



## PSALM 51: BETRACHTUNG EINIGER INTERPRETATIONEN

*Robert Murray SJ*

### Der Psalm an seinem Platz neben Ps 50

Der Abschnitt, den wir dieses Jahr studieren, ist etwa die erste Hälfte von Buch 2 im Psalter. Dieser Abschnitt wird wiederum in zwei Hälften aufgeteilt: Die Überschriften der Psalmen 42 bis 49 beziehen sich alle auf die „Söhne Korachs“, während die Psalmen 51 bis 57 sich alle auf David beziehen. Zwischen diesen beiden Gruppen steht Psalm 50. Wie die korachitischen Psalmen wird er einem levitischen Sänger zugeschrieben, aber nur einem, Asaf (sein Name erscheint wieder in der Überschrift zu den Psalmen 73 bis 83, nach denen wieder die Korachiter wieder mit einigen Psalmen folgen).

In seinem genial argumentierten Buch *The Psalms of the Sons of Korah* [Die Psalmen der Söhne Korachs] (Sheffield, JSOT Supplement Series, 1982) bringt Michael Goulder eine überzeugende Beweisführung dafür, dass die Psalmen in Buch 2 sowohl absichtlich so geordnet sind als auch angefüllt sind mit Anhaltspunkten für die verlorene Geschichte des nördlichen Kultzentrums in Dan. Ich erwähne dies hier nur, weil Goulder an einem Punkt in der von ihm vorgeschlagenen Rekonstruktion die Meinung äußert, Ps 50 sei „als der dem Ps 51 ähnlichste Psalm“ dort eingefügt, wo er ist (S. 200). Eine sorgfältige Untersuchung der beiden Psalmen legt tatsächlich nahe, dass sie zusammengehören als eine Reihe von Überlegungen über die Art, wie Menschen (als ein Volk und als Einzelne) in all ihren Taten, von böse bis gerecht, vor Gott stehen, über den Wert von Opfern, und über die Weisen, wie der Mensch leben kann, damit sein Leben Gott angenehm ist. Ich werde also beginnen, indem ich die Hauptverbindungen zwischen Ps 50 und 51 anschau.

(i) *Forensische Bilder*. Ps 50 beschreibt den Herrn des ganzen Kosmos, der den Himmel und die Erde als Zeugen aufruft vor dem Tribunal, zu dem er sein Bundesvolk vorlädt, damit es das Urteil über sein Verhalten hört (50,4-7). In Ps 51,5-6 ist das Tribunal zu Ende, alle Anklagen gegen „David“ wurden gehört; er kann nicht anders als sich für schuldig bekennen.

(ii) *Gottes Urteil bezüglich Tieropfern* (50,8-15). Gott verbietet diese nicht, aber er möchte sie nicht; er zieht ein Dankopfer (*toda*) und das Halten von Gelübden vor (50,14-15.23). Dieses Urteil ist weniger direkt als jene, die im Namen Gottes bei vielen Propheten zum Ausdruck kommen (siehe Jes 1,11-12; Am 5,21-22; Mi 6,6-8 und Jer 7,21-23). Das Gleichgewicht in Ps 50 zwischen Gottes Ablehnung und Annahme von Opfern findet seine genaueste Parallele in Ps 51,18-19.21.

(iii) *Sünde und deren Heilung*. Der letzte Teil von Ps 50, eine strenge Anklage gegen Sünder vor allem bezüglich Treue und Aufrichtigkeit, findet eine thematische Parallele in einem großen Teil

von Ps 51 mit dem offenkundigen Unterschied, dass in letzterem „David“ sich selbst ganz und gar der Sünde anklagt, aber keine Einzelheiten nennt. Ohne Entschuldigungen oder Einschränkungen stellt er sich unter die liebende Barmherzigkeit Gottes und zeigt sich sowohl reumütig als auch darauf bedacht, Früchte der Reue hervorzubringen. Ihm gegenüber sind die in Ps 50 beschriebenen Sünder durch Selbsttäuschung und Heuchelei in ihrem Gottesdienst geblendet. Verglichen mit den vielen Ausdrücken der Freude über die Vergebung in Ps 51 endet Ps 50 mit Gott, der die Sünder aufruft, aufrichtige *toda* darzubringen, und der denen, die den rechten Pfad nehmen, das Heil (*jescha*<sup>c</sup>) verspricht.

