZHYRKOVA (Kraków)	
The Philosophical Premises of Origen's Teachings on the Subject of Christ as an Ontological Unity	697

V. THE ORIGENIST LEGACY: FROM EVAGRIUS TO BALTHASAR

Vladimir A. BARANOV (Novosibirsk)	
The First Responses to Iconoclasm in Byzantium and Origen's Tradition: The Cases of Constantinople and Palestine.	711
Maria FALLICA (Roma)	
Origen and the Glorified Body: Bullinger, Sozzini and Calvin in Dialogue.	725
Cornelis HOOGERWERF (Leiden)	
Origen, "Destroyer of the Holy Scriptures"? Origen and Theodore of Mopsuestia on Ephesians 5,31-32.	741
Raffaele TONDINI (Padova)	
Photius as Origen's Reader (and Editor).	753
Robin Darling YOUNG (Washington, DC)	
Evagrius and the Christian Interpretation of the Psalms: Proposals for Further Investigation	771
John ZALESKI (Cambridge, MA)	
The <i>Nous</i> Is the Head of the Soul: Remaking Origen's and Evagrius's Anthropology for the Church of the East.	789
Elisa ZOCCHI (Münster)	
"Where the Human Senses Become Spiritual, Faith Becomes Sensory": Corporeality and Spiritual Senses in Balthasar's Reading of Origen	805

INDICES

ABBREVIATIONES	823
SACRA SCRIPTURA	825
ORIGENIS OPERA.	835
AUCTORES ANTIQUI ET MEDIAEVALES.	851
AUCTORES MODERNI.	877

DIE STUFEN DES TEMPELS
ZUR AUSLEGUNG DER GRADUALPSALMEN BEI ORIGENES

I

Von der Kommentierung des Origenes zu den Gradualpsalmen ist nicht viel erhalten. Laut den von Pierre Nautin rekonstruierten Werkverzeichnissen bei Eusebius und Hieronymus¹ hat er alle Gradualpsalmen außer Psalm 119, 126 und 130 in einer oder zwei Homilien behandelt; Kommentare werden in diesem Zusammenhang nicht genannt, können aber bei der unglaublichen Produktivität des großen Lehrers nicht ausgeschlossen werden.

Heute liegen uns, abgesehen von Bemerkungen, die durch das ganze überkommene Werk verstreut sind, etliche Texteinheiten in Katenen vor, deren Authentizität und ursprüngliche Publikation, vielleicht im Kommentar, nur problematisch zu erkennen sind. Vor allem aber und sicher von Origenes herrührend besitzen wir zwei Serien von Textstücken. Die eine von ihnen gehört zu den Tura-Papyri und stellt eine Sammlung von Fragmenten aus der Besprechung von Psalm 125 bis 133 dar, vermutlich aus den Homilien stammend². Darunter befindet sich auch ein Auszug zu Psalm 130³; die Liste bei Hieronymus ist also unvollständig. Wann diese Sammlung angefertigt wurde, ist unbekannt; der Schriftzug wird von der Herausgeberin Bärbel Kramer dem sechsten Jahrhundert zugerechnet⁴. Der Zweck bestand offenbar darin, eine eigenständige Homilie zu gewinnen. Sie beginnt, anders als die Homilien des Origenes, mit einer Eröffnungsdoxologie, und sie endet mit einer Doxologie, die bei Origenes, wie es scheint, nicht gebräuchlich war. Der jetzt vorliegende Text zeigt inhaltliche Störungen und überhaupt Spuren einer privaten Höremanuskript⁵, teilt aber zweifellos originalen Wortlaut mit.

1. P. NAUTIN, *Origène: Sa vie et son œuvre* (Christianisme antique, 1), Paris, Beauchesne, 1977, S. 225-260.

2. B. KRAMER, *Eine Psalmenhomilie aus dem Tura-Fund, herausgegeben, übersetzt und erläutert*, in *ZPE* 16 (1975) 164-213; nachgedruckt in EAD., *Kleine Texte aus dem Tura-Fund* (PTA, 34), Bonn, Habelt, 1985, S. 16-55.

3. Vgl. *ibid.*, S. 43.

4. *Ibid.*, S. 18.

5. Vgl. *ibid.*, S. 25-26.

Die zweite Serie besteht nicht aus Fragmenten, sondern aus zwar kleinen, aber je integralen Stücken; trotzdem wissen wir nicht, ob sie vollständig ist. Es handelt sich um Scholien, die vermutlich einen Teil des *Handbuchs zu den Psalmen* bildeten⁶. Origenes hat sie selbst angelegt in der Erwartung, sie im Kommentar verwenden zu können. Ob es dazu gekommen ist, wissen wir ebenso wenig, da, wie bereits angedeutet, aus den Kommentaren zu den Gradualpsalmen nichts überdauert hat, falls sie überhaupt existierten. Was wir aber wissen ist, daß Origenes die Gradualpsalmen intensiv reflektiert hat. Denn das erste seiner Scholien zu ihnen ist eine zusammenfassende Skizze des Verständnisses aller fünfzehn Gradualpsalmen. Sie nehmen in den sie überliefernden Katenen, in der zweiten Randkatene des *Codex Vindobonensis theol. gr.* 8⁷ und in Vertretern der sogenannten *Palästinischen Katene*⁸, die prominente Stelle der *Hypothese* ein und tatsächlich kann man sie als hermeneutisch-exegetisches Konzept zum Corpus der Gradualpsalmen lesen, so daß man sie als eine Sammlung von fünfzehn Hypothesen zu den fünfzehn Lieder verstehen wird.

Die zweite Katene im *Vindobonensis* enthält neben Scholien von Origenes einfach zu identifizierende Fragmente aus dem direkt überlieferten *Psalmenkommentar* des Theodoret von Kyrrhos, vielleicht auch einige wenige Einheiten dritter Herkunft. Unsere Hypothesen werden mit der Kennzeichnung $\omega\rho\gamma$ offenbar den $\sigma\chi\acute{o}\lambda\iota\alpha \acute{\omega}\rho\iota\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁹ zugewiesen und bilden eine deutlich von Theodoret abgegrenzte Texteinheit. Damit ist noch nicht gesagt, daß Origenes der Verfasser auch dieser Texteinheit ist, denn die Kennzeichnung $\omega\rho\gamma$ bedeutet in dieser Katene nicht die Identifikation eines einzelnen Eintrags, sondern, und das ist ungewöhnlich, der ganzen Katene, um sie von der ersten Katene, mit der sie im Wechsel geboten wird, zu unterscheiden. Die Hypothesen könnten zum Beispiel von Eusebius sein. Gerade in der Überlieferung der Origenes-Scholien ist es immer wieder zu einer Verwechslung beider Autoren gekommen, wie im *Vaticanus graecus* 753, der mehrmals einen Auszug

6. Vgl. hierzu F.X. RISCH, *Das Handbuch des Origenes zu den Psalmen: Zur Bedeutung der zweiten Randkatene im Codex Vindobonensis theologicus graecus 8*, in *Adamantius* 20 (2014) 36-48.

7. Zu diesem *Codex* vgl. *ibid.*, S. 36-38; G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: Contribution à l'étude d'une forme littéraire*. Tome 2 (SSL, 44), Leuven, Peeters, 1989, S. 8-18.

8. Zu dieser Katene und ihren Handschriften vgl. G. DORIVAL, *Les chaînes exégétiques grecques sur les Psaumes: Contribution à l'étude d'une forme littéraire*, Tome 1 (SSL, 43), Leuven, Peeters, 1986, S. 115-325.

9. Zu diesem Vermerk im *Codex Vindobonensis theol. gr.* 8 vgl. RISCH, *Das Handbuch des Origenes* (n. 6), S. 41-42, 47-48.

aus Eusebius unter dem Namen des Origenes bietet; umgekehrt kann ein Scholion von Origenes als Fragment des Eusebius erscheinen, wie der Eintrag zu Ps 119,5¹⁰. In unserem Fall läßt sich jedoch ausschließen, dass ein eusebischer Text in die Origenes-Scholien geraten ist. Denn in den Hauptzeugen der palästinischen Katene sind die origeneischen Hypothesen zwar anonym geboten, werden aber von den folgenden eusebischen Hypothesen getrennt, allerdings nicht, wie es üblich wäre, durch einen Paragraphen und eine rubrizierte Zuweisung am Rand, sondern äußerlich unauffällig, lediglich nach einem ordinären Hochpunkt, also mitten im Textfluß, mit der Bemerkung: εὐσέβιος δὲ φησιν ὁ καισαρείας¹¹. Sie bilden dadurch zusammen mit den eusebischen Hypothesen einen zusammenhängenden Textkörper. Die Information über ihre heterogene Herkunft ist gleichwohl erhalten geblieben, nicht aber über die Authentizität der origeneischen Passagen.

