

Psalmodie als Sakrament

Johannes Chrysostomus
über den täglichen Abendpsalm 140(141)

Harald Buchinger

1 Einleitung

Psalmodie ist ein Grundelement fast jeder Form von Tagzeitenliturgie; der Vollzug der Psalmen variiert aber in Gestalt, Funktion und Verständnis entsprechend den Grundtypen des täglichen Gottesdienstes:¹ Während die fortlaufende Rezitation mehrerer Psalmen in ihrer kanonischen Reihenfolge ohne besondere Rücksicht auf Inhalt oder Gattung des Einzelsalms traditionell als Charakteristik des monastischen Stundengebets gilt,² ist die Tagzeitenliturgie der Gemeinden von der Auswahl charakteristischer Psalmen vor allem für Morgen und Abend als Angelpunkte im Rhythmus der Zeit geprägt. Seit im 4. Jahrhundert die Quellen zu fließen beginnen, bezeugen zahlreiche patristische

¹ Reinhard MESSNER, Einführung in die Liturgiewissenschaft (Uni-Taschenbücher 2173), Paderborn 2009 (vgl. 2001), 227–301, bietet einen exzellenten Überblick mit Bibliographie der älteren Literatur, von der hier nur die unüberholte Darstellung von Robert TAFT, *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origins of the Divine Office and Its Meaning for Today*, Collegeville, MN 1986, genannt werden soll, weiters die Kontroverse um das Profil der Grundtypen spätantiker Tagzeitenliturgie und ihrer charakteristischen Situationen: Paul F. BRADSHAW, *Cathedral vs. Monastery. The Only Alternatives for the Liturgy of the Hours?*, in: J. Neil ALEXANDER (Hg.), *Time and Community* (FS Thomas Julian Talley), Washington, D.C. 1990, 123–136; DERS., *Cathedral and Monastic: What's in a Name?*, in: *Worship* 77 (2003), 341–353; Robert F. TAFT, *Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction*, in: *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 3. Ser. 2 (2005), 173–219. Zu den verschiedenen Dimensionen der Psalmodie in der Spätantike vgl. z.B. Paul BRADSHAW, *From Word to Action. The Changing Role of Psalmody in Early Christianity*, in: Martin R. DUDLEY (Hg.), *Like a Two-Edged Sword* (FS Donald Gray), Norwich 1995, 21–37, und Robert F. TAFT, *Christian Liturgical Psalmody: Origins, Development, Decomposition, Collapse*, in: Harold W. ATTRIDGE – Margot E. FASSLER (Hgg.), *Psalms in Community. Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions* (Society of Biblical Literature Symposium Series 25), Atlanta 2003, 7–32.

² Zur Differenzierung des Bildes hat jüngst Stig Simeon R. FRØYSHOV, *The Cathedral-Monastic Distinction Revisited. Part I: Was Egyptian Desert Liturgy a Pure Monastic Office*, in: *Studia Liturgica* 37 (2007), 198–216, beigetragen.

Dokumente die tägliche Verwendung etwa von Ps 62(63), 50(51) und 148-150 am Morgen, während sich Ps 140(141) aufgrund der Verquickung von Gebet und Abendopfer in Vers 2 seit den ältesten Zeugnissen als Abendpsalm par excellence darstellt.³ In den überkommenen liturgischen Ordnungen sind häufig beide Formen der Psalmenverwendung kombiniert;⁴ der Pensumspsalmodie monastischen Typs kommt dabei quantitativ das Übergewicht zu, während die Reste der häufig, mitunter täglich wiederkehrenden Psalmen mancherorts im Laufe der Zeit beinahe zur Unkenntlichkeit geschrumpft sind. Das berühmteste Beispiel dafür ist zweifellos der Abendpsalm 140(141), der in der römischen und monastischen Tradition des westlichen Mittelalters seit dem Ausgang der Spätantike nur mehr als Versikel überlebt hat und von der jüngsten Reform des römischen Ritus tragischerweise just in einer Epoche abgeschafft wurde, in der man die Tagzeitenliturgie als Vollzug der Gemeinde wiederentdeckt hat.

Die Grundtypen der Tagzeitenliturgie unterscheiden sich nicht nur in der Auswahl, sondern auch in der Hermeneutik der Psalmen: Eine Fülle von strukturellen und terminologischen Indizien macht deutlich, dass Psalmodie in monastischen Quellen der Spätantike nicht unmittelbar als Gebet verstanden wurde,⁵ sondern als „wiederkäuende“ (*ruminatio*) „Meditation“ hermeneutisch zwischen der Lesung und dem Gebet angesiedelt war; in der scheinbar unvermittelten Abfolge des biblischen Psalters wären die Psalmen – Texte völlig unterschiedlicher Gattung, Stimmung und Bedeutung – in der Rezitation *currente Psalterio* denn auch unmöglich als persönlicher Gebetsvollzug anzueignen.

³ Literarisch verknüpft schon Origenes, *De oratione* 12, 2 (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller 2, 325, 13 KOETSCHAU), Ps 140(141) mit der dritten der täglichen Gebetszeiten; die ältesten liturgischen Zeugnisse stammen allerdings erst aus dem 4. Jahrhundert: vgl. z.B. die durch den Index von TAFT, *Liturgy* (wie Anm. 1), erschlossenen Belege; zu Johannes Chrysostomus s. a.a.O., 42–44.

⁴ In der byzantinischen Vesper ist die hybride Struktur evident; für den Westen vgl. die richtungweisende Analyse von Hansjakob BECKER, *Zur Struktur der „vespertina synaxis“* in der *Regula Benedicti*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 29 (1987), 177–188, dem Fragen der liturgischen Psalmodie immer ein besonderes Anliegen waren, weshalb ihm die Ausführungen zum täglichen Abendpsalm zur Freude reichen mögen – ad multos annos!

⁵ Klassisch vgl. z.B. Adalbert DE VOGÜE, *Psalmodie et prière. Remarques sur l'office de S. Benoît*, in: *Collectanea Cisterciensia* 44 (1982), 274–292; DERS., *Psalmodier n'est pas prier*, in: *Ecclesia Orans* 6 (1989), 7–32; DERS., *Le Psaume et l'oraison. Nouveau florilège*, in: *Ecclesia Orans* 12 (1995), 325–349. Dass die monastische Praxis vielleicht mit der impliziten Intention der biblischen Psalterredaktion konvergiert, hat zuerst Norbert LOHFINK, *Psalmengebet und Psalterredaktion*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 34 (1992), 1–22, argumentiert und seitens der Liturgiewissenschaft u.a. Angelus A. HÄUSSLING, *Die Psalmen des Alten Testaments in der Liturgie des Neuen Bundes*, in: Klemens RICHTER – Benedikt KRANEMANN (Hgg.), *Christologie der Liturgie. Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund (Quaestiones Disputatae 159)*, Freiburg i.Br. u.a. 1995, 87–102, rezipiert; vgl. auch z.B. MESSNER, *Einführung* (wie Anm. 1), 239–246.

Auch in Schlüsselzeugnissen der gemeindlichen Tagzeitenliturgie ist die Bipolarität von Psalmodie und Gebet makro- und mikrostrukturell zu beobachten.⁶ Zugleich sprechen viele Texte davon, dass die charakteristischen Psalmen des Morgen- und Abendgottesdienstes wegen inhaltlich einschlägiger Schlüsselverse spezifisch ausgewählt wurden und somit wesentlich offener für die Aneignung als Ausdruck authentischen Betens waren als die unterschiedslose Psalmenrezitation des monastischen Stundengebets. Einer der vielzitierten Belege für die Psalmenverwendung der gemeindlichen Tagzeitenliturgie bringt darüber hinaus besonders schön die Auffassung von der Wirksamkeit des Wortes Gottes in diesem Vollzug zum Ausdruck: Wenn Johannes Chrysostomus in seiner Erklärung von Ps 140(141) dem täglichen Gesang dieses Psalms sündenvergebende Wirkung zuspricht, versteht er Psalmodie letztlich als Sakrament.

Da dieser aufgrund seiner liturgie- und theologiegeschichtlichen Bedeutung zu Recht vielzitierte Text offenbar in keiner modernen Übersetzung vorliegt – eine Aufgabe, die schon angesichts seines Umfangs auch im gegebenen Kontext nicht geleistet werden kann –, lohnt sich eine kursorische Lektüre ausgewählter Schlüsselpassagen als Beitrag zum Thema „Wort des lebendigen Gottes – Liturgie und Bibel“.⁷

Die Psalmenerklärungen des Johannes Chrysostomus (*Clavis Patrum Graecorum* 4413) werden traditionell in die Zeit seiner Tätigkeit als Presbyter in Antiochien vor 397 datiert. Ob es sich bei den ἐρμηνεῖαι um tatsächlich gepredigte Homilien handelt, ist umstritten, auch wenn neben der obligaten Doxologie auch der paränetische Ton der Auslegung von Ps 140(141), wiederholte Anreden des Auditoriums und anscheinend situativ-rhetorische Bemerkungen⁸ an mündlichen Vortrag denken lassen. Die näheren Umstände

⁶ Besonders deutlich ist die Bipolarität von Psalmodie und Gebet z.B. in der detaillierten Beschreibung der Jerusalemer Tagzeitenliturgie durch Egeria, *Itinerarium* 24f (*Fontes Christiani* [im Folgenden: FC] 20, 224–236 RÖWEKAMP), zu konstatieren.

⁷ Edition: *Patrologia Graeca* (im Folgenden: PG) 55, 426–442; die Paragrapheneinteilung entspricht nicht der inneren Struktur des Textes und wird darum hier ignoriert: Abschnitt α umfasst nicht nur die Einleitung, sondern auch einen Teil der in Spalte 428 oben beginnenden Einzelauslegung von V. 1, deren erster Auslegungsgang durch den Beginn von β zerrissen wird; ebenso beginnt γ nicht mit der Auslegung von V. 2 in Spalte 430 oben, sondern ist unmotiviert einige Zeilen weiter eingeführt, und auch δ beginnt wenige Sätze vor dem klar markierten Ende der Auslegung von V. 2 und dem Beginn der Interpretation von V. 3 (Spalte 432) usw. Für Hinweise zur Übersetzung danke ich Michael Margoni-Kögler.

