

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

Christian Frevel

The essay discusses the scope of the so-called universalism in the psalms that is understood as expressing a religious inclusivism. Facing the anti-Jewish devaluation of those statements of the psalms by referring to the narrow particularism in Judaism and Torah, a more appropriate and sensitive approach beyond the dichotomy of universalism and particularism is hermeneutically crucial. To this end, the hermeneutical premises are unfolded with recourse to Erich Zenger. The essay demonstrates that the psalms do indeed have an inherent learning moment of interreligious perspectivation, using the same example psalms that were chosen for the negative foil of the 19th century: Psalms 47, 67 and 87 make clear that the Psalter can serve as a chance for a learning process in the dialogue of the Abrahamic religions. For salvation for all peoples is fixed in the action of God, who however continues to be faithful to Israel. The psalms call for an Israel sensitivity that must apply to Christian exegesis in general. But they are also a school of encounter.

1. Interreligiöse Achtsamkeit als Ausgangspunkt

Unter den Exegeten des 20. Jahrhunderts gibt es keinen, der wie Erich Zenger bewusst gemacht hat, dass es keine Exegese ohne die Achtsamkeit gegenüber dem Judentum geben darf. Dazu geben die unvergleichbare Wirklichkeit der Shoah und die Notwendigkeit eines durch die Geschichte angestoßenen Lernprozesses den *Anlass*, aber sie bilden nicht den wahren *Grund*. Denn dieser liegt hermeneutisch tiefer, tiefer sogar als das gemeinsame Erbe. Der Grund liegt „im Inneren“, wie es Papst Johannes Paul II. so treffend bei seinem Besuch in der Synagoge in Rom 1986 ausgedrückt hat:

Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas „Äußerliches“, sondern gehört in gewisser Weise zum „Inneren“ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.¹

¹ Johannes Paul II., *Ansprache* (1989), 109.

Mit Bezug auf die bahnbrechende Grundlegung in *Nostra aetate* vor über fünfzig Jahren hat jüngst auch die Deutsche Bischofskonferenz diesen Ansatz bekräftigt, indem sie dem Dialog eine „unbedingte theologische Dignität“ zuweist: „Denn ohne diesen Dialog kann sie [die Kirche] ihre Sendung nicht erfüllen.“² Diese Sendung schließt zwar das Zeugnis gegenüber allen Völkern ein, aber ebenso die Mission gegenüber Jüdinnen und Juden aus.³

Die Einsicht in die unaufgebbare und unaufhebbare Verwiesenheit hat Erich Zenger geteilt. Sie drückt sich im gemeinsamen Erbe, dem Ersten Testament, wie Erich Zenger das Alte Testament zu nennen vorgeschlagen hat,⁴ aus, erschöpft sich aber nicht darin, weil die gemeinsam tragenden und ineinander verschränkten Traditionen weit darüber hinausgehen, wie an Gebeten, Gesten und Festen abzulesen ist. Aus der Verbundenheit im „Kern“ – und damit ist eben *nicht nur* der Gottesgedanke gemeint – erwächst ein normativer Anspruch einer Hermeneutik der dialogischen Verwiesenheit, die alles daran setzen muss, jedem auch noch so impliziten theologischen Antijudaismus zu wehren. Die Bibel ist die *Grundlegung* des christlich-jüdischen Dialogs im wahrsten Doppelsinn des Wortes, wie Zenger in der Dankesrede zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille 2009 in Anspielung auf das „Innere“ von Papst Johannes Paul II. herausstellt: „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.“⁵

Dieses Moment hat Erich Zenger in einem seiner letzten Aufsätze noch einmal nachdrücklich unterstrichen. In einer Festgabe für Herbert Vorgrimler wendet er sich erneut einer in den achtziger Jahren hitzig geführten Debatte um die Bundestheologie⁶ zu, um sich in *einem* wichtigen Punkt leicht zu korrigieren (s. u.). Jene Debatte war nicht nur eine *λογομαχία*,

2 DBK, Gott (2019), 195.

3 Vgl. ebd., 151. Zur Diskussion *Frankemölle/Wohlmuth*, Heil (2010).

4 Die Diskussion des in der *Streitschrift* „Das erste Testament“ (1991) gemachten Vorschlags war von Zuspitzungen und Polemik nicht frei. Häufig ist dagegen auch polemisiert worden, Erich Zenger habe die Bezeichnung „Altes Testament“ schlicht abschaffen wollen, was nicht zutreffend ist, selbst wenn er an manchen Stellen das Verb „ersetzen“ verwendet. Was theologisch und hermeneutisch im Zentrum steht und gültig bleibt, ist in der „Einleitung in das Alte Testament“ knapp zusammengefasst, s. Zenger, *Einleitung* (2018), 15–17.

5 Zenger, *Bibel* (2009), 25. René Dausner weitet die Metaphorik zu der Bibel als „Grundgesetz“ des jüdisch-christlichen Dialogs“ in einem „konstitutiven Sinn“ aus (Dausner, *Einzigkeit* [2014], 61.64).

6 Aus der Fülle der Beiträge in dieser Diskussion von Erich Zenger: Zenger, *Israel und Kirche* (1991); ders., *Israel* (1991); ders., *Juden und Christen* (1994); ders., *Bund* (2008). Über Zenger hinaus: *Crüsemann*, *Bundesschlüsse* (1994); *Groß*, *Zukunft* (1998); *Lohfink*, *Bund* (1989); ders., *Bund* (1999).

eine „Schlacht um Worte“,⁷ und es ging auch nicht, wie Erich Zenger zu Recht herausstellt, bloß um den Streit, ob hinter der Vielfalt biblischer Bundestheologien auch eine theologische Einheit steht. Es ging letztlich – theologisch gesprochen – um die Frage, inwieweit der liebende und vergebende Bundeswille Gottes vom Wesen Gottes her einerseits unaufgebbar und unkündbar gedacht werden kann, andererseits aber zugleich Gottes universalem Heilswillen Rechnung tragen kann. Kurzgefasst also ging es in der Diskussion um das Verhältnis von Partikularismus und Universalismus.⁸

Die Aussage, dass die Christen in den Bund mit Israel „hineingenommen“ sind, ist mit Bezug auf die Landverheißung, die Nachkommenschaft, die besondere Beziehung zu Gott und auch das Geschenk der Tora mehr als missverständlich, weil alle diese Gnadengaben für *Israel* exklusiv *bleiben*. Dass Zenger daher sein engagiertes Plädoyer für eine Hineinnahme der Christinnen und Christen in den Gottesbund mit Israel unter veränderten theologischen Prämissen weiterdenkt und dabei zu einer Selbstkorrektur willens und in der Lage ist, zeichnet seine Größe und Dynamik aus. In den Überlegungen legt er zunächst noch einmal die Vielfalt der Bundesschlüsse und die Besonderheit des Sinaibundes dar und bezieht am Ende dann eine Überlegung von Herbert Vorgrimler ein:

Um *sowohl* das Proprium des Judentums als *auch* das Proprium des Christentums festzuhalten, empfiehlt es sich nicht, wie u. a. auch ich selbst früher vorgeschlagen habe, davon zu reden, dass durch Jesus Christus der Bund Gottes mit Israel einfach auf die Völkerwelt „ausgeweitet“ worden sei – gar zu Lasten Israels. Stattdessen kann man mit Herbert Vorgrimler sagen: Es empfiehlt sich, „den allgemeinen Heilswillen Gottes und seine geschichtliche Bundesoffenbarung zu unterscheiden und im Bewusstsein der vielfältigen biblischen Aspekte beim Thema ‚Bund‘ doch nur von *einem* Bund zu sprechen. Eine begründbare Bezugnahme der Christen auf den Bund Gottes mit Israel muss nicht auf das überlieferte Abendmahlswort vom neuen (oder neuen und ewigen) Bund zurückgehen und braucht sich schon gar nicht auf es zu beschränken. Durch den Juden Jesus von Nazaret sind die Jesusanhänger unaufgebbar auf die von ihm radikalisierten Bundesweisungen der Tora verpflichtet. Sie beten die Psalmen Israels und nützen Strukturelemente der jüdischen Liturgie. So hat das Christentum seine Wurzeln im Sinaibund; Israel und die Kirche haben den gemeinsamen Bundesgott [...]. Die verbindenden Elemente der Bundestradition: der Bundesgott, der Jude Jesus, die Bundesweisungen und die Liturgie (also der engste und unlösbare Zusammenhang mit der ‚Wurzel‘ Israel) genügen m. E. nicht für eine volle Bundeszugehörigkeit der Christen [...]. Es gibt in der Geschichte Gottes mit der Menschheit nur einen Bund, den mit Israel unkündbar geschlossenen, aber unterschiedliche Heilswege, die auf unterschiedliche Weise mit dem einen Bund verknüpft oder auch von ihm unabhängig sind.“ Das erneute Bundeshandeln Gottes in Jesus dem Christus ersetzt nicht den Israel-

7 So etwas polemisch der Einstieg bei *Backhaus*, *Bund* (2009), 153.

8 Vgl. *Zenger*, *Bund* (2009), 56.

bund, sondern bekräftigt ihn und eröffnet die Heilsgeschichte Gottes mit allen Völkern erneut und endgültig – als Erweis der universalen Liebe und Treue des Gottes Israels.⁹

Diese Revision der Position Zengers ist theologisch von höchster Bedeutung, weil sie die Einheit in der Verschiedenheit zu wahren sucht oder besser: Die Einheit des göttlichen Heilshandelns im Wesen Gottes zu begründen sucht. Sie begegnet der Gefahr, dass in der Rede vom „einen Gottesbund“ die Heilsprärogative Israels eingeebnet wird. Diese bleibt jedoch *auch nach* dem Handeln Gottes in Jesus Christus bestehen.

Daneben eröffnen die Reflexionen aber einen weiteren Horizont, der für Erich Zenger jedoch nicht im Vordergrund gestanden hat, nämlich die Aufspaltung der Völkerwelt über das enge Verhältnis von Juden und Christen¹⁰ hinaus. Gottes Heilshandeln in Jesus dem Christus gilt universal allen Völkern. Entscheidend ist hier das unscheinbare Wort „erneut“, mit dem Zenger impliziert, dass auch diese universale Öffnung der Kontinuität des Heilshandelns Gottes entspricht. Die Aufgabe, die Heilsprärogative mit dem Universalismus zusammenzudenken, stellt sich schon vom Alten/Ersten Testament her.

