

1 Βίβλος γενέσθαι בְּרֵאשִׁית׃ 1

Ἀβραάμ.

2 Ἀ

τὸν Ἰ

ἀδελφο

τὸν Ζά

Ἐσρώμ

τὸν Ἀ

Ναασσ

νησεν

Ἰωβήδ

6 Ἰεσο

Δαυ

7 Σολο

νησεν τ

δὲ ἐγέννησεν τὸν

Ἰωράμ,

Ἰωράμ

ἐγέννησεν τὸν

Ἀχάζ δὲ ἐγέννησεν

νησεν τὸν Μανασσῆ

HERDERS BIBLISCHE STUDIEN

Christian Frevel (Hg.)

„MIT MEINEM
GOTT ÜBER-
SPRINGE ICH
EINE MAUER“

“BY MY GOD
I CAN LEAP
OVER A WALL”

Christian Frevel (Hg.)

„Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer“

“By my God I can leap over a wall”

Herders Biblische Studien
Herder's Biblical Studies

Herausgegeben von
Christian Frevel (Altes Testament)
und
Knut Backhaus (Neues Testament)

Band 96

Christian Frevel (Hg.)

„Mit meinem Gott überspringe ich eine Mauer“
“By my God I can leap over a wall”

Christian Frevel (Hg.)

„Mit meinem Gott
überspringe ich
eine Mauer“

“By my God
I can leap
over a wall”

Interreligiöse Horizonte
in den Psalmen und Psalmenstudien

Interreligious Horizons
in Psalms and Psalms Studies

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

In Gedenken an Erich Zenger
(* 5. Juli 1939 † 4. April 2010)

Gefördert vom DAAD
aus Mitteln des Auswärtigen Amtes (AA)

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg

Herstellung: Těšínská Tiskárna, a.s.

Printed in the Czech Republic

ISBN (Print) 978-3-451-39800-1

ISBN (E-Book) 978-3-451-84800-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 9

Christian Frevel
Entangled Utopias. Interreligious Horizons in Psalms and
Psalms Studies – An Introduction 13

Christoph Dohmen
Vom Buch der Psalmen zum AT-Kommentarwerk.
Die Bedeutung von Erich Zengers Psalmenauslegungen für
„Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“ 33

Ludger Schwienhorst-Schönberger
Abraham’s God. Religions and Interreligious Understanding in
Erich Zenger’s Approach to the Psalms 49

Altes/Erstes Testament

Bernd Janowski
“YHWH knows the way of the righteous” (Ps 1:6).
The Psalter and the Ethos of Recognition 65

Kathrin Liess
Jerusalem als Stadt des Friedens. Zur Friedensthematik in
ausgewählten Psalmen und Texten aus dem Jesajabuch 83

Till Magnus Steiner
Stadt Gottes, Zion und Jerusalem in Ps 87 und 122.
Psaltertheologische Überlegungen zu einem konkreten Ort 112

Hermann Spieckermann
Gottesbilder in der Krise. Das Ringen um Gott in Ps 89–96 130

Friederike Neumann
Praise beyond Borders. Transformations of Traditions and
Universal Worship in Ps 150 158

Neues Testament

Olaf Rölver

Die Jesusgeschichte verständlich machen. Beobachtungen zur
Bedeutung der Psalmen für das Matthäusevangelium 177

Thomas Söding

Dimensionen der Verheißung. Psalmen als theologische Referenz
im lukanischen Doppelwerk 201

Rezeptionsgeschichte

Christoph Marksches

Pagane Methoden und christliche Theologie bei der Exegese
jüdischer Psalmen. Ein Blick auf den Psalmenkommentar des
Eusebius von Caesarea 237

Eberhard Bons

Gott, Schöpfung und Menschheit in Ps 33.
Überlegungen zu den antiken Versionen eines Psalms
und zu seiner christlichen Auslegung 263

Susan Gillingham

“Das schöne Confitemini”.
Engaging with Erich Zenger’s Reading of Ps 118 from a
Jewish and Christian Reception History Perspective 288

Johannes Schnocks

„Die Menschenkinder werden sich im Schatten deiner Flügel
bergen“ (Ps 36,8). Jüdische und christliche Lektüren von Ps 36 . . . 307

Sivan Nir

“The True Order of the Psalms”. Midrash Psalms, Sa’adiah Gaon
and the Impact of Muslim Concepts of Scripture on the Medieval
Jewish Reception of the Psalms 328

Angelika Neuwirth

The Emergence of the Qur’an from Liturgical Performance.
The Presence of the Psalms in the Qur’an 354

Mustafa Abu Sway
 A Muslim’s Preliminary Reading of the Psalms 375

Yael Sela
 „Ich würde mit dem Psalmist anrufen“. Über die performative
 Rolle der Psalmen in Moses Mendelssohns *Jerusalem* 383

Dialogperspektiven

Dorothea Erbele-Küster
 Reception Aesthetics of the Psalms. A Third Space for
 Intercultural and Interreligious Dialogue 415

Nancy Rahn
 Kingdom of All Nations and Kingdom of All Times.
 Explorations into a Main Topic of the Psalter and Its Potential
 for Interreligious Encounters 433

Carl S. Ehrlich
 Judaism and the Psalms. Life and Liturgy 446

Christian Frevel
 Die Spannung von Universalismus und Partikularismus als
 Lernprozess im Kontext religiöser Pluralität 464

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 491

Personenregister 495

Sachregister 497

Stellenregister 503

Vorwort

Der vorliegende Band geht auf ein Kolloquium zurück, welches unter dem Titel „By my God I can leap over a wall‘ – Interreligious Horizons in Psalms and Psalms Studies“ vom 29.07.–31.07.2019 in Jerusalem im Gedenken an Erich Zenger (05.07.1939–04.04.2010) stattfand. Die Idee, die Psalmen in den Kontext eines interreligiösen Dialogs zu stellen und vom Text aus nach Chancen, Potenzialen und Problemen zu fragen, geht auf eine Anregung des unvergessenen Forschers zurück, der seine Psalmenstudien immer wieder in den Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs gestellt hat. In seiner Dankesrede zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille am 28.02.2009 hat Erich Zenger – im Anschluss an Überlegungen von Papst Johannes Paul II. – diesen Dialog emphatisch als einen theologischen Imperativ herausgestellt, der in der Bibel selbst verankert ist:

„Gott selbst, der in der Bibel zu uns spricht, fordert von uns Christen den Dialog mit den Juden, der in dieser Hinsicht ein innerbiblischer Dialog ist und sich auf fundamentale Gemeinsamkeiten stützt.“

Diese in der Schrift selbst grundlegende Verwiesenheit auf das Judentum hat Erich Zenger als unaufhebbare Eigenheit jeder christlichen Theologie charakterisiert. Diese Besonderheit im Verhältnis von Juden und Christen hebt den christlich-jüdischen Dialog von jedem interreligiösen Dialog in der Wurzel ab. Zugleich weisen die „fundamentalen Gemeinsamkeiten“ über den Rahmen der geteilten Heiligen Schrift hinaus. In Abrahams Schoß – so die grundlegende Überzeugung der monotheistischen Ökumene – sind die Gerechten der drei monotheistischen Religionen Judentum – Christentum – Islam versammelt. Deren besondere Nähe zueinander besteht in den miteinander geteilten Traditionen, zu denen neben biblischen Personen und Erzählungen auch die Wertschätzung der Psalmen gehört. Daran schließt die Grundfrage des vorliegenden Bandes an, in dem gefragt wird, ob und in welcher Weise in und aus den Psalmen Perspektiven eines Dialogs zwischen Christen und Juden, aber auch zwischen Christen, Juden und Muslimen erwachsen oder entwickelt werden können. Wenn es derselbe Gott ist, zu dem die Genannten beten, wie weit reicht dann der Universalismus der Psalmen, der die Nationen als „Volk des Gottes Abrahams“ (Ps 47,10) versammelt? Und was verändert der jubelnde „Atem der Welt“ (Erich Zenger) in den Psalmen, wenn er zumindest auf der Textebene als gemeinsames Lob der Völker gesungen wird?

Die Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit der Auslegung und Auslegungsgeschichte von Psalmen vor dem Hintergrund solcher Fragen. Damit hat der Band nicht den Anspruch, den Stand der religionstheologischen

Diskussion oder des interreligiösen Dialogs abzubilden. Vielmehr versucht er aus literarischen, historischen und religionswissenschaftlichen Perspektiven Ansatzpunkte und Überlegungen für ein weiteres Gespräch zu bieten. Ohne die ebenso vorhandenen Begrenzungen und Abgrenzungen auszuklammern, standen Perspektiven im Vordergrund, die weite Horizonte im und aus dem Psalter heraus eröffnen und die darin verdichtete Sehnsucht nach Frieden und seine Hoffnung auf den Segen der Welt in Klage und Lob aufnehmen.

Für das Kolloquium hätte es keinen besseren Ort geben können als Jerusalem, wo Erich Zenger schon früh seine Studien an der Hebräischen Universität vertiefte und später in enger Verbundenheit mit Pater Laurentius Klein OSB immer wieder auf dem Zion im Theologischen Studienjahr lehrte. Es ist jener Zion als Lernort der Völker, von dem es in Ps 87,5 heißt: „Jeder ist dort geboren!“ Die Vielfalt der Konfessionen und Religionen auf engstem Raum in dieser Stadt ist in Vergangenheit und Gegenwart ebenso unübertroffen wie die Fülle des Segens und die Hoffnungen, die mit diesem Ort in den drei Religionen verbunden werden. Es ist die Stadt, von der Ps 87,7 schwärmt: „All meine Quellen entspringen in Dir.“

Die Gastfreundschaft auf dem Zion ist sprichwörtlich und so gilt mein Dank auch der Dormitio-Abtei, die nicht nur das Beit Josef als „Lehrhaus“ für die Begegnung zur Verfügung gestellt hat, sondern das Kolloquium auch in hervorragender Zusammenarbeit mit dem Lehrstuhl für Altes Testament der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum organisiert und durchgeführt hat. Die Benediktinerabtei auf dem Zion ist ein Ort, der für Engagement und Offenheit im ökumenischen und interreligiösen Dialog ebenso wie für ausgezeichnete Qualität in der akademischen Bildungsarbeit und deutschen Kulturarbeit in der Stadt steht. Hier kommen das Gebet der Psalmen *und* die universale Weite der Psalmen zusammen. Mein besonderer Dank gilt Abt Bernhard Maria Alter OSB, der die Idee des Kolloquiums von Beginn an mit großem Wohlwollen begleitet hat, aber auch Pater Matthias J. Karl OSB für die Bereitschaft und umgängliche Kommunikation vor, während und nach dem Kolloquium. Schließlich sei ein aufrichtiger Dank an Pater Simeon Gloger OSB für die Organisation, Pater Dr. habil. Daniel Stabryła OSB für manche wissenschaftliche Anregung sowie Pater Elias Pfiffi OSB für die Gästebetreuung und Verpflegung vor Ort ausgesprochen. Prof. Dr. Johanna Erzberger, die Dekanin des theologischen Studienprogramms auf dem Zion, hat die benediktinische Gastfreundschaft durch die akademische tatkräftig unterstützt.

Ich danke dem DAAD für die großzügige finanzielle Unterstützung, ohne die die Durchführung des Kolloquiums und die Publikation des Bandes niemals möglich gewesen wären. Dr. Christian Hülshörster hat den entscheidenden Anstoß dazu gegeben und Birgit Klaes hat als Ansprechpart-

nerin mit bereichernder Geduld und Umsicht für alle Fragen stets zur Verfügung gestanden. Ihr Gegenstück auf Bochumer Seite war Frau Katharina Werbeck, die mir die Durchführung durch ihre ebenso sorgfältige wie engagierte Arbeit enorm erleichtert hat. In unterschiedlichen Rollen haben Jordan Davis, Benedikt Grotehans, Prof. Dr. Katharina Pyschny, Tobias Schmitz und Jonathan-George Henry Steilmann mitgewirkt. Sarah-Christin Uhlmann schließlich hat alle Fäden souverän und zuverlässig in der Hand gehalten. Allen gilt mein besonderer Dank für die Begeisterung, mit der sie sich in das „on top“-Projekt eingebracht haben, obwohl sie Erich Zenger nicht mehr persönlich kennenlernen durften.

Viele Bände zum Psalter und zu den Psalmen hat Erich Zenger selbst herausgegeben. Mit dem Band „Neue Wege der Psalmenforschung“ hat er 1994 die neue Reihe „Herders Biblische Studien“ begonnen. Geplant war, daran mit dem vorliegenden Band mit der Bandnummer 100 anzuknüpfen, die die erfolgreiche Reihe inzwischen fast erreicht hat. Das hat sich aus unterschiedlichen Gründen nicht ganz verwirklichen lassen, sei aber hier trotzdem erwähnt, um den besonderen Anlass des Bandes und den Kontext seiner Publikation herauszuheben. Ein besonderer Dank gilt schließlich Frau Maria Steiger vom Verlag Herder für die verlegerische Betreuung.

Der Band versammelt neben einem Großteil der Referate, die auf der erwähnten Tagung in Jerusalem gehalten wurden, eine Reihe von weiteren Beiträgen von Forscherinnen und Forschern, für die Erich Zenger Gesprächspartner, Freund und Lehrer war. Die Bereitschaft an einem Gedenkband für Erich Zenger mitzuwirken, war über die Disziplinen hinaus groß und hat noch einmal unterstrichen, wie innovativ, ansteckend und radikal er im besten Sinne als Bibelwissenschaftler war und wie lebendig die Erinnerung an ihn noch ist. Das haben auch viele unterstrichen, denen eine Mitarbeit an diesem explorativen Projekt aus unterschiedlichen Gründen nicht möglich war. Erich Zenger selbst hat seine Beiträge als Einladung zur Weiterführung seiner Gedanken verstanden und hat Anregungen im Gespräch in manchmal geradezu unheimlicher Offenheit aufgenommen, um selbst neue Wege zu gehen. Die Kraft dazu entnahm er immer neu der belebenden Lektüre „seines“ Lebensbuches – der Bibel.

