



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Augustins Auslegung des Psalms 131 (130) im
Horizont neuzeitlicher Bibelwissenschaft“

Verfasser

Mag. phil. Konrad Kremser

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im März 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie UniStG

Betreuer:

O. Univ.-Prof. Dr. Ludger Schwienhorst-Schönberger

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	7
A. Die Enarrationes in Psalmos.....	9
1. Entstehungsgeschichte.....	9
2. Die Entstehung der Enarratio in Psalmum CXXX.....	11
3. Der Psalmentext des Augustinus im Vergleich mit anderen Textvarianten.....	13
a) Der von Augustinus in der Enarratio in Psalmum CXXX zugrunde gelegte Psalmentext.....	13
b) Vergleich mit dem Text der Vulgata.....	14
c) Vergleich mit dem Text der Septuaginta und dem Masoretentext.....	15
d) Schwierigkeiten des hebräischen Textes und unterschiedliche Übersetzungen..	17
4. Augustins Auslegungsprinzipien.....	18
a) Augustins Lehre von der Schriftauslegung.....	18
b) Mehrfacher Schriftsinn.....	20
c) Augustins persönlicher Zugang zum Psalter.....	22
B. Enarratio in Psalmum CXXX.....	24
1. Gliederung.....	24
2. Text und Übersetzung mit Kommentar.....	25
C. Neuzeitliche Bibelwissenschaft und patristische Schriftauslegung.....	58
1. Was meint neuzeitliche Bibelwissenschaft?.....	58
a) Die Entwicklung der neuzeitlichen Bibelwissenschaft.....	58
b) Das neuzeitliche Verständnis des Alten Testaments (nach <i>Georg FOHRER</i>).....	60
c) Die Methode der neuzeitlichen Bibelwissenschaft.....	61
2. Patristische Schriftauslegung.....	62
a) Verschiedene Auslegungsweisen.....	62
b) Allegorie und Allegorese.....	63
c) Typologie.....	64
d) Grenzen der Typologie.....	66

D. Beispiele für eine neuzeitliche Auslegung des Psalms 131.....	67
1. Beispiele für Interpretationen des 19. Jahrhunderts.....	67
a) Auslegung durch <i>Franz DELITZSCH</i>	67
b) Auslegung durch <i>Hermann GUNKEL</i>	67
2. Beispiele für Interpretationen als Text der Volksfrömmigkeit.....	68
a) Auslegung durch <i>Gottfried QUELL</i>	68
b) Auslegung durch <i>Klaus SEYBOLD</i>	69
3. Beispiele für Interpretationen als weisheitlicher Text.....	70
a) Auslegung durch <i>Walter BEYERLIN</i>	70
b) Auslegung durch <i>Erich ZENGER</i> (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).....	72
c) Auslegung der Einheitsübersetzung durch <i>Erich ZENGER</i> (Stuttgarter Altes Testament).....	74
E. Die neuzeitliche Auslegung des Psalms im Überblick.....	75
1. Übereinstimmungen und Unterschiede.....	75
2. Die leitenden Fragen.....	76
a) Textkritik.....	76
b) Gliederung.....	77
c) Gattung.....	77
d) Sitz im Leben.....	78
3. Kritische Anfragen.....	79
a) Der kanonische Kontext.....	79
b) Die Adressaten der Auslegung.....	80
c) Fragen, die nicht gestellt werden.....	81
F. Die Auslegung durch Augustinus.....	82
1. Die leitenden Fragen.....	82
a) Voraussetzungen.....	82
b) Textkritik.....	83
c) Skopos.....	84
d) Sprecher.....	85
e) Adressat des Psalms.....	86
f) Figurative Schriftauslegung.....	86
g) Weitere Anwendungen der figurativen Schriftauslegung.....	88
h) Dogmatische Fragen.....	90
i) Kritik einer anderslautenden Auslegung.....	91
j) Kanonische Leseweise.....	91
k) Gliederung.....	93

2. Kritische Anfragen.....	94
a) Paränetisches Interesse.....	94
b) Mystische Erfahrung im Hintergrund.....	95
c) Adressaten der Enarratio in Psalmum CXXX.....	96
d) Fragen, die nicht gestellt werden.....	97
G. Kann die Enarratio in Psalmum CXXX als wissenschaftliche Schriftauslegung gelten?.....	98
1. Wissenschaftliche Schriftauslegung – Beispiel für eine Position (Jüdisches Lexikon).....	98
2. Ist die Enarratio in Psalmum CXXX wissenschaftlich?.....	99
3. Grundlegende Unterschiede zwischen Augustinus und neuzeitlichen Auslegungen.....	100
4. Ein Vergleich am Beispiel der Rede von Gott	103
a) Neuzeitliche Auslegungen.....	103
b) Augustinus.....	105
5. Vergleich der Methoden von <i>Erich ZENGER</i> und Augustinus.....	106
6. Nicht historisch-kritische Schriftauslegung heute.....	108
a) Die Position <i>Georg FOHRERS</i>	108
b) Die Position <i>Martin BUBERS</i>	110
c) Systematische und praktische Theologie.....	111
d) Katholische Kirche.....	112
7. Augustins Ergebnisse aus heutiger Sicht.....	113
Die Zählung der Psalmen.....	115
Verzeichnis der Abkürzungen.....	115
Literaturverzeichnis.....	116

Einleitung

Fast 1800 Jahre lang musste die christliche Schriftauslegung ohne die historisch-kritische Forschung auskommen. Die Schriftauslegung dieser Zeit orientierte sich an der Heiligen Schrift selbst und ihrem Umgang mit Texten, außerdem an den für die Interpretation paganer Mythen entwickelten Auslegungsmethoden. Die historischen Entstehungsbedingungen der Texte waren für das Verständnis nicht entscheidend. Im Zentrum stand vielmehr die Autorität, welche die Texte aufgrund ihrer göttlichen Inspiration besaßen. Ein bedeutender Vertreter dieser Form christlicher Schriftauslegung ist Augustinus. Mit seinen *Enarrationes in Psalmos* hat er erstmals einen Kommentar aller Psalmen geschaffen. Augustins Interpretation der Psalmen ist christologisch. Christus bzw. sein Leib spricht in den Psalmen. Konkret versteht Augustinus den Psalm 131 (den er gemäß der Septuaginta als 130 zählt) als Stimme der Kirche, welche ja der Leib Christi ist. Diese Sichtweise änderte sich radikal, als man in der Neuzeit begann, die biblischen Texte als historische Dokumente zu betrachten. Aus dem Wunsch heraus, Widersprüche aufzuklären und die Bibel von Vorurteilen zu befreien, wurde begonnen, nach den historischen Ereignissen zu forschen, die den Erzählungen zugrunde liegen. Im Zusammenhang damit suchte man nach den Autoren der Texte und ihren ursprünglichen Intentionen. Man war der Überzeugung, dass sich diese Informationen durch eine genaue Analyse des Textes und seines historischen Umfeldes finden lassen. Diese historisch-kritische Schriftauslegung hat sich seit dem 19. Jahrhundert stark ausgebreitet und ist heute die einzige Form von Schriftauslegung, die als wissenschaftlich anerkannt ist.

Um genauer zu zeigen, was mit dem Horizont neuzeitlicher Schriftauslegung gemeint ist, in dem Augustins Interpretation betrachtet werden soll, werden einige neuzeitliche Exegeten vorgestellt, die zu Psalm 131 geschrieben haben: *Franz DELITZSCH* ist 1876¹ der Ansicht, der Psalm würde rückblickend über David sprechen. *Hermann GUNKEL* versteht in seinem Psalmenkommentar², der 1926 in 4. Auflage erschien, den Psalm als Weiterführung der Klagelieder: der Beter hat sich beruhigt und schweigt nun in

¹ *DELITZSCH, Franz*, Biblischer Commentar über die Psalmen (Biblischer Commentar über das Alte Testament IV/1). Leipzig 1876.

² *GUNKEL, Hermann*, Die Psalmen (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II/2). Göttingen 1926.

zuversichtlicher Hoffnung. *Gottfried QUELL* (1967)³ und *Klaus SEYBOLD* (1978)⁴ sehen dagegen im Kern des Psalms 131 einen Text der Volksfrömmigkeit, den eine einfache Frau auf der Wallfahrt spricht. *Walter BEYERLIN* (1982)⁵ und *Erich ZENGER* (2005/2008)⁶ verstehen den Psalm als Dichtung eines Weisheitslehrers. In einem Punkt sind sich aber alle einig: Es geht in dem Psalm um Demut.

Auch Augustinus ist der Ansicht, dass der Psalm von der Demut handelt. Es stellt sich nun die Frage, wie heute angesichts der historisch-kritischen Forschung die ältere, traditionelle Schriftauslegung Augustins gesehen werden soll. Eine Zeit lang wurde sie einfach als unseriös verworfen. Allerdings wächst das Bewusstsein, dass auch die historisch-kritische Exegese ihre Grenzen hat. Sowohl praktische Theologie als auch systematische Theologie sahen sich immer zu einem Schriftgebrauch gezwungen, der weit über historisch-kritische Forschung hinausgeht. Auch Augustinus verfolgte mit seinem Psalmenkommentar zunächst praktische Zwecke. Er war Bischof von Hippo und kommentierte die Psalmen in Form von Predigten, die er zum Teil wirklich bei Gottesdiensten hielt. Aktuelle kirchliche Fragen flossen mit ein. Der aktuelle Bezug, nicht die historische Entstehung, war für Augustinus maßgeblich. Dabei wandte er nebenbei auch Methoden an, die sich in der neuzeitlichen Forschung finden, wie die Textkritik, nur dass für ihn nicht die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die Lebenspraxis entscheidend war.⁷

³ *QUELL, Gottfried*, Struktur und Sinn des Psalms 131, in: *MAASS, Fritz (Hg.)*, Das ferne und nahe Wort. Festschrift *Leonhard ROST* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 105). Berlin 1967.

⁴ *SEYBOLD, Klaus*, Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134 (Biblich-Theologische Studien 3). Neukirchen-Vluyn 1978.

⁵ *BEYERLIN, Walter*, Wider die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm (Stuttgarter Bibelstudien 108). Stuttgart 1982

⁶ *ZENGER, Erich*, Psalm 131, in: *HOSSFELD, Frank-Lothar, ZENGER, Erich*, Psalmen 101-150 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg – Basel – Wien 2008; *ZENGER, Erich*, Psalm 131, in: *ZENGER, Erich (Hg.)*, Stuttgarter Altes Testament. Stuttgart³2005.

⁷ *SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger*, Lehrbrief 3. Die Heilige Schrift verstehen – Biblische Hermeneutik. Manuskript, 64-66. [Didaktisch überarbeitet und herausgegeben in: *THEOLOGIE IM FERNKURS, KATHOLISCHE AKADEMIE DOMSCHULE (Hg.)*, Der christliche Glaube: Grundkurs. Lehrbrief 3. Die Bibel verstehen – Biblische Hermeneutik. Würzburg 2009.]

A. Die Enarrationes in Psalmos

1. Entstehungsgeschichte

Enarrationes in Psalmos ist die heute übliche Bezeichnung für Augustins Auslegung der Psalmen. Diese Bezeichnung – *enarratio* bedeutet wörtlich *Darlegung, Erklärung, vollständige Erzählung* – geht auf Erasmus von Rotterdam zurück. Erasmus bezieht sich auf die vollständige Interpretation aller Psalmen Vers für Vers. Allgemeine Verbreitung erfuhr die Bezeichnung *Enarrationes* durch die Mauriner, eine Benediktinerkongregation der frühen Neuzeit, welche sich besonders der Patrologie widmete und die Werke Augustins edierte. Zuvor waren unterschiedlichste Bezeichnungen in Verwendung gewesen.⁸

Wann Augustinus mit der Auslegung der Psalmen begann, ist nicht bekannt. Eventuell war es im Jahr 391, als sich Augustinus Zeit zum Schriftstudium erbat. Augustinus verfasste die Kommentare zu den einzelnen Psalmen aber nicht der Reihe nach, sondern ordnete sie erst nachträglich. Abgeschlossen wurden die *Enarrationes* um das Jahr 422 mit der Auslegung des Psalms 118, sodass Augustinus etwa 30 Jahre daran gearbeitet hat. Die einzelnen Kommentare entstanden aus unterschiedlichen Anlässen, teils als mündlich vorgetragene Auslegungen in der Liturgie, teils als diktierter Auslegungen. Insbesondere schwierigere Psalmen legte Augustinus nicht bei Gottesdiensten vor dem Volk aus, sondern diktierte die Auslegungen, um seine *Enarrationes* zu vervollständigen. Wann ein bestimmter Kommentar entstand, lässt sich nur schwer sagen, die Datierung ist häufig umstritten. Possidius von Calama erstellte 430 ein Verzeichnis der Werke Augustins, das *Indiculum* genannt wird. Darin unterscheidet er vier Arten von Psalmkommentaren: Die Kommentare zu Psalm 1 bis 32, welche vermutlich noch vor Augustins Bischofsweihe 396 entstanden sind, dann Kommentare, welche aus Predigten entstanden sind, schließlich diktierter Kommentare, die Augustinus ab 415 schuf, um auch die noch fehlenden Psalmen zu kommentieren, und zuletzt die Auslegung des Psalms 118, mit der sich Augustinus besonders schwer tat und die um

⁸ FIEDROWICZ, Michael, General Introduction, in: ROTELLE, John (Hg.), Expositions of the Psalms 1-32 (The works of Saint Augustine III/15). New York 2000, 15; FIEDROWICZ, Michael, Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“. Freiburg – Basel – Wien 1997, 22; WELLMANN, Bettina, Von David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus (Herders biblische Studien 47). Freiburg 2007, 163.

422 entstand. Augustinus selbst ordnete dann die einzelnen Kommentare zu einer durchgehenden Auslegung des gesamten Psalters – es war die erste vollständige Auslegung des Psalters überhaupt. Ob er dem Werk auch einen Titel gegeben hat, ist nicht bekannt. Aus der Antike wurde jedenfalls kein allgemein üblicher Titel überliefert.⁹

Die *Enarrationes in Psalmos* sind keineswegs einheitlich, sondern enthalten Texte sehr unterschiedlicher Art, je nach Kontext der Entstehung. Im ältesten Teil, den Kommentaren zu Psalm 1 bis 32 wendet Augustinus zwei verschiedene Methoden an: Bei Psalm 1 bis 14 zitiert er den Psalm Vers für Vers und kommentiert unmittelbar jeden Vers. Bei Psalm 15 bis 32 paraphrasiert er den Psalm aus Sicht des Beters. Im überlieferten Text wird der Psalm zwar auch hier Vers für Vers zitiert, aber diese Zitate wurden eventuell erst später, nicht von Augustinus, eingefügt.

Die zweite Art von Psalmenkommentar, die Predigten, legen den Psalm zwar Vers für Vers aus, sind aber eigentlich keine Kommentare, sondern in erster Linie tatsächlich Predigten. Sie wurden ursprünglich mündlich vorgetragen und dienten der Verkündigung, Unterweisung und Ermahnung. Augustinus beginnt mit einer längeren Vorrede, in der er das Thema der Predigt, welches er dem Psalm entnimmt, darlegt. Anschließend legt er den Psalm im Blick auf dieses Thema aus. Einzelne Verse, welche für Augustinus zentrale Gedanken enthalten, können die ganze Auslegung prägen, während andere Verse nur um der Vollständigkeit willen behandelt werden. In den Predigten finden sich auch direkte Anreden an das zum Gottesdienst versammelte Volk, Verweise auf die eben gehörten Lesungen und Bezugnahmen auf aktuelle Anlässe.

Die diktierten Kommentare schließlich haben zwar auch Predigtform und sind mit Blick auf das christliche Leben verfasst, jedoch fehlen die lange Vorrede und Verweise auf eine konkrete Predigtsituation. Dafür geht Augustinus viel stärker methodisch-systematisch vor, er widmet sich der Textkritik und dem Vergleich verschiedener Auslegungen.¹⁰

⁹ FIEDROWICZ, Michael, *Enarrationes in Psalmos B. Theologische Aspekte*, in: MAYER, Cornelius (Hg.), *Augustinus-Lexikon II*. Basel 1996, 838; FIEDROWICZ, *Introduction* (2000), 14-15; FIEDROWICZ, *Psalmus* (1997), 19-2; FUHRER, Therese, *Zu Form und Funktion von Augustins exegetischen Schriften*, in: WILES, Maurice, YARNOLD, Edward (Hg.), *St Augustine and his Opponents. Other Latin Writers* (Studia Patristica 38). Leuven 2001, 139-141; MÜLLER, Hildegund, *Enarrationes in Psalmos A. Philologische Aspekte*, in: MAYER, Cornelius (Hg.), *Augustinus-Lexikon II*. Basel 1996, 805, 831; WELLMANN, *Psalm 22* (2007), 164-166.

¹⁰ MÜLLER, *Enarrationes* (AL II. 1996), 833; MÜLLER, Hildegund, *Zur literarischen Einheit der exegetischen Predigt Augustins. Beobachtungen an den Enarrationes in Psalmos*, in: *L'esegesi dei*

Gelegentlich wurde den *Enarrationes* vorgeworfen, dass sie sprachlich und sachlich mangelhaft wären. Es muss aber bedacht werden, dass sie vor allem praktischen Zwecken dienten. *Augustinus beabsichtigte mit seinen Psalmenauslegungen eine Aktualisierung der biblischen Gebete, nicht zuletzt, weil es sich bei der Textgattung „Psalm“ anbietet, die Rolle des Psalmbeters einzunehmen. Er beabsichtigte, seine Hörerinnen und Hörer zu diesem Mitvollzug hinzuführen und sie gleichzeitig religiös zu bilden, wozu die Homilie in der Liturgie abgesehen vom Katechumenat nahezu den einzigen Ort bot.*¹¹ Augustinus hat keinen Versuch unternommen, diese Zusammenstellung von Predigten zu vereinheitlichen oder zu strukturieren. Es handelt sich bei den *Enarrationes in Psalmos* um kein einheitliches Werk, sondern um eine nachträgliche Sammlung. Ein Psalmenkommentar ist es insofern, als im Ergebnis alle Psalmen der Reihe nach behandelt werden.¹²

Eine Abhängigkeit der *Enarrationes* von anderen Quellen lässt sich kaum nachweisen. Die Psalmenauslegungen des Hilarius, Ambrosius und Hieronymus waren Augustinus bekannt. Ein namentlicher Hinweis findet sich aber nicht, er verwendet nur ab und zu Ausdrücke wie *nonnulli*, *aliqui* oder *quidam*, wenn er sich auf andere Ausleger bezieht.¹³

2. Die Entstehung der Enarratio in Psalmum CXXX

Während Augustinus die Psalmenauslegungen im Allgemeinen nicht in der kanonischen Abfolge der Psalmen, sondern je nach Anlass verfasste, hat er die Wallfahrtspsalmen 119 bis 133 der Reihe nach erklärt. Die Auslegung der Wallfahrtspsalmen gehört zum zweiten Typ von Auslegungen, den Predigten. Da sich Augustinus in der EnPs 130 auf eine vorangegangene neutestamentliche Lesung bezieht, kann angenommen werden, dass der Psalm 130 bei der Eucharistiefeyer zwischen neutestamentlicher Lesung und Evangelium gesungen wurde. Charakteristisch für die *Enarrationes* zu den

padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno I. Parte Generale. Oriente, Africa (Studia Ephemeridis Augustinianum 68). Roma 2000, 306; *WELLMANN*, Psalm 22 (2007), 166-171.

¹¹ *WELLMANN*, Psalm 22 (2007), 170-171.

¹² *MÜLLER*, *Enarrationes* (AL II. 1996), 832; *WELLMANN*, Psalm 22 (2007), 170-171.

¹³ *MÜLLER*, *Enarrationes* (AL II. 1996), 833-834.

Wallfahrtspsalmen ist ein langes Proömium, in welchem das Thema der Predigt und der Blickwinkel, unter dem der Psalm betrachtet werden soll, dargelegt werden. Es finden sich auch immer wieder direkte Anreden der Zuhörer. In der EnPs 130 zitiert Augustinus nach dem Proömium den ersten Vers und beginnt, ihn auszulegen. Die Psalmüberschrift, welche in der Vulgata *Canticum graduum David* lautet, erwähnt er nicht ausdrücklich. Auf die Bedeutung dieser Überschrift ist er schon am Beginn der *Enarrationes* zu den Wallfahrtspsalmen (ab EnPs 119) eingegangen. Neben dem Psalm 130 zitiert Augustinus zahlreiche andere Schriftstellen, die ihm zur Erklärung hilfreich erscheinen. Ganz am Ende bringt Augustinus ein griechisches Zitat: Er zitiert den letzten Vers des Psalms 130 aus der Septuaginta und geht auf die Übersetzung des Wortes αἰώνος ein.¹⁴

Die zeitliche Einordnung der EnPs 130 ist schwierig. Orientiert man sich an der antidonatistischen Ausrichtung der Auslegung der Wallfahrtspsalmen und vergleicht diese mit wichtigen Ereignissen in der Auseinandersetzung mit den Donatisten, kann angenommen werden, dass Augustinus mit den EnPs 119-133 nicht vor 405 begann und sie vor Juni 411 beendete. Eine genauere zeitliche Fixierung der EnPs 130 ist bisher nicht gelungen.¹⁵

Michael FIEDROWICZ listet verschiedene Datierungsversuche auf: 21.12.412 in Karthago; 3.4.407 in Hippo; 406 bis 407 in Hippo; 27.2.407 in Hippo. Außerdem vermutet er, dass die Verkündigung während der Quadragesima erfolgt ist.¹⁶

¹⁴ *FIEDROWICZ*, *Psalmus* (1997), 23; *WELLMANN*, *Psalm 22* (2007), 165.

¹⁵ *MÜLLER*, *Enarrationes* (AL II. 1996), 825.

¹⁶ *FIEDROWICZ*, *Psalmus* (1997), 30-31, 437.

3. Der Psalmentext des Augustinus im Vergleich mit anderen Textvarianten

a) Der von Augustinus in der Enarratio in Psalmum CXXX zugrunde gelegte Psalmentext

<i>Domine, non est exaltatum cor meum</i>	<i>Herr, mein Herz ist nicht erhoben</i>
<i>neque in altum elati sunt oculi mei</i>	<i>und meine Augen sind nicht stolz in die Höhe erhoben</i>
<i>neque ingressus sum in magnis</i>	<i>und ich bin nicht unter großen Dingen einhergegangen</i>
<i>neque in mirabilibus super me.</i>	<i>und nicht unter wunderbaren Dingen über mir.</i>
<i>Si non humiliter sentiebam</i>	<i>Wenn ich nicht demütig gesinnt war,</i>
<i>sed exaltavi animam meam</i>	<i>sondern meine Seele erhoben habe:</i>
<i>quemadmodum qui ablatus est a lacte super matrem suam</i>	<i>wie einer, der bei seiner Mutter von der Milch getrennt worden ist,</i>
<i>sic retributio in animam meam.</i>	<i>so sei die Vergeltung für meine Seele.</i>
<i>Speret Israel in Domino</i>	<i>Es hoffe Israel im Herrn,</i>
<i>ex hoc nunc et usque in saeculum.¹⁷</i>	<i>von jetzt an und bis in jene Zeit.</i>

Dieser Text zeigt große Ähnlichkeit zur Vetus Latina nach dem Codex Veronensis. Auch Ambrosius verwendete einen ähnlichen Text. Augustinus hat diesen Psalter wohl bei Ambrosius in Mailand kennen gelernt und den Text nach Afrika mitgenommen. Allerdings hat er diesen Mailänder Psalter gründlich überarbeitet. Er benutzte dazu andere griechische und lateinische Texte. Es finden sich in Augustins Psalterversion auch Einflüsse Cyprians von Karthago und des afrikanischen Psalters. Schließlich geht Vieles auch auf Augustinus selbst zurück. In den späten Teilen der *Enarrationes* lässt sich auch ein Einfluss des gallikanischen Psalters feststellen. Eine Textausgabe des von Augustinus revidierten Psalters scheint es nicht gegeben zu haben, jedenfalls ist keine solche bezeugt. Somit existiert er nur in den Schriftzitate des Augustinus.¹⁸

¹⁷ GORI, Franco (Hg.), Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 101-150. Pars 3. Enarrationes in Psalmos 119-133 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XCV/3). Wien 2001, 265-290.

¹⁸ BAUER, Johannes, Zum Psalmtext Augustins in den Enarrationes, in: PRIMMER, Adolf, SOMLAK, Kurt, WEBER, Dorothea (Hg.), Textsorten und Textkritik (Veröffentlichungen der Kommission zur

b) Vergleich mit dem Text der Vulgata

Psalmtext der EnPs 130 ¹⁹	Vulgata (Psalmi iuxta LXX) ²⁰	Vulgata (Psalmi iuxta Hebraicum) ²¹
	^{130,1} <i>Canticum graduum</i> <i>David</i>	^{130,1} <i>Canticum graduum</i>
<i>Domine, non est exaltatum cor meum</i>	<i>Domine non est exaltatum cor meum</i>	<i>Domine non est exaltatum cor meum</i>
<i>neque in altum elati sunt oculi mei</i>	<i>neque elati sunt oculi mei</i>	<i>neque elati sunt oculi mei</i>
<i>neque ingressus sum in magnis</i>	<i>neque ambulavi in magnis</i>	<i>et non ambulavi in magnis</i>
<i>neque in mirabilibus super me.</i>	<i>neque in mirabilibus super me</i>	<i>et in mirabilibus super me</i>
<i>Si non humiliter sentiebam</i>	² <i>si non humiliter sentiebam</i>	² <i>si non proposui</i>
<i>sed exaltavi animam meam</i>	<i>sed exaltavi animam meam</i>	<i>et silere feci animam meam</i>
<i>quemadmodum qui ablatus est a lacte super matrem suam</i>	<i>sicut ablactatum super matrem suam</i>	<i>sicut ablactatus ad matrem suam</i>
<i>sic retributio in animam meam.</i>	<i>ita retributio in anima mea</i>	<i>ita ablactata ad me anima mea</i>
<i>Speret Israel in Domino</i>	³ <i>speret Israhel in Domino</i>	³ <i>expecta Israhel Dominum</i>
<i>ex hoc nunc et usque in saeculum.</i>	<i>ex hoc nunc et usque in saeculum</i>	<i>amodo et usque in aeternum</i>

Der Psalmtext des Augustinus unterscheidet sich in einigen Punkten deutlich vom Text der Vulgata/Psalmi iuxta Hebraicum. Abgesehen von unterschiedlicher Wortwahl gibt es

Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 21. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Sitzungsberichte Band 693). Wien 2002, 141-142; FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 25-28.

¹⁹ AUGUSTINUS, Enarratio in Psalmum CXXX, Text nach: GORI, Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos (2001).

²⁰ GRYSON, Roger (Hg.), Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. Stuttgart ⁵2007.

²¹ GRYSON, Vulgata (²2007).

in V 2 auch eine inhaltliche Abweichung. Dadurch bekommt der ganze Psalm eine andere Sinnrichtung. Das Stichwort *retributio* fehlt, was für die Auslegung von großer Bedeutung ist. Der Text des Augustinus weist wesentlich größere Nähe zum Text der Vulgata/Psalmi iuxta LXX auf. Hier finden sich zwar unterschiedliche Formulierungen, aber inhaltlich wird dasselbe gesagt. Der Text der Vulgata iuxta LXX ist eine ziemlich wörtliche Übersetzung des Textes der LXX. Auch Augustinus legt eine LXX-Übersetzung zugrunde. Auffallend ist besonders das dreifache *neque* in V 1, welches sich sowohl im Text des Augustinus als auch im Text der Vulgata/Psalmi iuxta LXX findet. Es hat eine Entsprechung im Text der Septuaginta, wo sich dreifaches οὐδὲ findet. Im hebräischen Text dagegen steht lediglich zweimal וְלֹא, dann wird der Satz mit וְ weitergeführt.²²

c) Vergleich mit dem Text der Septuaginta und dem Masoretentext

Psalmtext der EnPs 130 ²³	Septuaginta (LXX) ²⁴	Masoretentext (MT) ²⁵
<i>Domine, non est exaltatum cor meum</i>	^{130,1} Ὡιδὴ τῶν ἀναβαθμῶν · τῷ Δαυιδ.	^{130,1} שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד
<i>neque in altum elati sunt oculi mei</i>	Κύριε, οὐχ ὑψώθη μου ἡ καρδία,	יְהוָה לֹא־נִבְּהָ לְבָבִי
<i>neque ingressus sum in magnis</i>	οὐδὲ ἐμετεωρίσθησαν οἱ ὀφθαλμοί μου,	וְלֹא־רָמּוּ עֵינַי
<i>neque in mirabilibus super me.</i>	οὐδὲ ἐπορεύθην ἐν μεγάλοις	וְלֹא־הֵלַכְתִּי בַּגְּדִלּוֹת
<i>Si non humiliter sentiebam</i>	οὐδὲ ἐν θαυμασίους ὑπὲρ ἐμέ.	וּבִנְפִלְאוֹת מִמּוֹנֵי:
<i>sed exaltavi animam meam</i>	² εἰ μὴ ἐταπεινοφρόνουν,	אִם־לֹא שִׁוִּיתִי ²
<i>quemadmodum qui ablatus est a lacte super matrem suam</i>	ἀλλὰ ὑψωσα τὴν ψυχὴν μου	וְדוֹמַמְתִּי נִפְשִׁי
	ὡς τὸ ἀπογεγαλακτισμένον ἐπὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ,	כְּגִמְלָ עָלֵי אִמּוֹ

²² ZENGER, Psalm 131 (HThKAT 2008), 596-600.

²³ AUGUSTINUS, EnPs 130.

²⁴ RAHLFS, Alfred (Hg.), Septuaginta II. Libri poetici et prophetici. Stuttgart ⁵o.J.

²⁵ SCHENKER, Adrian (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart ⁵1997.

<i>sic retributio in animam meam.</i>	ὡς ἀνταπόδοσις ἐπὶ τὴν ψυχὴν μου.	כְּגִמְלָה עָלַי נַפְשִׁי:
<i>Speret Israel in Domino</i>	³ ἐλπισάτω Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸν κύριον	יִתְלַ יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה ³
<i>ex hoc nunc et usque in saeculum.</i>	ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος.	מִזֶּתָּה וְעַד־עוֹלָם:

Der Text des Augustinus hält sich an die LXX, während die Unterschiede zu MT deutlich sind, besonders in V 2. Entscheidend für das Verständnis des Psalms bei Augustinus ist ἀνταπόδοσις, das Augustins Text mit *retributio* übersetzt. In MT gibt es dazu keine Entsprechung. Der Grund dafür ist die unterschiedliche Vokalisation des Konsonantentextes: Während der MT zweimal גִּמְלָה (*gestilltes/entwöhntes Kind*) vokalisiert, las die LXX beim ersten Mal ebenfalls גִּמְלָה (*gestilltes/entwöhntes Kind*) und übersetzte τὸ ἀπογεγαλακτισμένοι, beim zweiten Mal jedoch גִּמְלָה (*Vergeltung*) und übersetzte entsprechend ἀνταπόδοσις. Der Text des Augustinus hält sich an die LXX, τὸ ἀπογεγαλακτισμένοι wird mit *qui ablatus est a lacte* übersetzt, ἀνταπόδοσις mit *retributio*. Die Entscheidung der LXX, mit ἀνταπόδοσις zu übersetzen, hat weit reichende Folgen für das Verständnis des Psalms. Es gibt zwei Möglichkeiten, ἀνταπόδοσις (*Vergeltung*) zu verstehen: im negativen Sinn als Bestrafung oder im positiven Sinn als Belohnung. Auch das lateinische *retributio* lässt beide Möglichkeiten offen. Augustinus wird sich für ein negatives Verständnis entscheiden und *Vergeltung* als Strafe für Hochmut deuten. Neben der Vokalisierung und Übersetzung von גִּמְלָה spielt auch das Verständnis von עָלַי in V 2 eine Rolle. Der MT vokalisiert beim ersten Mal עָלַי (*auf [seiner Mutter]*), das zweite Mal עָלַי (*auf mich/auf mir*). Die LXX übersetzt in beiden Fällen mit ἐπί. Im Text des Augustinus – wie auch in der Vulgata iuxta LXX – wird jedoch auf zwei verschiedene Weisen übersetzt: das erste ἐπί wird mit *super* übersetzt, das zweite mit *in*. So wie die LXX den hebräischen Konsonantentext interpretiert, ist der Psalmtext des Augustinus eine Interpretation des LXX-Textes. Dieser Prozess führte dazu, dass Augustinus zu einem Verständnis des Psalms gelangte, welches sich stark von heutigen, auf dem Masoretentext basierenden Interpretationen unterscheidet.²⁶

²⁶ ZENGER, Psalm 131 (HThKAT 2008), 596-600.

d) Schwierigkeiten des hebräischen Textes und unterschiedliche Übersetzungen

Der Grund für diese Schwierigkeiten liegt freilich schon im Verständnis des hebräischen Textes in V 2. Die Stelle ist unklar und bedarf einiger Interpretation, wie auch an den unterschiedlichen und bis heute strittigen deutschen Übersetzungen zu sehen ist (fett gedruckt ist jeweils die Übersetzung von עלִי):

<p>^{131,2} <i>Wahrlich geebnet und gestillt hab' ich meine Seele; Gleich einem Entwöhnten bei seiner Mutter, Gleich dem Entwöhnten ist bei mir meine Seele.</i></p>	<p><i>DELITZSCH</i>²⁷</p>
<p>^{131,2} <i>Ich habe ja mein Herz beruhigt und gestillt; wie ein entwöhntes Kind an der Mutter liegt, 'ist entwöhnt' in mir meine Seele.</i></p>	<p><i>GUNKEL</i>²⁸</p>
<p>^{131,2} <i>Wahrhaftig, ich habe geebnet und beruhigt meine Seele! „Wie ein Kind auf seiner Mutter, wie das Kind auf mir bin ich.“</i></p>	<p><i>QUELL</i>²⁹</p>
<p>^{131,2} <i>Nein, ich habe geglättet und habe beruhigt meine Seele. Wie ein Kind auf seiner Mutter, wie das Kind auf mir, ist meine Seele.</i></p>	<p><i>SEYBOLD</i>³⁰</p>
<p>^{131,2} <i>Nein, ich habe beschwichtigt und zur Ruhe gebracht meine Seele! Wie ein Entwöhntes zu seiner Mutter, wie das Entwöhnte, so ist meine Seele zu mir!</i></p>	<p><i>BEYERLIN</i>³¹</p>
<p>^{131,2} <i>Ich ließ meine Seele ruhig werden und still; wie ein kleines Kind bei der Mutter ist meine Seele still in mir.</i></p>	<p>Einheitsübersetzung³²</p>
<p>^{131,2} <i>vielmehr habe ich geglättet und habe ich zur Stille gebracht meine Seele. Wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter, wie das gestillte Kind bei mir – so ist meine Seele.</i></p>	<p><i>ZENGER, HThKAT</i>³³</p>

²⁷ DELITZSCH, Kommentar über die Psalmen (1876), 716.

²⁸ GUNKEL, Die Psalmen (⁴1926), 563.

²⁹ QUELL, Psalm 131 (1967), 173.

³⁰ SEYBOLD, Wallfahrtspsalmen (1978), 93.

³¹ BEYERLIN, Hybris (1982), 36.

³² Die Bibel in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Klosterneuburg 1986.

³³ ZENGER, Psalm 131 (HThKAT 2008), 596.

Grund für die verschiedenen Varianten ist die Frage, in welcher Weise nun eigentlich עלִי zu übersetzen ist und ob es sich beim zweiten Mal auf das Kind oder auf die Seele bezieht. Mag sein, dass diese Schwierigkeit auch hinter der Entscheidung der LXX steht, das zweite גַּמַּל mit ἀνταπόδοσις zu übersetzen. Der Vers bekommt dadurch eine schlüssige theologische Aussage, die bildhafte Ausdrucksweise des hebräischen Textes wird zurückgedrängt.³⁴

Schließlich birgt V 2 noch zwei weitere Übersetzungsprobleme. Am Anfang von V 2 hat MT אִם־לֹא (wenn nicht=gewiss), LXX übersetzt εἰ μὴ, der Augustinustext *si non*. Dass V 2 von den griechischen und lateinischen Übersetzern als Konditionalsatz aufgefasst wurde, hat sicher ein Übriges dazu beigetragen, dass sich moderne deutsche Übersetzungen vom Text Augustins unterscheiden. Die modernen Übersetzungen verstehen אִם־לֹא nämlich als Bekräftigung, nicht als Bedingung. Zweitens wurde anstelle von דוֹמַמְתִּי (ich habe zur Ruhe gebracht), wie es in MT heißt, von LXX דוֹמַמְתִּי (ich habe erhöht) gelesen. Dadurch ergab sich ein Gegensatz zwischen *beschwichtigen* und *erhöhen*, der wiederum die oben behandelte Leseweise גַּמַּל (*Vergeltung*) plausibel machte.³⁵

4. Augustins Auslegungsprinzipien

a) Augustins Lehre von der Schriftauslegung

Augustinus hat die Prinzipien seiner Schriftauslegung ausführlich in *De doctrina Christiana*³⁶ dargelegt. Wichtigster Maßstab für das richtige Verständnis der Schrift ist für Augustinus die Liebe zu Gott und zum Nächsten. Nur wenn die Liebe aufbaut wird, wurde die Schrift richtig verstanden. Das Kriterium ist also ein praktisches, kein theoretisches. Als obersten Maßstab setzt Augustinus die Liebe an. Alles Wissen dient

³⁴ BEYERLIN, Hybris (1982), 21-24; STEURER, Rita Maria, Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986. Band 4. Die 12 kleinen Propheten. Hiob. Psalmen. Holzgerlingen 1999.

³⁵ BEYERLIN, Hybris (1982), 21.

³⁶ AUGUSTINUS, Aurelius, Die christliche Bildung. Übersetzung von Karla POLLMANN. Stuttgart 2002.

der Liebe. Ihm ist sehr wohl bewusst, dass es eine Autorenintention gibt, die man mehr oder weniger gut erfassen kann, aber er sieht jede Auslegung, die dem Glauben nicht widerspricht, als erlaubt an. Eine Auslegung, die zwar nicht der Intention des Autors entspricht, aber dennoch der Liebe dient, ist keine Lüge und auch kein verderblicher Irrtum. Freilich soll jemand, der so auslegt, trotzdem zurechtgewiesen werden, damit er nicht von einer falsch verstandenen Stelle ausgehend auch andere Stellen falsch interpretiert und so am Ende doch der Glaube und die Liebe in Gefahr kommen. Augustinus sieht das Ziel der Heiligen Schrift in Glaube, Hoffnung und Liebe, deshalb muss auch das Verständnis der Schrift an Glaube, Hoffnung und Liebe gemessen werden. Am höchsten aber ist die Liebe, denn sie wird in Ewigkeit Bestand haben, daher wird auch jede Auslegung an der Liebe gemessen und muss der Liebe dienen.³⁷

Entscheidend für das Verständnis der Schriftauslegung Augustins ist die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn. Augustinus unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei Redeweisen, die sich in der Schrift finden: der eigentlichen Redeweise, dem Literalsinn, und der figürlichen Redeweise, dem geistlichen Sinn. Augustinus scheint nicht damit gerechnet zu haben, dass es einen mehrfachen Literalsinn geben kann. Jedenfalls lässt sich die Vorstellung eines mehrfachen Literalsinnes nicht nachweisen.³⁸ Der geistliche Sinn dagegen lässt sich weiter untergliedern. Grundlegend ist jedoch die Unterscheidung zwischen Literalsinn und geistlichem Sinn. Beide dürfen nicht miteinander verwechselt werden. Als Kriterium zur Unterscheidung gibt Augustinus folgendes an: *Alles, was in der Bibel im wörtlichen Sinn weder auf die Lauterkeit der Sitten noch auf die Wahrheit des Glaubens bezogen werden kann, muß für figürlich gehalten werden.*³⁹ Sofort kommt Augustinus wieder auf Glaube, Hoffnung und Liebe zu sprechen: Lauterkeit der Sitten bedeutet Liebe zu Gott und dem Nächsten, Wahrheit des Glaubens bedeutet Gott und den Nächsten zu erkennen. Im Erkennen gilt es Fortschritte zu machen, weshalb es sich mit der Hoffnung verbindet. Was sich im wörtlichen Verständnis nicht auf Glaube, Hoffnung und Liebe beziehen lässt, muss also figürlich verstanden werden. Die Frage nach dem mehrfachen Sinn der Schrift verbindet

³⁷ AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, XXXVI.40.86-XL.44.96; AUGUSTINUS, EnPs 130, 13; FIEDROWICZ, Michael, Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche (Traditio christiana 10). Bern – Berlin – Frankfurt a.M. – New York – Paris – Wien 1998, 143-145.