2. Universalismus und interreligiöser Dialog

So sehr Erich Zenger sich dem christlich-jüdischen Verhältnis verschrieben hat, so sehr hat er auch diesen auf die Völkerwelt gerichteten Universalismus etwa in der Auslegung der Psalmen entfaltet. Immer wieder kommt er in seinen Beiträgen zur Auslegung der Psalmen auf die Erwählung Israels und ihr Verhältnis zum Universalismus der Völker zu sprechen.¹¹ Der Universalismus bleibt dabei immer im Rahmen des Verhältnisses von Israel und Kirche und wird noch nicht mit den Fragen eines religiösen Pluralismus oder im Rahmen der drei sog. monotheistischen Religionen in der „Abrahamitischen Ökumene“ gedacht. Wenn der Ausgangspunkt der durchgehaltene Heilswille Gottes ist und es mit Herbert Vorgrimler „unterschiedliche Heilswege, die auf unterschiedliche Weise mit dem einen Bund verknüpft oder auch von ihm unabhängig sind“,¹² gibt, ist vielleicht die Zeit reif, damit anzufangen.

9 Zenger, Bund (2009), 60 mit Zitat von Vorgrimler, Bund (1997), 550.

10 Hier und im Folgenden sind die Kollektivbezeichnungen explizit inklusiv gemeint.

11 Z. B. Zenger, Israel (1991); ders., Weltenkönigtum (1994).

12 Vorgrimler, Bund (1997), 550.

Das Konzil hatte vor 55 Jahren in dem wegweisenden Dokument auch gemahnt „das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen“¹³ und hatte zwar mit Hochachtung, aber noch sehr von einer inklusivistischen Position heraus knapp vom Islam gesprochen.¹⁴ Hintergrund und Grundlage ist jedoch auch hier die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG 16), die den allgemeinen Heilswillen Gottes zum Ausgangspunkt des Gedankens macht und dem Islam über den Gottesgedanken, Abraham und weitere gemeinsame Traditionen eine besondere Qualität zuspricht.¹⁵ Unter der Bezeichnung „Abrahami(ti)sche Ökumene“ werden die Traditionsgemeinsamkeiten von Juden, Christen und Muslimen als Ausgangspunkt einer besonderen Beziehung der drei im historischen Werden eng aufeinander bezogenen Religionen gefasst.¹⁶ Neben dem monotheistischen Gottesgedanken ist es vor allem die Rezeption der biblischen Gestalten Abraham, Sara und Hagar, Isaak und Ismael, Jakob, Noah, David, Mose, Ijob bis hin zu Maria und Jesus, die ihre Verankerung bzw. ihren Widerhall in den jeweiligen Traditionsströmen finden. Über die Stammvaterschaft Abrahams wird eine Gemeinsamkeit *konstruiert*, die – das muss immer wieder eingestanden werden – je eigene Ausformungen hat und unterschiedliche Wirkzusammenhänge in den miteinander vernetzten Traditionsgeflechten entfaltet. Diese Differenzen gilt es wahr- und auch ernstzunehmen. Die mit der Chiffre „Abraham“ beschriebene Identitätsbildung nach *innen* (intrareligiöse Selbstvergewisserung) darf nicht einfach mit einer Position nach *außen* (interreligiöse Verortung) gleichgesetzt werden. Für einen dialogischen Ansatz ist das Zusammenspiel der Identitätskonstruktionen von größerer Bedeutung.¹⁷ Es geht darum, in ein von Akzeptanz, Wahrnehmung und gegenseitiger Anerkennung bestimmtes Gespräch einzutreten, um Gemeinsamkeiten wie Differenzen deutlich zu machen und das Anderssein des Anderen gesprächsfähig zu machen. Nur unter Einschluss der Differenzen werden sich, wie häufig betont worden ist, auch die Gemeinsamkeiten als verbindend herausstellen können.¹⁸

Wenn – so die Grundüberzeugung des Beitrags – der gemeinsame Ausgangspunkt der universale Heilswille Gottes ist, der sich nicht zuletzt in der Erwählung Abrahams zeigt, dann bieten *auch die Psalmen* Ansatzpunkte für eine Öffnung gegenüber den Völkern, über die sich in ein Gespräch

13 Nostra aetate 3.

14 Vgl. ähnlich Papst Franziskus in dem apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013), Nr. 252 mit einem Zitat der dogmatischen Konstitution des II. Vaticanums (LG 16).

15 Zur Einordnung immer noch *Lehmann*, *Notwendigkeit* (2007), 9.

16 S. dazu meinen Beitrag „Entangled Utopias“ in diesem Band.

17 So richtig *Bechmann*, *Abraham* (2019), 27.404.

18 Vgl. z. B. *Frankemölle*, *Vater* (2016); *Kuschel*, *Streit* (2002), 12–13.

eintreten ließe. Differenzen müssen dabei nicht ausgeklammert werden. Zugleich muss klar sein, dass allein die Formulierung universalistischer Aussagen keine Lösung darstellt. Allerdings – und das gilt eben gleichermaßen – ist ohne solche Aussagen eine interreligiöse Annäherung nur unter einem durchgehaltenen Exklusivismus möglich.

Was leisten nun die Psalmen in diesem Kontext? Der Wertschätzung der Psalmen als von Gott dem Propheten *Dawūd* geschenkter *Zabūr* steht die vielfach aufeinander bezogene und je anders akzentuierte Rezeption der Psalmen als Gebetstexte in Judentum und Christentum gegenüber, für die Erich Zenger treffend festgehalten hat, dass sie eine Einübung in die Wahrnehmung des *Anderen* darstellt:

Das Rezitieren der Psalmen macht bewusst: Sie sind Graben und Brücke zugleich zwischen Judentum und Kirche. Dass beide die gleichen Gebete auf eigene Weise zu ein und demselben Gott sprechen, ja im Respekt vor der Eigenart des andern, hält fest, dass es eine „Wand“ zwischen ihnen gibt, die zugleich trennt und verbindet. Judentum und Christentum sind die Familien, die „Wand an Wand“ im großen Haus ein und desselben Gottes wohnen. Solches ist, wie wir wissen, nicht immer einfach. Es bringt Probleme, fordert Rücksicht und schränkt manchmal ein. Aber es kann auch bereichern, vor allem, wenn die Familien die rechte Balance und Distanz finden. Die Psalmen sind eine Einübung dazu!¹⁹

Wenn zu dieser Familie auch Muslime gerechnet werden und sich damit die unentbehrliche Perspektive einer friedlichen Konvivenz im selben Haus über das Judentum und das Christentum auf den Islam hin erweitert, was „passiert“ dann, wenn die Psalmen in diesem Sinn gelesen werden? Ich möchte die Frage stellen, ob der Universalismus der Psalmen oder besser die unaufgebbare Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus in den Psalmen nicht auch einen Blick auf den Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam freigeben und einen gegenseitigen Lernprozess ermöglichen kann. Es versteht sich von selbst, dass dabei keine urteilende Hyperperspektive eingenommen werden soll, sondern ein das Spiel von *now*, *here*, *no* und *where* einbeziehender „view from nowhere“ (Thomas Nagel), der die Teilnehmer- und Beobachterposition miteinander verschränkt, was ebenso unmöglich wie unvermeidbar ist. Jenseits der dialektischen Metapher ist es ein in der christlichen Tradition verwurzelter exegetischer Blick auf universalistische Aussagen in den Psalmen.

Um die Psalmen auf ihr Potenzial für den Dialog hin zu prüfen, werde ich in einem ersten Schritt auf eine überraschende christliche Distanz gegenüber den universalistischen Aussagen im Psalter hinweisen, dann in einem zweiten Schritt drei Textbeispiele aus dem Psalter vorstellen und am Ende noch einmal auf den angesprochenen Lernprozess zurückkommen.

19 Zenger, Gott (1997), 29.

3. Der Inklusivismus der Psalmen als Anstoß

„Ein Gott, ein Volk, ein Land“ klingt zwar eher wie ein preußischer Wahlspruch, ist aber eine – oft noch durch „ein Tempel“ ergänzt – bis in die Gegenwart vielfach verwendete Charakterisierung alttestamentlicher Theologie.²⁰ Die Nähe zu nationalistischen Parolen ist nicht gesucht und zumindest im jüngeren Gebrauch sicher nicht beabsichtigt, aber die Aufnahme der Formel zeigt, wie sehr sie in eine Charakterisierung eines nationalistischen Partikularismus umschlagen kann.²¹ Das Denken Israels – so dann der Tenor – zeichnet sich durch den Monotheismus, die Erwählung und die auf Israel bezogene Verheißung aus. Während forschungsgeschichtlich gerade mit zunehmender Globalisierung der Weltbezüge in den vergangenen 50 Jahren vielfach über den Universalismus des Alten Testaments geforscht und geschrieben wurde, der Fremde und seine Integration thematisiert und Konzepte wie Inklusion, Konversion, Proselytismus etc. diskutiert wurden, sieht es im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ganz anders aus. Dort finden sich vielfach Distanzierungen gegenüber den universalistisch anmutenden alttestamentlichen Aussagen, die oft verbunden sind mit einer theologischen Abwertung des Alten Testaments und des gesamten Judentums.