Der Text wird in allen seriösen Standardwerken zur Tagzeitenliturgie zitiert; grundlegend bleibt daneben Reiner KACZYNSKI, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburger Theologische Studien 94), Freiburg i.Br. u.a. 1974, hier v.a. 103f; weiters vgl. z.B. Paul BRADSHAW, *The Emergence of Penitential Prayer in Early Christianity*, in: Mark J. BODA – Daniel FALK – Rodney A. WERLINE (Hgg.), *Seeking the Favor of God. 3: The Impact of Penitential Prayer beyond Second Temple Judaism* (Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature 23), Atlanta, GA 2008, 185–196, hier: 189.

⁸ Vgl. etwa das unten zitierte Ende der Einleitung PG 55, 428.

der Entstehung und Redaktion der erhaltenen Psalmenerklärungen sind ebenso unklar wie auch ihre Überlieferungsgeschichte Gegenstand laufender Forschungen bleibt.⁹

Die Auslegung des Chrysostomus umfasst den ganzen Psalm; für die Tagzeitenliturgie ist aber vor allem der Anfang von Interesse: eine allgemeine Einleitung (PG 55, 426–428) über Verwendung und Verständnis des Psalms mit seinem charakteristischen Vers 2 sowie die Erklärung dieses Verses (PG 55, 428–432); diese Abschnitte sollen im Folgenden vorgestellt werden. Der Rest des Textes ist liturgisch weniger ergiebig, auch wenn die überproportional umfangreiche, moralisch ertragreiche Auslegung der Verse 3 und 4 über das Hüten der Zunge einen beiläufigen Hinweis auf den Empfang der Eucharistie enthält (PG 55, 432–439). Der Kommentar zu den teilweise recht kryptischen Versen 5 bis 10 fällt überhaupt relativ knapp aus (PG 55, 439–442). Methodisch ist bemerkenswert, dass der Prediger nicht nur bei diesen textkritisch bekanntlich schwierigen Versen, sondern schon ab dem zweiten Vers des Psalms (PG 55, 430) regelmäßig als *ἕτερος* und/oder *ἄλλος* Übersetzungsvarianten zitiert, die allerdings nur zum Teil bestimmten hexaplarischen Versionen zugewiesen werden können.¹⁰

2 Zur Einleitung der Erklärung: Der tägliche Abendpsalm und seine Wirkung

Die Einleitung zur Auslegung von Ps 140(141) ist ganz von dessen liturgischer Verwendung in der Tagzeitenliturgie geprägt: Johannes Chrysostomus beginnt mit der Beobachtung, dass zwar „sozusagen alle die Worte dieses Psalms kennen und jedes Lebensalter hindurch in der Psalmodie vollziehen (διὰ πάσης ηλικίας διατελοῦσι ψάλλοντες); den Sinn des Gesagten aber kennen sie nicht“ (PG 55, 426). Es sei tadelnswert, dass diejenigen, „welche täglich psallieren und mit dem Mund die Worte vortragen, die Bedeutung der Sinngehalte (τῶν νοημάτων τὴν δύναμιν), die in den Worten enthalten sind, nicht suchen.“ Das sei wie klares Wasser sehen und nicht trinken, auf eine Wiese gehen und keine Blume mitnehmen, bei einem verborgenen Schatz sitzen oder einen versiegelten Geldbeutel umhertragen; „ihr aber verbringt (die Zeit) vom ersten Jugendalter bis zum letzten Greisenalter mit der Übung dieses Psalms (ὁμεῖς δὲ ἐκ πρώτης ηλικίας εἰς ἔσχατον γῆρας τοῦτον μελετῶντες τὸν ψαλμὸν διατελεῖτε), indem ihr nur die Worte kennt [...]. Und keiner wurde von Neugier dazu gereizt, zu lernen, was das Gesagte sei; er suchte es nicht und er forschte nicht danach.“ Dabei könne man nicht einmal „sagen, dass der Psalm

⁹ Neben den patrologischen Standardwerken vgl. Marie-Josèphe RONDEAU, *Les commentaires patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles)*. 1: *Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan* (Orientalia Christiana Analecta 219), Rom 1982, 126–131, und Wendy MAYER, *The Homilies of St John Chrysostom – Provenance. Reshaping the Foundations* (Orientalia Christiana Analecta 273), Rom 2005, 361–363 u.ö.

¹⁰ Fridericus FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxford 1875, 2, 296–298.

alle zum Schlafen gebracht hat, weil er klar ist; auch hat nicht das, was auf der Hand liegt, die Untersuchung sein lassen; denn er (sc. dieser Psalm) ist unklar und angetan, einen aufzuwecken, der nicht tief schläft, oder vielmehr auch einen, der schläft.“ Was würden denn die Verse 4–6 bedeuten? „Aber obwohl so viel unklar ist, durchlaufen die vielen (den Psalm) einfach wie irgendein Lied (ὡσπερ τινὰ ὄδῃν ἀπλῶς παρατρέχουσιν οἱ πολλοί)“ (PG 55, 427).

Angesichts der Einstimmigkeit der erhaltenen Zeugnisse ist die regelmäßige Verwendung des ganzen Psalms 140(141) im täglichen Gottesdienst nicht verwunderlich;¹¹ es ist aber hervorgehoben worden, dass die ganze Gemeinde als Subjekt der alltäglichen Psalmodie angesprochen wird, an der sie sich offenbar nicht bloß wie an seltener vorgesehenen Psalmen mit einem Kehrvers beteiligte.¹² Bemerkenswert ist auch die Behauptung des Johannes Chrysostomus, es sei „nicht einfach so von den Vätern angeordnet worden, dass dieser Psalm jeden Abend gesagt werde, und auch nicht bloß wegen des einen Ausdrucks, der sagt: ‚Das Erheben meiner Hände (sei wie) ein Abendopfer‘ (Ps 140[141],2). Denn auch andere Psalmen enthalten diesen Ausdruck, so wie jener, der sagt: ‚Abends und morgens und mittags werde ich erzählen und verkündigen‘ (Ps 54[55],18), und wiederum: ‚Dein ist der Tag, und dein ist die Nacht‘ (Ps 73[74],16), und wiederum: ‚Am Abend wird sich Weinen niederlegen, und zum Morgen ist es Jubel‘ (Ps 29[30],6); und man könnte viele Psalmen finden, die zur Abendzeit passen. Nicht deswegen also haben die

¹¹ S.o. Anm. 3. Gewöhnlich im Umfeld von Antiochien lokalisiert und in die Epoche des Johannes Chrysostomus datiert wird das Zeugnis der Apostolischen Konstitutionen 2, 59, 2 (Sources Chrétiennes [im Folgenden: SC] 320, 324 METZGER; eine Zufügung gegenüber dem Vorbild in der Didaskalie: FUNK 170f); vgl. auch 8, 35, 2; 38, 1 (SC 336, 246. 250: ἐπιλόγιος ψαλμός/ὄρθρινός) über die Verwendung der Psalmen 140(141) und 62(63). Ob das Zitat von Ps 140(141) in der traditionell nach Konstantinopel lokalisierten Hom 22, 3 in Hebr (PG 63, 158) die Verwendung dieses Psalms auch in der dortigen Tagzeitanliturgie bezeugt, diskutiert KACZYNSKI, Wort (wie Anm. 7), 70, Anm. 26; zu den eucharistischen Implikationen der Stelle vgl. Frans VAN DE PAVERD, Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos (Orientalia Christiana Analecta 187), Rom 1970, 472f.

Die nach MAYER, Homilies (wie Anm. 9), 470, eindeutig nach Antiochien gehörende Hom 16, 9 in Mt (PG 57, 251) zu Mt 5,23f („[...] dann komm und bring deine Gabe dar“) zitiert Ps 140(141),2 gemeinsam mit Ps 49(50) 23.14 als Beleg dafür, dass die Aufforderung der Bergpredigt, sich vor dem Gang zum Altar zu versöhnen, nicht nur für die Initiierten, sondern auch für die Nicht-Initiierten gelte; „Auch diese ‚bringen‘ nämlich ‚eine Gabe‘ und ein Opfer ‚dar‘; ich meine Gebet und Almosen“. Ein Zusammenhang mit dem liturgischen Vollzug dieser Psalmen wird dabei freilich nicht hergestellt. Anders in Hom 73(74),3 in Mt (PG 58, 676), wo Chrysostomus Ps 140(141),2 in einer Paränese über das Verhalten in der Kirche zitiert und dabei das Auditorium darauf verweist, „was du in der Psalmodie sagst (τί ψάλλον λέγεις)“ – eine Bestätigung der Angabe der Homilie zu Ps 140(141), dass dieser Psalm von der ganzen Gemeinde gesungen wurde.

¹² KACZYNSKI, Wort (wie Anm. 7), 101–108, hier v.a. 103f.108; 258; VAN DE PAVERD, Geschichte (wie Anm. 11), 117f: „Demnach wurden die Psalmen 62 und 140 beim Morgen- und Abendgebet nach der Weise der psalmodia in directum ausgeführt, oder vielleicht nach der wechselhörigen Vortragsweise“.

Väter diesen Psalm bestimmt, sondern sie haben angeordnet, dass er als ein Heilmittel gesagt werde, das rettet und von Sünden reinigt (ὡς τι φάρμακον σωτήριον καὶ ἁμαρτημάτων καθάρσιον), damit wir, so viel wir uns auch während der ganzen Länge des Tages zufügen – auf dem Markt, zu Hause, oder wo auch immer wir uns aufhalten –, dieses, wenn wir zum Abend gekommen sind, durch diesen geistgewirkten Gesang¹³ ablegen; ein Heilmittel ist er nämlich, der all dies wegnimmt“ (PG 55, 427). Nicht das bloße Motiv des Abends ist also für Chrysostomus der Grund, warum dieser Psalm als täglich gleichbleibender Bestandteil des Abendgottesdienstes ausgesucht wurde, sondern seine heilende und sündenvergebende Funktion.