Gedruckt sind sie in sekundärer Textgestalt auf der Grundlage der von Charles und Charles Vincent De la Rue besorgten Mariner Ausgabe von Karl Heinrich Eduard Lommatzsch¹² und von Jacques-Paul Migne¹³, aus dem *Vaticanus 753* und damit näher am Original von Jean-Baptiste Pitra¹⁴, und zuletzt aus dem *Ambrosianus F 126 sup.* und dem *Patmiacus 214* von Carmelo Curti¹⁵. Der *Vindobonensis* wurde bisher noch nicht herangezogen, enthält aber keine gravierenden Abweichungen vom bisher veröffentlichten Text.

II

Carmelo Curti, der nur die anonyme Präsentation in der palästinischen Katene berücksichtigte, sah keine genaue Handhabe, sie zu identifizieren¹⁶. Ich glaube aber doch, daß neben dem wichtigen Überlieferungsort

10. PG 24, 9B13-14.

11. Eusebs Hypothesen sind ediert von G. MERCATI, *Alcune note di letteratura patristica*, in Id., *Opere minori II* (Studi e Testi, 77), Città del Vaticano, Biblioteca apostolica vaticana, 1937, 55-107, S. 61-66.

12. K.H.E. LOMMATZSCH, *Origenis opera omnia*, XIII, Berlin, Haude & Spener, 1842, S. 107.

13. PG 12, 1628D-1629A.

14. J.-B. PITRA, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, III, Paris, Jouby et Roger, 1883, S. 317.

15. C. CURTI, *La Catena Palestinese sui salmi graduali* (Saggi e Testi Classici, Cristiani e Medievali, 18), Catania, Università di Catania, 2003, S. 4. Zur Arbeit von Curti s. K. METZLER – B. HANUS, *Die palästinische Katene der Gradualpsalmen*, in *Adamantius* 14 (2008) 420-425.

16. CURTI, *La Catena Palestinese sui salmi graduali* (Anm. 15), S. 3.

im *Vindobonensis* schon einige sprachliche Indizien für die Verfasserschaft des Origenes sprechen. Ich nenne nur zwei: Die Satzeinleitung *στοχαζώμεθα* (besser *στοχαζόμεθα*) oder *στοχαζομαι* ist bei Origenes ziemlich häufig, während Eusebius das Verbum selten benutzt, in der ersten Person, wie es scheint, gar nicht. Im Satz zum zehnten Gradualpsalm begegnet eine Wendung, die auch im *Scholion* zu Psalm 128,1b, zu eben dem zehnten Gradualpsalm steht, nämlich *πολλάκις πεπολεμηῆσθαι*. Diese Stelle ist freilich als Lemma-Paraphrase von Vers 1b zu verstehen, aber der genaue Ausdruck *πολλάκις πεπολεμηῆσθαι* ist laut Thesaurus einmalig origeneisch. Darüber hinaus finden sich in den Scholien motivische Anklänge, die mit den Hypothesen übereinstimmen, sehr deutlich im *Scholion* zu Psalm 123,1 oder 130,1.

Vor allem aber weichen die Hypothesen des Origenes in ihrem Inhalt unübersehbar von den Ausführungen des Eusebius ab. Die Vorstellung von der Realität, in der die Psalmen gesungen oder gebetet wurden, ist je anders:

Für den ersten Psalm nimmt Origenes die Erwartung eines Krieges an, ohne anzugeben, um was für einen Krieg es sich handelt. Er scheint nicht einmal eine bestimmte historische Situation im Blick zu haben¹⁷, vielmehr ist jeder betroffen, der in seinem Leben von Kind an zu kämpfen hat¹⁸, also der Beter der Psalmen, und zwar der kirchliche. Denn die Feinde, mit denen er es zu tun hat, sind anders denkende Christen¹⁹ und gefallene Bischöfe²⁰, also Angehörige häretischer Gemeinden. In der Tura-Homilie wird sogar ausdrücklich vermerkt, daß die Schrift nichts über eine Gefangenschaft des Volkes bis auf die Zeiten Davids mitteilt, die Babylonische erst viele Generationen nach David erfolgt sei, weshalb die in Psalm 125 von David genannte „Gefangenschaft Sions“ nicht körperlich zu verstehen ist²¹. Dasselbe wird dann wohl auch auf den Tempelbau zutreffen. In diesem Zusammenhang wäre es besonders interessant zu erfahren, wie Origenes die Überschrift zu Psalm 95 verstanden hat, denn dort ist der Tempelbau nach der Gefangenschaft als historischer Bezugspunkt angegeben; leider ist dazu von seiner Kommentierung nichts erhalten. Die spirituelle Motivation bestimmt die Vorstellung von der Entstehung der Psalmen; obwohl Origenes von realen Ereignissen wie Krieg und Sieg spricht, sind die Angaben zu ungenau, um sie auf die Geschichte von David und Salomon beziehen zu können, wie er dies bei

17. Vgl. das *εἶποτε* in der *Hypothese* zu Psalm 119 und im *Scholion* zu Ps 123,1.

18. Vgl. *Scholion* zu Ps 128,1b (PG 12, 1645D3-6).

19. Vgl. *Scholion* zu Ps 119,2a (*Vindobonensis theol.* 8, fol. 234r): *ἑτεροδόξων*.

20. Vgl. unten Anm. 29.

21. *Tura-Papyrus Codex VIII* 3,1-9 (KRAMER, *Eine Psalmenhomilie* [Anm. 2], S. 30).

der Behandlung von Informationen aus den Geschichtsbüchern selbstverständlich unternimmt und beispielsweise im *Johannes-Kommentar* die Rolle des tyrischen Königs Chiram bei der Erbauung des salomonischen Tempels berücksichtigt²².

Die Psalmen sind für Origenes in erster Linie nicht historische Dokumente. Das schließt im allgemeinen nicht aus, daß sie beispielartig auch auf die Situation in Babylon angewendet werden können, aber eben nur beispielartig. Bemerkenswerterweise aber sind die beiden Scholien, mit denen dies zu belegen wäre, auch als Fragmente des Eusebius überliefert²³. Des weiteren ließe die Erwähnung des Tempelbaus in der achten *Hypothese* von Origenes zwar vermuten, daß die Erfahrung mit dem babylonischen Feind vorausgesetzt ist, aber diese Konfrontation endete ja nicht mit dem Sieg des Volkes, der gleichwohl in den Hypothesen dem Tempelbau vorausgeht. Überhaupt sind alle Gradualpsalmen laut Überschrift Lieder, und alle Lieder der Bibel sind für Origenes Siegeslieder²⁴. Sie handeln entweder von Kampf und Krieg retrospektiv oder drücken die Aktualität des letztlich siegenden Gerechten aus. Man hat also von einer psychologischen, idealtypischen Situation auszugehen.

Dahingegen bezieht der realistische Historiker Eusebius explizit und systematisch alle Gradualpsalmen auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft und scheint damit zu meinen, diese Rückkehr und die Wiederherstellung der Gemeinde in Jerusalem seien die reale Situation ihrer Entstehung gewesen, eine Auffassung, die sogar von einigen modernen Exegeten noch vertreten wird²⁵. In der Antike war sie, abhängig von Eusebius, weit verbreitet, aber nicht unumstritten. Von dem Autor der pseudo-athanasianischen *Expositiones in Psalmos*, entstanden im fünften bis sechsten Jahrhundert, dessen Hauptquelle Eusebius ist, ist keine andere Auffassung zu erwarten; er bearbeitet seine Vorlagen nur

22. Vgl. *Clo* X,272; *Der Johanneskommentar*, hg. E. PREUSCHEN (GCS, 10; Origenes Werke, 4), Leipzig, Hinrichs, 1903, S. 217.

23. Vgl. Origenes, *Scholion* zu Ps 125,2a (PG 12, 1640C11-D12) und *Scholion* zu Ps 125,4 (PG 12, 1641A5-13) mit Eusebius, *Fragment* zu Ps 125,2 (PG 24, 17A7-B13) und zu Ps 125,3 (PG 24, 17B15-C7).

24. Vgl. die Bemerkung in *Homilia I in Canticum canticorum: nemo quippe nisi in sollempnitatibus canit* (*Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus Übersetzungen*, hg. W.A. BAEHRENS (GCS, 33; Origenes Werke, 8), Leipzig, Hinrichs, 1925, S. 27,14) mit der Liste alttestamentlicher Lieder (GCS 33, 27,20–28,16) und im *Prologus* zum Hohelied-Kommentar (GCS 33, 80,19–83,20).