Das wird nirgends deutlicher als bei – dem durch den Babel-Bibel-Streit enttäuschten – Friedrich Delitzsch, der in seinem Buch „Die große Täuschung“ meint, den Universalismus als Verblendung und Selbsttäuschung charakterisieren zu müssen und dabei das Judentum und seinen Gott zu verunglimpfen:

Aber dieser „Gott“ ist und bleibt gemäß der Lehre des Alten Testaments vom ältesten bis zum jüngsten Buche, in den Jahrhunderten vor wie nach dem Exil der ausschließliche Gott Israels und keines anderen Volkes sonst. Der gläubige christliche Leser wird sich ja leider viel zu wenig darüber klar, daß die schönsten Stellen des Alten Testaments für alle Nichtisraeliten gar keine Bedeutung haben, da sie eben einzig und ausschließlich dem israelitischen bzw. jüdischen Volke gelten: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott“ (Jes 40¹); „um Jerusalem her sind Berge und Jaho ist um sein Volk her von nun an bis in Ewigkeit“ (Ps 125²), und das „Rühmet Jaho, alle Völker! lobpreiset ihn, alle Nationen“ (Ps 117¹) findet seine arg ernüchternde und enttäuschende Fortsetzung in Vers 2: „darum daß groß ist über uns (d. h. Israel) seine Güte“. Jaho, der Spezialgott Israels, der höchste unter allen Göttern, Israels „Gott“ schlechtweg – all das ist konsequent gedacht, aber diesen Partikulargott Jaho mit Gott, dem Weltgeist, dem allerhöchsten geistigen Wesen über alle Völker der Erde, zu vereinerleien

20 Z. B. *de Vos*, Land (2012), 13; *Spieckermann*, Pantheismus (1990), 415.

21 Den Zusammenhang hat *Weber*, Altes Testament (2000) ausführlich untersucht.

ist eine Selbsttäuschung der alttestamentlichen Propheten und eine gar nicht auszudenkende Täuschung der Menschheit überhaupt.²²

Nicht alle Bestimmungen des Verhältnisses von Partikularismus und Universalismus fallen so antisemitisch aus. Die diametrale Entgegensetzung in Verbindung mit einem Entwicklungsschema ist jedoch lange als Quelle eines impliziten, nicht selten aber auch expliziten Antijudaismus erkannt worden. Oft ist von der „jüdischen Schranke“ die Rede, die die Juden denkerisch nicht zu überwinden vermochten, weil sie an der Erwählung partikularistisch festzuhalten gezwungen waren. So unterstellt Adolf von Harnack selbst Paulus noch „eigenthümliche Schranken“, weil er in Röm 9–11 nach dem heilsgeschichtlichen Ort der Juden im Plan Gottes sucht und dabei an der unaufhebbaren Erwählung festhält.²³ Nicht selten wird Paulus wie bei Rudolf Bultmann aber dem Judentum entwunden²⁴ und es ist stattdessen von einem *tiefen Gegensatz* zwischen Neuem und Altem Testament die Rede. Wie bei Ferdinand Christian Baur, dem Begründer der Tübinger Schule und ganz in den Linien des 19. Jahrhunderts, *überwindet* (sic!) erst der echte, *höher stehende* christliche Universalismus den jüdischen Partikularismus.²⁵ Die Rede von den Schranken, die das Alte Testament zu überwinden entweder nicht willens oder theologisch eben nicht in der Lage war, gehört zu den eingeübten Antijudaismen der theologischen Literatur. Das Verhältnis von Judentum und Christentum wird dabei in einem aufsteigenden Entwicklungsschema als fortschreitende Universalisierung konstruiert:

Die abschließende Kongruenz von Weltsystem und absoluter, christlicher Religion bildet den Endzustand dieses Entwicklungsprozesses. Der Universalismus hat dabei die Tendenz, alles was abweichend von der christlichen Norm gesehen wird, einzuebnen respektive zu zerstören. Infolge der hier angedeuteten Superiorität der christlichen Religion erfolgt eine Degradierung der jüdischen Religion, die exemplarisch an folgenden Charakterisierungen deutlich werden kann: Das Judentum sei partikular, inhaltsleer, in sich abgestorben, äußerlich, materialistisch, unvollkommen, beschränkt, einseitig, periodisch und endlich.²⁶

Aus diesen Vorurteilen heraus kann der Universalismus der Psalmen nicht zureichen, nicht vollständig sein, bleibt uneigentlich u. ä., denn das Judentum ist zutiefst gekennzeichnet von einer partikularistischen Sicht. „Der Partikularismus des Gottesbegriffs, der Bezug Jahwes auf Israel war die Stärke dieser Religion und brachte eine Erlösung von Mythologie und Zu-

22 Delitzsch, Täuschung (1921), 71.

23 Vgl. von Harnack (1909), zitiert bei Holtz, Gott (2012), 9.

24 Vgl. de Valerio, Altes Testament (1994), 58.

25 S. dazu Pitschmann, Antisemitismus (2016), 87.

26 Ebd. mit Bezug auf Ferdinand Christian Baur.

wendung zur Moral.“²⁷ Konnte Wellhausen hier noch das Positive des jüdischen Erwählungsgedankens in „Geschichte“ und „Ethik“ erkennen, so bleibt das Alte Testament auf der Stufenleiter der Entwicklung zwar ein Fortschritt, aber dieser reicht dann darüber hinaus zu dem „echten“ Universalismus im Neuen Testament. Für die einen sind die Ansätze des Universalismus in den Psalmen „fast ein wenig plump“,²⁸ für die anderen sogar verstörend und ärgerlich, ja ein Anstoß im negativen Sinn.

Wie weit die kritische Distanz gehen kann, zeigt Hermann Gunkels Auslegung von Ps 47, die nur wenig verdeckt im Unterton das schon mittelalterlich vorgeprägte und völlig fehlgeleitete Vorurteil von der angeblich angestrebten jüdischen Weltherrschaft bedient:

Es war bekanntlich die Hoffnung des Judentums, nachdem es so manchen Weltreichen gehorcht hatte, durch Jahwes Eingreifen selber zur Weltherrschaft emporzusteigen vgl. Jes 14₂ 49₂₃ 54₃ 60₁₀ ff, und die jüdische Gemeinde von Jerusalem, die auf ein so kleines Gebiet beschränkt war, schwelgte in dem Gedanken, sich einst über die Länder rings um ausbreiten zu können vgl. z.B. Micha 7₁₃ Sach 9₇ 10₁₂ Jes 26₁₅ 27₆ 30₂₃ 54₃. Nun erscheint es zwar dem unbefangenen Beobachter seltsam, dass die so unterworfenen Heiden sich über dieses neue Reich, in dem die Juden herrschen, noch freuen sollen; aber dergleichen ist bei einem so von sich eingenommenen und besonders für seinen Gott begeisterten Volk verständlich genug.²⁹

Nicht viel anders ist es bei Bernhard Duhm, bei welchem schon an der Länge der Kommentierung zu Ps 67 abzulesen ist, wie wenig Wert er der Völkertheologie des Psalms abzugewinnen bereit ist. Gerade mal 20 Zeilen umfasst der Kommentar des Textes, der als „Erweiterung des hohenpriesterlichen Segens“ aus Num 6,22–27 verstanden wird und damit eigentlich einem Text zugeordnet wird, der als einer der wenigen Texte aus priesterlichen Kreisen eine besondere christliche Wertschätzung genießt. Für Duhm wurde der Text allerdings schon vom Abschreiber stiefmütterlich behandelt, denn der Kehrvors, der das universale Lob der Völker in V. 4.6 konstatiert und den der Kommentator auch nach V. 8 erwartet hätte, „ist vom Abschreiber wieder einmal weggelassen“.³⁰ Das Lob der Völker, das den gesamten Psalm wie keinen Anderen bestimmt, erhält nur den abschätzigen Kommentar: „Die Wahrnehmung, dass die Juden das glücklichste Volk sind, soll die Heiden zur Erkenntnis des wahren Gottes führen. So schliesst sich der Kehrvors an: alle Völker sollen Gott loben.“³¹ Für den „universalistischen Ton“ wird auf den Schlusssatz der Kommentierung zu Ps 47 verwie-

²⁷ Wellhausen, Abriß (1884), 15.

²⁸ von Rad, Aspekte (1964), 72.

²⁹ Gunkel, Psalmen (1986), 202.

³⁰ Duhm, Psalmen (1899), 173.

³¹ Ebd.

sen. Dort findet sich neben der Bemerkung, dass der Universalismus zu der Zukunftsperspektive des Neujahrsfestes gut passe, der Rückverweis auf Ps 22, wo ebendieses begründet sei. Dort heißt es:

In religionsgeschichtlicher Hinsicht verdient Hervorhebung, dass, wie nicht bloß dieser Ps[alm] zeigt, der Tempelkult, weil er Jahwe möglichst verherrlichen soll, für die Belebung des universalistischen Gedankens wirksam war; er steht in dieser Beziehung in einem gewissen Gegensatz zu der gesetzlichen Praxis, die das Judentum von der übrigen Menschheit abzusondern strebte.³²

Mit dem Verweis auf die enge partikularistische Tora ist die Begrenzung im Kern aufgezeigt. Denn was letztlich für das Judentum bestimmend ist, dürfte außer Frage stehen, da der Psalter für Duhm generell dazu diente den Laien „in der Disziplin der nomistischen Religion zu erhalten“,³³ was mit Ps 67 schwerlich möglich war. Der Universalismus läuft dem geradezu zuwider, weshalb er eher als „unbewusst“ oder „willkürlich“ denn als reflektiert gelten kann. In Anspielung auf Ps 87 schreibt Duhm in der Einleitung:

Trotz allem bewussten und unbewussten, unwillkürlichen Universalismus steht das historische Verhältnis des Gottes Jahwe zu dem Volke Israel im Vordergrund des Interesses. Nicht selten werden unter „allem Fleisch“ nur die Israeliten verstanden; wenn Jahwe die himmlischen Völkerregister durchblättert, sieht er nur nach den Juden, die unter den Völkern leben. Mögen sie leben, wo sie wollen, ihre Mutterstadt und das Band aller Juden ist Zion, die Stadt des wahren Grosskönigs, Jahwes. Dass diese geschichtlich entstandenen Ideen mit den universalistischen nicht überall ausgeglichen sind, ist nur natürlich.³⁴

Wieder scheint das vermeintliche Unvermögen des jüdischen Denkens durch, das letztlich im Partikularismus haften bleibt und die Sonne des Universalismus, die im Neuen Testament scheint, nur im Schatten der Geschichte erahnt, aber nicht sieht. Dass dafür gerade in Ps 87 der Universalismus durch die Engführung auf das Diasporajudentum eingeebnet wird, steht in einer breiten Auslegungstradition.³⁵ Wenn Ps 87 nicht die Sammlung der Diasporajuden im Blick hat, so kann der Sinn nur messianisch sein und über das Alte Testament weit hinausweisen, wie Heinrich Ewald betont.³⁶ Dass der Psalm aber bei den Diasporajuden nicht stehen bleibt, sondern zur universalen heilszeitlichen Heimat wird, ist für viele Kommentatoren unvorstellbar. So wehrt beispielsweise Alfred Bertholet die Sicht

32 Duhm, Psalmen (1899), 74.

33 Ebd., XIV.

34 Ebd., XXVII.

35 S. dazu die Forschungsgeschichte in Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 551–555. Besonders aufschlussreich ist die tabellarische Übersicht bei Bauer, Rachi-gier (1990), 105–107, die die zunehmende Verengung der Interpretation in den Auslegungen des 19. Jh.s und beginnenden 20. Jh.s aufzeigt.