Dasselbe Potential schreibt der Prediger anschließend – etwas bemüht – auch dem Schlüsseltext der anderen Kardinalhore des Tages zu: „Ein solcher ist auch der Morgenpsalm (ὁ ἑωθινὸς ψαλμὸς)“, wobei der Singular die auch in anderen Quellen reichlich belegte prominente Stellung von Ps 62(63) als Morgenpsalm par excellence verdeutlicht: „Nichts hindert nämlich, auch an diesen kurz zu erinnern“ (auch wenn der tägliche Morgenpsalm der Gemeinde eigentlich genauso vertraut sein sollte wie der Abendpsalm); dass die von den ersten Versen von Ps 62(63) ausgedrückte Gottessehnsucht vergebende Wirkung haben soll, bleibt freilich mehr Behauptung als Begründung und macht damit umso deutlicher, wie sehr diese Idee Voraussetzung und nicht Ergebnis der Erklärung des Chrysostomus ist: „Wo Gottesliebe ist, verschwindet alles Übel; wo Gottesgedenken ist, dort ist Vergessen von Sünden und Wegnahme von Bösem.“ Wenn die Rezitation der Psalmen von Abend- und Morgengottesdienst Rettung, Heilung und Sündenvergebung bewirkt, kommt der Psalmodie sakramentale Funktion zu; Tagzeitenliturgie ist Teil der Paenitentia quotidiana, in der sich die Wirksamkeit des Wortes Gottes entfaltet.¹⁴ Dass diese Deutung weder in dem einen noch in dem anderen zitierten Psalm einen festen Anhaltspunkt hat, illustriert umso klarer, wie überzeugt Chrysostomus von seiner Auffassung ist.¹⁵

Mit dem Ausblick auf den Morgengottesdienst schließt der Prediger die Einleitung: „Damit wir nicht, indem wir von dem lassen, was in Händen ist,¹⁶

¹³ ἐπὸδῆ – ein biblisch nicht belegter Terminus – kann einfach eine Art Gesang oder auch schon spezifisch den Psalm als biblisches Canticum meinen; vielleicht schwingt in der Wortwahl aber auch noch die ursprüngliche Konnotation als „Zaubergesang“, „Beschwörung“, also jedenfalls eines wirksamen Sprechakts, mit; vgl. Geoffrey W.H. LAMPE (Hg.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 544.

¹⁴ Vgl. KACZYNSKI, Wort (wie Anm. 7), 257: „Es geht dabei [...] nicht um die schweren Verbrechen, für die ein eigenes kirchliches Bußverfahren nötig ist“. Vgl. auch Reinhard MESSNER, *Feiern der Umkehr und Versöhnung*, in: DERS. – Reiner KACZYNSKI, *Sakramentliche Feiern 1/2 (Gottesdienst der Kirche 7/2)*, Regensburg 1992, 9–240, hier: 78–80.

¹⁵ Vgl. auch BRADSHAW, *Emergence* (wie Anm. 7), 189: „It does not seem likely that this explanation for the choice of these psalms is historically accurate. [...] Hence Chrysostom's interpretation looks very much like reading his own spirituality into the rite“.

¹⁶ Die Stelle setzt voraus, dass der Prediger den auszulegenden Text wörtlich „in Händen“ hält; es handelt sich also um eine textgebundene exegetische Homilie. Angesichts des

Nebensächliches einführen, verweisen wir den Hörer auf das über jenen (Psalm) Gesagte¹⁷ und halten uns nun an das Vorliegende“ (PG 55, 427f).

3 Zur Einzelauslegung von Ps 140(141),2: Abendopfer und Weihrauch

Auf die Auslegung des ersten Verses, „Herr, ich habe zu dir gerufen, erhöre mich“, mit allgemeinen Erwägungen über das Gebet und seine Erhörung (PG 55, 428f) folgt der für die Verwendung in der Vesper charakteristische Vers 2, „Mein Gebet werde geleitet (Varianten: hingestellt, bereitet) wie Weihrauch vor dir, das Erheben meiner Hände als Abendopfer“.

Die Auslegung folgt der klassischen Methode spätantiker christlicher Exegese: Im ersten Schritt versichert sich der Prediger der auszulegenden Textbasis, indem er das Lemma zitiert und hexaplarische Varianten vor allem für das gebrauchte Verb (*κατευθυνθήτω, ταχθήτω, έτοιμασθήτω*) und für die Terminologie des Abendopfers (*θυσία έσπερινή, δῶρον έσπέρας, προσφορά έσπερινή*) aufzählt; sodann bietet er eine historische Sacherklärung, auch wenn sich diese nicht nur auf das Alte Testament stützt. Als Hintergrund für die Erläuterung des Abendopfers beschreibt Chrysostomus zunächst den Jerusalemer Tempel: „Zwei Altäre (*βωμός*, in der Bibel selten für die Altäre des Jerusalemer Tempels gebraucht¹⁸) gab es einst, einen aus Kupfer verfertigten und einen aus Gold. Und der eine war beinahe öffentlich, den Opfertieren der ganzen Masse bestimmt, der andere lag im Tempelinnern (*έν τοις άδύτοις*, ein nichtbiblischer Begriff) und innerhalb des Vorhangs (vgl. Ex 36–38).“

In weiterer Folge gibt er die hier nicht weiter zu diskutierenden Maße von 40 mal 20 Ellen (vgl. Ez 41,2) für das Heiligtum (*ναός*) an, wovon 10 Ellen hinter dem Vorhang das „Allerheiligste“ ausmachten, das Äußere aber nur „das Heilige“ (Ex 26,33 etc.). Die Funktion des Allerheiligsten beschreibt Chrysostomus in enger und charakteristischer Anlehnung an Hebr 9,3–5,7: „Dort hinein ging allein der Hohepriester einmal im Jahr, dort lag auch die Lade und die Cherubim; dort stand auch der goldene Altar, dorthin wurde auch die Räucherpfanne (*θυμιατήριον*¹⁹) gebracht, die für nichts anderes verfertigt war als allein für das Räucherwerk; das geschah aber einmal im Jahr.“

regelmäßigen Verweises auf hexaplarische Varianten mag man an eine entsprechend angereicherte Handschrift denken.

¹⁷ Die angesprochene Auslegung von Ps 62(63) ist nicht erhalten – ein Argument dafür, dass die Serie von Psalmenerklärungen ursprünglich umfangreicher gewesen sein muss.

¹⁸ Johan LUST – Erik EYNIKEL – Katrin HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* 1, Stuttgart 1992, 85.

¹⁹ *θυμιατήριον* ist ein im Alten Testament seltenes Wort (vgl. nur 2 Chr 26,19; Ez 8,11; 4 Makk 7,11), wird aber von Hebr 9,4 für die Ausstattung des Allerheiligsten gebraucht. Die anderen Versionen verwenden den Begriff allerdings etwas häufiger, Symmachus und Theodotion auch in Ex 30,1: Edwin HATCH – Henry A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897 (Ndr. Graz 1975), 1, 660.

Die Angaben über den Brandopferaltar und das tägliche Opfer (Ex 29,38–42; vgl. Lev 6,2; Num 28,3–8) sind allgemeiner: „Im äußeren Heiligtum aber war der kupferne Altar, und jeden Abend wurde ein Lamm gebracht und verbrannt; das wurde ‚Abendopfer‘ genannt. Es gab nämlich auch ein Morgen (-opfer), und zweimal am Tag mußte zum Heiligtum hin der Altar brennen, abgesehen von den anderen Opfertieren, die vom Volk dargebracht wurden. Das war für die Priester Gebot und Gesetz [...]. Dass das geschehe, wurde von Gott als Gesetz gegeben, der durch das Geschehen deutlich machte, dass man ihn fortwährend (διηλεκῶς) verehren müsse, sowohl wenn der Tag beginnt, als auch wenn er zum Ende kommt“ (PG 55, 430).

Der Begriff *θυσία ἐσπερινή* kommt freilich in der Tora nicht vor, auch wenn er in anderen Teilen der Bibel gelegentlich verwendet wird (neben Ps 140 [141],² vgl. allerdings nur Esra 9,4f und Dan 9,21), *ἑσθινή* ist überhaupt kein Begriff der biblischen Opferterminologie, und auch *διηλεκῶς* wird im Alten Testament nicht für das „immerwährende“ (Tamid-) Opfer gebraucht, wohl aber im Hebräerbrief sowohl für den biblischen Kult (Hebr 10,1) als auch für Christus (Hebr 7,3; 10,12.14); ebenso entstammt auch die anschließende inhaltliche Funktionsbestimmung dieses immerwährenden Opfers in der Sache nicht der Bibel, auch wenn sie als Teil der historisch-sachlichen Erklärung die exegetische Voraussetzung für die Deutung des Abendpsalms durch Chrysostomus darstellen soll: „Dieses Opfer (*θυσία* [...] *καὶ θῆμα*) also war immer annehmlich (*εὐπρόσδεκτος*, ein neutestamentlicher Begriff: 2 Kor 6,2; 8,12; Röm 15,16.31; in Verbindung mit *θυσία* nur in 1 Petr 2,5 belegt – Chrysostomus trägt also eine metaphorische Interpretation des Neuen Testaments in die Sacherklärung des Alten ein, auch wenn es ihm gerade nicht auf die Metaphorisierung ankommt); das (Opfer) für die Sünden hingegen war einmal annehmlich, einmal nicht annehmlich: Entsprechend der Disposition derer, die es darbrachten, wurde auch jenes zur Tugend oder zur Bosheit. Was dagegen nicht für die Sünden anderer dargebracht wurde, sondern Gesetz des Opferdienstes und Weise der Verehrung war (*ἱερουργίας νόμος ἦν καὶ θεραπείας τρόπος*; *ἱερουργία* wird in der Bibel nur in 4 Makk 3,20, *θεραπεία* nur in Joel 1,14; 2,15 für den Gottesdienst gebraucht), war ganz und gar annehmlich.“ Dass die Wirkung des Sündopfers zum Unterschied vom immerwährenden Opfer von der Disposition des Darbringenden abhängt, hat keine Basis im biblischen Text, auch wenn der Prediger davon überzeugt scheint;²⁰ so fasst er

²⁰ Der Kommentar des Diodor von Tarsus zu Ps 140(141),² und die aus dem Kommentar des Išo'dad von Merw zu rekonstruierende Auslegung des Theodor von Mopsuestia zur Stelle dokumentieren, dass die Auffassung, die Wirksamkeit des Abendopfers sei zum Unterschied von jener des Sündopfers nicht von der Disposition des Darbringenden abhängig, im antiochenischen Milieu des späteren 4. Jahrhunderts offenbar allgemein verbreitet war; vgl. Clemens LEONHARD, Išo'dad's Commentary on Psalm 141,2. A Quotation from Theodore of Mopsuestia's Lost Commentary, in: *Studia Patristica* 35 (2001), 449–457, mit englischer Übersetzung beider Quellen, nach dem unpublizierten griechischen Text des Diodor und dem syrischen Text des Išo'dad (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 433 = *Subsidia* 185, 186f VAN DEN EYNDE).

den ersten Gang der Sacherklärung zusammen, um daraus im dritten, zunächst nur knapp durchgeführten exegetischen Schritt die moralische Aktualisierung für sein Auditorium abzuleiten: „Dieser (sc. der Psalmist) bittet also, dass sein Gebet so werde wie jenes Opfer (θῦμα), das von keiner Befleckung des Darbringenden besudelt ist, wie jener reine und heilige Weihrauch (θυμίαμα; vgl. Ex 30,35²¹). Durch seine Bitte belehrt er auch uns, unsere Gebete rein und wohlriechend (εὐώδης) zu machen. So ist nämlich die Gerechtigkeit, wie denn die Sünde übelriechend ist. Deswegen sagte auch derselbe, um deren üblen Geruch anzuzeigen: ‚Denn meine Gesetzlosigkeiten sind mir über den Kopf gewachsen, wie eine schwere Last sind sie zu schwer für mich geworden. Es stinken und faulen meine Wunden.‘ (Ps 37[38],5f)“ (PG 55, 430).