Christian Frevel, Bochum

5. Juli 2020

Entangled Utopias

Interreligious Horizons in Psalms and Psalms Studies – An Introduction

Christian Frevel

Der Beitrag fragt nach den Voraussetzungen und Implikaten einer Psalmenlektüre, die unter dem Stichwort „interreligiöse Horizonte“ das in den Psalmen thematisierte Heil der Anderen in den Blick nimmt und die bereits eingeübte Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs unter Einschluss des Islam zu einer trialogischen Perspektive der abrahamitischen Religionen erweitert. Dazu werden die identitätskonstitutive Performativität des Psalmengebetes und das Konzept einer „shared tradition“ vor dem Hintergrund eines modernen Traditionsverständnisses als Grundlagen entfaltet. Daraus ergibt sich der Imperativ einer interreligiösen Achtsamkeit für das Lesen und Beten der Psalmen. Der Beitrag arbeitet heraus, dass die Psalmen dennoch kein Handbuch für den interreligiösen Dialog und der Universalismus einiger Psalmen (bspw. Ps 47) nicht *die* Lösung sind; sie bieten viel eher eine Möglichkeit, die Beziehung zu den Anderen neu zu definieren, sich ihnen zu öffnen ohne sie zu vereinnahmen. Akzeptanz und Wertschätzung der Anderen sind dabei die Grundpfeiler einer Haltung, die den Psalter als „Lehrhaus“ begreift.

A small workshop took place July 29–31, 2019 on Mount Zion in Jerusalem. It was held in memory of Erich Zenger (July 5, 1939 – April 4, 2010), a pioneer of the Jewish-Christian dialogue and a celebrated exegete of Psalms.¹ The workshop was entitled “‘By my God I can leap over a wall.’ Interreligious Horizons in Psalms and Psalms Studies”, and was mainly characterized by two aspects:

1. Psalms represent an important part of Christian-Jewish spirituality in practice. Examples range from the festive and Sabbath services of the Jewish liturgy to the monastic Liturgy of the Hours. Even the early church did not juxtapose the traditional collection of Psalms with new ones but adopted the psalms of the Hebrew tradition. Through the prophet David the

¹ See the collected volume of essays on topics of the Jewish-Christian dialogue “Gottesrede. Gesammelte Aufsätze von Erich Zenger zum jüdisch-christlichen Dialog” edited by Rainer Kampling and Ilse Müllner (2018), and most recently the volume “Mit Gott ums Leben kämpfen” edited by Christoph Dohmen and Paul Deseleers (2020). Further the forthcoming volume “Re-Thinking Erich Zenger” edited by Ilse Müllner and Rainer Kampling.

Psalms are also valued in the Qur'an. From ancient times through the Middle Ages until the present there have been scientific exchanges about the interpretation of psalms. Not all of the fruits of the Psalms have yet been picked in this regard. Thus, the workshop asked for interfaith interconnections and encounter in reflecting, interpreting, and performing psalms and the Psalter through the ages.

2. The Psalms are an outstanding object of study for lived intra- and inter-faith ecumenism. Many investigations have explored Jewish-Christian relations and the impact of Psalms in this regard. But how far the interreligious potential of the hymns and laments in Psalms beyond this "comfort-zone" of religious dialogue actually reaches, has hardly been explored so far. An understanding of the interreligious potential of the Psalms is an almost complete desideratum. Hence, the conference intended to contribute to these questions. It is not meant to provide ready-made solutions but rather to tap into Psalms' universality as a potential source of peace and understanding and to uncover their power to reduce hostility and separation by taking the fate of the other into consideration. Doing this does not ignore the fact that the Psalms can also be used, and have been used, as a resource for conflict and violence. The endeavor is encouraged by the extraordinary potential of Psalms in past and present: "Psalms have served as a catalyst for a new understanding and creative partnerships."²

The venue on Mount Zion in Jerusalem was not chosen by chance, since religious encounter always occurs at a particular place at a particular time. There should be no need to justify that Jerusalem is a special place of intra- and interfaith encounter for the so-called Abrahamic religions. In no other location on earth can one find such a variety of confessions, denominations, and religions in such density in such a confined space. Adding the historical dimension, which potentiates the diversity of perspectives, the power of Jerusalem has a unique characteristic regarding the interfaith dialogue compared to all other religious melting pots of modernity. The multi-religious lived space is characterized by cohabitation and snippets of shared religious experience. Thus, both the historical and the actual Jerusalem is a promising place for the academic reflection of mutual contact and religious encounter. At the same time Jerusalem, a city that is holy to all three Abrahamic religions, plays a prominent role *in* Psalms as a place of special divine presence, as the location of the temple, as the destination of pilgrimage, etc. It should also not be concealed that in Jerusalem and with reference to Jerusalem claims collide, which, if they do not contradict the vision of peace in and out of the city, make its realization difficult. However,

² Gillingham, *Psalms* (2012), 245.

as with the interreligious encounter in a space of mutual respect, acceptance and recognition, there is more hope than reality associated with Jerusalem as a city of peace and a place of mutual encounter. But, “in the Psalms, there sounds an idea [...] that the city grants its inhabitants something that is not simply the product of its inhabitants”.³ Jerusalem played a crucial role in the Jewish, Christian, and Muslim past, and – who would deny it – also in the present. In addition, the city also plays a role in the future for all three Abrahamic religions.⁴

In particular, the eschatological perspective of the pilgrimage of the nations and the encounter with God in the last days stands out. In the psalms Jerusalem as a whole is repeatedly called upon to praise and glorify (Ps 147:12) and peace for the city is implored (Ps 122:6). Through the special appreciation of Jerusalem and by making a relationship with Jerusalem the leitmotif for everyone, the city becomes a normative idea and beyond that a living utopia. The constitutive structure of this utopia in the Psalter that configures Jerusalem in this way, points beyond the psalms into real history, whereby the leitmotif of redemption continues to be responsible for salvation as well as for disaster. Once again, it is a question of perspective (even if not only of perspective). The workshop was intended to be experimental, to test out ideas, topics, concepts, avenues, objections, and suggestions. The idea underlying the approach concerned three major fields: 1. the level of the biblical text of Psalms, 2. the level of reception in history and research, and 3. the level of practice in synagogues, churches, and mosques. The following will expand some assumptions and prospects of the undertaking as well as some limits and shortcomings. It expands upon the introduction to the conference held in Jerusalem and is meant rather as a theoretical introduction to the present volume; it is not intended to introduce the various papers.

1. Psalms as a School of Learning

The church fathers understood Psalms as a theological *and* spiritual resource. In his famous commentary on Psalm 1 Ambrose (339–397) asks the well-known question: *Quid igitur psalmo gratius?* “What is more pleasing than a psalm?”⁵ The answer is in fact “nothing”, why he even explicitly

³ Zenger, Stadt (1999), 199 (own translation).

⁴ See Laato, Understanding (2019).

⁵ Ambrose, Explanatio Psalmorum XII, Book I, Chapter 9. CSEL 64:9. For a translation see *Ní Riain*, Commentary (2000). See also for the following quotes.

corrects the Apostle Paul's commandment that women should remain silent in the church: they do well to join in a psalm.⁶ Interestingly enough, the Bishop of Milan also asks in the same passage: "What experience is not covered by a reading of a psalm?" And he adds: "In a psalm, instruction vies with beauty. We sing for pleasure. We learn for our profit." The question, what is not covered by a reading of a psalm, inspires the question, how far does the horizon of Psalms actually reach? That Psalms *teach* beyond prayer in a density that is unparalleled in the Bible is an insight, which is worthwhile to elaborate upon and which is the starting point of our considerations on inspirations for an interreligious reading from Psalms. Ambrose emphatically points at the universality of the Psalms' message when he contemplates the many benefits of the Psalms: "Yes, a psalm is a blessing on the lips of the people, a hymn in praise of God, the assembly's homage, a general acclamation, a word that speaks for all, the voice of the Church, a confession of faith in song." While on the one hand reading Psalms as the voice of Christ and on the other hand reading Psalms truly as the voice of the Church, Ambrose broadens the horizon to understand Psalms as "a general acclamation" and "a word that speaks for all" (*plausus omnium, sermo universorum*). Behind this Ambrosian universalism, to put it clearly, is of course a thoroughly inclusive position towards the other, but underneath this time-bound restriction the question arises whether the strong universalism of some of the psalms cannot also be understood as a suggestion to look at the salvation of others without encroaching on them.

Taking this learning process as a starting point, a metaphor suggests itself, which may apply to the Psalter as the "house of voices".⁷ It is the metaphor of the Jewish "Lehrhaus", which is meant as an institution of encounter, where learning and the confrontation with others and their points of view is based on the study of scripture and on acceptance and tolerance. The Jewish house of learning is a place of tradition as well as of innovation, a place of self-assurance as well as of opening up crusted positions. It is a place of discussion and controversy, where there is not just one truth, but various truths meet and struggle for their place. Isn't it time for a trace of *glasnost* in religious discourse?

The metaphor of the Psalter as a *Lehrhaus* exactly means to open up in a secure environment of positionality. Yet the origin of the metaphor does not come from the modern interreligious context at all, but goes back to another ancient scholar, Hippolytus of Rome, who in the second century in his Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς (homilies of the Psalms) calls the Psalter "a school of

⁶ "Psalmum etiam bene clamant; hic omni dulcis aetati, hic utrique aptus est sexui."

⁷ For this metaphor, which aptly brings together the plurality of perspectives within the Psalter with its performance, see *Ballhorn*, Psalter (2016).

grace”.⁸ However, to understand the Psalter as a school of interreligious learning also means to perceive it not only as a school of prayer, but also as a space for reflection. The prayerful execution makes the Psalter – as a text – special, because its statements are appropriated by performative implementation. While prayer is a resonant performance that reflects and creates identity, praying psalms is more than just recitation. The striking fact now that makes the Psalms special in this way is the presence of the other within the text, be it as foe, foreign nation, or the world of the other.

Reading is more than acknowledging a text with a fixed meaning. Cognition includes a culturally embedded processing, and the “wherefrom” is never identical to the “whereto”. Inbetween these poles is interpretation. Reading processes are always related to identity formation; they create, constitute, consolidate, confirm, negotiate, question, challenge, and even dissolve identities. In short: Reading *changes* identity. Reading involves the reader deeply, it has far reaching consequences in *transforming* the reader.⁹ In this way the Psalter can be understood as a *Lehrhaus*.

Hence, reading and praying the passages, in which “the other” is accepted as being different but acknowledged as being equal at the same time, must have consequences in understanding the theological role of “Israel” and the horizon of salvation. Is Israel the now extended base of salvation or the means of salvation? Have the nations to join Israel or does Israel merge with the nations? What exactly is the role of “Israel” in the process of salvation in Jewish-Christian understanding, and in which way has this relatedness to “Israel” (whatever is meant by that) an indispensable meaning in a dialogue? And in which way exactly is Jerusalem, as a *lived* and *perceived* space, interwoven in this process, as a non-negotiable means of universality? If so, this would have theological consequences that are not limited to the Jewish-Christian relationship. As we will see below, a crucial consequence is to take Israel, Jerusalem, and the nations not *univocally*, but rather *equivocally*.

Thus, in *reading* (reciting, reliving, and praying) the other, his fate, and his salvation in the psalms becomes part of the discursive process in which religious identity is constituted and negotiated through one’s relationship with God. Reflecting the Psalms under these conditions opens up an interreligious perspective not in the way of an elaborated reflective interfaith dialogue built on topics of dissent and consent, but rather simply taking the other into account. The aim of this idea is initially very modest. It has

⁸ Hippolytus, HomPs 12,7 (τὸ καλὸν τῆς χάριτος διδασκαλείον) (Text: P. Nautin, Le Dossier d’Hippolyte et de Méliton, Paris 1953, 177); cf. Buchinger, Psalmenhomilie (1995), 141.

⁹ See Erbele-Küster, Lesen (2001) and her contribution in the present volume.

several presumptions, which cannot be unfolded here in detail. The most important one is the assumption of a monotheistic common ground between Jews, Christians, and Muslims, which is often expressed by the abbreviating adjective “Abrahamic”, which is in itself not free of problems (see below). This common ground is a *shared tradition* in narratives, persons, divine attributes, metaphors, etc. Although the notion of a shared tradition will play a role below, it is not putting Psalms naively as a common ground in the first place of a religious dialogue between Jews, Christians, and Muslims. Nor is it about using psalms simply as a basis for an interfaith prayer within practiced interfaith or even interreligious encounter.¹⁰ In the first place it is simply a reflection upon the fact that the other person is understood to be responsible to the same God and that this other person appears in the text and is present as an object of divine action. Thus, it is rather a matter of not losing sight of the other person while reading and praying the Psalms. It is about an *inter-religious* mindfulness in which the statements in a psalm and one’s own understanding of that psalm are not decoupled from a real world in which common understanding and the peaceful encounter between the religions remains a goal.

It is meaningful, to give just some short examples, if in the process of Jewish or Christian praying *all* righteous people shouting for joy and all people being upright in heart are included in rejoicing a God whose character is forgiveness (Ps 33:5, 13, 18). It opens up the scene, so that all the nations not only enliven the stage-set in pursuit of particular “national” interests but are actually involved in the dynamics of praise: If they are seriously invited to clap hands, to raise a joyous shout for God, who is praised as king (Ps 47:2). And finally, it is of importance if God’s steadfast love toward “us” is the substantiation for the invitation to all nations to praise God (Ps 117:1–2). To develop a mindfulness here that gives space to the other and lets the concern for his salvation and his fate flow into one’s own constitution of identity as relevant, that is what is meant when the Psalter is called a school of interreligious learning.

2. The Jewish-Christian Context as Starting Point

The Psalms as texts of execution are particularly sensitive in this respect. The approach should not be misunderstood as an irenic rhapsody. It is not

¹⁰ See the development of presuppositions and implications for inter- and multi-religious prayer, which is not in the focus of the present considerations, *Bechmann, Beten* (2019), 340–357 (Lit!); *Porthuis, Rituals* (2020).

meant as a means of dialogue, but rather as a reflection on repercussions of performance and the appropriation of tradition therein. To say the least, the Psalms do *not* offer guidelines for interreligious integration. They are not programmatic as an approximation to believers of other religions; they are no handbook of interreligious discourse. It would be naïve to engross them only for a way of understanding and simply to assume that they are received from all sides in the same manner. This would ignore that psalms also have potentials of disagreement with the other, intransigent particular positionality, and the exclusion of the other. Also, this dimension is highly relevant in taking psalms as texts of prayer. Psalms are both a moat and a bridge at the same time, as Erich Zenger has aptly put it for the Christian-Jewish context:

Reciting the Psalms makes us aware that they are both a moat and a bridge between Judaism and the Church. The fact that both speak the same prayers to one and the same God in their own way, even in respect for the peculiarities of the other, makes us aware that there is a 'wall' between them that both divides and connects. Judaism and Christianity are the families that live 'wall to wall' in the great house of the same God. This is not always easy, as we know. It brings problems, demands consideration and sometimes limits. But it can also be enriching, especially when families find the right balance and distance. The Psalms are a practice for that!¹¹

The conceptual base for this is the very fact of Psalms being a *shared tradition* between Jews and Christians, and partly in a different manner also a shared tradition between Jews, Christians, and Muslims. Let me elaborate on the understanding of shared tradition in the following paragraph.