36 Vgl. Ewald, Psalmen (1865), 390.

vehement ab, dass es in Ps 87 um Proselyten gehen könnte, weil von vorneherein feststehe, dass Fremde in Jerusalem kein Bürgerrecht erhalten, „denn Nichtjuden sollen überhaupt von Jerusalem ausgeschlossen sein“.³⁷ Daher liege „auf der Hand, dass man nicht weiter zu gehen braucht, als die in der Diaspora wohnenden Juden damit bezeichnet zu sehen“.³⁸

Die hier gewählten Beispiele mögen wohlfeil erscheinen, weil es beschämend leicht ist in den Psalmenkommentaren des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts Antijudaismen aufzudecken.³⁹ Die Diskreditierung des Universalismus macht aber zugleich deutlich, dass die Aufgabe der Exegese nach der Shoah eher in der Rehabilitierung des Universalismus in den Psalmen bestand als darin, sein Potenzial für eine interreligiöse Verständigung aufzudecken. Zum einen wurde versucht die diametrale Frontstellung aufzubrechen und stattdessen z. B. von einer „Koinzidenz im Handeln Gottes“⁴⁰ zu reden. Vielfach wird die differenzierte Vielfalt des Ringens um das Verhältnis skizziert.⁴¹ Zum anderen verbleibt es aber auch nicht selten dabei das Nebeneinander lediglich zu konstatieren.⁴² Die darin liegende Dialektik sollte allerdings nicht verkannt werden. Es ist keineswegs so, dass es partikularistische *oder* universalistische Texte gibt und sich die Modelle in manchen dritten Texten eben mischen. Darin wird der Diskurs innerhalb der Stimmen der alttestamentlichen Tradition deutlich unterschätzt, denn „die Frage nach dem Heil der Anderen, der Völker, [wurde] ganz unausweichlich gestellt“.⁴³ Die Spannung zwischen den beiden Polen ist bereits im AT reflektiert worden und – was überraschend sein mag – war auch dort theologieproduktiv.

Der Universalismus triggert die Frage nach der Kontinuität der Erwählung und der Partikularismus umgekehrt die Frage nach der Begrenzung göttlichen Heilshandelns. In biblisch-theologischer Perspektive sind beide Pole, Partikularismus und Universalismus, je eigens von Gott her determiniert: durch das freie und unwiderrufliche Handeln Gottes in der Erwählung und in dem Heilswillen des Schöpfergottes und Weltenkönigs. Die Gravitationskraft *beider* schafft eine Ausgangsposition, die immer sowohl nach Israel als auch nach den Völkern fragt. Jede Aussage zu Israels Erwählung reißt den Horizont auf, was das für das Ergehen der Völker bedeutet und umgekehrt. Es ist auffallend, dass nahezu alle Texte, in denen ein star-

37 Bertholet, Stellung (1896), 182.

38 Ebd.

39 S. dazu ausführlich Bauer, Rachgier (1990).

40 von Rad, Aspekte (1964), 72; vgl. auch Levenson, Horizon (2002 [= 1985]).

41 So z. B. Irsigler, Gottesvolk (2012), der sieben verschiedene Ansätze und Modelle am Beispiel des Sacharjabuches vorstellt.

42 So z. B. jüngst für Ps 98 bei Krusche, Königtum (2019), 126–127.150.

43 Irsigler, Gottesvolk (2012), 214 (Hervorhebung im Original).

ker Universalismus angedacht wird, spannungsreich auf Israel und seine Erwählung verweisen, was in der Exegese oft redaktionsgeschichtlich aufgelöst worden ist.

Doch scheint sich die Tradition Israels – und das nimmt in der emischen Kontextualisierung überhaupt nicht wunder – so wie Paulus sehr wohl *durchgehend* bewusst gewesen zu sein, dass Gottes Universalität seine Erwählung nicht rückgängig macht. Die universalistischen Perspektiven werden durch partikularistische begleitet, überlagert, durchkreuzt, ergänzt, unterlegt etc. Nimmt man das in den Texten wahr, dann kann auch theologisch das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus ausgehend vom Alten Testament nur so bestimmt werden, dass einerseits die Heilspärogative Israels gewahrt bleibt, zugleich aber das Alte Testament nicht als „beschränkt“ abgewertet wird. Wichtig ist aber auch zu sehen, dass beide Seiten nur und ausschließlich nach *innen* formulieren und weder als Religionstheorie gedacht sind noch den Anspruch erheben, selbst universal im Anspruch zu sein. Das geht über die Aussageabsicht der Texte hinaus und wäre eine Überforderung.

Wie gefährlich nah antijudaistische Muster dabei sind, haben die Beispiele deutlich gemacht. Dabei waren nicht ohne Hintersinn Stimmen zu drei Texten ausgewählt worden, die nicht nur universalistische *Tendenzen* im Psalter aufweisen, sondern auch die drei sensiblen Bereiche Gottes Heilswille, seine Erwählung und die raumzeitliche Verortung nicht aussparen, die in „ein Gott, ein Volk, ein Land“ zu Beginn des Abschnitts aufgerufen worden sind. Im Folgenden sollen diese drei Texte, Ps 47, 67 und 87, vorgestellt werden, wobei das Ziel nicht eine umfassende Exegese dieser Psalmen im Psalter ist. Dazu wird auf die Kommentare von Hossfeld und Zenger verwiesen. Vielmehr soll auf die israelsensible Wahrnehmung des Universalismus geschaut und gefragt werden, ob darin ein Lernmoment zu erkennen ist, das für den Horizont einer interreligiösen Perspektivierung der Psalmen von Bedeutung sein kann.

4. Weite Blicke – Drei Beispiele des Verhältnisses von Israel und den Völkern aus den Psalmen

Im vorangegangenen Abschnitt war schon deutlich geworden, dass die Forschungsgeschichte mit dem Universalismus von Ps 47 nicht wirklich zurechtgekommen ist. An der Position Israels als Ziel- und Orientierungsgröße im Psalm wurde Anstoß genommen und die Zuordnung der Völker als Unterjochung und Weltherrschaft des Judentums verunglimpft. Die Aussage scheint dem „ein Volk“ der partikularistischen Erwählung diametral

zu widersprechen, weshalb die Rede vom „Volk des Gottes Abrahams“, in dem die Fürsten der Völker eine Rolle spielen, verstört. Psalm 47 lautet (eigene Übersetzung):

- 1 Für den Chormeister. Von den Korachitern. Ein Psalm.
- 2 Ihr Völker alle, klatscht in die Hände;
jauchzt Gott zu mit Jubelschall!
- 3 Denn YHWH, der Höchste, ist Furcht gebietend,
ein großer König über die ganze Erde.
- 4 Er hat uns Völker unterworfen,
und Volksgemeinschaften unter unsere Füße.
- 5 Er hat uns unseren Erbbesitz erwählt,
den Stolz Jakobs, den er lieb hat. *Sela*
- 6 Gott stieg empor unter Jubel,
YHWH beim Hörnerschall.
- 7 Singt Gott, singt! Singt unserm König, singt!
- 8 Denn König der ganzen Erde ist Gott. Singt ihm ein Weisheitslied!
- 9 Gott wurde König über die Nationen,
Gott hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt.
- 10 Die Edlen der Völker sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams,
denn für Gott sind die Schilde der Erde; er ist hoch erhaben.

Hatte der hymnische Aufgesang und vor allem V. 9 den Korachiterpsalm in der älteren Exegese als Thronbesteigungslied erkennen lassen, so ist man mit der Annahme eines darauf bezogenen Jerusalemer Festes inzwischen weit vorsichtiger. Die verwendete Terminologie jedoch weckt festkultische Assoziationen, vor allem die Wurzeln *tq'* und *rwh* verbinden die Szene mit der Einberufung einer festlichen Versammlung, in der etwas Neues aufbricht (vgl. Num 10,1–10). Dieses Neue ist die Königsproklamation, die YHWH als Götter- und Weltenkönig schlechthin ausruft. Dabei steht die Nähe des Psalms zu den YHWH-König-Psalmen Ps 93–100 außer Frage und im Universalismus ist er dem kühnen Psalm 100, der den Bund auf die Völker hin öffnet, durchaus vergleichbar. Die Völker, die semantisch präsent sind wie in kaum einem anderen Psalm (עַמִּים, לְאֻמִּים und גּוֹיִם), werden im „Volk des Gottes Abrahams“ zusammengeführt, was singulär ist und als Novum verstört. Vers 10 ist schon im Hebräischen außerordentlich sperrig. Irgendetwas scheint zu fehlen und die Aussage zieht so die Leserinnen und Leser in weitere Auseinandersetzungen mit dem Text: „Die Edlen der Völker sind versammelt, Volk des Gottes Abrahams, denn für Gott sind die Schilde der Erde, er ist sehr erhaben.“ Sofort fällt auf, dass die Herrscher der Länder der Erde nicht mehr als Könige benannt werden, sondern mit zwei metaphorischen Ersatzwörtern: als die im Status erhöhten „Edlen“ (1 Sam 2,8; Ijob 12,21; Spr 25,7) und als die schützenden „Schilde“ (Ps 84,10; 89,19). Die Könige geben ihren Anspruch zu herrschen zugunsten des universalen Königsgottes auf. Denn Gott wurde zuvor als „ein großer König

über die ganze Erde“ (V. 3.8) besungen, der die Völker jubeln und vor Erstaunen in die Hände klatschen lässt (V. 2). Gott, der in dem kurzen Psalm ungewöhnlich oft sprachlich präsent ist (achtmal *'ælohîm*, zweimal das mit HERR übersetzte Tetragramm YHWH und einmal der Gottestitel „Höchster“), ist der König über alle Völker (V. 8), der „Götter- und Weltkönig schlechthin“.⁴⁴ Die zentripetale Bewegung der kultisch anmutenden Versammlung in V. 10 ist ohne Parallele im Psalter.