Der zweite Auslegungsgang von Ps 140(141),2 bezieht sich auf weitere Elemente des biblischen Textes, „Weihrauch“ (θυμίαμα) und das „Erheben der Hände“, ist aber zugleich durchgängig von moralischer Allegorese bestimmt und greift nur kurz auf Elemente der historisch-sachlichen Erklärung zurück: „Wie nun der Weihrauch schon von sich aus gut und wohlriechend ist (εὐώδης; das in der Bibel seltene Adjektiv wird – anders als das sehr häufige Nomen εὐωδία; vgl. Ex 29,41 etc. – nicht für das tägliche Opfer verwendet), aber doch dann am stärksten seinen Wohlgeruch (εὐωδία) zeigt, wenn er mit Feuer zusammenkommt, so ist auch das Gebet zwar schon für sich schön; schöner und wohler riechend wird es aber, wenn es mit heißer und glühender Seele emporgesandt wird, wenn die Seele Räucherpfanne wird und ein kräftiges Feuer entzündet“ (PG 55, 431).

Die als dritter, kurzer Schritt am Ende des ersten Auslegungsganges nur indirekt eingeführte Paränese wendet sich nun abschließend erstmals in der Erklärung des vorliegenden Verses zum direkten Imperativ: Weihrauch werde nur auf gut durchgeglühte Kohlen gelegt; „das mach auch du auf dem Verstand: Zuerst zünde ihn mit dem Eifer (προθυμία) an, und dann leg das Gebet darauf.“ Wenn ausgehend von Ps 140(141),2 sowohl das Gebet wie Weihrauch werden solle als auch das Erheben der Hände wie ein Abendopfer, bedeutet das nach der vorher entfalteten Argumentation, dass „beide annehmlich sind“. Das sei aber nur möglich, „wenn beide rein und beide makellos sind: sowohl die Zunge als auch die Hände“ – für Chrysostomus ein willkommener Ausgangspunkt für hier nicht im Detail zu reproduzierende Ausführungen über die Forderung moralischer Reinheit, damit Hände und Mund Räucherpfanne würden (PG 55, 431).

Eine exegetische Frage, die sich der schrittweisen Auslegung stellt, beantwortet Chrysostomus zunächst recht nonchalant, um dann doch noch eine Deutung zu bieten: „Und weswegen sagt er nicht ‚Morgen‘-, sondern ‚Abend‘- (Opfer)? Auch das scheint mir unterschiedslos gesagt zu sein. Wenn er nämlich ‚Morgen‘- (Opfer) sagte, würde der Übereifrige fragen, weswegen

²¹ Dass Weihrauch (θυμίαμα) καθαρὸς und ἅγιος sei, ist vielleicht von Ex 30,35 bestimmt, wo die drei Lexeme aufeinander bezogen sind.

er nicht ‚Abend‘- (Opfer) sagt. Wenn aber einer ohne (?) übergroße Neugier²² hören wollte, (ist zu sagen), dass zwar das ‚Morgen‘- (Opfer) das ‚Abend‘- (Opfer) erwartet; wenn dagegen das ‚Abend‘- (Opfer) geschehen ist, hat es den Opferdienst (ἱερουργία) vollendet“, womit auch der Kult (λατρεία) des Tages abgeschlossen sei (PG 55, 431).

Abschließend fragt der Prediger noch, „Aber was will auch das ‚Erheben der Hände‘ beim Gebet?“ Auch dafür hat er eine moralische Antwort parat:²³ „Weil diese vielfachem Übel dienen“, deren Aufzählung hier nicht wiederholt werden muss, „deshalb werden wir angewiesen, sie zu erheben, damit der Gebetsdienst für sie zur Fessel vor dem Bösen wird und zur Befreiung vom Bösen: damit du, wenn du rauben oder übervorteilen oder einen anderen schlagen willst, dich erinnerst, dass du sie fürsprechend zu Gott senden und durch sie jenes geistige Opfer (vgl. 1 Petr 2,5) emporsenden wirst [...]“. Wieder mündet die Paränese in einen Imperativ: „Reinige sie also durch Almosen, Menschenfreundlichkeit, Fürsorge für Bedürftige, und so bringe sie zum Gebet.“ Selbstverständlichkeiten des äußeren Vollzugs berechtigten zum Schluss a minori ad maius: „Wenn du nämlich nicht gestattet, dass sie ungewaschen zum Gebet erhoben werden,²⁴ wieviel mehr solltest du nicht unberechtigt sein, sie mit Sünden zu beflecken? [...] Mit ungewaschenen Händen zu beten, ist nicht derart unziemlich; sie mit unzähligen Sünden besudelt herbeizubringen, das zieht viel Zorn auf sich.“ Geradezu palindromisch kommt Chrysostomus auch auf den zuvor gemeinsam mit den Händen unter den Anspruch der Reinheit gestellten Mund zurück: „Das folgern wir auch für Mund und Zunge und wollen ihn rein von Bosheit halten und so das Gebet darbringen.“ Auch diese Ermahnung illustriert er mit einem Schluss vom äußeren auf das moralische Verhalten: „Wenn einer nun ein goldenes Gerät hat, wird er es nicht wegen des hohen Werts seines Materials nicht zu einem wertlosen Dienst gebrauchen? Wieviel mehr werden wir, die wir Münder haben, die wertvoller sind als Gold und Perle, nicht unberechtigt sein, sie mit schamlosen Obszönitäten, Schmähungen und Schimpfen zu besudeln?“

Nachdem schon die Rede vom Mund und das Motiv des Goldes frühere Themen aufgegriffen haben, schließt Johannes Chrysostomus den Auslegungsgang zu Ps 140(141),² mit einer schönen Inklusion zum Anfang, indem er die Beschreibung des einstigen Tempels in einem letzten geistigen Ausle-

²² Es ist textkritisch nicht sicher, ob der Text hier ἀπολυπραγμόνως oder genau im Gegenteil πολυπραγμονέστερον lautet.

²³ Auch in Hom 4, 5 ad populum Antiochenum de statu (PG 49, 67) zitiert Chrysostomus Ps 140(141),² im Zusammenhang einer moralischen Paränese, die einzelnen Glieder des Körpers als „Waffen der Gerechtigkeit, aber nicht der Sünde“ (vgl. Röm 6,13) zu erweisen (PG 49, 66); vom Gebet ist in diesem Zusammenhang nicht die Rede.

²⁴ VAN DE PAVERD, Geschichte (wie Anm. 11), 19f: „Das Waschen der Hände geschieht nicht nur mit Rücksicht auf die Kommunion, die man auf die Hände empfing, sondern auch im Hinblick auf das Gebet, das mit ausgestreckten Händen verrichtet wurde“; zur Händewaschung vor dem Gebet vgl. z.B. Emmanuel VON SEVERUS, Gebet I, in: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972), 1134–1258, hier: 1226–1228, sowie KACZYNSKI, Wort (wie Anm. 7), 77.

gungsschritt mit Paulus christologisch-ekkesiologisch übersteigt und diese allegorisch-aktualisierende Deutung zugleich in einem Imperativ auf den Hörer und die Hörerin anwendet: „Bring deine Räucherpfanne (θυμιατήριον) nicht auf einem kupfernen Altar (βωμός) und nicht auf einem goldenen dar, sondern in dem, der kostbarer ist als jener, im geistgewirkten Heiligtum (ἐν ναῷ πνευματικῷ; vgl. 1 Kor 3,16?). Jener nämlich hat eine unbelebte Materie; in dir aber wohnt Gott (vgl. 2 Kor 6,16), und du bist Glied und Leib Christi (vgl. 1 Kor 6,15; 12,12.27; Röm 12,5)“ (PG 55, 432).

4 Aus der weiteren Auslegung: Eine Anspielung auf den Kommunionempfang

Von der weiteren Auslegung des Psalms ist nur eine relativ marginale Anspielung auf den Kommunionempfang in der langen Erklärung des anschließenden, für moralische Paränese ergiebigen Verses 3 („Stelle, Herr, eine Wache vor meinen Mund“)²⁵ von liturgischem Interesse: „Bedenke, dass dies das Glied ist, durch das wir mit Gott Umgang haben (ὄμιλοῦμεν), durch das wir den Lobpreis emporschicken (εὐφημίαν ἀναφέρομεν²⁶); dies ist das Glied, durch das wir das schauererregende Opfer empfangen (τὴν φορικτὴν θυσίαν ὑποδεχόμεθα). Die Gläubigen wissen, wovon die Rede ist“²⁷ (PG 55, 433).

5 Zusammenfassung

Exegesegehistorisch ist die Erklärung von Ps 140(141),2 ein methodisches Musterbeispiel patristischer Schriftauslegung: Nach der Vergewisserung über den auszulegenden Text einschließlich textkritischer Varianten bietet Chrysostomus eine historische Sacherklärung des alttestamentlichen Phänomens, auch wenn er dieses nicht nur im Lichte allgemeiner Kulterminologie, sondern auch der neutestamentlichen Rezeption vor allem im Hebräerbrief, aber auch zum Beispiel in 1 Petr 2,5 erschließt und somit zumindest für biblisch informierte Ohren bereits in der historisch-sachlichen Interpretation auch

²⁵ Aus ähnlichen paränetischen Gründen und ohne liturgischen Bezug zitiert Chrysostomus Ps 140(141),2-3 auch in seiner Taufkatechese 1=2/1, 17 (FC 6/1, 178 KACZYNSKI).