³⁸ FIEDROWICZ, Prinzipien (1998), 147, Fußnote 1.

³⁹ AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, X.14.33.

sich bei Augustinus mit der Frage nach der Autorenintention. Er rechnet damit, dass der Autor selbst mehrere Sinnebenen intendiert oder zumindest verschiedene Deutungen zugelassen hat. Wenn eine Deutung dem Glauben entspricht und sich durch andere Schriftstellen stützen lässt, dann ist sie legitim. Falls es der Autor auch nicht intendiert hat, so hat doch der Heilige Geist vorausgesehen, dass diese Deutungen möglich sind. Dies sieht Augustinus sogar als Zeugnis für den Reichtum der Schrift. Augustinus schließt grundsätzlich aus, dass die Heilige Schrift einen Irrtum enthalten könnte: *Wenn etwas den Eindruck erweckt, keinen Sinn zu haben, darf man nicht sagen: Der Autor dieses Buches hat sich nicht an die Wahrheit gehalten. Vielmehr: entweder ist der Kodex fehlerhaft oder der Übersetzer hat sich geirrt oder du begreifst es nicht.*⁴⁰ Vorsichtig wird Augustinus, wenn eine unklare Stelle nicht durch andere, klare Stellen der Schrift erklärt werden kann, sondern eine Deutung durch bloße Vernunftargumente plausibel gemacht werden muss. Eine solche Argumentation ist gefährlich. Sie muss so überzeugend sein, dass sie zu einem unbestrittenen Resultat führt, Streitigkeiten sollen nur durch Schriftbeweise entschieden werden. Augustinus warnt davor, zur Entscheidung von Streitigkeiten bezüglich einer Auslegung Argumente zu verwenden, die nicht aus der Heiligen Schrift stammen. Jedenfalls darf es nie zu einer Auslegung kommen, die dem Glauben widerspricht. Lieber soll man sich eingestehen, dass man eine Stelle nicht versteht, als eine Interpretation zu wählen, die vom Glauben abweicht.⁴¹

b) Mehrfacher Schriftsinn

Augustinus unterscheidet zwischen Literalsinn und geistlichem Sinn. Stellen, die im Literalsinn nicht auf den Glauben oder die Sitten bezogen sind, können geistlich verstanden werden. Allerdings wendet Augustinus sogar bei Stellen, die schon dem Literalsinn nach verständlich sind, eine geistliche Auslegung an, um sie besser auf Christus und die Kirche beziehen zu können. Er ist überzeugt, dass alle Psalmen Christus vorausverkündigen. Da prophetische Schau in Bildern geschieht, ist auch

⁴⁰ AUGUSTINUS, Gegen Faustus XI,5, zitiert nach: FIEDROWICZ, Prinzipien (1998), 149.

⁴¹ AUGUSTINUS, Die christliche Bildung, X.14.33-36; XXVII.38.84-86; FIEDROWICZ, Prinzipien (1998), 145-151.

prophetische Rede bildhaft. Wenn nun die Psalmen prophetisch zu verstehen sind, findet sich ihr eigentlicher Sinn in den Bildern, das heißt in der figurativen Deutung. Es muss also unterschieden werden: Auf der einen Seite gibt es das Wort und die alttestamentliche Sache, die es bezeichnet, auf der anderen Seite das Bild und die neutestamentliche Sache, die dieses bezeichnet. Wer diese Unterscheidung vernachlässigt und die wörtliche Bedeutung für die eigentliche Bedeutung hält, interpretiert die alttestamentliche Schriftstelle fleischlich und verfehlt ihre eigentliche Aussageabsicht.⁴²

Bei der geistlichen Auslegung geht es nicht nur um die Deutung unklarer Stellen, sondern um viel mehr, nämlich um die Frage, wer in den Psalmen spricht und worüber die Psalmen sprechen. Für Augustinus ist die Antwort von vornherein klar: Es geht um Christus und die Kirche. Die Psalmen haben prophetischen Charakter, sie verkünden im Voraus den Neuen Bund. Die historischen Entstehungsbedingungen des Psalms, die zeitgebundene Aussageabsicht seines Autors, der rein alttestamentliche Kontext kommen überhaupt nicht als Fragestellung in den Blick. Augustinus betrachtet die Psalmen vom Glauben der Kirche her in ihrer Gegenwartsbedeutung. Um die verschiedenen Psalmen in diesem Sinne verstehen zu können, stellt Augustinus die Frage nach dem jeweiligen Sprecher in den Psalmen und beantwortet sie unterschiedlich: er versteht *die Psalmen als Wort an Christus (<uox ad Christum>)*, *als Wort über Christus (<uox de Christo>)*, *als Wort Christi selbst (<uox Christi>)* beziehungsweise *in ekklesiologischer Perspektive als Wort über die Kirche (<uox de ecclesia>)* und schließlich *als Wort der Kirche selbst (<uox ecclesiae>)*.⁴³ Grundlegend für diese Unterscheidungen ist, dass die Psalmen als *uox totius Christi*⁴⁴, als Stimme des ganzen Christus, Haupt und Leib, Christus und Kirche, gedeutet werden. Augustinus setzt die Einheit von Altem und Neuem Testament voraus, erst vom Evangelium her wird der ganze Sinngehalt der Psalmen offenbar. Die Schlüsselbegriffe eines Psalms werden als prophetische Bilder interpretiert, welche kommende Heilsgeheimnisse andeuten. Für Augustinus ist diese *interpretatio christiana* von großer Bedeutung. Augustinus hält die verhüllende Bildersprache des Alten Testaments für nützlich und

⁴² FIEDROWICZ, Enarrationes (AL II. 1996), 842; FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 91-92.

⁴³ FIEDROWICZ, Enarrationes (AL II. 1996), 849.

⁴⁴ FIEDROWICZ, Enarrationes (AL II. 1996), 854.

sinnvoll. Sie schult den Verstand, fordert Demut, um sie zu verstehen, gewährt geistige Freude, wenn man sie begreift und hilft, Altbekanntes aus einer neuen Perspektive zu sehen. Augustins Verständnis der Psalmen ist aber nicht nur christlich geprägt, sondern auch philosophisch. Von seinen philosophischen Voraussetzungen her hat Augustinus Schwierigkeiten mit dem unbefangenen lebendigen Gottesbild der Psalmen. Zu erklären, warum die Psalmen Gott Affekte und Emotionen zuschreiben, ihn mit Anthropomorphismen beschreiben und manchmal sogar einen polytheistischen Kontext voraussetzen, stellt Augustinus vor eine ziemliche Herausforderung. Für Augustinus ist aber klar, dass die Schriftauslegung – so wie sie nicht gegen den Glauben sein darf – auch nicht im Widerspruch zur philosophischen Gotteserkenntnis stehen darf.⁴⁵

c) Augustins persönlicher Zugang zum Psalter

Augustinus hat sich zum ersten Mal während eines Aufenthalts in Cassiciacum im Jahr 386 ausführlich mit den Psalmen beschäftigt, so schildert er es in den *Confessiones*⁴⁶. Er erkannte, dass ein analytischer Zugang, wie er ihn als Rhetoriklehrer gewohnt war, am Wesentlichen vorbei geht. Vielmehr muss sich der Leser von den Psalmen persönlich betroffen lassen. Aus dem distanzierten Lesen und Analysieren muss ein Beten und persönliches Mitvollziehen werden. Augustinus machte sich die Einstellung und Geisteshaltung der Psalmen zu eigen. Sein Zugang zu den Psalmen läuft über existenzielle Grunderfahrungen, die er in den Psalmen wiederfindet. Das ändert nichts daran, dass Augustinus die Psalmen auch für eine Quelle theologischer Erkenntnis hält, auf die er sich zur Beantwortung von Glaubensfragen beruft. Augustinus hat eine Vorliebe für die figurative Deutung der Psalmen. Die Methode der figurativen Auslegung einer Schriftstelle hat Augustinus eventuell schon bei den Manichäern kennen gelernt. Großen Einfluss übten jedenfalls die Schriftauslegung des Ambrosius, das Weltbild des Platonismus und die alexandrinische Theologie aus. Im Platonismus findet sich die Idee, dass das Wandelbare auf das Ewige verweist, aus der alexandrinischen Theologie stammt der Gedanke, dass der Mensch nach dem

⁴⁵ FIEDROWICZ, *Enarrationes* (AL II. 1996), 840-854; FIEDROWICZ, *Psalmus* (1997), 110-111; WELLMANN, *Psalm 22* (2007), 176-178.

⁴⁶ AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph BERNHART. Frankfurt am Main – Leipzig 1987.

Sündenfall Bilder und Zeichen braucht, da er das Ewige nicht direkt erkennen kann. Auch die Überzeugung von der Irrtumslosigkeit der Schrift und der Glaube, dass alle Teile der Schrift, auch nebensächliche Details, gleich wichtig sind, sprachen für eine figurative Auslegung. Schließlich war die figurative Auslegung durch ihre Anwendung im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern legitimiert. Augustinus müht sich damit ab, exegetische Regeln für die figurative Auslegung zu finden. Er unterscheidet zwischen *Weisheit*, die sich auf göttliche Dinge bezieht, und *Wissen*, das sich auf menschliche Dinge bezieht. Von großer Bedeutung wird für ihn die Beschäftigung mit dem Johannesprolog. Weil das Wort Fleisch wurde, bringt Jesus Christus sowohl *Weisheit* als auch *Wissen*. Die Aufgabe des Glaubens ist es, dank der Gnade Gottes das zeitliche *Wissen* zu reinigen und mit der göttlichen *Weisheit* zu verbinden. Erst auf diese Weise wird das *Wissen* richtig verstanden. So begründet Augustinus die Notwendigkeit der figurativen Schriftauslegung. Er entwickelte eine hermeneutische Theorie, *die die Thematik aus dem Gebiet isolierter literarischer Technik herausholte und sie in einer ganzheitlichen Wiedergabe der theologischen Intention der Schrift solide begründete*.⁴⁷ Um eine gewisse Orientierung zu haben, was an figurativer Auslegung möglich ist und was nur noch Willkür wäre, übernahm Augustinus die hermeneutischen Regeln des Tyconius. Da es schon im Neuen Testament figurative Auslegungen des Alten Testaments gibt, sah Augustinus eine solche Auslegung nicht nur als legitim an, sondern als wesentlichen Bestandteil des christlichen Glaubens, weil durch sie gezeigt werden konnte, dass die ganze Heilige Schrift auf die Liebe zu Gott und den Nächsten ausgerichtet ist. Das bringt es mit sich, dass Augustinus auch vom Exegeten bestimmte Qualitäten verlangt. Der Lehrer, der die Schrift für andere auslegt, muss selbst ein christliches Leben gemäß der Schrift führen. Die biblischen Autoren haben genau das getan, sie haben die Wahrheit nicht nur aufgeschrieben, sondern gelebt. Letztlich muss also der Exeget so leben, wie die Autoren gelebt haben.⁴⁸

⁴⁷ CHILDS, *Brevard*, Die Theologie der einen Bibel I. Grundstrukturen. Aus dem Englischen übersetzt von *Christiane OEMING*. Freiburg – Basel – Wien 1994, 60.

⁴⁸ CHILDS, Theologie der einen Bibel I (1994), 58-61; *FIEDROWICZ*, Psalmus (1997), 96-97; *WELLMANN*, Psalm 22 (2007), 180-184.

B. Enarratio in Psalmum CXXX⁴⁹

1. Gliederung

Teil	Psalmvers	Kapitel	Thema
Proömium		Kapitel 1	
		Kapitel 2	
		Kapitel 3	
1. Teil	Vers 1b	Kapitel 4	Die Demut ist ein Opfer
		Kapitel 5	Der Heilige Geist
		Kapitel 6	Der Leib Christi und seine Glieder
		Kapitel 7	Der Stachel für Paulus – Christus der Arzt
		Kapitel 8	Die Einheit des Leibes
2. Teil	Vers 2	Kapitel 9	Das Brot wurde Milch – Gott wurde Mensch
		Kapitel 10	Was bedeutet Menschwerdung Gottes?
		Kapitel 11	Häretiker
		Kapitel 12	Eine andere (rechtgläubige) Interpretation
		Kapitel 13	Augustins eigene Meinung zu dieser anderen Interpretation
Kapitel 14	Auf Erden ist die Demut unsere Vollendung		
3. Teil	Vers 3	Kapitel 15	Ewigkeit

⁴⁹ GORI, Franco (Hg.), Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 101-150. Pars 3. Enarrationes in Psalmos 119-133 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XCV/3). Wien 2001, 265-290. Die Übersetzung wurde vom Autor selbst angefertigt und von Herrn Dr. Hubert Philipp Weber überprüft. Eine auszugsweise Übersetzung findet sich in: AUGUSTINUS, Aurelius, Über die Psalmen. Ausgewählt und übertragen von Hans Urs von BALTHASAR (Christliche Meister 20). Einsiedeln ³1996.

2. Text und Übersetzung mit Kommentar

(1.) In isto psalmo commendatur nobis humilitas servi dei et fidelis, cuius voce cantatur, quod est universum corpus Christi. Saepe enim admonuimus caritatem vestram, non quasi unius hominis cantantis vocem accipi debere, sed omnium qui sunt in Christi corpore. Et quia in illius corpore sunt omnes, tamquam unus homo loquitur, et ipse est unus qui et multi sunt. Multi enim sunt in seipsis, unus sunt in illo qui unus est. Ipsum est autem etiam templum dei, de quo apostolus dicit: *Templum enim dei sanctum est, quod estis vos*⁵⁰, omnes qui credunt in Christum, et sic credunt ut diligant. Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum; non quomodo daemones credebant, sed non diligebant, et ideo, quamvis crederent, dicebant: *Quid nobis et tibi est, fili dei?*⁵¹ Nos autem sic credamus ut in ipsum credamus diligentes eum, et non dicamus: *Quid nobis et tibi est?*, sed dicamus potius: ‘Ad te pertinemus, tu nos redemisti’.

Omnes ergo qui sic credunt, tamquam lapides sunt vivi, de quibus templum dei aedificatur, et tamquam ligna imputribilia, quibus arca illa compacta est, quae in diluvio mergi non potuit. Hoc autem templum est, id est ipsi homines, ubi rogatur deus et exaudit. Quisquis enim praeter templum dei oraverit deum, non exauditur ad illam pacem supernam Ierusalem,

(1.) In diesem Psalm wird uns die Demut eines Knechtes Gottes und Gläubigen empfohlen, von dem durch eine Stimme gesungen wird, weil er der gesamte Leib Christi ist. Denn oft erinnerten wir eure Liebe, dass nicht angenommen werden darf, die Stimme sei gleichsam von einem einzigen singenden Menschen, sondern von allen, die im Leib Christi sind. Und weil in jenes Leib Alle sind, spricht gleichsam ein Mensch, und er selbst ist Einer, der auch Viele sind. Denn Viele sind sie in sich selbst, Einer sind sie in jenem, der Einer ist. Er ist aber auch jener Tempel Gottes, von dem der Apostel sagt: *Denn der Tempel Gottes ist heilig, der ihr seid*, alle, die an Christus glauben, und die so glauben, dass sie lieben. Denn dies ist an Christus glauben: Christus lieben; nicht wie die Dämonen glaubten, aber nicht liebten, und deswegen, wenn sie auch noch so sehr glaubten, sagten: *Was haben wir mit dir zu tun, Sohn Gottes?* Wir aber wollen so glauben, dass wir ihn liebend an ihn glauben, und nicht sagen: *Was haben wir mit dir zu tun?*, sondern vielmehr wollen wir sagen: ‘Zu dir strecken wir uns aus, du hast uns erlöst’.

Alle also, die so glauben, sind gleichsam lebendige Steine, aus denen der Tempel Gottes erbaut wird, und gleichsam unverrottbare Hölzer, aus denen jene Arche zusammengefügt wurde, die in der Sintflut nicht versenkt werden konnte. Der Tempel, das heißt diese Menschen, ist aber dort, wo Gott gefragt wird und er erhört. Denn wer auch immer am Tempel Gottes vorbei Gott angebetet hat, wird nicht erhört in Bezug auf jenen Frieden des himmlischen Jerusalem,

⁵⁰ 1 Kor 3,17

⁵¹ Mt 8,29

etsi exauditur ad quaedam temporalia, quae deus et paganis donavit. Nam et ipsi daemones exauditi sunt, ut irent in porcos. Exaudiri ad vitam aeternam aliud est, nec conceditur nisi ei qui in templo dei orat. Ille autem in templo dei orat, qui orat in pace ecclesiae, in unitate corporis Christi, quod corpus Christi constat ex multis credentibus in toto orbe terrarum, et ideo exauditur quia orat in templo. Ipse enim orat in spiritu et veritate, qui orat in pace ecclesiae, non in illo templo ubi figura erat.

wenn er auch in Bezug auf gewisse zeitliche Dinge erhört wird, die Gott auch den Heiden geschenkt hat. Denn auch die Dämonen wurden erhört, dass sie in die Schweine gehen wollten. Erhört werden zum ewigen Leben ist etwas anderes, und es wird nicht gewährt, außer dem, der im Tempel Gottes betet. Jener aber betet im Tempel Gottes, der im Frieden der Kirche betet, in der Einheit des Leibes Christi, weil der Leib Christi aus vielen Glaubenden im ganzen Erdkreis besteht. Und er wird deshalb erhört, weil er im Tempel betet. Denn der betet im Geist und in der Wahrheit, der im Frieden der Kirche betet, nicht in jenem Tempel, welcher ein Vorausbild war.

Augustinus beginnt mit einem Proömium, das sich über die Kapitel 1 bis 3 erstreckt. Er spricht eine ganze Reihe von Themen an. In Kapitel 1 nennt er zunächst den Gesichtspunkt, unter dem er den Psalm betrachten möchte: Thema ist die Demut, gesprochen wird der Psalm von einem Knecht Gottes. Diesen Knecht setzt Augustinus mit dem gesamten Leib Christi, also der Kirche, gleich. Geeint wird der Leib durch sein Haupt: Christus. Die Kirche wird auch mit dem Tempel Gottes und der Arche verglichen. Die einzelnen Gläubigen sind die Bestandteile, aus denen sie aufgebaut ist. Augustinus nutzt die Gelegenheit auch gleich, um sein Verständnis von Glauben zu erklären: wirklicher Glaube bedeutet Liebe. Kurz spricht er das Problem an, dass anscheinend auch Heiden von Gott erhört werden. Sie werden aber, so erklärt er, nur in Bezug auf zeitliche Dinge erhört, nicht in Bezug auf das ewige Leben. Augustinus spricht dann vom Frieden in der Kirche und ihrer weltweiten Einheit. Zuletzt unterscheidet er noch den historischen Tempel in Jerusalem, der nur ein Vorausbild war, von der Kirche als Tempel Gottes.

(2.) Secundum figuram enim dominus exclusit homines de templo, illos qui sua quaerebant, id est propter venendum et emendum ibant in templum.

(2.) Denn gemäß dem Vorausbild schloss der Herr jene Menschen vom Tempel aus, die das Ihre suchten, das heißt, die wegen des Verkaufens und Kaufens in den Tempel gingen.

Si autem figura erat illiud templum, manifestum est quia et corpus Christi, quod est verum templum cuius illa imago erat, habet permixtos ementes et vendentes, id est sua quaerentes, non quae Iesu Christi. Sed excluduntur inde de flagello resticulae. Restis enim peccata significat, sicut dicitur per prophetam: *Vae eis qui trahunt peccata velut restem longam.*⁵² Illi autem trahunt peccata sicut restem longam qui addunt peccata peccatis, qui cum fecerint unum peccatum, ut cooperiant illud, faciunt alterum. Quomodo enim ut restis fiat, additur spartum sparto, non autem in rectum it, sed torquetur, sic omnia prava facta, quae sunt peccata, cum adduntur sibi, et de peccato peccatum et peccatum ad peccatum annectitur, fit restis longa, quorum semitae pravae et flexuosi gressus eorum. Quo valet autem ista restis, nisi unde ligentur ei manus et pedes, et proiciatur quisque in tenebras exteriores? Meministis enim dictum de quodam peccatore in evangelio: *Ligate illi manus et pedes, et proicite illum in tenebras exteriores: ibi erit fletus et stridor dentium.*⁵³ Non esset unde illi ligarentur manus et pedes, nisi ipse sibi restem fecisset. Unde apertissime alio loco scriptum est: *Criniculis peccatorum suorum unusquisque constringitur.*⁵⁴

Wenn aber jener Tempel ein Vorausbild war, ist deutlich, dass auch der Leib Christi, der der wahre Tempel ist, von dem jenes Vorausbild ein Bild war, Kaufende und Verkaufende untergemischt hat, das heißt solche, die das Ihre suchen, nicht die Dinge Jesu Christi. Aber sie werden daraus ausgeschlossen durch die Peitsche aus Seilchen. Denn das Seil bezeichnet die Sünden, wie durch einen Propheten gesagt wird: *Wehe ihnen, die Sünden mit sich ziehen wie ein langes Seil.* Jene aber ziehen Sünden mit sich wie ein langes Seil, die den Sünden Sünden hinzufügen, die, weil sie eine Sünde taten, damit sie jene bedecken, eine andere tun. Denn wie, damit ein Seil wird, Pfriemengras dem Pfriemengras hinzugefügt wird, es aber nicht geradeaus geht, sondern gewunden wird, so sind alle krummen Taten, die Sünden sind. Wenn sie einander hinzugefügt werden, wird sowohl einer Sünde eine Sünde angeknüpft als auch eine Sünde an eine Sünde, es wird ein langes Seil. Ihre Wege sind krumm und voll Krümmungen ihre Schritte. Wozu ist aber dieses Seil gut, außer, damit jemandem dadurch Hände und Füße gebunden werden und jeder Einzelne hinausgeworfen wird in die äußeren Finsternisse? Denn ihr erinnert euch an das über einen gewissen Sünder im Evangelium gesagte: *Bindet jenem Hände und Füße und werft ihn hinaus in die äußeren Finsternisse: dort wird ein Wehklagen und ein Knirschen der Zähne sein.* Es hätte das Seil nicht gegeben, womit jenem Hände und Füße gebunden wurden, wenn er es sich nicht selbst gemacht hätte. Weshalb an einer anderen Stelle sehr offen geschrieben steht: *Mit den Härchen seiner Sünden wird jeder Einzelne gefesselt.*

⁵² Jes 5,18 (LXX)

⁵³ Mt 22,13

⁵⁴ Spr 5,22 (LXX)

Ergo quia de peccatis suis homines vapulant, ideo dominus flagellum de resticula fecit, et inde expulit de templo omnes qui sua quaerebant, non quae Iesu Christi.

Deswegen also, weil die Menschen von ihren Sünden Schläge bekommen, machte der Herr eine Peitsche aus Seilchen, und hierauf vertrieb er alle aus dem Tempel, die das Ihre suchten, nicht die Dinge Jesu Christi.

In Kapitel 2 greift Augustinus das Bild vom Tempel wieder auf. Er vergleicht die Kirche als Tempel Gottes mit dem historischen Tempel in Jerusalem und die Zustände in der Kirche mit dem Zustand des Tempels in Jerusalem vor der Tempelreinigung. Es gibt in der Kirche Menschen, die nicht Christus nachfolgen, sondern ihre eigenen Interessen verfolgen. Diese werden mit den Händlern im Tempel verglichen. So wie Jesus Christus die Händler aus dem Tempel getrieben hat, so werden die Sünder aus der Kirche ausgeschlossen. Die Peitsche, die sich Jesus bei der Tempelreinigung geflochten hat, wird mit der Reihe von Sünden verglichen, durch welche die Sünder aus der Kirche hinausgetrieben werden. Es wird an dieser Stelle noch nicht klar, ob Augustinus an den Ausschluss von Häretikern aus der Kirche denkt oder an das endzeitliche Gericht. Das Zitat aus Mt 22,13 würde eine eschatologische Deutung nahe legen, es wäre aber auch denkbar, dass es sich um ein Zitat aus dem Tagesevangelium handelt, und es deshalb von Augustinus eingespielt wird.

(3.) Huius ergo templi vox est in psalmo. In hoc templo, ut dixi, rogatur deus et exaudit in spiritu et veritate, non in illo corporali. Nam illic umbra erat, in qua demonstraretur quod venturum erat. Ideo illud iam cecidit. Cecidit ergo domus orationis nostrae? Absit! Non enim illud templum quod cecidit, hoc potuit dici domus orationis, de qua dictum est: *Domus mea domus orationis vocabitur omnibus gentibus.*⁵⁵ Audistis enim quid dixerit dominus Iesus Christus:

(3.) Dieses Tempels Stimme also ist im Psalm. In diesem Tempel wird, wie ich sagte, Gott gefragt und er erhört im Geist und in der Wahrheit. Nicht in jenem leiblichen Tempel. Denn dort war ein Schatten, in dem bezeichnet wurde, was zukünftig war. Deshalb ist jener nunmehr untergegangen. Ist also das Haus unseres Gebetes untergegangen? Das sei fern. Denn nicht jener Tempel, der untergegangen ist, konnte Haus des Gebetes genannt werden, von dem gesagt wurde: *Mein Haus wird Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden.* Denn ihr hört, was der Herr Jesus Christus gesagt hat:

⁵⁵ Jes 56,7 (LXX); Mt 21,13

Scriptum est: Domus mea domus orationis vocabitur omnibus gentibus; vos autem fecistis eam speluncam latronum. Numquid illi qui voluerunt facere domum dei speluncam latronum, fecerunt ut rueret templum? Sic et illi qui male vivunt in ecclesia catholica, quantum in ipsis est, domum dei volunt facere speluncam latronum, nec ideo evertunt templum. Veniet tempus quando de reste peccatorum suorum foras mittantur.

Hoc autem templum dei, hoc corpus Christi, haec congregatio fidelium unam vocem habet, et tamquam unus homo cantat in psalmo. Eius vocem iam in multis psalmis audivimus, audiamus et in isto. Si volumus, nostra vox est; si volumus, aure audimus cantantem, et corde cantamus. Si autem nolumus, erimus in illo templo tamquam ementes et vendentes, id est nostra quaerentes: intramus ecclesiam, non ad ea quae placent oculis dei. Viderint ergo in numero vestro quis quomodo audiat, utrum audiat et irrideat, utrum audiat et postponat, utrum audiat et consonet, id est sentiat hic vocem suam, et adiungat vocem cordis sui voci psalmi huius. Tamen vox psalmi non tacet. Instruantur qui possunt, immo qui volunt. Qui nolunt, non impediunt. Commendetur nobis humilitas. Inde coepit:

Geschrieben steht: Mein Haus wird Haus des Gebetes für alle Völker genannt werden; ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht. Taten aber jene, die das Haus Gottes zu einer Räuberhöhle machen wollten, das, um den Tempel zu stürzen? So wollen auch jene, die in der katholischen Kirche ein schlechtes Leben führen, soviel an ihnen selbst ist, das Haus Gottes zu einer Räuberhöhle machen, aber sie stürzen den Tempel deshalb nicht um. Es wird eine Zeit kommen, da sie am Seil ihrer Sünden hinausgeführt werden.

Dieser Tempel Gottes aber, dieser Leib Christi, diese Versammlung der Gläubigen hat eine einzige Stimme, und gleichsam ein einziger Mensch singt im Psalm. Seine Stimme hörten wir schon in vielen Psalmen, hören wir sie auch in jenem hier. Wenn wir wollen, ist es unsere Stimme; wenn wir wollen, hören wir mit dem Ohr den Singenden und singen mit dem Herz. Wenn wir aber nicht wollen, werden wir in jenem Tempel gleichsam zu Kaufenden und Verkaufenden, das heißt, zu das Unsere Suchenden: Wir betreten die Kirche nicht für die Dinge, die den Augen Gottes gefallen. Man wird also sehen können, wer unter euch auf welche Weise hört, ob er hört und spottet, ob er hört und hinter sich wirft, oder ob er hört und einstimmt, das heißt, er nimmt jetzt seine eigene Stimme wahr und bindet die Stimme seines Herzens an die Stimme dieses Psalms an. Doch die Stimme dieses Psalms schweigt nicht. Die, die können, mehr noch die, die wollen, mögen unterrichtet werden. Die, die nicht wollen, mögen nicht aufhalten. Es wird uns Demut anvertraut werden. Deshalb beginnt er:

In Kapitel 3 fasst Augustinus noch einmal zusammen: Im Psalm spricht der Tempel Gottes (die Kirche). Dieser Tempel wird mit dem untergegangenen Tempel in

Jerusalem verglichen. Dann führt er den Vergleich weiter: So wie die Händler im Jerusalemer Tempel den Tempel durch ihr Tun nicht gestürzt haben, so werden auch die Sünder in der Kirche diese nicht stürzen können. Die Sünder werden einst aus der Kirche hinausgeworfen werden. Jetzt wird klar, dass Augustinus das endzeitliche Gericht meint, wenn er vom Ausschluss der Sünder spricht. Augustinus fasst wiederum zusammen: Der Tempel Gottes, der Leib Christi, die Versammlung der Gläubigen spricht in vielen Psalmen mit einer Stimme wie ein einziger Mensch. Nun fordert Augustinus sein Publikum auf, sich mit dieser Stimme zu vereinen. Wer sich dem verweigert, ist wie ein Sünder, und soll die anderen wenigstens nicht aufhalten. Nun leitet Augustinus zur Auslegung des Psalms über und nennt noch einmal – wie am Beginn des Proömiums – das Thema: Demut.

(4.) **DOMINE, NON EST EXALTATUM COR MEUM.** Sacrificium obtulit. Unde probamus quia sacrificium obtulit? Quia humilitas cordis sacrificium est. Dicitur in alio psalmo: *Quoniam si voluisses sacrificium, dedissem utique.*⁵⁶ Satis volebat facere deo pro peccatis suis, propitiare illum volebat, ut acciperet indulgentiam peccatorum. Et quasi quaerens unde illum propitiaret: *Si voluisses inquit sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis.* Ergo superflue quaerebat aut arietes aut tauros aut aliquam talem victimam, unde placaretur deus. Quid ergo? Quia holocaustis non delectatur deus, non accipit sacrificium, et sine sacrificio placatur? Si nullum sacrificium est, nullus sacerdos.

(4.) **HERR, MEIN HERZ IST NICHT ERHOBEN.** Ein Opfer brachte er dar. Weshalb nehmen wir an, dass er ein Opfer darbrachte? Weil die Demut des Herzens ein Opfer ist. Es wird in einem anderen Psalm gesagt: *Wenn du nun ein Opfer gewollt hättest, hätte ich jedenfalls eines dargebracht.* Er wollte Gott Genugtuung geben für seine Sünden, versöhnen wollte er ihn, damit er den Nachlass der Sünden zubilligt. Und gleichsam fragend, wodurch er ihn versöhnen könnte: *Wenn du ein Opfer gewollt hättest, sagt er, hätte ich jedenfalls eines dargebracht; durch Brandopfer wirst du nicht erfreut werden.* Also suchte er Überflüssiges, entweder Steinböcke, oder Stiere, oder irgendein solches Opfertier, durch das Gott versöhnt werde. Was also? Weil Gott durch Brandopfer nicht erfreut wird, nimmt er das Opfer nicht an und wird ohne Opfer versöhnt? Wenn es kein Opfer gibt, gibt es keinen Priester.

⁵⁶ Ps 50,18 (LXX)

Si autem habemus sacerdotem in caelis, qui pro nobis interpellat patrem – intravit enim in sancta sanctorum, in interiora veli, quo non intrabat sacerdos in figura nisi semel in anno, sicut et dominus in toto tempore semel oblatus est: ipse obtulit se, ipse sacerdos, ipse victima, et intravit in sancta sanctorum semel, et iam non moritur, nec mors ei ultra dominabitur –, securi sumus, quia habemus sacerdotem; ibi offeramus et hostiam.

Videamus quod sacrificium debemus offerre, quia holocaustis non delectatur deus noster, sicut audistis in psalmo. Sed ibi sequitur et ostendit quid offerat: *Sacrificium deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum deus non spernit.*⁵⁷ Si ergo humiliatum cor sacrificium deo est, sacrificium obtulit qui dixit: DOMINE, NON EST EXALTATUM COR MEUM. Vide alio loco sic offerentem. Dicit deo: *Vide humilitatem meam et laborem meum, et dimitte omnia peccata mea.*⁵⁸

Wenn wir aber einen Priester in den Himmeln haben, der für uns den Vater anruft – denn er ist in das Allerheiligste eingetreten, in das Innere hinter dem Vorhang, in welches der Priester im Vorausbild nicht eintrat, außer einmal im Jahr, so wie auch der Herr in der ganzen Zeit einmal dargebracht wurde: Er selbst brachte sich dar, er selbst Priester, er selbst Opfertier, und er trat einmal in das Allerheiligste ein, und jetzt stirbt er nicht und der Tod wird ihm nicht weiter gebieten –, sind wir sorglos, denn wir haben einen Priester; alsdann wollen auch wir eine Opfergabe darbringen.

Schauen wir also, welches Opfer wir darzubringen schuldig sind, denn durch Brandopfer wird unser Gott nicht erfreut, wie ihr im Pslam hört. Aber alsdann fährt er fort und zeigt, was er opfert: *Als Opfer für Gott ein zerdrückter Geist: ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz verachtet Gott nicht.* Wenn also ein gedemütigtes Herz ein Opfer für Gott ist, brachte der ein Opfer dar, der sagte: HERR, MEIN HERZ IST NICHT ERHOBEN. Siehe, an einer anderen Stelle sagt einer, der so opfert, zu Gott: *Siehe meine Demut und meine Mühe und erlasse alle meine Sünden.*

Augustinus beginnt nun in Kapitel 4 den Psalm auszulegen. Zunächst zitiert er lediglich eine Verszeile und kommentiert diese. Er verwendet männliche Formen (z.B. *sacrificium obtulit **qui** dixit: Domine, non est exaltatum cor meum*) und geht somit davon aus, dass eine männliche Stimme spricht. Augustinus versteht das Beten dieses Psalms als Opfer und kommt zur Erklärung wieder auf das Thema Demut zu sprechen. Der Beter des Psalms übt sich in der Demut des Herzens und bringt damit ein Opfer dar. Im Folgenden versucht Augustinus darzulegen, dass seine Deutung als Opfer richtig ist. Er bedient sich dabei verschiedener Schriftzitate. Ohne ihn ausdrücklich zu nennen, verweist er wieder auf den Tempel. So wie der Priester des Alten Bundes ein

⁵⁷ Ps 50,19 (LXX)

⁵⁸ Ps 24,18 (LXX)

einziges Mal im Jahr in das Allerheiligste eintrat, so brachte sich Jesus Christus ein einziges Mal als Opfer dar. Da Christus ein Opfer darbrachte (sich selbst) und wir in Christus einen Priester haben, ruft Augustinus dazu auf, ebenfalls ein Opfer darzubringen, nämlich ein demütiges Herz. Das tut der, der sich die Gesinnung des Beters im Psalm zu eigen macht.

(5.) DOMINE, NON EST EXALTATUM COR MEUM NEQUE IN ALTUM ELATI SUNT OCULI MEI, NEQUE INGRESSUS SUM IN MAGNIS NEQUE IN MIRABILIBUS SUPER ME. Hoc planius dicatur, et auditur: Non fui superbus, nolui quasi IN MIRABILIBUS innotescere hominibus, nec quaesivi aliquid supra vires meas, unde me apud imperitos iactarem. Intendat caritas vestra, magna res commendatur. Quomodo Simon ille magus in mirabilibus ingredi volebat super se, propterea plus illum delectavit potentia apostolorum quam iustitia Christianorum, at ubi vidit per manus impositionem apostolorum et per orationes eorum deum dare fidelibus spiritum sanctum, et quia tunc per miraculum demonstrabatur adventus spiritus sancti, ut linguis loquerentur, quas non didicerant, omnes super quos veniebat spiritus sanctus – nec ideo modo non datur spiritus sanctus, quia linguis non loquuntur qui credunt; ideo enim tunc oportebat ut linguis loquerentur, ut significarent omnes linguas Christo credituras: ubi impletum est quod significabatur, miraculum ablatum est –, cum ergo hoc videret Simon, voluit talere facere, non talis esse,

(5.) HERR, MEIN HERZ IST NICHT ERHOBEN UND MEINE AUGEN SIND NICHT STOLZ IN DIE HÖHE ERHOBEN, UND ICH BIN NICHT UNTER GROSSEN DINGEN EINHERGEGANGEN UND NICHT UNTER WUNDERBAREN DINGEN ÜBER MIR. Dies werde ausdrücklicher gesagt, und man hört: Ich war nicht übermütig, ich wollte nicht gleichsam UNTER WUNDERBAREN DINGEN den Menschen bekannt werden, und ich habe nichts über meine Kräfte hinaus gesucht, weshalb ich mich zu den Unkundigen gesellt hätte. Eure Liebe achte darauf, eine große Sache wird euch anvertraut. Weil jener Magier Simon unter wunderbaren Dingen über ihm einhergehen wollte, deswegen erfreute ihn die Macht der Apostel mehr als die Gerechtigkeit der Christen. Doch wo er sah, dass Gott durch die Auflegung der Hände der Apostel und durch ihre Gebete den Gläubigen den Heiligen Geist gab, und weil hierauf durch ein Wunder die Ankunft des Heiligen Geistes angezeigt wurde, so dass sie in Sprachen redeten, die sie nicht gelernt hatten, alle, über die der Heilige Geist kam – und der Heilige Geist wird nur deswegen nicht gegeben, damit sie, die glauben, nicht in Sprachen reden; denn es gebührte sich damals, dass sie in Sprachen redeten, damit sie anzeigten, dass alle Sprachen Christus glauben werden. Wo vollbracht ist, was angezeigt wurde, ist ein Wunder vollbracht –, als nun Simon dies sah, wollte er Solches tun, nicht ein Solcher sein.

et nostis quia etiam pecunia putavit comparandum spiritum sanctum. Erat ergo de talibus qui in templo intrant ad emendum et vendendum: emere volebat quod vendere disponebat. Et vere, fratres mei, quia talis ille erat, et sic intraverat, adeo dominus illos expulit de templo qui columbas vendebant; columba autem spiritum sanctum significat. Volebat ergo Simon emere columbam et vendere columbam: accessit dominus Iesus Christus, qui habitabat in Petro, et flagello resticulae expulit foras malum mercatorem.

Und ihr wisst, dass er auch meinte, Geld mit dem Heiligen Geist gleichsetzen zu müssen. Er war also einer von denen, die zum Kaufen und Verkaufen in den Tempel eintreten: kaufen wollte er, was er zu verkaufen plante. Und wahrlich, meine Brüder, weil er ein Solcher war, ist er auch so eingetreten. Der Herr vertrieb gerade jene aus dem Tempel, die Tauben verkauften; eine Taube aber bezeichnet den Heiligen Geist. Simon wollte also eine Taube kaufen und eine Taube verkaufen: es trat heran der Herr Jesus Christus, der in Petrus wohnte, und trieb mit einer Peitsche aus Seilchen den schlechten Kaufmann hinaus.

Nun zitiert Augustinus den ersten Teil des Psalms. Anschließend wiederholt er die Aussage des Psalms mit eigenen Worten und fordert seine Zuhörerschaft zu erhöhter Aufmerksamkeit auf. Es ist das erste Mal, dass er sein Publikum direkt anspricht. Als Negativbeispiel für jemanden, der nicht im Sinne des Psalms handelt, bringt Augustinus den Magier Simon, der aus der Apostelgeschichte bekannt ist. Ihm ging es nicht um die Gesinnung der Apostel, sondern nur um ihre Macht, die er sich erkaufen wollte. Er wollte den Heiligen Geist kaufen, und so kommt Augustinus wieder auf das Motiv von den Händlern im Tempel zurück. So wie der Herr Jesus Christus die Taubenhändler aus dem Tempel vertrieb, so vertrieb Petrus den Magier Simon, der mit dem Heiligen Geist Handel treiben wollte.