25. Vgl. F.-L. HOSSFELD – E. ZENGER, *Psalmen 101–150* (HTKAT), Freiburg i.Br., Herder, 2008, S. 394.

sprachlich²⁶. Aber auch Theodoret, der zwar Eusebius benutzt, aber inhaltlich eigene Akzente setzt, nimmt die Rückkehr aus Babylon als aktuelle Situation der Liedtexte an²⁷. Theodoret wird der antiochenischen Exegese zugerechnet. Gerade in dieser Tradition findet sich Kritik. Diodor von Tarsus weiß zwar, daß man den Psalm 119 den Exilierten in Babylon in den Mund legt, will aber lieber die Flucht Davids vor Saul als Hintergrund annehmen²⁸.

Den ersten Psalm bezieht Eusebius, völlig anders als Origenes, auf einen Zeitpunkt lange nach dem Ende des Krieges, es sei denn, daß man Gefangenschaft für einen Bestandteil des Krieges halten will. Jedenfalls wird der Konflikt nicht erwartet. Der zweite Psalm hat bei Origenes die Vorbereitung zum Krieg als Hintergrund; bei Euseb befindet sich das Volk bereits auf dem Weg von Babylon nach Jerusalem. Und so zieht sich der Unterschied zwischen beider Auffassung bis zum Ende durch, wie die Übersicht auf der nächsten Seite zeigt:

Trotz der offenkundigen Differenzen in der Vorstellung des realen Hintergrundes sehen beide, Origenes und Eusebius, in den fünfzehn Psalmen denselben Prozeß einer heilsamen Entwicklung gespiegelt: das Volk befindet sich in einer schwierigen Lage und geht einer Lösung entgegen. Im einzelnen ist das Konzept nicht nur inhaltlich nicht identisch. Es ist auch nicht von gleicher Stringenz. Origenes stellt die Stufenfolge der Ereignisse und Entwicklungen geradlinig dar und ordnet sie viel straffer und logisch strenger an als Eusebius, der schon zu Beginn die Möglichkeit eingeräumt hat, daß nicht alle aus der Gefangenschaft aufbrechen, und für den siebten Gradualpsalm erneut annimmt, daß nur ein Teil der Gefangenen aus Babylon zurückgekehrt ist, das Volk also nicht, wie bei Origenes, sich im ganzen konsolidiert. Die beiden Ausleger sind sich hingegen darin einig, daß die Lösung des geschichtlichen oder biographischen Problems in der Kirche liegt. Beide nehmen die Gründung ihres dauerhaften Bestandes als hermeneutischen Hintergrund des vorletzten Stufenliedes an.

Während nun aber Origenes zur Gottesbegegnung gelangt, indem er aus dem letzten Stufenlied die Beschreibung der Orantenhaltung entlehnt, stellt sich bei Eusebius erneut heraus, daß das Geschehen nicht zur Totalität

26. Vgl. Pseudo-Athanasius, *Expositiones in Psalmos CXIX-CXXXIII* (PG 27, 509B6-523D11).

27. Vgl. Theodoret, *Interpretatio in Psalmos CXIX-CXXXIII* (PG 80, 1873D4-1913B11).

28. Vgl. *Codex Vindobonensis theol. gr.* 8 fol. 234r. Zu Diodors Psalmen-Kommentar in diesem Codex vgl. J.-M. OLIVIER, *Diodori Tarsensis Commentarii in Psalmos I* (CCSG, 6), Turnhout, Brepols, 1980, pp. xxii-xxiv.

Psalm	Origenes	Eusebius
119 = 1	Kriegserwartung in unbestimmter Zeit	In der babylonischen Gefangenschaft
120 = 2	Kriegsvorbereitung	Auf dem Weg nach Jerusalem
121 = 3	Überlegenheit während des Kampfes	Erwartung von Heimat und Frieden
122 = 4	Bangen um den Sieg	Auf dem anstrengenden Weg durch die Fremde
123 = 5	Sieg	Nach der Ankunft im jüdischen Land
124 = 6	Während der Rückkehr aus dem Krieg	Auf dem Berg Sion angesichts der Fremden im Land
125 = 7	Nach der Rückkehr	Die ganz Angekommenen beten für die noch in der Gefangenschaft Verbliebenen
126 = 8	Instandsetzung des Tempels	Tempelbau und Prophezeiung der Kirche
127 = 9	Wiedervereinigung der Familien im Frieden	Seligpreisung der berufenen Völker
128 = 10	Erinnerung im tiefen Frieden an die Überlegenheit im Krieg	Standhalten der Kirche in Verfolgungen
129 = 11	Vertieftes Gottesstudium	Gebet der Märtyrer. Belehrung über die Vergebung
130 = 12	Demut vor dem Erkannten	Demut dessen, der durch Vergebung fortgeschritten ist
131 = 13	Die Apokatastasis des Gesalbten	Gebet für David
132 = 14	Die Apokatastasis der Kirche	Die Kirche der Gesalbten
133 = 15	Das stehende Volk im Gotteshaus	Die noch nicht Gesalbten vor der Tür zum Heiligtum

gelangt ist. Im letzten Psalm wird das Gotteshaus nur von den Gesalbten betreten, die Berufenen bleiben vor der Tür zum Heiligtum stehen: sie sind vom Zutritt vorläufig noch ausgeschlossen. Origenes kennt, wenigstens in den Hypothesen, diese Reserve, aber auch diese Universalität nicht; er kennt hier nur das Volk, die Gemeinde, nicht die Menschheit im ganzen. Das Volk erreicht die höchste Stufe als Einheit, ohne daß eine hierarchische Gliederung kenntlich gemacht würde; gestuft ist nur der Weg, die Entwicklung der Gemeinde bis zur Vollkommenheit des Stehens vor Gott. Natürlich sind dann die Stehenden den Fallenden, insbesondere den häretischen Bischöfen (ἄρχοντες), entgegengesetzt²⁹. Aber Origenes thematisiert hier nicht eine Rangordnung in der Gemeinde wie Eusebius, der die der allgemeinen Berufung Folgenden von den noch nicht Folgenden unterscheidet, auch nicht wie Evagrius Ponticus³⁰, der die Christen in die Klassen der Praktiker in den Vorhöfen und der Theoretiker im Gotteshaus einteilt.

Ich wage es an dieser Stelle nicht, weitere soteriologische Schlußfolgerungen zu ziehen. Es ist aber doch ziemlich deutlich, daß die theologische Entwicklung vom Krieg zur Gottesbegegnung im Gegenüberstehen von segnendem Gott und lobpreisenden Beter abgerundet und restlos ist, während der Historiker sich mit der realen Geschichte aufhält und infolgedessen nicht zu ihrem Ziel gelangen kann. Die Geschichte wird nicht innerhalb der Geschichte beendet, sondern durch Austritt aus ihr.

Es ist keineswegs selbstverständlich, im Corpus der Gradualpsalmen die Ordnung einer Klimax zu entdecken. Bei Origenes wird die Absicht sozusagen mustergültig unterstellt, bei Eusebius erleidet sie, wie wir gesehen haben, erste Beeinträchtigungen. Bei Theodoret schließlich, der in der Nachfolge Eusebs die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft als historische und hermeneutische Grundlage annimmt, ist sie zerstört. Die Rückkehr ist kein Aufstieg, der Lebenserfolg wird wiederholt gebrochen: nach der Ankunft gibt es weitere Kriege³¹, die im fünften,

29. Origenes, *Scholion* zu Ps 133,1 (PG 12, 1652C2-5). Die Gleichsetzung von negativ konnotierten ἄρχοντες mit Bischöfen ergibt sich aus dem *Scholion* zu Ps 117,9b (ἢ ἐλπίζειν ἐπ' ἄρχοντας): καὶ ὁ προφήτης φησὶν: μὴ καταπιστεύετε ἐν φίλοις, μὴ ἐλπίζετε ἐπὶ ἡγουμένοις (Mt 7,5). οὐδὲ ἐπ' ἐπισκόποις οὐκ ἐλπιστέον (hg. R. CADIU, *Commentaires inédits des Psaumes*, Paris, Les Belles Lettres, 1936, S. 103). Im *Scholion* zu Ps 118,161 (ἄρχοντες καταδιώξαν με), das er in dieser Form nicht in den Kommentar zu übernehmen wagte, spricht er von einer Verfolgung durch Archonten der Kirche, ὑπὸ τῶν ἀρχόντων τῆς ἐκκλησίας, neben der durch die „Archonten dieses Äons“ aus 1 Cor 2,6 (CADIU, *Commentaires inédits des Psaumes*, S. 118).