²⁶ Das semantisch nuancenreiche Nomen εὐφημία firmiert nicht im „Verzeichnis der wichtigsten griechischen Wörter“ der umfassenden Untersuchung von VAN DE PAVERD, Geschichte (wie Anm. 11), 557; vgl. aber LAMPE (Hg.), Patristic Greek Lexicon (wie Anm. 13), 578 mit Verweis auf „Chrys.sac.5.7 (p.136.8; 1.419B)“ in der Bedeutung „acclamation“.

²⁷ Zu Gestalt – Empfang des Leibes Christi auf die Rechte, Kuss und Genuss, sodann Trinken aus einem einzigen Kelch – und Verständnis des Kommunionempfangs durch die Gläubigen bei Johannes Chrysostomus vgl. VAN DE PAVERD, Geschichte (wie Anm. 11), 385–395, und Robert F. TAFT, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. Volume VI: The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites (Orientalia Christiana Analecta 281), Rom 2008, 213f; 235–237 etc.

metaphorische Resonanzen anklingen lässt. Im dritten Schritt folgt die paränetische Aktualisierung für das Auditorium in Form jener anthropologischen Allegorese, die schon im biblischen Vergleich des Gebets mit Weihrauch und des Erhebens der Hände mit dem Abendopfer angelegt ist und im vierten Schritt in den direkten Imperativ mündet; 1 Petr 2,5 mit seiner kultmetaphorischen Ekklesiologie und die paulinische Rede von den Christen als Tempel und Leib Christi sind wichtige Intertexte dieser abschließenden Anwendung.

Liturgiehistorisch bezeugt schon die Einleitung zur ganzen Homilie die auch sonst breit belegte Verwendung von Ps 140(141) als Abend- und Ps 62(63) als Morgenpsalm der Tagzeitenliturgie in Antiochien; bemerkenswert ist der Hinweis darauf, dass die ganze Gemeinde psalliert und sich nicht etwa nur durch einen Kehrvers an der Psalmodie beteiligt.

Theologisch bedeutsam ist die Erklärung, durch den Gesang dieser Psalmen würden die Sünden des Tages getilgt; es handelt sich um eine Auffassung, die umso klarer der Überzeugung des Chrysostomus entspringt, als sie nicht wirklich aus dem biblischen Text zu gewinnen ist. Der Tagzeitenliturgie Bußcharakter zuzuschreiben, lag im Zug der Zeit und war wohl auch ein Grund für die seit dieser Epoche – wenn auch nicht im Antiochien des Chrysostomus – bezeugte Verbreitung von Ps 50(51) als Morgenpsalm;²⁸ auch die Dimension der Versöhnung wird gelegentlich angesprochen.²⁹ Der Psalmodie selbst wird freilich nirgends so deutlich die sakramentliche Wirkung der Sündenvergebung zugeschrieben wie in der vorliegenden Homilie zum täglichen Abendpsalm 140(141), welcher nach Johannes Chrysostomus von den Vätern angeordnet wurde, damit er „als ein Heilmittel gesagt werde, das rettet und von Sünden reinigt“ (PG 55, 427) – ein Höhepunkt der altkirchlichen Auffassung von der Wirksamkeit des Wortes Gottes.³⁰

²⁸ Vielzitiert ist die – ohne Bezug auf bestimmte Psalmen formulierte – Aufforderung von Johannes Chrysostomus in der Taufkatechese 8=3/7, 17f (FC 6/2, 480 KACZYNSKI) zur Teilnahme an der Tagzeitenliturgie, insbesondere um „jeden Abend beim Herrn um die Vergebung zu bitten (τὴν συγγνώμην αἰτεῖν)“; für weitere Texte vgl. MESSNER, Feiern (wie Anm. 14), sowie BRADSHAW, Emergence (wie Anm. 7), in Rückgriff auf TAFT, Liturgy (wie Anm. 1). Ps 50(51) war natürlich auch wegen V. 17 („Herr, öffne meine Lippen ...“) für den Tagesbeginn prädestiniert; Geschichte und Motive seiner Integration in das Morgengebet werden kontrovers diskutiert und können hier nicht weiter erörtert werden.

²⁹ Basilius von Caesarea nennt in seiner längeren Regel, Quaestio 37, 4 (PG 31, 1016 A), neben Dank und Bekenntnis auch die Versöhnung mit Gott durch das Gebet (ἐξιλουμένων ἡμῶν διὰ τῆς προσευχῆς τὸν Θεόν) als Motive des monastischen Abendgebets, ohne freilich auf die spezifische Psalmodie zu sprechen zu kommen; vgl. aber TAFT, Liturgy (wie Anm. 1), 84–87, zur inhaltlichen Nähe zu Johannes Chrysostomus und zur gemeindlichen Tagzeitenliturgie: „these Basilian ascetics celebrated matins and vespers in imitation of the cathedral offices, adding to them terce, sext, none, and later compline, as well as [...] a *mesonyktikon*“ (a.a.O., 84).

³⁰ Für Chrysostomus vgl. KACZYNSKI, Wort (wie Anm. 7), 103 sowie 253–257, mit zahlreichen Belegen und ausführlicher Diskussion über die Art der durch das Wort Gottes zu vergebenden Sünden; s.o. Anm. 14.

Anhang

Johannes Chrysostomus, Aus der Auslegung von Ps 140(141)
(PG 55, 426–428; 430–432)

[426] Τούτου τοῦ ψαλμοῦ τὰ μὲν ῥήματα ἅπαντες, ὡς εἶπεν, ἴσασι, καὶ διὰ πάσης ἡλικίας διατελοῦσι ψάλλοντες· τὴν δὲ διάνοιαν τῶν εἰρημένων ἀγνοοῦσιν. [427] Ὅπερ οὐ μικρὸν εἰς κατηγορίας λόγον, τὸ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ψάλλοντας, καὶ διὰ στόματος τὰ ῥήματα προφέροντας, μὴ ζητῆσαι τῶν νοημάτων τὴν δύναμιν τῶν ἐναποκειμένων τοῖς ῥήμασιν. Ἄλλ' ὕδωρ μὲν τις διαυγὲς καὶ καθαρὸν ὄρων, οὐκ ἂν ἀνάσχοιτο μὴ προσελθεῖν, καὶ ἄψασθαι, καὶ πιεῖν· καὶ εἰς λειμῶνά τις συνεχῶς εἰσιῶν, οὐκ ἂν ὑπομείνειε μὴ συλλέξας τι τῶν ἀνθῶν ἐξελεθεῖν· ὑμεῖς δὲ ἐκ πρώτης ἡλικίας εἰς ἔσχατον γῆρας τοῦτον μελετῶντες τὸν ψαλμὸν διατελεῖτε, τὰ ῥήματα εἰδότες μόνον, καὶ παρακάθησθε θησαυρῶν συνεσκιασμένῳ, καὶ βαλάντιον περιφέρετε ἐσφραγισμένον, καὶ οὐδὲ ὑπὸ πολυπραγμοσύνης παρωξύνθη τις μαθεῖν, τί ποτὲ ἐστὶ τὸ λεγόμενον· οὐκ ἐζήτησεν, οὐκ ἠρεύνησε. Καίτοι γε οὐδὲ ἐκεῖνο ἐστὶν εἶπεν, ὅτι σαφὴς τις ὢν ὁ ψαλμὸς πάντας εἰς ὕπνον ἤγαγε, καὶ οὐκ ἀφήκε ζητῆσαι τὸ προχειρῶς κείμενον. Καὶ γὰρ ἐστὶν ἀσαφὴς, καὶ ἱκανὸς διεγείραι τὸν μὴ σφόδρα καθεδόντα, μᾶλλον δὲ καὶ τὸν καθεδόντα. Τί γὰρ ἐστὶ τὸ, *Μὴ ἐκκλίνης τὴν καρδίαν μου εἰς λόγους πονηρίας*; τί δὲ τὸ, *Παιδεύσει με δίκαιος ἐν ἐλέει, καὶ ἐλέγξει με*; Τὸ δὲ μετὰ τοῦτο, εἰπέ μοι, οὐκ ἐστὶ παντὸς ζῴου ζοφωδέστερον; Ὅτι

[426] Die Worte dieses Psalms kennen sozusagen alle und vollziehen sie jedes Lebensalter hindurch in der Psalmodie; den Sinn des Gesagten aber kennen sie nicht. [427] Ebendas ist nicht gering zum Tadel anzurechnen, dass diejenigen, welche täglich psallieren und mit dem Mund die Worte vortragen, die Bedeutung der Sinngehalte, die in den Worten enthalten sind, nicht suchen. Aber wird einer, der klares und reines Wasser sieht, nicht innehalten, um hinzuzutreten, es zu berühren und zu trinken? Und wird einer, der ununterbrochen auf eine Wiese geht, es ertragen, sie zu verlassen, ohne etwas von den Blumen gesammelt zu haben? Ihr aber verbringt (die Zeit) vom ersten Jugendalter bis zum letzten Greisenalter mit der Übung dieses Psalms, indem ihr nur die Worte kennt, und sitzt bei einem verborgenen Schatz und tragt einen versiegelten Geldbeutel herum, und keiner wurde von Neugier dazu gereizt, zu lernen, was denn das Gesagte sei; er suchte es nicht, und er forschte nicht danach. Dabei kann man nicht sagen, dass der Psalm alle zum Schlafen gebracht hat, weil er klar ist; auch hat nicht das, was auf der Hand liegt, die Untersuchung sein lassen: Denn er ist unklar und angetan, einen aufzuwecken, der nicht tief schläft, oder vielmehr auch einen, der schläft. Was heißt denn das „Neige mein Herz nicht zu Worten der Bosheit“ (Ps 140[141],4), was auch das „Der Gerechte wird mich in Erbarmen züchtigen und mich tadeln“ (V. 5)? Das danach folgende, sag mir, ist es

ἔτι καὶ ἡ προσευχή μου ἐν ταῖς
 εὐδοκίαις αὐτῶν. Κατεπόθησαν
 ἐχόμενα πέτρας οἱ κριταὶ αὐτῶν.
 Ἄλλ' ὅμως τοσοῦτων ὄντων
 ἀσαφῶν, ὡσερ τινὰ ὄδη ἀπλῶς
 παρατρέχουσιν οἱ πολλοί. Ἄλλ' ἵνα
 μὴ τὴν κατηγορίαν ἐπὶ πλειόν
 ἐπιτείνοντες, φορτικὸν τὸν λόγον
 ἐργασώμεθα, φέρε δὴ πρὸς τὴν
 ἔρευναν τῶν εἰρημένων βαδίσωμεν.

