



Franz Xaver Risch

Beobachtungen zum quellenkundlichen Wert der Psalmenkatenen

Vortrag, gehalten beim Internationalen Workshop *Catena, Florilegia, Anthologies and related literature* Berlin 4.-6.3.2016

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-26383](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-26383)

Die vorliegende Datei wird Ihnen von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Germany (cc by-nc-sa 3.0) Licence zur Verfügung gestellt.



Franz Xaver Risch

Beobachtungen zum quellenkundlichen Wert der Psalmenkatenen

Vortrag, gehalten beim Internationalen Workshop
Catena, Florilegia, Anthologies and related literature
Berlin 4.-6.3.2016

I

Die Frage nach dem quellenkundlichen Wert der Psalmenkatenen führt auf zwei große Materialfelder, die Kommentare als Quellen der Katenen und die in den Kommentaren ihrerseits verarbeitete Literatur. Hier ist nicht der Ort, den Editionsstand über die in den Psalmenkatenen herangezogenen Werke zu erörtern. Von besonderem Interesse wären natürlich jene Werke und Werkteile, die nur in den Katenen erhalten sind, wie die Kommentierung von Evagrius, Apolinarius und Didymus. Ich beschränke mich auf ein Problem, das die Editionsarbeit an unserer Berliner Arbeitsstelle unmittelbar betrifft, und stelle dann einige Beispiele der Quellenbenutzung bei Origenes vor.

Unsere Aufgabe ist die kritische Edition der verbliebenen Psalmenkommentierung von Origenes und Eusebius. Die Direktüberlieferung ist größtenteils verloren. Wir können allerdings nicht einfach auf eine bestimmte Hauptkatene mit ihrer Nebenüberlieferung zurückgreifen, in unserem Fall handelt es sich um die sogenannte Palästinische Katene,¹ sondern müssen gewahr sein, daß sich eventuell in völlig anders gearbeiteten Katenen zusätzliches Material verborgen hält. Das scheint zuzutreffen auf die späte Niketas-Katene (um 1100)²,

¹ Clavis Patrum Graecorum C 12. Zur Identifikation der Palästinischen Katene vgl. das Referat von Marguerite Harl, *La Chaîne Palestinienne sur le psaume 118*. Tome I = Sources Chrétiennes 189 (Paris 1972)17-21.

² Zu dieser Katene vgl. Barbara Villani, *On the Catena on the Psalms by Nicetas: Composition, Sources and Background* (im Druck); Cordula Bandt, *Kompilator oder Komponist. Ein Einblick in die Arbeit der Psalmenkatenisten* (im Druck).

die meine Kolleginnen näher beleuchten werden, und die pseudathanasianischen *Expositiones in Psalmos*³. Denn beide, Niketas und der Autor der *Expositiones*, haben über die palästinische Katene hinaus, möglicherweise Zugang zu weiteren Texteinheiten, insbesondere von Eusebius, gehabt.

In der Clavis werden die nur in den Katenen überlieferten athanasianischen *Expositiones in Psalmos* ein wenig befremdend weder unter die Dubia noch unter die Spuria eingereiht. Der damit repräsentierte ältere Forschungsstand scheint nur noch von Giovanni Maria Vian⁴ vertreten zu werden, darf aber durch kritische Arbeiten und Bemerkungen vor allem von Gilles Dorival⁵ und Christopher Stead⁶ als überholt gelten.

Vermutlich haben wir es einfach mit einer besonderen Katene zu tun. Sie ist nach 450 entstanden, oder, falls man bis dahin einen längeren Entstehungsprozeß anzunehmen hat, abgeschlossen worden, da sie Passagen aus Hesych von Jerusalem und Kyrill von Alexandria enthält. Hauptquelle aber ist der Psalmenkommentar des Euseb, wie beispielartig von Marie-Josèphe Rondeau dokumentiert ist; allerdings ging sie noch von Athanasius von Alexandria als Verfasser aus.⁷ Die Komposition ist kompliziert, die Lemmata werden ausgewählt, der Text ist sekundär, teils durch systematische Bearbeitung des Katenisten verändert oder epitomiert, teils durch die Überlieferung beschädigt. Trotzdem kann diese besondere Katene, womit bei sekundärer Überlieferung immer zu rechnen ist, in Einzelfällen für textkritische Entscheidungen am Euseb-Text herangezogen werden. Die Herkunft des von Pseudo-Athanasius gegenüber der palästinischen Katene zusätzlichen Materials können wir mangels Vergleichbarkeit häufig gar nicht oder nur unsicher feststellen.