30. Evagrius, *Scholion* zu Ps 133,1, enthalten im *Vaticanus gr. 754*, fol. 326v.

31. Theodoret, *Interpretatio in Psalmum CXIX* (PG 80, 1876A10-11): τοὺς μετὰ τὴν ἐπάνοδον γεγεννημένους πολέμους.

achten und zehnten Stufenlied thematisiert sind. Die Zurückgekehrten genießen zwar Freiheit, wie er im Kommentar zu Psalm 134 feststellt³², bleiben aber gefährdet. Das ist realistisch – Theodoret verweist auf die historischen Darstellungen bei den Propheten – führt aber dazu, daß das literarisch-musikalische Genus der Gradualpsalmen sozusagen verunreinigt wird: obwohl es sich laut Überschrift durchwegs um Lieder handelt, enthalten sie zum Teil Bittgebete und drücken die Notlage nicht mehr in einem retrospektiven Triumph aus. Theodoret hat, anders als Origenes, den Liedcharakter nicht berücksichtigt. Er sieht in der bunten Anordnung der Skopoi sogar den Vorteil, daß die inhaltliche Vielfalt den Überdruß an der Melodie vertreibt³³, vielleicht ein Hinweis darauf, daß auch die Lieder im Psalter rezitierend, also relativ monoton und ohne Melismen wiedergegeben wurden³⁴.

III

Die fünfzehn Stufenlieder wurden schon in jüdischer Tradition mit jener fünfzehnstufigen Treppe im nachexilischen Tempel in Zusammenhang gebracht, die vom äußeren Vorhof zum Nikanor-Tor führte³⁵. Die Mitteilung im Babylonischen Talmud ist denkbar knapp: „Vom Frauen-Vorhof führten fünfzehn Stufen zum Israeliten-Vorhof, entsprechend den fünfzehn Stufenliedern im Buch der Psalmen, auf denen die Leviten den Gesang anstimmten“³⁶. Die Formulierung veranlaßt den Eindruck, daß die Zahl der Stufen der Zahl der Psalmen nachgebildet ist³⁷. Vor allem aber suggeriert die Mischna einen liturgischen Zusammenhang, von dem Josephus bei seiner Erwähnung derselben fünfzehnstufigen Treppe³⁸ nichts weiß; er ist in erster Linie an den architektonischen

32. *Interpretatio in Psalmum CXXXIV* (PG 80, 1913C1-2): τῶν τῆς ἐλευθερίας τετυχηκότων. Merkwürdigerweise zählt die Überlieferung Theodorets den Psalm 134 noch zu Gradualpsalmen; vgl. PG 80, 1913B14.

33. *Interpretatio in Psalmum CXIX* (PG 80, 1876A12-13): τὸ ποικίλον τῆς προφητείας ἐξελαύνει τῆς μελωδίας τὸν κόρον.

34. Zur schwierig zu entdeckenden Wiedergabe der Psalmen vgl. F.X. RISCH, *Zur musikalischen Hermeneia der Psalmen nach Origenes und Eusebius*, in C. BANDT – F.X. RISCH – B. VILLANI, *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius* (TU, 183), Berlin, De Gruyter, 2019, 301-324.

35. Zu Lage und Architektur des von einem gewissen Nikanor gestifteten Tores vgl. E. STAUFFER, *Das Tor des Nikanor*, in ZNW 44 (1952-53) 44-66, S. 46-50.

36. *mMiddot* 2,5 (322 GOLDSCHMIDT).

37. Ähnlich *mSukka* 5,4 (396 GOLDSCHMIDT).

38. Flavius Josephus, *Bellum iudaicum* V,206: βαθμοὶ δεκαπέντε. Zur Identifizierung dieser Treppe vgl. STAUFFER, *Das Tor des Nikanor* (Anm. 35), S. 64.

Maßverhältnissen interessiert. Der moderne Leser zweifelt umso mehr, wenn er mit einem Kommentator annimmt, die Mischna wolle sagen, der Zweck der fünfzehn Stufen habe darin bestanden, daß die Leviten täglich einen anderen Psalm je Stufe sangen, was einen fünfzehntägigen Rhythmus voraussetzt, den es nicht gegeben hat³⁹. Beim täglichen Gottesdienst wurden, jeweils zum Abschluß des Opfers, überhaupt andere Psalmen gesungen: am 1. Wochentag, unserem Sonntag, Ps 24, am zweiten Ps 48, und so der Reihe nach weiter Ps 82; 94; 81; 93 und am Sabbat 92⁴⁰. Diese geordnete Auswahl läßt sich zwar ebenfalls als eine Art Aufstieg, verteilt auf sieben Tage, verstehen⁴¹, aber das hat nichts mit der Treppe zu tun, denn die Leviten standen nicht auf den Stufen, sondern beim Altar, also im Priestervorhof⁴². Die Assoziierung von Stufen und Stufenliedern ist hinsichtlich des täglichen Opfers willkürlich und künstlich.

Glaubwürdig dagegen ist die Mitteilung, alle fünfzehn Psalmen seien in der ersten Nacht des Sukka-Festes mit aufwendiger instrumentaler Begleitung gesungen worden. Die Treppe dient dabei als Podium, auf dem Orchester und Sänger aufgestellt waren⁴³.

Die Praxis allerdings, daß die im Griechischen wie im Hebräischen mit „Stufenlied“, $\phi\delta\eta\ \tau\omega\nu\ \alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\omega\nu$ bzw. schir hamma'alot, überschriebenen fünfzehn Psalmen auf den fünfzehn Stufen gesungen wurden, leitet sich aus eben dieser Assoziierung ab. In ihr ist eine nachträgliche Zwecksetzung für die Zeit des zweiten Tempels vorgenommen worden. Die ursprüngliche Bedeutung der Stufenlieder ist letztlich unbekannt. Weder in jüdischer noch in christlicher Wissenschaft wird mit abschließender

39. Vgl. *Die Mischna: Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Seder 5 Qodaschim. Traktat 10*, hg. G. BEER – O. HOLTZMANN, Gießen, Töpelmann, 1913, p. 71.

40. *mTamid 7,4* (315 GOLDSCHMIDT). Musikalische Gestaltung und Verlauf sind vielfach behandelt worden: vgl. u.a. A. BÜCHLER, *Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen*, in *ZAW* 20 (1900) 97-135, S. 97-101; P. BILLERBECK, *Ein Tempelgottesdienst in Jesu Tagen*, in *ZNW* 55 (1964) 1-17, S. 14; K.E. GRÖZINGER, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 3), Tübingen, Mohr, 1982, S. 119-132; J. MCKINNON, *The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue*, in *Proceedings of the Royal Musical Association* 106 (1979-1980) 77-87, pp. 77.86 = Id., *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*, Farnham, Ashgate, 1998, no. III; G. STEMBERGER, *Psalmen in Liturgie und Predigt der rabbinischen Zeit*, in E. ZENGER (Hg.), *Der Psalter in Judentum und Christentum* (HBS, 18), Freiburg i.Br., Herder, 1998, 199-213, p. 200.

41. Vgl. hierzu BILLERBECK, *Ein Tempelgottesdienst* (Anm. 40), S. 14.

42. So bereits M. STARK, *Bemerkungen zu zwei Stellen in Grätz's Geschichte der Juden*, in *Die Wahrheit: Wochenschrift für Leben und Lehre im Judentum* 12 (1871) 193-195 (hier S. 194 rechts) gegen H. GRÄTZ, *Die Geschichte der Juden III*, Leipzig, Leiner, 1888, S. 116; vgl. aber J. MAIER, *Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie*, in H. BECKER – R. KACZYNSKI (Hgg.), *Liturgie und Dichtung*, St. Ottilien, Eos, 1983, 55-90, S. 65.

43. Vgl. *mSukka 5,4* (396-397 GOLDSCHMIDT).

Entschiedenheit behauptet, daß es sich um „Wallfahrtslieder“ handelte, bestimmt für die Pilgerreise nach Jerusalem, oder um „Rückkehrlieder“ der Gefangenen in Babylon, oder um Lieder anderer Art⁴⁴. „Keine von all diesen Erklärungen paßt auf den Inhalt aller fünfzehn Psalmen“⁴⁵. Umso mehr Sinn bietet die Verwendung in der nächtlichen Feier oder eine spirituelle Deutung. In der religiösen Praxis ist die Rückführung auf Wallfahrten zur dominanten Überzeugung geworden: in der modernen Synagoge werden je fünf Lieder an den drei Wallfahrtsfesten gesungen. – Im Babylonischen Talmud wird, um dies hier nur noch nebenbei zu bemerken, die Erklärung nachgereicht, David habe die fünfzehn Lieder zur Regulierung des Grundwassers gesungen⁴⁶. Demnach hätte es sich um magische Brunnenlieder gehandelt, obwohl Wasser außer als Tau in Ps 132,3 und als Regen in 134,7 nicht erwähnt wird. Der Zusammenhang mit dem Ritual des Wasserschöpfens während des Sukka-Festes wird dieser Erklärung Überzeugung gegeben haben⁴⁷.