3. The Concept of *Shared Tradition* as a Means of Entanglement

The great stream of tradition meanders through times and contexts. This brings religious traditions into contact and exchange. Traditions are “thick” representations of encounter, appropriation, mutual exchange, mirroring, adoption, adaptation, transformation, demarcation, confrontation, polemics, dialogue, misunderstanding, etc. Traditions never come into being without contact to other traditions; they are thoroughly relational even if the sphere of influence is difficult to track down in each and every detail. As little as traditions have a beginning, they are solitaires or exist in splendid isolation. They keep staying in contact beyond their formation in var-

¹¹ Zenger, *Gott* (1997), 20 (own translation).

ious forms of reception. Traditions are recursive constructs, but they are not static. By contextualization and interpretation they are continually changing; they are supplemented, amended, condensed, abridged, enlarged, superimposed, and adjusted. Those variances are partly adopted and also partly rejected by the communities that keep a tradition alive. Thus, tradition is in a steady flow, it is a dynamic concept. Traditions serve the preservation of meaning. Through interpretation (a term that pools the variance described above) they simultaneously enable the production of meaning and the expansion of existing rationalities: Traditions are sense-productive constructs that intrinsically want to be related to the ever contextualized present.

However, although always being in a state of flux, traditions condense into firm networks, which are declared unalterable in a canon or in quasi-canonized bundles of traditional literature. These processes of canonization exist likewise in Judaism, Christianity, and Islam. Canonized traditions safeguard the identity of religious communities by regulating their religious practice and doctrine. But as is generally known, even the defined canon does not guarantee identical collective identities. This has various reasons such as the fact that there are different shapes of the same canon in detail (e. g., the Septuagint or Masoretic canon of Psalms), or that certain criteria of selection exist in taking recourse to the same canon.

Finally, traditions contain modes of self-understanding and self-conception. They form reservoirs of identity concepts, which have inclusive and exclusive aspects alike. While providing the resources for their own identity, they include aspects of an understanding of the other at the same time. Traditions have, so to speak, docking sites to reflect upon the other. On the one hand, it seems necessary to give attention to those statements in which the other is focused upon, on the other hand this calls for reflection on the traditions of the other for the same reason. "It is important to identify one's position in a self-reflective process. In this hermeneutic process it can be interesting not only to look at one's own tradition, but at the other's tradition, as well. Like a look in the mirror, this look can shed new light on one's self-understanding."¹² Particularly the portion of shared tradition becomes crucial in those processes of negotiation of identity.

The idea of *shared tradition* makes the entanglement of traditions thus a resource of understanding. This is meant in two directions: First, the perception of *tradition history*, that is defining a shared tradition with reference to common origins or formative encounters. Second, with regard to the *reception history* of traditions, that is the perception of links, entanglements, and relatedness of common recourses on tradition and its interpre-

¹² Grohmann, *Approaches* (2009), 8.

tations. “A reception history perspective has the advantage of interacting with a full and often complex interpretative tradition.”¹³

This is not intended to declare the traditions of Jews, Christians, and Muslims are identical, but that they are related. Even the understanding of a shared tradition does not level differences (and is not meant in such a way), but it makes space for commonalities and relations. To downplay the intersections and the common origin of traditions of Jews and Christians (and Muslims alike) is misguided rather than appropriate.¹⁴ It is nevertheless true that a comparative view should avoid too simplistic conformity of traditions, be it with regard to their origin in straightforward processes or of theological understanding. Yes, there are many differences, but even these are often an outcome of encounter. It is in any case necessary to disclose them and discursively explore their contextuality.¹⁵ That different interpretations exist within a school of thought is natural. Rabbis like to quote Ps 62:12 “God has spoken one thing, I have heard two things” in this context, so that Erich Zenger called it “the basic axiom of a Christian-Jewish biblical hermeneutics”.¹⁶ There is always a plurality of understanding, *ad intra* within a community of believers and *ad extra* or *inter* with other communities of believers.

The fact that religions did not simply come into being at a fixed point in time, but differentiated themselves in complex processes of inner differentiation is an insight that is hardly disputed in religious studies.¹⁷ This basically means that the contact zones, which later form the identifiable out-

¹³ Gillingham, *Psalms* (2013), 1.

¹⁴ One prominent example is Neusner, *Jews* (2001), XII. In contesting a *common tradition* between Jews and Christians, Jacob Neusner clearly failed historically and systematically, although I understand what he intended when negating any intersection between the two and pointing at the differences in the first place. But this view is oversimplifying and downplays the intersections and interactions in history on the one hand and the undeniable shared portions of tradition on the other hand. From the Christian side we could also mention the renewed discussion of the protestant canon initiated by Notger Slenczka, who suggested a clear assignment of the Old Testament to Judaism, which is also hardly appropriate to the process of canonization and the historical development in Antiquity, see out of many Schmid, *Christentum* (2016).

¹⁵ See Fornet-Ponse, *Theologie* (2012), 232. („Wegen dieses Überhangs des Glaubenssatzes gegenüber der Praxis sollte den ausdrücklich formulierten Verschiedenheiten von Auto- und Heterointerpretation vielleicht ein höherer Stellenwert zugedacht werden, auch wenn die Abhängigkeit dieser Sachaussagen von ihrem jeweiligen Weltbild nicht bestritten werden soll.“)

¹⁶ Zenger, *Bibel* (2009), 34 (own translation).

¹⁷ See out of many Tiwald, *Entstehung* (2016); Boyarin, *Judaism* (2018); Neuwirth, *Qur'an* (2019), and for a systematic perspective Krech, *Kommunikation* (2012).

side, were only created via the processes of inner differentiation. Especially for the three Abrahamic religions it has proved impossible to mark their births. For Judaism, Christianity, and Islam in particular there was no “interreligious” exchange during the formative phase, since there were no fixed entities named Judaism, Christianity, or Islam. We may rather speak of intra-religious processes of differentiation, which were in detail nevertheless very different. Hence, to speak of Jews, Christians, and Muslims in the early phases of emergence has become fuzzy. We will not enter the broad discussion on essentializing religion or of hybridity triggered by post-colonial understandings, here.¹⁸ But it should be clear that the complex processes of differentiation from which Judaism, Christianity, and Islam finally emerged, call for historical differentiation rather than for essentializations. The conceptualization of emergence has to allow (primarily but not restricted to the early phases) a certain overlap, blending, merging, back and forth, encounter, contact, etc. The mentioned processes reveal that the *traditum* (the content of tradition) as well as the *tradere* (the process of transmitting the tradition) are deeply interwoven. Having said that, referring to commonalities does not have to encroach on the other nor – with regard to the identity of communities – have to be over-exaggerated. To be clear, there is no “master perspective” on religious tradition, and observations on a common origin by no means imply or intend a claim of a common outcome as a normative idea. In other words, positional plurality in religions and even in the Abrahamic ecumenism is irreducible and irrevocable.

The reflections on a concept of shared tradition above have led us into a consideration of the inherent interweaving and connectivity of religious traditions in general. This close relationship becomes stronger the earlier in the process of formation those traditions are in contact with each other. In doing so – and this would be a difference to previous approaches – the concept is not limited to common origins but includes the manifold entanglement within the history of encounters, which is beyond a naïve concept of a praise of commonalities. It includes the dark sides of encounter, the many disputes, depositions, and disparagements of the other through history as part of the reception history. But it creates – and this is indeed meant normatively – an awareness of relatedness not only in a single point beyond history, but rather within and throughout history.

¹⁸ Various concepts such as Wittgenstein’s family resemblances or Jonathan Smith’s polythetic relations have been proposed to conceptualize this and to avoid the definition of religion, see for instance *Smith, Religion* (2014); *Satlow, Judaism* (2006); *Stausberg, Religion* (2012). This is not the focus of the present paper.

4. The Interfaith Relevance of Psalms as Shared Tradition

This holds particularly true for the Psalms that form a significant part of the *shared tradition* between Jews and Christians not only with reference to the oral and written tradition and its interpretation, but beyond that in the performative practice of accomplishment in prayer. Psalms form part of the continuous practice in service as well as they form the backbone of countless discourses within the Jewish and Christian intellectual tradition. While this has been studied at length,¹⁹ the lines of communication, reception, and mutual influence between the Muslim tradition and the Jewish-Christian traditions are less intensively focused upon. The Psalms nevertheless also enjoy a special esteem in Islam not only but particularly as *Zabūr* in connection with David (Sura 17:44 *wa-’ātainā dāwūda zabūran*, cf. Sura 4:163).²⁰ The esteem for David as a psalmist continues in post-Qur’ānic Islamic literature when David in al-Ya’qūbī recites a psalm similar to Ps 18. Particularly the universalism of Ps 148–150 is quoted even in Arabic language.²¹

The special role of Psalms particularly in the formation of the Qur’ān is further underlined by historical and systematic connections. A significant number of psalms quotations and countless allusions, which form a high degree of intertextuality, have to be mentioned here. The remarkable structural parallels and the formative power of the liturgical-poetic language in the Qur’ān lead Angelika Neuwirth to perceive the Qur’ān even as “a psalm intertext”.²² She writes: “That is not difficult to explain: Liturgical piety shaped by psalms is to be presupposed for the Syrian Church and especially for monastic circles. It could also have had a formative effect on members of the Qur’ānic community.”²³ The intertextual conversation between Psalms and the Qur’ān goes far beyond formal aspects into shared convictions in statements about God, his character, essence, agency, and salvific deeds. Interestingly enough the relationship is not built on reading processes but rather on performances. “The early Qur’ān consists to a large extent of

¹⁹ From a vast amount of literature, the only reference here is to *Gillingham*, *Approaches* (2013); eadem, *Journey* (2013); *Grohmann/Zakovitch*, *Approaches* (2009).

²⁰ See the overview of *Saleh*, *Psalms* (2014); *Schippers*, *Psalms* (2006), 314–318; *Neuwirth*, *Psalmen* (2008); eadem, *Psalms* (2010); eadem, *Qu’ran* (2019), 241–264.

²¹ See *Schippers*, *Psalms* (2006), 316.

²² Cf. *Neuwirth*, *Zeit* (2009), 322; eadem, *Koranforschung* (2014), 37. Cf. also her contribution in this volume.

²³ *Neuwirth*, *Zeit* (2009), 322; see further *Schippers*, *Psalms* (2006), 317 mentioning the Violet Psalm Fragment from Damascus which he dates a bit earlier to the eighth century. For the discussion of the date in the ninth century and earlier dates, see *Al-Jallad*, *Damascus* (2020), 35–39.

paraphrases of psalms; it forms part of Late Antique psalmic piety which for the first time finds its place in the Arabic language, there being no Arabic translation of the Psalms extant before the ninth century.”²⁴

To sum up, Psalms form part of the *shared tradition* between Jews, Christians, and Muslims. They have a history of reception that overlaps in many ways and that is determined by both, parallels and differences. The most fundamental difference with regard to Psalms is the affiliation into the canon. With Jews and Christians, the Psalms form an uncontested part of the common tradition of sacred texts. In Islam, the Psalms do not belong to the canonical texts, but they do enjoy a special appreciation as a holy scripture preceding the Qur’ān. The Qur’ān’s allusions and quotations of psalms is in a certain way comparable to the use of the Scriptures in the New Testament, where the Psalms are in many ways understood as presupposed space of resonance attesting God’s action and truth. Both coincide in the understanding of the Psalms as prophecy and David as Prophet. All three religions have recourse to the Psalms as prayer of praise and lament. However, although David is also praised as a famous musician in Islamic tradition,²⁵ only Jews and Christians perform this prayer in private and communal service.

The Psalms take a special role in the demand for awareness of the other described above. That is due to the religious practice that does not understand the Psalms just as texts of tradition but understands them as prayer. In prayer identity is expressed performatively; prayer not only creates and actualizes the relationship to God, but firstly includes into prayer everything that claims validity in one’s own self-understanding, and secondly always constitutes also a relationship to the outside world. Prayer is therefore relational and correlative; it includes the other at least implicitly. Thus, it has a special meaning not only to read and reflect upon particular statements on the foes or the nations, but to *pray* them. This holds true for the positive ones such as Ps 117:1 “Praise the LORD, all you nations! Extol him, all you peoples!” but also for the negative non-harmonic notes in the score such as Ps 10:16 “The LORD is king forever and ever; the nations shall perish from his land.”²⁶

²⁴ Neuwirth, *Qur’an* (2019), 73.

²⁵ See Schippers, *Psalms* (2006), 315.

²⁶ If not otherwise indicated all translations of biblical texts are taken from the NRSV.

5. The Limits of Universalization and the Perils of Inclusivism

I am aware that the idea of an interreligious horizon in dealing with Psalms is harboring dangers and can be misinterpreted as being monopolistic. Therefore, I would like to give the thought a final twist in reflecting upon universalism and inclusivism.

Speaking of an Abrahamic ecumenism is usually based on the insight of intersections and commonalities between the traditions of Jews, Christians, and Muslims. In particular these comprise the notion of God, the idea of his personality, his acting in history, the idea of election of certain figures such as Abraham, Sarah and Hagar, Ishmael, Isaac and Rebekah, Jacob and Leah, Noah, David, Job, Mary and Jesus, etc. Beyond the historical interest the metaphor is usually understood as a starting point to define a special relationship of these three religions, which is rooted in God's universal will of salvation. Through Abraham a common ancestry of Jews, Christians, and Muslims is established to which the idea of Abrahamic ecumenism refers. However, one has to admit that this common ancestry in fact is construed quite differently within the three religious webs of tradition.²⁷

The *inwardly directed* formation of identity (intra-religious self-assurance) that is described with the *cipher* "Abraham" must not simply be equated with a position directed *outwardly* (inter-religious localization). Thus, understanding the inclusive potential of Abraham in one's own tradition (e. g., the universal "people of the God of Abraham" in Ps 47:10; "Abraham's bosom" in Luke 16:22, or Abraham as an example [*'imāman*] for all believers [except the evildoers] in Sura 2:142) does not provide a general inclusion of the other. Universalism or universalization is neither a guarantee for inclusion nor for a peaceful dialogue.²⁸ Universality is always formulated from an *intra-religious* perspective, since there is no meta-perspective of truth. Hence also inclusivism is not a "solution" for integrating the other into the encompassing truth of one's own belief, it is rather an attempt to open up one's own convictions which are held to be true.