Im Hebräischen scheint gar etwas zu fehlen, wenn vom „Volk des Gottes Abrahams“ die Rede ist. Schon die Septuaginta hat daher das *'am* „Volk“ als *'im* „mit“ (*μετὰ*) gelesen und damit das Anstößige verharmlost. Doch ist die Textüberlieferung stabil und eindeutig in der Bezeugung der völlig singulären Konstruktion des „Volkes des Gottes Abrahams“. Außerdem wird das Verbum *'sp* „versammeln“ nie mit der Präposition *'im* „mit, bei“ verwendet. Abraham, dessen Nachkommen zahlreich wie der Staub auf der Erde (Gen 13,16) und unzählbar wie die Sterne am Himmel (Gen 15,5; 22,17) sind, der Vater und Segen aller Völker (Gen 12,3; 17,5; 18,18), spielt im Psalter sonst so gut wie gar keine Rolle (nur noch Ps 105). Doch in Ps 47,10 wird das „Gottesvolk“ durch Abraham zu einer universalen Kategorie, in der alle Völker in den Heilswillen Gottes eingeschlossen werden. Abraham wird zum Fluchtpunkt einer Ökumene im besten Sinne, einer Konvivenz im selben Haus. Nicht nur die großen Verheißungen der Erzeltern Erzählungen stellen sich ein, sondern auch Bilder der eschatologischen Völkerwallfahrt (Jes 2,2–4; Mi 4,1–3), wo der Sitz des Königsgottes zum geordneten Zentrum voller Heil, Fülle und Frieden avanciert, an dem sich die Völker ausrichten und orientieren. Aber weder Zion noch Jerusalem werden explizit genannt, der Sitz „des Höchsten“ bleibt eigentümlich ortlos. Es ist ein „lack of space“, der sich nur über den Kontext füllen lässt.⁴⁵ Psaltertheologisch ist es der Nachbarpsalm Ps 48, in dem die „Stadt unseres Gottes“ mit dem Zion identifiziert wird.

Dass dieser König über die ganze Erde der Einzige ist, braucht Ps 47 nicht zu sagen. Die Götter der Völker jedenfalls sind gar nicht präsent. Das wird man so lesen können, dass die Versammlung der Nationen die Anerkennung des Gottes Abrahams ist.⁴⁶ Auch wird der universale Königsgott nicht aufgerufen als der *Gott Israels*, ja Israel steht gegenüber dem universalen Gott Abrahams auch semantisch in dem Psalm zurück. Keinesfalls ist damit aber die Erwählung eingeebnet. Vers 5 ist übervoll von Signalwörtern, die die enge Bindung der Erwählung ausdrücken: Erbbesitz, Stolz,

⁴⁴ Hossfeld/Zenger, Psalm 1–50 (1993), 291.

⁴⁵ S. dazu die Diskussion bei Steiner, Gott (2014) und etwas anders gelagert Schäder, Understanding (2010).

⁴⁶ Vgl. Zenger, Gott Abrahams (1989), 429.

Liebe. Die namentliche Erwähnung Jakobs tut ihr Übriges. Die Heilsprärogative Israels stellt der Universalismus im Volk des Gottes Abrahams nicht in Frage. Ganz im Gegenteil: In V. 4–5 ist Israel die Voraussetzung für die Öffnung der Perspektive. Dabei hat die Aussage von V. 4 viele Ausleger abgestoßen und zu abstrusen Konstrukten wie den Zwang zur Gottesverehrung oder die Weltherrschaft des Judentums geführt. Doch muss gefragt werden, ob das Bild a) Israel zum Herrscher über die Völker macht und b) es die Freiheit der Völker aufhebt. Beides ist vom Duktus des Psalms her zu verneinen. Das ikonographisch breit belegte Bild von den unter die Füße versammelten Völkern wandelt das Chaos in Ordnung; im Handeln des Königsgottes und *nicht* im Handeln Israels, aber durch oder besser: *nicht ohne* Israel als – um im ikonographischen Motiv zu bleiben – Thronschemel. Herrscher bleibt der universale Königsgott und der Aufruf von V. 2 und V. 8 gilt nicht einem Gefangenenchor, sondern dem freien Entscheid der Völker im festlichen Chor die Weltherrschaft dieses Königsgottes zu besingen. Zu Recht betont Beate Ego den Zusammenhang der Aufforderung von V. 2 mit der inhaltlichen Durchführung in V. 9–10. Der Lobaufruf „wird in einer idealen Szenerie umgesetzt, wenn in V. 10 tatsächlich von der Versammlung der Völker und von ihrem Jubel die Rede ist“.⁴⁷

Das führt zu einer letzten Beobachtung: Die fünffache Verwendung der Wurzel *zmr* „singen“ in V. 7–8 muss auffallen; die Dichte hat keine Parallele. Es ist das gemeinsame Erheben des Königsgottes, das die Völker als Volk des Gottes Abrahams zusammenführt. Völker und Israel singen zusammen ein *maskil*, ein Weisheitslied. Das Wort kommt nur in Psalmenüberschriften (Ps 32; 42; 44–45; 52–55; 74; 78; 88–89; 142) vor. Vielleicht ist es auch kein Zufall, dass die Wurzel *zmr* in dem *mizmôr* der Psalmenüberschrift auftaucht. Die Psalmen sind ein performativer Selbstvollzug einer das Lob der ganzen Schöpfung im Schlusshallel zusammenführenden Perspektive.

Das zweite Beispiel ist das in der Deutung nicht weniger umstrittene *Erntedanklied* Ps 67, das mit seinem universalen Segen weit über den Kontext eines Erntefestes hinausweist. Vielleicht ist sogar der Bezug auf die Ernte in V. 7 erst durch die Zusammenstellung des frühnachexilischen Gebetes mit den Nachbarsalmen indiziert worden.⁴⁸ Psalm 67 lautet:⁴⁹

- 1 Dem Musikmeister. Mit Saitenspiel. Ein Lied.
- 2 Gott, er sei uns gnädig, und er segne uns,
er lasse leuchten sein Angesicht bei uns. *Sela*

⁴⁷ Ego, *Völkerchaos* (2013), 127–128.

⁴⁸ Vgl. *Hossfeld/Zenger*, *Psalmen 51–100* (2000), 237.

⁴⁹ Wiedergegeben ist die Übersetzung von Erich Zenger in *Hossfeld/Zenger*, *Psalmen 51–100* (2000), 228–229, auch wenn im Folgenden in der Auslegung an wenigen Stellen etwas andere Akzente gesetzt werden.

- 3 Damit man erkennt auf der Erde deinen Weg,
unter allen (Fremd-)Völkern dein Heil.
- 4 Es sollen dich loben die Völker, Gott,
es sollen dich loben die Völker insgesamt,
- 5 es sollen sich freuen, und es sollen jubeln die Nationen,
denn du verschaffst als Richter den Völkern Geradheit,
und die Nationen auf der Erde, du führst sie. *Sela*
- 6 Es sollen dich loben die Völker, Gott,
es sollen dich loben die Völker insgesamt.
- 7 Die Erde/das Land hat ihren/seinen Ertrag gegeben.
Es segne uns Gott, unser Gott,
- 8 es segne uns Gott.
Und es sollen ihn fürchten
alle Enden der Erde.

Auch hier soll es nicht um eine Auslegung des gesamten Psalms gehen, vor allem nicht um eine erneute Diskussion über das Verständnis der Verbformen. Israel ist lexematisch noch weniger präsent als in Ps 47, das Handeln der Völker hingegen noch präsenter. Die Völker, Völkerschaften und Nationen (עַמִּים, לְאֻמִּים und גּוֹיִם) sind Subjekt des Erkennens, des Lobens, der Freude, des Jubels und der Gottesfurcht sowie Objekt der Rechtleitung und Rechtsprechung durch das richterliche Handeln Gottes. Auch hier ist der Ort, an dem die Völker im Jubel zusammenkommen, nicht näher bestimmt: Weder Jerusalem noch der Zion, nicht einmal der Sitz des Königsgottes ist benannt, auch wenn das richtende und rechtleitende Handeln einen Sitz voraussetzt.

Etwas weniger deutlich als in Ps 47 ist der kultische Bezug, hier durch den Segen, der den Psalm in V. 2 und V. 7b–8a rahmt und mit drei von sechs Elementen klar an die Formulierungen des aaronidischen Segens in Num 6,22–27 erinnert. Der Segen ist durch die Formulierungen eng gekoppelt an das Geschichtshandeln Gottes an Israel. Das begleitende Mitgehen des Angesichtes und die damit verbundene Gnade rufen darüber hinaus das Triptychon Ex 32–34 in Erinnerung, das wie Num 6 im Großkontext der Pentateucherzählung eine Bestätigung der Erwählung ist. Das Geschichtshandeln Gottes an Israel in V. 3 ist markant zugespitzt auf „seinen Weg“ (Ex 33,3) und „seine Hilfe“ (Ex 14,13; 15,2), was zugleich die Linie der rettenden Gerechtigkeit aus Ps 62 aufnimmt. Nichts Anderes als Gottes Gerechtigkeit, die sich in seinem Handeln als Hüter der Weltordnung, seiner Treue und der Erwählung Israels ausdrückt, bringt die Nationen dazu, ihn zu loben. Das wird umso deutlicher, wenn man tatsächlich V. 7 als redaktionelle Verknüpfung sieht, die die Durchsetzung und Erhaltung der Weltordnung durch YHWH sowohl für Israel als auch für die ganze Völkerwelt, bzw. genauer: „Die Segnung Israels und die dadurch ausgelöste Bereitschaft, sich dem Gerechtigkeit schaffenden Weltregiment JHWHs mit Lobpreis und in