(6.) Ergo sunt homines quos delectat miraculum facere, et ab eis qui profecerunt in ecclesia miraculum exigunt; et ipsi qui quasi profecisse sibi videntur, talia volunt facere, et putant se ad deum non pertinere, si non fecerint. Dominus autem deus noster, qui novit quid cui tribuat, et ut servetur compago corporis in pace, alloquitur ecclesiam per apostolum:

(6.) Es gibt also Menschen, die es freut, ein Wunder zu tun, und von denen, die Fortschritte gemacht haben, fordern sie in der Kirche ein Wunder; und sie selbst, die gleichsam Fortschritte gemacht zu haben sich einbilden, wollen solche Wunder tun, und meinen, sich nicht zu Gott auszustrecken, wenn sie es nicht tun. Aber der Herr, unser Gott, der weiß, was er wem schenken will – und damit im Frieden ein Bindemittel des Leibes kredenzt wird – redet zur Kirche durch den Apostel:

*Non potest dicere oculus manui: 'Opus te non habeo', aut iterum caput pedibus: 'Opus vobis non habeo'. Si totum corpus oculus, ubi auditus? Si totum auditus, ubi odoratus?'*⁵⁹ Ergo in membris nostris videtis, fratres, quomodo singula officium suum habeant membra. Oculus videt, et non audit; auris audit, et non videt; manus operatur, nec audit nec videt; pes ambulat, nec audit nec videt nec facit quod manus. Sed in uno corpore si sit sanitas et non adversum se litigent membra, auris videt in oculo, oculus audit in aure, nec obici potest auri quia non videt, ut dicatur ei: 'Nihil es, minor es; numquid videre et discernere colores potes, quod facit oculus?' Respondit enim auris de pace corporis, et dicit: 'Ibi sum ubi est oculus, in eo corpore sum; in me non video, in illo cum quo sum video'. Ita cum auris dicit: 'Oculus mihi videt'; oculus dicit: 'Auris mihi audit'; oculi et aures dicunt: 'Manus nobis operantur'; manus dicunt: 'Oculi et aures nobis vident et audiunt'; oculi et aures et manus dicunt: 'Pedes nobis ambulant'; omnia in uno corpore cum operantur, si sit ibi sanitas et concordent membra, gaudent et congaudent sibi. Et si aliquid molestiae sit in aliquo membro, non se deserunt, sed compatiuntur sibi. Numquid, quia in corpore pes quasi longe videtur ab oculis – illi enim sunt locati in sublimitate, illi autem infra positi –, quando forte pes spinam calcaverit, deserunt oculi,

Das Auge kann der Hand nicht sagen: 'Dich habe ich nicht nötig', oder wiederum der Kopf den Füßen: 'An euch habe ich keinen Bedarf'. Wenn der ganze Leib Auge ist, wo ist das Hören? Wenn der ganze Hören ist, wo ist das Riechen? Also seht ihr an unseren Gliedern, Brüder, wie die einzelnen Glieder ihre Aufgabe haben. Das Auge sieht, aber hört nicht; das Ohr hört, aber sieht nicht; die Hand arbeitet, aber hört nicht und sieht nicht; der Fuß geht herum, aber hört nicht und sieht nicht und tut nicht, was die Hand tut. Aber wenn in ein und demselben Leib Gesundheit herrscht und sich die Glieder nicht feindlich streiten, sieht das Ohr im Auge, und das Auge hört im Ohr. Und dem Ohr kann nichts zustoßen, was es nicht sieht, sodass ihm gesagt würde: 'Nichts bist du, recht klein bist du; kannst du etwa, was das Auge tut, Farben sehen und unterscheiden?' Denn das Ohr antwortet vom Frieden des Leibes und sagt: 'Dort bin ich, wo das Auge ist, in demselben Leib bin ich; durch mich sehe ich nicht, in jenem, mit welchem ich zusammen bin, sehe ich'. Jedesmal, wenn das Ohr sagt: 'Das Auge sieht für mich', sagt das Auge: 'Das Ohr hört für mich'; Augen und Ohren sagen: 'Die Hände arbeiten für uns'; die Hände sagen: 'Augen und Ohren sehen und hören für uns'; Augen, Ohren und Hände sagen: 'Die Füße gehen für uns herum'. Da alle in einem einzigen Leib arbeiten, freuen sie sich und freuen sich miteinander, wenn dort Gesundheit herrscht und die Glieder übereinstimmen. Und wenn irgendetwas an Beschwerde ist in irgendeinem Glied, verlassen sie es nicht, sondern leiden mit ihm. Sind etwa, weil im Leib der Fuß gleichsam weit weg von den Augen scheint – denn diese sind in der Höhe, jene aber sind unten –, die Augen abwesend, als der Fuß zufällig auf einen Stachel tritt?

⁵⁹ 1 Kor 12,21.17

et non, sicut videmus, totum corpus contrahitur, et sedet homo, curvatur spina dorsi, ut quaeratur spina quae haesit in planta? Omnia membra quidquid possunt faciunt, ut de infimo et exiguo loco spina quae inhaeserat educatur.

Sic ergo, fratres, quisquis in corpore Christi non potest resuscitare mortuum, non illud quaerat, ne discordet in corpore, quomodo si auris quaerat videre, discordare potest. Nam quod non accepit, non potest facere. Sed si ei obiectum fuerit et dictum: 'Si iustus esses, resuscitares mortuum, quomodo resuscitavit Petrus' – in Christo enim maiora videntur fecisse apostoli quam ipse dominus. Sed unde fieri potest ut plus valeant sarmenta quam radix? Quomodo autem quasi maiora videntur fecisse illi quam ille? Ad vocem domini surrexerunt mortui, ad umbram transeuntis Petri surrexit mortuus. Maius hoc videtur quam illud. Sed Christus facere sine Petro poterat, Petrus nisi in Christo non poterat, *quia sine me* inquit *nihil potes facere*⁶⁰ –, cum ergo hoc audierit homo qui proficit, quasi obiectam calumniam ab ignaris paganis, ab hominibus nescientibus quid loquantur, in compage corporis Christi respondeat et dicat: 'Quid dicis: Non es iustus quia non facis miraculum? Posses et auri dicere: non es in corpore, quia non vides'. 'Faceres, inquit, tu, sicut Petrus fecit'.

Oder wird nicht, wie wir sehen, der ganze Leib zusammengezogen, und es sitzt der Mensch, gebeugt wird das Grat des Rückens, damit der Stachel gesucht wird, der in der Fußsohle steckengeblieben ist? Alle Glieder tun, was nur immer sie können, dass vom geringen und unansehnlichen Ort der Stachel, der steckengeblieben war, herausgezogen wird.

So suche also, Brüder, einer, der im Leib Christi einen Toten nicht wiedererwecken kann, nicht, jenes zu können, damit er im Leib nicht uneinig sei, wie ein Ohr, wenn es zu sehen sucht, uneinig sein kann. Denn was es nicht begreift, kann es nicht tun. Aber wenn ihm entgegnet und gesagt wurde: 'Wenn du gerecht wärst, erwecktest du einen Toten, wie Petrus erweckt hat' – denn in Christus scheinen die Apostel größere Dinge getan zu haben als der Herr selbst. Aber weshalb kann es geschehen, dass die Reben mehr Kraft haben als die Wurzel? Wieso aber scheinen jene gleichsam größere Dinge getan zu haben, als jener? Zur Stimme des Herrn haben sich die Toten erhoben, zum Schatten des vorbeigehenden Petrus hat sich ein Toter erhoben. Größer scheint dieses, als jenes. Aber Christus konnte ohne Petrus handeln, Petrus konnte nicht, wenn nicht in Christus, *denn ohne mich*, sagt er, *kannst du nichts tun* –, wenn dies also ein Mensch hören wird, der Fortschritte macht, gleichsam eine Verdrehung ins Gegenteil von unkundigen Heiden, von Menschen, die nicht wissen, was sie sagen, entgegne er im Gefüge des Leibes Christi und sage: 'Warum sagst du: Du bist nicht gerecht, weil du kein Wunder tust? Du kannst auch dem Ohr sagen: du bist nicht im Leib, weil du nicht siehst'. 'Du hättest tun sollen, sagt er, wie Petrus tat'.

⁶⁰ Joh 15,5

‘Sed Petrus et mihi fecit, quia in eo corpore sum in quo Petrus fecit; in illo quod potest possum, a quo divisus non sum; quod minus possum, compatitur mihi, et quod plus potest, congaudeo illi. Ipse dominus, dominus desuper clamavit pro corpore suo: *Saule, Saule, quid me persequeris?*⁶¹ Et ipsum nemo tangebatur, sed pro corpore in terra laborante caput de caelo clamabat’.

‘Aber Petrus handelte auch für mich, weil ich in dem Leib bin, in welchem Petrus handelte; in jenem Leib, von welchem ich nicht getrennt bin, kann ich, was er kann; was ich weniger kann, da leidet er mit mir, und was er mehr kann, da freue ich mich mit ihm. Der Herr selbst, der Herr schrie von oben für seinen Leib: *Saulus, Saulus, was verfolgst du mich?* Und ihn selbst rührte niemand an, aber für den auf der Erde leidenden Leib schrie das Haupt vom Himmel’.

Augustinus beschäftigt sich weiter mit dem Problem, dass Menschen um eines eigenen Vorteils willen Wunder tun wollen. Er spricht aber jetzt nicht mehr über Geld und den Versuch, Wundergaben zu kaufen, sondern über Menschen, die meinen, sie wären Gott nur dann nahe, wenn sie Wunder tun könnten. Er greift auf ein Bild aus 1 Kor 12 zurück, wo die Charismen der Christen mit den Gliedern eines Leibes verglichen werden. Jedes Glied soll nur seine ihm eigene Tätigkeit ausüben und damit dem Leib als Ganzem dienen. Wenn ein Glied Schmerzen hat, bemüht sich umgekehrt der ganze Leib, ihm zu helfen. So wie die Glieder im Leib zusammengehören und sich gegenseitig ergänzen, so gehören die Christen in der Kirche zusammen und ergänzen sich. Deshalb muss nicht jeder Einzelne die Gabe haben, Wunder zu tun. Verbunden mit diesen Überlegungen zur Einheit der Christen untereinander äußert er sich auch noch zur Frage nach der Einheit mit Christus. Christus kann ohne die Kirche handeln, aber er leidet mit ihr. Ausgelöst wurde diese ganze Abhandlung durch die Überlegung, von welchem Verhalten der Psalm abrät. Augustinus bezieht den Psalm auf konkrete Probleme der kirchlichen Lebens.

(7.) Si ergo, fratres, unusquisque quod potest iuste egerit, et in eo quod alius plus potest non inviderit, sed congratulatus fuerit tamquam in uno corpore cum eo constitutus, pertinet ad eum vox ista psalmi:

(7.) Wenn also, Brüder, jeder Einzelne das, was er kann, gerecht ausgeübt hat, und in dem, was ein Anderer besser kann, nicht neidisch gewesen ist, sondern Glück gewünscht hat, befand er sich gleichsam in einem Leib mit ihm, und es gilt für ihn die Stimme des Psalms:

⁶¹ Apg 9,4

DOMINE, NON EST EXALTATUM COR MEUM NEQUE IN ALTUM ELATI SUNT OCULI MEI NEQUE INGRESSUS SUM IN MAGNIS NEQUE IN MIRABILIBUS SUPER ME. Quod enim excessit vires meas, ait, non quaesivi, non ibi me extendi, nolui ibi magnificari. Nam ista exaltatio de abundantia gratiarum quam sit timenda, ne quis de dono dei superibat, sed magis servet humilitatem, et faciat quod scriptum est: *Quando magnus es, tanto humilia te in omnibus, et coram deo invenies gratiam*⁶², quam ergo sit timenda superbia de dono dei, etiam atque etiam commendandum est caritati vestrae, maxime quia psalmus brevissimus permittit nos loqui.

Paulus apostolus quamvis ex persecutore factus sit praedicator, abundantior gratiam consecutus est in omni labore apostolico quam ceteri apostoli, ut magis deus ostenderet suum esse quod dat, non hominis. Quomodo solent medici potentiam artis suae in desperatis ostendere, sic dominus Iesus Christus, medicus et salvator noster, in desperato, qui persecutor ecclesiae fuit, ostendit magnitudinem artis suae, ut non solum eum Christianum faceret, sed et apostolum, nec tantum apostolum, sed, sicut ipse dicit, plus omnibus illis laboraret. Excellentissimae ergo gratiae fuit. Et videtis, fratres, quia modo in ecclesia Pauli epistolae vigent, magis quam coapostolorum eius.

HERR, MEIN HERZ IST NICHT ERHOBEN UND MEINE AUGEN SIND NICHT STOLZ IN DIE HÖHE ERHOBEN UND ICH BIN NICHT UNTER GROSSEN DINGEN EINHERGEGANGEN UND NICHT UNTER WUNDERBAREN DINGEN ÜBER MIR. Denn weil es meine Kräfte überschritt, sagt er, habe ich nicht getrachtet, mich dort auszubreiten, wollte ich dort nicht hochgeschätzt werden. Denn so eine Erhebung wegen des Überflusses der Gnaden, wie ist sie zu fürchten; dass einer nur nicht wegen eines Geschenkes Gottes hochmütig sei, sondern mehr die Demut beachte, und tue, was geschrieben steht: *So groß du bist, so sehr demütige dich in Allem, und du wirst vor Gott Gnade finden*. Wie sehr also Hochmut wegen eines Geschenkes Gottes zu fürchten ist, muss immer und immer wieder eurer Liebe anvertraut werden, besonders, weil ein sehr kurzer Psalm uns treibt zu sprechen.

Der Apostel Paulus wurde so sehr aus einem Verfolger zu einem Prediger gemacht, reichere Gnade erlangte er in jeder apostolischen Arbeit als die übrigen Apostel, damit Gott in höherem Grade zeige, dass es von ihm ist, was er gibt, nicht von einem Menschen. Wie die Ärzte gewöhnlich die Kraft ihrer Kunst bei hoffnungslos Kranken zeigen, so zeigte der Herr Jesus Christus, unser Arzt und Erlöser, bei einem hoffnungslos Kranken, der ein Verfolger der Kirche war, die Großartigkeit seiner Kunst, weil er ihn nicht nur zu einem Christen machte, sondern auch zu einem Apostel. Und nicht nur zu einem derartig großen Apostel, sondern, wie er selbst sagt, er arbeitete mehr als alle anderen. Er war also von vorzüglichster Gnade. Und ihr seht, Brüder, wie in der Kirche die Briefe des Paulus in Blüte stehen, mehr als die seiner Mitapostel.

⁶² Sir 3,18 [20] (LXX)

Alii enim non scripserunt, sed tantum locuti sunt in ecclesia. Nam quae proferuntur ab errantibus sub nomine ipsorum, quia non sunt ipsorum, improbantur, nec acceptantur ab ecclesia. Alii autem, qui scripserunt, nec tantum nec tanta gratia scripserunt. Cum ergo esset magnae gratiae, et magna dona meruisset a deo, quid dicit quodam loco? *Propter magnitudinem autem revelationum ne extollar.*⁶³ Intenditis? Rem tremendam vobis dico: *Propter magnitudinem inquit revelationum ne extollar, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet.* Quid est hoc, fratres? Ne extolleretur tamquam iuuenis, colaphizabatur tamquam puer. Et a quo? Ab angelo satanae. Quid est hoc? Dolore quodam corporis traditur exagitatus vehementer: dolores autem corporum plerumque immittuntur ab angelis satanae; sed hoc non possunt nisi permissi. Nam et Iob sanctus sic probatus est. Permissus est ad eum probandum satanas, et percussit eum vulnere, ut vermibus putresceret. Immundus enim permittebatur, sed sanctus probabatur. Nescit diabolus quanta bona de illo fiant, etiam cum saevit. Saeviens intravit in cor Iudae, saeviens tradidit Christum, saeviens crucifixit, et crucifixo Christo redemptus est orbis terrarum. Ecce saevitia diaboli diabolo obfuit, nobis autem profuit. Saeviendo enim, quos tenebat amisit redemptos sanguine domini, quem, cum saeviret, effudit.

Denn die anderen haben nicht geschrieben, sondern nur in der Kirche gesprochen. Denn die Briefe, die von Verirrten unter deren Namen veröffentlicht werden, werden, weil sie nicht von ihnen selbst sind, verworfen und nicht von der Kirche angenommen. Die anderen aber, die geschrieben haben, haben weder so viel noch mit so großer Gnade geschrieben. Da er also von großer Gnade war und große Geschenke von Gott gewann, was sagt er an einer gewissen Stelle? *Damit ich mich aber nicht wegen der Großartigkeit der Offenbarungen rühme.* Seid ihr aufmerksam? Ich sage euch eine schreckliche Sache: *Damit ich mich nicht wegen der Großartigkeit der Offenbarungen rühme,* sagt er, *wurde mir ein Stachel für mein Fleisch gegeben, ein Engel Satans, der mich ohrfeigt.* Was ist dies, Brüder? Damit er sich nicht rühmte wie ein junger Mann, wurde er geohrfeigt wie ein Knabe. Und von wem? Von einem Engel Satans. Was ist dies? Durch einen Schmerz des Leibes wird ein Gequälter stark ausgeliefert: Schmerzen der Leiber aber werden meistens von Engeln Satans geschickt; aber dies können sie nicht, wenn es ihnen nicht erlaubt wurde. Denn auch der heilige Ijob wurde so geprüft. Dem Satan wurde erlaubt, ihn zu prüfen, und er schlug ihn mit einer Wunde, dass er durch Würmer verfäule. Denn der Sündhafte bekam Erlaubnis, der Heilige aber wurde geprüft. Der Teufel weiß nicht, wie viel Gutes durch ihn geschehen soll, auch wenn er tobt. Tobend trat er ins Herz Judas, tobend lieferte er Christus aus, tobend kreuzigte er ihn, aber vom gekreuzigten Christus wurde der Erdkreis erlöst. Siehe, das Toben des Teufels schadete dem Teufel, uns aber nützte es. Denn durch das Toben verlor er die, die er festhielt, erlöst durch das Blut des Herrn, das er vergoss, als er tobte.

⁶³ 2 Kor 12,7

Si sciret tantum damnum se passurum, funderet in terram pretium quo redemptum est genus humanum? Sic ergo angelus ille satanae quasi libenter permissus est colaphizare apostolum, sed tamen apostolus curabatur. Et quia illud quod medicus apposuerat, molestum erat infirmo, rogavit medicum ut auferret. Quomodo cum medicus apponit visceribus aliquod forte epithema molestum et ardens – inde tamen curandus est ille cuius viscera tuebant –, cum ille ardere coeperit et cruciari medicamento, rogat, rogat medicum ut auferrat; medicus autem consolatur, monet patientiam, quia novit quam sit utile quod apposuit, ita et apostolus sequitur et dicit, cum dixisset: *Datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet*⁶⁴ – praedixit autem quare: *Ne magnitudine revelationum extollar, datus est mihi stimulus carnis meae, angelus satanae, qui me colaphizet* –, propter quod *ter dominum rogavi ait ut auferret eum a me*. Hoc est dicere: ‘Rogavi medicum ut auferret a me molestum epithema quod mihi apposuerat’. Sed audi vocem medici: *Et dixit mihi: Sufficit tibi gratia mea; nam virtus in infirmitate perficitur*⁶⁵: ‘Ego novi quid apposuerim, ego novi unde aegrotas, ego novi unde saneris’.

Wenn er gewusst hätte, dass er sich so großen Verlust zufügen würde, hätte er dann auf die Erde das Lösegeld ausgegossen, durch welches das menschliche Geschlecht erlöst wurde? So wurde also jenem Engel Satans gleichsam gerne erlaubt, den Apostel zu ohrfeigen, aber dennoch wurde für den Apostel gesorgt. Aber weil jenes, was der Arzt aufgelegt hatte, dem Kranken beschwerlich war, bat er den Arzt, dass er es wegschaffe. Wie einer bittet, wenn ein Arzt für die Eingeweide irgendeine starke Auflage, beschwerlich und brennend, auflegt – daraus gleichwohl jener geheilt wird, dessen Eingeweide geschwollen waren –, wenn jener beginnt zu brennen und zu quälen als Heilmittel, bittet er den Arzt, dass er es wegschaffe. Der Arzt aber tröstet, mahnt ihn zur Ausdauer, weil er weiß, wie nützlich es ist, was er aufgelegt hat. So strebt und spricht auch der Apostel, wenn er sagte: *Mir wurde ein Stachel für mein Fleisch gegeben, ein Engel Satans, der mich ohrfeigt* – vorher sagte er aber auch weshalb: *Damit ich mich nicht durch die Großartigkeit der Offenbarungen rühme, wurde mir ein Stachel für mein Fleisch gegeben, ein Engel Satans, der mich ohrfeigt* –, weswegen ich den Herrn dreimal bat, sagt er, *dass er ihn von mir wegschaffe*. Das heißt soviel, wie zu sagen: ‘Ich bat den Arzt, dass er von mir die beschwerliche Auflage wegschaffe, die er mir aufgelegt hatte’. Aber ich hörte die Stimme des Arztes: *Und er sagte mir: Es genügt dir meine Gnade; denn die Kraft wird in der Schwäche vollendet*: ‘Ich weiß, was ich aufgelegt habe, ich weiß wovon du krank bist, ich weiß wovon du gesund wirst’.

⁶⁴ 2 Kor 12,7-8

⁶⁵ 2 Kor 12,9

Wer das beiträgt, was er kann, und nicht neidisch auf die Fähigkeiten eines anderen ist, der handelt so, wie es der erste Teil des Psalms beschreibt. Nun leitet Augustinus zu einem anderen Gedanken über: Man darf wegen der Fähigkeiten, die Gott einem geschenkt hat, nicht überheblich werden. Als Beispiel für jemanden, der von Gott viel empfangen hat, nennt er Paulus. Hier bringt Augustinus das Bild des Arztes: Christus ist der Arzt, der Paulus heilt. Christus erweist sich in zweifacher Weise als Arzt. Erstens macht er Paulus von einem Christenverfolger zu einem Apostel, zweitens bewahrt er Paulus vor Hochmut, indem er ihm einen Stachel schickt. Das Zitat mit dem Stachel entstammt, wie Augustinus in Kapitel 14 sagen wird, der Tageslesung, welche wenigstens 2 Kor 12,7-9 umfasste. Dieses Bild vom Stachel verwendet Augustinus nun zur Auslegung des Psalms. Er vergleicht den Stachel mit der heilenden Auflage, die ein Arzt auf eine geschwollene Stelle legt. Ganz nebenbei verweist er auch auf Ijob. Der Stachel selbst kommt vom Satan, aber ohne dass er es will, geht aus der Tat des Satans etwas Gutes hervor. Augustinus ruft deshalb dazu auf, so einen Stachel geduldig zu ertragen und darauf zu vertrauen, dass Gott unser Bestes will. Hat Augustinus in Kapitel 6 durch Beispiele geschildert, von welcher Einstellung der Psalm abrät, legt er nun in Kapitel 7 durch andere Beispiele dar, wozu der Psalm aufruft.

(8.) Si ergo, carissimi, Paulus potuit apostolus extolli magnitudine revelationum, nisi acciperet angelum satanae qui se colaphizaret, quis de se possit esse securus? Tutius videtur ambulare qui minus accepit, sed si non perverse quaerat quod recte non accepit, quaerat sine quo non potest esse in corpore Christi aut sine quo male est illi. Tutior est enim in corpore digitus sanus quam lippiens oculus. Digitus exigua quaedam res est; oculus magnifica, multum potest;

(8.) Wenn sich also, Liebste, der Apostel Paulus rühmen konnte wegen der Großartigkeit der Offenbarungen, wer könnte über ihn sorglos sein, wenn er nicht einen Engel Satans angenommen hätte, der ihn ohrfeigte? Sicherer scheint der zu gehen, der weniger angenommen hat, aber nur, wenn er nicht auf verkehrte Weise sucht, was er auf rechte Weise nicht angenommen hat. Er suche, ohne was er nicht im Leib Christi sein kann, oder ohne was es dort übel ist. Denn es ist sicherer, im Leib ein gesunder Finger als ein tiefendes Auge zu sein. Ein Finger ist sozusagen eine unansehnliche Sache; ein Auge eine großartige, es kann viel;

et tamen melius est digitum esse et sanum esse quam oculum esse et perturbari, lippire, excaecari. Non ergo quaerat quisque in corpore Christi nisi sanitatem. Secundum sanitatem habeat fidem. Habeat fidem: ex fide mundator cor eius, ex mundatione cordis videbit illam faciem de qua dictum est: *Beati mundo corde, quoniam ipsi deum videbunt.*⁶⁶ Et qui fecit miracula, et qui non fecit miracula in corpore Christi non debet gaudere nisi de facie dei. Redierunt apostoli et dixerunt domino, cum missi essent a domino: *Ecce, domine, in nomine tuo etiam daemones nobis subiecta sunt.*⁶⁷ Vidit dominus quod tentaret eos superbia ex potentia miraculorum, et ille qui medicus venerat sanare tumores nostros, et ferre infirmitates nostras, continuo ait: *Nolite in hoc gaudere, quia daemones vobis subiecta sunt, sed gaudete quia nomina vestra scripta sunt in caelo.*⁶⁸ Non omnes Christiani boni daemones eiciunt; omnium tamen nomina scripta sunt in caelo. Non eos voluit gaudere ex eo quod proprium habebant, sed ex eo quod cum ceteris salutem tenebant. Inde voluit gaudere apostolus, unde gaudes et tu. Intendat caritas vestra. Nullus fidelis habet spem, si nomen eius non est scriptum in caelo. Omnium fidelium qui diligunt Christum, qui ambulant viam eius humiliter, quam ipse docuit humilis, nomina scripta sunt in caelo.

und dennoch ist es besser ein Finger zu sein und gesund zu sein, als ein Auge zu sein und verwirrt zu werden, zu triefen, geblendet zu werden. Nichts suche also jeder Einzelne im Leib Christi, als Gesundheit. Der Gesundheit entsprechend möge er Glauben haben. Er habe Glauben: aus dem Glauben wird sein Herz gereinigt, aus der Reinheit des Herzens wird er jenes Angesicht schauen, von dem gesagt wurde: *Glückselige sind die mit reinem Herz, weil sie selber Gott schauen werden.* Weder der darf sich freuen, der Wunder tut, noch der, der keine Wunder tut im Leib Christi, außer über das Angesicht Gottes. Die Apostel kamen zurück und sagten dem Herrn, nachdem sie vom Herrn gesandt worden waren: *Siehe, Herr, in deinem Namen sind uns sogar die Dämonen unterworfen worden.* Der Herr sah, dass sie Hochmut befiehl wegen der Kraft der Wunder, und jener, der als Arzt gekommen war, um unsere Auswüchse zu heilen und unsere Schwächen zu tragen, sagt gleich darauf: *Ihr sollt euch nicht deshalb freuen, weil euch die Dämonen unterworfen sind, sondern freut euch, weil eure Namen im Himmel aufgeschrieben sind.* Nicht alle guten Christen treiben Dämonen aus; dennoch sind die Namen aller im Himmel aufgeschrieben. Er wollte nicht, dass sie sich darüber freuen, was sie Eigenes hatten, sondern darüber, dass sie mit den Anderen das Heil erlangten. Darüber wollte sich der Apostel freuen, also freue dich auch du. Eure Liebe achte darauf. Kein Gläubiger hat Hoffnung, wenn sein Name nicht im Himmel aufgeschrieben ist. Von allen Gläubigen, die Christus lieben, die demütig seinen Weg gehen, den er, der Demütige, selbst gelehrt hat, sind die Namen im Himmel aufgeschrieben.

⁶⁶ Mt 5,8

⁶⁷ Lk 10,17

⁶⁸ Lk 10,20

Cuiusvis contemptibilis in ecclesia, qui credit in Christum et diligit Christum et amat pacem Christi, nomen scriptum est in caelo, cuiuslibet quem contemnis. Et quid simile ipse et apostoli, qui tanta miracula fecerunt? Et tamen apostoli reprimuntur ex eo quod de bono proprio gaudebant, et iubentur hinc gaudere unde gaudet et ille contemptibilis.

Von jedem beliebigen Geringgeschätzten in der Kirche, der an Christus glaubt, Christus liebt und den Frieden Christi liebt, ist der Name im Himmel aufgeschrieben, von jedem Beliebigen, den du geringschätzt. Und in was sind sie sich ähnlich, er und die Apostel, die so große Wunder taten? Und dennoch werden die Apostel davon zurückgehalten, dass sie sich über das eigene Gute freuen, und es wird ihnen befohlen, sich darüber zu freuen, worüber sich auch jener Geringgeschätzte freut.

Augustinus nimmt Paulus als Beispiel dafür, dass Geschenke Gottes eine Gefahr sein können, wenn sie zum Hochmut verleiten. Deshalb ist es besser, wenig zu haben, das Wenige aber in rechter Weise zu gebrauchen. Augustinus verwendet wieder das Bild vom Leib. Besser ein weniger bedeutendes, dafür aber gesundes Glied, als ein wichtiges, aber krankes. Es geht nicht darum, Wunder tun zu können, sondern das Heil zu erlangen. Das gilt für jeden, für Apostel wie für einfache Gläubige.

(9.) Non immerito, fratres mei, cum ista humilitate dicit: DOMINE, NON EST EXALTATUM COR MEUM NEQUE IN ALTUM ELATI SUNT OCULI MEI NEQUE INGRESSUS SUM IN MAGNIS NEQUE IN MIRABILIBUS SUPER ME. **SI NON HUMILITER SENTIEBAM, SED EXALTAVI ANIMAM MEAM, QUEMADMODUM QUI ABLATUS EST A LACTE SUPER MATREM SUAM, SIC RETRIBUTIO IN ANIMAM MEAM. Videtis eum velut maledicto se obstrinxisse. Quomodo alio loco in psalmo dicit:**

(9.) Nicht unverdient, meine Brüder, sagt er mit jener Demut: HERR, MEIN HERZ IST NICHT ERHOBEN UND MEINE AUGEN SIND NICHT STOLZ IN DIE HÖHE ERHOBEN, UND ICH BIN NICHT UNTER GROSSEN DINGEN EINHERGEGANGEN UND NICHT UNTER WUNDERBAREN DINGEN ÜBER MIR. **WENN ICH NICHT DEMÜTIG GESINNT WAR, SONDERN MEINE SEELE ERHOBEN HABE: WIE EINER, DER BEI SEINER MUTTER VON DER MILCH GETRENNT WORDEN IST, SO SEI DIE VERGELTUNG FÜR MEINE SEELE.** Ihr seht, dass er sich gleichsam durch einen Fluch verpflichtet hat. Wie er an einer anderen Stelle im Psalm sagt:

*Domine deus meus, si feci istud, si est iniquitas in manibus meis, si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*⁶⁹ et cetera, sic videtur et hic dixisse: SI NON HUMILITER SENTIEBAM, SED EXALTAVI ANIMAM MEAM. Age, quasi dicturus est, illud mihi contingat: quomodo et ibi, *se reddidi retribuentibus mihi mala*, contingat mihi illud – quid? *Decidam merito ab inimicis meis inanis* –, sic et hic: SI NON HUMILITER SENTIEBAM, SED EXALTAVI ANIMAM MEAM, QUEMADMODUM QUI ABLATUS EST A LACTE SUPER MATREM SUAM, SIC RETRIBUTIO IN ANIMAM MEAM. Intendite. Nostis quia quibusdam infirmis dicit apostolus: *Lac vobis potum dedi, non escam: nondum enim poteratis, sed nec adhuc quidem potestis.*⁷⁰ Sunt infirmi qui non sunt idonei valido cibo, volunt se tendere ad id quod capere non possunt, et si aliquid utcumque ceperint, aut visi sibi fuerint capere quod non ceperunt, extolluntur inde, et superbiunt inde, videntur sibi quasi sapientes. Hoc autem contingit omnibus haereticis, qui cum essent animales et carnales, defendendo sententias suas pravas, quas falsas esse non potuerunt videre, exclusi sunt de catholica.

Herr, mein Gott, wenn ich jenes da getan habe, wenn Ungerechtigkeit in meinen Händen ist, wenn ich den mir Vergeltenden Schlechtes vergolten habe, würde ich mit Recht sterben durch meine wertlosen Feinde und so weiter. So sieht man, dass er auch dies gesagt hat: WENN ICH NICHT DEMÜTIG GESINNT WAR, SONDERN MEINE SEELE ERHOBEN HABE. Tue, wie wenn er sagen wollte, jenes möge mir begegnen: wie auch da, *wenn ich den mir Vergeltenden Schlechtes vergolten habe*, möge mir jenes begegnen – was? *Ich würde mit Recht sterben durch meine wertlosen Feinde* –, so auch hier: WENN ICH NICHT DEMÜTIG GESINNT WAR, SONDERN MEINE SEELE ERHOBEN HABE: WIE EINER, DER BEI SEINER MUTTER VON DER MILCH GETRENNT WORDEN IST, SO SEI DIE VERGELTUNG FÜR MEINE SEELE. Seid aufmerksam. Ihr wisst, dass über gewisse Schwache der Apostel sagt: *Milch gab ich euch als Trank, nicht Speise: denn ihr konntet es noch nicht, allerdings könnt ihr es auch jetzt noch nicht.* Sie sind Schwache, die nicht geeignet sind für starke Nahrung. Sie wollen sich zu dem hinstrecken, was sie nicht fassen können. Und wenn sie wie auch immer irgendetwas gefasst hätten, oder glauben etwas fassen zu werden, was sie nicht fassten, rühmen sie sich deswegen und sind deswegen stolz, sie halten sich gleichsam für Weise. Dies wird aber allen Häretikern zuteil, die, weil sie tierisch und fleischlich waren, wegen der Verteidigung ihrer verkehrten Ansichten, von denen sie nicht sehen konnten, dass sie falsch sind, aus der Catholica ausgeschlossen wurden.

⁶⁹ Ps 7,4-5 (LXX)

⁷⁰ 1 Kor 3,2

Dicam caritati vestrae quod possum. Dominus noster Iesus Christus nostis quia verbum dei est, secundum illud Iohannis: *In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum: hoc erat in principio apud deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.*⁷¹ Panis ergo est: inde vivunt angeli. Ecce panis paratus est tibi, sed cresce de lacte, ut ad panem venias. ‘Et quomodo, inquis, cresco de lacte?’ Quod tibi factus est Christus ad infirmitatem tuam, hoc primo crede, et fortiter tene. Quomodo ergo mater, cum viderit filium minus idoneum ad capiendum cibum, ipsos cibos ei dat, sed traiectos per carnem suam – nam ipse est panis de quo infans pascitur, quo et mater eius pascitur, sed ad mensam infans minus idoneus est, ad mamillam idoneus est; panis ergo de mensa traicitur per matris mamillam, ut sic perveniat idem alimentum ad parvum infantem –, sic dominus noster Iesus Christus, cum esset verbum apud patrem, per quod facta sunt omnia, *qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis deo*⁷², qualem caperent pro modo suo angeli, et unde in caelo potestates et virtutes, spiritus intellectuales pascerentur, homo autem infirmus et carne involutus iaceret in terra, nec posset ad eum pervenire panis caelestis, ut panem angelorum manducaret homo, et manna descenderet ad uberiores populum Israel, *verbum caro factum est, et habitavit in nobis.*⁷³

Ich möchte eurer Liebe sagen, was ich kann. Ihr wisst, dass unser Herr Jesus Christus das Wort Gottes ist, nach dem Evangelium des Johannes: *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort: dieses war im Anfang bei Gott. Alles wurde durch dieses, und ohne es wurde nichts.* Brot ist es also; davon leben die Engel. Siehe, Brot wurde dir vorbereitet, aber wachse auf von der Milch, damit du zum Brot kommst. ‘Und wie, sagst du, wachse ich auf von der Milch?’ Was dir Christus wurde wegen deiner Schwäche, das glaube zuerst und halte fest. Denn es ist wie bei einer Mutter, die, nachdem sie sah, dass der Sohn weniger geeignet ist, Nahrung zu erhalten, ihm dieselbe Nahrung gibt, aber durchgedrungen durch ihren Leib. Denn es ist dasselbe Brot, durch welches das Kind genährt wird und durch welches seine Mutter genährt wird. Aber für den Tisch ist das Kind weniger geeignet, für die Brust ist es geeignet. Das Brot vom Tisch dringt also durch die Brust der Mutter, damit dasselbe Nahrungsmittel zum kleinen Kind gelange. So ist unser Herr Jesus Christus: obwohl er das Wort beim Vater war, durch das Alles geworden ist, *der, obwohl er in der Schönheit Gottes war, es nicht als eine Beute erachtete, Gott gleich zu sein.* Dergleichen erfassten auf ihre Weise die Engel, und daraus wurden im Himmel die Mächte und Kräfte, verstehende Geister, gespeist. Der Mensch aber, schwach und durch das Fleisch in Dunkelheit gehüllt, lag krank auf der Erde, und das himmlische Brot konnte nicht zu ihm gelangen. Damit der Mensch das Brot der Engel esse und das Manna herabsteige zum fruchtbareren Volk Israel, *ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt.*

⁷¹ Joh 1,1-3

⁷² Phil 2,6

⁷³ Joh 1,14

Augustinus zitiert noch einmal den ersten Teil des Psalms und fügt nun den zweiten Teil hinzu. Er versteht den zweiten Teil als bedingte Selbstverfluchung. Bei mangelnder Demut soll die Vergeltung eintreten. Um zu zeigen, dass es in den Psalmen solche bedingten Selbstverfluchungen gibt, zitiert er aus Psalm 7. Anschließend greift Augustinus das Stichwort Milch auf und bringt ein Zitat aus 1 Kor 3,2. So erklärt er die im Glauben Schwachen als diejenigen, die mit Milch ernährt werden. Dann führt er den Gedanken fort und erklärt Häretiker als solche, die sich zu Dingen ausstrecken, die sie noch nicht erfassen können. Das heißt, dass sie die Milch vorzeitig verlassen wollen. Paulus dagegen ruft dazu auf, zuerst bei der Milch zu bleiben, bis man für das Brot reif ist. Wie der weitere Gedankengang läuft, wird zunächst nicht ganz klar. Augustinus zitiert aus Joh 1 und erklärt den Logos dann zum Brot der Engel, um auf diese Weise das Stichwort Brot einzuführen. Erst dann folgt die Erklärung: Wie das von der Mutter gegessene Brot zu Milch wird und auf diese Weise zum Kind gelangt, so wurde das Wort Fleisch, um auf diese Weise zu den Menschen zu gelangen.

(10.) Quapropter ipsis infirmis Paulus apostolus hoc dicit, quos dicit animales et carnales: *Numquid dixi me scire aliquid in vobis, nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum?*⁷⁴ Nam Christus erat et non crucifixus: *In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum.*⁷⁵ Et quia ipsum verbum caro factum est⁷⁶, et ipsum verbum crucifixum est sed non est mutatum in hominem, homo in illo mutatus est. Mutatus homo in illo, ut melior fieret quam erat, non ut in ipsam substantiam verbi converteretur. Per id ergo quod homo erat, mortuus est deus, et per id quod deus erat, excitatus est homo, et surrexit et ascendit in caelum.

(10.) Deshalb sagt der Apostel Paulus denselben Schwachen, die er tierisch und fleischlich nennt, dies: *Sagte ich etwa bei euch, dass ich irgendetwas weiß, als Jesus Christus, und diesen als Gekreuzigten?* Denn Christus war auch nicht gekreuzigt: *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort.* Und weil dieses *Wort Fleisch geworden ist*, wurde auch das Wort selbst gekreuzigt. Aber es wurde nicht in einen Menschen verwandelt, der Mensch wurde in ihm verwandelt. Der Mensch wurde in jenem verwandelt, damit er besser werde, als er war, nicht, damit er in die Substanz des Wortes verwandelt werde. Durch das also, was Mensch war, starb Gott, und durch das, was Gott war, wurde der Mensch erweckt, auferstand und stieg hinauf in den Himmel.

⁷⁴ 1 Kor 2,2

⁷⁵ Joh 1,1

⁷⁶ Joh 1,14

Quidquid passus est homo, non potest dici non passus deus, quia deus erat hominem assumendo – sed non est mutatus in hominem –, quomodo non potes dicere non te passum iniuriam, si vestis tua conscindatur, et quando quereris vel amicis vel in iudicio, hoc dicis iudici: ‘Conscidit me’; non dicis: ‘Conscidit birrum meum’; sed: ‘Conscidit me’. Si potuit et meruit dici vestis tua tu, quae non es tu, sed vestis tua, quanto potius meruit audire caro Christi, templum verbi unitum cum verbo, ut quidquid in carne pateretur, deus ipse pateretur, quamvis verbum nec mori potuerit nec corrumpi nec mutari nec occidi, sed quidquid horum passum est, in carne passum est! Et noli mirare quia verbum nihil passum est; nec anima hominis potest pati aliquid occisa carne, dicente ipso domino: *Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam autem non possunt occidere.*⁷⁷ Si anima non potest occidi, verbum dei poterat occidi? Et tamen quid dicit? ‘Flagellavit me, colaphizavit me, percussit me, dilaniavit me’: totum hoc non fit in anima, et tamen non dicit nisi ‘me’, propter unitatem consortii ipsius.