As described above the interaction of the identity constructions is of greater importance for a dialogical approach.²⁹ It should nevertheless not be concealed that the religio-theological construct of an "Abrahamic ecumenism" has contradictions, challenges, and jeopardies. However, it also has benefits, which include an open-ended learning process. It is about entering into a conversation determined by acceptance, perception, and mutual re-

²⁷ Cf. Frankemölle, Abraham (2016); Levenson, Abraham (2012).

²⁸ See Bechmann, Abraham (2019), 415.

²⁹ See *ibid.*, 27, 404.

cognition in order to make commonalities and differences clear and to enable the communication of the other person's otherness. Only by including the differences it will be possible to realize understanding through the commonalities, as has often been emphasized.³⁰

When inquiring the possible interreligious potential in reading Psalms, the goal cannot be the levelling of differences and the assimilation of the other in a Psalm-based universalism. In a way the basic idea of an interreligious awareness or respect for the rights of the other within the reception of one's own tradition, which was unfolded above, questions practiced patterns of traditional theological views, which have put universalism and particularism in a diametrical opposition. In 1967, for instance, Peter Altmann published a study on the concept of election in which his final paragraph was entitled "Die Überwindung der Erwählungstheologie durch Universalismus" (Overcoming the Theology of Election by Universalism).³¹ Particularism was considered a problem and "Israel" was often blamed with strong anti-Jewish attitude for its insular stubbornness and for being diametrically opposed to the universalism of Christ. The relation of particularism and universalism was conceptualized in models of an either-or-antagonism, of a succession in which universalism follows particularism naturally, or a dialectical overcoming in which particularism is superseded by universalism. All models have particular problems which were discussed intensively for some time.³² Jon D. Levenson is right when he says: "Nothing is more delicate than the interplay of universalism and particularism in traditional Jewish theology."³³ What is needed is not to dissolve particularisms, but rather to carefully characterize both perspectives in a more nuanced way, their relation and the repercussion they have for a dialogical perspective.³⁴

Without an opening through universalistic docking points in the conceptual formulation of its own self-understanding on the one hand, particularism becomes insular. A religion then is in threat to lose its ability for dialogue and the integration of the perspective of the other. Without particularism on the other hand, a religion loses its own specific and identifiable profile, which also limits the possibilities of integrating the perspective of the other. Thus it is clear, that the reflection on universalism neither aims at unification, nor at inclusivism. In this situation, a conception of a comparative mutual inclusivism may avoid claims to exclusivity and non-relational

³⁰ Cf. *Laato/Lindquist*, Encounters (2010); *Bechmann*, Abraham (2019), 101–139; *Frankemölle*, Abraham (2016).

³¹ *Altmann*, Erwählungstheologie (1964), 29.

³² See, for instance, *Smend*, Universalismus (1962); *Talmon*, Universalismus (1975); *Dietrich*, Universalität (1992); *Petuchowski*, Partikularismus (1994).

³³ *Levenson*, Horizon (2002), 169.

³⁴ Cf. *Petuchowski*, Partikularismus (1994).

truth concepts at the same time. Different perspectives of participants in the discourse can then be understood as complementary and – importantly – related to each other. The respective other person understands his religion in such a way that salvation is not denied to the other faith. According to the principle of not exercising compulsion in religion, the opposite party is free to open itself to the offer of universalism. The precondition for this is the mutual awareness and acknowledgment of the other faith and its possible, but not necessary inclusion. Whether this is a possible avenue in religious understanding may be further discussed, but what seems clear to me is that the universalism in Psalms may function this way. To accept that one's own exclusivity is limited is a necessary step. Exclusivism does not provide an attitude in which understanding goes hand in hand with recognition. It becomes obvious, that the thought expressed here presupposes the universal will of salvation and the unity of God, i. e., it is located in the context of the interfaith dialogue.

The ideal construct of an interfaith *understanding* through Abraham is often hampered by persistent inclusivism from one side, which monopolizes the integrity of the other. It is thus clear, when facing the universalism of Psalms within an interfaith context, the objective is not to Judaize or Christianize the other on the one hand. On the other hand, it is even more obvious that the universalism of the Psalter cannot be neglected within the endeavor of understanding the demand for autonomy of the other. But again, universalism is no guarantee for dialogue; inclusivism requires an impossible meta-perspective and can therefore only claim validity under its own conditions.

If the limits are already shown, it must also be emphasized that approaches of universalism do not in any way cancel out particular aspects. The expectation that a particularism would first have to be broken up before a universalism can take hold is wrong. What role can the universalism of psalms then play having an interreligious horizon in mind? Psalms often speak of “the nations”, which are invited to join Israel in praising the justice and mercy of the Lord (Ps 96:7; 117:1; 148:11). Thus, the particularism is allegedly broken up into a wide universalism. There are no prerequisites mentioned, neither accepting the Torah nor conversion, etc. At first sight it hardly seems to be a question, how far the inclusive universalism of the Psalms reaches out. To give just some examples: “Let the peoples praise you, O God; let all the peoples praise you.” (Ps 67:4) “All the nations you have made shall come and bow down before you, O Lord, and shall glorify your name.” (Ps 86:9) “Ascribe to the Lord, O families of the peoples, ascribe to the Lord glory and strength.” (Ps 96:7) The scene is opened up and the people of God now seemingly include the universal world of people. The same holds true with regard to the role of Jerusalem, when Ps 87:6 says:

“The Lord records, as he registers the peoples, ‘This one was born there’ (Selah).” The source of life at the navel of the world, marked by the presence of God, leads all peoples to the same God. A monotheistic and creation-based universalism makes the city a comprehensive image of salvation. However, even in these strong metaphors the particular perspective is never voided, neither is the special position of Israel according to the plan of salvation neglected nor the covenant with Israel abolished in these Psalms. Israel will not be dissolved in a universal mixture of nations, it remains the opposite of the nations; through its election it even becomes a medium of God’s will of salvation, through which the nations reach salvation. This proves the inclusivism an intra-religious perspective and at the same time the dichotomy of exclusivism and inclusivism wrong. But it becomes also clear that a univocal understanding of Israel in those passages is impossible. Let us take Ps 33:12–13 as a final example in which Israel is praised as blessed *and* the universality of God’s desire for the salvation of all humankind: “Happy is the nation whose God is the LORD, the people whom he has chosen as his heritage. The LORD looks down from heaven; he sees all humankind.” The “new” nation described is not univocally “Israel”, but the *people of God* (“the nation whose God is the LORD”) becomes a cipher-like (eschatological) equivocal notion of God’s people.³⁵ At the same time this universal people cannot and should never be dissolved from Israel. In this nuanced dialectic way the relation between particularism and universalism is neither identical nor antagonistic. Rather the election of Israel remains a particular means of salvation.

6. Fusion of Horizons – A Summary

The hermeneutical-phenomenological metaphor of the *fusion of horizons* introduced by Hans-Georg Gadamer often resounds in reflections on inter-religious dialogue.³⁶ Docking points of his hermeneutics are obviously his notion of understanding, which is conceptualized not as a unilineal process, but rather as mutually overlapping and influencing horizons. Understanding becomes a matter of negotiation. Further on, it is his emphasis on the role of tradition,³⁷ recourse, and historical context in the process of understanding that is attractive for a religious context, which is obviously bound

³⁵ See *Hossfeld*, Heil (2012), 175.

³⁶ See, e.g., *Gill*, Conversation (2015), 11–14; *Hedges*, Gadamer (2016), 6–7; *idem*, Theology (2016).

³⁷ See *Auerochs*, Gadamer (1995), 294–311.

to tradition. The way to develop an acceptable starting position for a dialogical understanding does not require a distancing from one's own tradition, but rather to check and balance the expectation and prejudices of the other. Even the term awareness, which has become a central notion in the argument above, resounds in Gadamer's theory. Although the present paper, which intended to explore the role of psalms in an interreligious or more precisely an interfaith respect, did not intend to build on Gadamer, some aspects of the argument above may well resemble aspects of this theoretical background. The paper aimed at promoting an inter-religious attention when reading and praying the Psalms.

Our starting point was the general understanding of inclusive and exclusive, universal and particular statements in the Psalms. How can they be understood if they are read against a multi-religious context or the horizon of an interfaith dialogue between Jews, Christians, and Muslims? Our first step was to give the Psalms special importance in this context in a threefold respect: First, they are not only read but also prayed, at least in Jewish and Christian religious services. The ritual performance includes statements of inclusion and universalism and this implicitly or better performatively affects the constitution of the prayer's collective and individual identity. The fact that they are performed as prayer adds a special facet to their contribution within collective religious identity formation. Thus, psalms take on a special importance when they include or exclude the other. Second, Psalms are part of the shared tradition of Jews, Christians, and Muslims. The fact that they form a *shared tradition* makes them applicable in the context of an Abrahamic dialogical context. Thus, Psalms can unfold a special importance in the Muslim-Christian-Jewish interfaith dialogue. Under the condition that these Abrahamic religions are devoted to the same monotheistic God, the link through shared traditions has special importance with regard to hope for salvation. The actual convivence in a house of the same God makes them relevant in this respect. And finally, Psalms has played a particular role within dialogue contexts throughout history, starting with the New Testament, the church fathers through medieval times up to modernity. That is without doubt not only because of its importance for religious practice but also because of its contents as the "Little Biblia" ("Kleine Biblia", Martin Luther). There is hardly any other biblical corpus in which the nations play a greater role and in which the definition of *Israel* as a matter of election and salvation is more challenging.

Having underlined that psalms are relevant in interreligious respect and that they develop an implicit meaning, the paper underlined that Psalms can have a guiding function within interfaith contexts of Jewish-Christian-Muslim relations. This guidance is oriented towards mutual acceptance and a general awareness for the inclusion of the other. However,

Psalms is not a handbook of interreligious dialogue; the Psalter does not contain recipes of understanding. We discussed the perils of inclusivism from one side and suggested a virtual position of mutual inclusivism not to interfere with the freedom and truth of the other. The striking universalism of some psalms, which gives the Psalter a universal coloration from the end, is neither a problem nor the solution. It is rather a task and an opportunity to constantly redefine the relationship to the position of others and their acceptance and to open up to them without simply absorbing them. The “people of the God of Abraham” (Ps 47:10) are not a given, but rather a challenge to be achieved at least in the sense of mutual inclusion. The legitimate truth claim of the other forms irrevocable positional differences within the history and understanding of tradition, which can only be met with respect. Acceptance and appreciation of the other as a person and their freedom are crucial as the common base in recourse to the psalms. This concept is not intended to negate the dark sides of the psalms, in which the enemy is cursed and asked to be destroyed. But the general idea of including the other is the dominant and normative guiding principle. Thus, the openness to the other and his otherness is presupposed in reading and praying Psalms. In this way, Psalms can be understood as a “Lehrhaus”, a religious teaching house in which positionality is developed and negotiated, but in which the key concepts for the recognition of the other are also included. The normative ideal of a dialogic understanding of the other and developing a concept of universal salvation under the condition of the encompassing longing for salvation of the one God of Jews, Christians, and Muslims, is the major challenge, which can be unfolded only on this base and without abandoning one’s own tradition. The Psalms do have an interreligious horizon that is not limited to their eschatological vision.

Bibliography

- Altmann*, P., *Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament* (BZAW 92), Berlin 1964.
- Al-Jallad*, A., *The Damascus Psalm Fragment: Middle Arabic and the Legacy of Old Hīgāzī* (with a contribution by Ronny Vollandt) (LAMINE 2), Chicago 2020.
- Ambrose*, *Explanatio Psalmorum XII*, ed. by M. Petschenig (CSEL 64), New York/London 1962.
- Auerochs*, B., *Gadamer über Tradition*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 49 (1995) 294–311.
- Ballhorn*, E., *Der Psalter als Haus der Stimmen. Heteroglossie als Schlüssel zu einer christlichen Lektüre der Psalmen*, in: *Biblische Zeitschrift* 61 (2016) 1–23.

- Bechmann, U.*, Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft. Zwischen Analyse und Engagement, in: M. Stausberg (ed.), *Religionswissenschaft*, Berlin 2012, 449–462.
- , Gemeinsames Beten? Auf der Suche nach ökumenischen und interreligiösen Feiern, *JBTh* 32 (2018 [2019]) 335–360.
- , Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog (bfT 5), Berlin et al. 2019.
- Boyarin, D.*, *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion (Key Words in Jewish Studies)*, New Brunswick 2018.
- Buchinger, H.*, Die älteste erhaltene christliche Psalmenhomilie. Zur Verwendung und Verständnis des Psalters bei Hippolyt, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 104 (1995) 125–144, 272–298.
- Dietrich, W.*, Universalität und Partikularität im Horizont des biblischen Monotheismus. Eine Skizze, in: C. Bultmann/W. Dietrich/C. Levin (eds.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments*, Göttingen 2002, 369–411.
- Erbele-Küster, D.*, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen (WMANT 87) Neukirchen-Vluyn 2001.
- Fornet-Ponse, T.*, Komparative Theologie und/oder interkulturelle Theologie? Versuch einer Verortung, in: *zmr* 96 (2012) 226–240.
- Frankemölle, H.*, Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran, Freiburg 2016.
- Gill, S.*, “Holding Oneself Open in a Conversation” – Gadamer’s Philosophical Hermeneutics and the Ethics of Dialogue, in: *Journal of Dialogue Studies* 3 (2015) 9–28.
- Gillingham, S. E.*, *Psalms Through the Centuries. Vol. 1*, Chichester 2012.
- , A Journey of Two Psalms. The Reception of Psalms 1 and 2 in Jewish and Christian Tradition, Oxford 2013.
- (ed.), *Jewish and Christian Approaches to the Psalms. Conflict and Convergence*, Oxford 2013.
- Grohmann, M./Zakovitch, Y.* (eds.), *Jewish and Christian Approaches to Psalms (HBS 57)*, Freiburg 2009.
- Hedges, P.*, Gadamer, Play, and Interreligious Dialogue as the Opening of Horizons, in: *Journal for Dialogue Studies* 4 (2016) 5–26.
- , Comparative Theology and Hermeneutics. A Gadamerian Approach to Interreligious Interpretation, in: *Religions* 7 (2016), DOI: 10.3390/rel7010007 (accessed on May 29, 2020).
- Hossfeld, F.-L.*, Das Heil der Anderen. Das Vorbild der JHWH-Verehrer aus den Völkern im Psalter, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth (eds.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld “Judenmission” (QD 238)*, Freiburg 2010, 170–183.
- Krech, V.*, Religion als Kommunikation, in: M. Stausberg (ed.), *Religionswissenschaft*, Berlin 2012, 49–64.
- Laato, A.* (ed.), *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions (Studies on the Children of Abraham 6)*, Boston/Leiden 2019.
- Laato, A./Lindqvist, P.*, *Encounters of the Children of Abraham from Ancient to Modern Times (Studies on the Children of Abraham 1)*, Leiden/Boston 2010.
- Levenson, J. D.*, The Universal Horizon of Biblical Particularism, in: M. G. Brett (ed.), *Ethnicity and the Bible*, Leiden 2002, 147–169.
- , *Inheriting Abraham. The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity and Islam*, Princeton 2012.