Ebenso lakonisch wie der Traktat *Middot* äußert sich Origenes in seiner allgemeinen Einleitung zum Psalter, den *Catholica in Psalmos*: „Die Stufenlieder sind fünfzehn an der Zahl, wie auch die Stufen des Tempels“⁴⁸. Der Vergleichsaspekt ist gegenüber der Mischna umgekehrt: die Zahl der Lieder ist der Zahl der Stufen nachgebildet. Wichtiger aber ist, daß Origenes den Zusammenhang von Stufenliedern und Tempelstufen, soweit die Quellen erkennen lassen, nicht aus einer liturgischen Praxis erklärt. Gelegentlich versucht er sich zwar vorzustellen, daß ein Psalm im Tempel gesprochen wurde. So stellt er die Überlegung an, daß der Psalm 123 beim Morgengottesdienst (ἔωθεν) Verwendung gefunden hat. Den Imperativ in Vers 1b „Israel soll sprechen“ versteht er als Aufforderung des Priesters an das Volk, das zum Tempel kommt; der Priester steht dabei auf einer bestimmten Stufe, auf welcher, wird nicht gesagt. Die Gemeinde führt die Anweisung aus und gibt Vers 2a und das folgende wieder. Das Szenario von Aufforderung und Ausführung entspricht in etwa der Rezitation des „Sch´mah Israel“ in der Synagoge: der Vorsteher fordert eine ausgewählte Person zur Rezitation der Texte

44. Zu diesen und anderen Erklärungen vgl. HOSSFELD – ZENGER, *Psalmen* (Anm. 25), S. 391-407.

45. H. FUCHS, *Schir Hama´alot*, in *Jüdisches Lexikon*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930, 213.

46. *bSukka* 53a (404 GOLDSCHMIDT).

47. Vgl. GRÖZINGER, *Musik und Gesang* (Anm. 40), S. 274-276.

48. *Catholica* 4,17-18 RISCH (Anm. 34): Πάλιν τε αὐ εἰσὶ τινες τῶν ἀναβαθμῶν ᾠδαί, τὸν ἀριθμὸν πεντεκαίδεκα, ὅσοι καὶ οἱ ἀναβαθμοὶ τοῦ ναοῦ.

auf, die Gemeinde spricht sie mit⁴⁹. Origenes aber meint ein Geschehen im Tempel, so daß die Vorstellung entsteht, der Morgengottesdienst im Tempel wäre mit dem Gradualpsalm 123 eröffnet worden. Nach den mir bekannten Rekonstruktionen aber war das nicht der Fall. Für den Morgengottesdienst im Tempel wurden andere Psalmen verwendet, ich habe sie bereits genannt, und zwar nicht am Anfang, sondern am Ende des Gottesdienstes, und sie wurden nicht von der Gemeinde wiedergegeben. Auch bei anderen Gelegenheiten wurde der Psalm 123 nicht herangezogen; er scheint überhaupt in den frühen jüdischen Erörterungen über das Lied nicht in Betracht gekommen zu sein, wie sich aus der Habilitationsschrift von Karl Erich Grözinger ergibt⁵⁰. Ich muß an dieser Stelle offen lassen, ob Origenes besondere Informationen besaß oder auf den auszulegenden Wortlaut mit einer Fiktion reagierte. Wie es sich damit auch verhalten mag: Deutlich wird hier, wenigstens an einem Einzelfall, daß die griechische Kommentierung keineswegs, wie behauptet worden ist, nur die spirituelle Bedeutung der fünfzehn Stufen kennt und keine Verbindung mit dem historischen Tempel und seiner Praxis herzustellen versucht hat⁵¹. Origenes hält es aber auch für möglich, daß der Psalm anlässlich einer Gefahrensituation im Krieg, gemeint ist vielleicht außerhalb von Tempel und Liturgie, aber doch auf Anweisung eines Priesters hin (ἐκ προστάξεως ἱερέως), gesprochen wurde⁵². Diese Situation dürfte er bevorzugt haben; sie entspricht jedenfalls den Hypothesen.

Aber er gibt sich damit nicht zufrieden. Denn in den *Catholica* fügt er über jüdische Tradition und mögliche Realsituationen hinaus die Vermutung hinzu, daß mit der Zahl Fünfzehn eine Gliederung in Sieben und Acht angedeutet werde⁵³. Trotz des vorherrschenden liturgisch-praktischen und real-historischen Desinteresses erfindet er die Unterteilung nicht einfach. Seine Zahlensymbolik fußt in der Regel auf biblischen Informationen und folgt dem Grundsatz, daß alle in der Bibel vorkommenden Zahlen einem tatsächlichen Sachverhalt korrespondieren⁵⁴, nur selten und dann nebensächlich benutzt er philosophische, im besonderen

49. Vgl. P. BILLERBECK, *Ein Synagogengottesdienst in Jesu Tagen*, in *ZNW* 55 (1964) 143-161, S. 145.

50. GRÖZINGER, *Musik und Gesang* (Anm. 40).

51. Gegen J. MCKINNON, *The Fifteen Temple Steps and the Gradual Psalms*, in *Imago Musicae* 1 (1984) 29-50, S. 42.

52. *Scholion* zu Ps 123,1 (PG 12, 1636B14-C2).

53. *Catholica* 4,18-19 RISCH (Anm. 34) τάχα δηλοῦσαι τὰς ἀναβάσεις περιέχεσθαι ἐν τῷ ἑβδόμῳ καὶ ὀγδόῳ ἀριθμῷ.

54. Vgl. *Clo* X,1 (GCS 10, 171,1-2 PREUSCHEN).

populäre pythagoräische Spekulation⁵⁵. Man möchte zwar annehmen, er beziehe sich auf die fünfzehn Stufen des Herodianischen Tempels, denn seine bis heute unerreichte Bibelkenntnis verbietet die Auffassung, er meine den Salomonischen, wie es aus Nachlässigkeit bei Cassiodor geschieht⁵⁶, ein Irrtum, der zum Standard-Fehler in der mittelalterlichen Geschichtsvorstellung geworden ist⁵⁷. Aber diese fünfzehn Stufen enthalten nicht die Unterteilung in sieben und acht. Im vorausgehenden Kontext der *Catholica* hat Origenes Bemerkungen zur Sabbattheologie gemacht; ihr folgt diese Arithmetik in scheinbar freier Spekulation.

Der Meister war gewiß auch in diesem Fall imstande, einen literarischen Beleg beizubringen; ob er es in seinen Kommentaren zu den Gradualpsalmen getan hat, können wir aufgrund der Quellenlage nicht feststellen. Die Informationen aus dem Talmud und aus Josephus konnten jedenfalls dazu nicht dienen, auch nicht die Beschreibungen des salomonischen und des nachexilischen Tempels in den kanonischen Schriften, denn dort wird kein Aufgang von fünfzehn Stufen erwähnt. Dagegen teilt Ezechiel aus seiner Tempelvision mit, dass in den äußeren Vorhof je sieben Stufen durch das Nordtor (vgl. Ez 40,22) und durch das Südtor (40,26) hinaufführen werden; für das Osttor werden zwar Stufen genannt, aber ohne Zahlangabe (40,6); es ist anzunehmen, daß es sich ebenfalls um sieben Stufen handelte, da die Tore ansonsten identisch beschrieben werden⁵⁸. In den inneren Vorhof, genauer gesagt in die ihm vorgelagerte Toranlage, die mit diesem auf gleichem Niveau lag, gelangte man auf je acht Stufen durch das Südtor (40,31), das Osttor (40,34) und das Nordtor (40,37)⁵⁹. Im inneren Vorhof sodann, westlich vom Brandopferaltar, führten zehn Stufen zur Vorhalle des eigentlichen Tempelgebäudes. Hauptraum und das Allerheiligste in diesem lagen mit der Vorhalle auf gleicher Ebene.

Den tieferen Sinn der Sieben- und Achtzahl in Ezechiels Vision zu erkunden, ist den modernen Exegeten nicht gelungen; sie können, sofern sie überhaupt darauf eingehen, nur oberflächliche Vermutungen anstellen, etwa jene, daß der Prophet mit der Folge von Sieben und Acht die

55. Vgl. zum Beispiel die kurze Notiz von der vollkommenen Sechszahl in *Clo* X,270 (GCS 10, 216,28 PREUSCHEN).

56. *Expositio in Psalmum CXIX*,18-19 (CCSL 98 ADRIAEN).