Dass alles, was der Mensch litt, Gott nicht litt, kann nicht gesagt werden, weil Gott durch Annahme ein Mensch wurde – aber er wurde nicht in einen Menschen verwandelt. Wie du nicht sagen kannst, dass du nicht Unrecht erleidest, wenn dein Gewand heruntergerissen wird. Und da du entweder von Freunden gefragt wirst oder im Prozess, sagst du dies dem Richter: ‘Er hat mich herabgewürdigt’. Du sagst nicht: ‘Er hat meinen Mantel herabgewürdigt’, sondern: ‘Er hat mich herabgewürdigt’. Wenn es möglich und würdig ist, dein Gewand ‘du’ zu nennen, das nicht ‘du’ ist, sondern dein Gewand, um wieviel mehr ist das Fleisch Christi, ein Tempel des Wortes geeint mit dem Wort, würdig zu hören, dass, was immer es im Fleisch erleidet, Gott selbst erleidet. So wenig das Wort auch sterben kann oder verderben oder sich ändern oder getötet werden, sondern was auch immer es von diesen Dingen erlitten hat, hat es im Fleisch erlitten! Und wundere dich nicht, dass das Wort nichts gelitten hat; es kann auch die Seele eines Menschen nichts erleiden, wenn das Fleisch getötet wird, wie der Herr selbst sagt: *Fürchtet nicht die, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können.* Wenn die Seele nicht getötet werden kann, konnte das Wort Gottes getötet werden? Und was sagt er dennoch? ‘Er peitschte mich, er ohrfeigte mich, er durchbohrte mich, er zerfleischte mich’: dies alles geschah nicht in der Seele, und dennoch sagt er nichts außer ‘mich’, wegen der Einheit der Gemeinschaft.

Das ganze Kapitel 10 ist ein Exkurs zur Frage, was *das Wort ist Fleisch* geworden bedeutet, wie es falsch verstanden werden kann und welches das richtige Verständnis ist. Augustinus nutzt die Gelegenheit, um Grundzüge seiner Christologie und Soteriologie darzustellen.

⁷⁷ Mt 10,28

(11.) Dominus ergo noster Iesus Christus panem fecit nobis lac, incarnatus et apparens mortalis, ut in eo finiretur mors, et non aberraremus a verbo, credentes in carnem quod factum est verbum. Hinc crescimus, ipso lacte nutriamur; antequam validi simus ad capiendum verbum, non recedamus a fide lactis nostri. Illi autem haeretici volentes disputare de eo quod non poterant capere, dixerunt quia filius minor est quam pater, et dixerunt quia spiritus sanctus minor est quam filius; et fecerunt gradus, et immiserunt in ecclesiam tres deos. Non enim possunt negare deum esse patrem nec possunt negare filium deum nec possunt negare spiritum sanctum deum. At si pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus inaequales sunt, et non sunt eiusdem substantiae, non est unus deus, sed tres dii. Disputantes ergo quod capere non poterant, elati sunt in superbiam, et factum est in eis quod dicitur in isto psalmo: SI NON HUMILITER SENTIEBAM, SED EXALTAVI ANIMAM MEAM, QUEMADMODUM QUI ABLATUS EST A LACTE SUPER MATREM SUAM, SIC RETRIBUTIO IN ANIMAM MEAM. Mater enim ecclesia dei est, unde illi separati sunt: ibi lactari et nutriri debebant, ut crescerent ad capiendum verbum deum apud deum, in forma dei aequalem patri.

(11.) Unser Herr Jesus Christus machte also Brot für uns zu Milch, er ist Fleisch geworden und erschien als Sterblicher, damit in ihm der Tod endet und wir nicht vom Wort abirren und glauben, zu Fleisch wäre das Wort geworden. Von jetzt an mögen wir wachsen, mit der Milch werden wir gesäugt; ehe wir stark sind, das Wort zu fassen, wollen wir nicht vom Glauben unserer Milch abweichen. Jene Häretiker aber wollten streiten über das, was sie nicht fassen konnten, und sagten, dass der Sohn geringer ist als der Vater und sagten, dass der Heilige Geist geringer ist als der Sohn. Und sie machten Stufen und führten in die Kirche drei Götter ein. Denn sie können nicht verneinen, dass Gott Vater ist, und sie können nicht verneinen, dass der Sohn Gott ist, und sie können nicht verneinen, dass der Heilige Geist Gott ist. Doch wenn Gott, der Vater, und Gott, der Sohn, und Gott, der Heilige Geist, ungleich sind und nicht von demselben Wesen sind, ist nicht ein Gott, sondern drei Götter. Die Streitenden wurden also, weil sie es nicht erfassen konnten, zum Hochmut hinaufgehoben. Und in ihnen ist geschehen, was in jenem Psalm gesagt wird: WENN ICH NICHT DEMÜTIG GESINNT WAR, SONDERN MEINE SEELE ERHOBEN HABE: WIE EINER, DER BEI SEINER MUTTER VON DER MILCH GETRENNT WORDEN IST, SO SEI DIE VERGELTUNG FÜR MEINE SEELE. Denn die Mutter ist die Kirche Gottes, von wo jene getrennt wurden: dort gesäugt zu werden und ernährt zu werden waren sie verpflichtet, damit sie wüchsen, das Wort zu erfassen, Gott bei Gott, in der Schönheit Gottes dem Vater gleich.

Augustinus greift nun die Gedankengänge der beiden vorherigen Kapitel wieder auf und fasst sie zusammen: Der Logos (Brot) ist für uns Mensch (Milch) geworden. Bei der Milch müssen wir bleiben, bis wir reif für das Brot sind. Die Häretiker jedoch haben Streitereien angefangen, deren Inhalt Augustinus anschließend darlegt. Ihnen geschah, wovon der Psalm spricht: Weil sie sich aufgelehnt haben, wurden sie von der Kirche (Mutter) und damit von der Milch getrennt.

(12.) Visa est hic quidem ab his qui ante nos ista tractarunt et alia sententia et alius intellectus in his verbis, quem non tacebo caritati vestrae. Hoc enim dixerunt: Omnis superbus displicet deo, et debet se anima humiliare, ne deo displiceat, et toto corde intueri quod dictum est: *Quanto magnus es, tanto humilia te in omnibus, et coram deo invenies gratiam.*⁷⁸ Sed rursus sunt quidam homines, qui cum audierint quia humiles esse debent, dimittunt se, nihil volunt discere, putantes quia, si aliquid didicerint, superbi erunt, et remanent in solo lacte, quos reprehendit scriptura dicens: *Et facti estis opus habentes lacte, non solido cibo.*⁷⁹ Sic enim nos deus vult nutriri lacte, ut non ibi remaneamus, sed crescendo per lac, ad solidum cibum perveniamus. Ergo non debet homo extollere cor suum in superbiam, sed debet levare in doctrinam verbi dei. Nam si levanda anima non esset, non diceretur alia voce psalmi:

(12.) Gewiss wurde dies von denen gesehen, die vor uns diese Dinge behandelten, sowohl der Satz, als auch die Einsicht in diesen Worten, die ich nicht eurer Liebe verschweigen werde. Denn sie sagten dies: Jeder Hochmütige missfällt Gott, und die Seele ist es schuldig, sich zu demütigen, damit sie Gott nicht missfalle, und mit ganzem Herzen zu erwägen, was gesagt wurde: *So groß du bist, so sehr demütige dich in Allem, und du wirst vor Gott Gnade finden.* Aber andererseits gibt es einige Menschen, die sich verabschieden, nachdem sie gehört haben, dass sie es schulden, demütig zu sein. Nichts wollen sie lernen. Sie meinen, dass sie, wenn sie irgendetwas lernen würden, hochmütig werden. Und sie bleiben zurück bei der bloßen Milch. Diese tadelt die Schrift, wenn sie sagt: *Und ihr seid solche geworden, die Milch nötig haben, nicht feste Nahrung.* Denn so will uns Gott mit Milch säugen, dass wir nicht dort zurückbleiben, sondern durch die Milch wachsend sollen wir zur festen Nahrung kommen. Deshalb schuldet es ein Mensch nicht, sein Herz zum Hochmut emporzuheben, aber er schuldet es, sich zu erheben in die Unterweisung des Wortes Gottes. Denn wenn das Erheben der Seele nicht nötig wäre, wäre von der Stimme des Psalms nicht anderswo gesagt worden:

⁷⁸ Sir 3,18 [20]

⁷⁹ Hebr 5,12

*Ad te, domine, levavi animam meam.*⁸⁰ Et nisi se ipsa anima super se effundat, non pervenit ad visionem dei, et ad cognitionem substantiae illius incommutabilis. Nam modo, cum adhuc in carne est, dicitur ei: *Ubi est deus tuus?*⁸¹ Sed intus est deus eius, et spiritaliter intus, et spiritaliter excelsus est; non quasi intervallis locorum, quomodo per intervalla loca altiora sunt. Nam si talis altitudo quaerenda est, vincunt nos aves ad deum. Ergo intus deus altus est, et spiritaliter altus, nec pervenit anima ut contingat eum, nisi transierit se. Nam quidquid de deo sentis secundum corpus, multum erras. Multum infans es, si sentis de deo etiam secundum animam humanam, quod deus aut obliviscatur aut ita sapiat ut desipiat aut faciat aliquid et paeniteat eum. Omnia enim ista posita sunt in scriptura, ut nobis lactantibus commendaretur deus, non ut proprie de illo sic audiamus ista, et intellegamus quasi paeniteat deum, et modo discat aliquid quod non noverat, et intellegat quod non intellegebat, et reminiscatur quod oblitus erat. Talia enim animae sunt, non dei. Nisi ergo transierit et modum animae suae, non videbit quia deus est quod est, qui dixit: *Ego sum qui sum.*⁸² Itaque ille cui dicebatur: *Ubi est deus tuus?*, quid dixit? *Factae sunt mihi lacrimae meae panis die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: ubi est deus tuus?*⁸³ Ut autem inveniret deum suum, quid egit?

Zu dir, Herr, habe ich meine Seele erhoben. Und wenn sich die Seele nicht über sich hinaus ausgießt, kommt sie nicht zur Schau Gottes und zur Erkenntnis jenes unveränderlichen Wesens. Denn nur, weil sie bis jetzt im Fleisch ist, wird ihr gesagt: *Wo ist dein Gott?* Aber drinnen ist ihr Gott, und geistig ist er drinnen, und geistig ist er in der Höhe; nicht wie durch Entfernungen der Orte, so wie durch Entfernungen Orte höher sind. Denn wenn die zu suchende Höhe derartig ist, übertreffen uns auf Gott hin die Vögel. Also ist Gott drinnen hoch, und geistig ist er hoch. Und die Seele kommt nicht dahin, dass sie ihn erreicht, wenn sie sich nicht überschritten hat. Denn in Bezug auf Alles, was du über Gott nach Art des Leibes denkst, irrst du viel. Sehr kindlich bist du auch, wenn du über Gott nach Art der menschlichen Seele denkst, dass Gott entweder vergesse oder auf die Art Weise sei, dass er verrückt sei, oder etwas tue und es bereue. Denn dies Alles ist in der Schrift dargestellt, damit uns Säuglingen Gott vertraut werde, nicht damit wir diese Dinge von ihm hören und im strengen Sinn meinen, es reue Gott gleichsam und er lerne auf irgendeine Art etwas, das er nicht wusste und er verstehe, was er nicht verstand und er rufe sich ins Gedächtnis, was er vergessen hat. Solches ist der Seele eigen, nicht Gott. Wenn er also nicht auch die Art seiner Seele überschritten hat, wird er nicht schauen, weil Gott ist, was er ist, er, der sagte: *Ich bin der ich bin.* Jener also, dem gesagt wurde: *Wo ist dein Gott?*, was sagte er? *Meine Tränen sind mir Brot geworden Tag und Nacht, während mir täglich gesagt wird: wo ist dein Gott?* Damit er aber seinen Gott fand, was tat er?

⁸⁰ Ps 24,1 (LXX)

⁸¹ Ps 41,4 (LXX)

⁸² Ex 3,14 (LXX)

⁸³ Ps 41,4-5 (LXX)

*Haec meditato sum inquit et effudi super me animam meam. Ut inveniret deum, effudit super se animam suam. Non ergo sic tibi dicitur: 'Humilis esto', ut non sapias. Humilis esto propter superbiam; altus esto propter sapientiam. Audi evidentem sententiam de hac re: Nolite pueri effici mentibus, sed malitia infantes estote ut mentibus perfecti sitis.*⁸⁴ Certe explicatum est, fratres mei, ubi nos voluit deus esse humiles, ubi altos: humiles propter cavendam superbiam, altos propter capiendam sapientiam. Lactare, ut nutriaris; sic nutrire, ut crescas; sic cresce, ut panem manduces. Cum enim coeperis panem manducare, ablactaberis, id est iam non tibi opus erit lacte, sed solido cibo. Et hoc videtur dixisse: SI NON HUMILITER SENTIEBAM, SED EXALTAVI ANIMAM MEAM, id est si non mente, sed malitia parvulus fui. Quod significans dixit superiora verba: DOMINE, NON EST EXALTATUM COR MEUM NEQUE IN ALTUM ELATI SUNT OCULI MEI NEQUE INGRESSUS SUM IN MAGNIS NEQUE IN MIRABILIBUS SUPER ME. Ecce quia malitia parvulus fui. Sed quia sensu non fui parvulus: SI NON HUMILITER SENTIEBAM, SED EXALTAVI ANIMAM MEAM, retribuatur mihi quod retribuitur parvulo qui ablactatur a matre, ut iam panem sit idoneus manducare.

Darüber sann ich nach, sagt er, und ich ließ meine Seele ausströmen über mich hinaus. Damit er Gott finde, ließ er seine Seele über sich hinaus ausströmen. So wird dir also nicht gesagt: 'Sei demütig', damit du nicht weise bist. Sei demütig wegen des Hochmuts; sei hoch wegen der Weisheit. Höre eine einleuchtende Ansicht über diese Sache: Wollt nicht als Knaben dastehen an Einsichten, sondern in der Bosheit seid kindlich, damit ihr an Einsichten vollendet seid. Unzweifelhaft wurde erklärt, meine Brüder, wo Gott wollte, dass wir Demütige sind, wo Hohe: Demütige, um sich vor Hochmut zu hüten, Hohe, um Weisheit zu erfassen. Milch zu saugen, damit du gesäugt wirst; so gesäugt zu werden, dass du wächst; so wachse, dass du Brot essen kannst. Denn nachdem du angefangen hast Brot zu essen, wirst du entwöhnt werden, das heißt, nun wird für dich nicht mehr Milch nötig sein, sondern feste Nahrung. Und dies scheint gesagt worden zu sein: WENN ICH NICHT DEMÜTIG GESINNT WAR, SONDERN MEINE SEELE ERHOBEN HABE, das heißt, wenn ich nicht in Folge von Einsicht, sondern durch Bosheit sehr klein war. Das verkündend sagte er die vorhergehenden Worte: HERR, MEIN HERZ IST NICHT ERHOBEN UND MEINE AUGEN SIND NICHT STOLZ IN DIE HÖHE ERHOBEN, UND ICH BIN NICHT UNTER GROSSEN DINGEN EINHERGEGANGEN UND NICHT UNTER WUNDERBAREN DINGEN ÜBER MIR. Siehe, wie ich in Folge von Bosheit sehr klein war. Aber wie ich durch die Gesinnung nicht sehr klein war: WENN ICH NICHT DEMÜTIG GESINNT WAR, SONDERN MEINE SEELE ERHOBEN HABE, werde mir gegeben, was dem sehr Kleinen gegeben wird, der von der Mutter entwöhnt wird, damit er nun Brot zu essen fähig sei.

⁸⁴ 1 Kor 14,20

Am Beginn von Kapitel 12 bezieht sich Augustinus auf andere Ausleger, ohne zu sagen, wen er meint. Er rezipiert in der Folge eine Interpretation, die zwar auch die Demut betont, aber davor warnt, Kleingläubigkeit oder Trägheit als Demut auszugeben. Es ist notwendig, zwischen äußerem Hochmut und einer inneren Erhebung der Seele zu Gott zu unterscheiden. Die innere Erhebung zu Gott ist gut und führt zum Wachstum. Hier wäre Kleinglaube (Demut negativ verstanden) fehl am Platz. Am Ende läuft diese Interpretation auf ein positives Verständnis des Psalms hinaus: Das Abstillen fördert das Wachstum und ist die Belohnung (*retribuo*=*Vergeltung/Belohnung* wird hier positiv verstanden) für das Trinken der Milch. Am Beginn von Kapitel 13 äußert Augustinus dann seine eigene Meinung zu dieser Interpretation.

(13.) Et haec ergo, fratres, sententia non displicet, quia non est contra fidem. Movet me tamen quia non tantum dictum est: QUEMADMODUM QUI ABLATUS EST A LACTE, SIC RETRIBUTIO IN ANIMAM MEAM, sed additum: QUEMADMODUM QUI ABLATUS EST A LACTE SUPER MATREM SUAM, SIC RETRIBUTIO IN ANIMAM MEAM. Hic mihi nescio quid tale occurrit, ut videam quia maledictum est. Ablactatur enim non infans, sed iam grandiusculus. Qui autem infirmus est prima infantia, quae vera infantia est, super matrem suam est. Si forte fuerit a lacte ablatum, exstinguitur. Non frustra ergo additum est: SUPER MATREM SUAM. Ablactari enim omnes possunt crescendo. Qui crescit, et sic ablactatur, bonum illi est; qui autem adhuc super matrem suam est, perniciosum. Ergo cavendum, fratres, et timendum est ne quis ante tempus ablactetur –

(13.) Und diese Ansicht, Brüder, missfällt deshalb nicht, weil sie nicht gegen den Glauben ist. Sie bewegt mich dennoch, weil nicht nur gesagt worden ist: WIE EINER, DER VON DER MILCH GETRENNT WORDEN IST, SO SEI DIE VERGELTUNG FÜR MEINE SEELE, sondern hinzugefügt worden ist: WIE EINER, DER BEI SEINER MUTTER VON DER MILCH GETRENNT WORDEN IST, SO SEI DIE VERGELTUNG FÜR MEINE SEELE. Ich weiß nicht wie, dies bietet sich mir so dar, dass ich sehe, dass es ein Fluch ist. Denn entwöhnt wird nicht ein Kind, sondern ein schon größer Gewordener. Wer aber schwach ist in seiner ersten Kindheit, die wahrhaft Kindheit ist, ist bei seiner Mutter. Wenn er aber zu sehr von der Milch getrennt wurde, geht er zugrunde. Es wurde also nicht umsonst hinzugefügt: BEI SEINER MUTTER. Denn alle können entwöhnt werden, um zu wachsen. Wer wächst und so entwöhnt wird, für den ist es gut; wer aber immer noch bei seiner Mutter ist, für den ist es verderblich. Man muss sich also hüten, Brüder, und fürchten, dass keiner vor der Zeit entwöhnt wird –

nam omnis grandis puer separatur a lacte, sed ne quis tunc separetur quando adhuc super matrem suam est. Cum autem portatur manibus matris, qui portatus est utero – portatus est enim utero ut nasceretur, portatus manibus ut crescat –, lacte opus habet: adhuc super matrem suam est. Non ergo velit tunc exaltare animam suam, cum forte minus idoneus est ad capiendum cibum, sed impleat praecepta humilitatis. Habet ubi se exerceat: credat in Christum, ut possit intellegere Christum. Videre verbum non potest, capere non potest aequalitatem verbi cum patre, aequalitatem spiritus sancti cum patre et verbo nondum potest videre: credat hoc, et sugat. Securus est, quia cum creverit, manducabit quod non poterat antequam sugendo cresceret: et habet ubi se extendat. *Altiora te ne quaesieris, et fortiora te ne scrutatus fueris*⁸⁵, id est ad quae capienda minus idoneus est. ‘Et quid facio?’, inquis. ‘Sic remanebo?’ *Sed quae praecepit tibi dominus, illa cogita semper.*⁸⁶ Quae tibi praecepit dominus? Fac misericordiam, pacem ecclesiae noli dimittere, in hominem spem noli ponere, desiderando miracula noli tentare deum. Si iam est in te fructus, cognoscis, quia cum bonis toleras zizania usque ad messem, quia cum malis ad tempus potes esse, non in aeternum. Palea hic tibi mixta est in hoc tempore in area;

denn jeder große Knabe wird von der Milch getrennt, aber dass nicht irgendwer hierauf von der Milch getrennt werde, der noch bis jetzt bei seiner Mutter ist. Aber da von den Händen der Mutter getragen wird, der im Schoß getragen wurde – denn er wurde im Schoß getragen, damit er geboren wird, er wird mit Händen getragen, damit er wächst –, hat er Milch nötig: immer noch ist er bei seiner Mutter. Er soll also dann nicht den Wunsch haben, seine Seele zu erheben, wenn er viel zu wenig tauglich ist, Nahrung zu erfassen, aber er soll die Befehle der Demut erfüllen. Er hat, worin er sich übe: er glaube an Christus, damit er Christus erkennen kann. Sehen kann er das Wort nicht, erfassen kann er die Gleichheit des Wortes mit dem Vater nicht, die Gleichheit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Wort kann er noch nicht sehen: er glaube dies und sauge es ein. Unbesorgt ist er, da er, wenn er gewachsen ist, essen wird, weil er nicht vor dem Einsaugen wachsen konnte: und er hat, worin er sich ausstrecke. *Höheres, als du bist, suche nicht und Stärkeres, als du bist, erforsche nicht*, das heißt, zum Erfassen dieser Dinge bist du weniger tauglich. ‘Und was tue ich?’, sagst du. ‘So werde ich zurückbleiben?’ *Aber was dir der Herr befohlen hat, das bedenke immer.* Was hat dir der Herr befohlen? Übe Barmherzigkeit, verstoße den Frieden der Kirche nicht, lege die Hoffnung nicht in einen Menschen, strebe nicht, durch das Begehren nach Wundern Gott zu versuchen. Wenn in dir schon Frucht ist, erkennst du, dass du gemeinsam mit den Guten die Unkräuter bis zur Ernte erträgst, dass du zur Zeit mit Schlechten zusammen sein kannst, nicht in Ewigkeit. Diese Spreu wurde dir untergemischt in dieser Zeit auf der Rennbahn;

⁸⁵ Sir 3,21 [22]

⁸⁶ Sir 3,22 [22]

in horreo tecum non erit. Haec *quae tibi praecepit dominus, illa cogita semper*. A lacte non separaberis quoadusque super matrem tuam es, ne prius fame moriaris, antequam panem manducare sis idoneus. Cresce: erunt validae vires tuae, et videbis quod non poteris, et capies non capiebas.

in der Scheune wird sie nicht bei dir sein. Dies, *was dir der Herr befohlen hat, das bedenke immer*. Von der Milch wirst du nicht getrennt werden, solange du stets bei deiner Mutter bist, damit du nicht vorher an Hunger stirbst, bevor du Brot zu essen tauglich bist. Wachse: deine Kräfte werden stark sein, und du wirst sehen, was du nicht sehen konntest und erfassen, was du nicht erfasstest.

Zunächst scheint Augustinus die in Kapitel 12 rezipierte Auslegung zu akzeptieren, da sie dem Glauben nicht widerspricht, dann bringt er jedoch Argumente gegen sie vor und legt dar, dass sie dem Text nicht gerecht wird, da sie die Worte *bei seiner Mutter* nicht beachtet. Es ist nach Meinung Augustins nicht vom Entwöhntwerden die Rede, sonder vom Entzug der Milch, während das Kind noch bei seiner Mutter ist, also noch der Milch bedarf. Deshalb ist auch *Vergeltung* negativ, als Verwünschung, zu verstehen. Wer noch der Milch bedarf, soll demütig bei der Milch bleiben. Es besteht keine Gefahr, dass er dadurch zu kurz kommt. Das Aufwachsen weg von der Milch hin zur festen Nahrung bekommt einen eschatologischen Charakter, wenn Augustinus von der Erkenntnis Gottes und von dem Gericht zwischen Guten und Bösen spricht.

(14.) Quid ergo? Cum videro quae non poteram videre, et cepero quae non poteram capere, iam securus ero? perfectus ero? Non, quamdiu hic vivis. Ipsa est perfectio nostra, humilitas. Audistis quo conclusit modo apostolica lectio, si haesit in memoria vestra: quomodo ille qui accepit colaphum ne extolleretur in revelationibus – quanta ei revelabantur! –, propter ipsam magnitudinem revelationum quia poterat extolli,

(14.) Was also? Nachdem ich gesehen haben werde, was ich nicht sehen konnte und erfasst haben werde, was ich nicht erfassen konnte, werde ich schon sorglos sein? Vollendet werde ich sein? Nein, solange du hier lebst. Das ist unsere Vollendung, die Demut. Ihr habt gehört, auf welche Weise die apostolische Lesung schloss, wenn sie in eurer Erinnerung hängen geblieben ist: Wie jener, der die Ohrfeige angenommen hat, damit er sich nicht wegen der Offenbarungen rühmte – wie Großes wurde ihm offenbart! –, denn er könnte sich wegen der Großartigkeit der Offenbarungen rühmen,

nisi acciperet angelum satanae –et tamen cui tanta revelabantur – quid ait? *Fratres, ego meipsum non arbitror apprehendissee.*⁸⁷ Paulus dicit: *Fratres, ego me non arbitror apprehendissee*, qui ad hoc accepit colaphizantem angelum satanae, ne extolleretur in magnitudine revelationum suarum: quis audet dicere quia comprehendit? Ecce Paulus non apprehendit, et dicit: *Non me arbitror apprehendissee.* Et quid agis, o Paule? ‘Ad hoc curro, inquit, ut apprehendam’. Adhuc Paulus in via est, et tu te putas in patria? *Unum autem inquit: quae retro oblitus* – hoc fac et tu, vitam praeteritam malam obliviscere; si te delectavit aliquando vanitas, non te delectet – *quae retro oblitus*, inquit, *in ea quae ante sunt extentus, secundum intentionem sequor ad palmam vocationis dei in Christo Iesu.*⁸⁸ Audio vocem dei desuper, et curro ut apprehendam. Non enim dimisit me in via remanere, quia non cessat alloqui me. Ergo, fratres, non cessat deus alloqui nos. Nam si cessat, quid est quod agimus? Quid est quod agunt lectiones divinae et cantica divina? Obliviscimini ergo quae retro sunt, et in ea quae ante sunt vos extendite. Sic sugite lac ut crescatis ad cibum. Cum ergo veneritis, gaudebitis in patria.

wenn er nicht einen Engel Satans angenommen hätte – und der, dem so viel offenbart wurde – was sagt er dennoch? *Brüder, ich glaube nicht, dass ich selbst es ergriffen habe.* Paulus sagt: *Brüder, ich glaube nicht, dass ich es ergriffen habe*, der dazu den ohrfeigenden Engel Satans annahm, damit er sich nicht wegen der Großartigkeit seiner Offenbarungen rühmte: Wer hört jemanden sagen, dass er das begreift? Siehe, Paulus ergriff es nicht und sagte: *Ich glaube nicht, dass ich es ergriffen habe.* Und was tust du, o Paulus? ‘Noch immer laufe ich, sagt er, damit ich es ergreife’. Immer noch ist Paulus auf dem Weg, und du wähnst dich in der Heimat? *Eines aber*, sagt er: *was hinten ist, ist vergessen* – dies tue auch du, das vergangene schlechte Leben vergessen. Wenn dich einst Nichtigkeit erfreute, möge sie dich nicht mehr erfreuen – *was hinten ist, vergessen*, sagt er, *nach dem, was vorne ist, ausgestreckt, gemäß der Absicht folge ich zum Siegeszeichen der Berufung Gottes in Christus Jesus.* Ich höre die Stimme Gottes von oben, und ich laufe, damit ich es ergreife. Denn er sandte mich nicht aus, auf dem Weg zurückzubleiben, weil er nicht zögert, mich zu trösten. Also, Brüder, Gott zögert nicht, uns zu trösten. Denn wenn er zögert, was ist es, was wir tun? Was ist es, was die göttlichen Lesungen und die göttlichen Lieder tun? Ihr vergesst also, was hinten ist, und streckt euch nach dem, was vorne ist, aus. So saugt Milch, damit ihr hin zur Nahrung wachst. Nachdem ihr also hingekommen sein werdet, werdet ihr euch in der Heimat freuen.

⁸⁷ Phil 3,13

⁸⁸ Phil 3,13-14

Et adhuc attende apostolum sequi ad palmam supernae vocationis. Dicit enim: *Quotquot ergo perfecti, hoc sapiamus.*⁸⁹ Non loquor, inquit, imperfectis, quibus adhuc non possum loqui sapientiam, qui adhuc lacte potantur, non solido cibo pascuntur, sed illos dico, qui iam manducant solidum cibum. Iam videntur esse perfecti, quia intellegunt aequalitatem verbi cum patre. Adhuc non sic vident quomodo videndum est, *facie ad faciem*⁹⁰; adhuc ex parte in aenigmate. Currant ergo, quia cum via finita fuerit, tunc redimus ad patriam. Currant, extendant se. *Quotquot perfecti, hoc sapiamus; et si quid aliter sapitis, hoc quoque vobis deus revelabit.*⁹¹ Si forte erras in aliquo, quare non redis ad lac matris? Quia si non extollimini, quia si non exaltatis cor vestrum, quia si non ingredimini in mirabilibus super vos, sed servatis humilitatem, revelabit vobis deus quod aliter sapitis. Si autem hoc ipsum quod aliter sapitis, defendere vultis, et pertinaciter astruere et contra pacem ecclesiae, fit vobis maledictum hoc quod dixit: ‘Super matrem cum estis et foris a lacte separabimini, foris a visceribus matris fame moriemini’.

Und achtet noch immer auf den Apostel, um ihm zum Siegeszeichen der himmlischen Berufung zu folgen. Denn er sagt: *Wieviele Vollendete also nur immer, dies wollen wir bedenken.* Ich spreche nicht, sagt er, zu Unvollendeten, denen ich bis jetzt nicht Weisheit verkünden kann, die bist jetzt mit Milch gestillt, nicht mit fester Nahrung genährt werden, sondern zu jenen spreche ich, die schon feste Nahrung essen. Schon scheinen sie Vollendete zu sein, weil sie die Gleichheit des Wortes mit dem Vater erkennen. Bis jetzt schauen sie nicht so, wie geschaut werden muss, *von Angesicht zu Angesicht*; bis jetzt nur einen Teil, im Rätsel. Sie mögen also laufen, weil wir dann, wenn der Weg beendet wird, zur Heimat zurückkehren. Sie mögen laufen, sie mögen sich ausstrecken. *Wieviele Vollendete also nur immer, dies wollen wir bedenken; und wenn ihr etwas abweichend versteht, wird euch Gott auch dies offenbaren.* Wenn du in irgendetwas sehr irrst, warum kehrst du nicht zur Milch der Mutter zurück? Denn wenn ihr euch nicht rühmt, denn wenn ihr euer Herz nicht erhebt, denn wenn ihr nicht einhergeht unter wunderbaren Dingen über euch, sondern Demut bewahrt, wird euch Gott offenbaren, was ihr abweichend versteht. Wenn ihr aber das, was ihr abweichend versteht, verteidigen wollt, und hartnäckig und gegen den Frieden der Kirche hinzufügen wollt, trifft euch dieser Fluch, den er sprach: ‘Wenn ihr bei der Mutter seid und euch draußen von der Milch trennt, draußen aus dem Schoß der Mutter werdet ihr an Hunger sterben’.

⁸⁹ Phil 3,15

⁹⁰ 1 Kor 13,12

⁹¹ Phil 3,15

Si autem perseveratis in pace catholica, si quid forte aliter sapitis quam oportet sapere, deus vobis revelabit humilibus. Quare? Quia *deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.*⁹²

Wenn ihr aber standhaft verharret im katholischen Frieden, und falls ihr etwas sehr abweichend versteht, als wie es sich zu verstehen gebührt, wird es Gott euch Demütigen offenbaren. Weshalb? Weil *Gott sich den Hochmütigen widersetzt, den Demütigen aber Gnade gibt.*

Am Beginn von Kapitel 14 unterstreicht Augustinus die eschatologische Deutung: Hier auf Erden besteht unsere Vollendung in der Demut, die Schau Gottes und die völlige Sorglosigkeit ist noch nicht erreicht. Nun zitiert Paulus aus der Tageslesung Teile von 2 Kor 12,7-9. Selbst Paulus, der einen Stachel erhielt, damit er wegen der großen Geschenke Gottes nicht hochmütig wird, nimmt nicht für sich in Anspruch, am Ziel zu sein, sondern ist noch auf dem Weg. Wir sind auf dem Weg und sollen das Ziel vor Augen haben. Weil wir noch auf dem Weg sind, benötigen wir noch Milch. Anschließend kommt Augustinus wieder auf die Häretiker zu sprechen, die in ihrem Unverstand nicht demütig bleiben, sondern sich auflehnen. Diese sind von der Mutter (der Kirche) und von der Milch getrennt. Augustinus empfiehlt dagegen, demütig zu warten, wenn man etwas nicht versteht.

(15.) Ideo ad hoc conclusit hoc psalmus: **SPERET ISRAEL IN DOMINO, EX HOC NUNC ET USQUE IN SAECULUM.** Quod enim scriptum est Graece, ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος, hoc est positum **EX HOC ET USQUE IN SAECULUM.** Sed non semper saeculi nomen hoc saeculum significat, sed aliquando aeternitatem, quia aeternum duobus modis intellegitur: usque in aeternum, id est aut semper sine fine aut quousque veniamus ad aeternitatem. Hoc ergo quomodo intellegendum est? Quousque veniamus ad aeternitatem, speremus in dominum deum, quia cum venerimus ad aeternitatem, iam spes non erit, sed ipsa res erit.

(15.) Deswegen schloss der Psalm jetzt so: **ES HOFFE ISRAEL IM HERRN, VON JETZT AN UND BIS IN JENE ZEIT.** Denn was auf Griechisch geschrieben wurde, ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος, das ist übersetzt **VON JETZT UND BIS IN JENE ZEIT.** Aber nicht immer bezeichnet der Name der Zeit diese Zeit, sondern manchmal die Ewigkeit, weil das Ewige auf zwei Weisen verstanden wird: bis ins Ewige, das ist entweder: immer ohne Ende, oder: bis dann, wenn wir zur Ewigkeit kommen. Wie muss dies also verstanden werden? Bis dann, wenn wir zur Ewigkeit kommen, mögen wir auf Gott, den Herrn, hoffen. Denn wenn wir zur Ewigkeit gekommen sind, wird nicht länger die Hoffnung sein, sondern die Sache selbst wird sein.

⁹² Jak 4,6; 1 Petr 5,5

Nun kommt Augustinus noch kurz auf den letzten Vers des Psalms zu sprechen. Er bringt den zweiten Teil des Verses auch auf Griechisch und gibt Erklärungen zu seiner Bedeutung. Damit schließt er ziemlich abrupt seine Auslegung.

C. Neuzeitliche Bibelwissenschaft und patristische Schriftauslegung

1. Was meint neuzeitliche Bibelwissenschaft?

a) Die Entwicklung der neuzeitlichen Bibelwissenschaft

Die wissenschaftliche Schriftauslegung der Neuzeit ist durch die historisch-kritische Forschung geprägt. Ihre Ursprünge liegen im Humanismus und der Reformation. In der Zeit des Humanismus wurden erstmals kritische Bibelausgaben geschaffen, bei denen die Bereinigung des Textes von Fehlern wichtig war. Die Reformation folgte dem Prinzip *sola scriptura* und war daher an einem zuverlässigen Bibeltext interessiert. Luther lehrte die Durchsichtigkeit der Schrift, das heißt ihre Verständlichkeit aus sich selbst heraus. Eine lehramtlich festgelegte Interpretation war nicht nötig. Die Entwicklung der historisch-kritischen Exegese vollzog sich in der protestantischen Theologie unter starkem Einfluss der Aufklärung. Die von der Aufklärung geprägte Exegese begann, die historische Glaubwürdigkeit vieler biblischer Texte zu bezweifeln. In der katholischen Theologie kam sie über die Anfänge nicht hinaus, vielmehr wurde in Abgrenzung zum Protestantismus die Bedeutung der Tradition für das Verständnis der Bibel hervorgehoben. Im 19. Jahrhundert entwickelten sich in der protestantischen Exegese verschiedene Schulen, deren Einfluss bis heute spürbar ist: Die *literarkritische Schule* ist vor allem für ihre Quellentheorien bekannt, die sie zum Pentateuch und zu den Evangelien entwickelte, die *religionsgeschichtliche Schule* erschloss Texte aus dem Umfeld der Bibel. Die *formgeschichtliche Schule* erforschte die Gesetze der mündlichen und schriftlichen Traditionsbildung, die *redaktionsgeschichtliche Schule* beschäftigte sich vor allem mit der diachronen Entwicklung der synoptischen Evangelien. Die historisch-kritische Forschung des 19. Jahrhunderts hatte aber auch Schwachstellen. Einzelne Methoden bekamen zeitweise ein Übergewicht und bestimmten die ganze Forschung. Die historisch-kritische Forschung war stärker konfessionell protestantisch geprägt, als sie zugeben wollte, gerade das Eigentümliche der Bibel als Heiliger Schrift konnte aber durch die streng historische Sichtweise nicht erfasst werden. Genaue und gesicherte historische Erkenntnisse gemäß dem eigenen Anspruch zu gewinnen, gelang oftmals nicht, was dazu führte, dass die Historizität der biblischen Erzählungen mehr

und mehr in Frage gestellt wurde. Die jüdische Schriftauslegung begann seit Moses Mendelssohn im 18. Jahrhundert, die Entwicklungen der protestantischen Exegese aufzugreifen. Moses Mendelssohn schuf eine deutsche Übersetzung der Tora. Allerdings entstand auch eine orthodoxe jüdische Opposition, welche die historisch-kritische Erforschung der Tora ablehnte. In der katholischen Theologie grenzte man sich lange Zeit scharf gegen die Schlussfolgerungen der historisch-kritische Forschung ab und konzentrierte sich auf die reine Textkritik. Erst 1943, mit der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* Papst Pius XII., begann die offizielle Rezeption der historisch-kritischen Forschung.

Die historisch-kritische Methode besteht gegenwärtig aus verschiedenen Einzelschritten, die aufeinander aufbauen und einen biblischen Text aus verschiedenen Richtungen beleuchten. Die vier wichtigsten Elemente sind: Textkritik, Literarkritik, Gattungskritik und Redaktionskritik. Dazu werden noch religionsgeschichtliche, allgemeine historische und archäologische Erkenntnisse herangezogen. Die Textkritik untersucht Veränderungen am Text, die sich im Laufe seiner handschriftlichen Überlieferungen ergaben, als der Text schon als abgeschlossen betrachtet wurde. Die Literarkritik untersucht den Text auf seine Einheitlichkeit hin. Kohärenzstörungen können ein Hinweis auf die Entstehungsgeschichte sein. Die Literarkritik war geschichtlich gesehen der Ausgangspunkt der historisch-kritischen Forschung. Zu untersuchen, welcher literarischen Gattung ein Text angehört, ist Aufgabe der Gattungskritik. Die Redaktionskritik schließlich fragt nach den Veränderungen, die ein Redaktor, insbesondere ein Endredaktor, noch am Text vorgenommen hat.

Wegen Einseitigkeiten in der historisch-kritischen Methode, die sich vor allem in einer starken Dominanz der Literarkritik zeigten, wurde die Methode auch kritisiert und eine Fülle von anderen Ansätzen entwickelt. Während die historisch-kritische Methode am Text orientiert ist, stellen andere Zugangsweisen die Rezipienten in den Mittelpunkt. Ein Beispiel dafür ist der kanonische Zugang, der dem biblischen Text als von Gott inspirierter heiliger Schrift einer Glaubensgemeinschaft gerecht werden möchte.⁹³

⁹³ DOHMEN, *Christoph*, Exegese I. Begriff; II. Geschichte der Exegese; III. Methoden der Exegese, in: KASPER, *Walter* (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* III. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1995, 1093-1096; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Lehrbrief* (Manuskript), 68-72; SÖDING, *Thomas*, *Historisch-kritische Forschung*, in: KASPER, *Walter* (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche* V. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1996, 167-169; STEMBERGER, *Günter*, *Schriftauslegung I. Judentum*, in: MÜLLER, *Gerhard* (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* XXX. Berlin – New York 1999, 452-455.

b) Das neuzeitliche Verständnis des Alten Testaments (nach *Georg FOHRER*)

Die neuzeitliche Sicht des Alten Testaments lässt sich nach *Georg FOHRER*⁹⁴ in etwa so charakterisieren: Das Alte Testament ist eine Sammlung von Büchern, die zu unterschiedlichen Zeiten entstanden sind und verschiedenste, zum Teil gegensätzliche Vorstellungen enthalten. Auch wenn einige Bücher des Alten Testaments selbst den Eindruck einer einheitlichen Heilsgeschichte erwecken wollen, herrscht in Wirklichkeit verwirrende Vielfalt. Historische Berichte sagen nicht viel über die geschichtlichen Ereignisse aus, die sie beschreiben. Dafür kann man aus ihnen aber auf ihre Entstehungsbedingungen schließen und Erkenntnisse über diese Zeit gewinnen. Es gibt eine Vielfalt theologischer Strömungen, die sich im Alten Testament spiegeln. Außerdem ist das Alte Testament Teil der altorientalischen Welt und muss auch in diesem Kontext gesehen werden. Alle diese Strömungen fließen ineinander und beeinflussen sich gegenseitig. Der alttestamentliche Text ist keine Offenbarungsurkunde. Erstens ist er durch die jahrhundertelange Überlieferung verdorben, zweitens weist er inhaltliche Widersprüche und sehr weltlich klingende Teile auf. Die Bibel ist keine Sammlung von Vorschriften, die es zu befolgen gilt, und sie ist auch keine absolute Autorität. Die allegorische Auslegung, bei der ein Wort oder ein Gedanke als Hinweis auf Jesus Christus verstanden und als Schlüssel zum Verständnis des Textes verwendet wird, bedeutet eine Entstellung des Alten Testaments. Die typologische Auslegung, die in den Ereignissen des Alten Testaments schon einen Schatten des Neuen Testaments sieht, muss wenigstens als antike und veraltete Methode der Schriftauslegung gesehen werden. Die typologische Auslegung des Alten Testaments sagt nichts über das Alte Testament, sondern redet über Jesus Christus. Besonders negativ ist, dass diese Auslegungsmethoden der Willkür Tür und Tor öffneten.⁹⁵

Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER charakterisiert den Anspruch der neuzeitlichen Bibelwissenschaft so: *Das Verständnis und die Auslegung der Heiligen Schrift waren in der christlichen Tradition im Grunde immer in den größeren Zusammenhang einer spirituellen Praxis gestellt. Eine von religiöser Praxis losgelöste Form der*

⁹⁴ *FOHRER, Georg*, Messiasfrage und Bibelverständnis (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 213/214). Tübingen 1957.