Von Vers 7 an stellt Ps 50 den Sprecher als Gott selbst dar. Dies sagt implizit, dass der Mensch, der tatsächlich die Worte sagt (in Rede oder Gesang) – zumindest das erste Mal – in der Rolle des Propheten auftrat, als der Mund oder der Bote Gottes. Eine Reihe von Psalmen scheinen diese Form zu haben, was nahelegt, dass es reguläre „Kultpropheten“ gegeben hat, die den Hauptheiligtümern angehörten und die später den levitischen Chören entstammten. Ein beachtliches Beispiel ist der Asafiter Jahasiël, über den der prophetische Geist kam, um dem König Joschafat zu versichern, dass er im Kampf gegen eine stärkere einmarschierende Macht siegreich sein würde (2 Chr 20,14-17).

## Der Sprecher in Psalm 51

Im Gegensatz zu Ps 50 ist Ps 51 gänzlich von einem einzelnen reumütigen Sünder gesprochen. Ist er notwendigerweise eine einzelne Person, die nur für sich selbst spricht? Könnte er jemand sein, der für das gesamte Volk stehen könnte und der das Volk implizit dazu auffordert, sich das Sündenbekenntnis und die Reue zu eigen zu machen? **Die traditionelle Überschrift** spricht natürlich dagegen: Der Sprecher ist **König David** nach seinem Ehebruch mit Batseba und seinem konstruktiven Mord an Urija. Die altgriechische Version („LXX“) und alle, die dieser folgen, nehmen das ohne Frage an, wohingegen die meisten Wissenschaftler die Überschriften als spätere Erfindungen betrachten. Aber – ohne jegliche Zugeständnisse an die fundamentalistische Buchstäblichkeit zu machen – wäre es nicht möglich, dass David während seiner langen Trauer und seinem Fasten (2 Sam 12,16-18) nicht nur für das Leben seines Kindes gebetet hat, sondern auch den Psalm gedanklich entwarf? Eine Alternative könnte sein, dass ein mit großer Phantasie begabter Dichter den Psalm schrieb und ihm dramatische Kraft gab, indem er ihn David zuschrieb, als dieser in der Situation war, auf die sich die Überschrift bezieht. Wie Jonathan Magonet bemerkte, passt der Psalm sehr gut zur Geschichte.

Aber gewisse Faktoren zeigen, dass die Überschrift nicht von Anfang an da war. Genau die Hälfte der Psalmen hat die Überschrift *leDavid*, mit und ohne musikalische Anweisungen. Von diesen 75 geben nur 13 einen Hinweis auf Ereignisse oder Orte, die mit dem Leben Davids verbunden sind, meist bevor er König wurde. Nur von den Psalmen 51 und 3 („als David vor seinem Sohn Absalom floh“) heißt es, dass sie sich auf Ereignisse beziehen, die während der Regierungszeit Davids stattfanden. Aber ein weit größerer Anteil des Psalters (wie von Wissenschaftlern von Sigmund Mowinckel bis John Eaton kraftvoll argumentiert wurde) entspricht am besten einer Deutung mit Blick auf **die davidischen Könige in der Zeit des ersten Tempels**; als solche hätten sie eine zentrale Rolle beim Neujahrsfest gespielt, bei dem jedes Jahr der von Gott mit David geschlossene Bund erneuert wurde. Dieser Bund, der ganz verschieden ist von dem am Berg Sinai, wird in Ps 89 gefeiert. Ps 72, der die Überschrift „für Salomo“ trägt, erfleht Segen für ihn und durch ihn für das ganze Reich. Es war Salomo, der den Wunsch Davids erfüllt hat, den Tempel zu bauen. Der Einweihungsgottesdienst (1 Kön 8) wurde nicht von einem Hohenpriester gehalten, sondern vom sakralen König selbst. Dieser Bericht, der gemäß deuteronomischer Theologie redigiert wurde,

gibt keinen Hinweis auf die sakrale Rolle des Königs, aber das lange Gebet Salomos fasst eine Reihe von Personen ins Auge, deren Gründe, zum Beten zu kommen, Licht auf viele der Psalmen werfen können: Einzelne, die mit ihren privaten Schwierigkeiten beladen sind, Gruppen oder das gesamte Volk, die von Katastrophen bedroht sind. Manchmal konnte der König alleine und ohne Ritus kommen, um für sein Volk zu beten, so wie Hiskija es angesichts der assyrischen Herausforderung für Jerusalem tat (2 Kön 19,14-19 // Jes 37,14-20); er konnte kommen, um für seine eigene Heilung zu danken (Jes 38,9-19); oder in einer Krise konnte er so viele von seinem Volk, wie in den Tempel passten, zusammenführen. Ich glaube, dies ist der religiöse Kontext von Ps 44, eine Klage des Volkes, nachdem es besiegt wurde (das Nordreich, wie Coulter glaubhaft argumentiert); die plurale Stimme wird dreimal von jemandem unterbrochen, der in der ersten Person spricht, und der sicher der König ist.