57. Vgl. MCKINNON, *The Fifteen Temple Steps* (Anm. 51), S. 43.

58. Vgl. D.I. BLOCK, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1998, S. 519.526.

59. Die Behauptung, es handele sich um Treppen von sechs und sieben Stufen, dürfte ein Versehen sein: vgl. M. KONKEL, *Architektur des Heiligen: Studien zur zweiten Tempelvision Ezechiels (Ez 40–48)* (Bonner Biblische Beiträge, 129), Berlin, Philo, 2001, S. 38. Die richtigen Zahlenangaben liest man *ibid.*, S. 247.

Annäherung an das Heiligtum und einen zunehmenden Grad an Heiligkeit ausdrücken wolle⁶⁰. Eine bloße Steigerung anzunehmen, ist keineswegs eine befriedigende Erklärung. Ezechiel muß bewußt die Sieben- und Achtzahl gewählt haben, ungefähr in dem Sinn, wie die Toranlagen mit ihren sechs Kammern die Schöpfungsgeschichte reflektieren. Überlegenswert ist es auch, den gesamten Weg vom Außentor zur Tempelhalle in Betracht zu ziehen. Man steigt zuerst sieben Stufen hinauf, dann acht, schließlich zehn, insgesamt also 25, und diese Zahl bildet die Grundlage für die Abmessungen des Tempelareals⁶¹. Vielleicht sollte man bei der Zahl Sieben einfach an den Sabbat denken und die Acht als Zahl der Beschneidung und des Bundes (vgl. Gen 17,12) verstehen.

Vielleicht aber ist es uns gar nicht erlaubt, tiefer in den Geist dessen einzudringen, der die Herrlichkeit gesehen hat. Denn diese Angaben macht der Prophet in einem Teil seines Buches, den die rabbinischen Gelehrten mit besonderer Vorsicht behandelten. Neben der Schöpfungsgeschichte, dem Hohen Lied und der Merkava-Vision sollte die Tempelvision nur reifen Schülern erklärt werden, wie Origenes, etwas abweichend vom Talmud, selbst berichtet⁶² und Hieronymus, vielleicht auch hierin von ihm abhängig, kurz bestätigt⁶³; man vermutet als Grund, daß diese Passagen als gefährlich galten, weil sie zu mystischen und eschatologisch-apokalyptischen Spekulationen verleiteten⁶⁴. Leider sind die Partien der Ezechiel-Kommentierung durch Origenes, die die Tempelvision behandelten, nicht erhalten. Falls Origenes sich in seiner Vorstellung von den Tempelstufen tatsächlich auf Ezechiel stützte, war ihm der besondere Status des Textes jedenfalls bewußt.

Da nun Ezechiels auffallend konsequente Unterscheidung in sieben und acht Stufen eine Höherwertigkeit der Zahl Acht gegenüber der Sieben beinhaltet, ausgedrückt durch die größere Nähe am Allerheiligsten, würde man es für plausibel halten, daß der prophetische Bauplan, zumal darin die Fünfzehnzahl auf zwei Treppen verteilt ist, irgendwie in

60. BLOCK, *The Book of Ezekiel: Chapters 25–48* (Anm. 58), S. 530.

61. Vgl. W. ZIMMERLI, *Planungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587*, in *Vetus Testamentum* 18 (1968) 229-255, S. 237-238; KONKEL, *Architektonik des Heiligen* (Anm. 59), S. 249.

62. *CCt prol.* 62,22-30 (GCS 33 BAEHRENS); vgl. hierzu P. SCHÄFER, *Die Ursprünge der jüdischen Mystik*. Aus dem Amerikanischen von C.-J. THORNTON, Berlin, Insel, 2011, S. 256-258, 420-421, 544-545.

63. *Comm. in Ezechielem prol.* 25-30 (CCSL 75 GLORIE).

64. Vgl. N. DE LANGE, *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (University of Cambridge Oriental Publications, 25), Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1976, p. 60; SCHÄFER, *Die Ursprünge der jüdischen Mystik* (Anm. 62), S. 256-257.

den Vorstellungen des christlichen Exegeten und seiner arithmetischen Analyse ausgeführt wurde, wenn nicht Origenes selbst zum Teil verblüffend andere Hinweise gegeben hätte: Ob schon die von Hieronymus angedeutete Verbindung mit den fünfzehn Tagen, an denen Paulus sich bei Petrus in Jerusalem aufhielt⁶⁵, bei ihm zu finden war, läßt sich meines Wissens nicht belegen. Wichtig war Origenes gewiß die Entfernung zwischen Bethanien und Jerusalem: sie wird im Johannesevangelium mit fünfzehn Stadien angegeben, „wie die Stufen des Tempels“, sagt der Exeget wieder scheinbar beiläufig, teilt dann auch die Zahl fünfzehn erneut in Sieben und in Acht und bezieht sich dabei allerdings auf Kohelet 11,2⁶⁶, wo der rätselhafte Rat erteilt wird „Gib Anteil für die Sieben und für die Acht“. Die Arithmetik ist dieselbe, aber was sie mit dem Weg zu tun hat, bleibt ebenso im Unklaren wie der Zusammenhang des Weges mit den Tempelstufen. Man verschafft sich einen Sinn, wenn man die Zahl von Sabbat und Beschneidung als Epoche der jüdischen Religion und der nunmehr metaphorischen Beschneidung im Christen liest. Je nachdem, in welcher Zeit die Angehörigen des Gottesvolkes leben, erhalten sie einen anderen Anteil.

Daß es ungefähr so zu verstehen ist, bezeugen Didymus und Hieronymus, deren Exegese nicht selten Motive entwickelt, die Origenes bereitgestellt hatte. Wie Hieronymus zur Kohelet-Stelle selbst, assoziiert Didymus die fünfzehn Stufen bei der Auslegung von Gen 7,20, wo davon die Rede ist, daß das Wasser der Sintflut 15 Ellen hoch stieg. Das Geben der Sieben bedeutet für beide die Anerkennung des Alten Testaments; sie wird von den Juden erbracht; das Geben der Acht die Anerkennung des Neuen Testaments; sie wird von Häretikern wie Markion und Mani erbracht. Einzig die Christen anerkennen beide Testamente und erfüllen so die Fünfzehnzahl⁶⁷, was ja wohl heißt, daß nur die Christen die Tempelstufen ganz emporsteigen und das Gotteshaus betreten. Ihnen gelingt der Aufstieg im Leben. Bereits Noah hat dieses Ziel erreicht, als er von den Wassern der Sintflut fünfzehn Ellen gehoben wurde: er gelangte über die Stufen in den Tempel (φθάσας εἰς τὸν ναὸν διὰ τῶν ἀναβαθμῶν)⁶⁸.

Didymus teilt mit Origenes die Überzeugung, daß die in der Schrift genannten Zahlen nicht zufällig verwendet wurden, sondern einen tieferen Sinn haben⁶⁹. Er versteht es zu zeigen, daß die Vollendung der

65. *Tractatus in Psalmum CXIX*,26-28 (CCSL 78 MORIN).

66. *Clo fr. LXXX* (GCS 10, 547,20-22 PREUSCHEN).

67. Hieronymus, *Comm. in Ecclesiasten XI* (CCSL 72, 19-32 ADRIAEN); Didymus, *Comm. in Genesis VI* (SC 233, 156,3-11 NAUTIN); VII (SC 233, 192,23-27).

68. Didymus, *Comm. in Genesis VII* (SC 233, 194,5-6 NAUTIN).

69. Didymus, *Comm. in Genesis VI* (SC 233, 154,8-11 NAUTIN).

Lebenszeit, die in Gen 6,3 auf 120 Jahre festgelegt ist, mit der Fünfzehnzahl in enger Verbindung steht: Teilt man 120 durch ganze Zahlen und berücksichtigt nur die Ergebnisse, die wiederum ganzen Zahlen sind, findet man davon fünfzehn. Die Summe der Quotienten ergibt das Doppelte von 120⁷⁰. Die Verdoppelung bedeutet für den unerschrockenen Exegeten das wahre Leben, das nicht nur in Praxis, sondern auch in der Theoria geführt wird⁷¹. Didymus hat überdies begründet, warum die Fünfzehn die vollkommenste Stufe ausdrückt; leider ist der Papyrus an dieser Stelle zerstört⁷².