⁹⁵ *FOHRER*, Bibelverständnis (1957), 4-5;25-39.

*Bibelwissenschaft ist eine Erscheinung der Neuzeit. Sie nimmt für sich in Anspruch, die Bibel frei von konfessionellen Verzerrungen und Einfärbungen wissenschaftlich und intersubjektiv überprüfbar zu erforschen.*⁹⁶

c) Die Methode der neuzeitliche Bibelwissenschaft

Die wissenschaftliche Methode der neuzeitlichen Bibelwissenschaft ist die historisch-kritische Forschung. Ihr liegt ein positivistisches Verständnis von Wissenschaft zugrunde, das stark von der neuzeitlichen Naturwissenschaft her geprägt ist. Im Zentrum des Interesses steht die Erforschung der einzelnen empirisch fassbaren Phänomene, das sind im Falle der Bibelwissenschaft zum Beispiel die historischen Entstehungsbedingungen eines biblischen Textes, der Verfasser, die Sprache, der geistesgeschichtliche und religionsgeschichtliche Kontext oder die verschiedenen Entwicklungsstufen eines Textes. Gott als Urheber der Heiligen Schrift kommt auf diese Weise nicht in den Blick.⁹⁷

Die historisch-kritische Forschung will die ursprüngliche Bedeutung des ursprünglichen Textes finden. Sie muss dazu voraussetzen, dass es beides gibt. Sie nimmt an, dass es genau einen, vom Verfasser des Urtextes intendierten Sinn gibt, der gefunden werden kann. Dazu muss der Text von späteren Entstellungen und von falschen Interpretationen befreit werden. Der Text wird von der historisch-kritischen Forschung daher losgelöst von der Rezeptionsgemeinschaft, in der er überliefert wurde (der Kirche bzw. der Synagoge), allein nach den Kriterien der neuzeitlichen Wissenschaft interpretiert.⁹⁸

Den traditionellen Methoden der Schriftauslegung steht die neuzeitliche Bibelwissenschaft meist negativ gegenüber. So stellte *Ernst Wilhelm HENGSTENBERG* 1825 die These auf: *Die Deutung, die den Sinn des Alten Testaments in Allegorie umwandelt, verdankt ihre Entstehung teils dem Unglauben, teils der Unfähigkeit, die Religion zu verteidigen.*⁹⁹ 1957 urteilt *Artur WEISER*: *Einer wissenschaftlich kritischen Beschäftigung*

⁹⁶ *SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger*, Kontemplatives Schriftverständnis. Zur Wechselbeziehung von kontemplativer Übung und Schriftverständnis, in: *Studies in Spirituality* 17. 2007, 115.

⁹⁷ *SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger*, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: *HOSSFELD, Frank-Lothar (Hg.)*, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (Quaestiones disputatae 185). Freiburg – Basel – Wien 2001, 49-53.

⁹⁸ *SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER*, Einheit und Vielheit (2001), 62-63.

⁹⁹ zitiert nach: *REVENTLOW, Henning Graf*, Epochen der Bibelauslegung IV. Von der Aufklärung bis zum

mit Einleitungsfragen stand jedoch die aus dem Judentum übernommene Auffassung der Verbalinspiration im Wege. [...] Zur vollen Entfaltung kamen diese Ansätze erst, als die jede wissenschaftliche Untersuchung hemmende Theorie der Verbalinspiration unter dem Druck der rationalistischen Kritik gefallen war.¹⁰⁰

2. Patristische Schriftauslegung

a) Verschiedene Auslegungsweisen

Historisch-kritische Exegese ist eine vergleichsweise neue Form des Umgangs mit der Bibel. *Die Bibel wurde von Anfang an und schon vor ihrer abschließenden Kanonisierung gelesen, gebraucht und ausgelegt. Auslegung vollzieht sich in der Berufung auf die Bibel ebenso wie in ihrer Aufnahme in Lebensformen, ihrer Anwendung in der theologischen Lehre, ihrer Einbettung in die Liturgie, ihrer Bebilderung in der Kunst, ihrer Kommentierung in Kommentaren und Predigten. Wenn so der Gebrauch (usus) der Bibel thematisiert wird, ist die Bibel funktionalisiert und Schriftauslegung in eine religiöse Kulturgeschichte hineintransponiert. Darin sind Themen wie Lesen und Lesegewohnheiten, Herstellung und Verbreitung eingeschlossen [...]. Soweit darin Schriftauslegung in den Blick kommt, ist es eine allgemeine und allumfassende Auslegung der Schrift (tota scriptura) und nicht das normative Prinzip Schrift (sola scriptura) [...].*¹⁰¹ In dieser Vielfalt von Herangehensweisen spielte sich die Schriftauslegung der Patristik ab. Mit der Schriftauslegung der Kirchenväter verbinden sich heute vor allem die Begriffe Allegorie, Allegorese und Typologie. Dabei handelt es sich um eine neuzeitliche Unterscheidung, die man in der Antike so nicht kannte. Der Begriff *Typologie* wurde überhaupt erst von der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts entwickelt. Die Grundidee, die hinter den genannten Begriffen steht, geht aber tatsächlich in die Antike zurück und lässt sich auch in der Bibel finden.¹⁰²

20. Jahrhundert. München 2001, 280.

¹⁰⁰ WEISER, Artur, Einleitung in das Alte Testament. Göttingen ⁴1957, 11-12.

¹⁰¹ MÜHLENBERG, Ekkehard, Schriftauslegung III. Kirchengeschichtlich, in: MÜLLER, Gerhard (Hg.), Theologische Realenzyklopädie XXX. Berlin – New York 1999, 472.

¹⁰² DOHMEN, Christoph, DIRSCHERL, Erwin, Typologie. I. Begriff; II. Biblisch-theologisch, in: KASPER, Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche X. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³2001, 321-323;

b) Allegorie und Allegorese

In der Schriftauslegung muss grundsätzlich zwischen Allegorie und Allegorese unterschieden werden. Eine Allegorie ist ein bildsprachlicher Text, der in seinen Einzelzügen einen metaphorischen Sinn hat. Wenn nicht die Einzelzüge, sondern der Text als Ganzes und als Einheit einen metaphorischen Sinn hat, spricht man von einem Gleichnis. Im Alten Testament gibt es einige wenige Allegorien, zum Beispiel Jes 5,1-7. Auch einige Texte des Neuen Testaments können als Allegorien aufgefasst werden, dies ist aber umstritten. Beispiele sind Mt 22,1-4 oder Mk 12,1-12.

Eine Allegorese dagegen ist eine Methode der Textauslegung, die einen Text allegorisch auslegt. Dazu muss der Text keine offenkundige Allegorie sein. Die Allegorese setzt voraus, dass der Literalsinn nicht der einzige Sinn eines Textes ist. Von dieser Voraussetzung ausgehend, versucht die Allegorese, den tieferen Sinn des Textes zu erschließen. *Um diese Bedeutungsdimension zugänglich zu machen, wird der Text Punkt für Punkt auf ein Referenzsystem bezogen, das durch die philosophischen bzw. theologischen Überzeugungen des Interpreten aufgebaut wird.*¹⁰³ Es soll kein fremder Sinn in den Text hineingetragen werden, sondern ein im Text verborgener Sinn soll erhoben werden, ja die Überzeugungen, die der Interpret seiner Allegorese zu Grunde legt, sollen sich aus dem Text selbst und seinem Kontext speisen. Die Allegorese dient der *kreativen Rezeption tradierten Kulturgutes*¹⁰⁴. Im Neuen Testament gibt es Beispiele für Allegoresen. In Mk 4,1-9 bringt Jesus ein Gleichnis, das dann in Mk 4,13-20 allegorisch gedeutet wird.¹⁰⁵

Die Schriftauslegung der Kirchenväter hat ihre Wurzel im Neuen Testament. Das Neue Testament argumentiert mit Hilfe des Alten Testaments und liest das Alte Testament von Christus her. Das christliche Verständnis des Alten Testaments ist christozentrisch. Die

LUBAC, *Henri de*, Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von *Rudolf VORDERHOLZER* (Theologia Romanica 23). Freiburg 1999, 265-266.

¹⁰³ SÖDING, *Thomas*, Allegorie, Allegorese. I. Allegorie als literarische Gattung und Allegorese als hermeneutisches Verfahren; II. Im AT und im NT, in: *KASPER, Walter* (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche I. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1993, 400.

¹⁰⁴ JACOB, *Christoph*, Allegorie, Allegorese. III. Geschichte der Schriftauslegung; IV. Allegorie in außerbiblischer Literatur, in: *KASPER, Walter* (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche I. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1993, 400-401.

¹⁰⁵ JACOB, Allegorie (LThK I. ³1993), 400-401; SIEWERTH, *Gustav*, Allegorie, in: *HÖFER, Josef, RAHNER, Karl* (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche I. Freiburg ²1957, 342-343; SÖDING, Allegorie (LThK I. ³1993), 400.

Schriften des Alten Testaments werden dabei auf vielfältige Weise gedeutet: als Prophetie, als Vorbild, als Parallele oder als Allegorie. Methode und Theologie gehören aber immer zusammen. Da das Christusereignis einmalig ist, muss auch die sprachliche Ausdrucksform, in der es bezeugt wird, einmalig sein. Es gibt zwar formale Ähnlichkeiten zwischen der christlichen Schriftauslegung und gewissen Formen hellenistischer Schriftauslegung, zum Beispiel bei Philo von Alexandrien. Die Methode wurde aber nicht einfach übernommen, sondern durch die christliche Theologie so geformt, dass sie der Verkündigung des Evangeliums dienen konnte. Die konsequente Deutung des gesamten Alten Testaments von Christus her ist etwas Neues und stellt alles andere – sowohl die interpretierenden Fortschreibungen innerhalb des Alten Testaments als auch die hellenistische Mythenexegese – in den Schatten. Die Hermeneutik selbst ist vom Christusereignis her bestimmt. *Die Einheit der Schrift hat ihren Grund in der Einheit der Offenbarung.*¹⁰⁶ Die Offenbarung kann aber nur von ihrer definitiven Erfüllung in Christus her verstanden werden. Das wichtigste Beispiel für eine solche Deutung des Alten Testaments ist der Hebräerbrief, aber auch in anderen Briefen (1 Kor 5,6-8.9,9-11.10,1-13; Gal 4,21-31) gibt es Allegoresen.¹⁰⁷

c) Typologie

Ein Typos ist in der Schriftauslegung eine alttestamentliche Realität, *der eine von Gott gewollte vorbildliche Bedeutung für die eschatologische Heilszeit zuerkannt wird.*¹⁰⁸ Voraussetzung für eine typologische Deutung des Alten Testaments vom Neuen Testament her ist der Glaube an das kontinuierliche Heilshandeln Gottes. Das Neue Testament enthält die Erfüllung des im Alten Testament Verheißenen. Dem Typos im Alten Testament entspricht ein Antitypos im Neuen Testament, der das, was sich im Typos bereits zeigte, zur vollen Erfüllung bringt. Der Typos kann nur vom Antitypos her

¹⁰⁶ VODERHOLZER, Rudolf, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte/Neue Folge 31). Freiburg 1998, 453.

¹⁰⁷ REISER, Marius, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 217). Tübingen 2007, 106-109; SIEWERTH, Allegorie (LThK I. ²1957), 342-343; SÖDING, Allegorie (LThKI. ³1993), 400; VODERHOLZER, Einheit der Schrift (1998), 235-240, 268-270, 448-449, 453-454.

¹⁰⁸ BLÄSER, Peter, Typos in der Schrift, in: HÖFER, Josef, RAHNER, Karl (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche X. Freiburg ²1965, 422-423.

erkannt werden, das heißt eine typologische Deutung des Alten Testaments ist nur von Christus her möglich. Vom Christusglauben her wird die Heilsgeschichte des Alten Testaments auf Christus hin gedeutet. *Als „Erfüllung“ des alttestamentlichen Typos ist der neutestamentliche Antitypos das Neue schlechthin, die volle Wirklichkeit, der gegenüber der Typos nur Schatten ist, das endgültige Heil.*¹⁰⁹

Im Neuen Testament wird in verschiedenem Zusammenhang von *Typos* gesprochen. Im strengen Sinn der Typologie wird der Begriff in Röm 5,14 verwendet, wo Adam als Typos des Kommenden (Jesus Christus) bezeichnet wird. Eine klare Abgrenzung zwischen typologischer und allegorischer Schriftauslegung ist nicht möglich. Die Begriffe haben eine Entwicklung durchgemacht und wurden zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich verwendet. Es gibt keine Definition, durch die man Typologie und Allegorese scharf voneinander trennen könnte. Ein Graubereich entsteht schon deshalb, weil die antiken Autoren selbst nicht scharf unterschieden haben. Will man ein Kriterium angeben, so könnte das am ehesten die Bedeutung der Geschichte sein. Ein Typos ist eine alttestamentliche Realität, ein historisches Vorbild, dessen Bedeutung von einer späteren (christlichen) Epoche her erkannt wird. Eine Allegorese dagegen kann einen Text rein geistlich, zeitlos, ohne jeden historischen Bezug interpretieren. Die allegorische Auslegung antiker Mythen erfolgte auf diese Weise.

Im christlichen Kontext muss man Typologie und Allegorese aber nicht als unterschiedliche Methoden der Schriftauslegung betrachten, sondern kann auch, wie *Henri de LUBAC*, Allegorese als die Methode betrachten, welche mit Typen arbeitet: *Weit davon entfernt also, daß hier im allgemeinen ein Gegensatz zwischen den beiden Termini bestand, muß man vielmehr sagen, daß die allegorisierende Interpretation in ihrem überlieferten Sinne gerade darin besteht, nach Typen (τύποι) oder Figuren (figurae) zu forschen, die in Israel den Christus vorausverkündigten, – in ganz Israel den ganzen Christus.*¹¹⁰ Wichtig ist, dass *Henri de LUBAC* hier von einer allegorisierenden Interpretation *in ihrem überlieferten Sinne* spricht. Er meint damit wohl die Anwendung in der Kirche im Gegensatz zur paganen Mytheninterpretation. Auch hier zeigt sich wieder das Problem, dass sich die Bedeutung der Begriffe im Laufe der Zeit gewandelt hat. Augustinus benutzte in den *Enarrationes* ohne klare Differenzierung neben

¹⁰⁹ BLÄSER, Typos (LThK X. ²1965), 422-423.

¹¹⁰ LUBAC, Typologie (1999), 270.

allegoria bevorzugt den Begriff *figura* (die lateinische Übersetzung von *τύπος*), wenn etwas Anderes als der Literalsinn gemeint ist. Deshalb wird in der Folge allgemein von *figurativem Sinn* gesprochen.¹¹¹

d) Grenzen der Typologie

Der neuzeitliche Begriff *Typologie* hat auch seine Grenzen. Er bringt zwar die Einheit der Schrift aufgrund der Einheit der Heilsgeschichte zum Ausdruck, aber nicht die Beziehung zwischen der Schrift und ihrem Ausleger. Für die patristische Schriftauslegung war es aber entscheidend, dass auch der Ausleger Teil derselben Heilsgeschichte war. Die Typologie tut sich schwer, das Neue des Neuen Testaments ausreichend zu fassen. Sie erklärt den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament durch die Verbindung von Ereignissen, Sachen und Personen. Dabei besteht die Gefahr, dass das Neue Testament als eine Art *zweites Altes Testament*¹¹² verstanden wird. Der neuzeitliche Versuch, die patristische Schriftauslegung als Typologie zu verstehen, kann also nur einen Aspekt des patristischen Schriftverständnisses erklären, nicht das Phänomen als Ganzes.¹¹³

¹¹¹ BLÄSER, *Typos* (LThK X. ²1965), 422-423; DOHMEN, DIRSCHLER, *Typologie* (LThK X. ³2001), 321-323; EICHRODT, *Walther*, *Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese?*, in: ALAND, Kurt (Hg.), *Theologische Literaturzeitung* 81/11. 1956, 643-644; FIEDROWICZ, *Psalmus* (1997), 86-87; LUBAC, *Typologie* (1999), 265-272, 298; VODERHOLZER, *Einheit der Schrift* (1998), 465.

¹¹² VODERHOLZER, *Einheit der Schrift* (1998), 467.

¹¹³ VODERHOLZER, *Einheit der Schrift* (1998), 465-467.

D. Beispiele für neuzeitliche Auslegungen des Psalms 131

1. Beispiele für Interpretationen des 19. Jahrhunderts

a) Auslegung durch *Franz DELITZSCH*

Franz DELITZSCH beschäftigt sich im Rahmen seines Werkes *Biblischer Commentar über die Psalmen*¹¹⁴ aus dem Jahr 1876 mit Psalm 131. Er bringt zuerst eine Übersetzung, danach interpretiert er den Psalm und erst am Ende liefert er eine historisch-kritische Analyse des Textes. Er hält den Psalm zwar nicht für ein Werk Davids, sondern für nachexilisch, meint aber wegen der Überschrift *für David*, der Dichter hätte ihn mit Blick auf David verfasst. *Franz DELITZSCH* bezieht sich vor allem auf 2 Sam 6,21f und übersetzt die Worte Davids an dieser Stelle so: *ich schätze mich noch geringer, als ichs jetzt zeige, und erscheine mir niedrig in meinen Augen*. Der Psalm passt auch sonst auf das Leben Davids: Er drängte nicht von sich aus an die Macht, sondern wurde von Samuel gesalbt und musste viele Erniedrigungen ertragen, während er von Saul verfolgt wurde. Später musste er vor seinem Sohn Absalom fliehen. *Franz DELITZSCH* sieht Hingabe an Gott und Zufriedenheit mit den Beschlüssen Gottes als Grundzüge des Charakters Davids. Diese Grundzüge greift der Psalm auf und stellt sie der unter schwierigen Bedingungen lebenden nachexilischen Gemeinde vor Augen.¹¹⁵

b) Auslegung durch *Hermann GUNKEL*

Der führende Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule, *Hermann GUNKEL*, verfasste einen Psalmenkommentar¹¹⁶, der 1926 in 4. Auflage erschien. *Hermann GUNKEL* bietet eine Übersetzung des Psalms 131 und legt ihn dann (ohne die Überschrift) Vers für Vers aus. Er geht implizit von einem männlichen Autor aus, da er vom *Dichter* bzw. *Psalmisten* spricht. Den Psalm 131 klassifiziert er als *Vertrauenspsalm*. Der Sprecher, den *Hermann GUNKEL* anscheinend mit dem Dichter gleichsetzt, hat aufgehört, von Gott

¹¹⁴ *DELITZSCH, Franz*, *Biblischer Commentar über die Psalmen* (Biblischer Commentar über das Alte Testament IV/1). Leipzig 1876.

¹¹⁵ *DELITZSCH*, *Commentar über die Psalmen* (1876), 716-717.

¹¹⁶ *GUNKEL, Hermann*, *Die Psalmen* (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II/2). Göttingen 1926.

große Dinge zu fordern. Er begnügt sich mit kleinen Bitten, in der Hoffnung, dass Gott ihn dann eher erhört. Da Gott weiß, was zum Leben nötig ist, braucht der Beter diese Bitten gar nicht auszusprechen, sondern kann zuversichtlich warten. In V 3 wird ganz Israel dazu aufgefordert, wie der Beter auf Gott zu harren. Dieser Vers könnte nachträglich hinzugefügt worden sein. Kurz geht *Hermann GUNKEL* auf einen vergleichbaren ägyptischen Text ein. Er vermutet, dass der Psalm spät entstanden, das heißt wohl nachexilisch ist, und dass er eine Weiterentwicklung aus den Klageliedern darstellt. Zum Abschluss widmet sich *Hermann GUNKEL* der Erklärung einzelner Wörter und macht einen Konjunkturvorschlag.¹¹⁷

2. Beispiele für Interpretationen als Text der Volksfrömmigkeit

a) Auslegung durch *Gottfried QUELL*

Gottfried QUELL schrieb 1967 einen Aufsatz zu *Struktur und Sinn des Psalms 131*¹¹⁸. Er liefert eine eigene Übersetzung und versucht zunächst, aus der Gliederung der Verse und der rhythmischen Gestalt des Psalms auf sein Zentrum zu schließen. Er sieht in V 2b, das ist in seiner Gliederung *Wie das Kind auf seiner Mutter, wie das Kind auf mir bin ich*, den zentralen Vers und den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Psalms. Dieser V 2b ist *lyrischer Volksliedton, schwerlich normaler Gebetsstil, [...] der „gamul auf seiner Mutter“ reitet ins Glück und weist seine singende Mutter und mit ihr den Leser auf das nämliche Ziel.*¹¹⁹ V 3 betrachtet *Gottfried QUELL* als späteren Zusatz, der nichts zur Erhellung der ursprünglichen Bedeutung des Psalms beiträgt. Ausführlich behandelt er die Bedeutung der hebräischen Begriffe in V 2b und kritisiert die Übersetzung der Septuaginta scharf. *Gottfried QUELL* kommt zum Ergebnis, dass hier kein Mann sprechen kann und dass so eine Ansicht dem Psalm nur übergestülpt ist. Es ist eine Mutter, die spricht, und dabei ihr Kind auf den Schultern trägt: *Die Mutter singt,*

¹¹⁷ *GUNKEL*, Die Psalmen (⁴1926), 563-564.

¹¹⁸ *QUELL*, *Gottfried*, Struktur und Sinn des Psalms 131, in: *MAASS, Fritz (Hg.)*, Das ferne und nahe Wort. Festschrift *Leonhard ROST* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 105). Berlin 1967, 173-185.

¹¹⁹ *QUELL*, Psalm 131 (1967), 176.

ihren *gamul* im Nacken, im Rhythmus des Schreitens das kleine Lied, gehoben durch des Kindes Freude, und ihr Herz spricht: So bin auch ich, so unbedingt glücklich!¹²⁰ *Gottfried QUELL* behauptet nicht, diese These beweisen zu können, sondern beruft sich auf sein Gefühl für die lyrische Kunst dieses Psalms. Der Psalm ist nur dann stimmig und sinnvoll, wenn ihn eine Frau spricht. Weiters stellt *Gottfried QUELL* fest, dass nicht Ruhe das Grundmotiv ist, sondern Bewegung, und dass das Muttermotiv nicht auf Gott bezogen wird. Nachdem er sich gründlich mit der Frage beschäftigt hat, was ein *gamul* ist, wendet sich *Gottfried QUELL* dem ersten Teil des Psalms zu. Als Grundthema erkennt er hier die Demut und spricht von einem *vergeistigten Beichtspiegel*¹²¹. Als Beterin dieses Beichtspiegels sieht er die Frau aus V 2b. Weder die Frau noch das Kind sind symbolisch zu verstehen, sondern diese Frau ist es, die den Psalm spricht. Die Aussage des Psalms fasst *Gottfried QUELL* so zusammen: *Es zieht mich nicht auf die Bahn theologischer oder kultischer Reflexion, ich bin gänzlich ungelehrt.*¹²² Als Sitz im Leben sieht er ein Dankopferfest, bei dem die Pilger selbstgedichtete Psalmen in den Tempel brachten. *Gottfried QUELL* selbst betrachtet seine Zugangsweise, den ganzen Psalm von V 2b her zu verstehen, als gewagt.¹²³

b) Auslegung durch *Klaus SEYBOLD*

Klaus SEYBOLD legt die Wallfahrtspsalmen in seinem Werk *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134*¹²⁴ von 1978 nicht einzeln, sondern als Ganzes aus. Bei der Gliederung des Wallfahrtspsalters bezeichnet *Klaus SEYBOLD* die Psalmen 130 und 131 als *individuelle Buß- und Demutsbekenntnisse*.¹²⁵ Für die Interpretation von Ps 131 orientiert er sich an *Gottfried QUELL*. Für ihn spricht hier eine Mutter, die auf Wallfahrt ist und dabei ihr Kind auf den Schultern trägt. Er meint sogar, es sei ein verbreiteter Brauch gewesen, dass bei Wallfahrten die Mutter das Kind auf dem Nacken trug. Der Beichtspiegel, mit dem der Psalm beginnt, entstammt der

¹²⁰ *QUELL*, Psalm 131 (1967), 178.

¹²¹ *QUELL*, Psalm 131 (1967), 181.

¹²² *QUELL*, Psalm 131 (1967), 185.

¹²³ *QUELL*, Psalm 131 (1967), 173-185.

¹²⁴ *SEYBOLD, Klaus*, Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134 (Biblisch-Theologische Studien 3). Neukirchen-Vluyn 1978.

¹²⁵ *SEYBOLD*, Wallfahrtspsalmen (1978), 70.

Torliturgie des Heiligtums, bei der von den Eintretenden ein reines Herz gefordert wird. Die Pilgerin prüft sich daher selbst, während sie sich dem Heiligtum nähert, und beteuert vor Gott, wie ein Kind zu sein. *Klaus SEYBOLD* geht davon aus, dass hinter dem Psalm tatsächlich eine Wallfahrt (oder wenigstens die Vorstellung einer Wallfahrt) steht und es sich um ein Zeugnis der Volksfrömmigkeit handelt. Ein einfacher Mensch aus dem Volk bringt seine Gedanken zum Ausdruck. Durch V 3, von dem *Klaus SEYBOLD* nicht sicher sagen kann, ob er sekundär ist, wird der Psalm jedoch auf Israel als Gemeinde ausgerichtet. Der Psalmist versteht sich als Glied der Gemeinde.¹²⁶

3. Beispiele für Interpretationen als weisheitlicher Text

a) Auslegung durch *Walter BEYERLIN*

Walter BEYERLIN behandelt 1982 den Psalm 131 in der Monographie *Wider die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm*¹²⁷. Der sehr kurze Psalm 131 hat zu einer Fülle von Deutungsversuchen Anstoß gegeben. Es geht um Bescheidenheit, das ist klar, aber ansonsten sind sehr viele Fragen offen, zum Beispiel nach Sprecher oder Hintergründen. *Walter BEYERLIN* stellt kurz einige Deutungen vor, um die Problematik aufzuzeigen. Anschließend erklärt er seine eigene Methodik: *Zwei Methoden historisch-kritischer Exegese bieten sich, im gegebenen Fall, mehr als andere an [...]: die Motiv- und die Traditionskritik*.¹²⁸ Die Motivkritik stellt zunächst fest, ob sich im Text gängige Motive finden, und, falls sie vorhanden sind, wo sie sich außerhalb des Textes finden und wo möglicherweise ihr Ursprung ist. Die Motivkritik kann schließlich zur Entstehungssituation, zum *Sitz im Leben*, führen. Ist der Sitz im Leben gefunden, kommt die Traditionskritik zum Tragen: das Forschen nach der geistigen Welt, in der der Autor lebte. Können diese Fragen beantwortet werden, lässt sich im günstigsten Fall etwas zum Verfasser des Psalms herausfinden. Bevor man sich jedoch an die Motiv- und Traditionskritik machen kann, deren Bedeutung *Walter BEYERLIN* nachdrücklich

¹²⁶ *SEYBOLD*, Wallfahrtspsalmen (1978), 34,37-38,53-54,61,70-71.

¹²⁷ *BEYERLIN, Walter*, *Wider die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm* (Stuttgarter Bibelstudien 108). Stuttgart 1982.

¹²⁸ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 14.

hervorhebt, muss zunächst der Psalmtext als solcher untersucht werden. Das ist Aufgabe der Textkritik. Sie muss feststellen, wie der ursprüngliche hebräische Grundtext lautete und ob in ihn bereits ältere Überlieferungen eingeflossen sind. Da es Versuche gibt, das Verständnis des Psalms durch Textkorrekturen – besonders in V 2 – zu vereinfachen, ist die Textkritik besonders wichtig. *Walter BEYERLIN* bemüht sich um ein klares systematisches Vorgehen, welches sich schon an den Kapiteln seines Werkes erkennen lässt: *Problematik – Methodik – Textkritik – Semantik I – Übersetzung I – Literarkritik – Überlieferungskritik – Stilkritik – Semantik II – Übersetzung II – Motivkritik – Traditionskritik – Verfasserfrage – Gattungskritik – Redaktionskritik – Zeitansatz – Quintessenz.*¹²⁹

Es fällt auf, dass er schon sehr früh, im Kapitel *Semantik I*, eine gängige Deutung des Psalms als *Frauenlied* scharf zurückweist und die Vertreter dieser Ansicht, *Klaus SEYBOLD* und *Gottfried QUELL*, mehrfach zitiert, um sie zu widerlegen: *Wird sich herausgestellt haben, daß unser Psalm nicht entfernt „lyrischer Volksliedton“ ist und ebensowenig das Lied einer reflexionsunwilligen, ganz und gar ungelehrten „Frau aus dem Volke“, so wird aus massivem Zweifel Gewißheit: ‘äl kann hier nicht „auf“ bedeuten.*¹³⁰ Später, im Kapitel *Verfasserfrage*, wendet sich *Walter BEYERLIN* noch einmal gegen die These, die Autorin wäre eine Frau. Den Vergleich *Wie ein Entwöhntes zu seiner Mutter, wie das Entwöhnte, so ist meine Seele zu mir!*¹³¹ kann sich auch ein halbwegs feinfühligere Mann ausgedacht haben. Der Grund, warum sich *Walter BEYERLIN* gegen die Frauenlied-These wendet, liegt darin, dass diese Frau als einfache Frau aus dem Volk, welche ihr Kind huckepack trägt und dabei den Psalm singt, dargestellt wird. *Walter BEYERLIN* deutet den Psalm dagegen weisheitlich, sieht Parallelen zu anderen Psalmen und zum Ijob-Buch und hält einen Weisheitslehrer, der Verbindungen zum Tempel hatte, für den Verfasser: *vielleicht [ein] am zweiten Tempel auf Zion beamteter Weisheitslehrer.*¹³² Eine weisheitlich gebildete Frau als Verfasserin wird nicht in Betracht gezogen.¹³³

¹²⁹ *BEYERLIN*, Hybris (1982), 7-22

¹³⁰ *BEYERLIN*, Hybris (1982), 24.

¹³¹ *BEYERLIN*, Hybris (1982), 36.

¹³² *BEYERLIN*, Hybris (1982), 108.

¹³³ *BEYERLIN*, Hybris (1982), 23-26, 66, 77, 81-86.

Hand in Hand mit der weisheitlichen Deutung des Psalms durch *Walter BEYERLIN* geht die Interpretation auf das Thema *Hybris* hin. Dieses Thema ist für ihn so zentral, dass er seinem Werk den Titel *Wider die Hybris des Geistes* gibt und in V 1 sogar übersetzt: *Jahwe, nicht Hybris bestimmt meinen Geist.*¹³⁴ Mit *Hybris des Geistes* meint *Walter BEYERLIN* den Hochmut zu glauben, alles mit dem eigenen Verstand erreichen und verstehen zu können. Wie er zum Begriff *Hybris* kommt, wird aber nicht klar. Er führt ihn gleichsam nebenbei ein und verwendet ihn allmählich immer häufiger. Der Begriff stammt aus der klassischen griechischen Kultur, kommt in der LXX zwar vor, findet sich aber nicht im Psalter.¹³⁵ *Walter BEYERLIN* behauptet aber nie ausdrücklich einen hellenistischen Einfluss im Psalm. Eher sucht er nach einem prägnanten Begriff, um das Anliegen des Psalms zusammenzufassen und findet den griechischen Begriff *Hybris* einfach passend. Die weisheitliche Deutung wird dadurch unterstrichen. Nach *Walter BEYERLIN* dient der Psalm der *Einübung zum Kampf wider die Hybris, Antworten mit dem Verstande erzwingen zu wollen.*¹³⁶

b) Auslegung durch *Erich ZENGER* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament)

Erich ZENGER liefert in *Herders Theologischem Kommentar zum Alten Testament*¹³⁷ zunächst eine eigene Übersetzung des Psalms, dann widmet er sich ausführlich der Textkritik. Er bespricht die Versionen der Septuaginta und der Vulgata, verschiedene Konjekturen, Deutungsmöglichkeiten des Konsonantentextes und Entscheidungen der Masoreten. Das Ergebnis des Ganzen hat er aber schon im ersten Satz vorweggenommen: *MT ist beizubehalten.*¹³⁸ Als Sprecherin sieht er mit hoher Wahrscheinlichkeit eine Frau. In einem zweiten Teil widmet er sich der Analyse des Psalms. Er gliedert ihn in drei Teile und sieht den dritten Teil (V 3) als redaktionelle Erweiterung. Hauptsächlich widmet er sich dann dem *Primärpsalm* V 1-2. Er versteht den Psalm als individuellen Vertrauenspsalm, der von einer Frau gesprochen wird, die

¹³⁴ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 61.

¹³⁵ *HATCH*, *Edwin*, *REDPATH*, *Henry*, *A Concordance to the Septuagint II*. Graz 1954 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Oxford 1897), 1380.

¹³⁶ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 109.

¹³⁷ *ZENGER*, *Erich*, Psalm 131, in: *HOSSFELD*, *Frank-Lothar*, *ZENGER*, *Erich*, *Psalmen 101-150* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg – Basel – Wien 2008, 595-610.

¹³⁸ *ZENGER*, Psalm 131 (HThKAT 2008), 596.

ihr Kind trägt. Die Beziehung der Mutter zum Kind wird zum Bild für ihre eigene Beziehung zu Gott. In dieser Beziehung ist dann Gott in der Rolle der Mutter, die Frau in der Rolle des Kindes. Allerdings wendet *Erich ZENGER* ein, die Frauenstimme könnte auch eine literarische Fiktion sein. Es lässt sich nicht beweisen, dass der Psalm tatsächlich von einer Frau verfasst wurde. Die wirkliche oder vorgestellte Wallfahrt zum Zion, von der die Wallfahrtspsalmen sprechen, wurde von Männern und Frauen unternommen. Insofern ist eine weibliche Stimme innerhalb der Wallfahrtspsalmen nicht verwunderlich.¹³⁹

Nachdem *Erich ZENGER* nun den Aufbau analysiert und dabei die Frage nach der Sprecherin behandelt hat, kommt er zur Einzelauslegung. Hier geht er die Abschnitte des Psalms gemäß seiner eigenen Gliederung durch und kommentiert sie ausführlich. Im ersten Abschnitt werden in weisheitlicher Sprache zwei Lebenskonzepte gegenübergestellt: Zuerst sagt sich das sprechende Ich los von Überheblichkeit des Herzens und Stolz der Augen, weiters vom Versuch, Gott für sich zu vereinnahmen. *Erich ZENGER* sieht hier zahlreiche Anklänge an das Buch der Sprichwörter und das Buch Ijob: *Die Sprecherin von Ps 131 ist also eine weibliche Ijobsgestalt, die mit JHWH über ihre „Lebensgeschichte“ und vor allem über eine ihr von JHWH geschenkte Lebens- und Gotteserfahrung redet.*¹⁴⁰ Bei der Besprechung des zweiten Teils des Psalms beschäftigt sich *Erich ZENGER* sehr ausführlich mit der Frage, ob ein נָנֵל ein schon abgestilltes Kind oder ein noch zu stillendes Kind ist. Er wendet sich ausdrücklich gegen *Walter BEYERLIN*. Dieser verstand den Vers so, dass die Seele ruhig auf Gottes Hilfe zu warten lernt, wie ein abgestilltes Kind gelernt hat, ruhig auf Nahrung zu warten. *Erich ZENGER* interpretiert anders, er versteht נָנֵל als gestilltes Kind. Dieses Kind hat keine ungestillten Bedürfnisse mehr, es kann ganz bei der Mutter sein. So kann die gestillte Seele ganz bei Gott sein und ihn um seiner selbst willen lieben. Im letzten Abschnitt fordert die Sprecherin Israel auf, diese Haltung und Erfahrung zu übernehmen.¹⁴¹

Nun widmet sich *Erich ZENGER* dem Kontext und der Rezeption durch die Septuaginta. Er verweist vor allem auf Psalm 130, der verschiedene Parallelen zu Psalm 131 aufweist. Dann geht er noch einmal auf die Septuaginta ein und weist darauf hin, dass

¹³⁹ *ZENGER*, Psalm 131 (HThKAT 2008), 596-603.

¹⁴⁰ *ZENGER*, Psalm 131 (HThKAT 2008), 606.

¹⁴¹ *ZENGER*, Psalm 131 (HThKAT 2008), 603-608.

dort die Frauenperspektive verloren gegangen ist. Am Ende versucht er die Bedeutung des Psalms zu erheben. Als Themen stellt er erstens den Gegensatz von Hochmut und Demut fest und zweitens die Gotteskindschaft und die Mutterschaft Gottes.¹⁴²

c) Auslegung der Einheitsübersetzung durch *Erich ZENGER* (Stuttgarter Altes Testament)

Im *Stuttgarter Alten Testament*¹⁴³ legt *Erich ZENGER* den Psalm 131 aus. Interessant ist diese Auslegung deshalb, weil es einige Übereinstimmungen mit der Situation gibt, in der sich Augustinus befand: Wie Augustinus in seiner EnPs 130 muss *Erich ZENGER* für ein theologisch nicht oder nur mittelmäßig gebildetes Publikum in einer allgemein verständlichen Sprache schreiben. Und wie Augustinus muss er den Psalm in einer Übersetzung, in seinem Fall der deutschen Einheitsübersetzung, auslegen. Das *Stuttgarter Alte Testament* soll ein gutes Instrument für das Theologiestudium, für die Predigt, für die Schule und für Bibelkreise¹⁴⁴ sein. Es verfolgt also, ähnlich wie die *Enarrationes*, einen praktischen Zweck. *Erich ZENGER* versteht den Psalm 131 als weisheitlichen Text, der zwei Lebenskonzepte vorstellt, Hochmut und Ruhe der Seele, und dafür wirbt, die Ruhe der Seele anzustreben. In der Einheitsübersetzung zeigt sich kein Hinweis darauf, wer den Psalm spricht. *Erich ZENGER* dagegen ist überzeugt, dass die Sprecherin eine Frau ist und bringt im Kommentar seine eigene Übersetzung. Dementsprechend sieht er im Psalm einen kostbaren Frauentext. Zum Teil kommentiert *Erich ZENGER* nicht den Text der Einheitsübersetzung, sondern seine eigene Übersetzung. Er verweist kurz auf Anklänge an Ijob 42,1-6 und Ps 130. Grundsätzlich versteht er den Psalm – wie Augustinus – weisheitlich und meint, dass dieser immer schon vom inneren Seelenzustand der Beterin spricht. Auf die Überschrift *Ein Wallfahrtslied* geht er überhaupt nicht ein, dies hat er schon – wie Augustinus – zu Beginn der Wallfahrtspsalmen getan. Auch das Thema des Psalms benennt er ähnlich wie Augustinus als Hochmut versus Ruhe der Seele. Insgesamt gibt *Erich ZENGER*s kurzer Kommentar dem Psalm eine stark psychologisierende Deutung. Das ist ein Unterschied zu Augustinus, der den Psalm zwar ebenfalls als von vornherein geistlich versteht, ihn

¹⁴² *ZENGER*, Psalm 131 (HThKAT 2008), 609-610.

