

EIN KOMMENTAR, DER ZU DENKEN EINLÄDT

Dieter Böhlers Psalmenkommentar
und Fragen biblischer Hermeneutik

Biblische Texte tragen eine Botschaft in sich, die immer wieder neu zu ergründen ist. Eine Auslegung zielt darauf, biblische Worte zu erklären und verständlich zu machen. Damit zeigt sich, dass das «Gotteswort im Menschenwort» (DV 12) einen Bezug zur konkreten Lebenswirklichkeit hat. Dieser Gegenwartsbezug geht jedoch noch viel tiefer, wenn die Heiligen Schriften des Judentums und des Christentums in die lebendige Beziehung mit dem Gott führen wollen, von dem diese Texte Zeugnis ablegen.¹ Insbesondere das Buch der Psalmen entfaltet eine Relevanz für den Glauben und das Leben, weil es ein Gebetbuch ist, das die menschliche Existenz mit Bitten, Klagen, Lob und Dank vor Gott bringt.

Mit seinem neu erschienenen Kommentar zu den Psalmen 1–50 legt Dieter Böhler SJ ein wegweisendes Werk vor und vervollständigt damit die Psalmenkommentierung im HThKAT, die Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger begonnen haben.² Böhler fühlt sich den exegetischen Anliegen der beiden Kommentatoren verpflichtet, setzt allerdings eigene Schwerpunkte in der Auslegung. Gleich den beiden anderen Kommentarbänden möchte er jeden Psalm für sich selbst stehend auslegen und erklären, ihn zugleich aber im Kontext des ganzen Psalters lesen und verstehen. Stand bei Hossfeld und Zenger besonders der diachrone Ansatz der Psalterexegese im Fokus, so müht sich Böhler um einen Ausgleich und einer Zuordnung von diachroner und synchroner Auslegung (1.). «Der Versuch,» – so der Kommentator – «das Psalterganze redaktionskritisch zu rekonstruieren, der allzu oft hypothetisch bleiben muss, tritt zurück hinter der lectio continua des Psalters, d. h. der synchronen Auslegung des Textes. Jedes Gedicht wird zuerst als in sich

stehendes poetisches Werk ausgelegt, dann aber wird auch der Großtext interpretiert. [...] Die Frage nach der Einbettung in den Psalter ebnet den Individualcharakter des jeweiligen Psalms nicht ein» (*Kommentar* 63). Seinen Kommentar bereichert Böhler mit einer kurzen Frage nach der Rezeption des jeweiligen Psalms. Hier kommen nun die Bedeutung und die Stimmen der Kirchenväter, die ihre Theologie als Schriftauslegung verstanden, und das liturgische Zeugnis zu Wort (2.), «ist doch die Liturgie ein sehr wesentlicher Ort der Psalmenaufführung und Psalmeninterpretation» (*Kommentar* 64). Das Buch der Psalmen ist das aus der Bibel Israels meistzitierte Werk im Neuen Testament. Die frühe Kirche sah im Beter David Christus vorgezeichnet. Darum soll abschließend der Frage nach Möglichkeit und Bedeutung christologischer Psalmenauslegung (3.) nachgegangen werden.

1. *Das Verhältnis von synchroner und diachroner Exegese*

Der diachrone Zugang ist für einen wissenschaftlichen Kommentar zu einem biblischen Buch unabdingbar. Der Ausleger muss literargeschichtlich nach der Entstehung, der Ausarbeitung und der Zusammensetzung einzelner Texte fragen. Die Diachronie zeigt damit, aus welchen Bausteinen ein Textgewebe besteht. Die historische Genese eines Textes wird dadurch deutlich herausgestellt, womit auch die geistesgeschichtlichen, kulturellen und religiösen Dimensionen, die ein Text atmet, verständlich werden. Fragt die diachrone Exegese nach dem Beginn, so untersucht die Synchronie die Endgestalt der Texte. Hierbei kann eine synchrone Exegese auf die diachronen Vorstufen zurückgreifen und diese in ihre Auslegung integrieren. Verfehlt wäre eine synchrone Exegese, wenn sie historische und genealogische Momente im Text übergehen würde. Selbst wenn ein Text auch ohne eine genaue Kenntnis der Entstehungsgeschichte verstanden werden kann, können einzelne Entstehungsschritte und die Analyse von Textschichten der Auslegung dienlich sein.³ Erst die Aufnahme diachroner Ergebnisse lässt eine ‚Gleichzeitig-Setzung‘ eines Textes, seiner Ebenen und seines Inhalts stattfinden und setzt diese zueinander in Beziehung. Synchronie ist auf Relation hin ausgelegt und zielt auf ein Ganzes.⁴ Auch einer diachronen Exegese wird es darum gehen müssen, dass sie die Einzelelemente zu einem Ganzen in Beziehung setzt. Das Ganze wird zunächst das Verstehen der Texte sein, zudem aber auch – gerade, wenn es sich um theologische Texte wie bei der Bibel handelt – zu dem offenbarungstheologischen Referenzpunkt, der der sich kundtuende Gott und zugleich der das Wort Gottes aufnehmende Mensch ist. Gott und Mensch gehören im Ereignis der Offenbarung zusammen, da Offenbarung immer *propter nostram salutem* geschieht. DV 2 hebt hervor, dass sich

Offenbarung in Wort und Tat ereignet. Gottes Wort ist ein geschichtsmächtiges Wort und tritt in die historische Kontingenz ein, worin aber das Geheimnis der Heilswahrheit des Menschen aufleuchtet.