### **Eine einzigartige Zuschreibung – weder an David noch an einen Einzelnen**

Die jüdische Tradition ist im Allgemeinen bei der uns bekannten Überschrift von Ps 51 geblieben. Aber in den frühen Übersetzungen der Bibel findet sich eine gänzlich andere Überschrift in der ins Syrische übersetzten Bibel, der sogenannten „einfachen“ Version (*Peschitta*). Von ihr wird gemeinhin angenommen, dass sie hauptsächlich von Juden in Edessa übersetzt wurde, selbst wenn die letzten Bücher anscheinend von Christen übersetzt wurden. Wie bei einer beträchtlichen Anzahl von Psalmen dieser Version beginnt die syrische Überschrift mit einer Definition dieses Psalms als Prophetie; dann folgt: „über das Volk in Babylon, das bekennt, dass es gesündigt hat, und das um Erbarmen bittet“. Die Übersetzung des gesamten Psalmentextes behält die erste Person bei, aber David scheint vergessen zu sein. Wir sind auf dem Weg dahin, dass Psalm 51 bei gottesdienstlichen Buß-Versammlungen von allen verwendet wird, möglicherweise wie das Fasten und die Klagen, die Sacharja erwähnt (7,5; 8,18), und von da an in jüdischen wie in christlichen Liturgien.

### **Der jüdische und christliche gottesdienstliche Gebrauch von Psalm 51**

Es scheint, dass nur Christen den gesamten Psalm regelmäßig im Gottesdienst singen oder sprechen. Im katholischen „Stundengebet“, das der gesamte Klerus, Männer und Frauen, die religiöse Gelübde abgelegt haben, und viele Laien täglich beten (Mönche und Nonnen singen die Psalmen antiphonal), ist dieser Psalm, der immer *Miserere* genannt wird, der erste im Morgengebet am Freitag. Ich kann nichts Genaues über die byzantinische und orientalische Praxis sagen, aber wahrscheinlich bleibt sie der Prototyp, dem der Westen gefolgt ist.

Nur ein Vers, V. 17, vereint die jüdische und die christliche Tradition; jeweils wird dieser Vers vom ursprünglichen Bußkontext getrennt, um einen gottesdienstlichen Akt zu eröffnen:

*Herr, öffne mir die Lippen,  
und mein Mund wird deinen Ruhm verkünden.*

Im jüdischen Gottesdienst wird dieser Vers traditionell von allen unmittelbar vor der *Amidah* schweigend gesprochen (aber in Reformsynagogen oft gesungen). In der katholischen Praxis eröffnet der Vers das tägliche Morgengebet. In der anglikanischen Kirche gibt es mehrere Gottesdienste, die Responsorien zwischen dem Priester und dem Volk enthalten und die mit diesem Vers beginnen und mit der ersten Hälfte von Vers 12 und der zweiten Hälfte von Vers 13 als Antwort darauf enden.

Ich verstehe die Bitten um Waschung und Reinigung (51,4.9) im metaphorischen Sinn, obwohl sie eine wirkliche spirituelle Erfahrung ausdrücken. Ich habe nicht untersucht, wie sie jüdisch interpretiert werden, aber ich frage mich, wie bedeutend der Ysop im Psalm ist. Kann es sein, dass ihm neben seinem Gebrauch mit Wasser auch heilende Eigenschaften zugesprochen wurden? Im katholischen Sonntagsgottesdienst hat die Messe früher regelmäßig mit Ps 51,9 begonnen, der auf Latein mit einer gregorianischen Melodie gesungen wurde:

*Asperges me hyssopo et mundabor;  
lavabis me et super nivem dealbabor.*

*Entsündige mich mit Ysop, dann werde ich rein;  
wasche mich, dann werde ich weißer als Schnee.*

Dem folgte der erste Vers des Psalms, während der Priester durch den Mittelgang hin und zurück ging und das Volk mit Weihwasser besprengte, aber echter Ysop war nicht vorgeschrieben. Leider entfällt dieser Brauch oft, aber möglicherweise gewinnt er jetzt wieder an Beliebtheit. Die gleiche rituelle Prozession und Besprengung findet in der Osternacht statt, nachdem das Taufwasser gesegnet worden ist, aber dann ist der begleitende Gesang Ps 42,1:

*Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser,  
so lechzt meine Seele, Gott, nach dir.*

### **Einige kritische Abweichungen in der Interpretation**

Ich werde nur zwei Stellen untersuchen, die Verse 7 bis 8 und 14, weil Übersetzungen es möglich gemacht haben, beide als christliche Beweistexte zu missbrauchen: die erste Stelle für die Lehre von der Erbsünde und die zweite für die bischöfliche Autorität.

*Psalm 51,7-8:* Bis vor kurzem hatten die meisten christlichen Übersetzungen etwas wie:

*Behold, I was brought forth in iniquity  
and in sin did my mother conceive me.  
Behold, thou desirest truth in the inward being;  
therefore teach me wisdom in my secret heart.*

(Revised Standard Version 1952)

*[Siehe, in Schuld bin ich geboren,  
und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.  
Siehe, du willst Wahrheit im Inneren;  
so lehre mich Weisheit in meinem geheimen Herzen.]*

*[Denn ich bin in Schuld geboren;  
in Sünde hat mich meine Mutter empfangen.  
Lauterer Sinn im Verborgenen gefällt dir,  
im Geheimen lehrst du mich Weisheit.]*

(Einheitsübersetzung 1980)

„Behold“ [Siehe] ist natürlich veraltet. Es war ein Zeichen, das die Aufmerksamkeit weckte, und übersetzte das Hebräische *hinnē* oder *hēn*, in unserem Falle letzteres. Aber worauf wurde aufmerksam gemacht? Eine streng wörtliche Übersetzung wäre:

*In Schuld wurde sich über mich gekrümmt [in Geburtswehen],  
und in Sünde wurde es meiner Mutter heiß für mich.*

Selbst wenn die vorhergehenden Verse deutlich gemacht haben, dass der Sprecher *sich selbst* der Sünde bezichtigt und das Schuldurteil des göttlichen Richters annimmt, ist eigentlich das *Subjekt* der Empfängnis und Geburt die Mutter des Psalmisten, während ihr Sohn von Empfängnis bis Geburt das *Objekt* ihrer beiden Taten ist. Könnte er meinen, dass sie Sünde und Schuld mit ihm teilte? Ich fürchte, dass die Übersetzer ins Altgriechische durch ein zusätzliches Verb einen Hinweis in dieser Hinsicht gegeben haben könnten. Buchstäblich heißt es:

*Siehe, ich wurde in Gesetzlosigkeiten [warum im Plural?] empfangen,  
und in Sünden hat sich meine Mutter nach mir gesehnt (ekissēsen me).*

Es könnte sein, dass ein Leser oder eine Leserin nur des Griechischen und beeinflusst vom stoischen Bestehen darauf, dass die Vernunft die Leidenschaft unter Kontrolle hält, dächte, die Mutter sei ordnungswidriger Gefühle schuldig. Aber jeder vernünftige Leser und jede vernünftige Leserin unserer Zeit, denen die gesamte jüdische Tradition vorausgeht, wird mütterliche Sündhaftigkeit ausschließen. Der Psalmist bezog sich einfach auf die ersten beiden Schlüsselmomente seiner Existenz. Aber welcher Sünde könnte ein Fötus und dann ein neugeborenes Baby schuldig sein?

Dies zu besprechen, würde uns in das weite Thema jüdischer und christlicher Lehren über die **menschliche Neigung zur Sünde** noch vor der tatsächlichen Sünde führen: die Lehre von den beiden *jezarim* und die verschiedenen christlichen Theorien von der „**Erbsünde**“, die wir von Adam als Ergebnis seines Ungehorsams erben. Diese wurde zuerst vom Hl. Paulus formuliert (Röm 5,12), der ebenfalls bekannte, dass er auch die Erfahrung gemacht hat, „wenn ich Gutes tun will, ist das Böse nahe“ (Röm 7,15-24). In gewissem Sinne sind die jüdische und die christliche Lehre parallel zueinander.