¹⁴³ *ZENGER, Erich*, Psalm 131, in: *ZENGER, Erich (Hg.)*, Stuttgarter Altes Testament. Stuttgart ³2005.

¹⁴⁴ *ZENGER, Erich*, Vorwort, in: *ZENGER, Erich (Hg.)*, Stuttgarter Altes Testament. Stuttgart ³2005, 7-8.

aber eher moralisch deutet. Hochmut ist für Augustinus nicht in erster Linie ein psychischer Zustand, sondern Auflehnung gegen die Lehre der Kirche. Das Paradebeispiel eines Hochmütigen ist für ihn ein Häretiker.¹⁴⁵

E. Die neuzeitliche Auslegung des Psalms im Überblick

1. Übereinstimmungen und Unterschiede

Was lässt sich nun insgesamt zu diesen modernen Auslegungen sagen? *Franz DELITZSCH* und *Hermann GUNKEL* vertrauen noch recht stark auf ihre Fähigkeit, sich in den Psalm einzufühlen, Erkenntnisse der kritischen Bibelwissenschaft fließen aber ein. Textkritische Untersuchungen werden im Anschluss an diese einführende Interpretation in einem eigenen Abschnitt nachgeliefert. Dagegen sind die Auslegungen von *Gottfried QUELL* (1967) und dem auf ihm aufbauenden *Klaus SEYBOLD* (1978) sehr stark vom Vertrauen in die historisch-kritische Methode bestimmt. Die historische Rekonstruktion ist der dominante Zugang zum Psalm. Es folgt daraus der Versuch einer ganz konkreten Verortung des Psalms als Volkslied einer pilgernden Frau, die ihr Kind im Nacken trägt. *Walter BEYERLIN* (1982) wendet sich scharf gegen diese Rekonstruktionsversuche. Er wählt einen eher philologisch-literaturwissenschaftlichen Zugang, was seinem Verständnis des Psalms als weisheitlicher Dichtung entgegenkommt. Allen drei ist gemeinsam, dass sie meinen, sich in die psychische Verfasstheit des Sprechers einfühlen und seinen Seelenzustand verstehen zu müssen, um den Psalm zu verstehen. Alle drei stützen sich stark auf die Plausibilität ihrer Interpretationen. Zwar haben sie jeweils zahlreiche Einzelargumente, ihre Deutung des Psalms insgesamt lässt sich aber nicht im strengen Sinn beweisen. *Erich ZENGER* (HThKAT, 2008) ist dementsprechend vorsichtiger, referiert eher verschiedene Positionen, als sich selber festzulegen. Er beschränkt sich darauf, von einer *Frauenstimme* zu sprechen, unternimmt aber nicht den Versuch, einen tatsächlichen *Sitz im Leben* festzustellen. Im Stuttgarter Alten Testament (2005) lässt sich auch *Erich ZENGER* auf eine stark psychologische Deutung ein.

¹⁴⁵ *ZENGER*, StAT (32005), 1192-1193.

Die Interpretationen von *Gottfried QUELL*, *Klaus SEYBOLD*, *Walter BEYERLIN* und *Erich ZENGER* zeigen auch einige Übereinstimmungen: Alle verwerfen die Lesart der Septuaginta und geben dem Masoretentext den Vorzug. Das Verständnis von V 2 wird von allen als entscheidendes Problem erkannt, auch wenn die Lösungen unterschiedlich sind. V 3 wird von allen als späterer Zusatz vermutet. Auch die Benennung des Themas des Psalms mit *Demut* oder *Wider den Hochmut* ist bei allen ähnlich. Die Entstehungssituation des Psalms wird jedoch unterschiedlich beurteilt. Während *Gottfried QUELL* und *Klaus SEYBOLD* von einer tatsächlichen Wallfahrt ausgehen, deutet *Walter BEYERLIN* den Psalm als weisheitliche Dichtung. Auch *Erich ZENGER* neigt einer weisheitlichen Interpretation zu. *Gottfried QUELL* und *Klaus SEYBOLD* setzen voraus, dass die sprechende Frau keine höhere Bildung hatte, die Interpretationen als *Frauenlied* und als *einfache Volksfrömmigkeit* stützen sich gegenseitig.

Der Textkritik wird sowohl von *Gottfried QUELL* als auch von *Walter BEYERLIN* und *Erich ZENGER* (HThKAT) viel Raum gegeben, *Klaus SEYBOLD*, der sich dem Wallfahrtspsalter als Einheit widmet, verzichtet dagegen fast ganz darauf und beruft sich für Detailfragen auf *Gottfried QUELL*. Auch die besonders ausführlich behandelten Begriffe sind dieselben: עלִי und גַּמַּל, dazu אִם-לֹא und נִפְשׁ. Die Septuaginta wird, wenn überhaupt, recht abschätzig beurteilt. *Erich ZENGER* ist der erste, der sie in ihrem Eigenwert zu würdigen versucht.

2. Die leitenden Fragen

a) Textkritik

Die erste der leitenden Fragen historisch-kritischer Auslegungen ist die nach der richtigen Textversion. Es wird vorausgesetzt, dass es eine einzige ursprüngliche Fassung des Psalms gab, die rekonstruiert werden kann. Im konkreten Fall wird davon ausgegangen, dass die Fassung des Masoretentextes die ursprüngliche Form wiedergibt. Andere Fassungen, insbesondere die der Septuaginta, werden als spätere Veränderungen

des Urtextes gesehen. Aber selbst bei MT wird noch die Überschrift V 1a und (außer bei *Walter BEYERLIN*) V 3 als sekundär verstanden. Der ursprüngliche Psalm umfasste lediglich V 1b-2. Dieser Urtext wird dann interpretiert, VV 1a.3 sind dafür nicht relevant. Sie werden, wenn überhaupt, gesondert erklärt. Interpretiert wird also nicht der vorliegende Endtext, sondern eine rekonstruierte Urfassung.

b) Gliederung

Nach der Textkritik ist eine weitere wichtige Frage die nach der Gliederung des Textes. Die Unterscheidung, ob der Text gemäß seiner rekonstruierten Entstehungsgeschichte oder in der vorliegenden Endfassung gegliedert werden soll, stellt sich bei Psalm 131 nicht. Sowohl Gliederungen, die sich eher an der Entstehungsgeschichte orientieren, als auch solche, die nach den Sinneinheiten des Endtextes suchen, kommen zum selben Ergebnis: Der Psalm besteht aus drei Teilen: Vers 1b, Vers 2 und Vers 3. Die Überschrift V 1a wird davon noch einmal unterschieden. Einig sind sich die Ausleger auch, dass V 1b und V 2 enger zusammengehören und den Kern des Psalms bilden. Nur zur Untergliederung von V 2 gibt es unterschiedliche Vorschläge. Während *Gottfried QUELL* und *Erich ZENGER* sowie eine Variante bei *Walter BEYERLIN*¹⁴⁶ zwei Bikola sehen, bildet die Einheitsübersetzung ein einfaches Bikolon und *Franz DELITZSCH*, *Klaus SEYBOLD* und eine Übersetzungsvariante bei *Walter BEYERLIN*¹⁴⁷ erkennen drei Kola. *Hermann GUNKEL* notiert dazu: *Versmaß unsicher. Keine Strophenbildung*.¹⁴⁸

c) Gattung

Die Einordnung eines Psalms in eine Gattung ist üblich, bei Psalm 131 aber schwierig. Die Beschreibungen sind meist bemüht und nicht sehr exakt. *Hermann GUNKEL* charakterisiert ihn als *Vertrauenspsalm*.¹⁴⁹ *Gottfried QUELL* umschreibt die Gattung eher,

¹⁴⁶ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 36; *QUELL*, *Psalm 131* (1967), 173; *ZENGER*, *Psalm 131* (HThKAT 2008), 569.

¹⁴⁷ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 51, 61; *DELITZSCH*, *Commentar über die Psalmen* (1876), 716-717; *SEYBOLD*, *Wallfahrtspsalmen* (1978), 93.

¹⁴⁸ *GUNKEL*, *Die Psalmen* (⁴1926), 564.

¹⁴⁹ *GUNKEL*, *Die Psalmen* (⁴1926), 564.

als sie zu bestimmen, und sagt, was der Psalm nicht ist: Er ist *kein gebügelter Dankpsalm*, auffällig ist das *Fehlen von Klage und Bitte*. Er *erinnert an kultisches Beten* und *klingt wie ein Hymnus*.¹⁵⁰ Klaus SEYBOLD ordnet den Psalm einmal unter *Psalmen der Empfindung und des Vertrauens*, einmal unter *kaum klassifizierbaren Gebeten Einzelner* ein, dann wieder unter *individuelle Buß- und Demutsbekenntnisse*. Auch ihm ist also keine klare Einordnung möglich.¹⁵¹ Walter BEYERLIN bringt die Problematik auf den Punkt, wenn er schreibt: *Ps 131 ist zum einen gelebtes – vorgelebtes! – „individuelles Vertrauensbekenntnis“*. *Es ist zum andern weisheitlich-didaktisch-paränetisches Zeugnis, persönlich nicht minder bewährt*. – *Noch knapper zusammenfassen, um eine Gattungsetikette, wie gewohnt und beliebt, zu stanzen, hat natürlich gar keinen Sinn*.¹⁵² Erich ZENGER deutet den Kern des Psalms (V 1b-2) als *individuellen Vertrauenspsalm*¹⁵³, eine Klassifizierung, die Walter BEYERLIN¹⁵⁴ schon angedacht, aber mit Blick auf V 1a.3 verworfen hat. Erich ZENGER gibt sich damit zufrieden und versucht keine Einordnung der Endfassung des Psalms.

d) Sitz im Leben

Eine weitere leitende Frage ist die nach dem *Sitz im Leben*, die vor allem bei den älteren Auslegungen sehr bedeutend ist. Es wird versucht, die Situation zu rekonstruieren, in welcher der Psalm (bzw. der rekonstruierte Urtext) entstanden ist. Der Psalm wird als Spiegel seiner Entstehungsbedingungen verstanden. Dass der Psalm gar nicht die Absicht hat, über seine Entstehungsbedingungen zu sprechen, ist dabei nicht relevant. Aus Inhalt, Stil und Sprache soll sich etwas über den ursprünglichen Kontext des Psalms herausfinden lassen. Im Fall von Ps 131 erweist sich das als sehr schwierig. Auf den schönen Entwurf von der pilgernden Frau bei *Gottfried QUELL* folgt die Kritik bei *Walter BEYERLIN*¹⁵⁵, der den Psalm im Tempelkult verortet. *Erich ZENGER* versucht nur noch in einer allgemeinen Weise, den Psalm historisch zu verorten, indem er auf ein elamitisches Relief verweist, das einen Mann und eine Frau beim Tragen von Kindern

¹⁵⁰ QUELL, Psalm 131 (1967), 184-185.

¹⁵¹ SEYBOLD, Wallfahrtspsalmen (1978), 11,19, 70.

¹⁵² BEYERLIN, Hybris (1982), 88.

¹⁵³ ZENGER, Psalm 131 (HThKAT 2008), 602.

¹⁵⁴ BEYERLIN, Hybris (1982), 88.

¹⁵⁵ BEYERLIN, Hybris (1982), 88.

zeigt. Das Bild eines Kindes bei der Mutter erweist sich als so allgemein, dass genauere historische Verortungen immer gewagt sind.

Nur *Walter BEYERLIN* versucht, die Entstehungszeit des Psalms festzustellen und datiert ihn in die Perserzeit. Zu diesem Ergebnis kommt er einerseits wegen Anklängen an das Buch Ijob, dessen nachexilische Entstehung er voraussetzt, andererseits durch das Fehlen von Schriftziten, weshalb der Kanon wohl noch nicht geschlossen war.¹⁵⁶

3. Kritische Anfragen

a) Der kanonische Kontext

Der kanonische Kontext spielt bei den verschiedenen Exegeten eine unterschiedliche Rolle. Die ganze Bibel oder das ganze Alte Testament kommen nicht in den Blick, ja nicht einmal das ganze Buch der Psalmen. Die Zugehörigkeit des Psalms 131 zu den Wallfahrtspsalmen ist dagegen schon von Interesse. *Klaus SEYBOLD* versucht eine Darstellung des Wallfahrtspsalters als Ganzen. Alle sind sich einig, dass der Psalm 131 in seiner Urform in den Wallfahrtspsalter aufgenommen, nicht für diesen geschrieben wurde. Anklänge an die Weisheitsliteratur, vor allem an das Buch Ijob fallen auf, ebenso Parallelen zu Psalm 130. *Walter BEYERLIN* benutzt solche Ähnlichkeiten nur für die zeitliche Datierung, bei *Erich ZENGER* sind diese intertextuellen Vergleiche wichtig für die Interpretation. *Erich ZENGER* beschreibt den Psalm 131 sogar als „Kurzfassung“ des Buches Ijob, die Psalmen 130 und 131 sieht er als „Zwillingspsalmen“.¹⁵⁷ Hat schon *Walter BEYERLIN* vermutet, dass das Buch Ijob und der Ps 131 zur selben Zeit entstanden sind¹⁵⁸, versucht *Erich ZENGER*, den Psalm vom Buch Ijob her zu interpretieren. Er bezieht sich auch auf einen wörtlichen Anklang des Psalms an Ijob 42,3bc: *Ich habe geredet über Dinge, die ich nicht verstehe, die zu wunderbar für mich sind und die ich nicht begreife.*¹⁵⁹ Ausschlaggebend für die Bezugnahme auf andere Psalmen und andere biblische Bücher ist aber nicht die Tatsache, dass sie alle der Heiligen Schrift

¹⁵⁶ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 102.

¹⁵⁷ *ZENGER*, *StAT* (2005), 1192.

¹⁵⁸ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 98.

¹⁵⁹ *ZENGER*, Psalm 131 (HThKAT 2008), 605.

angehören, sondern dass es Ähnlichkeiten in Inhalt und Aufbau gibt, dass eine ähnliche Entstehungszeit und ein ähnliches weisheitliches Umfeld vermutet wird, und dass es Stichwörter oder Formeln gibt, die eine Verbindung herstellen. Es kann vermutet werden, dass auch ein außerbiblischer Text, würde er diese Kriterien erfüllen, zum Vergleich herangezogen würde.

b) Die Adressaten der Auslegung

Die modernen Exegeten äußern sich meist gar nicht zu den Adressaten ihrer Schriften. Allgemein wird eine fachlich kompetente Leserschaft vorausgesetzt, teils werden Griechisch- und Hebräischkenntnisse erwartet, teils nicht. Widmungen sagen nicht immer etwas über den intendierten Adressaten einer Schrift aus, hier werden auch Personen genannt, denen man wegen des Zustandekommens des Werkes oder aus anderen Gründen Dankbarkeit zeigen möchte. Jedenfalls ist der Adressatenkreis größer als nur die in der Widmung genannten Personen. Auch wenn *Gottfried QUELL* in seinem Aufsatz *Struktur und Sinn des Psalms 131* schreibt: *Mit meinem Gruß und Segenswunsch für unseren bewährten Meister Leonhard Rost bei seinem Eintritt in das achte Jahrzehnt schreibe ich ihm eine kleine Studie nieder, die um sein Interesse wirbt*¹⁶⁰, wollte er dem Genannten dadurch wohl vor allem Ehre erweisen, nicht tatsächlich behaupten, dass er die Studie nur für ihn geschrieben hat. Eine Ausnahme stellt das Stuttgarter Alte Testament dar, das nicht nur für Fachleute und Studierende, sondern für eine breitere Leserschaft geschrieben wurde. *Erich ZENGER* nennt im Vorwort ausdrücklich die Adressaten: *für Menschen, für die diese Büchersammlung „Heilige Schrift“ ist, aber auch für Menschen, die diese Bücher „nur“ als eines der grandiosesten Literaturwerke der Menschheit lesen wollen*, und weiter: *für das Theologiestudium, für die Predigt, für die Schule und für Bibelkreise u.ä.*¹⁶¹

¹⁶⁰ *QUELL*, Psalm 131 (1967), 173.

¹⁶¹ *ZENGER*, StAT (³2005), 8.

c) Fragen, die nicht gestellt werden

Im Vergleich mit dem unten vorgestellten Ansatz des Augustinus fällt auf, dass einige Fragen und Ansätze, die für Augustinus wichtig sind, nicht vorkommen. Es wird in modernen Auslegungen nicht nach der heutigen Verwendung des Psalms gefragt. Psalm 131 findet sich z.B. im *Stundenbuch*¹⁶² in der Lesehore des Samstags der 1. Woche und in der Vesper des Dienstags der 3. Woche. Für eine moderne Exegese ist diese heutige liturgische Verwendung völlig irrelevant. Auch die Tatsache, dass der Psalm wohl durchgängig von seiner Aufnahme in den Wallfahrtspsalter an bis heute in liturgischer Verwendung war, ist nur insofern interessant, als eine frühe liturgische Verwendung eventuell Spuren in der Textgestalt selbst hinterlassen hat (V 1a.3). Ebenso wird nicht nach der dogmatischen Bedeutung des Psalms gefragt. Ob der Psalm für die Gegenwart bedeutsame Aussagen über Gott, die Schöpfung oder die Heilsgeschichte macht, kommt in den Auslegungen ebenfalls nicht zur Sprache. Erst recht wird nicht nach möglichen figurativen Deutungen des Psalms gefragt. Schließlich wird auch nicht nach der Einbettung des Psalms selbst in die Heilsgeschichte, nach seiner göttlichen Inspiration, gefragt. Er wird vielmehr sehr nüchtern als ein überliefertes Stück Literatur gesehen, das es von seiner Entstehung her zu begreifen gilt. In gewisser Weise wird die Geschichte des Psalms mit der Erlangung der endgültigen Textgestalt als abgeschlossen betrachtet. Was danach kommt, ist Rezeptionsgeschichte und für das Verständnis des Psalms nicht unmittelbar relevant.

¹⁶² Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes III. Im Jahreskreis. Freiburg – Basel – Freiburg – Regensburg – Wien – Salzburg – Linz 1978.

F. Die Auslegung durch Augustinus

1. Die leitenden Fragen

a) Voraussetzungen

Augustinus untersucht den Psalm nicht systematisch, sondern geht Vers für Vers vor. Nachdem er sich zur Frage nach dem Thema und dem Sprecher des Psalms bereits im Proömium geäußert hat, greift er andere Fragen dann auf, wenn sie sich vom Text her ergeben. So kommt er zum Beispiel erst ganz am Ende auf die textkritische Frage nach der Bedeutung des Begriffs *saeculum*, da ihm hier eine Klärung der Bedeutung erforderlich erscheint. Den Rest des Psalms hat er nicht textkritisch untersucht. Anscheinend sah er dazu keinen Anlass.

Die Frage nach dem *Sitz im Leben* stellt Augustinus überhaupt nicht. Die Entstehung des Textes, seine ursprüngliche Gestalt, sein Autor, seine Überlieferungsgeschichte interessieren ihn nicht. Man könnte das mit dem mangelnden Wissen Augustins erklären, denn dort, wo er die Möglichkeit hat, auf die Septuaginta zurückzugreifen, tut er das auch. Aber vermutlich liegen die Gründe tiefer, und es hat mit seinem Verständnis von göttlicher Inspiration zu tun. Erstens ist er von der Inspiration der Septuaginta überzeugt und kann sich deshalb auf sie berufen. Zweitens sieht er den Psalmisten als Propheten, durch den der Heilige Geist selber Prophezeiungen ausspricht. Der Psalmist kann daher auch Verborgenes oder Zukünftiges geschaut haben. Die versweise Auslegung hat mit der Überzeugung zu tun, das göttliche Wort nach allen Seiten hin erforschen zu müssen. Augustinus ist von der Gleichwertigkeit aller Aussagen der Heiligen Schrift überzeugt, zudem erfordert es die Predigtsituation, den Text für die Gegenwart auszulegen. Nach dem ursprünglichen Kontext des Psalms und nach historischen Gründen für seine Sprachgestalt fragt Augustinus nicht. Die Psalmen sind inspiriert und können im Wortlaut eine Sinnfülle beinhalten, die über das Verständnis ihres menschlichen Autors hinausgeht. Diese Sinnfülle wird aber nicht von außen in den Psalm hineingetragen, sondern stellt eine Entfaltung der Worte dar. Im Laufe der Heilsgeschichte wird diese Sinnfülle mehr und mehr erschlossen. Als inspirierte Prophetie stellt sich bei den Psalmen nicht die Frage nach einem *Sitz im Leben*, sondern

nach dem Sitz in der Heilsgeschichte.¹⁶³ Kriterium für die Wahrheit einer Prophetie ist ja die Frage, ob das Gesagte eingetreten ist.¹⁶⁴ *Michael FIEDROWICZ* fasst es so zusammen: *Im Hintergrund steht die Überzeugung, daß die biblischen Worte aufgrund ihres inspirierten Charakters sowie ihrer prophetischen Dimension eine Gültigkeit und Sinnfülle besitzen, die ihre konkrete Entstehungssituation übersteigt und nicht durch deren historische Erforschung, sondern durch theologische Reflexion und aktualisierende Interpretation erschlossen wird. Erst in der Verknüpfung der biblischen Aussage mit der Glaubenserfahrung der eigenen Zeit erreicht die Auslegung ihr Ziel.*¹⁶⁵

b) Textkritik

Ein einziges Mal in der EnPs 130, nämlich ganz am Ende, geht Augustinus auf eine textkritische Frage ein. Es geht um die Bedeutung des Wortes *saeculum*. Es ist interessant, dass er gerade hier, ganz am Ende seiner Ausführungen, noch eine textkritische Frage aufwirft. Ein mögliches Missverständnis von *saeculum* scheint ihm große Sorgen zu machen. Möglicherweise fürchtet er, dass sich durch ein falsches Verständnis von *saeculum* falsche Ansichten zur Eschatologie verbreiten könnten. Zum ersten und einzigen Mal zitiert er aus der Septuaginta. Das Problem ist, dass im Lateinischen *saeculum* zunächst einen langen historischen Zeitraum bedeutet, erst im weiteren Sinn heißt es auch *Ewigkeit*. Trotzdem ist es das übliche christliche Wort für *Ewigkeit*. Augustinus zitiert aus dem griechischen Text und legt dar, dass hier *Ewigkeit* gemeint ist. Warum er dafür den Rückgriff auf den griechischen Text für nötig hält, wird freilich nicht ganz klar. Ein zweites Verständnisproblem ergibt sich aus der Formulierung *in saeculum*. Dies könnte so missverstanden werden, dass Israel ohne Ende warten muss. Diese Deutung weist Augustinus klar zurück. Vielmehr muss Israel warten, bis es die Ewigkeit erreicht, und dann nicht mehr. Augustinus erklärt nicht weiter, warum, aber es steht klar die christliche Eschatologie im Hintergrund. Er spricht

¹⁶³ FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 63-64, 85-86, 121, 134; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Ludger*, «Zum Haus des Herrn wollen wir gehen» Psalm 122 – Ursprüngliche Bedeutung und geistiger Sinn, in: SCHNABEL, *Nikodemus* (Hg.), Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (Jerusalemer Theologisches Forum 10). Münster 2006, 107-110.

¹⁶⁴ Dtn 18,21-22; AUGUSTINUS, EnPs 130,5.

¹⁶⁵ FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 422.

ganz selbstverständlich von *wir*, wenn im Text *Israel* steht. Während es also zunächst tatsächlich nur um eine textkritische Frage geht, die durch Wortklärung gelöst wird, bekommt das Ganze dann immer stärker eine theologische Richtung, da sich von der Wortbedeutung her nicht mehr klären lässt, welche Art von *ewig* gemeint ist. Der anfängliche Bezug auf das griechische ἕως τοῦ αἰῶνος hilft Augustinus, seine Deutung zu untermauern. Ganz klar befolgt Augustinus seine Richtlinie, dass eine Auslegung nicht gegen den Glauben sein darf.

Noch in einem zweiten Fall, der für die EnPs 130 interessant ist, geht Augustinus textkritisch vor: Bei der Behandlung der Psalmüberschrift *Canticum graduum*. Diese zitiert und erläutert er in EnPs 130 nicht mehr, das hat er schon am Beginn der Wallfahrtspsalmen EnPs 119 getan. Dort verweist er auf den griechischen Text: *graduum* ist die Übersetzung für ἀναζαθμῶν. *Gradus* (*Stufen*) können hinauf oder hinunter führen. Aus dem Kontext schließt er nun, dass hier Stufen zum Hinaufsteigen gemeint sein müssen. Dies deutet er sofort als Aufstieg des Herzens und geht zur geistlichen Auslegung über.¹⁶⁶

c) Skopos

Ganz zu Beginn stellt Augustinus das Thema seiner Predigt vor: die *Demut* (*humilitas*). Unter diesem Gesichtspunkt wird er den Psalm auslegen. Allerdings ist dieses Thema keine Erfindung Augustins, zu dessen Illustration er nun den Psalm heranzieht, vielmehr ist Augustinus der Überzeugung, dass *Demut* das Thema des Psalm selbst ist. Der Psalm redet von *Demut*. Die *Demut* ist nicht nur Ergebnis einer geistlichen Interpretation des Psalms, sondern in seinem Literalsinn hat der Psalm ein geistliches Thema, eben die *Demut*. Der Prolog der EnPs 130 greift lediglich einige Elemente eines klassischen Prologs auf, das Herausstellen der Leitidee *Demut* ist aber ein eindeutiger Nachklang des *skopos* antiker Prologe. Diese Leitidee ist der Schlüssel für das Verständnis des Psalms und wird bei der Auslegung der einzelnen Verse immer wieder aufgegriffen. Die Leitidee ist aber nichts, was in den Psalm hineininterpretiert wird, sondern der

¹⁶⁶ AUGUSTINUS, EnPs 119,1.

tatsächliche Inhalt des Psalms. Dass dem so ist, beweist Augustinus durch die schlüssige Interpretation des gesamten Psalms von der Leitidee her.¹⁶⁷

d) Sprecher

Augustinus zitiert nicht die Psalmüberschrift, die in der Vulgata iuxta LXX *Canticum graduum David*¹⁶⁸ lautet, daher kommt David als Urheber des Psalms gar nicht in den Blick. Überhaupt wird David kein einziges Mal erwähnt. Die Frage, wer im Psalm spricht, beantwortet Augustinus gleich zu Beginn, in EnPs 130,1: Es spricht ein *servus Dei* (Knecht Gottes), ein *fidelis* (Gläubiger). Dieser ist aber zugleich *universum corpus Christi* (gesamter Leib Christi). Augustinus nimmt wahr, dass im Psalm eine einzelne Person spricht, bleibt aber nicht bei dieser Feststellung stehen. Vielmehr erklärt er sofort, dass hier alle sprechen, die im Leib Christi sind, also die ganze Kirche. Weil sie aber in Christus eins sind, spricht nur einer. Dieser Sprecher wird auch als Tempel bezeichnet, in dem Gott angerufen wird und wo er erhört. Gemeint ist aber nicht der historische Tempel in Jerusalem, sondern die Kirche. Der einzelne Gläubige ist dazu aufgerufen, sich mit dieser Stimme zu vereinen. Wie er zu dieser Erklärung kommt, sagt Augustinus nicht, ebenso wenig geht er auf andere Möglichkeiten ein. Seine Erklärung scheint ihm völlig einleuchtend und keines Kommentars bedürftig. Er setzt bei seinen Zuhörern ein entsprechendes Wissen voraus, an das er nur kurz zu erinnern braucht. Die Gestalt des *servus dei*, der gleichzeitig *universum corpus Christi* ist, bleibt in der EnPs 130 recht verschwommen. Augustinus sagt über ihn lediglich in EnPs 130,4, dass er ein Opfer darbrachte, und führt dann aus, dass die Demut des Herzens ein Opfer ist. Weiters wird in EnPs 130,7 jeder, der sich mit seinen Fähigkeiten demütig in den Leib, die Kirche, einordnet, als möglicher Sprecher des Psalms gesehen. Dieser Sprecher verflucht sich selbst, wenn er sagt *Wenn ich nicht demütig gesinnt war, sondern meine Seele erhoben habe: wie einer, der bei seiner Mutter von der Milch getrennt worden ist, so sei die Vergeltung für meine Seele*. Nach Augustins Interpretation verflucht sich der Sprecher für den Fall von Hochmut selbst. Als Negativbeispiel für einen Menschen, der nicht im Sinne des Psalms handelte, wird Simon Magus aus der Apostelgeschichte

¹⁶⁷ FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 56-57.

¹⁶⁸ GRYSON, Vulgata (2007).

genannt, der die Kraft, Wunder zu tun, kaufen wollte. Mit dem gesamten Leib Christi meint Augustinus nicht den historisch auf der Erde lebenden Jesus Christus und auch nicht einfach den Auferstandenen, jedenfalls legt er den Psalm nicht in diese Richtung aus. Er meint auch nicht bloß einzelne Gläubige. Der gesamte Leib Christi ist eine komplexe Wirklichkeit: die in Christus geeinten Gläubigen.¹⁶⁹

e) Adressat des Psalms

Augustinus äußert sich nicht zur Frage, zu wem der Psalm spricht, ob mit *Domine* der Vater oder der Sohn gemeint ist. In EnPs 130,4 heißt es lediglich allgemein, der Sprecher *wollte Gott Genugtuung geben für seine Sünden*. Das *Israel* am Ende des Psalms bezieht er ohne Erklärung auf die Kirche, konkret auf die versammelte Gemeinschaft. Wenn im Psalm die Kirche spricht, dann wäre der letzte Vers als Selbstaufforderung zu verstehen.

f) Figurative Schriftauslegung

Die ganze EnPs 130 ist von einem figurativen Verständnis geprägt, das jedoch nicht auf den ersten Blick erkennbar ist. Zunächst scheint Augustinus dem Psalm eine geistliche Auslegung zu geben, die auf dem Literalsinn beruht (da der Psalm eben ein Gebetstext ist) und diese Auslegung ziemlich lose mit aktuellen dogmatischen Streitigkeiten zu verknüpfen. Durch vereinzelt gegebene Hinweise wird aber klar, dass es sich für Augustinus nicht um eine lockere Verknüpfung handelt, sondern um ein großes Ganzes, das durch ein figuratives Verständnis des Psalms geschaffen wird. Er sieht dabei folgende figurative Bedeutung: Gott bzw. der präexistente Logos ist das Brot der Engel. Die Menschen können aber noch kein Brot essen, und brauchen Milch. Deshalb wird das Brot zu Milch, das heißt das Wort wird Fleisch. Die Mutter, welche uns die Milch gibt, ist die katholische Kirche. Es gilt, solange demütig bei der Mutter Milch zu trinken, bis wir wirklich bereit für das Brot sind. Bereit ist, wer die Einheit des Vaters

¹⁶⁹ FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 337.

und des Sohnes und des Heiligen Geistes erkennt. Diese Erkenntnis ist jetzt höchstens anfanghaft möglich, sie ist ein endzeitliches Ziel. Wer jedoch hochmütig von Dingen redet, die er nicht versteht und die Einheit des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dem Vater leugnet, wird von der Milch getrennt, das heißt aus der Kirche ausgeschlossen. Da die volle Erkenntnis Gottes ein endzeitliches Ereignis ist, gilt es für Israel, das heißt für die Kirche, darauf zu warten. Sprecher des Psalms ist die Kirche, welche über sich selbst spricht.

Die Belegstellen für diese figurative Bedeutung finden sich verstreut über die ganze Enarratio (die Zeilenangaben beziehen sich auf *GORI, Franco (Hg.), Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 101-150. Pars 3. Enarrationes in Psalmos 119-133 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XCV/3). Wien 2001.*):

Gott bzw. der präexistente Logos ist das Brot der Menschen	9,28-31
Die Menschen können aber noch kein Brot essen und brauchen Milch.	9,32-37
Deshalb wird das Brot zu Milch, das heißt das Wort wird Fleisch.	11,1-2
Die Mutter, welche die Milch gibt, ist die katholische Kirche.	11,18-20
Es gilt, solange demütig bei der Mutter Milch zu trinken, bis wir wirklich bereit für das Brot sind.	13,13-14.36-39
Bereit ist, wer die Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes erkennt.	13,22-24; 14,28-32
Diese Erkenntnis ist jetzt höchstens anfanghaft möglich, sie ist ein endzeitliches Ziel.	14,33-34
Wer jedoch hochmütig von Dingen redet, die er nicht versteht und die Einheit des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dem Vater leugnet, wird von der Milch getrennt, das heißt aus der Kirche ausgeschlossen.	11,4-13;14,40-45
Da die volle Erkenntnis Gottes ein endzeitliches Ereignis ist, gilt es für Israel, das heißt für die Kirche, darauf zu warten.	15,6-10
Sprecher des Psalms ist die Kirche, welche über sich selbst spricht.	1,1-29;15,1-10

Der Psalm spricht in diesem Verständnis von der Menschwerdung des Wortes und der Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche. Das entspricht der patristischen Sicht der Psalmen, wonach diese eine Zusammenfassung der ganzen Heiligen Schrift sind und

von Christus sprechen. Der Psalm 130 ist Wort Gottes, insofern er inspiriert ist, und er spricht seinem Inhalt nach in Bildern über Christus. Man kann also sagen, dass Christus im Psalm mittels seines Leibes, der Kirche, über sich selbst spricht.¹⁷⁰

g) Weitere Anwendungen der figurativen Schriftauslegung

Die ganze EnPs 130 ist von einem geistlichen Verständnis geprägt. Dies könnte mit dem Gebetscharakter des Psalms und dem völligen Fehlen von historischen Anhaltspunkten zu tun haben. Den einzigen historischen Bezug, nämlich die Überschrift *Canticum graduum David*, zitiert Augustinus nicht. Die Vorstellung einer pilgernden Frau, die ihr Kind auf den Schultern trägt, ist ihm völlig fremd. Augustins Auslegung des Literalsinns hat gewisse Ähnlichkeiten zu den modernen weisheitlichen Interpretationen, er hat die Psalmen aber als eine prophetische Ankündigung Christi und der Kirche gesehen. Der Sprecher des Psalms ist der gesamte Leib Christi. Das sind die Rahmenbedingungen, von denen Augustinus ausgeht.¹⁷¹

Außer in der oben dargestellten Weise verwendet Augustinus die figurative Schriftauslegung auch an anderen Stellen, bei denen es sich eher um Exkurse handelt: Eine klare typologische Auslegung findet sich in EnPs 130,3. Hier geht es noch nicht um die Auslegung des Psalms, denn Augustinus ist noch bei der Einleitung. Er überträgt das Bild des Jerusalemer Tempels auf die Kirche. Interessanterweise beruft er sich aber auf keine alttestamentliche Bibelstelle, sondern auf die Tempelreinigung: So wie es im Tempel Leute gab, die ihre eigenen Ziele verfolgten, die kaufen und verkaufen wollten, so gibt es auch in der Kirche Menschen, die nur ihre eigenen Angelegenheiten betreiben. Aber wie Jesus den Tempel gereinigt hat, so wird er auch diese Menschen aus der Kirche hinauswerfen. Augustinus greift das Bild noch einmal bei der Beschreibung des Simon Magus auf (EnPs 130,5), um ihn als einen solchen zu charakterisieren, der nur seine eigenen Ziele verfolgt, und deshalb hinausgeworfen wird. Hier begegnen noch einige interessante Bilder: die Tauben, die im Tempel verkauft wurden als Bild für den

¹⁷⁰ REEMTS, *Christiana*, Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/6). Stuttgart 2000, 16-20.

¹⁷¹ FIEDROWICZ, *Enarrationes* (AL II. 1996), 841-842.

Heiligen Geist, den Simon kaufen wollte, Petrus als Bild für Jesus Christus. Während es sich bei dem Vergleich *Tauben im Tempel – Heiliger Geist* klar um eine Allegorese handelt, ist bei *Jesus Christus, der in Petrus wohnte* schon schwerer zu entscheiden, was Augustinus meint. Ist das auch nur allegorisch zu verstehen, oder meint er vielleicht doch, dass Jesus Christus wirklich in Petrus gegenwärtig war?

Weitere Bilder, die Augustinus verwendet, sind dem Neuen Testament entnommen, so der Vergleich zwischen den Gliedern des Leibes mit ihren spezifischen Aufgaben und der Kirche als Leib Christi mit ihren verschiedenen Charismen (EnPs 130,6;8; 1 Kor 12,17.21), das Bild von Christus als Arzt (EnPs 130,7; Mk 2,17) und das Bild von Milch und Brot als Symbol für einfache und fortgeschrittene Glaubensverkündigung (EnPs 130,9-12; Hebr 5,12-14). Im letzteren schafft er sogar eine Synthese aus zwei biblischen Bildern, nämlich das von Christus als Brot des Lebens und das von Milch und fester Nahrung.

Ein interessantes und zugleich problematisches Bild verwendet Augustinus in EnPs 130,10: er vergleicht die menschliche Natur Christi mit einem Gewand. Welche Christologie Augustinus hier im Sinn hat, wird aus der Stelle nicht ganz klar, allerdings strebt Augustinus keinen direkten Vergleich an, vielmehr zielt er auf einen überbietenden Vergleich nach dem Schema *wenn schon – dann erst recht*: Wenn schon das Herunterreißen meines Gewandes ein mich Herabwürdigen ist, dann ist erst recht das, was dem Fleisch Christi widerfährt, etwas, das Gott selbst widerfährt. Man könnte die Stelle in einem nicht katholischen Sinn verstehen, aber Augustinus hat etwas anderes im Sinn: er wendet sich gegen eine Position, die anscheinend behauptet hat, dass das Wort Gottes werde Mensch indem Gott in einen Menschen verwandelt wird.

Das Interessante ist, dass dies keinen unmittelbaren Beitrag zur Auslegung des Psalms leistet. Augustinus umkreist das Thema von verschiedenen Seiten, gibt Beispiele, macht Vergleiche mit anderen Schriftstellen, und versucht so zu erhellen, wovon der Psalm spricht.

Ganz am Ende (EnPs 130,15) bezieht er stillschweigend das, was im Psalm von Israel gesagt wird, auf sich und die Versammelten. Damit unterstreicht er noch einmal, dass

der Sprecher des Psalms die Kirche ist. Dadurch wird aber zweifelhaft, ob Augustinus sich hier überhaupt einer Typologie bewusst ist, das heißt, ob er Israel als Vorausbild der Kirche sieht, oder ob nicht die Kirche für ihn einfach Israel ist.

h) Dogmatische Fragen

Wie in anderen Psalmenauslegungen findet die Auseinandersetzung mit dem Donatismus, die ab 393 zu einem Schisma führte, auch in der EnPs 130 ihren Niederschlag. In EnPs 130,9 spricht Augustinus von Häretikern, die aus der *Catholica* ausgeschlossen wurden, ein deutlicher Hinweis auf die donatistischen Bischöfe Nordafrikas. In EnPs 130,13 mahnt er erneut zum Frieden in der Kirche. Die Donatisten wollten eine Kirche der Heiligen, in der kein Platz für Sünder ist. Augustinus weist darauf hin, dass es unter den guten Früchten auch Unkräuter gibt, d.h. unter den guten Christen leben auch schlechte. Diese müssen in der jetzigen Zeit ertragen werden. Erst in der Ewigkeit werden die Guten unter sich sein. Damit wendet sich Augustinus gegen die Donatisten. Die Scheidung von Gerechten und Sündern kann nicht hier und heute erfolgen, sondern ist ein eschatologisches Ereignis. Allerdings ist die Polemik gegen die Donatisten so allgemein, dass sie keine Hinweise für eine genauere Datierung der EnPs 130 enthält.¹⁷²

Ein kurzer Hinweis in EnPs 130,1, wonach auch Heiden in Bezug auf zeitliche Dinge von Gott erhört werden, könnte sich gegen pagane Religiosität richten. Wer am Tempel Gottes (d.h. der Kirche) vorbei zu Gott betet, wird zwar nicht das ewige Leben gewinnen, aber es ist durchaus denkbar, dass ihn Gott in Bezug auf zeitliche Dinge erhört. Er hat ja sogar die Dämonen erhört, als sie darum baten, in die Schweine fahren zu dürfen. Augustinus argumentiert hier also, dass, wenn die Gebete der Heiden erhört und ihre Bitten erfüllt werden, es nicht die heidnischen Götter sind, welche die Bitten erfüllen. Vielmehr erhört Gott auch die Heiden, wenigstens in Bezug auf zeitliche Dinge.¹⁷³

¹⁷² FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 36-42.