Gottesfurcht zu unterwerfen⁵⁰ als Thema des Psalms mit dem Segen für die ganze Erde bzw. dem Erntesegen (Ps 65) (die Polyvalenz Land/Erde ist nicht auflösbar) verbindet. Eine wirkliche Konzentrik stellt sich aber auch dann nicht ein, weil V. 8b nach dem rahmenden Segen in V. 2 und V. 7b.8a zu der *religio* der Völker zurückführt.⁵¹ Das muss als ein möglicher Schlüssel zum Verständnis ernst genommen werden. Das vollkommen gleichlautende Lob der Völker, das die Freude und den Jubel der Völker über den die Weltordnung aufrichtenden Gott rahmt, bildet das unverkennbare Zentrum des Psalms. Es ist, wie Ulrike Bail es treffend ausgedrückt hat, die Gerechtigkeit in der Mitte des Segens.⁵² Das Lob der Völker ist in nichts Anderem als der Gerechtigkeit des Handelns Gottes begründet. Von einem vernichtenden Gerichtshandeln gegenüber den Völkern ist keine Spur zu finden, weil sich die Völker der Führung des universalen Königsgottes aus freien Stücken zu- und unterordnen. Was die Nationen zu dieser Einsicht bringt, beschreiben die Rahmenteile: Die im Segen erkennbare Bewahrung, das Wohlergehen und das Wachstum, die paradigmatisch für den universalen Heilswillen Gottes stehen. Nur am Handeln an Israel ist abzulesen, wie sehr Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zusammenspielen. Der Inklusivismus, der wie in Ps 47 die Zuwendung gegenüber Israel als Ausgangspunkt der Sammlung nimmt, ist unverkennbar. So wie der Segen zentrifugal vom Zentrum und Sitz des Weltenrichters ausströmt – und zu Recht werden erneut Jes 2 und Mi 4 assoziiert –, so breitet sich auch die Anerkennung dieses Gottes bis an die Enden der Erde aus (V. 8). Damit ist die Universalität nicht zentralisiert gedacht – erneut ist daran zu erinnern, dass Jerusalem nicht genannt ist! –, sondern schlicht global. Die Pointe hat Zenger in seiner Auslegung nachdrücklich unterstrichen:

Die Wahrnehmung des Segens, mit dem der Gott Israels sein Volk („er segne uns“) segnet, soll die ganze Welt zur „Gottesfurcht“ führen, d. h. zu jenem Vertrauen auf Gott und zu jener Orientierung an seinem Willen, die die Prinzipien der schöpfungsgemäßen Weltwahrnehmung [...] und der aktiven Eingliederung in die „gerechte“ Weltordnung sind.⁵³

50 Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 235.

51 Amzallag, Psalm 67 (2015), 177 hat daher jüngst ein „cross-responsa setting“ vorgeschlagen, in dem die Bezüge von außen nach innen und zurück verlaufen: 2 // 8 → 3 // 7 → 4 // 6 → 5 // 5 → 6 // 4 → 7 // 3 → 8 // 2. Daraus lässt sich zwar keine liturgische Performanz ableiten und auch kaum Ps 67 „as a song promoting the musical worship of Yhwh among the nations“ (ebd., 184), doch zumindest ist die bemerkenswerte Strukturauffälligkeit ernstzunehmen. Allerdings sollte nicht verkannt werden, dass V. 8b gerade *keine* Entsprechung in V. 2 hat. Für das Verhältnis Israel – Völker ist aber genau das entscheidend.

52 Vgl. Bail, Gerechtigkeit (2003).

53 Hossfeld/Zenger, Psalmen 51–100 (2000), 241.

Nichts zwingt die Völker in den Gleichklang des Lobes. Weder müssen sie sich zu Proselyten machen noch auf Israels Zentrum hinbewegen. Einzig das Gottsein des Gottes Abrahams (vgl. auch das Verbum *nħh* in Verbindung mit dem Gott Abrahams in Gen 24,27.48), der in seiner Gerechtigkeit das Volk Israel wie die Nationen führt (Ex 15,13; Dtn 32,12; Neh 9,12.19 u. ö.), stellt die Mitte dar, an der sich die Völker ausrichten. Der Blick auf die Peripherie, auf die sich die Verehrung YHWHs ausbreitet, verbindet Ps 67 mit dem letzten Beispiel Ps 87.⁵⁴

Die Forschungsgeschichte hatte sich, wie oben schon angedeutet, am stärksten an der Frage aufgerieben, ob es in dem Psalm um die Diasporajuden oder um Proselyten aus allen Völkern geht.⁵⁵ Ein Volk jedenfalls, wie das „Volk des Gottes Abrahams“ in Ps 47, werden die Völker in Ps 87 nicht. Entscheidender für die Deutung des nachexilischen Zionspsalms ist die zentripetale Bewegung und Offenheit Zions für die Völker. Der Text von Ps 87 lautet (eigene Übersetzung):

- 1 Von den Korachitern. Ein Psalm. Ein Lied.
Seine Gründung auf heiligen Bergen
- 2 liebt YHWH,
die Tore Zions
mehr als alle Wohnungen Jakobs.
- 3 Herrliches wird gesagt in dir:
„Stadt Gottes.“ *Sela*
- 4 „Ich erinnere mich an Rahab und Babel als die, die mich kennen,
siehe, Philistäa und Tyrus samt Kusch:
„Der ist dort geboren.“
- 5 Und über Zion wird gesagt:
„Jeder einzelne ist in ihr geboren.
Ja, der Höchste gibt ihr Bestand.“
- 6 YHWH zählt,
während er die Völker aufschreibt:
„Der ist dort geboren.“ *Sela*
- 7 Singend, beim Reigentanz:
„Alle meine Quellen sind in dir.“

Die Zionstheologie verbindet diesen Psalm mit Ps 47. Mit beiden bisher vorgestellten Psalmen ist die Festfreude verbunden, die sich in Gesang und Tanz der Völker äußert. Die Erwähnung Jakobs statt Israels und der Gottes-titel *‘elyôn* „der Höchste“ verbinden ebenfalls mit Ps 47. Deutlich different ist aber die explizite Lokalisierung der Stadt, die, wenn auch nicht explizit Jerusalem, so doch Zion (V. 2.5), Stadt Gottes (V. 3), genannt wird. Diese

⁵⁴ Vgl. dazu auch die Beiträge von Ludger Schwienhorst-Schönberger und Till Magnus Steiner im vorliegenden Band.

⁵⁵ S. dazu auch die Beispiele bei *Maier*; Zion (2006), 587–589; *Hossfeld/Zenger*, Psalmen 51–100 (2000), 551–555.

wird in den Bergen lokalisiert und als heilige Gründung qualifiziert (V. 1). Durch die liebende Erwählung unter den „Wohnungen Jakobs“ erscheint die Stadt besonders herausgehoben. Auch wenn es keine Verben der Bewegung gibt, hat man den Eindruck, dass alles zentripetal auf die Mitte zuläuft. Diese Bewegung wird dadurch verstärkt, dass die namentlich genannten Personen, Städte und Länder (Rahab, Babel, Philistää, Tyrus, Kusch) über die Aussage „der ist dort geboren“ in der Stadt lokalisiert oder diese zumindest mit ihr verbunden werden. Überhaupt ist der Psalm von Sprechakten bestimmt, deren Abgrenzung und Zurechnung nicht immer leicht fällt. Wahrscheinlich sind zwei Gottesreden (V. 4.6b) und zwei Aussagen über die Stadt in V. 5aß (und vielleicht V. 5b) und V. 7b. Unklar ist, ob auch V. 3b ein Zitat ist, welches damit der Inhalt des Herrlichen, was in der Stadt gesagt wird, also der Titel „Gottesstadt“ wäre. Auch wenn es viel implizite Dynamik gibt, wird das Geschehen doch nur von wenigen Aktionsverben bestimmt, deren Subjekt durchweg Gott ist: Er *gedenkt* oder *erinnert* sich (*zkr* H-Stamm), was in den meisten Übersetzungen als „Zurechnen“ wiedergegeben ist. Er *zählt* bzw. *listet* (*spr*) die Völker beim *Aufschreiben* (*ktb*) in himmlische Listen (V. 6) auf. Er *gibt* Zion schützenden *Bestand* (*kûn* D-Stamm). Nimmt man noch hinzu, dass das enklitische Personalpronomen auf seine *Gründung* der Stadt verweist (V. 1b), und nimmt die Zitate als Sprechakte hinzu, ist die Betonung des Handelns Gottes überdeutlich. Dabei hängt das Handeln an der Stadt mit dem Handeln an den Völkern zusammen. Indem die Völker der Stadt zugerechnet werden, wird die Stadt stabilisiert, herrlich ausgestattet etc. Sie ist ausgestattet durch Gottes Liebe (V. 2) und gekennzeichnet durch seine Gegenwart. Das machen der Ehrentitel „Stadt Gottes“ und der Schluss des Psalms deutlich. Die Metapher der „in dir“ entspringenden Quellen ist zwar offen für Gott als belebenden Ursprung alles Seins, ruft aber wahrscheinlicher die Tempelmetaphorik auf, die auch in Ps 46,5 und Ez 47,1–12 sowie in der Paradiesgeographie Gen 2,10–14 aufscheint.

Die Stadt ist Weltzentrum, Nabel und Realsymbol des dauerhaften Lebens, was auch die den Psalm dominierende Metapher der Geburt unterstreicht. Nicht der Aufenthaltsort, sondern der Ort der Geburt bestimmt die Zugehörigkeit. Der Sinn und die Stoßrichtung des Bildes sind klarer als dessen konkreter Hintergrund. Über Bürgerrechte und Stadtrechte im Vorderen Orient wissen wir zu wenig, die Anleihen beim späteren römischen Bürgerrecht oder in der griechischen Polis sind nur ein Notbehelf.⁵⁶ Geburtsregister von Städten gab es in dem Sinne nicht, wohl aber zeigen die beiden Volkszählungen in Num 1 und Num 26 sowie die Rückkehrer-Listen in Esra und Nehemia, dass das Listenwesen in der späteren Perserzeit für

⁵⁶ Eine Übersicht auch zu den Grundlagen und Anhaltspunkten bei Aristoteles und Philo bietet *Krauter*, Bürgerrecht (2004).

die Zugehörigkeit, die Konstruktion von Identität und vielleicht auch die Kultteilnahme von Bedeutung gewesen ist.⁵⁷ Darauf deutet nicht zuletzt das Listenmaterial aus der Umwelt, besonders die griechischen Phratrienlisten aus dem 4. Jahrhundert.⁵⁸ Dabei kommt schon dem Schreibvorgang, der auch in Ps 87,6 besonders hervorgehoben wird, eine identitätsstiftende Bedeutung zu.