Ἀλλὰ προσέχετε μετὰ ἀκριβείας·
 οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς οἶμαι τὸν ψαλμὸν
 τοῦτον τετάχθαι παρὰ τῶν πατέρων
 καθ' ἑκάστην ἑσπέραν λέγεσθαι,
 οὐδὲ διὰ τὴν μίαν λέξιν τὴν
 λέγουσαν· Ἐπαρσις τῶν χειρῶν μου
 θυσία ἑσπερινή. Ἐπεὶ καὶ ἄλλοι
 ψαλμοὶ ταύτην ἔχουσι τὴν λέξιν,
 ὡσερ ἐκεῖνος ὁ λέγων, Ἐσπέρας
 καὶ πρωῖ καὶ μεσημβρίας διηγήσομαι
 καὶ ἀπαγγελῶ. Καὶ πάλιν, Σὴ ἔστιν ἡ
 ἡμέρα, καὶ σὴ ἔστιν ἡ νύξ. Καὶ πάλιν
 τὸ, Ἐσπέρας ἀλλισθήσεται
 κλαυθμὸς, καὶ εἰς τὸ πρωῖ
 ἀγαλλίασις· καὶ πολλοὺς ἂν εὔροις
 τις ψαλμοὺς ἐπιτηδείους τῷ καιρῷ
 τῆς ἑσπέρας. Οὐ διὰ τοῦτο γοῦν
 τοῦτον τὸν ψαλμὸν ἐτύπωσαν οἱ
 πατέρες, ἀλλ' ὡς τι φάρμακον
 σωτήριο καὶ ἀμαρτημάτων
 καθάρσιον ἐνομοθέτησαν λέγεσθαι,
 ἵν' ὅσαπερ ἂν προστριβώμεθα δι'
 ὄλου τοῦ μήκουσ τῆς ἡμέρας, ἢ ἐν
 ἀγορᾷ, ἢ ἐν οἰκίᾳ, ἢ ὅπου δήποτε
 δια τρίβοντες, ταῦτα ἐλθόντες εἰς
 τὴν ἑσπέραν, διὰ τῆς ἐπωδῆς ταύτης
 ἀποδυσώμεθα τῆς πνευματικῆς.
 Φάρμακον γάρ ἐστιν ἀπάντων
 τούτων ἀναιρετικόν.

Τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ ἔωθινὸς
 ψαλμός· οὐδὲν γὰρ κωλύει ἐν
 βραχεὶ κάκεινου ἐπιμνησθῆναι. Τὸν

nicht dunkler als alles? „Denn noch ist
 auch mein Gebet in ihrem Wohlge-
 fallen; ihre Richter haben verschluckt,
 was etwas von Felsen hat“ (V. 5f).
 Aber obwohl so viel unklar ist, durch-
 laufen die vielen (den Psalm) einfach
 wie irgendein Lied. Aber damit wir
 nicht, indem wir den Tadel zu sehr
 überspannen, die Rede beschwerlich
 machen, lass uns zur Erforschung
 dessen schreiten, was gesagt ist.

Aber merkt genau auf: Es scheint mir,
 dass nicht einfachhin von den Vätern
 angeordnet wurde, dass dieser Psalm
 jeden Abend gesagt werde, und auch
 nicht bloß wegen des einen Aus-
 drucks, der sagt: „Das Erheben meiner
 Hände (sei wie) ein Abendopfer“ (V.
 2); denn auch andere Psalmen enthal-
 ten diesen Ausdruck, so wie jener, der
 sagt: „Abends und morgens und mit-
 tags werde ich erzählen und verkün-
 digen“ (Ps 54[55],18), und wiederum:
 „Dein ist der Tag, und dein ist die
 Nacht“ (Ps 73[74],16), und wiederum:
 „Am Abend wird sich Weinen nieder-
 legen, und zum Morgen ist es Jubel“
 (Ps 29[30],6); und man könnte viele
 Psalmen finden, die zur Abendzeit
 passen. Nicht deswegen also haben die
 Väter diesen Psalm bestimmt, sondern
 sie haben angeordnet, dass er als ein
 Heilmittel gesagt werde, das rettet und
 von Sünden reinigt, damit wir, so viel
 wir uns auch während der ganzen
 Länge des Tages zufügen – auf dem
 Markt, zu Hause, oder wo auch immer
 wir uns aufhalten –, dieses, wenn wir
 zum Abend gekommen sind, durch
 diesen geistgewirkten Gesang ablegen;
 ein Heilmittel ist er nämlich, der all
 dies wegnimmt.

Von solcher Art ist auch der Morgen-
 psalm; nichts hindert nämlich, auch an
 diesen kurz zu erinnern. Er entzündet

πόθον γὰρ ἀνάπτει τὸν πρὸς τὸν Θεὸν, καὶ διεγείρει τὴν ψυχὴν, καὶ σφόδρα πυρώσας, καὶ πολλῆς ἐμπλήσας ἀγαθότητος καὶ ἀγάπης, οὕτως ἀφήσει προσελθεῖν. Ἴδωμεν δὲ καὶ πόθεν ἄρχεται, καὶ τί διδάσκει ἡμᾶς· Ὁ Θεός, ὁ Θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω. Ἐδίμησέ σε ἡ ψυχὴ μου. Ὅρας πῶς πεπυρωμένης δεικνυσι ψυχῆς ῥήματα; Ἐνθα δὲ ἀγάπη Θεοῦ, πάντα οἴχεται τὰ πονηρά· ἐνθα μνήμη Θεοῦ, ἐνταῦθα ἀμαρτημάτων λήθη, καὶ κακῶν ἀναίρεσις. Οὕτως ἐν τῷ ἁγίῳ ὤφθη [428] σοι, τοῦ ἰδεῖν τὴν δύναμίν σου, καὶ τὴν δόξαν σου. Τί ἐστίν, Οὕτως; Μετὰ τοῦ πόθου, φησὶ, τούτου, μετὰ τῆς ἀγάπης ταύτης, ὥστε ἰδεῖν σου τὴν δόξαν, ἣν πανταχοῦ τῆς γῆς ἔστιν ἰδεῖν. Ἀλλ' ἵνα μὴ τὸ ἐν χερσὶν ἀφέντες, τὸ πάρεργον ἐπεισαγάγωμεν, παραπέμψαντες τὸν ἀκροατὴν εἰς τὰ ὑπὲρ ἐκεῖνου εἰρημένα, τῶν προκειμένων νῦν ἀψώμεθα.

Τί δὲ φησὶν οὗτος; Κύριε, ἐκέκραξα πρὸς σὲ, εἰσάκουσόν μου.
[...]

[430] Κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου, ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου. Ἔτερος, Ταχθήτω ἡ προσευχή μου, ὡς θυμίαμα ἔμπροσθέν σου. Ἄλλος, Ἐτοιμασθήτω. Ἐπαρσις τῶν χειρῶν μου θυσία ἐσπερινή. Ἄλλος, Δῶρον ἐσπέρας. Ἔτερος, Προσφορά ἐσπερινή.

Τί διδάξει βουλόμενος ἡμᾶς ὁ προφήτης περὶ θυσίας ἐσπερινῆς διαλέγεται; Δύο βωμοὶ τὸ παλαιὸν ἦσαν, εἰς μὲν ἀπὸ χαλκοῦ κατασκευασμένος, ἕτερος δὲ

nämlich die Sehnsucht nach Gott und weckt die Seele ganz auf, und nachdem er heftig entflammt und mit viel Güte und Liebe erfüllt hat, lässt er so hinzutreten. Schauen wir also auch, womit er anfängt und was er uns lehrt: „Gott, mein Gott, zu dir hin wache ich frühe. Meine Seele dürstete nach dir“ (Ps 62[63],2). Siehst du, wie er die Worte einer entflamnten Seele zeigt? Wo Gottesliebe ist, verschwindet alles Übel; wo Gottesgedenken ist, dort ist Vergessen von Sünden und Wegnahme von Bösem. „So erscheine ich vor dir im Heiligtum [428], um deine Macht und Herrlichkeit zu sehen“ (V. 3). Was heißt „so“? Mit dieser Sehnsucht, sagt er, mit dieser Liebe, dass ich „deine Herrlichkeit sehe“, die man überall auf der Erde sehen kann. Damit wir aber nicht, indem wir von dem lassen, was in Händen ist, Nebensächliches einführen, verweisen wir den Hörer auf das über jenen (Psalm) Gesagte und halten uns nun an das Vorliegende.

Was sagt nämlich dieser (Psalm)? „Herr, ich habe zu dir gerufen, erhöre mich“ (Ps 140[141],1). [... Es folgt die Auslegung von V. 1.]

[430] „Geleitet werde mein Gebet wie Weihrauch vor dein Angesicht.“ Ein anderer (in der Hexapla zitierter Übersetzer): „Hingestellt werde mein Gebet wie Weihrauch vor dir.“ Ein anderer: „Bereitet ...“. „Das Erheben meiner Hände als Abendopfer.“ Ein anderer: „... (als) Gabe des Abends“, ein anderer: „... Abenddarbringung“ (Ps 140 [141],2).