³ Clavis Patrum Graecorum 2140; Patrologia Graeca 27, 60-545.

⁴ Giovanni Maria Vian, Testi inediti dal commento al salmi di Atanasio = Studia Ephemeridis Augustinianum 14 (Roma 1978); Il De psalmodum titulis: l'esegesi di Atanasio tra Eusebio e Cirillo, in: Orpheus 12 (1991) 93-132.

⁵ Gilles Dorival, Athanase ou Pseudo-Athanase?, in: Rivista di storia e letteratura religiosa 16 (1980) 80-89.

⁶ Christopher Stead, St. Athanasius on the Psalms, in: Vigiliae Christianae 39 (1985) 65-78; Athanasius als Exeget, in: J van Oort / U. Wickert (Hrsg.), Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon (Kampen 1992) 174-184, hier 174.

⁷ Marie-Josèphe Rondeau, Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusebe de Césarée sur Athanase: L'interprétation des psaumes, in: Recherches de science religieuse 56 (1968) 385-434.

Mitunter aber kann uns bei der Identifizierung dieses Materials Niketas behilflich sein. Zum Beispiel bringt er im *argumentum* zu Ps 101 unter anderem einen Abschnitt, den er dem Euseb zuweist und der in der palästinischen Katene nicht erhalten ist und auch nicht als Referat daraus gelesen werden kann; er enthält ein anderes Motiv. Die Zuweisung bei Niketas ist glaubhaft, da der Text Formulierungen aus dem Eusebtext aufgreift, wie sie in der palästinischen Katene stehen. Pseudo-Athanasius bietet ebenfalls wie Niketas den Eusebtext ohne Benutzung der palästinischen Katene, fügt aber noch einen weiteren Satz mit einer sehr typischen Euseb-Aussage hinzu. Niketas verarbeitet sonst auch Pseudo-Athanasius, nicht aber an dieser Stelle, denn die Zuweisung an Euseb konnte er doch wohl nicht von ihm haben, der generell keine Autoren angibt. Beide, so muß man folgern, haben an dieser Stelle unabhängig voneinander Zugriff auf einen Eusebtext, der außerhalb der palästinischen Katene überliefert wurde.

Im übrigen arbeiten beide sehr unterschiedlich. Niketas erstrebt einen breit fließenden Text, der mit allerlei Mitteln, darunter eigene Paraphrasen und Formulierungen, die bloße Serie von Auszügen zu einem einheitlichen Traktat verbindet, so auch beim erwähnten Euseb-Beispiel. Pseudo-Athanasius dagegen achtet auf Kürze und Prägnanz und scheint eigene Gedanken völlig zu vermeiden. Er will zum einzelnen Vers nur eine Kernaussage machen, nicht selten destilliert er seine Vorlage bis auf wenige Ausdrücke, so daß das Resultat den Eindruck einer bloßen, aber gut überlegten Notiz macht. Sehr wahrscheinlich diente die Arbeit nicht der Vorbereitung zu einem ausführlichen Kommentar, sondern ist als abgeschlossenes, konstatierendes Kompendium gedacht. Ich vermute, daß der Autor für jeden seiner Einträge eine Vorlage hatte, nehme also keinen selbständigen Kommentator an.