Volkszählungen bzw. Musterungen sind in antiken Kontexten oft mehr als nur rein administrative Vorgänge. Dem schriftlichen Niederlegen von Namen sowie der zahlenmäßigen Erfassung von Personen wird dabei häufig eine gewisse Wirkmächtigkeit zugesprochen, auf die es zu reagieren gilt.⁵⁹

Auch wenn keine der vergleichbaren Listen der Umwelt ein Geburtsrecht festschreibt, macht doch die Metaphorik des Psalms vor diesem Hintergrund am meisten Sinn. Es geht um eine verbriefte, nicht auflösbare Zugehörigkeit, die eine Teilnahme ermöglicht, aber nicht erzwingt. Entscheidend scheint mir, dass die Stadt durch die Anwesenheit des Zionsgottes als „Stadt Gottes“ ausgewiesen wird, von der man *deswegen* Herrliches sagt. Damit setzt die Ausrichtung der Völker schon Gottes Handeln an Zion voraus, was die Völker auf Jerusalem hin ausrichtet. Das bedeutet, dass die Völker nicht einfach vereinnahmt oder gegen ihren Willen der Stadt zugeordnet werden, dass die Zuordnung aber dennoch letztlich im Handeln Gottes begründet bleibt. Im Zählen der Völker ist deren Annahme ausgedrückt, die sich im Aufschreibvorgang performativ vollzieht und unwiderruflich verwirklicht. Das leistet die Metapher vom Geburtsrecht, das einen unumkehrbaren Anfang setzt. Anders als die Vorstellung in Sach 2,15 sagt der Psalm *nicht*, dass die Aufgeschriebenen sich in Jerusalem einzufinden haben oder dort wohnen, sondern drückt vielmehr eine bleibende Zugehörigkeit aus, die – und auch das ist wichtig hervorzuheben – von Gott ausgeht und in seinem Handeln begründet liegt.⁶⁰ Es ist Gott, der die „Weltfamilie“ der Völker konstituiert.⁶¹ Aber „die Völker bleiben die Völker im Gegenüber zu Israel und werden als Völker zum Zion gerufen“.⁶² Die Teilhabe besteht in der Zuständigkeit Gottes für die Aufgeschriebenen (V. 4)

57 Zuletzt hat sich *Bortz*, *Identität* (2018) gründlich mit den Listen auseinandergesetzt und plausibel gemacht, dass diese Listen nicht authentisches Material aus der frühen Perserzeit wiedergeben, sondern spätere Identitätskonstrukte darstellen, die eine wichtige kompositorische Funktion in Esra und Nehemia übernehmen.

58 S. den Überblick und die Diskussion der kultischen Funktion bei *Bortz*, *Identität* (2018), 187–215.

59 *Bortz*, *Identität* (2018), 204.

60 Dass die Völker *sich aktiv* zuordnen, ist neben dem expliziten μέτρησ Ζιων die deutlichste Differenz der LXX, s. dazu ausführlicher *Maier*, *Zion* (2006), 591–595.

61 *Zenger* in *Lohfink/Zenger*, *Gott* (1994), 150.

62 *Körting*, *Zion* (2012), 309.

und der Zuwendung ihnen gegenüber, die sich in der Liebe zu der erwählten Gottesstadt ausdrückt (V. 1). Das Ergebnis sind Prosperität und Heil (V. 7). Wie in Ps 47 wandelt sich die Haltung der Völker, denn mit den exemplarischen Nationen sind mythische (Rahab) und geschichtliche Feinde Israels in das gestiftete Heil einbezogen. Babel (Osten), Philistäa (Westen), Tyrus (Norden) und Kusch (Süden) decken dabei vielleicht die vier Weltgegenden ab und binden somit den ganzen Erdkreis zusammen. Die bemerkenswerte universale Weite, die der Psalm atmet, lässt vielleicht am ehesten deutlich werden, dass ein Bezug auf das Diasporajudentum zu kurz greift, auch wenn sich diese Frage vom Text her wohl nicht abschließend klären lässt. Wichtig erscheint hingegen, dass man den Psalm so lesen *kann*, dass er den Gedanken des auf alle Völker gerichteten Heilswillens Gottes universalisiert und die eschatologische Vorstellung des himmlischen Jerusalem, in dem die Gegenwart Gottes alles bestimmt, schon vorbereitet.

Die drei Beispiele universalistischer Aussagen haben deutlich werden lassen, dass in keinem der Psalmen das zu finden ist, was die antisemitischen Rezeptionen ihnen unterstellt haben. Weder auf der einen Seite die jüdische Weltherrschaft oder ein Zwang zum Proselytismus noch bzw. schon gar nicht eine Aufgabe der Erwählung Israels auf der anderen Seite. Die drei vorgestellten Psalmen gehören vielmehr in die nachexilische viestimmige Partitur, die den im monotheistischen Gottesgedanken verankerten Universalismus über Israel hinausdenkt. Die Versuche sind dabei auch keineswegs „plump“ oder unausgereift, sondern erkennen vielmehr, dass die Dialektik von Partikularismus und Universalismus nicht aufzuheben ist. Sie entwickeln einen Universalismus, der an die Heilsprärogative Israels durch die Voraussetzung der Treue und Gerechtigkeit Gottes gebunden bleibt. So bleibt richtig, dass „im Verhältnis Israels zu den Völkern gilt, dass Israel selbst den Schlüssel zum Lobpreis und Segen für die Völker bereithält“.⁶³

Die Perspektive ist nach innen gerichtet, die die eigene Heilserfahrung zum Ausgangspunkt der Attraktivität für die Völker macht. Der Universalismus ist ein Denkangebot, das Heil der Anderen mit der Erwählung zusammendenken zu können. Die Völker werden nicht in das Heil hineingezwungen. Es ist keinesfalls so, dass die Tradenten und Literati die Fallstricke einer inklusivistischen Position nicht erkannt haben, auch wenn sie sie nicht begrifflich durchgedacht haben. Fragen der Freiwilligkeit, der Zugehörigkeit oder auch der Teilhabe sind aus sehr unterschiedlichen Perspektiven thematisiert worden.

Droht [...] der sich durchsetzende Monotheismus nicht den partikularen Erwählungsbezug Israels zu JHWH auszuhebeln? Auf welche Weise und in welchem Verhältnis zu Israel sollen „die Enden der Erde“ dem einen Gott angehören?

63 Körting, Israel (2012), 312–313.

ren? Solche Fragen bewegten wache Geister in Israel zur Zeit des Zweiten Tempels. Sie bieten unter veränderten Bedingungen auch heute noch im Blick auf die Weltreligionen und insbesondere im Verhältnis von Christen und Juden wie auch Muslimen, die sich in unterschiedlicher Weise als Monotheisten verstehen, genügend Stoff zum theologischen Nachdenken und Diskurs.⁶⁴

Es soll nun nicht der Eindruck erweckt werden, dass die drei Psalmen eine Religionstheologie in der Hebräischen Bibel darstellen oder begründen. Das wäre ohne Zweifel eine Überforderung. Die Psalmen bieten keine systematisch entfaltete Religionstheologie. Sie sind in ihrem Ursprung eine intra-religiöse Selbstvergewisserung in einem emischen Diskurs, der auch Stimmen der radikalen Abgrenzung gegenüber den Völkern und auch deren (Selbst-)Zerstörung als Gottesfeinde kennt. Es geht nicht darum einen himmelblauen Horizont friedlicher Universalität als Modell religiöser Ökumene zu zeichnen. Zugleich aber sollte nicht verkannt werden, dass die Psalmen durch ihre Rezeption deutlich über diese Ursprungssituation hinausragen. In diesem Sinne können sie als Einübung in eine Perspektive verstanden werden, die dem *Anderen* und *seiner Wahrheit* einen Platz einräumt, ohne ihn zu vereinnahmen. Daher ist noch einmal auf den oben angesprochenen Lernprozess zurückzukommen.

5. Noch einmal: Der Inklusivismus der Psalmen als Anstoß

Der Blick auf die Forschungsgeschichte hatte zunächst den Universalismus als Anstoß im negativen Sinne deutlich werden lassen. Vielfach mussten die ausgewählten drei Psalmen dafür herhalten eine nationale Enge oder die partikularen Schranken des Judentums zu begründen. Der universale Anspruch wurde dabei als anstößig und unmöglich empfunden, weil er zu einem dezidiert christlichen Inklusivismus in Konkurrenz zu treten drohte. So mussten die Psalmen vielfach die Vorurteile gegenüber dem Judentum bestätigen. Die drei Beispiele haben demgegenüber deutlich gemacht, dass der Universalismus in Ps 47, 67 und 87 im Gegenteil als Anstoß im positiven Sinne verstanden werden kann. Der Universalismus kann als eine Chance für einen Lernprozess begriffen werden. Die Beispiele haben aufgezeigt, dass das Heil für alle Völker im Handeln Gottes verankert werden kann, ohne seine Treue gegenüber Israel auch nur im Geringsten in Frage zu stellen. Damit bieten die Psalmen selbst genau die Israel-Sensitivität, die für die christliche Exegese als unaufgebbare Voraussetzung gefordert ist.

64 Irsigler, Gottesvolk (2012), 214.

Was für die ausgewählten Psalmen gilt, kann für den gesamten innerbiblischen Diskurs festgehalten werden: Die *Differenz* von Israel und den Völkern wird auch im stärksten Universalismus nicht aufgehoben. Das zu erwarten kann unter den Voraussetzungen desselben Gottes und seiner durchgehaltenen Treue nur in Selbstwidersprüche münden. Was biblisch-theologisch höchst eindeutig ist, muss auch im Kontext einer theologischen Beschäftigung mit den Religionen unaufhebbare Bedeutung haben – zumindest in den drei Traditionen, die sich auf diese durchgehaltene Selbigkeit Gottes in der Geschichte berufen. Daraus folgt, dass an der durchgehaltenen Erwählung Israels und an seiner Heilsprärogative im christlich-jüdischen Kontext und darüber hinaus kein Weg vorbeigeht. Kein Heil für die Völker ohne Israel! Jede aus und mit dem Alten Testament entwickelte Theologie der Völker *muss Israel-sensibel* bleiben. Der Umgang und die Formen der Ausgestaltung des Verhältnisses Israels zu den Völkern haben eine Bedeutung, die über den Kontext alttestamentlicher Theologie hinausgeht. Für eine christliche Religionstheologie ist der entfaltete Rahmen grundlegend und bestimmend. Das haben die Reflexionen über den Stellenwert der Beziehungen im ersten Teil unterstrichen. Das gilt auch – und es soll nicht verschwiegen werden, dass damit auch Akzeptanzprobleme verbunden sind – für einen Trialog der abrahamitischen Religionen.