- Neusner, J.*, Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition, London 2001.
- Neuwirth, A.*, Die Psalmen – im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136), in: eadem et al. (eds.), Im vollen Licht der Geschichte. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg 2008, 157–190.
- , Zeit und Ewigkeit in den Psalmen und im Koran (Ps 136 und Sure 55), in: R. G. Kratz/H. Spieckermann (eds.), Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns (BZAW 390), Berlin 2009, 319–341.
- , Qur’anic Readings of the Psalms, in: eadem et al. (eds.), Qur’an in Context, Leiden 2010, 733–778.
- , Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie (Litterae et Theologia 4), Berlin 2014.
- , The Qur’an and Late Antiquity. A Shared Heritage, Oxford 2019.
- Ní Riain, Í. M.*, Commentary of Saint Ambrose on Twelve Psalms, Dublin 2000.
- Petuchowski, J. J.*, Partikularismus und Universalismus, in: idem/C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg 1994, 277–280.
- Porthuis, M.*, Rituals in Interreligious Dialogue. Bridge or Barrier?, Cambridge 2020.
- Saleh, W. A.*, The Psalms in the Qur’an and in the Islamic Religious Imagination, in: W. P. Brown (ed.), The Oxford Handbook of the Psalms, Oxford 2014, 281–296.
- Satlow, M. L.*, Creating Judaism. History, Tradition, Practice, New York 2006.
- Schippers, A.*, Psalms, in: Encyclopedia of the Qur’an. Vol. 3, Berlin/Boston 2003, 314–318.
- Schmid, K.*, Christentum ohne Altes Testament?, in: Internationale Katholische Zeitschrift 45 (2016) 443–456.
- Smend, R.*, Universalismus und Partikularismus in der Alttestamentlichen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: Evangelische Theologie 22/4 (1962) 169–179.
- Smith, J. Z.*, Relating Religion. Essays in the Study of Religion, Chicago 2004.
- Stausberg, M.*, Religion. Begriff, Definition, Theorien, in: idem (ed.), Religionswissenschaft, Berlin 2012, 33–49.
- Talmon, S.*, Universalismus und Partikularismus aus jüdischer Sicht, in: Freiburger Rundbrief 28 (1976) 33–35.
- Zenger, E.*, Mit Meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch (3rd ed.), Freiburg 1997.
- , Die Stadt als Utopie. Das Beispiel Jerusalems, in: E. Helmstädter/R.-E. Mohrmann (eds.), Lebensraum Stadt. Eine Vortragsreihe der Westfälischen-Wilhelms Universität zur Ausstellung Skulptur. Projekte in Münster 1997 (Worte – Werke – Utopien 10), Münster 1997, 189–204.
- , Gottesrede. Gesammelte Aufsätze zum jüdisch-christlichen Dialog (ed. by R. Kampling/I. Müllner) (SBAB 65), Stuttgart 2018.
- , Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch (ed. by C. Dohmen/P. Deselaers), Freiburg 2020.

Vom Buch der Psalmen zum AT-Kommentarwerk

Die Bedeutung von Erich Zengers Psalmenauslegungen für „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“

Christoph Dohmen

With the conception of “Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament”, Erich Zenger not only pursued great goals for Old Testament science, but also set new standards for commenting on biblical texts. This essay attempts to show that Zenger’s hermeneutics of the Bible commentary was largely determined by his exegesis of the psalms. Giving priority to the large textual contexts and perceiving the “Tiefenprofil” of the texts in a reflective manner can already be found in Zenger’s early interpretations of psalms. In the program of “Psalterexegese” it has been reflected as well as in the practice of a “diachronically reflected synchrony”.

Mit „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“ (HThKAT) wollte Erich Zenger ein Kommentarwerk vorlegen, das in der deutschsprachigen Kommentarlandschaft eigene und neue Wege geht. Der Verlag kündigt in einem Werbeprospekt für HThKAT gar an, dass dieser Kommentar „einen Quantensprung in der Exegese des Alten Testaments“ verkörpern würde. Wie auch immer man dieses Kommentarprojekt im Unterschied zu anderen bewerten mag, ist zuerst einmal zu konstatieren, dass Erich Zenger mit ihm ein Zeichen gesetzt hat, was nicht zuletzt daran abzulesen ist, dass vom Erscheinen des ersten Bandes 1999 bis zu Zengers Tod 2010 bereits 24 Bände des HThKAT vorlagen. Zenger ging es jedoch nicht darum, einen neuen Rekord aufzustellen, indem mehr Bände schneller als in anderen Kommentarreihen herauskommen sollten; vielmehr war sein Anspruch, dass ein kompletter Kommentar zu allen Büchern des Alten Testaments in einer Wissenschaftlergeneration erscheinen muss. Dies hat seinen Grund in der Einsicht, dass die Kommentierung eines ganzen Buches der Bibel eine in sich geschlossene Sicht einer Person in einer bestimmten Situation und Zeit mit ihrem Wissensstand und ihren spezifischen Fragestellungen darstellt. Die Probleme von Kommentaren, die von einer Generation nicht abgeschlossen und in der nachfolgenden weitergeführt werden, skizziert E. Otto:

Das führt dazu, dass der Kommentar seine Geschlossenheit verliert und zur Ansammlung divergierender Wissensstoffe mutiert. Damit aber wird ein wesentliches Element der Kommentierungsaufgabe verfehlt, soll doch der Text eines biblischen Buches kontinuierlich und einheitlich unter dem Aspekt einer historisch-theologischen Gesamtkonzeption ausgelegt werden. Mit der Kommentierung aus den Händen von Autoren in der Abfolge mehrerer Generationen geht die Einheitlichkeit der Gesamtkonzeption, die die Kommentierung leitet, verloren.¹

Trotz seines einzigartigen Einsatzes ist es Erich Zenger selbst und dem HThKAT nicht vergönnt gewesen, das ambitionierte Ziel, ein Kommentarwerk mit über 50 Einzelbänden in ca. 20 Jahren abzuschließen, zu erreichen, weil Tod, Krankheit und diverse Verpflichtungen die Vollendung mancher Kommentare verhindert haben. Dass gerade der Psalmenkommentar von Frank-Lothar Hossfeld und Erich Zenger in HThKAT unvollendet geblieben ist, ist besonders bitter und nicht nur ein großer Verlust, weil die beiden Autoren immer das ganze Psalmenbuch im Blick hatten, sondern vor allem auch, weil die Kommentierung der Psalmen nicht unwesentlich die Hermeneutik, Methodik und Konzeption des gesamten Kommentarwerks des HThKAT mitbestimmt hat.

Im Folgenden soll es genau um diese Frage gehen: Wie sehr haben Erich Zengers Psalmenauslegungen das theologische und hermeneutische Konzept des HThKAT bestimmt?

1. Das Projekt eines neuen Kommentarwerks zum AT

Aus den Punkten, die Erich Zenger für wesentlich bei einem Bibelkommentar erachtete, sollen einige zentrale herausgegriffen und in Verbindung mit Zengers Psalmenauslegung gelesen werden.² Das, was auf den ersten Blick so selbstverständlich klingt, wird von Zenger sehr deutlich herausgestrichen: Ein Bibelkommentar hat

[...] den *ganzen* Text eines biblischen Buches (Stück um Stück, Vers um Vers) zu bearbeiten. [...] Aufgabe eines Text-Kommentars ist die Auslegung des zu kommentierenden Textes. Dabei geht es nicht wie beim Kommentar im umgangs-

1 Otto, Kommentieren (2014), 348.

2 Im Folgenden beziehe ich mich a) auf ein Konzeptpapier für HThKAT vom Januar 1993, das Zenger an die potenziellen Autorinnen und Autoren des Kommentarwerks verschickt hat (zit. als „Projektskizze“), sowie b) auf die unter dem Titel „HThKAT-Dokumentation“ 1998 herausgegebene Verlagsankündigung (zit. als „Dokumentation“, s. <https://www.herder.de/-/media/files/herder/reihen/reihe-herders-theologischer-kommentar-zum-alten-testament-dokumentation-zur-einfuehrung-der-reihe.pdf>) und vor allem c) auf den Aufsatz Zenger, Essentials (2005).

sprachlichen Sinn (z. B. in Zeitung, Rundfunk und Fernsehen) um eine subjektiv wertende Meinungsäußerung, sondern um eine möglichst objektive, fortlaufende Erläuterung des Textes im Dienst der Erschließung dessen, was der Text sagt bzw. sagen will. Der so gekennzeichnete Kommentar ist also streng genommen kein eigenständiger Text, der sich unabhängig vom kommentierten Text profilieren kann, sondern er ist ein Text über einen anderen.³

Mit der Erklärung, dass Bibelkommentare Meta- bzw. Paratexte seien, verbindet Zenger die Forderung, dass der kommentierte Text mit dem Kommentar abgedruckt werden sollte. „Falls der zu kommentierende Text in einer vom Kommentar verschiedenen Sprache vorliegt, muss der Kommentar eine Übersetzung bieten, die erläutert und begründet werden muss. Weil Text und Kommentar so eng zusammengehören, sollten sie auch immer zusammen abgedruckt werden.“⁴ Die Frage, die sich hier aufdrängt, ist die nach dem Stellenwert der Übersetzung. Tritt sie an die Stelle des Originaltextes oder kann sie an seiner Seite (be-)stehen? Und wo steht dann der Kommentar; näher bei diesem oder näher bei jenem? Da die Übersetzung ein Verständnis des Textes voraussetzt, folgt sie auf der Autorensseite quasi dem Kommentar, während sie auf der Lesersseite dem Kommentar vorausgehen muss. Nahum Sarna sieht sogar einen grundlegenden Unterschied zwischen Juden und Christen in Bezug auf Übersetzung und Kommentar: „There are translations of the Bible and there are commentaries on it. The first is essentially a Christian enterprise; the second is characteristically Jewish.“⁵ Selbstverständlich sind ihm christliche Kommentare ebenso bekannt wie jüdische Übersetzungen und die Notwendigkeiten vom Einen wie vom Anderen, doch entscheidend ist die Relation, die zwischen Übersetzung und Kommentar besteht, und das Gewicht, das je unterschiedlich zugemessen wird.⁶ Das Konzept von Erich Zenger für den HThKAT besteht darin, dass der hebräische Bibeltext *bewusst* zur Grundlage der Kommentierung – und einer Übersetzung – gemacht wird.

Daß die Grundlage des Kommentars die Hebräische Bibel und nicht die LXX ist (ausgenommen natürlich die sog. deuterokanonischen Bücher), ist nicht nur beste christliche Kommentartradition der Neuzeit, sondern unterstreicht, daß es dem Kommentarwerk um Bewußtmachung und Vertiefung des Israel und der Kirche gemeinsamen biblischen Bandes geht. Die Option für die Hebräische Bibel ist auch gegen die neuerdings mehrfach vertretene Meinung, wonach der christlich eigentlich normative Text die LXX sei, festzuhalten. Hier folgt HThKAT der Position, die sich mit B. S. Childs so zusammenfassen läßt: „Ungeachtet der üblichen Akzeptanz der LXX als Autorität bei den Griechisch spre-

3 Zenger, *Essentials* (2005), 214.215–216.

4 Ebd., 216.

5 Sarna, *Writing* (2000), 253.

6 Vgl. zum Problem, Leutzsch, *Bibelübersetzung* (2019).

chenden Juden und Christen, zeigt sich an der Textgeschichte der griechischen Bibel deutlich, daß der griechische Text von den Juden stets als zweitrangig gegenüber dem hebräischen Text betrachtet und ständig in Richtung auf Übereinstimmung mit einer sich ausbildenden proto-masoretischen Texttradition revidiert wurde. [...] Die zunehmend dominante Position der LXX unter den Christen erwuchs aus kulturellen Faktoren, etwa dem Verlust des Hebräischen, und war niemals theologisch begründet. [...] Gleicherweise ergibt sich daraus, daß die frühe Kirche Gebrauch von der LXX gemacht hat, keine theologische Berechtigung für deren exklusive Autorität in der heutigen christlichen Kirche. [...] Wenn die Reformatoren von der traditionellen Vulgata zum hebräischen Text des Alten Testaments zurückkehrten, dann war dies eine theologische Entscheidung für die Wahrheit des Zeugnisses und für die Solidarität mit Israel, das der Träger des Alten Bundes war“ (ThZ 48, 1992, 385.389 f.).⁷

Zugleich sollte, so Zenger in der Projektskizze von 1993, die Kommentierung „in zusammenhängender Darstellung und nicht glossatorisch geboten werden und dies habe auf der Basis der von den Auslegern/innen selbst angefertigten Übersetzung zu geschehen, wobei die Übersetzung insbesondere (gegebenenfalls auch im Druckbild) die herausgearbeitete literarisch-theologische Struktur des Textes (nicht, wie sonst oft üblich, die entstehungsgeschichtliche Schichtung!) sichtbar machen soll“.⁸

Die Frage, ob gerade dann nicht auch der hebräische bzw. griechische Text, das heißt der der Übersetzung zugrunde liegende Text abgedruckt werden müsste, hat Zenger selbst gestellt und ich konnte seinerzeit im Zusammenhang mit der Planung der erwähnten Dokumentation⁹ dies mit ihm erörtern. Wengleich Zenger den Argumenten für den Abdruck des hebräischen Textes sehr offen gegenüberstand und geradezu Gefallen daran gefunden hatte, hat er sich schließlich dagegen entschieden, weil ihm wichtig war, dass HThKAT kein rein fachwissenschaftliches Werk bleiben sollte, sondern dass er vielmehr „Leserinnen/Leser des Kommentars in einen theologischen Diskurs über die in den Texten zur Sprache kommende ‚Sache‘ involvieren [will], wobei der jüdisch-christliche Kontext dieses Diskurses ausdrücklich herausgestellt werden soll“.¹⁰

Die Entscheidung, die natürlich auch praktische Gründe hatte (z. B. Umfang der Bände, Aufwand und Kosten des Satzes etc.), ist letztendlich eine *für* den Kommentar gewesen, und zwar, um ihm ganz im Sinne jü-

⁷ Projektskizze (s. Anm. 2), 3–4.