Die ungelöste Frage, wie das historische Verhältnis der athanasianischen *Expositiones* zur palästinischen Katene zu bestimmen ist,⁸ wird durch die Erkenntnis, daß sie zusätzliches Euseb-Material mit sich führen, nicht einfacher, und ich will sie hier nur mit der Spekulation anreichern, daß die *Expositiones* möglicherweise nicht nur die palästinische Katene zur Quelle haben, sondern umgekehrt auch die palästinische Katene die *Expositiones* als Quelle benutzt, also

⁸ Zum Verhältnis des Pseudo-Athanasius zur palästinischen Katene zu Psalm 118 s. Marguerite Harl, *La Chaîne Palestinienne* (wie Anm. 1) 49-56.

eines der beiden Werke nicht von Anfang die heute bekannte Integrität besaß, sondern nach und nach entwickelt wurde. Daß dafür der Pseudo-Athanasius in Frage kommen könnte, wird von einem weiteren, die Angelegenheit nochmals schwieriger machenden Befund gestützt, der sich aus der syrischen Athanasius-Überlieferung ergibt:

Spätestens 597 sind die *Expositiones* ins Syrische übersetzt. Auf dieses Jahr datiert eine meist sehr wörtliche, leider auch sehr lückenhafte Handschrift.⁹ Daneben existiert im Syrischen eine stark kürzende und redigierende Bearbeitung aus dem achten oder neunten Jahrhundert,¹⁰ die für die Kritik des griechischen Textes unerheblich zu sein scheint.¹¹

Interessant ist die längere Version natürlich für die Beurteilung des griechischen Textes, wobei allerdings hie und da mit Fehlern des Übersetzers zu rechnen ist. Bedeutend aber ist sie, weil der bislang bekannte griechische Migne-Text der athanasianischen *Expositiones* nicht mit ihr kongruent ist. Das ergibt jedenfalls eine Vergleichsprobe der Kommentierung zu Ps 101,1-9. Es finden sich Umstellungen und Ausfälle, aber auch Erweiterungen:

Den griechischen Kommentar zu Vers 2 bietet der Syrer zu Vers 4.

Der griechische erste Satz zu Vers 4 hat im Syrischen keine Entsprechung, der zweite und dritte folgen zu Vers 6.

Zu 7a sagt der Grieche nichts, aber der Syrer bringt einen Satz, der auf Euseb zurückgeht, wie mit der palästinischen Katene bewiesen werden kann.

Den griechischen ersten Satz zu 7b bringt auch der Syrer, den zweiten und dritten hat er nicht.

Was griechisch zu Vers 8 steht, bringt der Syrer zu 9a.

Was griechisch zu 9a steht, kennt der Syrer nicht.

Zu Vers 9b ist der Kommentar dagegen übereinstimmend.

Man könnte vermuten, daß der Syrer eine ältere Form der *Expositiones* übersetzt und der jetzt auf griechisch vorliegende Text eine Bearbeitung auf der Basis weiterer Quellen darstellt. Ob sich dies so verhält, bleibt zu untersuchen.

⁹ British Museum Add. 14568

¹⁰ British Museum Add. 12168.

¹¹ Das syrische Material ist ediert und ins Englische übersetzt von Robert W. Thomson, *Athanasiana syriaca*. Part IV. *Expositio in Psalmos*. 1. Abbreviated version. 2. Longer version = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 167-168 (Louvain 1977)

Die künftige Edition der *Expositiones* hat jedenfalls die längere syrische Version zu berücksichtigen. Dann wird sich auch herausstellen, ob und inwieweit die Textgestalt der syrischen Version mit einem im Migne-Text nicht berücksichtigten Überlieferungszweig übereinstimmt.¹²

II

Damit komme ich schon zum zweiten Materialbereich, zu den Quellen in den exzerpierten Psalmenkommentaren.

Es liegt in der Natur des Bibelkommentars, daß neben den Lemmata und korrespondierenden Schriftzitate die benutzten Quellen nur wenige sind oder ganz ausbleiben. Wenigstens die frühen Kommentare des dritten und vierten Jahrhunderts enthalten keine Autoritätsbeweise oder schmückende Zitate aus berühmten Kollegen, die man aus irgendwelchen Schriften durchaus hätte zusammentragen können. Abgesehen von gelegentlichen Konsultationen mit einem jüdischen Gelehrten arbeitet der frühe Exeget sozusagen allein. Das trifft fraglos auf Origenes zu, aber auch Eusebius ist in seinem Kommentieren ein Einzelgänger. Er bemüht sich nicht, den Meister zu imitieren, und ist weit davon entfernt, Origenes als anregenden Stichwortgeber zu nutzen, wie dies bei den Lateinern Hilarius und Ambrosius zu beobachten ist. Vielmehr geht er einem eigenen, stark historisch geprägten Auslegungsinteresse nach. Die späteren Exegeten sind weniger selbständig. Wenn sie auf ihren Vorgängern aufbauen, zum Beispiel in der Weise, wie Theodoret den Euseb als Fundgrube für Auslegungsideen benutzt, oder so, wie Didymus Hinweise des Origenes aufgreift und ausführt, dann läßt sich dies nur motivisch erkennen und ist als Zeugnis für den Text des benutzten Autors ohne kritischen Wert.