Biblische Texte haben einen historischen Adressatenkreis, für den der Inhalt eine konkret geschichtliche Aussage enthält. Weil aber biblische Texte zugleich identitäts- und glaubensstiftende Texte sind, werden sie nicht von der Rezeptionsgemeinschaft, für die sie im Gesamten kanonisch und normativ sind, zu trennen sein. Die historische Entstehungssituation ist immer zugleich auf die geschichtliche Entgrenzung hin angelegt, insofern biblische Texte als Erfahrungsdeutungen des Menschen mit Gott zu verstehen sind. Gerade die Relativität von Diachronie und Synchronie vermag den eigenen Verstehenshorizont mit dem ursprünglichen Verstehen zu verbinden und beide Momente der Textinterpretation kritisch in Frage zu stellen. Das biblische Offenbarungszeugnis ist dadurch gekennzeichnet, dass es sich einer offenen Eindeutigkeit entzieht und erst in einer *reductio in revelationem* fassbar wird.

Das Zueinander von diachroner und synchroner Exegese wird sich hierbei nicht in einem «zuerst diachron» und «dann synchron» beschreiben lassen, sondern Ziel wird eine gnoseologisch-symmetrische Gleichzeitigkeit sein. «Es *gibt* schlicht keine diachrone Auslegung» – resümiert Erhard Blum – «ohne implizite synchrone Interpretation. Und umgekehrt *gibt* es keine synchrone Interpretation ohne diachrone Implikationen».⁵ Diachronie und Synchronie müssen wieder mehr in ihrer methodologischen Zusammengehörigkeit verstanden werden. Moderne Exegese kann den Gegenwartsbezug und die Lebensrelevanz biblischer Texte dadurch aufzeigen, wenn sie ein Zögern gegenüber einem synchronen Rezeptionspotential überwindet. Diachrone und synchrone Auslegung können für sich genommen die Deutung und Bedeutung biblischer Texte nicht voll und ganz erschließen, wenn sie sich nur auf Teilaspekte der Exegese beschränken. Eine rein diachrone Auslegung bleibt bei der historischen Frage stehen und lässt biblische Texte als Texte der Vergangenheit erscheinen; eine rein synchrone Exegese vermag nicht zu argumentieren, welche Textgestalt für die Auslegung wesentlich ist und welche Bedeutung die historische Kontingenz für das Verstehen hat. Die historische Frage muss mit der Geschichte zusammengedacht werden und in der normativ-kanonischen Einheit der christlichen Bibel die Explikation der Offenbarung des Wortes Gottes für den gegenwärtigen Glauben aufweisen. Eine historische Rückfrage verankert jeden biblischen Text in der Geschichte und eine synchrone Analyse biblischer Texte erschließt den historischen Text, wie er dann in der Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft überliefert wird, die den eigentlichen Kommunikationskontext darstellt. Die Exegese der Bibel spannt sich zwischen diesen beiden Polen auf

und ermöglicht eine historische Gültigkeit des Textsinns für eine Glaubensgemeinschaft. Um es mit einem Wort von Dieter Böhler zu sagen: «Kanonisierung dehistorisiert teilweise und stellt einen neuen, literarischen Kontext her, der als Rezeptionsphänomen auch rezeptionsästhetisch ausgelegt werden will». ⁶ Eine solche Dehistorisierung schafft aber zugleich wieder eine neue historische Kontextualisierung, der dennoch nicht von vorausgehenden Historisierungen zu trennen ist.

Ein hermeneutischer Dualismus, der Diachronie und Synchronie in einem Nebeneinander und nicht in einem Zueinander denkt, wird das Wort Gottes nicht als ein Ereignis der Offenbarung in der Gegenwart aufnehmen. Extreme Spielarten können dann in einen Dualismus des Deismus oder eines gnostischen Spiritualismus münden, beides unterschiedliche Formen, denen allerdings gemeinsam ist, dass sie auf das Offenbarungsereignis verzichten und die Texte auf eine historische bzw. eine rein geistige Eindeutigkeit festlegen. ⁷ Der Sinn eines biblischen Textes entzieht sich allerdings der Eindeutigkeit, weil er auf die *reductio in revelationem* relativiert ist, die ein lebendig-dynamischer Prozess ist. Der Sinn solcher Texte erschließt sich in der Rezeption der Glaubensgemeinschaft, die als solche allerdings die Sinnpolyphonie von Texten begrenzt, indem sie sie als identitätsstiftend erfährt und rezipiert. ⁸ Die von Umberto Eco eingeführte Unterscheidung von *intentio auctoris*, *intentio operis*, *intentio lectoris* kann hier Anschluss finden, wenn die *intentio lectoris* nicht rein individuell, sondern als *intentio communionis* verstanden wird. Der einzelne Leser ist nochmals relativ zur Glaubensgemeinschaft, in der er die Texte liest und zu verstehen sucht. Im Lesen und im gleichzeitigen Verstehen fügt sich der einzelne Leser in die Lesegemeinschaft ein und lässt sein eigenes Verstehen nochmals neu von der Glaubensgemeinschaft kontextualisieren. Das Wort Gottes ist nicht nur auf das Hören des Einzelnen bestimmt, sondern ist an eine Glaubensgemeinschaft gerichtet. Es braucht – mit einem Wort Benedikts XVI. – das «Wir» der Kirche für das Verstehen und Aufnehmen des Wortes Gottes: «*Der ursprüngliche Ort der Schriftauslegung ist das Leben der Kirche*. Dies verweist auf den kirchlichen Bezug nicht als äußeres Kriterium, dem die Exegeten sich beugen müssen, sondern es ist ein Erfordernis, das in der Schrift selbst und in der Weise, wie sie sich im Laufe der Zeit herausgebildet hat». ⁹ Nicht der einzelne kann für die Authentizität einer Interpretation alleine einstehen; es ist der Kontext des Glaubens und der Glaubenden, die nochmals kritisch gegenüber jeder Interpretation steht und somit eine begründete Weite des Verstehens ermöglicht. Wenn die biblischen Texte mehr sein sollen als ein literarisches Zeugnis, nämlich das Zeugnis für die von Gott gegebene Verheißung, die sich im Logos Jesus Christus kenotisch offenbart, dann wird dies nur in der Synthese der unterschiedlichen Auslegungsmomente gegeben sein können. Biblische Texte