Was sagt der Prophet, um uns über das Abendopfer zu belehren? Zwei Altäre gab es einst, einen aus Kupfer verfertigten und einen aus Gold. Und der eine war beinahe öffentlich, den

χρυσοῦς. Καὶ ὁ μὲν πάνδημος ἦν σχεδόν, προκείμενος τοῖς ἱερείοις τοῖς τοῦ πλήθους παντός, ὁ δὲ ἐν τοῖς ἀδύτοις ἀπέκειτο καὶ τοῦ καταπετάσματος ἔνδον. Μᾶλλον δὲ ὥστε σαφέστερα γενέσθαι τὰ λεγόμενα ἡμῖν, εἰς ἀρχὴν τὸν λόγον ἀναγαγεῖν πειρασόμεθα. Ναὸς ἦν παρὰ Ἰουδαίοις τὸ παλαιὸν τεσσαράκοντα μὲν πηχῶν τὸ μήκος, τὸ δὲ πλάτος εἴκοσι. Τοῦτου τοῦ μήκους δέκα ἀφελὼν πήχεις ἀπέλαβεν ἔνδον διὰ τοῦ καταπετάσματος, καὶ τὸ ἀπειλημμένον ἐκαλεῖτο Ἅγια ἁγίων, τὸ δὲ ἔξω, Ἅγια μόνον. Καὶ χρυσῶ πάντα κατελάμπετο. Τινὲς δὲ καὶ τὴν δοκὸν ἐκείνην τὴν ἄνω χρυσήλατον ἔλεγον εἶναι. Ἐνθα ὁ ἀρχιερεὺς μόνος εἰσῆει ἅπαξ τοῦ ἔνιαυτοῦ, ἐκεῖ καὶ ἡ κιβωτὸς ἔκειτο, καὶ τὰ Χερουβίμ· ἐκεῖ καὶ ὁ βωμὸς εἰστήκει ὁ χρυσοῦς, ἔνθα τὸ θυμιατήριον προσεφέρετο, εἰς οὐδὲν ἕτερον παρεσκευασμένος, ἀλλ' ἢ πρὸς τὸ θυμίαμα μόνον. Τοῦτο δὲ ἐγίνετο ἅπαξ τοῦ ἔνιαυτοῦ.

Ἐν τῷ παῦ οὖν τῷ ἔξω ὁ χαλκοῦς ἦν βωμὸς, καὶ καθ' ἑκάστην ἑσπέραν ἐφέρετο ἄμνός καὶ κατεκαίετο. Τοῦτο ἐκαλεῖτο θυσία ἑσπερινή· ἦν γὰρ καὶ ἑωθινή, καὶ δις τῆς ἡμέρας εἰς τὸν ναὸν τὸν βωμὸν καίεσθαι ἔδει, ἐκτὸς τῶν ἄλλων ἱερείων τῶν παρὰ τοῦ λαοῦ προσαγομένων. Τοῦτο γὰρ τοῖς ἱερεῦσιν ἐπίταγμα καὶ νόμος ἦν, ὥστε οἴκοθεν καὶ παρ' ἑαυτῶν, ὅταν μηδεὶς προσέφεραν, ἕνα ἑωθινὸν καὶ ἕνα ἑσπερινὸν ἄμνον καταθύειν καὶ κατακαίειν· καὶ ἡ μὲν ἐκαλεῖτο θυσία ἑωθινή, ἡ δὲ ἑσπερινή. Τοῦτο δὲ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ

Opfertieren der ganzen Masse bestimmt, der andere lag im Tempelinneren und innerhalb des Vorhangs (vgl. Ex 36–38). Damit aber noch klarer werde, was uns gesagt wird, versuchen wir die Rede zum Anfang hinaufzuführen: Bei den Juden gab es einst einen Tempel, der eine Länge von vierzig Ellen und eine Breite von zwanzig hatte (vgl. Ez 41,2); von dieser Länge nahm das Innere zehn Ellen weg und schloss es durch den Vorhang ein, und das Eingeschlossene wurde „Allerheiligstes“ genannt, das außen dagegen nur „Heiliges“ (vgl. Ex 26,33 etc.; Hebr 9,2f). Und alles leuchtete von Gold. Einige aber sagten, dass auch jener Balken oben aus Gold war. Dorthin ging allein der Hohepriester einmal im Jahr (vgl. Hebr 9,7); dort lag auch die Lade und die Cherubim; dort stand auch der goldene Altar, dorthin wurde auch die Räucherpfanne gebracht, die für nichts anderes verfertigt war als allein für das Räucherwerk (vgl. Hebr 9,3–5); das geschah aber einmal im Jahr.

Im äußeren Heiligtum aber war der kupferne Altar, und jeden Abend wurde ein Lamm gebracht und verbrannt; das wurde „Abendopfer“ genannt. Es gab nämlich auch ein Morgen(-opfer), und zweimal am Tag musste zum Heiligtum hin der Altar brennen, abgesehen von den anderen Opfertieren, die vom Volk dargebracht wurden. Das war für die Priester Gebot und Gesetz, aus Eigenem und von ihnen selbst, wenn niemand darbrachte, ein Morgen- und ein Abendlamm zu opfern und zu verbrennen; und das eine wurde Morgenopfer genannt, das andere Abend(-opfer) (vgl. Ex 29,38–

νενομοθέτητο γίνεσθαι, δηλοῦντος διὰ τοῦ γινομένου, ὅτι διηνεκῶς αὐτὸν θεραπεύεσθαι χρή, καὶ ἀρχομένης καὶ τελευτώσης ἡμέρας.

Αὕτη τοίνυν ἡ θυσία εὐπρόσδεκτος ἦν αἰεὶ, καὶ τὸ θῦμα τοιοῦτον· τὸ δὲ ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ποτὲ μὲν εὐπρόσδεκτον ἦν, ποτὲ δὲ οὐκ εὐπρόσδεκτον, ἀπὸ τῆς διαθέσεως τῶν προσφερόντων πρὸς ἀρετὴν ἢ κακίαν τοῦτο κάκεινο γινόμενον· ὅπερ δὲ οὐχ ὑπὲρ ἁμαρτημάτων ἐτέρων προσεφέρετο, ἀλλ' ἱερουργίας νόμος ἦν καὶ θεραπείας τρόπος, πάντως εὐπρόσδεκτον ἦν.

Ἄξιοι τοίνυν οὗτος οὕτω γενέσθαι αὐτοῦ τὴν εὐχὴν ὡς ἐκεῖνο τὸ θῦμα τὸ οὐδεμιᾶ κηλίδι τοῦ προσάγοντος μολυνόμενον, ὡς ἐκεῖνο τὸ θυμίαμα τὸ καθαρὸν καὶ ἅγιον. Διὰ δὲ τὸ ἄξιόν καὶ παιδεύει καθαρὰς ἡμᾶς ποιῆσθαι τὰς εὐχὰς καὶ εὐώδεις. Τοιοῦτον γὰρ ἡ δικαιοσύνη· ὡσπερ οὖν ἡ ἁμαρτία δυσώδης. Διὸ καὶ τὴν δυσωδίαν αὐτῆς παραδηλῶν αὐτὸς οὗτος ἔλεγεν· *Ὅτι αἱ ἀνομίαι μου ὑπερῆραν τὴν κεφαλὴν μου, ὡσεὶ φορτίον βαρὺ ἐβαρύνθησαν ἐπ' ἐμέ. Προσώξεσαν καὶ ἐσάπησαν οἱ μῶλωπές μου.*

42; Lev 6,2; Num 28,3–8). Dass das geschehe, wurde von Gott als Gesetz gegeben, der durch das Geschehen deutlich machte, dass man ihn fortwährend verehren müsse, sowohl wenn der Tag beginnt, als auch wenn er zum Ende kommt.

Diese Opferung also und dieses Opfer war immer annehmlich (vgl. 1 Petr 2,5); das für die Sünden hingegen war einmal annehmlich, einmal nicht annehmlich: Entsprechend der Disposition derer, die es darbrachten, wurde auch jenes zur Tugend oder zur Bosheit. Was dagegen nicht für die Sünden anderer dargebracht wurde, sondern Gesetz des Opferdienstes und Weise der Verehrung war, war ganz und gar annehmlich.

Dieser (sc. der Psalmist) bittet also, dass sein Gebet so werde wie jenes Opfer, das von keiner Befleckung des Darbringenden besudelt ist, wie jener reine und heilige Weihrauch (vgl. Ex 30,35). Durch seine Bitte belehrt er auch uns, unsere Gebete rein und wohlriechend zu machen. So ist nämlich die Gerechtigkeit, wie denn die Sünde übelriechend ist. Deswegen sagte auch derselbe, um deren üblen Geruch anzuzeigen: „Denn meine Gesetzlosigkeiten sind mir über den Kopf gewachsen, wie eine schwere Last sind sie zu schwer für mich geworden. Es stinken und faulen meine Wunden“ (Ps 37[38],5f).

Ὡσπερ οὖν τὸ θυμίαμα καὶ καθ' ἑαυτὸ ἐστὶ καλὸν [431] καὶ εὐώδεις, τότε δὲ μάλιστα ἐπιδείκνυται τὴν εὐωδίαν, ὅταν ὁμιλήσῃ τῷ πυρὶ· οὕτω δὴ καὶ ἡ εὐχή καλὴ μὲν καὶ καθ' ἑαυτήν· καλλίων δὲ καὶ εὐωδεστέρα γίνεται, ὅταν μετὰ θερμῆς καὶ ζεούσης ψυχῆς ἀναφέρηται, ὅταν θυμιατήριον ἢ ψυχὴ γένηται καὶ πῦρ ἀνάπτῃ σφοδρὸν. Οὐδὲ γὰρ τὸ θυμίαμα τῆς ἐσχάρας μὴ προαναφθείσης ἐπιτίθετο, ἢ τῶν ἀνθράκων μὴ διακαιομένων. Τοῦτο καὶ σὺ ἐπὶ τῆς διανοίας ποίησον· πρότερον ἄναψον αὐτὴν τῇ προθυμίᾳ, καὶ τότε ἐπιτίθει τὴν εὐχὴν. Εὐχεται τοῖνυν τὴν μὲν εὐχὴν αὐτοῦ γενέσθαι ὡς θυμίαμα, τῆς δὲ ἔπαρσιν τῶν χειρῶν ὡς θυσίαν ἐσπερινήν. Ἀμφοτέρα γὰρ εὐπρόσδεκτα. Πῶς δ' ἂν γένοιτο τοῦτο; Εἰ ἀμφοτέρα εἶη καθαρὰ, εἰ ἀμφοτέρα εἶη ἄμωμα, ἢ τε γλῶττα καὶ αἱ χεῖρες, αἱ μὲν πλεονεξίας καὶ ἀρπαγῆς ἐκκεκαθαρμέναι, ἢ δὲ πονηρῶν ῥημάτων ἠλευθερωμένη. Ὡσπερ γὰρ θυμιατήριον οὐδὲν ἔχειν ἀκάθαρτον χρὴ, ἀλλ' ἢ πῦρ καὶ θυμίαμα· οὕτω καὶ τὴν γλῶτταν μὴ προφέρειν κεκηλιδωμένον ῥῆμα, ἀλλ' ἢ ἀγιωσύνην, καὶ εὐφημίαν· οὕτω καὶ τὰς χεῖρας θυμιατήριον γίνεσθαι. Ἔστω τοῖνυν θυμιατήριόν σου τὸ στόμα, καὶ σκόπει μὴ κόπρου αὐτὸ ἐμπλήσῃς. Τοιοῦτοι οἱ τὰ αἰσχρὰ φθειγγόμενοι καὶ ἀκάθαρτα ῥήματα. Καὶ τίνος ἔνεκεν οὐκ εἶπεν Ἐωθινή, ἀλλ' Ἐσπερινή; Ἐμοὶ μὲν ἀδιαφόρως εἰρησθαι καὶ τοῦτο δοκεῖ. Καὶ γὰρ εἰ εἶπεν Ἐωθινήν, ὁ περιεργὸς ἠρώτησεν ἂν, τίνος ἔνεκεν οὐκ εἶπεν Ἐσπερινήν; Εἰ δὲ