⁸ Ebd., 5.

⁹ Die Dokumentation (s. Anm. 2) enthielt als Mustertext einen Auszug aus der Auslegung von Ps 8 von Erich Zenger und einen Auszug meiner Auslegung von Ex 32. Die vollständige Auslegung von Ps 8 aus dem Jahre 1998 findet sich jetzt veröffentlicht in Zenger, Gott (2020), 299–322.

¹⁰ Zenger, Essentials (2005), 237–238.

discher Tradition, die dem Kommentar immer den Vorrang einräumt¹¹ (s. u.), das nötige Gewicht geben zu können. Genau diese Bedeutung hat auch schon Benno Jacob dem Kommentar gegenüber der Bibelübersetzung zugeschrieben: „Und erklären läßt sie [die jüdische Gemeinschaft, Anmerkung des Verfassers] sich das Wort durch den tief eindringenden KOMMENTAR [Hervorhebung im Original], der im Judentum immer wichtiger gewesen ist als die kahle Übersetzung.“¹² In seinem großen Genesis-Kommentar, in dem Jacob selbst seine Übersetzung des hebräischen Textes, diesen aber nicht abgedruckt hatte, erklärt er im Vorwort, „Übersetzungen und Kommentare sollen und können dazu [die Bibel im Urtext zu studieren, Anmerkung des Verfassers] nur helfen“.¹³

Es sind offensichtlich die Erfahrungen gewesen, die Zenger bei den Anfängen seiner Psalmenkommentierung gemacht hat, die ihn das Verhältnis von Übersetzung und Kommentar haben intensiv bedenken lassen. Denn das erste Kommentarprojekt, bei dem Zenger – zusammen mit Frank-Lothar Hossfeld – die Psalmen bearbeitete, war der von seinem Lehrer Josef Schreiner herausgegebene Kommentar der „Neuen Echter Bibel“ (NEB). Die NEB verstand sich als erster „katholischer Kommentar zum Alten Testament im deutschen Sprachbereich“.¹⁴ Eines der Ziele der NEB bestand darin, den Reichtum alttestamentlicher Lesungen, den die Liturgiereform gebracht hatte, zu erschließen. Eben dies war aufs Engste mit der Einheitsübersetzung (EÜ) verbunden, da die EÜ eine einheitliche Textfassung für Liturgie, Verkündigung, Katechese etc. gebracht hatte. Die Kommentare der NEB enthalten deshalb keine eigene Kommentarübersetzung. Schon im ersten 1993 erschienenen Band des Psalmenkommentars der NEB sieht man ganz deutlich, dass Zenger – wie auch Hossfeld – das Anliegen der NEB zwar grundsätzlich teilt, dass er jedoch die Grenzen und Nachteile einer Kommentierung, die sozusagen zwischen zwei Texten steht,¹⁵ spürt.¹⁶

¹¹ Vgl. *Petzel*, *Theologie* (2008), 203 ff., der den Kommentar als „signifikante Denkform“ im Judentum bezeichnet.

¹² *Jacob*, *Bibelübersetzungen* (1929), 176.

¹³ *Jacob*, *Das erste Buch* (1934), 12.

¹⁴ Dies und die folgenden Beschreibungen der NEB finden sich auf dem Cover der einzelnen Bände dieses Kommentarwerks.

¹⁵ Anders als bei bekannten jüdischen Kommentaren, die neben der Kommentarübersetzung den hebräischen Ausgangstext abdrucken (vgl. dazu *Leutzsch*, *Bibelübersetzungen* [2019], 177–178), konkurrieren bei der NEB zwei Übersetzungen miteinander: die abgedruckte Übersetzung der EÜ und die aus den Anmerkungen zu erschließende Übersetzung des Kommentators.

¹⁶ Die Notwendigkeit einer Kommentierung der EÜ für breite Kreise von Interessierten hat Erich Zenger trotz – und wegen – seiner Arbeit an der NEB gesehen und nicht aus den Augen verloren. Das zeigt der von ihm 2004 herausgegebene Kurzkommentar zur EÜ, das „Stuttgarter Alte Testament“ (SAT); in knapper Form wird

Vor diesem Hintergrund fällt auf, dass Zenger im Psalmenkommentar der NEB verhältnismäßig viele Anmerkungen zur Übersetzung mit Hinweis auf den hebräischen Text gemacht hat, mehr als in einem Kommentar für ein breites Publikum zu erwarten sind. Bei genauer Betrachtung ist jedoch schnell zu erkennen, dass Zenger nicht detailverliebt oder besserwisserisch einige Übersetzungen der EÜ korrigiert oder kritisiert hat, sondern dass er die Makrostrukturen des Psalters, die ihm bei der Auslegung der Einzelsalmen immer wichtiger wurden, durch die Übersetzung für diejenigen, die den hebräischen Text nicht kannten, sichtbar machen wollte, was bei der in der NEB vorgegebenen EÜ nicht anders als durch entsprechende Anmerkungen möglich war. Genau dies, die Beachtung der Makrostrukturen des Textes, deren große Bedeutung für das Textverständnis Zenger aufgrund seiner Psalmenauslegung klarer vor Augen stand, hat er dann ins Herz der Konzeption des HThKAT eingeschrieben.

2. Makrostrukturen des Endtextes

Die Schwerpunktsetzung in Bezug auf die Makrostruktur des Endtextes stellt einen wesentlichen und je nach Gewichtung sogar den wichtigsten Punkt der Absetzung zu anderen Kommentarwerken und der Neuorientierung des HThKAT dar. Schon in der Projektskizze von 1993 und später in der Dokumentation des Verlags hat Erich Zenger dies herausgestellt:

Während die bereits vorliegenden und derzeit erscheinenden deutschsprachigen Kommentarwerke den Schwerpunkt in der historisch-kritischen Analyse und teilweise in der Einzelsemantik haben, will HThKAT seinen Schwerpunkt auf die Herausarbeitung der Makrostrukturen des *Endtextes* und auf dessen theologische (und kanonische) Interpretation legen. Darin will das Kommentarwerk nicht nur die jüdische Auslegungstradition aufgreifen, sondern zugleich der christlichen Praxis in Lehre und Verkündigung entsprechen, in der nicht Vorstufen des Textes, sondern der kanonische Endtext als Gotteswort gelesen und verkündet wird. Die historisch-kritischen Kommentare der vergangenen hundert Jahre waren von ihrem formgeschichtlichen oder überlieferungsgeschichtlichen Ansatz her so stark am Wachstumsprozess der Texte interessiert, daß sie fast ausschließlich die einzelnen Wachstumsphasen der Texte, aber kaum den Text in seiner Endgestalt ausgelegt haben. Nicht selten war mit diesem Ansatz das wertende bzw. abwertende Vorurteil verbunden, daß die späte-

hier ein gut lesbarer und allgemeinverständlicher Kommentar geboten, der abschnittsweise in den Text der EÜ eingeschoben ist. All seine Erfahrungen mit der EÜ hat Zenger schließlich auch in die Arbeit an der Revision der EÜ eingebracht, nicht zuletzt durch seine Mitarbeit im Leitungsgremium für die Revision der EÜ.

ren Wachstumsphasen, insbesondere wenn es sich um nachexilische Bearbeitungen handelt, als theologisch wenig bedeutsame, epigonenhafte Zusätze vernachlässigt werden können. Demgegenüber geht das neue Kommentarwerk davon aus, daß als auszulegender Text der Text in seiner Endgestalt zu gelten hat und daß sich seine normative und formative Theologie gerade in dieser Endgestalt ausspricht, insofern diese das kanonisierte Ergebnis eines historisch-kritisch erschließbaren Überlieferungs- und Redaktionsprozesses darstellt. Die der historischen Kritik zugrunde liegende hermeneutische Regel, wonach der Text zuallererst so zu verstehen ist, wie er sich selbst verstehen wollte, als er entstand, wird dabei nicht außer Kraft gesetzt, sondern auf die Endgestalt des Textes bezogen.¹⁷

Später hat Zenger diesen Punkt präzisiert und modifiziert. Vor allem den Begriff des „Endtextes“ oder der „Endgestalt“ hat er genauer in den Blick genommen. In seinem Aufsatz von 2005 greift er dazu eine Klarstellung von Georg Steins auf.¹⁸ In einem Beitrag zur Bedeutung des Bibelkanons für die Bibelauslegung hat Steins eine für Zenger wichtige Unterscheidung eingeführt:

Der Endtext („final form“) wird daher nicht angemessen verstanden und in seinen Sinnmöglichkeiten erkannt, wenn er als Summe der Vorstufen erfasst und linear in einer Redaktionsgeschichte (die als allein angemessene Lesemöglichkeit behauptet wird) rekonstruiert wird. „Endgestalt“ meint zudem anderes als „Endgestaltung“ im Sinne einer autorintendierten „Ausgabe letzter Hand“, das Produkt „Text“ ist autonom gegenüber dem Produktionsvorgang, es „funktioniert“ unabhängig von diesem. Das unterschiedlichen historischen Konstellationen entstammende Material ist im Endtext zu einem vielstimmigen, gegebenenfalls auch kontrastiven und konträren Ensemble zusammengefügt, das allein dem uneinholbaren Thema (Gott – sein Handeln an seinem und durch sein Volk – für die Völker) gerecht wird und zugleich eine Fülle von Anschlussstellen für zukünftige Diskurse bereit hält.¹⁹

In keinem Fall wird man Zenger vorwerfen können, dass er aus Gründen der Absetzung gegenüber den älteren Kommentarwerken oder um voreilig der „kanonischen Bibelauslegung“ das Wort zu reden, den Schwerpunkt bei HThKAT auf eine synchrone Auslegung der Endgestalt gelegt habe, die sich an der Makrostruktur des Textes ablesen lasse. Es spricht vielmehr einiges dafür, dass diese Entscheidung durch die Einsichten gewachsen ist, die Zenger aus seiner Beschäftigung mit den Psalmen gewonnen hat. Die erste Veröffentlichung, die der Auslegung eines einzelnen Psalms gewidmet war, hat Erich Zenger 1979 publiziert. Sie ist interessanterweise Ps 1 gewidmet²⁰ und steht in einem bezeichnenden Band („Aus den Psalmen leben. Das gemein-

17 Dokumentation (s. Anm. 2), 2–3.

18 Zenger, *Essentials* (2005), 230–231.

19 Steins, *Bibelkanon* (2003), 193–194.

20 Vgl. Zenger, *Psalm 1* (1979).

same Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen“), den der Herausgeber Walter Strolz im Vorwort als erstes jüdisch-christliches Psalmenbuch bezeichnet hat.²¹ Wenn Zenger am Ende dieses Beitrags den Blick auf das ganze Psalmenbuch richtet, dann ist das zuerst einmal dem besonderen Charakter des den Psalter eröffnenden Psalms geschuldet. „Das zusammenfassende Fazit unseres Psalms (V 6) ist eine Verheißung, die über dem ganzen Psalmenbuch steht. Sie gilt den Menschen, die die Psalmen als Wort Gottes meditierend in sich aufnehmen. Wer diese Tora zur Speise seines Lebens macht, gehört zu den Gerechten, von denen der Psalm redet. Wer das Psalmenbuch als Hörer des Wortes zum Reiseführer seines Lebensweges macht, dessen Weg wird sich nie verlieren.“²² Das, was sich hier nur erahnen lässt, nämlich dass Zenger die Notwendigkeit, die Einzelpsalmen im Kontext des Psalmenbuches auszulegen, gespürt hat, bestätigt ein Blick auf seine weiteren Psalmenauslegungen. Exemplarisch kann das an seinem Verständnis von Ps 1 weiterverfolgt und nachgezeichnet werden.

3. Auf dem Weg zur Psalterexegese

In seinem ersten Psalmenbuch von 1987 steht Ps 1 markant in einem Kapitel unter der Überschrift „Das zweifache Portal des Psalmenbuchs“, das nicht nur Ps 1 und Ps 2, sondern auch die Psalmen 149 und 150 beinhaltet.²³ Ein Beitrag zu Ps 2 aus dem Jahr 1986 geht der Frage nach dem redaktionsgeschichtlichen Ort dieses Psalms nach, um am Ende auf die Schlussredaktion des Psalters zu verweisen, die nicht nur die Verbindung von Ps 1–2 hergestellt hat, sondern auch den Bogen zum Ende des Psalters von Ps 2 aus geschlagen habe.²⁴ Der Kommentar in der 1993 erschienenen NEB beginnt bei Ps 1 mit einem Blick auf die „Makrostruktur“ des Psalters und ordnet Ps 1 darin ein. Und im selben Jahr, in dem der NEB-Kommentar zu Psalm 1–50 veröffentlicht wurde, schrieb Zenger über Psalm 1 einen Festschriftbeitrag, der unter dem bezeichnenden Titel stand: „Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs.“²⁵ Mehr und mehr gelangt Zenger durch seine Psalmenstudien zu dem, was für sein Psalmenverständnis ausschlaggebend und zum „Markenzeichen“ der

²¹ Vgl. *Strolz*, Psalmen (1979), 9.

²² *Zenger*, Psalm 1 (1979), 23.

²³ Vgl. *Zenger*, Gott (1987), 39–69.

²⁴ Vgl. *Zenger*, Völker (1986).

²⁵ Erschienen in der Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann: *Zenger*, Wegweiser (1993).