müssen ausgelegt werden, damit sie Auslegung der Welt und des Menschen im Licht der Offenbarung werden können. In diesem Zueinander von Diachronie und Synchronie wird zugleich deutlich, dass eine historisch-kritische Exegese ebenso theologische Bedeutung hat und nicht als ein Moment der historischen Dekonstruktion abgetan werden darf.

Dieter Böhler folgt in seinem Kommentar in ausgleichender Weise dem Zusammenspiel von Diachronie und Synchronie. In seiner Auslegung konzentriert er sich nach der Übersetzung auf die textliche Analyse der Psalmen und ordnet die Gebete strophenweise in den geschichtlichen Kontext sowie den intrinsischen Bezügen ein, ohne dabei die Psalmen bereits in einem Großkontext zu interpretieren. In einem nächsten Schritt – mit «Kontext, Rezeption, Bedeutung» überschrieben – werden die Psalmen in das Gefüge des Makrotextes des Psalmenbuches eingeordnet und auf motivische und sprachliche Verbindungen zu den Nachbapsalmen aufmerksam gemacht. Wird beispielsweise in Ps 2,8 vom König gefordert, sich in seinen Bitten nur an Gott zu wenden, so wird Ps 3 als die Erfüllung dieses Bittgebets vorgestellt, das neue Sinn dimensionen entstehen lässt. Ps 2 und Ps 3 entfalten in einer synchronen Lesart des Einzelsalms neue Bezüge, die nochmals mit der Übersetzung der LXX kontextualisiert und erklärt werden. «Indem die zunächst je in sich zu verstehenden Einzelgedichte dann in Dialog miteinander treten, entstehen neue Sinnbezüge» (*Kommentar*, 101). Der Psalm wird dann jedoch nicht nur im Buch der Psalmen kontextualisiert, sondern Böhler ordnet Ps 3 und die biographische Notiz zu David in den Zusammenhang mit 1 Sam 15–22 ein. Was Ps 3 über das geistige Leben Davids spricht, wird also im Makrotext der alttestamentlichen Bücher nochmals tiefer verdeutlicht. Die biographischen Notizen Davids aus 2 Sam werden in Ps 3 in ein meditierendes Wort gebracht. Der Psalm zeichnet ein biographisches Bild Davids in seiner Bedrängnis, um den König zugleich als Prototyp des bedrängten Beters in Not zu beschreiben. Die Mediation von Ps 3 in Abfolge von Ps 2 und 4 lässt dieses Panorama aufscheinen. In dem Zusammenspiel von diachroner und synchroner Auslegung des Psalms gelingt es dem Kommentator, den Psalmtext auf mehrdimensionale Weise anschlussfähig und verständlich werden zu lassen, was dann nicht nur das Verständnis für die Rezeption des Psalms im NT, den Kirchenvätern und in der Liturgie eröffnet, sondern auch eine persönliche Aneignung des «Instrumentallieds von David» ermöglicht.

2. Die Bedeutung der Kirchenväter und der Liturgie für biblische Hermeneutik

Eines der großen Verdienste Erich Zenger war es, dass er jüdische Bibelauslegung für eine christliche Bibelhermeneutik fruchtbar gemacht hat.¹⁰ Auf dem Hintergrund der Wert- und Hochschätzung des Jüdischen in christlicher Theologie, hat sich in den letzten Jahrzehnten die rabbinische Auslegung biblischer Texte als Bereicherung für das christliche Lesen und Verstehen insbesondere alttestamentlicher Schriften erwiesen. In jüngerer Vergangenheit wird zudem der Exegese der Kirchenväter wieder neue Bedeutung zugesprochen. Sie werden nicht nur einem historischen Interesse folgend erforscht, sondern ihre Textauslegungen bekommen hermeneutische Bedeutung.¹¹ Die unwiderstehliche Leistung und der Wert der historisch-kritischen Exegese besteht darin, den historischen Kontext zu erschließen, was einen notwendigen Schritt im Verstehen darstellt. Das Verstehen von Texten geschieht jedoch immer wieder neu und in unterschiedlichen Kontexten. Die Frage nach der Applikation biblischer Texte beschäftigt daher die gegenwärtige Diskussion über eine angemessene Bibelhermeneutik. Neben der Untersuchung des Ursprungs und des Ursprungsinns der Texte führt die Rezeptionsästhetik dazu, die Auslegungen der Kirchenväter wieder mehr zu berücksichtigen, können sie doch als Bindeglied einer Kontinuität zwischen biblischer Zeit und einer nicht-biblichen Auslegung gelten. Mit einem Wort des protestantischen Exegeten Ulrich Luz lässt sich die Bedeutung der Kirchenväterexegese zusammenfassen: *«Die Auslegung der Kirchenväter nimmt m.E. jene Ganzheit von Erklären und Verstehen von der Analogie des Glaubens her vorweg, die uns heute zerbrochen ist. Ihr gelingt es, die Bibel als Einheit und nicht als atomisierte Sammlung einzelner Texte zu verstehen»*.¹² Die Kirchenväter können als Brücke über den »garstig breiten Graben« verstanden werden, der sie vom Damals zum Heute trennt.