¹⁷³ FIEDROWICZ, Psalmus (1997), 43-46.

i) Kritik einer anderslautenden Auslegung

In EnPs 130,12-13 setzt sich Augustinus mit einer anderen Auslegung auseinander. Es geht um die Interpretation der Formulierungen *super matrem suam* und *retributio*. Von wem diese andere Auslegung stammt, sagt er nicht. Er verwirft sie auch nicht grundsätzlich, da sie nicht gegen den Glauben ist. Jedoch kritisiert er sie, da sie V 2, insbesondere *retributio*, in einem positiven Sinn versteht, während es Augustinus negativ deutet und dieses negative Verständnis durch den Hinweis auf die Formulierung *super matrem suam* zu belegen versucht. Augustinus und der andere Ausleger gehen beide von einem Verständnis des Psalms in der Weise aus, dass schon der Literalsinn des Psalms von geistlichen Dingen spricht. Diese gemeinsame Grundannahme voraussetzend, versucht Augustinus nun zu zeigen, dass ein positives Verständnis des V 2 den Worten des Psalms, insbesondere der Formulierung *super matrem suam*, widerspricht. Er referiert dazu in EnPs 130,12 die andere Position, um in EnPs 130,13 seine eigene Interpretation dagegen zu stellen. Das andere Verständnis geht davon aus, dass das Erheben der Seele positiv als geistliches Wachstum verstanden werden kann, so wie das Kind abgestillt wird, damit es sich an feste Nahrung gewöhnt. Mit *retributio* ist dann der Lohn für dieses Wachstum gemeint. Augustinus verweist hier energisch darauf, dass eine solche Interpretation die Formulierung *super matrem suam* nicht ernst nimmt. Das Kind, dem die Milch vorenthalten wird, ist eben noch nicht groß genug für feste Nahrung, sondern es ist noch *bei seiner Mutter*. Deshalb ist das Vorenthalten der Milch eine Strafe. So wird auch der bestraft, der hochmütig ist. Augustinus versucht also, die andere Auslegung zu entkräften, indem er zeigt, dass seine Interpretation dem vollen Text des Psalms besser gerecht wird, während er der anderen Auslegung vorwirft, auf einem verkürzten Psalmzitat zu beruhen.

j) Kanonische Leseweise

Ganz selbstverständlich greift Augustinus für Erklärungen auf andere Schriftstellen zurück und spielt diese ein. Entscheidend dafür ist nicht der Kontext, in dem eine Stelle ursprünglich steht, sondern eine Verbindung über Stichworte und Themen. Die

einfachste Form, eine solche Verbindung herzustellen, besteht darin, einen Vers zu zitieren, in dem das Stichwort, um das es geht, vorkommt. Zum Beispiel zitiert Augustinus in EnPs 130,4, wo er die Stelle *Domine, non est exaltatum cor meum* auslegt, den Psalm 50,19: *sacrificium Deo spiritus contribulatus: cor contritum et humiliatum Deus non spernit*. Das verbindende Stichwort ist *cor*. Doch die Verbindung kann auch über ein Thema laufen. So behauptet Augustinus ebenfalls in EnPs 130,4, dass es um das Thema *Opfer* ginge und spielt zum Thema Opfer Ps 50,18 ein: *si voluisses sacrificium, dedissem utique; holocaustis non delectaberis*. Das Stichwort *sacrificium* kommt nur im eingespielten Zitat vor, dass es auch für die Auslegung von Ps 130 hilfreich ist, muss Augustinus erst zeigen.

In EnPs 130,4 bedient er sich beider Techniken, der Verbindung über ein Stichwort und der Verbindung über ein Thema, und verknüpft sie miteinander: Zunächst zitiert er den Vers, der ausgelegt werden soll: *Herr, mein Herz ist nicht erhoben*. Dann benennt er das Thema, um das es seiner Meinung nach geht: *Opfer*. Dazu bringt er Ps 50,18: *Wenn du ein Opfer gewollt hättest, hätte ich jedenfalls eines gegeben; durch Brandopfer wirst du nicht erfreut werden*. Nun hat er einen Schriftbeweis, dass Gott kein Brandopfer will. Um zu zeigen, dass es sich tatsächlich um ein gottgefälliges Opfer handelt, wovon der Psalm 130 spricht, zitiert er nun weiter Ps 50,19: *Als Opfer für Gott ein zerdrückter Geist: ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz verachtet Gott nicht*. Damit hat er den Beweis, dass ein nicht erhobenes, demütiges Herz ein Opfer ist, und zwar eines, das Gott – im Gegensatz zu Brandopfern – auch erfreut. Zu diesem Ergebnis kommt Augustinus, indem er Ps 130 mit Hilfe von Ps 50 auslegt. Ähnlich geht er auch an anderen Stellen vor, so beruft er sich in EnPs 130,7;14 auf die vorangegangene Tageslesung, aus welcher er teilweise 2 Kor 12,7-9 zitiert. Eventuell greift er in EnPs 130,2 mit dem Zitat aus Mt 22,13 auch das Tagesevangelium auf. Er zitiert nämlich nicht, wie in EnPs 130,9, indem er zuerst den Evangelisten nennt, sondern er sagt einfach *im Evangelium*.

Häufig wird die Verbindung über das Thema *Demut* hergestellt. Schon ganz zu Beginn, in EnPs 130,1, hat Augustinus die *Demut* als das Thema des Psalm vorgestellt, und sein ganzer Kommentar ist der Aufweis, dass es im Psalm tatsächlich um die *Demut* geht.

Ob Augustinus der Bezug des Psalms zum Buch Ijob, den moderne Ausleger hervorheben, aufgefallen ist, wird nicht klar. Er nennt Ijob in Kapitel 7 ausdrücklich,

stellt die Verbindung aber über einen Umweg her: So wie Paulus von Gott geschlagen wurde, damit er nicht hochmütig wird, so Ijob, um ihn zu prüfen.

k) Gliederung

Augustinus nimmt keine ausdrückliche Gliederung des Psalms vor. Implizit gliedert er den Psalm durch die Sinnabschnitte, die er zitiert. Er lässt die Überschrift, die er bereits in früheren *Enarrationes* (z.B. EnPs 119) kommentiert hat, weg und beginnt mit V 1b α (in der heutigen Zählung). Er zitiert auch alles Bisherige von vorne und fügt dann den neuen Abschnitt hinzu, den er auslegen will. Nach dem Proömium in EnPs 130,1-3 beginnt er in EnPs 130,4 mit V 1b α , in EnPs 130,5 folgt dann der gesamte V 1b. In EnPs 130,7 wiederholt er V 1b. In EnPs 130,9 wird dann V 2 hinzugefügt. In EnPs 130,11 wiederholt er V 2 alleine. In EnPs 130,12-13, wo es um die Zurückweisung einer anderen Interpretation geht, zitiert er verschiedene Teile des Psalms. In EnPs 130,15 schließlich zitiert er V 3 alleine. Die Sinneinheiten des Psalms sind also so klar erkennbar, dass Augustinus und die modernen Interpreten zu derselben, sehr einfachen Gliederung kommen: Der Psalm besteht aus drei Teilen: V 1b, V 2 und V 3. Den Großteil seiner *Enarratio* widmet Augustinus, wie die modernen Exegeten, den Versen 1b und 2.

Psalmvers	Kapitel der EnPs 130	zitiertes Psalmtext
V 1b α	EnPs 130,4	domine, non est exaltatum cor meum.
V 1b	EnPs 130,5 EnPs 130,7	domine, non est exaltatum cor meum neque in altum elati sunt oculi mei, neque ingressus sum in magnis neque in mirabilibus super me.

V 1b-2	EnPs 130,9	domine, non est exaltatum cor meum neque in altum elati sunt oculi mei neque ingressus sum in magnis neque in mirabilibus super me. si non humiliter sentiebam, sed exaltavi animam meam, quemadmodum qui ablatum est a lacte super matrem suam, sic retributio in animam meam.
V 2	EnPs 130,11	si non humiliter sentiebam, sed exaltavi animam meam, quemadmodum qui ablatum est a lacte super matrem suam, sic retributio in animam meam.
verschiedene Teile	EnPs 130,12-13	
V 3	EnPs 130,15	speret israel in domino, ex hoc nunc et usque in saeculum.

2. Kritische Anfragen

a) Paränetisches Interesse

Augustinus schreibt keine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine Predigt. Dadurch entsteht der Verdacht, dass es sich um eine subjektive Sichtweise des Psalms ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit handeln könnte. Man darf so eine Predigt aber nicht vorschnell mit Predigten gleichsetzen, wie sie heute gehalten werden. Erstens hat Augustinus nicht alle im Stil einer Predigt verfassten *Enarrationes* auch tatsächlich als Predigt gehalten. *Predigt* meint also vor allem die literarische Gattung, die Augustinus zur Darlegung seiner Gedanken gewählt hat. Deshalb spricht die Gattung weder für noch gegen einen wissenschaftlichen Charakter der *Enarratio*. Man kann wissenschaftliche Reflexionen auch im äußeren Kleid einer Predigt präsentieren. Die meisten Abhandlungen der spätantiken Kirche sind aus einem praktischen Interesse

heraus entstanden, ob es sich nun um Verkündigung, Klärung von Streitfragen oder Abwehr von Irrlehren handelte. Eine literarische Tätigkeit aus purer Lust am Forschen war nicht die Regel. Oberstes Ziel war die Verkündigung. Da Augustinus davon ausging, dass die Auferbauung der Kirche das Ziel des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift ist, ergab sich ein innerer Bezug zwischen Exegese und Predigt. Dass eine Auslegung der Auferbauung der Kirche dient, konnte geradezu zum Maßstab ihrer Richtigkeit werden. Eine Auslegung, die dem Text wirklich gerecht werden wollte, musste geradezu eine Predigt sein, da der Text selbst ein praktisches Ziel hat. Oder anders gesagt: wer die Schrift verkündet, handelt im Sinne der Schrift, wer bloß distanziert-objektiv analysiert, wird dem inneren Anspruch der Schrift nicht gerecht. Tatsächlich stellt *Walter BEYERLIN* zu Psalm 131 fest, dass es sich um *weisheitlich-didaktisch-paränetisches Zeugnis*¹⁷⁴ handelt. Wenn Augustinus nun die Form der Predigt wählt, um über den Psalm zu handeln, so kann das auch als sein Versuch gesehen werden, dem inneren Anspruch des Psalms gerecht zu werden.¹⁷⁵

b) Mystische Erfahrung im Hintergrund

Augustinus legt – ohne es ausdrücklich zu erwähnen – seiner Interpretation eine persönliche Erfahrung zu Grunde, welche er im siebten Buch der *Confessiones* behandelt. Es ist die Beschreibung einer mystischen Gotteserfahrung, in deren Zentrum folgendes Erlebnis steht: *mir war, als hörte ich aus ferner Höhe Deine Stimme: „Ich bin das Brot der Starken: wachse, und du wirst mich essen. Und nicht du wirst mich in dich verwandeln wie die Speise für deinen Leib, sondern du wirst in mich gewandelt werden.“*¹⁷⁶ Beim Versuch, diese Erfahrung für seine Situation zu deuten, schreibt Augustinus: *Er hat die Speise, die zu nehmen ich die Kraft nicht hatte, dem Fleische verbunden, da „das Wort Fleisch geworden ist“, damit für unsere Kindesschwäche Milch werde deine Weisheit, durch die Du alles erschaffen hast.*¹⁷⁷ Wenn man diese Stelle aus den *Confessiones* berücksichtigt, wird klar, wie Augustinus zu dem

¹⁷⁴ *BEYERLIN*, *Hybris* (1982), 88; *CHRISTES*, *Johannes*, *Bildung*, in: *CANCIK*, *Hubert*, *SCHNEIDER*, *Helmut* (Hg.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike II*. Stuttgart – Weimar 1997, 671-672.

¹⁷⁵ *FIEDROWICZ*, *Psalmus* (1997), 32-33.

¹⁷⁶ *AUGUSTINUS*, *Bekenntnisse*, VII,10,16.

¹⁷⁷ *AUGUSTINUS*, *Bekenntnisse*, VII, 18,24.

Gedankengang in EnPs 130,9 kommt, insbesondere, warum er das *Wort Gottes* als *Brot* bezeichnet. Zwar ist die Stelle auch ohne dieses Wissen verständlich, wenn man z.B. an Joh 6,35: *Ich bin das Brot des Lebens* denkt, aber erst im Blick auf die *Confessiones* wird klar, wo die Gedankengänge Augustins ihren Ursprung haben. Es wäre möglich, dass Augustins mystische Erfahrung der heimliche Bezugspunkt der ganzen EnPs 130 ist. Für jemanden, der zu mystischen Erfahrungen keinen Zugang hat, könnten dadurch Schwierigkeiten im Verständnis entstehen. Vermutlich ist es also der Predigtsituation und der somit geforderten Objektivität geschuldet, dass Augustinus nicht ausdrücklich auf diese seine Erfahrung verweist.

c) Adressaten der Enarratio in Psalmum CXXX

Augustinus spricht seine Zuhörer gelegentlich mit *Brüder* an. Alles andere lässt sich nur aus dem Kontext erschließen. Die EnPs 130 ist der Form nach eine Predigt und wurde auch tatsächlich als solche gehalten, wie der Hinweis auf die Tageslesung 2 Kor 12,7-9 (EnPs 130,14) zeigt. Falls es sich bei Mt 22,13 in EnPs 130,2 um ein Zitat aus dem Tagesevangelium handelt, lassen sich die Texte des Gottesdienstes in etwa erschließen. Augustinus gebraucht in EnPs 130,2 die Formulierung *in evangelio* ohne nähere Bestimmung und lässt das Zitat Mt 22,13 folgen. Ebenso sagt er in EnPs 130,14 einfach *apostolica lectio* ohne weitere Angaben. Aus dem Kontext wird klar, dass er die Tageslesung meint, aus der er an anderer Stelle zitiert hat. Wenn er dagegen eine Stelle zitiert, die nicht in den Lesungen vorgekommen ist, drückt sich Augustinus anders aus, z.B. *Paulus dicit* (EnPs 130,14) oder *secundum illud Iohannis* (EnPs 130,9), *per prophetam* (EnPs 130,1) oder *per apostolum* (EnPs 130,6). Er zitiert also immer die Personen: Paulus, Johannes, den Propheten, den Apostel. Nur als er aus der Tageslesung zitiert, sagt er *in der apostolischen Lesung*. Es kann daher angenommen werden, dass, wenn er *im Evangelium* sagt, das Tagesevangelium gemeint ist. Der Wortgottesdienst könnte dann folgendermaßen aufgebaut gewesen sein:

	durch Zitat belegt
Epistel:	2 Kor 12,7-9
Psalm:	Ps 130 (131), 1b-3
Evangelium:	Mt 22,13

Adressaten sind also zunächst die zum Gottesdienst versammelten Gläubigen. Durch die formelhafte Anrede *Brüder* ist nicht ausgeschlossen, dass auch Frauen anwesend waren. Ob Augustinus beim Halten der Predigt schon an eine Niederschrift zur späteren Veröffentlichung dachte, ist nicht bekannt. Da zu diesem Zeitpunkt aber schon mehr als zehn Jahre seit Entstehung der ersten *Enarratio* vergangen waren, ist nicht auszuschließen, dass Augustinus von vorneherein eine Veröffentlichung im Sinn hatte.

d) Fragen, die nicht gestellt werden

Im Vergleich mit den modernen Auslegungen fällt auf, dass Augustinus einige Fragen nicht stellt, die dort von großer Wichtigkeit sind. Augustinus fragt nicht nach der ursprünglichen Textgestalt, ja nicht einmal nach dem zugrunde liegenden hebräischen Text. Textkritik ist ihm zwar nicht völlig fremd, aber er räumt ihr nicht viel Platz ein. Er unterscheidet nicht zwischen dem ursprünglichen Text und später hinzugekommenen Versen. Er behandelt auch keine verschiedenen Textversionen. Obwohl sich Augustinus der Tatsache bewusst war, dass es verschiedene lateinische Übersetzungen gibt, geht er auch darauf nicht ein. Dass sein Text eine Übersetzung der Septuaginta ist, stört ihn nicht, da er die Septuaginta für eine inspirierte Übersetzung hielt. Er stellt auch keine kritischen Fragen an die Textgestalt des griechischen Textes. Ebenso wenig wie nach der Textgestalt fragt er nach der Entstehungssituation des Psalms. Der historische Kontext, der kulturelle Hintergrund, spätere Redaktionen sind für Augustinus kein Thema. Ihn interessiert hauptsächlich, was der Psalm ihm und seinen zum Gottesdienst versammelten Hörern sagt.

G. Kann die Enarratio in Psalmum CXXX als wissenschaftliche Schriftauslegung gelten?

1. Wissenschaftliche Schriftauslegung – Beispiel für eine Position (Jüdisches Lexikon)

Bei der Frage, ob die *Enarrationes* von historisch-kritischer Exegese ernst genommen werden können, stellt sich die Frage, wann Schriftauslegung eigentlich wissenschaftlich ist. Leider scheint die Frage nach wie vor nicht einfach beantwortbar zu sein, ein Standardwerk wie *Erich ZENGER Einleitung in das Alte Testament*¹⁷⁸ spart das Thema ganz aus. Eine interessante Position vertritt das *Jüdische Lexikon*¹⁷⁹ aus dem Jahr 1927, einer Zeit, als der Konflikt um die Vorherrschaft zwischen liberaler Exegese und traditioneller Schriftauslegung noch voll im Gang war. Dort wird unterschieden zwischen *religiöser Schriftauslegung*, die das praktische Verhältnis zwischen Mensch und Gott regeln will, und *wissenschaftlicher Schriftauslegung*, die auf theoretische Erkenntnis abzielt. Bei der religiösen Schriftauslegung werden halachische (religionsgesetzliche), haggadische (erbaulich-predigtartige) und mystische Schriftauslegung unterschieden. Die wissenschaftliche Schriftauslegung wird gegliedert in grammatische, philosophische und geschichtliche. Die grammatische Schriftauslegung sucht nach dem Wortsinn, die philosophische will die Übereinstimmung von Religion und Philosophie erreichen und die geschichtliche erforscht die historischen Grundlagen der biblischen Schriften. In der Praxis kann man sie nicht immer klar unterscheiden, da die verschiedenen Arten, auch die religiöse und die wissenschaftliche, ineinander übergehen. Zwei Aspekte, die das *Jüdische Lexikon* anspricht, sind besonders interessant. Erstens wird die philosophische Schriftauslegung weiter untergliedert, und zwar in allegorische und rationalistische Schriftauslegung. Hier wird also die allegorische Schriftauslegung unter die wissenschaftlichen Auslegungen gerechnet, und zwar mit der Begründung, dass sie nach theoretischer Erkenntnis sucht. Definiert wird allegorische Schriftauslegung als Schriftauslegung, *die – neben der Anerkennung des Wortsinns – die Personen und Institutionen als Personifizierung von Ideen und ihre Taten als logische Verhältnisse dieser Ideen*

¹⁷⁸ ZENGER, *Erich* (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1). Stuttgart ⁵2004.

¹⁷⁹ FUCHS, *Hugo*, *Schrifterklärung*, in: HERLITZ, *Georg*, KIRSCHNER, *Bruno* (Hg.), *Jüdisches Lexikon IV/2*. Frankfurt am Main ²1987 (Nachdruck der 1. Auflage Berlin 1927), 262.

ansieht.¹⁸⁰ Die zweite bemerkenswerte Feststellung bezieht sich auf die Frage der Inspiration. Alle Arten der Schriftauslegung, ob religiös oder wissenschaftlich, mit Ausnahme der geschichtlichen Auslegung, *halten die Bibel für einen Ausdruck der göttlichen unveränderlichen Wahrheit; die geschichtliche hält die Bibel für die Grundlage einer subjektivistischen Religiosität unserer Zeit*.¹⁸¹ Das heißt, die geschichtliche Schriftauslegung beschäftigt sich nicht mit der Schrift, weil sie selbst an ihre Wahrheit glaubt, sondern weil es heute Menschen gibt, die daran glauben. Während alle anderen Arten der Schriftauslegung von der Wahrheit der Schrift ausgehen und damit genug Grund haben, sich mit der Bibel zu beschäftigen, braucht die geschichtliche Schriftauslegung eine andere Motivation. Sie ist darauf verwiesen, dass es Menschen gibt, die an die Wahrheit der Schrift glauben und sie zur Grundlage ihrer Religiosität machen. Dieses Faktum ist dann der Anlass, nach den literarischen und historischen Wirklichkeiten zu suchen, die der Bibel und damit der heutigen Religiosität zugrunde liegen.¹⁸² Geschichtliche Schriftauslegung gerät nach diesem Verständnis in die Nähe einer Religionswissenschaft, welche die Religiosität anderer von außen betrachtet. In den letzten Jahrzehnten wurde nur noch die historische Schriftauslegung als wissenschaftlich betrachtet. Was das *Jüdische Lexikon* 1927 als philosophisch-allegorische Schriftauslegung noch zur Wissenschaft rechnete, wurde von der historisch-kritischen Methode völlig verdrängt. Augustins *Enarrationes* hätten somit vor 90 Jahren (gerade insofern sie allegorisch sind und somit auf theoretische Gotteserkenntnis zielen) als wissenschaftlich gelten können, heute würde man sie (da sie nicht historisch-kritisch sind) kaum als wissenschaftlich anerkennen.

2. Ist die Enarratio in Psalmum CXXX wissenschaftlich?

Fragt man, ob Augustins Auslegung als wissenschaftlich Exegese im heutigen Sinn verstanden werden kann, muss diese Frage wahrscheinlich mit Nein beantwortet werden. Fragt man dagegen, ob Augustins Auslegung überhaupt als wissenschaftlich bezeichnet

¹⁸⁰ FUCHS, Schrifterklärung (Jüdisches Lexikon IV/2 ¹1927, Nachdruck ²1987), 262.

¹⁸¹ FUCHS, Schrifterklärung (Jüdisches Lexikon IV/2 ¹1927, Nachdruck ²1987), 262-263.

¹⁸² FUCHS, Schrifterklärung (Jüdisches Lexikon IV/2 ¹1927, Nachdruck ²1987), 262-263.

werden kann, braucht es zunächst eine Definition von Wissenschaft. Da das Thema dieser Arbeit nicht eine Wissenschaftstheorie der Exegese ist, soll eine sehr allgemeine Definition aus einem Lexikon genügen: Wissenschaft ist *das System des durch Forschung, Lehre und überlieferte Literatur gebildeten, geordneten und begründeten, für gesichert erachteten Wissens einer Zeit; auch die für seinen Erwerb typische methodisch-systematische Forschungs- und Erkenntnisarbeit sowie ihr organisatorisch-institutioneller Rahmen*.¹⁸³ Trifft das nun für die EnPs 130 zu? Augustinus scheint sich an das für gesichert erachtete Wissen seiner Zeit zu halten. Jedenfalls ist er selbst davon überzeugt, das zu tun. Er bringt keine Ansichten vor, die er erst ausführlich begründen müsste, sondern setzt voraus, dass er über Bekanntes spricht. Auch in seiner Methode der Schriftauslegung bewegt er sich in spätantiken Bahnen. Er hält sich an die überlieferte Literatur, wenn er andere biblische Schriften als Hilfe zur Auslegung heranzieht. Er zitiert je einmal Hilarius und Ambrosius, die eine Generation vor ihm gelebt haben (nennt sie aber nicht namentlich).¹⁸⁴ Man kann somit sagen, dass Augustins EnPs 130 nicht der Wissenschaft seiner Zeit widerspricht, sondern dass das, was er in Form einer Predigt sagt, inhaltlich dem anerkannten Wissensstand der christlichen Spätantike entspricht.

3. Grundlegende Unterschiede zwischen Augustinus und neuzeitlichen Auslegungen

Eine Beurteilung der *Enarratio* im Horizont neuzeitlicher Bibelwissenschaft wird dadurch erschwert, dass Augustinus gewisse grundlegende Fragen anders beantwortet als moderne Auslegungen.

Die erste dieser Grundfragen ist die nach dem Wesen und dem Urheber der biblischen Schriften. Für Augustinus ist die Bibel Wort Gottes, sie ist Heilige Schrift, ihr Urheber ist Gott. Für moderne Auslegungen kommt Gott als Urheber gar nicht in den Blick, sie fragen nur nach den menschlichen Autoren. Die Frage, was Gott uns durch eine Schriftstelle sagen will, wird in den Bereich der subjektiven Spiritualität verwiesen. Ebenso kommt die Frage nach dem Wesen der Schrift kaum in den Blick, sie wird der

¹⁸³ Der Brockhaus in fünfzehn Bänden XV. Leipzig – Mannheim 1999, 277.

¹⁸⁴ GORI, Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos (2001), 283, Fußnote zu 12,1.

Dogmatik überlassen. Nur gelegentlich wird danach gefragt, was mit der Inspiration der Schrift gemeint ist. Eine zweite Grundfrage ist die, was *Wissen* eigentlich ist. Für Augustinus beruht Wissen auf Erfahrung, Zeugnis und Tradition. Es besteht ein großer Unterschied zur heutigen Vorstellung von objektivem Wissen, das eben nicht auf dem Zeugnis von Menschen beruht, sondern davon unabhängig ist. Ist es trotz des andersartigen Wissensbegriffs Augustins möglich, seine Auslegung als wissenschaftlich zu Bezeichnen? Das führt zur nächsten Grundfrage, nämlich der, was Wissenschaft ist. Kann es eine wissenschaftliche Beschäftigung mit einer transzendenten Wirklichkeit geben? Für Augustinus ist klar, dass das möglich ist. Die Wissenschaft, die sich mit Gott beschäftigt, ist die Theologie. In der neuzeitlichen Exegese kommt Gott nicht wirklich in den Blick. Es werden Methoden der neuzeitlichen Sprachwissenschaft und Geschichtswissenschaft angewendet, die von ihrem Ansatz her nicht davon ausgehen, es mit Transzendtem zu tun zu bekommen. Während Augustinus in seiner *Enarratio* fast ständig über Gott redet, vermeiden es moderne Ausleger des Psalms, irgendeine Aussage über Gott zu treffen, sondern beschäftigen sich mit der Frage, was wohl der Psalmdichter über Gott dachte. Der Unterschied besteht in der Wahrheitsfrage. Neuzeitliche Exegeten fragen danach, was der Psalm sagen will, aber nicht danach, ob diese Aussage denn auch wahr ist. Augustinus dagegen ist von der Wahrheit des Psalms überzeugt und will das eindringlich vor Augen stellen. Während moderne Ausleger durch ihre Forschungen zum Ergebnis kommen, dass der Psalm über die Abkehr vom Hochmut und die Hinkehr zur Demut spricht, ist es Augustins Anliegen, eindringlich zu zeigen, dass der Psalm recht hat, dass die Abkehr vom Hochmut und die Hinkehr zur Demut ein richtiges, nachahmenswertes Verhalten ist.

Das Problem, das sich stellt, ist aber nicht nur eines zwischen patristischer Schriftauslegung und neuzeitlicher Exegese, sondern es besteht ebenso zwischen neuzeitlicher Exegese und neuzeitlicher Dogmatik: *Systematische Theologie, welche sich dem reformatorischen Erbe verpflichtet weiß, hat die Schriftauslegung nicht etwa nur zur Voraussetzung ihrer Darstellung des christlichen Glaubens und seiner Inhalte, sondern ist insgesamt als eine Weise der Schriftauslegung zu verstehen. Im Sinne reformatorischer Theologie ist Dogmatik nichts anderes als „konsequente Exegese“ (Eberhard Jüngel [geb. 1934]). Die Verständigung über Aufgabe und Methode christlicher Schriftauslegung bildet daher kein fundamentaltheologisches Thema neben*

anderen, sondern entscheidet grundlegend über das Selbstverständnis jeder Dogmatik. Wie die Kirchengeschichte insgesamt, so läßt sich auch die Dogmen- und Theologiegeschichte rekonstruieren als „Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift“. [...] Neuzeitlich ist nämlich zwischen Exegese im Sinne der historisch-kritischen Rekonstruktion der biblischen Texte und ihrer ursprünglichen Aussage und der Schriftauslegung im Sinne des gegenwartsbezogenen Schriftgebrauchs unter der Voraussetzung ihrer heutigen Geltung zu unterscheiden.¹⁸⁵

Man kann im Vergleich zwischen Augustinus und den modernen Auslegungen zwei Ebenen unterscheiden: Von der Textgattung und der Herangehensweise her gesehen arbeitet Augustinus paränetisch. Er wählt die Gattung *Predigt* und will seine Zuhörer zu einer dem Psalm entsprechenden inneren Haltung motivieren. Die modernen Ausleger dagegen wollen zu gar nichts motivieren, sondern fragen theoretisch. Sie wollen wissen, wovon der Psalm spricht, warum er das tut, wie es dazu gekommen ist. Es gibt aber noch eine zweite Ebene. Vom Ziel der Auslegung her gesehen will Augustinus auch zeigen, dass das, wovon der Psalm spricht, nämlich die Einübung in die Haltung der Demut, wahr, richtig und gut ist. Moderne Exegeten stellen diese Frage, ob das, was der Psalm sagt, wahr ist, nicht. Sie haben mit der Erhebung des ursprünglichen Sinns und der Erklärung späterer Redaktionen ihre Aufgabe erfüllt. Ob die Haltung der Demut denn nun wirklich empfehlenswert ist, was wahre Demut ist und was Fehlformen, wird nicht diskutiert. Diese Überlegungen führen sehr weit in die Wissenschaftstheorie und zur Frage nach dem methodischen Atheismus neuzeitlicher Wissenschaften. Wenn die Frage nach Gott von vorneherein ausgeklammert wird – wie es die neuzeitlichen Geistes- und Naturwissenschaften tun – kann Gott auch im weiteren Verlauf der Forschung nicht mehr vorkommen. Er kann folglich auch in der Philologie und der Geschichtswissenschaft nicht mehr vorkommen, selbst wenn diese einen biblischen Text zu ihrem Gegenstand erwählen. Für Augustinus dagegen ist von vornherein klar, dass er nicht irgendeinen historischen Text, sondern eine von Gott inspirierte heilige Schrift auslegt. Während die modernen Exegeten über den Psalm sprechen, redet Augustinus anhand des Psalms über Gott und die Gottesbeziehung des Menschen. Exegese ist für Augustinus kein Selbstzweck. Es mag nun seltsam erscheinen, dass Augustinus gar

¹⁸⁵ KÖRTNER, Ulrich, Schriftauslegung IV. Systematisch-theologisch, in: MÜLLER, Gerhard (Hg.), Theologische Realenzyklopädie XXX. Berlin – New York 1999, 489.

keine Zeit darauf verwendet, zu Beweisen, dass das Thema des Psalms tatsächlich Demut ist, wie es neuzeitliche Ausleger tun. Dies hat vermutlich damit zu tun, dass für ihn mehr als nur eine Deutung möglich ist. Jede Interpretation, die nicht gegen den Glauben ist, ist erlaubt. Augustinus entscheidet sich dafür, den Psalm unter dem Aspekt der Demut auszulegen und beweist, indem er dieses Vorhaben schlüssig umsetzt, dass er *eine* Bedeutung des Psalms richtig erfasst hat.

4. Ein Vergleich am Beispiel der Rede von Gott

a) Neuzeitliche Auslegungen

Die modernen Exegeten sind in der Regel bemüht, sich von Fragen der systematischen Theologie fern zu halten. *Franz DELITZSCH* versucht, die Bedeutung der Psalmworte zu erheben und bezieht den Psalm auf das Leben Davids und dessen Erfahrungen. Dabei vermeidet er es jedoch, sich selbst zu Fragen nach Gott und Gottesbeziehung zu äußern. Nur der letzte Satz ganz am Ende klingt etwas predigtartig. Hier scheint anzuklingen, dass sich auch *Franz DELITZSCH* selbst mit dem Psalm identifiziert, wenn er mit den Worten schließt: *Denn Er widersteht den Hoffärtigen, den Demütigen aber gibt er Gnade.*¹⁸⁶ *Hermann GUNKEL* beschäftigt sich recht ausführlich mit der Frage, welche Art von Gottesbeziehung der Beter des Psalms wohl hatte. Er rückt ihn einerseits in die Nähe mystischen Betens, bestreitet aber andererseits, dass der Psalm Mystik im strengen Sinn sei.¹⁸⁷ *Gottfried QUELL* bleibt dagegen deutlich bei textkritischen Fragen. Eine eigene Meinung zu Gott und Gottesbeziehung ist nicht zu erkennen. Er ist sich dieser Einseitigkeit bewusst, sie ist wohl sogar Ergebnis einer gewollten Fokussierung, denn er schreibt am Ende seines Aufsatzes: *So etwa dürfte man sich das Technische konstruieren. Der Sinn aber liegt in den Worten selbst.*¹⁸⁸ *Klaus SEYBOLD*, der sich mit dem Wallfahrtspsalter insgesamt beschäftigt, bleibt ganz bei der Analyse und Erklärung der Texte. Nach Gott wird nicht gefragt, dass Stichwort *Gott* kommt im

¹⁸⁶ *DELITZSCH*, Kommentar über die Psalmen (1876), 717.

¹⁸⁷ *GUNKEL*, Die Psalmen (⁴1926), 563-564.

¹⁸⁸ *QUELL*, Psalm 131 (1967), 185.

Stichwortregister nicht vor.¹⁸⁹ Eine Ausnahme stellt in diesem Zusammenhang *Walter BEYERLIN* dar. Er konzentriert sich im Großteil seines Werkes ganz auf historisch-kritische Fragen, doch am Ende, in einem Kapitel, das er mit *Quintessenz* überschreibt, spricht er nicht mehr nur über den Psalm, sondern auch anhand des Psalms über den Beter und Gott. Allerdings macht er eher Andeutungen, als dass er sich festlegt. So beendet er seine Ausführungen auch mit einer Frage: *Reicht die Nachwirkung des Psalms nicht so weit, daß er auch heute noch – wie in den Tagen seines Urhebers und der ersten „Benützer“, wie in der Zeit der Wallfahrer – als Hilfe auf dem Weg wirken kann?*¹⁹⁰ Auch *Erich ZENGER* (HThKAT) räumt der historisch-kritischen Analyse sehr viel Platz ein. Am Ende gibt es zwar einen Abschnitt *Bedeutung*, aber auch dort widmet er sich hauptsächlich der Analyse des Psalms. Nur in einem Satz deutet er an, was dieser Psalm für die Gottesbeziehung des heutigen Lesers bedeuten könnte: *So kann man Ps 131 als Rühmung des Kleinseins vor Gott und der Gotteskindschaft lesen, die zum Eintritt in das Gottesreich disponieren (vgl. Mt 18,1-5 par).*¹⁹¹ In diesem Satz, einschließlich des in Klammer gesetzten Verweises auf das Neue Testament, gibt *Erich ZENGER* einem Gedanken Raum, der über die bloße Erklärung des Psalms hinausweist auf die Gottesbeziehung des Menschen. Es ist charakteristisch für die vorgestellten Interpretationen, dass das Bewusstsein für die begrenzte Zielsetzung der historisch-kritischen Methode irgendwie vorhanden ist, und dass man versucht irgendwie in einem Nebensatz oder einem Schlusswort darauf hinzuweisen, in welche Richtung eine für das geistliche Leben des Menschen bedeutsame Auslegung gehen könnte. Durchgeführt wird eine solche geistlich-spirituelle Auslegung aber nicht. Das wird anscheinend als wissenschaftlich nicht mehr begründbar angesehen und der Seelsorge überlassen. Im Vergleich mit Augustinus muss gesagt werden: Wo für die modernen Exegeten die Wissenschaft endet, dort fängt für Augustinus die Theologie erst richtig an, nämlich wo es nicht mehr darum geht, über die Bedeutung von Wörtern und die Gliederung von Versen zu reden, sondern über Gott und die Menschen.

¹⁸⁹ SEYBOLD, Wallfahrtspsalmen (1978), 107-108.

¹⁹⁰ BEYERLIN, Hybris (1982), 109.

¹⁹¹ ZENGER, Psalm 131 (HThKAT 2008), 609.

b) Augustinus

Augustinus schneidet gleich zu Beginn seiner EnPs 130 eine ganze Fülle von Themen an: Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie und Eschatologie werden ebenso gestreift wie aktuelle kirchenpolitische Probleme. Auf alle diese Fragen soll die Auslegung des Psalms Antwort geben. Augustinus geht davon aus, dass Zwietracht in der Kirche und Streitereien über theologische Fragen vor allem auf eine falsche Geisteshaltung, nämlich Überheblichkeit, zurückzuführen sind. Ohne dass alle Fragen beantwortet oder alle Probleme gelöst werden, kann dennoch Frieden in der Kirche herrschen, wenn anstelle der Überheblichkeit eine Haltung der Demut eingenommen wird. Durch das Beten des Psalms und die Einnahme der in ihm herrschenden Geisteshaltung gelangt man zu eben dieser Demut. Deshalb ist der Psalm tatsächlich eine Antwort auf all die angeschnittenen Fragen, aber nicht so, dass er sie sachlich beantwortet, sondern so, dass er von der Unruhe, dem Streit und der Besserwisserei zu Ruhe, Geduld und Demut führt. Es gilt einzusehen, dass nicht immer jeder alles versteht, sondern dass es Geduld und Gebet braucht, um zu einer Erkenntnis zu gelangen. Den Psalm richtig verstehen bedeutet für Augustinus, im Geist des Psalms leben. Den Psalm richtig auslegen bedeutet für ihn, im Geist des Psalms leben lehren. Die Frage, ob er diesen Geist des Psalms überhaupt richtig erfasst hat, stellt sich für Augustinus nicht. Ausgenommen den Begriff *saeculum* enthält der Psalm keine dunklen oder zweideutigen Stellen, sodass Augustinus auf Worterklärungen verzichtet. Der Sinn der Worte erscheint ihm so klar, dass er keine weiteren Erklärungen für nötig hält. Nur wo eine andere Auslegung den Sinn verändert, indem sie die Formulierung *super matrem* nicht beachtet, setzt er sich damit länger auseinander. Augustins Feststellung, der Psalm handle von Demut, wird von modernen Exegeten geteilt. Obwohl sich der Psalmtext des Augustinus vom hebräischen Text unterscheidet, ist das Thema Demut anscheinend so dominant, dass alle Ausleger darin übereinstimmen. Man kann Augustinus also nicht vorwerfen, dass er etwas Wichtiges übersehen oder eine Schwierigkeit im Verständnis leichtfertig übergangen hätte. Soweit es ihm mit den ihm zur Verfügung stehenden Mitteln möglich war, hat er gründlich gearbeitet. Dass er nicht in einem modernen Wissenschaftsbetrieb stand, keine guten Hebräischlehrer hatte und nicht auf die Vorarbeit von Philologen, welche den hebräischen Text sicherten, zurückgreifen konnte, kann Augustinus nicht

angelastet werden. Eine Grundentscheidung des Augustinus ist es allerdings, den Psalm als Leitfaden der Beziehung zu Gott und der Kirche zu verstehen. Soweit Augustins Verständnis des Literalsinns des Psalms. Noch deutlicher kommt diese Ausrichtung in der figurativen Deutung zum Vorschein, welche Augustinus aber nicht zusammenhängend und systematisch, sondern nur verstreut über die *Enarratio* gibt. In dieser Deutung spricht der Psalm von der geduldigen Erwartung des Reiches Gottes. Während der Zeit des Wartens werden wir von Jesus Christus genährt, wenn wir demütig sind, wer sich jedoch hochmütig auflehnt, wird von ihm getrennt. Der Psalm spricht somit von unserer heutigen Situation in der Heilsgeschichte: Die Christen leben schon durch Christus, die volle Gemeinschaft mit ihm steht aber noch aus und muss geduldig erwartet werden. Im Verständnis des Augustinus spricht der Psalm schon im Literalsinn von der Gottesbeziehung des Menschen, noch deutlicher aber im figurativen Sinn.