Anders verhält es sich bei der Hauptquelle der Kommentare, dem Bibeltext. Für dessen Kritik wurden die Kirchenväter seit je herangezogen. Im Fall von Katenen vielleicht mehr als in direkt überlieferten Texten wird

¹² Die Handschriften listet auf Gilles Dorival, *Les chaînes exégétiques grecques sur les psaumes*. Tome 5 (Typoskript) 2341-2343.

bekanntlich die Benutzbarkeit durch eine gewisse Trägheit der Schreiber erschwert. Wenn sie Bibelzitate schreiben, übernehmen sie nicht notwendig den vom Kommentator gelesenen Bibeltext aus der Vorlage, sondern fügen den ihnen vertrauten ein. Leicht verständlich ist dies bei rubrizierten, also nachgetragenen Lemmata. Beispielsweise bieten die Hauptzeugen der Palästinischen Katene das Lemma Ps 120,1c nach dem antiochenischen Text als behauptenden Relativsatz (ὅθεν ἦξει). Eusebs Auslegung dagegen zeigt, daß er einen Fragesatz (πόθεν ἦξει) vor sich hat.¹³ Aber auch innerhalb der Ausführungen von Eusebius kann man auf dieselbe Diskrepanz zwischen zitiertem und ausgelegtem Wortlaut stoßen: In der Hypothese zu den Gradualpsalmen ist Ps 120,1c ebenso als Relativsatz zitiert, von Eusebius aber wiederum als Fragesatz gelesen worden.¹⁴

Die größte Bedeutung hinsichtlich des Bibeltextes haben die frühen Kommentare natürlich für die Rekonstruktion der Hexapla. Und hier muß man eine weitere Einschränkung hinnehmen. Die Kommentare verfolgen keine editorischen Absichten. Das Interesse an einer Textkonstitution ist nachrangig, was zur Folge hat, daß in den Kommentaren der Bibeltext nur dann diskutiert wird, wenn er die thematische Intention des Exegeten verdeutlicht. Deshalb tauchen in den Kommentaren hexaplarische Informationen aus primär inhaltlichem, nicht aus primär textkritischem Interesse auf, am häufigsten bei Eusebius: er liest den Bibeltext systematisch in einer Synopse. Origenes war noch verhältnismäßig zurückhaltend und scheint die hexaplarischen Lesarten nur sporadisch verwendet zu haben.

Dennoch kann man gerade aus ihm besonders wertvolle Informationen gewinnen. Zu Psalm 111,9c, genauer zu dem darin begegnenden Wort κέρας, trägt er in einem Scholion einige Belege aus der Bibel zusammen, darunter die sonst unbekannte Aquila-Übersetzung von Exodus 34,29-30,¹⁵ wo davon die Rede ist, daß Moses mit verändertem Gesicht von der Gottesbegegnung zurückkehrt. In der Septuaginta ist von einem Leuchten (δεδόξασται) die Rede, in der Vulgata lesen wir *cornuta esset* – es handelt sich, wie Sie wissen, um jene Stelle, die dafür

¹³ Codex Ambrosianus gr. 126 fol. 290r; Codex Patmiacus gr. 215 fol. 253v.

¹⁴ Vgl. Einleitung zu den Gradualpsalmen 61,20-21 in der Edition von Giovanni Mercati, Alcune note di letteratura patristica, in: ders., Opere minori II = Studi e testi 77 (1937) 55-107.