Doch worin liegt genau die Bedeutung der Kirchenväter für das Bibelverständnis im 21. Jahrhundert? Die Methode der Kirchenväter ist in der Lehre des vierfachen Schriftsinns gefasst. Damit gelang es der patristischen Textauslegung, die Bibel nicht rein historisch-literal zu lesen, sondern über den *sensus historicus* hinaus die Bedeutung des *sensus spiritualis* zu verstehen.¹³ Eine Wertschätzung der Kirchenväterauslegungen wird allerdings den historisch-kritischen Ansatz mit einbeziehen müssen, weil der Ursprungssinn niemals von der Bedeutung getrennt werden kann. Ein Verstehen biblischer Texte wird es immer erst dann geben, wenn sie zuvor historisch erklärt und eingeordnet wurden; der *sensus mysticus vel spiritualis* ist getragen vom *sensus literalis*.

Die Einbeziehung der Kirchenväter in einen Kommentarband unterstreicht zudem, dass biblische Texte für eine Glaubengemeinschaft bestimmt sind. In der Rezeption durch diese Gemeinschaft erhalten sie ihren kanonischen und

normativen Rang, indem sie als identitätsstiftend und -bildend erfahren werden. Wenn diese Texte die Offenbarung Gottes bezeugen, dann kommt die Offenbarung erst im Hören dieses Wortes zum Durchbruch. Das Hören und Annehmen geben der Offenbarung die geschichtliche Lebendigkeit und Konkrektion. Ulrich Luz weist eindringlich darauf hin,

dass Auslegen und verstehen der Bibel ein gemeinschaftlicher Prozess ist und dass letztlich die Kirche, nicht das Individuum das Subjekt der Auslegung der Bibel ist. [...] Nur so lässt sich verhindern, dass sich die einzelnen Hypothesen, Exegeten, Theologen und Konfessionskirche verabsolutieren. Nur dann geschieht das Gespräch über die Bibel in einer *κοινωνία*, welche nicht wir selbst durch unsere Gespräche erst herstellen, sondern welche uns vorgegeben ist. Zu dieser uns vorgegebenen *κοινωνία* gehören die Kirchenväter in hervorragendem Masse.¹⁴

In der Rezeption durch die Glaubengemeinschaft Kirche ist die Präsenz der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gegeben, insofern die Kirche als Erinnerungsgemeinschaft Jesus Christus gegenwärtig hält. Die Bibel ist Glaubensbuch der Gemeinschaft und jede exegetische Studie trägt den Anspruch in sich, die Texte für die Gemeinschaft verstehbar zu machen. Der communiale Charakter der Psalmen war der rabbinischen Tradition bereits bewusst, wenn sie den Wechsel von Singular zum Plural des Beters deutet. Der Einzelne Beter ist David, der sich jedoch einreicht in das Gebet ganz Israels (MidrPss 24,3). In den Psalmen ist ein Wechsel von Individualisierung und Demokratisierung des betenden Ich's gegeben.¹⁵ Dieter Böhler deutet diesen communalen Wechsel auch für die christliche und christologische Auslegung der Psalmen: «Der Davidssohn, Christus, spricht mal für sich selbst als Haupt (Augustinus: ex persona capitis), mal für den Leib (ex persona corporis = die Kirche). Auch wenn das einzelne Glied am Leibe, der einzelne Gläubige, Psalmen betet, betet er mit dem ganzen Volk Gottes, ja mit David und dem Messias» (*Kommentar* 60). Für die Kirchenväter war das Beten der Psalmen eine Form der Nachfolge Jesu, da sie sich mit diesem Gebet in das Gebet Jesu einfügten. Das Gebet und die Meditation mit den Psalmen sollte zu einer Gleichgestaltung mit dem Erlöser und seiner Lebenshaltung führen.¹⁶ Aus dieser Gemeinschaft heraus deuteten sie dann die Psalmen im Licht von Tod und Auferstehung Jesu.

Hier erscheint dann auch ein ökumenisches Anliegen in der Rezeption der Kirchenväterexegese. Die Kirchenväter waren Theologen der ungetrennten Kirche und ihre Theologie ist Schriftauslegung für die Einheit der Kirche. Besonders die orthodoxe Kirche baut auf das Zeugnis der Kirchenväter und in westlicher Christenheit kann ein Ressourcement der Bedeutung der Kirchenväter und der Liturgie erkannt werden.¹⁷ Der Blick auf die Kirchenväter ist nicht nur ein Blick zurück in die Vergangenheit, sondern – was alle Theologie und Auslegung sein soll – der Ausblick auf die Zukunft des Christentums.