Aber zurück zu unserem Psalm, zu den Versen 7-8. Die unbefriedigende Übersetzung, die ich oben zitiert habe, wurde in der *New Revised Standard Version* von 1989 erheblich verbessert:

*Indeed, I was born guilty,  
a sinner when my mother conceived me.  
You desire truth in the inward being;  
therefore teach me wisdom in my secret heart.*

[Tatsächlich bin ich schuldig geboren,  
ein Sünder als meine Mutter mich empfang.  
Du willst Wahrheit im Inneren;  
so lehre mich Weisheit in meinem geheimen Herzen.]

[Zwar bin ich in Schuld geboren,  
in Sünde bin ich, seit mich die Mutter empfang,  
doch an Wahrheit im Innersten hast du Gefallen,  
im Geheimen lehrst du mich Weisheit.]

(Münsterschwarzacher Psalter 2. Auflage 2003)

In der zweiten Auflage seines reizenden Buches *A Rabbi Reads the Psalms* [Ein Rabbiner liest die Psalmen] (London, SCM Press, 1984), legt Jonathan Magonet dar, was den ganzen Unterschied ausmacht: Mit identischer Schreibweise wie *hēn* – „siehe“ gibt es noch ein anderes *hēn*, das tatsächlich Aramäisch ist, aber verhältnismäßig häufig im biblischen Hebräisch vorkommt, und das „wenn“ bedeutet und einen Konditionalsatz einleitet. Dies erlaubt Jonathan zu übersetzen:

*Even if I was born in guilt,  
and my mother conceived me in sin,  
Behold, the truth is what You desire within me  
and in my inmost heart You show me wisdom (pp. 112-114).*

[Selbst wenn ich in Schuld geboren bin,  
und wenn meine Mutter mich in Sünde empfangen hat,  
Siehe, die Wahrheit ist was Du in mir willst,  
und in meinem innersten Herzen zeigst Du mir Weisheit.]

Dies spricht die Mutter des Psalmisten wohl nicht explizit frei, aber „selbst wenn“ verändert den Vers 7 von einer berichteten Tatsache zu einer abgewiesenen Möglichkeit, und dies ist sicher richtig.

Mir kam plötzlich die Idee: Geht es in Vers 7 nicht um den „bösen“ jezer, der von Anfang an da war, während Vers 8 vom „guten“ jezer spricht, der auf Gottes Führung reagiert? Wenn ich es mit anderen Worten wiedergeben darf und jezer als „Impuls“ übersetze:

*Even though I harbour [the bad impulse for] sin since I was born –  
indeed, ever since the first moment of my formation in my mother's womb,  
You take delight in my cherishing, deep down, [the good impulse for] integrity,  
and hidden in my heart, You teach me wisdom.*

*Selbst wenn ich [den bösen Impuls zur] Sünde seit meiner Geburt in mir trage –  
ja, seit dem ersten Moment meiner Bildung im Schoße meiner Mutter,  
Du freust Dich, dass ich tief in mir [den guten Impuls zur] Wahrhaftigkeit schätze,  
und in meinem Herzen verborgen lehrst Du mich Weisheit.*

(Ich übersetze *emet* als „Wahrhaftigkeit“ [„integrity“], weil es den ganzen Menschen betrifft, nicht nur das Sprechen der Wahrheit.) Die einzige Schwierigkeit beim Hereinbringen der beiden *jezarim* ist, dass sie als einander widersprechendes Paar nachbiblisch sind; in der Bibel ist *jezer* neutral und damit verbunden, wie Gott jede Kreatur gebildet hat (das Verb *जार*). Der böse *jezer* erscheint in Gen 6,5, nachdem die gefallenen Engel begonnen haben, die Menschheit zu verderben. Aber ich gebe zu bedenken, dass ein solcher Kontrast in den Versen 7 und 8 implizit vorhanden zu sein scheint.

Ich habe nicht genügend Zeit, um eine speziell christliche Lektüre dieser Verse zu skizzieren (wenn eine solche überhaupt möglich ist). Als Lehre der katholischen Kirche ist das Thema der „Erbsünde“, die auf einer historischen Lektüre vom Paradies und der Geschichte des Sturzes beruht, auch wenn dieser Lektüre jeglicher Bezugspunkt zu intelligentem ethischem Denken fehlt, zu einer Last geworden, die viele nur allzu froh sind, hinter sich lassen zu können. Jetzt, da katholische Lehrende seit einer päpstlichen Enzyklika vom Jahre 1943 und (noch mehr) seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962 bis 1965) dazu ermuntert werden, Exegese auf dem Versuch aufzubauen, herauszufinden, was der biblische Autor zu seiner Zeit und in seinem sozialen Kontext gemeint hat und welche literarische Gattung er benützt hat, können wir Katholiken nicht besser tun, als von jüdischen Lehrern der Vergangenheit und der Gegenwart zu lernen.