¹⁵ Codex Vindobonensis theol. gr. 8, fol. 199r.

verantwortlich ist, daß sich die Europäer Moses als Hornträger vorstellen.¹⁶ Diese etwas alberne Visualisierung einer religionsgeschichtlich bedeutenden Metapher setzt ein mit einem illustrierten Exemplar der angelsächsischen Aelfric-Bibel in der Mitte des elften Jahrhunderts. Aelfric of Eynsham (etwa 955-1010) übersetzte den Text der Vulgata, und wir haben nun, dank einer Katene, den griechischen Wortlaut, auf den dieser Text über Hieronymus zurückgeht:

- Lemma Ps 111,9c τὸ κέρασ αὐτοῦ ὑψωθήσεται ἐν δόξῃ)

- übersetzt: Sein Horn wird erhöht werden in Herrlichkeit

- Aus dem Scholion des Origenes: πρὸς τὸ κέρασ αὐτοῦ ὑψωθήσεται ἐν δόξῃ παραθησόμεθα ἐκ τοῦ κατ' ἀκύλαν περὶ μωσέως ταῦτα·

καὶ μωσῆσ οὐκ ᾔδει, ὅτι κεκεράτω τὸ δέρμα τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἐν τῷ λαλεῖν αὐτὸν σὺν αὐτῷ. καὶ εἶδεν ἀαρὸν καὶ πάντες υἱοὶ ἰσραὴλ τὸν μωσῆν, καὶ ἰδοὺ κεκεράτω τὸ δέρμα τοῦ προσώπου αὐτοῦ. (Ex 34,29-30)

- übersetzt: Zu der Stelle *Sein Horn wird erhöht werden in Herrlichkeit* wollen wir aus dem (Text) nach Aquila über Moses dies beifügen:

Und Moses wußte nicht, daß die Haut seines Gesichtes, als er mit ihm redete, hornartig geworden war. Und Aaron und alle Söhne Israels sahen Moses, und siehe, die Haut seines Gesichtes war hornartig geworden.

Daß wir es tatsächlich mit dem Wortlaut von Aquila zu tun haben, erkennt man, abgesehen von der Übertragung durch Hieronymus, der sich im Amos-Kommentar für diese Exodus-Stelle ausdrücklich auf Aquila beruft¹⁷, durch Vergleich mit einer anderen Stelle in Exodus, wo nochmals von Behornung oder Verhornung bzw. Leuchten des mosaischen Gesichtes die Rede ist, mit Ex 34,35. Die Athos-Handschrift Pantokratoros 24 aus dem zehnten Jahrhundert enthält hierzu, nach Auskunft der Göttinger Septuaginta, ein Fragment der Aquila-Version, und auch dort wird dasselbe Verbum in derselben Form verwendet: ὅτι κεκεράτωτο {η εν(τε)τιμωται} δέρμα προσώπου μωσεῖ. Das Verbum κεκεράτωτο, im Vindobonensis offenbar haplographisch verstümmelt, bedeutet nicht notwendig „Hörner bekommen“; es kann auch soviel bedeuten wie

¹⁶ Einen guten literatur- und kulturgeschichtlichen Überblick gibt Ruth Mellinkoff, *The horned Moses in Medieval Art and Thought* = *California Studies in the History of Art* XIV (Berkeley u. a. 1970)

¹⁷ PL 25, 1067C 5-8: in Exodo iuxta Hebraeos et Aquilae editionem legimus: et Moyses nesciebat quia cornuta erat species [al. facies] vultus eius. Vulgata: et ignorabat, quod cornuta esset facies sua.

„verhornen; hart wie Horn werden“. Welche Vorstellung Aquila genau hatte, ist indessen nicht sicher auszumachen. Er schreckte jedenfalls nicht vor bizarren Bildern zurück und hat sich ja auch nicht gescheut, das in der Septuaginta regelmäßig begegnende Einhorn an einigen Stellen als Nashorn zu deuten; auch das hat Hieronymus brav übernommen.¹⁸ Soviel in aller Kürze zu dieser wichtigen Passage aus Aquila.