So abstrakt und schematisiert ist der Gedanke bei Origenes freilich noch nicht. Er denkt bei denen, die der Prediger einen Anteil zu geben mahnt, an die Geschwister Mariam und Martha, und Lazarus: sie haben den guten Anteil erwählt, wie es an anderer Stelle heißt⁷³, nämlich den Anteil, der für die Zeit der Achtzahl bestimmt ist; das ist das Brot Christus selbst. Denn laut Matthäusevangelium 21,17 geht Jesus, nach der Randalie im Tempel, nach Bethanien, um dort für eine Nacht zu verweilen. Origenes versteht den Aufenthalt in Bethanien nicht als Untertauchen, sondern als Ruhe unter Menschen in einem Haus, und spricht unverhohlen vom Anfang der Kirche (ἀρχὴν τοῦ συστήναι τὴν ἐκκλησίαν)⁷⁴. Offenbar beginnt in seiner Vorstellung die Kirche bereits dort, wo der kämpfende Christus unter Menschen in einem Haus zur Ruhe kommt, nicht erst im endgültigen Sabbat der nachösterlichen Geistsendung und der Missionierung außerhalb des Hauses. Und sie beginnt außerhalb von Jerusalem und außerhalb des Tempels. Dennoch läßt sich eine Analogie zu den Jerusalemer Tempelstufen und zu den Stufenliedern ausmachen, entweder einfach darin, daß die Kirchengründung in Bethanien nach der Bewältigung eines Weges von fünfzehn Stadien erfolgt, oder ein wenig intelligenter in den Motiven Krieg bzw. Randalie, Betreten des friedlichen Hauses, Ruhe und geheilte Gesellschaft. Eine nähere Erläuterung der Sieben- und Achtzahl vermißt man freilich im *Johannes-Kommentar* noch mehr als in den Hypothesen. Dort ist sie, obwohl nicht ausdrücklich thematisiert, immerhin einfach zu bemerken. Nach den sieben Liedern zu einem offensichtlich langwierigen Krieg und zur Heimkehr beginnt mit dem achten Stufenlied die Zeit des Tempelbaus und des Friedens, des familiären Lebens, der Erinnerung und des Gottesstudiums, mit einem Wort der Vorbereitung zur Gottesbegegnung.

70. Didymus, *Comm. in Genesim* VI (SC 233, 155,15-24 NAUTIN).

71. Didymus, *Comm. in Genesim* VI (SC 233, 156,12-18 NAUTIN).

72. Didymus, *Comm. in Genesim* VI (SC 233, 155,26–156,2 NAUTIN).

73. *Clō* VI (GCS 10, 207 PREUSCHEN).

74. *CMt* XVI,26 (GCS 40, 560,32–561,12 KLOSTERMANN – BENZ).

Dem historisch interessierten Exegeten Eusebius ging die Zahlenspekulation des Origenes im allgemeinen zu weit. Er kritisierte sie innerhalb einer kurzen Abhandlung über die Psalmenüberschriften als sinnlosen Eifer, dafür gebraucht er *περίεργος*⁷⁵, ein ziemlich hartes Wort. Aber bei der Auslegung der Gradualpsalmen behält er doch die Unterscheidung in die Sieben- und Achtzahl nicht nur bei, sozusagen abgesichert durch eine ältere Tradition, die zuerst im *Barnabasbrief* (15,8) greifbar ist. Er verdeutlicht sie in einer geradezu dogmatischen Verfestigung.

Durch die gesamte Auslegung der Psalmen hindurch verfolgt Eusebius die Idee einer weltweiten Kirche, und so arbeitet er auch jetzt sein Hauptthema möglichst unmißverständlich aus: in der *Hypothese* zum achten Stufenlied betont er, daß die von den Heimkehrern erhoffte Endgültigkeit des Tempels nichtig ist und die christliche Kirche vorausgesagt wird. Von ihr sind die Juden ausgeschlossen. Das achte Lied ist daher das erste des Neuen Bundes, die sieben vorausgehenden, die ja die Wirklichkeit der Juden betrafen, werden nun ein Symbol genannt. Tatsächlich sind die folgenden Stufenlieder als Lieder der Kirche zu verstehen. Die Geschichte ist gebrochen.

Die bei Eusebius bereits traditionelle Idee, daß mit dem Übergang von der Sieben- zur Achtzahl die Ablösung der Synagoge durch die Kirche angedeutet werde, ist *locus classicus* auch bei späteren Exegeten⁷⁶. Interessant ist, daß Hieronymus sie in seinem Ezechiel-Kommentar auf die zwei Treppen im Ezechiel-Tempel überträgt⁷⁷. Einen Zusammenhang mit den Gradualpsalmen stellt der Exeget dort nicht her, wie er umgekehrt bei der Auslegung der Gradualpsalmen nicht an den Ezechiel-Tempel denkt. Wenn er dort die fünfzehn Psalmen mit den fünfzehn Stufen verbindet, dann erinnert er sich lediglich an die Ruinen des Herodianischen Tempels, in denen er die Reste der fünfzehn Stufen selbst gesehen hatte⁷⁸. Bedenkt man aber die weit reichende Abhängigkeit des Hieronymus von Origenes, wird man vermuten, daß ähnliches schon beim Archegeten der Bibelauslegung erfolgt sei.

75. Vgl. Eusebius, *Hypomnema zu Origenes* XVII,24. Zu dieser Schrift vgl. C. BANDT – F.X. RISCH, *Eusebius, Hypomnema*, in BANDT – RISCH – VILLANI, *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius* (Anm. 34).

76. Vgl. beispielsweise Cassiodor, *Expositio in Psalmum CXIX* (CCSL 98, 6-10 ADRIAEN).

77. *Comm. in Ezechielem* XII,862-865; 877-881 (CCSL 75 GLORIE).

78. *Tractatus in Psalmum CXIX*,30-39 (CCSL 78 MORIN).

IV

Daß Origenes sich von den liturgischen Verhältnissen entfernt, ist, wie ich schon angedeutet habe, kaum überraschend, aber es scheint mir doch bemerkenswert, daß in seiner Ausdeutung der Stufen ein neuer Gedanke auftaucht, nämlich die Idee der Prozession auf der Treppe. Es handelt sich um eine Prozession, die aufwärts führt, wie überhaupt Origenes nie an ein Absteigen auf einer Tempeltreppe denkt. Darauf hat man in der Folgezeit streng geachtet. Augustinus bemerkt, im allgemeinen könne man auf Stufen nieder- und hinaufsteigen, aber im Falle der Gradualpsalmen gehe es nur um ein Hinaufsteigen⁷⁹. Dennoch weitet er den Blick auf den Abstieg Christi und assoziiert die Jakobs-Leiter, die bei Origenes nicht in den Blick rückt. Und so kann Cassiodor sekundierend bekräftigen, daß es auf der Treppe im Gegensatz zur Jakobsleiter nur ein Hinaufsteigen, nicht auch einen *descensus* gibt⁸⁰. Allerdings weiß der Rhetor auch um die Gefahr des menschlichen Abstiegs, der ein Fallen ist⁸¹. Entschiedener wirkt die Erklärung von Hieronymus, der Aufstieg auf den Tempelstufen sei gefährlich und mit Rückfällen verbunden. Je weiter man aufgestiegen ist, desto tiefer kann man stürzen. *Maior ascensus maior ruina*⁸², sagt er, beeindruckt von seiner Besichtigung der zerstörten fünfzehnstufigen Treppe in den Tempelruinen⁸³. Ohne konkreten Anlaß wird Ähnliches auch im *Midrasch Tehillim* angedeutet: Wenn die Israeliten steigen, steigen sie viele Stufen, und wenn sie fallen, dann fallen sie viele Stufen⁸⁴. Vorherrschend bleibt indessen die Vorstellung, daß die Lieder gleich einer Lebenstreppe in die Höhe führen. Hesych von Jerusalem paraphrasiert deshalb „Stufenlied“ mit „Lied des Erhabenen“ (ᾠσμα τῶν ὑψηλῶν)⁸⁵. Wenn freilich in der mittelalterlichen Hesych-Rezeption daraus an einer Stelle ᾠσμα τῶν ἁμαρτῶν wird⁸⁶, dürfte es sich um einen Fehler handeln.

Im jüdischen Gottesdienst dagegen diente die fünfzehnstufige Treppe während des Sukka-Festes auch einem rituellen Hinabsteigen von zwei Priestern⁸⁷. Die Zahl Fünfzehn scheint dabei unwesentlich zu sein. Verdrängt ist sie auch dort, wo man annahm, die Tempelstufen dienten der

79. *Enarratio in Psalmum* CXIX (CSEL 95, 1,5-7 GORI); CXXI (CSEL 95, 2,4-5).