*Psalm 51,14* ist die andere Stelle, die ich gewählt habe. Dies ist der dritte von drei Versen, die ein elegantes kleines Muster bilden. In jedem bittet der reumütige Sünder „David“ Gott um die erneuerte Gnade der Nähe zu Gott, und jeder Vers erwähnt eine Gabe von *ruach*. Mit Jonathans Erlaubnis werde ich von seiner Fassung zitieren (ich habe die „a“ und „b“ eingefügt):

51,12 (a) *Create a pure heart for me, God* (b) *and put a firm and steadfast **spirit** in me.*  
13 (a) *Do not cast me away from Your presence* (b) *or take Your holy **spirit** from me.*  
14 (a) *Give me back the joy of Your salvation* (b) *and let a willing **spirit** uphold me.*

- 51,12 (a) *Erschaffe mir ein reines Herz, Gott,* (b) *und lege in mich hinein einen festen und standhaften **Geist**.*
- 13 (a) *Verwirf mich nicht von Deiner Gegenwart,* (b) *und nimm nicht von mir Deinen heiligen **Geist**.*
- 14 (a) *Gib mir wieder die Freude Deines Heiles* (b) *und gib einen willigen **Geist**, der mich aufrecht hält.]*

12a: „David“ bittet Gott, das wesentliche Organ für eine Beziehung mit Ihm wieder zu schaffen.

13a: „David“ bittet Gott, die Beziehung nicht wieder zu brechen oder zu beenden.

14a: „David“ fügt 12a das Gebet an, dass die Erneuerung des Herzens, die jetzt Heil genannt wird, mit Freude gekrönt werde.

12b und 14b: „David“ betet, dass seine Wiederherstellung durch einen gestärkten und großmütigen Geist aufrechterhalten werden möge, und

13b, dass die Gabe nie wieder genommen werde.

Ich glaube, wir können dies auf ganz einfache Weise verstehen. Der Psalmist, der einst in Glaube und Gottesdienst treu war, ist in einen sündhaften Zustand gefallen, der ihm das Gefühl gibt, von Gott entfremdet zu sein. Jetzt lockt die Gnade Gottes ihn zurück. In V. 14b bittet der Psalmist um einen „willigen“ Geist (*ruach nedivah*). Die Wurzel *ndb* bedeutet Bereitschaft, sich für eine Tat oder ein freiwilliges Opfer zu melden; zweitens, vielleicht durch Großzügigkeit verbunden, kann diese Wurzel auf einen fürstlichen Status oder auf Adel im Denken hinweisen. Aber in den folgenden Jahrhunderten hat die griechische Philosophie begonnen, zuerst das jüdische und dann das christliche religiöse Denken zu beeinflussen. Könnte dies die Erklärung dafür sein, dass die königlich subventionierten „Siebzig“ Übersetzer *ruach nedivah* als *pneuma hēgemonikon*, „einen Geist der Leitung“ wiedergegeben haben? Das Altlateinische ist dem gefolgt mit „einem fürstlichen Geist“ (*et spiritu principali confirma me*). Das schwerwiegende Ergebnis der Wahl der LXX war sicher eine Folge des Einflusses der moralischen Lehre der Stoiker. Diese entwickelte Platos Analyse der menschlichen Person in höhere und niedrigere Teile: der höhere, die Vernunft, muss den niedrigeren, die „Leidenschaften“, kontrollieren. In „4 Makkabäer“ versichern die fiktiven sieben Söhne einander, dass sie ihre Sensibilität gegenüber der Folter durch Vernunft abtöten können. In der stoischen Terminologie wurde die Vernunft *to hēgemonikon* genannt und wurde so zu einem wesentlichen Element in der christlichen Lehre von Moral und Askese. Aber das war nicht alles. So wie Paulus die verschiedenen Aufgaben in der Kirche in Analogie zu den verschiedenen Körperteilen beschrieben hatte, wurde das *hēgemonikon pneuma* der kirchlichen Hierarchie zugesprochen. Dessen Weitergabe durch Handauflegung ist im ältesten Ritus der Weihe von Bischöfen zentral. Irenäus identifiziert diese fürstliche Gabe mit dem Heiligen Geist in all seinen biblischen Manifestationen. Um einiges entfernt vom *Miserere*?

*Übersetzung: Sr. Katherine Wolf*