Die Gemeinschaft des Glaubens findet insbesondere in der Liturgie ihre Konkretion. Die kirchliche Gemeinschaft lebt mit der Liturgie und von der Liturgie, sie feiert die Gegenwart Gottes bei den Menschen. Die Kirche als «Braut des fleischgewordenen Wortes» (DV 23) steht in einem unlösbar relativen Bezug zum Gotteswort, indem das Wort Gottes der Liturgie Leben schenkt und die Liturgie neben den Kirchenvätern wiederum zum angemessenen Rahmen für die Auslegung der Bibel wird, «wohl deshalb, weil die Kirchenväter und die heiligen Liturgien mit ihren zum Teil alten Gebeten in besonderer Nähe zum geschichtlichen Ursprung der Kirche stehen».¹⁸ Die Psalmen haben nicht nur im Wortgottesdienst der Eucharistiefeier einen wichtigen Platz, sondern insbesondere der Psalmengebrauch in der Tagzeitenliturgie der Kirche entwickelt eine Theologie und Hermeneutik der Psalmen.¹⁹ In diesem liturgiehermeneutischen Zirkel ist auch eine wissenschaftliche Bibelauslegung eingefügt, die nicht dem kirchlichen Lehramt gegenübersteht, sondern Teil der kirchlichen Gemeinschaft ist und hierin einen immens wichtigen Platz für das Leben der Kirche einnimmt. In seinem nachsynodalen Schreiben *Verbum Domini* unterstreicht Benedikt XVI. zu Recht: Die Liturgie «ist in der Tat das bevorzugte Umfeld, in dem Gott in der Gegenwart unseres Lebens zu uns spricht – heute zu seinem Volk spricht, das zuhört und antwortet. Jeder Gottesdienst ist von seinem Wesen her von der Heiligen Schrift durchdrungen».²⁰ Die Bibel bildet für die Liturgie und das liturgische Leben den *locus theologicus* schlechthin. Das Wort Gottes im Zeugnis des biblischen Wortes nährt die liturgische Feier und gibt ihr Leben. Der liturgische Selbstvollzug einer Glaubensgemeinschaft führt in die Bibel ein und legt damit die Texte aus. Die Liturgie wird damit zu einem privilegierten Ort, um auf das Wort Gottes zu hören.

3. Die christologische Interpretation des Psalters

Bereits in den neutestamentlichen Evangelien wird die Christologie an die Auslegung der Psalmen gebunden.²¹ Dieter Böhler gibt nach der Analyse und Auslegung des Textes eine genaue Einsicht, welche neutestamentlichen Schriften einen Psalm zitieren und diskutiert dabei den Einsatz des Psalmenzitats. Neutestamentliche Rezeption der Psalmen ist bereits theologisch-christologische Deutung. Zudem kontextualisieren neutestamentliche Autoren einzelne Zitate neu, ohne dabei den ursprünglichen Zusammenhang des jeweiligen Psalms zu berücksichtigen; andererseits können sie an Auslegungstraditionen anknüpfen, die die Psalterexegese bereits im Judentum vorgelegt hat. Hier scheinen die Fragen nach dem Messias und seinem Verhältnis zum Gottesreich auf. Auch wenn im Psalter zwischen «messianischem Psalter» und «theokrati-

schem Psalter» unterschieden werden kann, so ist doch das Königtum Gottes und die messianische Frage in allen Psalmenbüchern immer präsent und kompositorisch miteinander verschränkt: Die Königsherrschaft Gottes hat mit dem Messias Gottes zu tun.²² Hierbei kommt im Psalter mehr und mehr zum Durchbruch, dass das Königtum Gottes eine Tat Gottes ist, die Gott selbst durchsetzen wird. Der ganze Psalter trägt damit eine eschatologische Öffnung in sich und ermöglicht von sich aus eine messianisch-christologische Deutung, die ein Moment der pluralen Auslegungsmöglichkeit darstellt.²³ Daher tritt die Gestalt des irdischen Königs David zu Gunsten der alleinigen Herrschaft Gottes mehr und mehr zurück. Böhler fasst in seinem Kommentar diesen Vorgang wie folgt zusammen:

David übt in Ps 101, [sic] ein Richteramt aus, heißt aber nicht «König» [...], dient vielmehr dem Königtum Gottes und beginnt, das Bild einer davidischen Figur zu entwerfen, die anders «König» ist und Gottes alleiniges Königtum gegenwärtig setzt als Vorbeter Israels (Ps 103), der auch für sein Volk betet (Ps 108), der erniedrigt (Ps 109) und als priesterliche Figur wieder erhöht wird zur Rechten Gottes (Ps 110 [...]). In Ps 110 wird deutlich, dass David nicht mehr sich selber meint, sondern eine künftige Davidfigur gezeichnet hat («so spricht der Herr zu meinem Herrn») (*Kommentar* 59).

König David wird als Beter zum Propheten Gottes, der ihn als seinen Gott bekennt (Ps 145) und seine universale Herrschaft preist.