Psalmenkommentare von Hossfeld und ihm geworden ist: Die Auslegung der einzelnen Psalmen im Horizont des Buches der Psalmen. Der damit neu eingeschlagene Weg ist oft mit der Kurzformel „von der Psalmenexegese zur Psalterexegese“ charakterisiert worden.²⁶ In einer 1986 über neun Monate laufenden Reihe mit Psalmenauslegungen in der Wochenzeitung „Christ in der Gegenwart“, die Grundlage für das 1987 erschienene Buch „Mit meinem Gott überspringe ich Mauern“²⁷ geworden ist, zeigen sich die praktischen Konsequenzen dieses Ansatzes, den Zenger selbst in diesem Zusammenhang in einem ausführlichen Einleitungskapitel („Das Psalmenbuch als Teil der Bibel“) näher erläutert:

Dass das Psalmenbuch auch als Buch gewissermaßen „Seite für Seite“ gelesen werden will, wird an drei Eigenheiten greifbar:

1) Im Psalmenbuch ‚benachbarte‘ Psalmen sind häufig durch (teilweise sekundär hergestellte) Stichwortbezüge miteinander verbunden; leider hat die „Einheitsübersetzung“ dies nur selten festgehalten.

2) Nebeneinanderstehende Psalmen bilden öfter eine thematische und geschichtsmäßige Einheit (z.B. Ps 23 und Ps 24 gehören durch das Bild von JHWH als dem König, der seinen Frommen Schutz und festliche Gemeinschaft in seinem heiligen Haus bietet, zusammen; die Ps 25–27, die überdies durch mehrere Stichwortassoziationen verbunden sind, stimmen in der Liebe zum Haus Gottes überein; die Ps 90–92 entfalten einen fortschreitenden Geschehensbogen: Klage [Ps 90] – göttliche Zusage der Errettung [Ps 91] – Dank für erfahrene Rettung [Ps 92]).

3) Es gibt übergreifende Bearbeitungsschichten, deren theologische Bedeutung nur aufgeht, wenn das Psalmenbuch als Ganzes in den Blick kommt.²⁸

Das Programm der „Psalterexegese“ wird in HThKAT Psalmen 101–150 fortgeführt und weiterentwickelt:

Wie der Vorgänger ist dieser Band dem methodischen Doppelprogramm „Psalmenexegese und Psalterexegese“ verpflichtet, d.h. die Psalmen werden als in sich abgeschlossene Einzeltexte und als Teiltexte von Psalmgruppen bzw. von Teilsaltern bzw. des Gesamtpsalters ausgelegt. Wir freuen uns, dass unser Projekt der Psalterexegese in der Forschung mehr und mehr Zustimmung findet [...] Als Fortsetzung von Band Ps 51–100 folgt dieser Band dem von dort vorgegebenen Schema. In zwei Punkten haben wir entsprechende Anregungen von Bernd Janowski [...] aufgegriffen. Zum einen bieten wir als Zusammenfassung der Analyse eines Psalms jeweils ein detailliertes Aufbauschema des Psalms.

²⁶ Vgl. dazu auch die Beiträge Hossfeld/Zenger, *Neue und alte Wege* (2015) sowie dies., *Psalmenauslegung* (2015).

²⁷ Zenger, Gott (1987).

²⁸ Ebd., 34; an das Zitat schließt folgender Satz an: „Dennoch: Die Psalmen sind als Einzeltexte entstanden. Und sie sollen und wollen zuallererst als solche *geschaut* und *gehört* werden: weil sie Dichtung sind.“ Das zeigt, dass Zenger sich hier noch zwischen den beiden „Wegen“ der Auslegung der Psalmen bewegt.

Zum anderen ist die Präsentation der Septuagintafassung der Psalmen nun ausführlicher.²⁹

Beim Erscheinen des ersten großen Psalmenkommentarbandes (Psalmen 51–100) in HThKAT führen Hossfeld und Zenger die erkannte Bedeutung des Psalters für das Verständnis der Einzelpsalmen als Grund für die Erscheinungsfolge der drei geplanten Bände an, die nicht mit Band 1 samt Einleitung in den Psalter, sondern eben mit Band 2 begann: „Da wir den Psalter nicht wie andere Kommentatoren als bloße ‚Abstellkammer‘ von Einzelpsalmen betrachten, sondern als eine zwar sukzessiv gewachsene, aber gleichwohl kompositionell strukturierte Größe, deren Gestalt dem Einzelsalm eine zusätzliche Bedeutungsdimension gibt, kann diese ‚Einleitung‘ sinnvollerweise erst geschrieben werden, wenn wir alle Einzelpsalmen analysiert haben.“³⁰ Die am Psalter und bei der Psalmenauslegung gewonnenen Einsichten in Makrostrukturen des Textes mitsamt der zahlreichen intertextuellen Verbindungen, die auch zwischen den Büchern und Buchgruppen des Alten Testaments bestehen, haben letztendlich zu der skizzierten Konzeption geführt, die Erich Zenger für HThKAT zugrunde gelegt hat. In Bezug auf die Auslegungsmethode hat Zenger dies in der markanten Formulierung von der „diachron reflektierten Synchronie“ auf den Punkt gebracht: „Da sowohl Makrostrukturen des *Endtextes* wie die Komplexität seiner theologischen Aussagen in der Regel das Ergebnis eines theologisch bedeutsamen Überlieferungsprozesses sind, soll dieser Prozess nicht ausgeblendet werden; er wird allerdings nur insoweit skizziert, als er interpretatorisch fruchtbar gemacht werden kann.“³¹

Hinter dem exegetischen Programm, das Zenger selbst „diachron reflektierte Synchronlektüre“³² nennt, steht allerdings viel mehr als eine exegetische Herangehensweise an biblische Texte, die sowohl das Wachstum der Einzeltexte als auch die Kompositionszusammenhänge des Endtextes berücksichtigt. Dem Ansatz wohnt eine wichtige hermeneutische Weichenstellung inne:

²⁹ Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150 (2008), 9.

³⁰ Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 10.

³¹ Dokumentation (s. Anm. 2), 3.

³² Zenger, *Essentials* (2005), 230–231, wo er dies genauer erklärt: „Die Wahrnehmung des Tiefenprofils des Textes verlangt vom Kommentator die Kunst, die von ihm diagnostizierte Geschichte des Textes als eine theologische Suchbewegung darzustellen und als Sachdiskurs, der die Leserin/den Leser involvieren will, zu deuten. Konkret bedeutet dies die Kunst der Unterscheidung von Hauptsache und Nebensache sowohl im Text als auch in der Kommentierung. Zugleich ergibt sich aus diesem Ansatz, dass der Kommentar beim *vorliegenden Text* einsetzt und von diesem ausgehend dessen entstehungsgeschichtliches Tiefenprofil nachzuzeichnen versucht. Ich nenne dieses Verfahren eine diachron reflektierte Synchronlektüre.“

Gewiss kann man die Texte des Alten Testaments auf unterschiedliche Fragestellungen hin analysieren und dementsprechend auch kommentieren. Allerdings entspricht dies dann nicht jenem Selbstverständnis, das den Prozess ihrer Zusammenstellung in der Perspektive „Heilige Schrift“ zugrunde liegt. In dieser Perspektive, die bereits ihre Kanonwerdung und schließlich auch ihre Kanonisierung bestimmte, sind diese Texte eine Textur über Gottes Zuwendung zur Welt. Und von daher kann man pointiert sagen: Die Bibel ist eine Kontextualisierung Gottes. Ein biblischer Kommentar hat dann die zentrale Aufgabe, diese Kontextualisierung einerseits in ihrer zeit- und religionsgeschichtlichen Bewegung nachzuzeichnen und andererseits die in dieser vielschichtigen Bewegung sichtbar werdende Gottesrede (sowohl Genetivus objektivus als auch subjektivus) zu profilieren. Genau dies bedeutet dann „theologische Exegese“ der Bibel. [...] Von diesem Ansatz her verbieten sich für einen christlichen Kommentar des Ersten Testaments christologische Engführungen und antijüdische Untertöne als der *Sache* des Textes widersprechend. Zur theologischen Dimension eines alttestamentlichen Bibelkommentars gehört zumindest seine Offenheit für den doppelten Ausgang der Bibel Israels bzw. für die zweifache Nachgeschichte in Judentum und Christentum. Konkret bedeutet dies, dass ein *theologischer* Bibelkommentar zum Alten/Ersten Testament heute nicht mehr die früher üblichen hermeneutischen Modelle (Substitutions-, Relativierungs- und Selektionsmodell) praktizieren darf, sondern sich der Perspektive einer neu zu entwickelnden christlich-jüdischen Bibelhermeneutik öffnen muss. Gerade diese Einsicht war für mich persönlich der Anstoß, das Kommentarwerk ‚Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament‘ zu initiieren.³³

Dass der im Dialog miteinander stehende Umgang mit der Hl. Schrift von Juden und Christen der alles bestimmende Antrieb für Erich Zengers Bibelhermeneutik gewesen ist, zeigt ein Interview, das Georg Magirius am 12. September 2000 mit ihm in Münster geführt hat.³⁴ Darin spricht er von einem „Traum“, den er sich selbst noch erfüllen möchte: Einen „großen echt jüdisch-christlichen Kommentar zu schreiben und zwar in Augenhöhe“. Er dachte diesen Kommentar zur Tora in Anlehnung an die großen Rabbinerbibeln, so dass der in der Mitte der Seite stehende Bibeltext von einem jüdischen Kommentar auf der einen Seite und einem christlichen auf der anderen flankiert würde. So sollte das notwendige Gespräch sichtbar werden: „Bibel heißt, sich in ein Gespräch verwickeln, Bibel lesen heißt, sich in ein Gespräch verwickeln lassen, und Erstes Testament – oder Tanach jüdisch gesprochen – lesen heißt, es nur im Gespräch mit dem jeweiligen anderen zu tun.“

Die hohe Sensibilität für die Bedeutung der Erkenntnis, dass das „Alte

³³ Zenger, *Essentials* (2005), 231–234.

³⁴ Ich danke Georg Magirius dafür, dass er mir die Audiodatei der entsprechenden Passage zur Verfügung gestellt hat. Dieses Gespräch ist auch Grundlage des 2001 erschienenen Beitrags „Die Musikalität der Bibel“, der jetzt wieder abgedruckt erschienen ist in: Zenger, *Gott* (2020), 19–28.

Testament“ der Kirche vorausgeht und dass es Heilige Schrift Israels war und ist, hat Erich Zenger dazu gebracht, sowohl die Probleme christlicher Bibelauslegung des Alten wie des Neuen Testaments zu sehen, als auch die notwendige Voraussetzung des Verstehens der biblischen Texte zu erfassen, die er darin sieht, „den einzelnen biblischen Texten und im Bereich der christlichen Bibel den beiden Teilen Altes Testament und Neues Testament ihren Eigenwert und ihre Eigenbedeutung zu belassen und ihre unterschiedlichen Stimmen miteinander in den kanonisierten Diskurs zu bringen“.³⁵

Man kann diese Texte aber auch auf ihre behauptete und faktisch erkennbare bleibende Relevanz für die „Glaubensgemeinschaften“ Judentum und Christentum hin befragen und auslegen. [...] Man muss heute klar feststellen: Bei der theologischen Auslegung sowohl des Neuen Testaments als auch des Alten Testaments war das Christentum spätestens seit dem 4. Jahrhundert bis in das letzte Drittel des 20. Jahrhundert weitgehend von einem positionellen Antijudaismus bestimmt. [...] Es geht dabei um ein Christentum, das durch seine jahrhundertelangen antijudaistischen Vorurteile ein nicht unwesentlicher Argumentationslieferant für den rassistischen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts war. Gewiss sind Antijudaismus und Antisemitismus voneinander zu unterscheiden, aber man müsste schon, um es biblisch auszudrücken, mit Blindheit geschlagen sein, wenn man nicht sehen wollte, dass die rassistischen Antisemiten sich des theologischen Antijudaismus bedienten, um ihre Thesen zu untermauern, und man muss erkennen, dass die Kirchen und die Theologen die Fatalität des Antisemitismus deshalb so spät erkannten, weil der ihnen vertraute und geradezu lieb gewordene Antijudaismus sie unsensibel gemacht hatte.³⁶

Einen Weg aus diesem Dilemma christlicher Bibelauslegung beschreibt Zenger in dem, was er als „Diskurshermeneutik“ bezeichnet. Diese beginnt für ihn aber gerade nicht im oder beim jüdisch-christlichen Dialog als Horizont der Auslegung, sondern vielmehr bei einer genauen Textwahrnehmung und -analyse:

Eine theologische Exegese, deren Ziel es ist, die biblischen Texte als Kontextualisierungen des Wortes „Gott“ zu begreifen, muss zuallererst die in einem Einzeltext bzw. Textzusammenhang erkennbaren „Schichten“ als unterschiedliche Deutungsversuche ein und derselben Gotteswahrheit miteinander ins Gespräch bringen. Es genügt z.B. nicht, in einem Pentateuchtext die erschlossenen „Schichten“ oder „Fragmente“ entstellungsgeschichtlich zu begreifen und diese Entstehungsgeschichte überlieferungs- und/oder redaktionsgeschichtlich nachzuzeichnen. Vielmehr muss eine theologische Exegese diese „Schichten“ als

³⁵ Vgl. Zenger, *Auslegung* (2003), 24–25; an anderer Stelle konkretisiert Zenger dies in Bezug auf die christliche Bibel: „Den methodisch reflektierten Versuch, die beiden Teile der christlichen Bibel so miteinander zu korrelieren und zu konfrontieren, daß ein produktiver Streit um die Wahrheit entsteht, in den sich die LeserInnen hineinnehmen lassen, könnte man eine ‚Hermeneutik der kanonischen Dialogizität‘ nennen.“ (Zenger, *Thesen* [1995], 154.)

³⁶ Zenger, *Auslegung* (2003), 9.11–12.

einen im nunmehr *vorliegenden* Text stattfindenden Diskurs beschreiben, zumal anzunehmen ist, dass die Redaktoren zusammengesetzter Texte die Spannungen und „Widersprüche“ dieser Texte ja gezielt in ihren Texten belassen bzw. sie sogar gewollt haben.³⁷

An diese Voraussetzung schließt dann sachnotwendig der Blick auf die Glaubensgemeinschaft von Juden und Christen an.