Origenes macht es seinen Lesern nicht leicht, auf die von ihm verwendeten Quellen überhaupt aufmerksam zu werden. Er hatte bekanntlich die Angewohnheit, in seinen für die Öffentlichkeit bestimmten Werken zitierte Autoren nicht zu benennen. Um ein Zitat zu entdecken, muß sorgfältig auf das lexikalische Umfeld geachtet werden. Manchmal unterstützt der verschwiegene Autor den Leser, indem er zum Beispiel ein anonymes λέγεται einfügt, ohne freilich an einer genauen Kennzeichnung des Zitats interessiert zu sein. So hat er im Kommentar zu Ps 118,70 unauffällig eine Bemerkung verwendet, die in den sogenannten *Scholia vetera in Iliadem* überliefert ist:

- Lemma Ps 118,70: ἐτυρώθη ὡς γάλα ἡ καρδία αὐτῶν, / ἐγὼ δὲ τὸν νόμον σου ἐμελέτησα.

- übersetzt: Wie Milch gerann ihr Herz. / Ich aber dachte nach über dein Gesetz.

- Aus dem Kommentar des Origenes: τάχα δὲ τὸ βούλημα τῆς λέξεως τοιοῦτόν ἐστιν· ὥσπερ οὐθάρ τι λέγεται γῆς εἰς παράστασιν τοῦ γονιμωτάτου αὐτῆς καὶ καλλίστου, οὕτως οἶονεὶ οὐθάρ μὲν ἐστὶ γάλακτος πεπληρωμένον ἢ τῶν σοφῶν καρδία τρέφουσα τοὺς τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθοῦντας. ἐπὰν δὲ μεταβάλλωσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, ὅλη ἡ καρδία αὐτῶν τοῦ ποτε ἐν αὐτῇ ποτίμου γάλακτος τυρωθέντος καὶ παγέντος οἶονεὶ τυροῦται.

- übersetzt: Vielleicht aber ist die Aussageabsicht des Wortlauts auch so: Wie etwas „Euter der Erde“ genannt wird zur Beschreibung des Fruchtbarsten und Schönsten an ihr, so ist das Herz der Weisen gleichsam ein Euter angefüllt mit Milch, weil es jene nährt, die nach *der vernünftigen unverfälschten Milch* (1 Petr 2,2) verlangen. Wenn sie sich aber zum Schlechteren verändern, gerinnt

¹⁸ Vgl. den Josephsseggen in Dtn 33,17.

gleichsam ihr ganzes Herz, weil die einst trinkbare Milch in ihm geronnen und fest geworden ist.

- Die Anlehnung an *Scholia vetera in Iliadem* Θ 141 (ed. Heyne 1834) ist eindeutig: οἴθαρ ἀρούρης· τὸ γουμώτατον καὶ κάλλιστον τῆς γῆς καὶ κάρπιμον.

„Euter“ ist naheliegend zum biblischen „Milch“, aber doch frei assoziiert, und vielleicht wäre es nicht weiter auffällig, wenn es nicht zugleich das Stichwort wäre, das einen neuen Auslegungsansatz eröffnet. Es ist Origenes weder biblisch noch im Kontext seiner bisherigen Ausführungen vorgegeben. Dabei scheint sich Origenes nicht zuerst an das Homer-Lemma selbst erinnert und dann das Homerscholion nachgelesen zu haben, sondern nur an das Scholion; Indiz dafür ist, daß er bereits das homerische ἀρούρης durch das erklärende γῆς ersetzt, das dadurch vom erklärenden zum erklärten Wort wird.

Manche Zitate erkennen wir, weil wir in vielen Katenenhandschriften, am umfangreichsten im Vindobonensis theologicus graecus 8, Überreste eines Notizbuches besitzen, das sich Origenes für die Ausarbeitung des Kommentars angelegt hatte.¹⁹ Er trug darin neben biblischen Exzerpten wie das erwähnte Aquila-Zitat und Argumentationsskizzen einige Auszüge aus paganen Autoren ein, und diese, manchmal sogar ihr Buch, nannte er dann beim Namen. Ein Stückchen Musonios kennen wir aus diesem Notizbuch,²⁰ ein längeres Stück aus dem kaum bekannten Mineralogen Xenokrates von Ephesus.²¹ Wahrscheinlich gehören auch die Auszüge aus Herophilus und Aristoteles in den vermeintlichen „Prologi“ dazu.²²

Im folgenden stelle ich kurz zwei Exzerpte vor, die der Forschung, so weit ich sehe, noch nicht bekannt geworden sind.