Wie nun der Weihrauch schon von sich aus gut [431] und wohlriechend ist, aber doch dann am stärksten seinen Wohlgeruch zeigt, wenn er mit Feuer zusammenkommt, so ist auch das Gebet zwar schon für sich schön; schöner und wohler riechend wird es aber, wenn es mit heißer und glühender Seele emporgesandt wird, wenn die Seele Räucherpfanne wird und ein kräftiges Feuer entzündet. Der Weihrauch wird nämlich nicht aufgelegt, wenn nicht das Kohlebecken vorher angezündet wurde und die Kohlen nicht durchgeglüht sind. Das mach auch du auf dem Verstand: Zuerst zünde ihn mit dem Eifer an, und dann leg das Gebet darauf. Er (sc. der Psalmist) betet also, dass sein Gebet „wie Weihrauch“ werde, das „Erheben der Hände wie ein Abendopfer“. Beide sind nämlich annehmlich. Wie soll das aber geschehen? Wenn beide rein und beide makellos sind: sowohl die Zunge als auch die Hände; letztere gereinigt von Habsucht und Raub, erstere befreit von bösen Worten. Wie aber eine Räucherpfanne nichts Unreines haben darf, sondern nur Feuer und Weihrauch, so darf auch die Zunge kein beschmutztes Wort hervorbringen, sondern nur Heiligung und Lob. So müssen auch die Hände Räucherpfanne werden. Es sei also dein Mund eine Räucherpfanne; und schau, dass du ihn nicht mit Mist vollmachst. Von solcher Art sind diejenigen, welche schändliche und unreine Worte von sich geben.

Und weswegen sagt er nicht „Morgen-“ sondern „Abend-“ (Opfer)? Auch das scheint mir unterschiedslos gesagt zu sein. Wenn er nämlich „Morgen-“ (Opfer) sagte, würde der Übereifrige fragen, weswegen er nicht „Abend-“

τις ἀπολυπραγμόνως βούλοιτο ἀκούειν [varia lectio: πολυπραγμονέστερον ἐξετάσαι βουληθείη], ὅτι ἡ μὲν ἑωθινή ἀναμένει τὴν ἑσπερινήν· ἡ δὲ ἑσπερινὴ γενομένη τὴν ἱερουργίαν ἐπλήρωσε, καὶ οὐκ ἔστιν ἀτελεστέρα πῶς ἔτι τῆς ἡμέρας λοιπὸν ἢ λατρεία, ἀλλὰ ἀπηρτίσθη, καὶ τέλος ἔλαβεν.

Ἀλλὰ γὰρ τί βούλεται καὶ τῶν χειρῶν ἢ ἔκτασις ἐν τῇ εὐχῇ; Ἐπειδὴ πολλαῖς πονηρίαις διακονοῦνται αὐται, οἷον πληγαῖς, φόνοις, ἀρπαγαῖς, πλεονεξίαις, δι' αὐτὸ μὲν οὖν τοῦτο κελευόμεθα αὐτὰς ἀνατείνειν, ἵνα ἡ τῆς εὐχῆς διακονία δεσμὸς αὐταῖς γένηται τῆς κακίας, καὶ ἀπαλλαγὴ τῆς πονηρίας, ἵν' ὅταν μέλλῃς ἀρπάξῃς ἢ πλεονεκτεῖν ἢ τύπτειν ἕτερον, ἀναμνησθεὶς ὅτι ταύτας μέλλεις ἀντὶ συνηγόρων πρὸς τὸν Θεὸν πέμπειν, καὶ διὰ τούτων τὴν θυσίαν ἀναπέμπειν ἐκείνην τὴν πνευματικὴν, μὴ κατασιχῆς αὐτὰς, καὶ ἀπαρῆρησιάστους ἐργάση τῇ διακονίᾳ τῆς πονηρᾶς ἐργασίας. Κάθαιρε τοίνυν αὐτὰς ἐλεημοσύνη, φιλανθρωπία, προστασία δεομένων, καὶ οὕτως αὐτὰς εἰς εὐχὴν ἄγε. Εἰ γὰρ ἀνίπτους αὐτὰς οὐκ ἐπιτρέπεις εἰς εὐχὴν ἐπαίρεσθαι, πολλῶ μᾶλλον ἀμαρτήμασιν οὐκ ἂν εἴης δίκαιος αὐτὰς μιαίνειν. Εἰ τὸ ἔλαττον δέδοικας, πολλῶ μᾶλλον τὸ μεῖζον φρίζον. Τὸ μὲν γὰρ ἀνίπτους χερσὶ προσεύχεσθαι, οὐ τοσοῦτον ἄτοπον· τὸ δὲ καταρῥυπωθεὶσας αὐτὰς μυρίοις ἀμαρτήμασι προσάγειν, τοῦτο πολλὴν φέρει τὴν ὀργήν.

(Opfer) sagt. Wenn aber einer ohne übergroße Neugier hören wollte [Variante: übereifrig forschen wollte], (ist zu sagen), dass zwar das „Morgen-“ (Opfer) das „Abend-“ (Opfer) erwartet; wenn dagegen das „Abend-“ (Opfer) geschehen ist, hat es den Opferdienst vollendet, und der Kult des Tages ist auf keine Weise unvollendet, als ob noch etwas übrig wäre, sondern er ist abgeschlossen und hat ein Ende genommen.

Aber was will auch das „Erheben der Hände“ beim Gebet? Weil diese vielfachen Übel dienen, wie Prügeln, Mord, Raub und Habgier, deshalb werden wir angewiesen, sie zu erheben, damit der Gebetsdienst für sie zur Fessel vor dem Bösen wird und zur Befreiung vom Übel: damit du, wenn du rauben oder übervorteilen oder einen anderen schlagen willst, wenn du dich erinnerst, dass du sie fürsprechend zu Gott sendest und durch sie jenes geistige Opfer (vgl. 1 Petr 2,5) emporsendest, sie nicht schändest und völlig unfrei machst durch den Dienst am bösen Geschäft. Reinige sie also durch Almosen, Menschenfreundlichkeit, Fürsorge für Bedürftige, und so bring sie zum Gebet. Wenn du nämlich nicht gestattest, dass sie ungewaschen zum Gebet erhoben werden, wieviel mehr solltest du nicht unberechtigt sein, sie mit Sünden zu beflecken? Wenn du das Geringere fürchtest, schaudere vielmehr vor dem Größeren. Mit ungewaschenen Händen zu beten, ist nicht derart unangebracht; sie mit unzähligen Sünden besudelt herbeizubringen, das zieht den großen Zorn auf sich.

Τοῦτο καὶ ἐπὶ στόματος καὶ
 γλώττης λογιζώμεθα, καὶ ἄβατον
 αὐτὸ τῇ πονηρίᾳ τηροῦντες, οὕτω
 [432] τὴν προσευχὴν προσάγωμεν.
 Εἰ γὰρ χρυσοῦν τις σκεῦος ἔχων,
 οὐκ ἂν ἔλοιτο εἰς ἄτιμον αὐτῷ
 χρῆσασθαι διακονίαν διὰ τὸ
 πολύτιμον τῆς ὕλης· πολλῷ μᾶλλον
 οἱ χρυσοῦ καὶ μαργαρίτου
 τιμιώτερα στόματα ἔχοντες, οὐκ ἂν
 εἶημεν δίκαιοι ταῖς ἀναισχύντοις
 αὐτὰ καταρρύπαίνειν
 αἰσχρορῶρημοσύναις, καὶ λοιδορίαις,
 καὶ ὕβρεσιν. Οὐκ ἐν χαλκῷ
 προσάγεις βωμῷ τὸ θυμιατήριον,
 οὐδὲ ἐν χρυσῷ, ἀλλ' ἐν τῷ τούτου
 τιμιωτέρῳ, ἐν ναῷ πνευματικῷ.
 Ἐκεῖνῳ μὲν γὰρ ἄψυχος ἡ ὕλη· ἐν
 σοὶ δὲ ὁ Θεὸς ἐνοικεῖ, καὶ μέλος εἶ
 τοῦ Χριστοῦ καὶ σῶμα.

Das folgern wir auch für Mund und
 Zunge und wollen ihn rein von Bos-
 heit halten und so [432] das Gebet
 darbringen. Wenn einer nun ein gol-
 denes Gefäß hat, wird er es nicht we-
 gen des hohen Werts seines Materials
 nicht zu einem wertlosen Dienst ge-
 brauchen? Wieviel mehr werden wir,
 die wir Münder haben, die wertvoller
 sind als Gold und Perle, nicht unbe-
 rechtigt sein, sie mit schamlosen Obs-
 zönitäten, Schmähungen und Schimp-
 fen zu besudeln. Bring deine Räucher-
 pfanne nicht auf einem kupfernen
 Altar und nicht auf einem goldenen
 dar, sondern in dem, der kostbarer ist
 als jener, im geistgewirkten Heiligtum
 (vgl. 1 Kor 3,16). Jener nämlich hat eine
 unbelebte Materie; in dir aber wohnt
 Gott (vgl. 2 Kor 6,16), und du bist
 Glied und Leib Christi (vgl. 1 Kor 6,15;
 12,12.27; Röm 12,5).