Eine theologische Diskurshermeneutik im Blick auf alttestamentliche Texte muss deshalb auch die „Nachgeschichte“ der Bibel Israels in Midrasch und Talmud sowie die jüdische Schriftauslegung mitreflektieren und zwar in mehrfacher Perspektive. Diese Texte hatten *und* haben schon allein auf der Ebene der Semantik nicht die Christen, sondern die Juden [...] als ihre unmittelbaren Adressaten. Eine christliche Theologie, die diese Texte dann so auslegt, dass sie antijüdisch oder als das Judentum diskriminierend gelesen werden, ist demnach ein Missbrauch dieser Texte. Wenn christliche Theologie prinzipiell Schwierigkeiten mit Büchern wie dem Buch Levitikus hat, sollte sie deren jüdische Auslegung studieren, um im Diskurs mit dieser dann einen eigenen Zugang zu finden, der die christlich-jüdische Differenz positiv wahrnimmt und deutet. [...] Eine christlich-jüdische Diskurshermeneutik biblischer Texte müsste schließlich auch bedenken, was diese Texte, insofern sie gemeinsame Heilige Schrift von Juden und Christen sind, zum christlich-jüdischen Verhältnis sagen wollen und sagen können. Eine solchermaßen im wahrsten Sinne „theologische“ Exegese würde das Christentum zu jenem gerade heute notwendigen Dialog der beiden Religionen befähigen, der den Respekt vor der jeweiligen Andersheit zur Basis hat. Auf dem Boden solch ausgesöhnter Verschiedenheit könnten Judentum und Christentum dann kooperieren bei dem notwendigen Einsatz für die Konvivenz der unterschiedlichen Religionen überhaupt. Die Zeit der religionspolitischen Alleinvertretungsansprüche muss endgültig vorbei sein. Die Zeit der gemeinsamen *Wahrheitssuche* ist gekommen. Auf dem Weg dieser Wahrheitssuche ist das Alte/Erste Testament ein exzellenter Kompaß – und die alttestamentliche Exegese wird sich dann als „Reiseführer“ bewähren, wenn sie sich *auch* als theologische Disziplin begreift.³⁸

Es wurde schon erwähnt (s. o.), dass die erste Psalmenstudie Erich Zengers Ps 1 galt und dass diese für ein Buch zum Psalmengebet von Kirche und Synagoge geschrieben wurde. Im Jahr 2001 hat er gerade an dem großen Tora-Psalm 119 gezeigt, dass und wie christliches Missfallen auf mangelndem Verständnis beruht und wie ein tieferes christliches Verstehen demgegenüber aus der Kenntnis jüdischer Auslegung des Psalms erwachsen kann.³⁹ Aus dem Psalmenkommentar kann schließlich als Beispiel die Auslegung von Ps 118 angeführt werden, dem „im NT am häufigsten zitierte[n] und evozierte[n] Psalm“.⁴⁰ Ganz im Sinne des Konzepts von HThKAT, bei

³⁷ Zenger, *Auslegung* (2003), 25.

³⁸ Ebd., 33–34.

³⁹ Zenger, *Tora* (2020), bes. 223–226.

⁴⁰ Zitat von E. Zenger, in: *Hossfeld/Zenger, Psalmen 101–150* (2008), 334.

dem nicht wie in anderen Kommentaren „am Ende von Einzeltexten christologische oder paränetische Anhänge („Ziel“) geboten wurden“,⁴¹ erläutert Zenger hier, wie die christliche Bezugnahme auf diesen Psalm im Zusammenhang mit seiner jüdischen Rezeption gelesen und verstanden werden kann und muss.

In seiner Streitschrift „Das Erste Testament“⁴² fragt Zenger:

Was geschieht, wenn Christen in der Liturgie die Psalmen beten und singen, so beispielsweise den wunderschönen 80. Psalm:

Du Hirte *Israels*, höre doch,

du, der Josef weidet wie eine Herde!

Der auf den Keruben thront, erscheine doch

Vor *Efraim, Benjamin und Manasse!* (Ps 80,2 f.)⁴³

Seine Antwort sieht er „auf dem Boden jener urbiblischen Theologie [stehen], die durch das Zweite Vatikanum ‚wiederentdeckt‘ wurde, wonach Israel im nie gekündigten Gottesbund steht und *diese* Texte als die ihm *ur-eigen* zugesprochene Gottesbotschaft hört. Wenn das, woran nicht zu zweifeln ist, der *Ausgangspunkt* unserer Antwort sein muß, kann die Kirche beim Verkündigen und Hören dieser Texte den eigentlichen Adressaten dieser Texte nicht länger ignorieren. Sie darf diese Texte sich nicht so *aneignen*, dass sie dabei Israel *enteignet*. Sie kann sie aber auch nicht weglassen, weil sie ihr vom Juden Jesus, der sie auf seinen Weg der Gottesgemeinschaft ruft, übergeben sind“.⁴⁴ Auf dieser Grundlage hat er das ganze große Kommentarwerk von HThKAT wie auf einem Fundament aufrufen lassen.

Auch wenn hier nur wenige Beispiele genannt und holzschnittartig dargestellt werden konnten, lässt sich doch schon erahnen, wie sehr Zengers großes Kommentarprojekt und damit seine Kommentarhermeneutik untrennbar mit seiner Psalmenauslegung verbunden ist; denn die Antwort auf die Tora im Psalter können Christen nach Zengers Auffassung nur in der besonderen und einzigartigen Verbindung mit Israel durch den Juden Jesus geben. Das Ziel, das er selbst als das eines jeden Bibelkommentars angibt, er müsse zur Begegnung mit dem Text selbst hinführen,⁴⁵ kann nur im Miteinander derjenigen erreicht werden, die sich von diesen Texten als Wort des lebendigen Gottes ansprechen lassen.

⁴¹ Projektskizze (s. Anm. 2), 3.

⁴² Im Vorwort bezeichnet er das Buch selbst als „Streitschrift“: *Zenger, Testament* (1991), 10.

⁴³ *Zenger, Testament* (1991), 199.

⁴⁴ Ebd., 200.

⁴⁵ Vgl. *Zenger, Essentials* (2005), 238.

Bibliographie

- Hossfeld, F.-L./Zenger, E.*, Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB), Würzburg 1993.
- , Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg 2000 (2. Aufl. 2001; 3. Aufl. 2007; 4. Aufl. 2015).
 - , Die Psalmen. Psalm 51–100 (NEB), Würzburg 2002.
 - , Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg 2008 (2. Aufl. 2019).
 - , Die Psalmen. Psalm 101–150 (NEB), Würzburg 2012.
 - , Neue und alte Wege der Psalmenexegese. Antworten auf die Fragen von M. Millard und R. Rendtorff, in: dies., Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes. Studien zu Psalmen und Psalter (hg. von C. Dohmen/T. Hieke), Stuttgart 2015, 71–80.
 - , Psalmenauslegung im Psalter, in: dies., Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes. Studien zu Psalmen und Psalter (hg. von C. Dohmen/T. Hieke), Stuttgart 2015, 81–101.
- Jacob, B.*, Bibelübersetzungen für Juden mit besonderer Berücksichtigung der deutschen Juden, in: Der Orden Bne Briss (Okt. 1929) 173–176.
- , Das erste Buch der Tora. Genesis, Berlin 1934.
- Leutzsch, M.*, Bibelübersetzung im Bibelkommentar. Ein vernachlässigtes Quellenkorpus in der Erforschung jüdischer Bibelübersetzungen, in: A. Strotmann/M. Schrader-Bewermeier (Hg.), Grenzen überschreiten – Verbindendes entdecken – Neues wagen (FS H. Frankemölle) (SBB 77), Stuttgart 2019, 175–185.
- Otto, E.*, Kommentieren in den Bibelwissenschaften. Ein ökumenischer Dienst an der Theologie im 21. Jahrhundert, in: D. Kästle/N. Jansen (Hg.), Kommentare in Recht und Religion, Tübingen 2014, 347–361.
- Petzel, P.*, Theologie als Kommentar, in: ders., Christsein im Angesicht der Juden zu Fragen einer Theologie nach Auschwitz, Berlin 2008, 201–263.
- Sarna, N. M.*, Writing a Commentary on the Torah, in: ders., Studies in Biblical Interpretation, Philadelphia 2000, 253–267.
- Steins, G.*, Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung, in: J. M. Auwers/H. J. de Jonge, The Biblical Canons (BETHL 163), Leuven 2003, 177–198.
- Strolz, W.*, Einführung, in: ders. (Hg.), Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen, Freiburg 1979, 7–9.
- Zenger, E.*, Psalm 1. Vom Lebensglück des Menschen, in: W. Strolz (Hg.), Aus den Psalmen leben. Das gemeinsame Gebet von Kirche und Synagoge neu erschlossen, Freiburg 1979, 13–23.
- , „Wozu tosen die Völker ...?“ Beobachtungen zu Entstehung und Theologie des 2. Psalms, in: E. Haag/F.-L. Hossfeld (Hg.), Freude an der Weisung des Herrn. Beiträge zur Theologie der Psalmen (FS H. Groß) (SBB 13), Stuttgart 1986, 495–511.
 - , Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch, Freiburg 1987.
 - , Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991 (5. Aufl. 1995).
 - , Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1–2 als Proömium des Psalmenbuchs, in: A. Angenendt/H. Vorgrimler (Hg.), Sie wandern von Kraft zu Kraft.

- Aufbrüche, Wege, Begegnungen (Festgabe für Bischof Reinhard Lettmann), Kevelaer 1993, 29–47.
- , Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz, in: C. Dohmen/T. Söding (Hg.), Eine Bibel – zwei Testamente, Paderborn 1995, 143–158.
 - , Theologische Auslegung des Alten / Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum, in: P. Hünemann/T. Söding (Hg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200), Freiburg 2003, 9–34.
 - , Was sind Essentials eines theologischen Kommentars zum Alten Testament?, in: B. Janowski (Hg.), Theologie und Exegese des Alten Testaments/der Hebräischen Bibel. Zwischenbilanz und Zukunftsperspektiven (SBS 200), Stuttgart 2005, 213–238.
 - , Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch (hg. von P. Deselaers/C. Dohmen), Freiburg 2020.
 - , „Wie sehr liebe ich deine Tora!“ (Ps 119,97). Die Bedeutung des jüdischen Gesetzes für das Christentum, in: ders., Mit Gott ums Leben kämpfen. Das Erste Testament als Lern- und Lebensbuch (hg. von P. Deselaers/C. Dohmen), Freiburg 2020, 221–235.

Abraham's God

Religions and Interreligious Understanding in Erich Zenger's Approach to the Psalms

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Der Beitrag stellt die Psalmen 47 und 87 in der Auslegung von Erich Zenger vor. Beide Psalmen weisen ein interreligiöses Potenzial auf, weil sie auf kosmotheistische Traditionen zurückgreifen, die mit dem Zion als dem heiligen Berg und dem Mittelpunkt der Welt und dem Motiv des Königsgottes verbunden sind. Erich Zenger hat diese Traditionen deutlich benannt, sie aber nicht ausdrücklich für den interreligiösen Dialog entfaltet. Hier liegt eine Leerstelle vor, die von der Exegese noch nicht wirklich bearbeitet wurde. Die Dialektik von Verwerfung und Aneignung des altorientalischen Kosmotheismus im biblischen Monotheismus bedarf einer vertieften Reflexion. Zentrales Thema dürfte das Konzept der Gottesnähe sein. Daraus könnten sich neue Perspektiven für den christlich-jüdischen Dialog ergeben.

One can hardly call us exegetes the “pioneers of interreligious dialogue”.¹ This has to do with the primary object of our study: the Bible. The Bible is witness to God's revelation of Himself, which is an *historical* revelation, according to its customary interpretation. Judaism, Christianity, and Islam are considered as the three great monotheistic revelational religions. Their common feature is that they distance themselves from ancient polytheism, which essentially was a form of cosmotheism. Ancient polytheistic religious systems have the cosmos as their primary frame of reference. Because of this shared frame of reference, it is possible, in principle, to translate polytheistic religious systems among different cultures. They are comparable to language systems, of which it cannot be said that one is true and another false. Jan Assmann famously stated that this is the very reason why they tend to be peaceable. They make no exclusive claim to truth in the sense that they declare other religions false.²

Historically oriented revelational religions place emphasis on that which is particular, especial and unique. They accentuate the temporal – *contingit*. This complicates any agreement on common ground. The claim to

¹ My appreciation to Dr. Johanna Friedl for the English translation of the text.

² Assmann, Moses (1997); idem, Unterscheidung (2003); idem, Monotheismus (2006); idem, Religio (2010).

universal validity, which is normally associated with the three revelational religions, orients itself to contingent, historical events that had *once* taken place in the past – be it the Theophany at Sinai, the Resurrection of Jesus, or the *Sending of the Book*³ in the *Night of Destiny*.⁴ Considering the other religions, the claim to universal validity of the three revelational religions usually expresses itself in the expectation of a future conversion of the adherents to all of the other religions to the respective own, true religion. The adherents to the revelational religions therefore take pains to make their own religion reasonably plausible. They consequently often recur to concepts and traditions which arguably are precursive of the contingent, historical character of their own tradition. Islam thus conceptualises a primeval revelation at the onset of human history, which is and has always been essentially accessible to all humans. Christian theology has made the very early attempt of arguing the assumed distinct character of Christian revelation along the lines of universal philosophical insights led by reason. In the Old Testament, particularly in the Psalms, we may observe that the claim to universal validity of the religious symbolic system they attest to is made plausible, among other things, with reference to motifs and traditions of a cosmotheistic symbolic system. The exegetical explanation for this process usually takes place in terms of the history of religion when it is stated that Israelite religion shared its history with that of the religions of its cultural environment. I would now however wish to take a glance ahead, and enquire after the potential toward interreligious understanding that may be contained within this process.

For this purpose I will use, as it was agreed upon for this symposium in memory of Erich Zenger, the commentary on the Psalms of my valued teacher, who has sadly passed away too early. I will take up a couple of key verses from two Psalms that are particularly suited to guide our consideration of the theme. I have chosen Ps 47:10, “The princes of the peoples are gathered as the people of the God of Abraham”, and Ps 87:5, “Indeed, it is said of Zion: ‘Every individual is born in/from her’”. I will now first present Erich Zenger’s interpretation of the verses and subsequently offer further thoughts directed at the matter of interreligious dialogue.

We will be led by the question whether the interreligious potential of these two Psalms particularly lies in the process of qualifying or silently passing over the *differentia specifica israelitica* in relation to the Ancient Near Eastern traditions underpinning it. The theology of Zion, the YHWH-kingship theology, and Abraham are all brought afore, the latter as representative of an integrative YHWH monolatry that has freed itself

3 Compare, for instance, Sura 2:4; 3:3.

4 Sura 97; *Laylat-ul-Qadr: Night of Power*.