Der Psalmvers 110,1c bot Origenes Anlaß, ein weiteres Mal über den biblischen Terminus des Geraden nachzudenken, freilich nur im Rahmen seiner spirituellen Exegese. Er spricht natürlich nicht als Mathematiker. Umso mehr

¹⁹ Vgl. hierzu Franz Xaver Risch, Das Handbuch des Origenes zu den Psalmen. Zur Bedeutung der zweiten Randkatene im Vindobonensis theologicus graecus 8, in: Adamantius 20 (2014) 36-48.

²⁰ Codex Vindobonensis theol. gr. 8, fol. 229rv.

²¹ Codex Vindobonensis theol. gr. 8, fol. 226r.

²² Vgl. Gualterus Rietz, De Origenis prologis in Psalterium (Jena 1914) 14-15.

überrascht ist der Leser, wenn ihm die Definition der geraden Linie aus den *Elementen* Euklids (I 4) zitiert wird.

- Lemma Ps 110,1b-c: (ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε, ἐν ὅλη καρδίᾳ μου,) / ἐν βουλῇ εὐθείων (καὶ συναγωγῇ)

- übersetzt: Ich will dich preisen, Herr, mit meinem ganzen Herzen / im Rat der Aufrichtigen und der Versammlung.

- Das Scholion von Origenes: βουλή καὶ συναγωγή εὐθείων γενεά ἐστὶν εὐθείων. εἴποι δ' ἄν τις· δός μοι βουλήν εὐθείων, ἐκάστου τῶν ἐν τῇ βουλῇ ὄντως εὐθείων, ὁμοίως καὶ συναγωγὴν εὐθείων, καὶ ἐξομολογήσομαι ἐν ὅλη καρδίᾳ ἐν αὐτοῖς.

ἔστιν δὲ ἅγιός τις εὐθεία γραμμὴ, ἣτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς (ση)μείοις κεῖται.²³

- übersetzt: *Rat und Versammlung der Aufrechten* sind die *Generation der Aufrechten* (vgl. Ps 111,2b). Jemand könnte aber sagen: Gib mir *einen Rat von Aufrechten*, von einem jeden, der *im Rat* der wahrhaft *Aufrechten* ist, ebenso auch eine *Versammlung* von Aufrechten, und *ich will von ganzem Herzen* unter ihnen (*den Herrn*) preisen.

Es gibt aber auch eine Art heilige *gerade Linie*, die *gleich mit den Punkten auf ihr liegt* (Euklid, *Elemente* I 4).

- Euklid: εὐθεία γραμμὴ ἐστὶν, ἣτις ἐξ ἴσου τοῖς ἐφ' ἑαυτῆς σημείοις κεῖται (2,4-5 Heiberg / Menge, *Euclidis opera omnia* I, Leipzig 1883)

Der hermeneutische Schlüssel für die Verwendung des Zitates ist natürlich das Wort Heilig. Wenn das Maskulinum ἅγιος richtig ist, und die Überlieferung ist sich dessen sicher, dann ist die Definition Euklids ein Prädikat des Heiligen, der dann eben eine gerade Linie ist, die nicht von sich abweicht, denn diesen Inhalt wird man der Euklid-Definition zutrauen dürfen. Möchte man gegen die Tradition einfacher ein Femininum lesen, dann ist die gerade Linie der Gegenstand und die Heiligkeit ihr Prädikat. Inhaltlich sind beide Auffassungen im Bewußtsein des Origenes möglich, aufgrund des existentialen ἔστιν wird man sich eher für die zweite entscheiden, obwohl die Nebenüberlieferung im Vaticanus gr. 753 dieses ἔστιν bestätigt und sogar verdoppelt: ἔστιν δὲ ἅγιός τις Vind. 8 ἔστιν ἅγιος ἔστιν Vat. 753

²³ Codex Vindobonensis theol. gr. 8, fol. 198r.