Nicht erst die Kirchenväter entwickelten ihre Christologie ausgehend von den Psalmen, sondern bereits Paulus konzipiert seine Christologie in der Linie der Psalmentheologie. Es ist der Messias Jesus, der auf die Errettungstat Gottes ausgerichtet ist. «Die universale Königsherrschaft Gottes wird durch den leidenden und betenden David herbeigeführt (Ps 22-31 und 32-41 [...]). Nicht irdische Macht eines Königs oder Volkes, sondern Davids und Israels Leiden und die Errettung aus diesen durch Gott sind vor den Augen der Nationen ein Offenbarungsgeschehen, das der Menschheit zeigt, wo der wahre Gott ist (Ps 42-49)» (*Kommentar* 60). Die Königsherrschaft Gottes wird in Jesus Christus errichtet, wenn er in eschatologischer Perspektive seine Herrschaft Gott übergibt, damit dieser alles in allem sei (vgl. 1 Kor 15, 24-28). In Jesus Christus offenbart sich die Macht Gottes, wie bereits der betende und leidende David als Stellvertreter für Israel seine Hoffnung ganz auf Gott gesetzt hat. So kommt es in einer christologischen Auslegung der Psalmen zu einem starken Bezug auf das Königtum Gottes. Christologie steht in Relation zur Theologie.

Diese innere Verschränkung von Christologie und Theologie ist fundamental für die Einheit der christlichen Bibel.²⁴ Es gilt nicht, dass das Alte Testament für die *Theologie* steht und das Neue Testament für die *Christologie*. Jesus Christus steht in Kontinuität und Diskontinuität zum Alten *und* Neuen Testament, da das Neue Testament nicht die letzte abschließende Erfüllung

der alttestamentlichen Verheißung ist. Das gesamtbiblische Zeugnis selbst ist nochmals relativ auf Christus hin offen und spricht von einer eschatologischen Erfüllung der gesamten Heilsgeschichte. Wie der Psalter eine eschatologische Öffnung in sich trägt, die den irdischen König David immer mehr zurücktreten lässt, so ist die gesamte christliche Bibel auf den Messias Gottes hin offen. In ihm kommt es zur Erfüllung und Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes, auf das das ganze biblische Zeugnis abzielt. «Ist Christus in dieser Weise wirksame Mitte der Schrift» – so Ulrich Luz – «und wird die Schrift in dieser Weise zum Gefäß des lebendigen Logos, so braucht sie auch für unser heutiges Verstehen nicht in eine Vielzahl von Einzeltexten und Einzelhypothesen auseinanderzubrechen, sondern hat ihre einende Mitte und Energie: den lebendigen Christus, den Geist».²⁵ Jesus Christus ist die eschatologische Vollendung der ganzen Schrift, weil er als der Logos Gottes der Garant für die Verheißung und Treue Gottes zu seiner Schöpfung ist.

Eine christologische Schriftauslegung besteht nicht nur darin, dass biblische Texte von Christus her und auf Christus hin ausgelegt werden, sondern dass jeder Text als das genommen wird was er ist: Wort Gottes, das im Logos Gottes seinen offenbarungstheologischen Grund hat und eben dadurch einen Erfüllungscharakter besitzt. Die Einheit der christlichen Bibel aus Altem und Neuem Testament wird der Prüfstein für eine christologische Auslegung des Alten Testaments sein. Das Alte Testament darf nicht nur als ein theologischer Themen- und Stichwortgeber missbraucht werden, sondern die alttestamentliche Theologie muss in Korrelation zur neutestamentlichen Christologie stehen, wobei es zu gegenseitigen Ergänzungen oder zu Erklärungen kommen kann; insgesamt aber wird sich nur in dieser Einheit die Botschaft des Logos Gottes aussprechen. Eine solche Auslegung wird im Letzten diachrone und synchrone Exegese und die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte aufnehmen müssen. Damit kann sie dann den vermeintlichen Hiatus zwischen deskriptiver Geschichte und normativer Theologie überwinden und diese gegenseitig integrieren.²⁶ Der Logos ist das Prinzip der Einheit biblischer Texte.

Eine christologische Auslegung der Schrift wird sich von einer kanonischen Exegese dadurch unterscheiden, dass der Logos der eigentliche Kanon der Exegese ist. Wird das Verhältnis von historischem und geistigem Schriftsinn in der Tradition mit den zwei Naturen Christi verdeutlicht, so kann in Analogie zur hypostatischen Union auch der Zusammenhang vom einen Wort Gottes und den vielen Worten der Bibel veranschaulicht werden. Hiernach kann die Schrift als Ausdruck des einen Logos Gottes genommen werden. Wie die Menschheit Christi der geschichtlich-sichtbare Ausdruck der zweiten innertrinitarischen Person ist, so sind Altes *und* Neues Testament der geschichtlich-sakramentale Ausdruck des Logos. Die Schrift vergegenwärtigt das unsichtbare

Wort und lässt es verständlich werden. Es wird daher wohl weniger nach dem Kanon des Kanons oder der Mitte des Alten oder des Neuen Testaments zu fragen sein. Die Bibel als Heilige Schrift zu verstehen bedeutet, nach dem eigentlichen Kontext zu fragen, in dem einzelne Erzählungen zum kanonisch-normativen Text für eine Glaubensgemeinschaft werden. Der Logos Gottes ist als dieser Kontext zu verstehen, indem inspirierte Texte der Bibel hörbarer Ausdruck des einen Wortes Gottes sind. Eine christologische Exegese fragt nach diesem Ausdruck in der geschichtlichen Person Jesu Christi, der als *verbum abbreviatum* die vielen Worte zusammenführt und auf den himmlischen Vater hin konzentriert.