80. *Expositio in Psalmum* CXIX,30-40 (CCSL 98 ADRIAEN).

81. *Enarratio in Psalmum* CXXVI (CSEL 95, 1,10-12 GORI).

82. *Tractatus in Psalmum* CXIX,88-89 (CCSL 78 MORIN).

83. *Tractatus in Psalmum* CXIX,36-39 (CCSL 78 MORIN).

84. *Midrasch Tehillim* III,197 WÜNSCHE. Ich danke Stefanie Rudolf für den Hinweis.

85. *Comm. brevis in Psalmum* CXIX,1-7 JAGIĆ.

86. *Codex Vaticanus graecus* 342, fol. 218v unten.

87. *mSukka* 5,4 (397 GOLDSCHMIDT).

Plazierung der Priesterordnungen. Auf jeder einzelnen Stufe habe eine Abteilung entsprechend zu ihrer Rangordnung gestanden. Begonnen hat mit dieser Deutung der Überschrift „Stufenlied“ Hippolyt von Rom⁸⁸, übernommen und auf alle männlichen Volksgruppen ausgeweitet wird sie von Hilarius von Poitiers⁸⁹ und von Hieronymus⁹⁰. Sowenig es in dieser Vorstellung gelingt, fünfzehn Ordnungen von Priestern und Ständen aufzuzählen, so wenig wird auch der Zusammenhang mit den Liedern klar. Diese Erklärung der Treppe als Bild und Schema der Gesellschaftsordnung stand deshalb auch nie im Mittelpunkt der Exegese, wird eher beiläufig und auch nur auf lateinischer Seite erwähnt. Die Griechen, so scheint es, kennen diese Vorstellung nicht.

Origenes gibt vielmehr mit seiner Symbolisierung von Sieben und Acht, wie ich gezeigt habe, nicht nur eine genaue Erklärung für die Zahl, indem er eine Struktur der Dignität und damit eine gerichtete, das heißt unumkehrbare, Steigerung behauptet. Mit seiner zielgerichteten Ordnung der Skopoi der einzelnen Psalmen suggeriert er auch die Zuordnung von jeweiliger Stufe und Lied. Natürlich ist die Logik der Stufenfolge, wenn überhaupt, nur im Liedtext zu entdecken. Man hat vermutet, daß erst der franziskanische Bibelkommentator Nikolaus von Lyra (um 1270-1349) sich die Gesangspraxis so vorstellte, daß pro Stufe ein Lied vorgetragen wurde⁹¹. Doch hat schon Didymus⁹² behauptet, daß die Sänger auf jeder Stufe stehend (ἐφ' ἑκαστον ... ἐστηκότες) ein Lied sangen, und zwar im Hinaufsteigen (ἐν τῷ ἀναβαίνειν). Die Anzahl der Lieder ist deshalb für ihn an der Anzahl der Stufen ausgerichtet. Offenkundig stellt sich Didymus nicht eine Verteilung der Sänger auf allen Stufen vor, sondern eine Prozession: je Stufe wird ein Lied gesungen. Die Zuordnung (διτάξις) von Lied und Stufe sei in den *Paraleipomena* gegeben, fügt er hinzu, aber der Hinweis läßt sich nicht verifizieren. Man darf annehmen, daß dergleichen Rückschlüsse auf die Gesangspraxis im Tempelgottesdienst auf die von Origenes eingeführte graduelle Steigerung der spirituellen Leistung zurückgehen, zumindest davon beeinflusst sind.

88. *Homilia in Psalmos* c.14 (177,17–179,2 NAUTIN).

89. *Tractatus in Psalmum CXIX*,4,1-4 DOIGNON.

90. *Tractatus in Psalmum CXIX*,39-45 (CCSL 78 MORIN).

91. MCKINNON, *The Fifteen Temple Steps* (Anm. 51), S. 44.

92. *Comm. in Psalmos* fr. 1151 MÜHLENBERG.

V

Im Bewußtsein unseres Gelehrten spielen einfache Begriffe räumlicher Ordnung eine große Rolle. Es ist nicht gleichgültig, ob ein Gegenstand des alltäglichen Lebens gekrümmte oder gerade Form aufweist, runde oder gewinkelte. Origenes hat nicht nur Wörter allegorisiert, sondern die Wirklichkeit überhaupt. Das führte dazu, daß ästhetische Formen, bloße Gebilde und Figuren des Raumes, einer Deutung unterzogen werden, die über die räumliche Funktion weit hinausgehen. Dabei erweckt er den Eindruck, daß es sich nicht bloß um rhetorische oder moralische Metaphern handelt, sondern um ontologische Analysen. So erhalten beim alles allegorisierenden Origenes Details eine Bedeutung, die Eusebius nicht einmal zur Kenntnis nimmt, weil er nur an der pauschalen Idee von einer weltweiten Kirche interessiert ist.

Die bereits zitierte Mischna *Middot* erwähnt, ohne ersichtlichen Grund, daß die Stufen „nicht eckig waren, sondern wie ein Halbkreis“. Dieselbe Information gibt auch Hieronymus, als einziger christlicher Autor, in seinem Psalmenkommentar: *hoc templum in circuitu quindecim gradus habuit*⁹³. Der lateinische Exeget kann der Rundung keine Bedeutung abgewinnen, vielleicht auch weil Origenes hierzu möglicherweise nichts gesagt hat. Im Falle einer anderen Treppe, der im dritten Buch der *Königtümer* (6,8) genannten Wendeltreppe im salomonischen Tempel, weiß Origenes die Rundung einigermaßen zu deuten⁹⁴. Auch hier hat er nur das Hinaufsteigen (*ἀνάβασις*, *ἀνοδος*) im Blick. Wer die spiralförmige Treppe hinaufgeht, geht nicht eckige Abbiegungen, die durch die Brechung von Geraden hervorgerufen werden, sondern, so füge ich hinzu, in gleichförmiger Kreisbewegung; durch die Brechung erhalte die Gerade eine überraschend und störend pejorative, dem Tempel Gottes unangemessene Bedeutung. „Deshalb“, so Origenes wörtlich, „mußte der Aufgang im Tempel Gottes spiralförmig sein, weil die Spirale im Aufstieg den völlig gleichmäßigen Kreis imitiert“⁹⁵. Wenn die Anabasis nicht geradlinig sein kann, muß sie kreisförmig sein.

Ein Vergleich mit philosophischen und mystischen Aufstiegsvorstellungen, die ich aus Platzgründen auf eine andere Gelegenheit verschiebe, würde deutlich werden lassen, daß eine völlig neue Form des Aufstiegs

93. *Tractatus in Psalmum CXIX* 37 (CCSL 78 MORIN); vgl. MCKINNON, *The Fifteen Temple Steps* (Anm. 51), S. 42-43.

94. *Clo X* (GCS 10, 278 PREUSCHEN).

95. *Clo X* (GCS 10, 218,3-4 PREUSCHEN).

entstanden ist. Angeregt wurde sie zweifelsohne von der Tempeltreppe. Mag der Exeget die fünfzehnstufige Treppe im herodianischen Tempel gemeint oder mit der Aufteilung in die Sieben und Acht an das ezechielisch-salomonische Bauwerk gedacht haben: auf jeden Fall hat er den Tempel verlassen. Das von ihm angegebene Ziel, nach dem Aufstieg zu Hause zu sein, ergibt sich nicht aus der Allegorese der Topographie des Gotteshauses. Im Herodianischen Tempel stand man nach der Treppe im Nikanor-Tor, im Ezechiel-Tempel in der Vorhalle zum Tor in den inneren Vorhof, in dem dann weitere zehn Stufen zur Vorhalle des eigentlichen Tempels führen. Beidemale betrat man nach fünfzehn Stufen die Toranlage zum Inneren Vorhof und war vom Allerheiligsten noch relativ weit entfernt. Entscheidend für das Erlangen der endgültigen Heiligkeit ist für den allegorisierenden Origenes nicht so sehr die bauliche Gegebenheit als die Fünfzehnzahl. Sie, nicht die Topographie des Tempels, wird allegorisiert und dadurch aus der Architektur gelöst. Diese Absetzung ermöglichte ihr, wie ich mit manchem Beispiel angedeutet habe, eine erstaunliche Karriere in der Welt der Mystik und Spiritualität. Sie wurde zum *numerus ascensionis*, dessen sich jeder gerne bediente, der ein Symbol dieser Art für hilfreich hielt.

Berlin-Brandenburgische Akademie
der Wissenschaften
Jägerstr. 22/23
DE-10117 Berlin
Deutschland
risch@bbaw.de

Franz Xaver RISCH