Das Euklid-Zitat selbst ist korrekt und scheint aus der direkten Euklid-Überlieferung genommen zu sein. Sein Inhalt ist, auch für Mathematik-Historiker, nicht ohne weiteres verständlich. Unklar bleibt, wieso damit die gerade und nicht auch irgendeine andere Linie definiert sein soll. Der Leser des Origenes muß die Definition aber gar nicht verstehen. Ihr Inhalt spielt für den Exegeten keine Rolle. Er will lediglich andeuten, daß die Heiligkeit nicht nur mit Personen, die moralisch gerade und aufrecht leben, sondern auch mit einem an sich leblosen Gegenstand, wenn er nur gerade ist, in Verbindung gebracht werden kann. Es wäre natürlich wichtig, diesem auffälligen Bewußtsein näher nachzugehen; das soll jedoch an anderer Stelle geschehen.

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Nennung des Clemens von Alexandria im Handbuch. Sie ist allerdings nicht unproblematisch, und das nicht nur, weil Origenes seinen berühmten Kollegen in Alexandria sonst zwar häufig zitiert, aber, der erwähnten Unart entsprechend, nicht öffentlich nennt.

- Lemma Ps 147,4a: ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῆ.

- übersetzt: Der seinen Spruch zur Erde aussendet.

- Scholion von Origenes: κλήμεντ(ος) στρωματ(έως) εἰς τ(ὸ) πάσχ(α)· γῆν ἐνταῦθα ἀλληγορεῖ τάχα μὲν καὶ ἡμᾶς τοὺς ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσι τὸν θησαυρὸν (vgl. II Kor 4,7) περιφέροντες, ἄμεινον δὲ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐκδέχασθαι τὸν ἐν τῇ σαρκί, ἣν χωρῆσαι ἠθέλησε τὸν τοσοῦτον κύριον.²⁴

- übersetzt: Von Klemens, dem Autor der Stromateis, Über das Pascha. Mit Erde bezeichnet er allegorisch vielleicht auch uns, die wir *den Schatz in irdenen Gefäßen* (vgl. II Kor 4,7) tragen. Besser ist es aber, <darunter> den Sohn Gottes im Fleisch zu verstehen, von dem er wollte, daß es den so großen Herrn faßt.

Zunächst lesen wir nur Namen und Werk: κλήμεντ(ος) στρωματ(έως) εἰς τ(ὸ) πάσχ(α). Demnach hätte bereits Origenes seinen Vorgänger als στρωματεύς bezeichnet, was nicht unmöglich, aber angesichts der sonstigen Bezeugung dieses Namens auffällig ist. Eusebius gebraucht στρωματεύς noch nicht als Cognomen des Klemes. Der erste scheint Palladius (364-430) zu sein (Historia Lausiaca 60,2,7). Das Zeugnis aus Sextus Iulius Africanus (fr. 52 Routh)

²⁴ Codex Vindobonensis theol. gr. 8, fol. 271r.

ist wenig aussagekräftig, da es in die Syntax seines Vermittlers Cedrenus eingeflochten ist.

Ein zweites Problem ergibt sich aus der Darbietung durch den Schreiber. Nach Namen und Titel setzt er einen Paragraphen, gibt also den Abschluß eines Eintrages und damit das Ende einer Texteinheit an, so daß unsicher ist, ob die folgende Texteinheit nun ein Zitat aus dem genannten Werk oder ein ganz anderer Text ist. Weiß man aber, daß der Schreiber nicht immer völlig konsequent im Umgang mit Paragraphen ist, läßt sich dieses Hindernis beiseiteschieben.

Vor allem aber läßt sich mit dem TLG wahrscheinlich machen, daß die folgende Texteinheit tatsächlich ein Klemens-Zitat ist. Origenes verwendet demnach ἄμεινον nie zur Beurteilung exegetischer Überlegungen. Clemens dagegen immer wieder, an einer Stelle im fünften Buch der *Stromateis* (8,48,3,1) sogar die Wendung ἄμεινον δε ἐκδέχεσθαι korrespondierend einem vorausgehendem τάχα μὲν, ganz so wie in unserem Fall. Die grammatikalisch identische Strukturierung einer exegetischen Alternative sehe ich als ein deutliches Indiz für die Identität des Verfassers an. Man darf also behaupten, daß zu den wenigen Fragmenten aus *De Pascha* von Clemens, die in der GCS-Ausgabe gesammelt sind, ein weiteres hinzuzuzählen ist.

Domus finis est usus