Die christologische Auslegung der Psalmen ist in dieser Sicht davor gefeit, sich als die einzig mögliche Auslegung zu verstehen. Eine solche Psalmenexegese darf sich als eine Möglichkeit verstehen, diese alttestamentlichen Gebete so zu interpretieren. Gleichberechtigt steht dazu die rabbinische Tradition der messianischen Deutung, die sich in ihrer Ausrichtung auf die Gottesherrschaft zwar von einer christlichen Exegese unterscheiden, allerdings nicht widersprechen wird. Christologische und rabbinische Psalmenexegese haben den gemeinsamen eschatologischen Fluchtpunkt, dass Gott seine Herrschaft in seiner Schöpfung errichten wird. Eine christologische Exegese der Psalmen ist nur dann legitim und von der Textgrundlage gerechtfertigt, wenn sie frei ist von jeglichen Antijudaismen und sie auch ohne christologische Auslegung als Offenbarungszeugnis des Wortes Gottes annimmt, denn «[d]er Psalter wird nicht erst dadurch zu einem christlichen Text, dass er christologisch interpretiert wird; das Psalmenverständnis wird auch nicht umso christlicher, je expliziter und häufiger die christologischen Anwendungen in seiner Rezeption werden».²⁷

Mit seinem Kommentar zu den Psalmen 1–50 hat Dieter Böhler eine tiefgreifende Exegese der Psalmen vorgelegt. Er greift auf Entwicklungslinien zurück, die in den letzten Jahrzehnten in der wissenschaftlichen Auslegung wiedergefunden wurden und sich neu etabliert haben. Hierbei setzt er auch eigene Schwerpunkte. Im Gesamten kommt zum Tragen, dass es sich um einen Kommentar handelt, der dem Leser die Theologie des Psalters näherbringen möchte. Dazu dienen ihm die genaue Textanalyse, die synchrone Einordnung im Psalter und der gesamten christlichen Bibel und die Hinweise auf die Kirchenväter und die Liturgie. Die Psalmen sind ein Gebetsschatz der Menschheit, in denen sich die ganze menschliche Existenz *coram Deo* ausdrückt. «Der Schöpfer rief durch das Wort alles ins Dasein (Ps 33,6). Die Kreatur verwirklicht ihren Daseinssinn, wenn sie Gott antwortet und in allem Gott verherrlicht. Die Bewegung des Psalters von Klage zum Lob drückt das aus» (*Kommentar* 58). Der Psalter als Zeugnis für das Wort Gottes ist zur Auslegung gegeben, jedoch nicht

nur zur Auslegung der Texte, sondern auch zur Auslegung des menschlichen Lebens und des Glaubens an den Gott, an den sich die Psalmen in Lob, Dank oder Klage wenden. Die Poesie der Psalmen kann durch die Auslegung zur Praxis des Lebens werden.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zur existentiellen Bedeutung biblischer Hermeneutik: Ulrich H. J. KÖRTNER, *Theologische Exegese. Bibelhermeneutische Studien in systematischer Absicht*, Leipzig 2022, 15–42.
- 2 Dieter BÖHLER, *Psalmen 1–50* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2021 (Seitenangaben in Folge im Text); Frank–Lothar HOSSELD, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2007; DIES., *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2008.
- 3 Den Zusammenhang beschreibt Helmut UTZSCHNEIDER wie folgt: «Die ›diachrone‹ Textauslegung ist auf historisch und literarisch engere historische Räume und auf Texte im Sinne kommunikativer Einzelereignisse (›Botschaften‹) bezogen; auch den Prozess der Synthese dieser kommunikativen Einzelereignisse hat sie im Blick. Die ›synchrone‹ Perspektive hat es hingegen mit dem Text als Ergebnis dieser Synthese zu tun, die sie in großräumigere, historische Kontexte einzeichnet. Der Text kommt dabei als entwickelte literarische Größe in den Blick. Ohne ›künstlich‹ zu harmonisieren, wird die synchrone Perspektive doch eher die verbindenden Faktoren dieser Synthese hervorheben und die Spannungen als Ansätze für einen produktiven Umgang mit dem Text begreifen» («Der Text als ›Doppeltes Lottchen‹? Zum Verhältnis von synchroner und diachroner Exegese in Ex 1–5», in: DERS., *Textwelten. Studien zur Kulturgeschichte, Anthropologie und Hermeneutik des Alten Testaments* [BThS 182], Göttingen 2019, 269–285, 284).
- 4 Vgl. Erhard BLUM, *Von Sinn und Nutzen der Kategorie ›Synchronie‹ in der Exegese*, in: DERS., *Grundfragen der historischen Exegese. Methodologische, philologische und hermeneutische Beiträge zum alten Testament* (FAT 95), Wolfgang OSWALD – Kristin WEINGART (Hg.), Tübingen 2015, 55–68; vgl. auch Thomas NAUMANN, *Zum Verhältnis von Synchronie und Diachronie in der Samuelexegese*, in: Walter DIETRICH (Hg.), *David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (OBO 206), Fribourg – Göttingen 2004, 51–65, besonders 57–59.
- 5 Erhard BLUM, *Vom Sinn und Nutzen* (s. Anm. 4), 64 (Hervorhebung im Original). Weiter warnt der Alttestamentler: «Textanalysen, welche diese korrektive Interdependenz der synchronen und diachronen Textwahrnehmungen an der einen oder anderen Stelle beschneiden, bleiben unter dem gegenwärtigen gebotenen Standard wissenschaftlicher Exegese» (ebd. 68).
- 6 Dieter BÖHLER, *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft*, in: ThPh (2002) 161–178, 168.
- 7 Auf diesen Dualismus weist auch hin: BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Verbum Domini*, VApS 187, Bonn 2010, Nr. 35.
- 8 Vgl. Georg BRAULIK, *Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters*, in: DERS., *Psalmen beten mit dem Benediktinischen Antiphonale* (ÖBS 40), Frankfurt/M. 2011, 11–35, hier 13–15.
- 9 BENEDIKT XVI., *Verbum Domini* (s. Anm. 7), Nr. 29 (Hervorhebung im Original); vgl. ebd. Nr. 3, 25 und 29–30.
- 10 Vgl. beispielhaft Erich ZENGER, «*Daß alles Fleisch den Namen seiner Heiligung segne*» (Ps 145, 21). *Die Komposition Ps 145–150 als Anstoß zu einer christlich-jüdischen Psalmenhermeneutik*, in: BZ N.F. 41 (1997) 1–27.
- 11 Ludger SCHWIENHORST–SCHÖNBERGER, *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: ThGl 101 (2011), 402–425.
- 12 Ulrich LUZ, «Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht», in: DERS., *Theologische Aufsätze* (WUNT 414), Tübingen 2018, 275–297, hier 283 (Hervorhebung im Original); vgl. auch Joseph RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter im Aufbau des Glaubens*, in: JRGS 9,1, Freiburg i. Br. 2016, 498–521.
- 13 Vgl. dazu Bernard MALLMANN, *Dekanonisierung des Alten Testaments? Rückfragen an Notger Slenczka aus Sicht katholischer Theologie* (SSStH 57), Würzburg 2021, 388–429.