5. Vergleich der Methoden von *Erich ZENGER* und Augustinus

Erich ZENGER (HThKAT) beginnt mit einer eigenen Übersetzung, anschließend kommt ein langer Abschnitt zu Text und Übersetzung. Augustinus legt eine von ihm selbst überarbeitete Übersetzung der Septuaginta zugrunde. Während *Erich ZENGER* sehr lange den hebräischen Text und seine Übersetzung behandelt und nebenbei auch auf die Septuaginta blickt, widmet sich Augustinus nur einmal, in EnPs 130,15 einem Übersetzungsproblem. Er gibt keine durchgehende Erklärung seines Textverständnisses, sondern nur dort, wo es ihm wegen einer möglichen Unklarheit notwendig erscheint. Bei *Erich ZENGER* findet sich ein kurzer Abschnitt zur Wertschätzung des Psalms in der Forschung. Augustinus erwähnt lediglich nebenbei andere Ausleger, ohne sie beim Namen zu nennen. *Erich ZENGER* widmet sich anschließend der Analyse des Aufbaus und gliedert den Psalm in drei Abschnitte. Augustinus äußert sich nicht explizit zur Gliederung des Psalms. Implizit nimmt er durch die Gliederung seiner ganzen Predigt, in der er zuerst den ersten Teil des Psalms auslegt, dann den zweiten und am Ende kurz den dritten, auch eine Gliederung des Psalms vor. Die drei Teile grenzt er genau so ab,

wie *Erich ZENGER*. *Erich ZENGER* widmet sich dann Gattung und Entstehung. Dazu sagt Augustinus überhaupt nichts. Anschließend nimmt *Erich ZENGER* die Auslegung des Psalms vor. Bei Augustinus nimmt die Auslegung den allergrößten Teil der EnPs 130 ein, die aus einem Proömium und der Auslegung besteht. Alle Themen, die *Erich ZENGER* separat behandelt, arbeitet Augustinus in die Auslegung ein, wo es ihm gerade passend erscheint. *Erich ZENGER* behandelt zuletzt Kontext, Rezeption und Bedeutung. Für Augustinus ist der Kontext ein sehr wichtiges Thema. Er versucht stark, den Psalm aus dem Kontext der Heiligen Schrift und der Offenbarung heraus zu verstehen. Was *Erich ZENGER* ganz am Schluss zur Bedeutung des Psalms sagt, ist für Augustinus das eigentliche Hauptthema seiner ganzen Predigt.¹⁹²

Insgesamt lässt sich sagen, dass Augustinus fasst alle Methoden kennt, die *Erich ZENGER* zur Interpretation des Psalms heranzieht. Allerdings gewichtet er sie völlig anders. Dinge, die *Erich ZENGER* wichtig sind, streift Augustinus nur am Rand, was *Erich ZENGER* nur nebenbei behandelt, ist für Augustinus zentral. Man kann wohl mit Recht sagen: *hinter der aus pastoralen Gründen „unwissenschaftlichen“ Erklärung steht die gewissenhaft vorbereitete Auseinandersetzung mit dem Prophetenwort*¹⁹³. Der einzige Punkt, den Augustinus überhaupt nicht beachtet, ist die Entstehung des Psalms.

Nach *Erich ZENGER* wird im Neuen Testament nicht das Alte Testament ausgelegt, sondern das Christusereignis wird vom Alten Testament her erklärt und plausibel gemacht. Das Alte Testament ist die unumstößliche Autorität, der Christusglaube ist das Neue. Der Christusglaube ergibt sich nicht einfach von selbst aus dem Alten Testament, auch nicht aus dessen christologischer Interpretation, sondern der Christusglaube kommt aus der Begegnung mit dem Auferstandenen. Diese Erfahrung – die Begegnung mit Jesus Christus – versuchten die ersten Christen von der Heiligen Schrift (d.h. dem Alten Testament) her zu verstehen. Im Neuen Testament wird das Alte Testament nicht um seiner selbst willen zitiert und interpretiert, sondern mit Hilfe des Alten Testaments soll Christus begriffen und verkündigt werden.¹⁹⁴

¹⁹² ZENGER, Psalm 131 (HThKAT 2008), 596-610.

¹⁹³ PRIMMER, Adolf, Die Edition von Augustinus, Enarrationes in Psalmos: Eine Zwischenbilanz, in: PRIMMER, Adolf, SOMLAK, Kurt, WEBER, Dorothea (Hg.), Textsorten und Textkritik (Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 21. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Sitzungsberichte Band 693). Wien 2002, 155.

¹⁹⁴ ZENGER, Erich, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: ZENGER, Erich (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1). Stuttgart 2004, 14-16.

Überträgt man diese Überlegung auf Augustins *Enarrationes*, muss man fragen, ob er den Psalm um seiner selbst willen auslegt, oder mit Hilfe des Psalms Christus verkündigt. Allerdings ist die Lage hier nicht mehr so einfach wie bei den ersten Christen. Für Augustinus lag schon das fertige Neue Testament als autoritative Schrift vor, während die Autorität des Alten Testaments von manchen angezweifelt wurde. Deshalb kann man nicht sagen, dass er das Alte Testament brauchte, um den Christusglauben zu stützen. Es ist eher ein wechselseitiger Vorgang: Der Psalm und seine christliche Deutung stützen sich gegenseitig und bilden ein großes Ganzes.

6. Nicht historisch-kritische Schriftauslegung heute

a) Die Position Georg FOHRERS

Es ist interessant, dass der Eingangs¹⁹⁵ genannte Georg FOHRER, nachdem er sich heftig gegen die traditionell-kirchliche Bibelauslegung gewandt hat, zu Positionen gelangt, die Augustins Verständnis gar nicht so unähnlich sind. Es entsteht der Eindruck, dass Georg FOHRER mit seiner Polemik eher auf die Neuscholastik zielt als auf die Kirchenväter. Georg FOHRER sieht das prophetische Kerygma des Alten Testaments als entscheidend für dessen andauernde Bedeutung: *Wir können die sachliche Frage nach dem menschlichen Dasein vor Gott und in der Welt an das Alte Testament stellen und erhalten eine Antwort, die zugleich die persönliche Frage nach unserem eigenen Dasein vor Gott und in der Welt beantworten kann. Denn die prophetische Daseinshaltung gibt uns Kunde davon, wie damals in einer ganz bestimmten Umwelt und geschichtlichen Lage das Dasein verstanden und gelebt worden ist.*¹⁹⁶ Das Alte Testament ist keine Sammlung von Vorschriften, sondern Beispiel und Vorbild für die Suche nach unserer eigenen Gottesbeziehung. Das Alte Testament ist eine Autorität, insofern sich ein Mensch davon persönlich betroffen fühlt.¹⁹⁷

Dieses Verständnis kommt Augustins Position, wonach die Schriftauslegung vor allem

¹⁹⁵ Kapitel C.1.b

¹⁹⁶ FOHRER, *Bibelverständnis* (1957), 39.

¹⁹⁷ FOHRER, *Bibelverständnis* (1957), 38-40.

der Liebe zu dienen hat, durchaus entgegen. Auch er hat in der EnPs 130 nicht die Absicht, einzelne dogmatische Lehrsätze durch aus dem Zusammenhang gerissene Schriftzitate zu belegen, sondern seine Zuhörer dazu zu führen, sich von dem Psalm persönlich betroffen zu fühlen und eine entsprechende innere Haltung einzunehmen. Der Unterschied zwischen *Georg FOHRER* und Augustinus besteht hauptsächlich darin, dass *Georg FOHRER* das Alte Testament geschichtlich verortet, während für Augustinus nicht die Geschichte, sondern die Heilsgeschichte der entscheidende Bezugsrahmen ist. Innerhalb dieser Heilsgeschichte muss das Alte Testament ausgelegt werden, und auch Augustinus selbst ist als Christ und Bischof Teil dieser Heilsgeschichte. Ein zweiter markanter Unterschied besteht darin, dass *Georg FOHRER* immer nur das Individuum im Blick hat, das sich betroffen fühlt. Für Augustinus geht es nicht nur um das Individuum, sondern auch um die Gemeinschaft der Kirche.

Vielleicht ist dieser Unterschied sogar viel bedeutender, als es zunächst erscheint. Viele moderne Exegeten sind sich bewusst, dass es mit reinen Worterklärungen und historischen Darlegungen nicht getan ist und versuchen am Ende ihrer Ausführungen auch noch, die Bedeutung eines Textes für uns heute zu erheben. Solche Versuche begnügen sich aber meist mit einigen kurzen Andeutungen, in welche Richtung es wohl gehen könnte, und haben dabei immer nur den einzelnen Leser und die einzelne Leserin im Blick. Eine Darlegung, was der Psalm 131 heute für die katholische (oder irgendeine andere) Kirche bedeutet, gibt es nicht. Die Kirche, insbesondere der kirchliche Gottesdienst, ist aber der Ort, wo die meisten Menschen mit biblischen Texten regelmäßig zu tun bekommen, heute genauso wie zur Zeit Augustins. Augustinus interpretiert den Psalm in Form einer Predigt bei einem Gottesdienst, wobei der Psalm selbst Teil der Liturgie war. Dass Augustins EnPs 130 aus heutiger Sicht einen wenig wissenschaftlichen Eindruck erweckt, hängt sicher auch damit zusammen, dass heutige Wissenschaftler vor Studenten in Hörsälen sprechen, während Augustinus für die Gläubigen bei einem Gottesdienst predigte. Der Gottesdienst war nicht nur der Ort, wo er die Menschen am besten erreichen konnte, sondern auch der Ort, wo diese Menschen praktisch mit dem Psalm zu tun bekamen.

Man bekommt den Eindruck, dass die moderne Exegese um der Exaktheit und Korrektheit ihrer Forschung willen um möglichst große Eigenständigkeit und Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen bemüht ist, während es Augustinus um ein

großes Ganzes ging – christliches Leben in der Gemeinschaft der Kirche –, zu dem die Schriftauslegung einen Teil beiträgt.

b) Die Position *Martin BUBERS*

Martin BUBER hat eine kurze Erklärung zu seiner Übersetzung der Schriftwerke geschrieben. Dabei misst er Stichwortverbindungen innerhalb biblischer Texte, aber auch innerhalb des ganzen (alttestamentlichen) Kanons große Bedeutung bei. Er erwähnt die Entstehungsgeschichte der Psalmen oder ihren historischen Kontext gar nicht, sondern will aus der Schrift selbst – durch Vergleich verschiedener Stellen – erkennen, wie ein Begriff richtig übersetzt wird. Er fasst sein Grundprinzip in einem Satz so zusammen: *Die hebräische Bibel will als Ein Buch gelesen werden, so daß keiner ihrer Teile in sich beschlossen bleibt, vielmehr jeder auf jeden zu offengehalten wird; sie will ihrem Leser als Ein Buch in solcher Intensität gegenwärtig werden, daß er beim Lesen oder Rezitieren einer gewichtigen Stelle die auf sie beziehbaren, insbesondere die ihr sprachidentischen, sprachnahen oder sprachverwandten erinnert und sie alle einander erleuchten und erläutern, sich miteinander zu einer Sinneinheit, zu einem nicht ausdrücklich gelehrt, sondern dem Wort immanenten, aus seinen Bezügen und Entsprechungen hervortauchenden Theologumenon zusammenschließen.*¹⁹⁸

Martin BUBER rechtfertigt diesen Zugang damit, dass es sich bei solchen sprachlichen Verbindungen nicht um etwas Nachträgliches handelt, sondern dass solche Verbindungen für die Entstehung des Kanons von Bedeutung waren. Sinnstiftende Stichwortverbindungen gibt es innerhalb eines Textes, innerhalb eines Buches, aber auch zwischen Büchern und im gesamten Kanon der Schrift. Dass ein Buch überhaupt und in einer bestimmten Textvariante in den Kanon aufgenommen wurde, mag auch damit zusammenhängen, dass es sprachliche Bezüge zu anderen, bereits kanonisierten Büchern aufwies. *Martin BUBER* erkennt eine *gewaltige Synoptik der Bibel*¹⁹⁹. Es darf nicht vergessen werden, dass *Martin BUBER* das Alte Testament meint, wenn er von der Bibel spricht. Um die ganze Sinniefe eines Leitbegriffs zu verstehen, darf man die

¹⁹⁸ *BUBER, Martin*, Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zum vierten Band. Die Schriftwerke. Heidelberg o.J., 3. Beilage zu: Die Schrift IV. Die Schriftwerke. Verdeutscht von *Martin BUBER*. Heidelberg ^{5. Auflage der Ausgabe von 1962} 1980.

¹⁹⁹ *BUBER*, Verdeutschung (o.J.), 3.

einzelnen Stellen nicht isoliert betrachten, sondern muss sie im Zusammenhang sehen. Der Leser muss sich freilich darin schulen, solche Zusammenhänge zu erkennen und im Gedächtnis zu behalten, er benötigt ein *organisches biblisches Gedächtnis*²⁰⁰. Ein Wort, ein Satz der Heiligen Schrift muss im Kontext der Schrift verstanden werden. Das Buch der Psalmen wird erst wirklich verständlich, wenn man es auf diese Weise liest. So meint *Martin BUBER* in einem anderen Beispiel, dass sich die beiden Bilder vom schwebenden Adler (Dtn 32,11) und vom schwebenden Geist Gottes (Gen 1,2) gegenseitig erhellen. Die Verbindung wird dadurch begründet, dass das Wort *schweben* nur an diesen beiden Stellen vorkommt. *Martin BUBER* geht davon aus, dass die biblischen Texte ursprünglich mündlich tradiert wurden und ihre Tradenten ein besonderes Gespür für solche sprachlichen Verbindungen hatten.²⁰¹ *Martin BUBER* nähert sich damit einer für die Patristik sehr bedeutsamen Art, mit biblischen Texten umzugehen, an. Augustinus erläutert Schriftstellen genau in der Weise, dass er sie in Beziehung zu anderen Stellen setzt, in denen derselbe Begriff oder derselbe Gedanke vorkommt.

c) Systematische und praktische Theologie

Auch in der modernen Theologie ist man sich bewusst, dass sich Schriftauslegung nicht in der historisch-kritischen Forschung erschöpfen kann. Sowohl die systematische als auch die praktische Theologie nehmen die Schrift in Gebrauch. Sie setzen dabei voraus, dass der *Geist [...] die Wahrheit des Buchstabens*²⁰² ist. Die praktische Theologie zielt darauf ab, durch die Kraft des Evangeliums *Glauben, Liebe und Hoffnung im Vollzug der „Kunst des Bibellesens“*²⁰³ zu erwirken. Die systematische Theologie sieht die Kirche als Auslegungsgemeinschaft der Heiligen Schrift, ja von der Auslegung einer *Heiligen Schrift* kann man überhaupt nur in einer Glaubensgemeinschaft sprechen. Das Verhältnis zwischen systematischer Theologie und historisch-kritischer Exegese ist aber gespannt. Im Hintergrund geht es auch um die Frage, wie das Verhältnis von Religion

²⁰⁰ *BUBER*, Verdeutschung (o.J.), 4.

²⁰¹ *BUBER*, Verdeutschung (o.J.), 3-5, 20-23.

²⁰² *SCHRÖER*, *Henning*, Schriftauslegung V. Praktisch-theologisch, in: *MÜLLER*, *Gerhard* (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie* XXX. Berlin – New York 1999, 495.

²⁰³ *SCHRÖER*, Schriftauslegung (TRE XXX. 1999), 495.

und wissenschaftlicher Theologie zu bewerten ist. In der evangelischen Kirche hat vor allem *Rudolf BULTMANN* versucht, durch eine existenzialistische Interpretation die *Einheit von historisch-kritischer Rekonstruktion und theologischer Applikation der biblischen Texte*²⁰⁴ zu wahren.²⁰⁵

d) Katholische Kirche

In der katholischen Kirche wird auch gegenwärtig ein aus der patristischen Tradition stammendes Verständnis von Schrifterklärung vertreten. Die historisch-kritische Forschung wird in ihrer Bedeutung gewürdigt, aber in den kirchlichen Rahmen eingeordnet: *Die katholische Exegese darf nicht einem Wasserlauf gleichen, der in einer hyperkritischen Analyse versandet. Sie hat in Kirche und Welt eine entscheidende Funktion zu erfüllen: zur möglichst authentischen Vermittlung der inspirierten Botschaft der Heiligen Schrift das Ihre beizutragen.*²⁰⁶ Der Katechismus der Katholischen Kirche spricht sich sogar deutlich für eine Schriftauslegung in patristischer Tradition aus: *Die Christen lesen also das Alte Testament im Lichte Christi, der gestorben und auferstanden ist.*²⁰⁷ *Die Einheit der beiden Testamente ergibt sich aus der Einheit des Planes und der Offenbarung Gottes. Das Alte Testament bereitet das Neue vor, während dieses das Alte vollendet. Beide erhellen einander; beide sind wahres Wort Gottes.*²⁰⁸ Auch der Gedanke Augustins, dass der Ausleger selbst und seine Absichten von Bedeutung sind, findet sich: *Die Auslegung der inspirierten Schriften muß vor allem auf das achten, was Gott durch die heiligen Verfasser zu unserem Heil sagen will. Was vom Geiste kommt, kann nur durch das Wirken des Geistes voll verstanden werden.*²⁰⁹

²⁰⁴ KÖRTNER, Schriftauslegung (TRE XXX. 1999), 490.

²⁰⁵ KÖRTNER, Schriftauslegung (TRE XXX. 1999), 490; SCHRÖER, Schriftauslegung (TRE XXX. 1999), 495.

²⁰⁶ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Dokument. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 1993. (http://www.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_ge.html, 12.10.2011)

²⁰⁷ Katechismus der katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München – Wien – Leipzig – Freiburg 2003, 129.

²⁰⁸ KKK (2003), 140.

²⁰⁹ KKK (2003), 137.

7. Augustins Ergebnisse aus heutiger Sicht

Augustins Interpretation unterscheidet sich einerseits grundlegend von neuzeitlichen Auslegungen, ist ihnen in mancher Hinsicht aber doch ähnlich. Zunächst scheint es sich um eine Predigt zu handeln, die man mit heutigen Predigten vergleichen könnte, aber nicht mit wissenschaftlicher Exegese. Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass Augustinus viele Fragestellungen und Methoden der modernen wissenschaftlichen Exegese durchaus bekannt waren. Er ging jedoch von anderen Voraussetzungen aus und gewichtete Vieles anders als heute. Das wichtigste Ergebnis von Augustins Auslegung ist, dass es im Psalm um Demut geht. Das sieht man heute genauso. Weiters ist für Augustinus klar, dass der Psalm dazu bewegen will, selbst die Haltung der Demut einzunehmen. Auch hier kann man Augustinus aus heutiger Sicht zustimmen. Der Psalm will zu einer bestimmten inneren Haltung anleiten. Dass Augustinus den hebräischen Text nicht berücksichtigt, sondern eine lateinische Übersetzung des griechischen Textes präsentiert, ist aus heutiger Sicht natürlich ein schweres Manko. Allerdings wird die Septuaginta derzeit nicht mehr so abschätzig beurteilt wie vor einigen Jahrzehnten. Abgesehen davon sehen sich auch heutige Exegeten genötigt, Übersetzungen anzufertigen und zu kommentieren, insbesondere, wenn sie nicht nur für Fachleute, sondern für ein breiteres Publikum schreiben. Die figurative Deutung, die Augustinus gibt, ist aus heutiger Sicht sehr befremdlich. Die moderne Exegese kennt das Gefühl für die Einheit der ganzen Heilsgeschichte nicht, in der Alles mit Allem in Verbindung steht. Augustinus war von diesem Bewusstsein getragen.

Die Beantwortung der Frage, die heute vor allem in der alttestamentlichen Hermeneutik sehr aktuell geworden ist, ob nämlich in historisch-kritischer Exegese sachgerecht von typischem Sinn und damit von Typen gesprochen werden kann, hängt wesentlich davon ab, ob man geschichtlichen Fakten einen über sich selbst hinausweisenden Sinn zuerkennt oder nicht. Letztlich ist es eine Frage nach dem Wesen der Geschichte.²¹⁰

Augustins Schriftauslegung ist durchaus mit Schriftauslegung vergleichbar, wie sie heute in der systematischen und in der praktischen Theologie geschieht. Insofern muss

²¹⁰ BLÄSER, Typos (LThK X. ²1965), 423.

sie theologisch ernst genommen werden. Die Methoden der neuzeitlichen Bibelwissenschaft bringt Augustinus kaum zur Anwendung. Man könnte ihm daher, wenn man seine Auslegung im Horizont neuzeitlicher Bibelwissenschaft betrachtet, vorwerfen, dass er den zweiten Schritt ohne den ersten machen will, dass er den Psalm auslegt, bevor er ihn gründlich erforscht hat. Dieses Problem scheint Augustinus kaum bewusst zu sein. Da er, anders als die neuzeitliche Bibelwissenschaft, nicht von einem eindeutig historischen Bezugspunkt des Psalms ausgeht, sondern ihn als Prophetie liest, kommt er gar nicht auf die Idee, ihn historisch zu erforschen. Auch in der Neuzeit wurden und werden Positionen vertreten, die eher Augustinus ähneln als der historisch-kritischen Exegese. Sie finden sich bei *Martin BUBER*, im *Katechismus der Katholischen Kirche*, in der systematischen Theologie, in der praktischen Theologie, ansatzweise sogar bei dem Alttestamentler *Georg FOHRER*. Auch in der Neuzeit gab und gibt es Schriftauslegung, die nicht historisch-kritisch ist. Trotzdem gilt gemeinhin die historisch-kritische Methode als das Kennzeichen neuzeitlicher Bibelwissenschaft. Über mehr als 100 Jahre haben sich Anhänger beider Richtungen bekämpft. Der Versuch, eine Verbindung zwischen den verschiedenen Methoden, der traditionellen kirchlichen Schriftauslegung und der neuzeitlichen Bibelwissenschaft, zu schaffen, wird erst in den letzten Jahren verstärkt unternommen.²¹¹

²¹¹ *SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER*, Lehrbrief (Manuskript), 84.

Die Zählung der Psalmen²¹²

Hebräische Tradition	Griechische und lateinische Tradition
Ps 1-8	Ps 1-8
Ps 9-10	Ps 9
Ps 11-113	Ps 10-112
Ps 114-115	Ps 113
Ps 116,1-9	Ps 114
Ps 116,10-19	Ps 115
Ps 117-146	Ps 116-145
Ps 147,1-11	Ps 146
Ps 147,12-20	Ps 147
Ps 148-150	Ps 148-150

Verzeichnis der Abkürzungen

EnPs = Enarrationes in Psalmos

LXX = Septuaginta

MT = Masoretentext

Vg = Vulgata

²¹² *KRAUS, Wolfgang, KARRER, Martin (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009, 750.*

Literaturverzeichnis

AUGUSTINUS, Bekenntnisse. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von *Joseph BERNHART*. Frankfurt am Main – Leipzig ¹1987.

[= *AUGUSTINUS*, Bekenntnisse]

AUGUSTINUS, Aurelius, Die christliche Bildung. Übersetzung von *Karla POLLMANN*. Stuttgart 2002.

[= *AUGUSTINUS*, Die christliche Bildung]

AUGUSTINUS, Aurelius, Über die Psalmen. Ausgewählt und übertragen von *Hans Urs von BALTHASAR* (Christliche Meister 20). Einsiedeln ³1996.

BAUER, Johannes, Zum Psalmtext Augustins in den Enarrationes, in: *PRIMMER, Adolf, SOMLAK, Kurt, WEBER, Dorothea (Hg.)*, Textsorten und Textkritik (Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 21. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Sitzungsberichte Band 693). Wien 2002, 141-145.

BEYERLIN, Walter, Wider die Hybris des Geistes. Studien zum 131. Psalm (Stuttgarter Bibelstudien 108). Stuttgart 1982.

[= *BEYERLIN*, Hybris (1982)]

BLÄSER, Peter, Typos in der Schrift, in: *HÖFER, Josef, RAHNER, Karl (Hg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche X. Freiburg ²1965, 422-423.

[= *BLÄSER*, Typos (LThK X. ²1965)]

BUBER, Martin, Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zum vierten Band. Die Schriftwerke. Heidelberg o.J.

Beilage zu: Die Schrift IV. Die Schriftwerke. Verdeutschung von *Martin BUBER*. Heidelberg ⁵. Auflage der Ausgabe von 1962 1980.

[= *BUBER*, Verdeutschung (o.J.)]

CHILDS, Brevard, Die Theologie der einen Bibel I. Grundstrukturen. Aus dem Englischen übersetzt von *Christiane OEMING*. Freiburg – Basel – Wien 1994.

[= *CHILDS*, Theologie der einen Bibel I (1994)]

CHRISTES, Johannes, Bildung, in: *CANCIK, Hubert, SCHNEIDER, Helmut (Hg.)*, Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike II. Stuttgart – Weimar 1997, 663-673.

DELITZSCH, Franz, Biblischer Commentar über die Psalmen (Biblischer Commentar über das Alte Testament IV/1). Leipzig 1876.
[= *DELITZSCH*, Commentar über die Psalmen (1876)]

Der Brockhaus in fünfzehn Bänden XV. Leipzig – Mannheim 1999.

Die Bibel in der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Klosterneuburg 1986.

DOHMEN, Christoph, Exegese I. Begriff; II. Geschichte der Exegese; III. Methoden der Exegese, in: *KASPER, Walter (Hg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche III. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1995, 1087-1096.

DOHMEN, Christoph, DIRSCHERL, Erwin, Typologie. I. Begriff; II. Biblisch-theologisch, in: *KASPER, Walter (Hg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche X. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³2001, 321-323.
[= *DOHMEN, DIRSCHLER*, Typologie (LThK X. ³2001)]

EICHRODT, Walther, Ist die typologische Exegese sachgemäße Exegese?, in: *ALAND, Kurt (Hg.)*, Theologische Literaturzeitung 81/11. 1956, 641-654.

FIEDROWICZ, Michael, Enarrationes in Psalmos B. Theologische Aspekte, in: *MAYER, Cornelius (Hg.)*, Augustinus-Lexikon II. Basel 1996, 838-858.
[= *FIEDROWICZ*, Enarrationes (AL II. 1996)]

FIEDROWICZ, Michael, General Introduction, in: *ROTELLE, John (Hg.)*, Expositions of the Psalms 1-32 (The works of Saint Augustine III/15). New York 2000, 13-66.
[= *FIEDROWICZ*, Introduction (2000)]

FIEDROWICZ, Michael, Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche (Traditio christiana 10). Bern – Berlin – Frankfurt a. M. – New York – Paris – Wien 1998.
[= *FIEDROWICZ*, Prinzipien (1998)]

FIEDROWICZ, Michael, Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in Psalmos“. Freiburg – Basel – Wien 1997.
[= *FIEDROWICZ*, Psalmus (1997)]

FOHRER, Georg, Messiasfrage und Bibelverständnis (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 213/214). Tübingen 1957.
[= *FOHRER*, Bibelverständnis (1957)]

FUCHS, Hugo, Schrifterklärung, in: *HERLITZ, Georg, KIRSCHNER, Bruno (Hg.)*, Jüdisches Lexikon IV/2. Frankfurt am Main ²1987 (Nachdruck der 1. Auflage Berlin 1927), 262-269.

[= *FUCHS*, Schrifterklärung (Jüdisches Lexikon IV/2 ¹1927, Nachdruck ²1987)]

FUHRER, Therese, Zu Form und Funktion von Augustins exegetischen Schriften, in: *WILES, Maurice, YARNOLD, Edward (Hg.)*, St Augustine and his Opponents. Other Latin Writers (Studia Patristica 38). Leuven 2001, 136-152.

GORI, Franco (Hg.), Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos 101-150. Pars 3. Enarrationes in Psalmos 119-133 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum XCV/3). Wien 2001.

[= *GORI*, Sancti Augustini Opera. Enarrationes in Psalmos (2001)]

[bei Zitaten aus dem Text der Enarrationes: *AUGUSTINUS*, Enarratio in Psalmum = EnPs]

GRYSON, Roger (Hg.), Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. Stuttgart ⁵2007.

[= *GRYSON*, Vulgata (⁵2007)]

GUNKEL, Hermann, Die Psalmen (Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II/2). Göttingen ⁴1926.

[= *GUNKEL*, Die Psalmen (⁴1926)]

HATCH, Edwin, REDPATH, Henry, A Concordance to the Septuagint II. Graz 1954 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Oxford 1897).

JACOB, Christoph, Allegorie, Allegorese. III. Geschichte der Schriftauslegung; IV. Allegorie in außerbiblischer Literatur, in: *KASPER, Walter (Hg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche I. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1993, 400-401.

[= *JACOB*, Allegorie (LThK I. ³1993)]

Katechismus der katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. München – Wien – Leipzig – Freiburg 2003.

[= KKK (2003)]

KÖRTNER, Ulrich, Schriftauslegung IV. Systematisch-theologisch, in: *MÜLLER, Gerhard (Hg.)*, Theologische Realenzyklopädie XXX. Berlin – New York 1999, 489-495.

[= *KÖRTNER*, Schriftauslegung (TRE XXX. 1999)]

KRAUS, Wolfgang, KARRER, Martin (Hg.), Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung. Stuttgart 2009.

LUBAC, Henri de, Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von *Rudolf VODERHOLZER* (Theologia Romanica 23). Freiburg 1999.

[= *LUBAC*, Typologie (1999)]

MÜHLENBERG, Ekkehard, Schriftauslegung III. Kirchengeschichtlich, in: *MÜLLER, Gerhard* (Hg.), Theologische Realenzyklopädie XXX. Berlin – New York 1999, 472-488.

MÜLLER, Hildegund, Enarrationes in Psalmos A. Philologische Aspekte, in: *MAYER, Cornelius* (Hg.), Augustinus-Lexikon II. Basel 1996, 804-838.

[= *MÜLLER*, Enarrationes (AL II. 1996)]

MÜLLER, Hildegund, Zur literarischen Einheit der exegetischen Predigt Augustins. Beobachtungen an den Enarrationes in Psalmos, in: *L'esegesi dei padri latini. Dalle origini a Gregorio Magno I. Parte Generale. Oriente, Africa* (Studia Ephemeridis Augustinianum 68). Roma 2000, 293-306.

PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Dokument. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. 1993. (http://www.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_ge.html, 12.10.2011)

PRIMMER, Adolf, Die Edition von Augustinus, Enarrationes in Psalmos: Eine Zwischenbilanz, in: *PRIMMER, Adolf, SOMLAK, Kurt, WEBER, Dorothea* (Hg.), Textsorten und Textkritik (Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 21. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philologisch-historische Klasse. Sitzungsberichte Band 693). Wien 2002, 147-192.

QUELL, Gottfried, Struktur und Sinn des Psalms 131, in: *MAASS, Fritz* (Hg.), Das ferne und nahe Wort. Festschrift *Leonhard ROST* (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 105). Berlin 1967, 173-185.

[= *QUELL*, Psalm 131 (1967)]

RAHLFS, Alfred (Hg.), Septuaginta II. Libri poetici et prophetici. Stuttgart ⁵o.J.

REEMTS, Christiana, Schriftauslegung. Die Psalmen bei den Kirchenvätern (Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament 33/6). Stuttgart 2000.

REISER, Marius, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 217). Tübingen 2007.

REVENTLOW, Henning Graf, Epochen der Bibelauslegung IV. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert. München 2001.

Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in Psalmos CI – CL (Corpus Christianorum. Series Latina XL. Aurelii Augustini Opera Pars X/3). Turnholt 1956.

SCHENKER, Adrian (Hg.), Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart ⁵1997.

SCHRÖER, Henning, Schriftauslegung V. Praktisch-theologisch, in: *MÜLLER, Gerhard (Hg.)*, Theologische Realenzyklopädie XXX. Berlin – New York 1999, 495-499.
[= *SCHRÖER*, Schriftauslegung (TRE XXX. 1999)]

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: *HOSSFELD, Frank-Lothar (Hg.)*, Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (Quaestiones disputatae 185). Freiburg – Basel – Wien 2001, 48-87.
[= *SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER*, Einheit und Vielheit (2001)]

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Kontemplatives Schriftverständnis. Zur Wechselbeziehung von kontemplativer Übung und Schriftverständnis, in: *Studies in Spirituality* 17. 2007, 115-125.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, Lehrbrief 3. Die Heilige Schrift verstehen – Biblische Hermeneutik. Manuskript.
Didaktisch überarbeitet und herausgegeben in: *THEOLOGIE IM FERNKURS, KATHOLISCHE AKADEMIE DOMSCHULE (Hg.)*, Der christliche Glaube: Grundkurs. Lehrbrief 3. Die Bibel verstehen – Biblische Hermeneutik. Würzburg 2009.
[= *SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER*, Lehrbrief (Manuskript)]

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger, «Zum Haus des Herrn wollen wir gehen» Psalm 122 – Ursprüngliche Bedeutung und geistiger Sinn, in: *SCHNABEL, Nikodemus (Hg.)*, Laetare Jerusalem. Festschrift zum 100jährigen Ankommen der Benediktinermönche auf dem Jerusalemer Zionsberg (Jerusalemer Theologisches Forum 10). Münster 2006, 104-120.

SEYBOLD, Klaus, Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psalm 120-134 (Biblisch-Theologische Studien 3). Neukirchen-Vluyn 1978.
[= *SEYBOLD*, Wallfahrtspsalmen (1978)]

SIEWERTH, Gustav, Allegorie, in: *HÖFER, Josef, RAHNER, Karl (Hg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche I. Freiburg ²1957, 342-343.
[= *SIEWERTH*, Allegorie (LThK I. ²1957)]

SÖDING, Thomas, Allegorie, Allegorese. I. Allegorie als literarische Gattung und Allegorese als hermeneutisches Verfahren; II. Im AT und im NT, in: *KASPER, Walter (Hg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche I. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1993, 400.
[= *SÖDING*, Allegorie (LThK I. ³1993)]

SÖDING, Thomas, Historisch-kritische Forschung, in: *KASPER, Walter (Hg.)*, Lexikon für Theologie und Kirche V. Freiburg – Basel – Rom – Wien ³1996, 167-169.

STEMBERGER, Günter, Schriftauslegung I. Judentum, in: *MÜLLER, Gerhard (Hg.)*, Theologische Realenzyklopädie XXX. Berlin – New York 1999, 442-457.

STEURER, Rita Maria, Das Alte Testament. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes nach der Biblia Hebraica Stuttgartensia 1986. Band 4. Die 12 kleinen Propheten. Hiob. Psalmen. Holzgerlingen 1999.

Stundenbuch. Für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes III. Im Jahreskreis. Freiburg – Basel – Freiburg – Regensburg – Wien – Salzburg – Linz 1978.

VODERHOLZER, Rudolf, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte/Neue Folge 31). Freiburg 1998.
[= *VODERHOLZER*, Einheit der Schrift (1998)]

WEISER, Artur, Einleitung in das Alte Testament. Göttingen ⁴1957.

WELLMANN, Bettina, Von David, Königin Ester und Christus. Psalm 22 im Midrasch Tehillim und bei Augustinus (Herders biblische Studien 47). Freiburg 2007.
[= *WELLMANN*, Psalm 22 (2007)]

ZENGER, Erich, Heilige Schrift der Juden und der Christen, in: *ZENGER, Erich (Hg.)*, Einleitung in das Alte Testament (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1). Stuttgart ⁵2004, 12-35.

ZENGER, Erich, Psalm 131, in: *HOSSFELD, Frank-Lothar, ZENGER, Erich*, Psalmen 101-150 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament). Freiburg – Basel – Wien 2008, 595-610.
[= *ZENGER*, Psalm 131 (HThKAT 2008)]

ZENGER, Erich, Psalm 131, in: *ZENGER, Erich (Hg.)*, Stuttgarter Altes Testament. Stuttgart ³2005.
[= *ZENGER*, StAT (³2005)]

ZENGER, Erich, Vorwort, in: *ZENGER, Erich (Hg.)*, Stuttgarter Altes Testament. Stuttgart ³2005.
[= *ZENGER*, StAT (³2005)]

ZENGER, *Erich*, „Wie das Kind bei mir...“. Das weibliche Gottesbild von Ps 131, in: RIEDEL-SPANGENBERGER, *Ilona*, ZENGER, *Erich* (Hg.), „Gott bin ich, kein Mann“. Beiträge zur Hermeneutik der biblischen Gottesrede. Festschrift für *Helene SCHÜNGEL-STRAUMANN*. Paderborn – München – Wien – Zürich 2006, 177-195.

Abstract

Der Kirchenvater Augustinus (354-430) schuf mit den *Enarrationes in Psalmos* einen Kommentar zum gesamten Psalter. Die Auslegungen zu den einzelnen Psalmen entstanden zu verschiedenen Anlässen und zu verschiedenen Zeiten. Erst nachträglich stellte sie Augustinus zu einem durchgehenden Psalmenkommentar zusammen. Die Auslegung zu Psalm 130 (= Psalm 131 in der hebräischen Bibel) gehört zu den Auslegungen der Wallfahrtspsalmen. Augustinus legte seine eigene Übersetzung der Psalmen der Auslegung zugrunde. Dadurch ergibt sich ein Textverständnis, das sich vom neuzeitlichen Verständnis deutlich unterscheidet. Augustinus stützt sich außerdem auf antike Methoden der Schriftauslegung, in denen der mehrfache Schriftsinn von großer Bedeutung ist. Während die neuzeitliche Bibelwissenschaft vor allem nach der historisch-kritischen Methode arbeitet und versucht, den ursprünglich intendierten Sinn des rekonstruierten Urtextes zu erheben, deutet Augustinus die Heilige Schrift vor dem Hintergrund der Heilsgeschichte, die in Jesus Christus ihren Höhepunkt fand. Neuzeitliche Exegeten betreiben Textkritik, fragen nach Gattung und Gliederung des Textes und nach seinem Sitz im Leben. Dem kanonische Kontext wird wenig Bedeutung beigemessen, die spätere Rezeption des Psalms ist für sein Verständnis unbedeutend. Augustinus sind die Fragestellungen neuzeitlicher Bibelwissenschaft nicht gänzlich unbekannt, z.B. die Textkritik, aber er misst ihnen wenig Bedeutung für das Verständnis bei. Viel wichtiger ist ihm die figurative Schriftauslegung mit Hilfe von Typologie und Allegorese. Mit Hilfe dieser Methoden bezieht Augustinus den Psalm auf Christus und die Kirche, aber auch auf die aktuelle kirchenpolitische Situation. Sowohl Augustinus als auch die neuzeitliche Exegese kommen aber zum Ergebnis, dass es im Psalm 131 (130) primär um die Demut geht. Ob Augustins Auslegung aus heutiger Sicht als wissenschaftliche Exegese zu betrachten ist, hängt davon ab, ob man darunter nur historisch-kritische Forschung versteht, oder den Begriff weiter fasst. Augustinus hat nicht im Sinne der historisch-kritischen Forschung gearbeitet, es geht ihm mehr um die Grundhaltung der Demut, von welcher der Psalm spricht, als um den Psalmtext selbst. Aber auch in der neuzeitlichen Exegese herrscht ein Bewusstsein dafür, dass die historisch-kritische Methode einen biblischen Text nicht voll ausschöpfen kann, sondern nur ihren Teil zum Verständnis beiträgt.

Abstract

The church father Augustine (354-430) with his *Enarrationes in Psalmos* made a commentary on the whole Psalter. The interpretations of the individual psalms were written on several different times and occasions. Later Augustine compiled them into a continuous psalm commentary. The exposition of psalm 130 (= psalm 131 in the Hebrew Bible) is part of the expositions of the Songs of Ascent. Augustine bases his interpretation on his own translation of the psalms. As a result, Augustine's understanding of the text differs from the modern understanding. Augustine also bases himself on ancient methods of exegesis, where the extended meaning of a text is very important. While modern biblical exegesis uses above all the historical-critical method and tries to determine the initial intended meaning of the reconstructed original text, Augustine's interpretation of the Scriptures takes as its point of departure the history of salvation culminating in Jesus Christ. Modern exegetes perform textual criticism and seek a text's genre, division and *Sitz im Leben*. The canonical context is considered less important, the psalm's later reception is irrelevant for its understanding. Augustine is not altogether unfamiliar with certain questions of modern biblical exegesis, for example textual criticism, but he does not attach any great importance to them. He considers figurative exegesis by means of typology and allegorization much more important. Through these means Augustine relates the psalm to Jesus Christ and the church, as well as to the ecclesio-political situation of his time. Augustine as well as modern exegetes come to the conclusion, that the main subject of Psalm 131 (130) is humility. Whether Augustine's interpretation is considered to be academic exegesis or not, depends on whether this term is understood only in the meaning of historical-critical research or in a wider sense. Augustine did not proceed by way of the historical-critical method. He focuses more on the basic attitude of humility that the psalm speaks about than on the psalm text himself. But also modern exegesis is aware that the historical-critical method cannot exhaust a biblical text, but only contributes its part to the psalm's understanding.

Lebenslauf

Ich wurde am 6. April 1980 in Eisenstadt geboren. Meine Eltern sind die Volksschullehrerin Evelyn Kremser und der Holztechniker Konrad Kremser. Von 1986 bis 1990 besuchte ich die Volksschule Wiesen, von 1990 bis 1998 das BG und BRG Mattersburg. Am 9. Juni 1998 legte ich die Reifeprüfung ab. Von Oktober 1998 bis Mai 1999 leistete ich den Präsenzdienst in Eisenstadt. Von 1999 bis zum Abschluss 2005 studierte ich Geschichte und Philosophie an der Universität Wien. Mit Wintersemester 2004 trat ich in das Burgenländische Priesterseminar ein. 2004/05 absolvierte ich das Propädeutikum der österreichischen Bischofskonferenz in Horn. Seit dem Wintersemester 2005 studiere ich katholische Fachtheologie an der Universität Wien. Im Jahr 2008 verbrachte ich zwei Semester in Bonn und studierte an der dortigen Universität. 2009 verließ ich das Burgenländische Priesterseminar und trat in das Erzbischöfliche Priesterseminar Wien ein. Derzeit bin ich Pastoralpraktikant in der Pfarre Hernals-Kalvarienbergkirche.