- 14 Ulrich Luz, *Bedeutung der Kirchenväter* (s. Anm. 12), 290–291.
- 15 Georg BRAULIK, *Psalter und Messias. Zum christologischen Verständnis der Psalmen im Alten Testament und bei den Kirchenvätern*, in: DERS., *Psalmen beten mit dem Benediktinischen Antiphonale* (ÖBS 40), Frankfurt/M. 2011, 127–148, hier 138–141.
- 16 Vgl. BRAULIK, *Rezeptionsästhetik* (s. Anm. 8), 29–33, hier 31: «Diese Identifikation [durch das Singen und Beten der Psalmen; *Anm. d. Verf.*] mit den Psalmisten überwindet die Dichotomie zwischen ästhetischer und historischer Erfahrung. Sie macht den Rezipienten aus einem Zuschauer zum Mitfühlenden und solidarisch Handelnden [...]».
- 17 Vgl. Tobias MAYER, *Typologie und Heilsgeschichte. Konzepte theologischer Reform bei Jean Daniélou und in der Nouvelle théologie*, Innsbruck 2020; Rudolf VODERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln 1998.
- 18 Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum»*, HThKVatII 3, Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 2009, 695–831, hier 797.
- 19 Vgl. Harald BUCHINGER, *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung. Methodologische Überlegungen im Schnittpunkt von Bibelwissenschaft, Patristik und Liturgiewissenschaft*, in: HlD 54 (2000) 193–222.
- 20 BENEDIKT XVI., *Verbum Domini* (s. Anm. 7), Nr. 52. Siehe auch Georg BRAULIK, *Rezeptionsästhetik* (s. Anm. 8), 15.
- 21 Vgl. Dieter BÖHLER, *Christologie und die «Lectio continua» des Psalters*, in: *Biblica* 102.4 (2021), 515–536.
- 22 BRAULIK, *Psalter und Messias* (s. Anm. 15), 134–138.
- 23 Ebd., 148: «Denn das messianisch-christologische und -ekklesiologische Verständnis der Psalmen, vor dem Horizont des rettend-kommenden Königs Jahwe und seines Weltreiches, ist literarhistorisch schon durch das Alte Testament selbst legitimiert».
- 24 MALLMANN, *Dekanonisierung des Alten Testaments?* (s. Anm. 13), 444–468.
- 25 Luz, *Bedeutung der Kirchenväter* (s. Anm. 14), 294.
- 26 BÖHLER, *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe* (s. Anm. 6), 161–178.
- 27 BUCHINGER, *Zur Hermeneutik liturgischer Psalmenverwendung* (s. Anm. 19), 200.

Abstract

A Commentary that Invites Thought. Dieter Böhler's Commentary on the Psalms and Questions of Biblical Hermeneutics. Dieter Böhler's commentary on Psalms 1–50 completes the interpretation of the Psalter in HTHKAT. In doing so, he strives to balance diachronic and synchronic exegesis. The commentary volume is distinguished by the fact that the reception of the Psalms by Fathers of the Church and in the liturgy is taken into account. A lasting follow-up question to the commentary is the Christological hermeneutics of Old Testament texts and their relationship to the unity of the Christian Bible.

Keywords: biblical theology – hermeneutics – christology – psalms