Der in dem Bewusstsein angestoßene Lernprozess, dass die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam dasselbe Haus bewohnen und in diesem Haus die Psalmen einen, wenn auch unterschiedlichen, Platz haben, lässt die universalen Aussagen des Psalters in einem anderen Licht erscheinen. Den Psalter als eine Schule der Begegnung und Anerkennung des Anderen zu entdecken ist ein anderes Lektürepradigma als ihn auf seine systematisch-religionstheologische Konsistenz hin abzuklopfen, wo man zum Scheitern verurteilt ist, weil es sich zwar um eine „shared tradition“ handelt, aber gerade damit eben nicht um ein und dieselbe unveränderliche Tradition. Der Inklusivismus der universalistischen Psalmen ist nicht *die* Lösung im Trialog der Religionen, aber ohne die Achtsamkeit gegenüber dem Heil der Anderen und ihrer Freiheit anders zu sein, wird man sich im Trialog gar nicht erst begegnen dürfen. Diejenigen, die die Psalmen als Traditionen mit je eigenem Verständnis rezitieren, meditieren oder reflektieren, können sich in eine solche Haltung einüben, *ohne* die eigene Position und ihre Voraussetzungen (der Erwählung und Israel-Sensitivität) aufgeben zu müssen. So zeigen zum Beispiel die drei Psalmen, dass eine Exklusivität im Zugriff auf Abraham und die ihm geschenkten Verheißungen ebenso falsch ist wie der exklusive Zugriff auf die Gottesstadt und dass Erwählung nicht den Ausschluss des Anderen vom Heil bedeuten muss, ja vom Gottesgedanken her nicht einmal bedeuten darf. Als „Volk des Gottes Abrahams“ versammelt zu sein heißt auch, das Bewusstsein von

Gott geliebt zu sein über den Erwählungsgedanken hinaus auszudehnen. Zumindest *kann* man die Psalmen so lesen, dass sie Raum für Konvivenz schaffen.

Bibliographie

- Amzallag*, N., Psalm 67 and the Cosmopolite Musical Worship of Yhwh, in: Bulletin for Biblical Research 25/2 (2015) 171–187.
- Backhaus*, K., Das Bundesmotiv in der frühkirchlichen Schwellenzeit. Hebräerbrief, Barnabasbrief, *Dialogus cum Tryphone*, in: ders., Der sprechende Gott. Gesamelte Studien zum Hebräerbrief (WUNT 240), Tübingen 2009, 153–174.
- Bail*, U., Gerechtigkeit in der Mitte des Segens. Psalm 67, in: Bibel und Kirche 58 (2003) 127–135.
- Bauer*, U. F. W., Rachgier – Lohnsucht – Aberwitz. Eine Analyse antijudaistischer Interpretationen und Sprachmuster in Psalmenkommentaren des deutschen Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert (Altes Testament und Moderne 22), Münster 2009.
- Bechmann*, U., Abraham und Ibrāhīm. Die Grenzen des Abraham-Paradigmas im interreligiösen Dialog, in: Münchener Theologische Zeitschrift 58/2 (2007) 110–126.
- , Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchungen zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog (Bayreuther Forum Transit 5), Berlin 2019.
- Bertholet*, A., Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg 1896.
- Bortz*, A. M., Identität und Kontinuität. Form und Funktion der Rückkehrerliste Esr 2 (BZAW 512), Berlin 2018.
- Crüsemann*, F., „Ihnen gehören ... die Bundesschlüsse“ (Röm 9,4). Die alttestamentliche Bundestheologie und der christlich-jüdische Dialog, in: Kirche und Israel 9 (1994) 21–38.
- Dausner*, R., Die Einzigkeit der Beziehung zwischen Juden und Christen. Ein Plädoyer für die Intensivierung des jüdisch-christlichen Gesprächs mit Impulsen aus „Evangelii Gaudium“, in: ders./J. Eck (Hg.), Theologien in ihrer kulturellen Prägung. Beiträge zum interreligiösen Dialog in Indien und Deutschland. Grundlagen – Probleme – Chancen (Eichstätter Studien 72), Regensburg 2014, 59–77.
- Delitzsch*, F., Die große Täuschung. Zweiter (Schluss-)Teil. Fortgesetzte kritische Betrachtungen zum Alten Testament, vornehmlich den Prophetenschriften und Psalmen, nebst Schlußfolgerungen, Stuttgart 1921.
- Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate (Arbeitshilfen 307), Bonn 2019.
- de Valerio*, K., Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns (BZNW 71), Berlin 1994.
- de Vos*, C., Heiliges Land und Nähe Gottes. Wandlungen alttestamentlicher Landvorstellungen in frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften (FRLANT 244), Göttingen 2012.

- Duhm*, B., Die Psalmen (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament 14), Freiburg 1899.
- Ego*, B., Vom Völkerchaos zum Völkerkosmos. Zu einem Aspekt der Jerusalemer Kultkonzeption, in: A. Grund/A. Krüger/F. Lippke (Hg.), Ich will dir danken unter den Völkern. Studien zur israelitischen Gebetsliteratur. Festschrift für Bernd Janowski zum 70. Geburtstag, Gütersloh 2013, 123–141.
- Ewald*, H., Die Dichter des Alten Bundes. Die Psalmen und die Klagelieder. Teil 1, Göttingen 1865.
- Frankemölle*, H., Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran, Freiburg 2016.
- Frankemölle*, H./*Wohlmuth*, J. (Hg.), Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“ (QD 238), Freiburg 2010.
- Gillingham*, S., Psalms Through the Centuries. Volume One (Blackwell Bible Commentaries), Oxford 2008.
- , Psalms Through the Centuries. Volume Two. A Reception History Commentary on Psalms 1–72 (Blackwell Bible Commentaries), Oxford 2018.
- Gilliot*, C., Das jüdischchristliche Umfeld bei der Entstehung des Koran und dessen Bedeutung für die islamische Korankommentierung. Christen und Christentum in der frühen islamischen Exegese des Koran, in: L. Gall/D. Willoweit (Hg.), Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History. Exchange and Conflicts (Schriften des Historischen Kollegs 82), München 2011, 61–74.
- Görg*, M., Abraham als Ausgangspunkt für eine „abrahamitische Ökumene“?, in: A. Renz/S. Leimgruber (Hg.), Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder (Forum Religionspädagogik interkulturell 3), Münster 2002, 142–151.
- Groß*, W., Zukunft für Israel. Alttestamentliche Bundeskonzepte und die aktuelle Debatte um den Neuen Bund (SBS 176), Stuttgart 1998.
- Gunkel*, H., Die Psalmen. Übersetzt und erklärt. 6. Aufl., Göttingen 1986.
- Holtz*, G., Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus (BZAW 149), Berlin 2007.
- Hossfeld*, F.-L./*Zenger*, E., Die Psalmen. Psalm 1–50 (NEB.AT 29), Würzburg 1993.
- , Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg 2000.
- Irsigler*, H., Ein Gottesvolk aus allen Völkern? Zur Spannung zwischen universalen und partikularen Heilsvorstellungen in der Zeit des Zweiten Tempels, in: BZ 56/2 (2012) 210–246.
- Johannes Paul II.*, Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986, in: R. Rendtorff/H. H. Henrix (Hg.), Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985. Band 1, Paderborn/München 1989, 106–111.
- Kardinal Lehmann*, K., Die Notwendigkeit des interreligiösen Gesprächs und das Verhältnis von Kirche und Islam, in: CIBEDO-Beiträge 3 (2007) 4–11.
- Körting*, C., Zion in den Psalmen (FAT 48), Tübingen 2006.
- , Israel und die Völker im Lobpreis. Ein Beitrag zur Theologie der Hebräischen Bibel und zur Biblischen Theologie, in: H. Assel/S. Beyerle/C. Bötttrich (Hg.), Beyond Biblical Theologies (WUNT 295), Tübingen 2012, 303–320.
- Krauter*, S., Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (BZNW 127), Berlin 2004.
- Krusche*, M., Göttliches und irdisches Königtum in den Psalmen (FAT II 109), Tübingen 2019.

- Kuschel*, K.-J., *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1996.
- Levenson*, J. D., *The Universal Horizon of Biblical Particularism*, in: M. Brett (Hg.), *Ethnicity and the Bible (Biblical Interpretation 19)*, Boston/Leiden 2002, 143–170.
- Lohfink*, N., *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg 1989.
- , *Ein Bund oder zwei Bünde in der Heiligen Schrift?*, in: *L'interpretazione della Bibbia nella chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma 1999 [Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001], 272–297.
- Lohfink*, N./*Zenger*, E., *Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesaja-buch und zu den Psalmen (SBS 154)*, Stuttgart 1994.
- Maier*, C. M., „Zion wird man Mutter nennen.“ *Die Zionstradition in Psalm 87 und ihre Rezeption in der Septuaginta*, in: *ZAW 118/4 (2006)* 582–596.
- Neuwirth*, A., *Die Psalmen – im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136)*, in: dies. u. a. (Hg.), *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 (Hg.), *Zeit und Ewigkeit als Raum göttlichen Handelns. Religionsgeschichtliche, theologische und philosophische Perspektiven (BZAW 390)*, Berlin 2009, 319–342.
- , *Qur'anic Readings of the Psalms*, in: dies. u. a. (Hg.), *Qur'an in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu (Text and Studies on the Qur'an 6)*, Leiden 2009, 733–778.
- , *Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie (Litterae et Theologia 4)*, Berlin 2014.
- Pitschmann*, C., *Antisemitismus theologischer Wissenschaft im 19. Jahrhundert. Zur Konstruktion des Judentums in „Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ von Ferdinand Christian Baur (Forum Christen und Juden 14)*, Münster 2016.
- Saleh*, W. A., *The Psalms in the Qur'an and in the Islamic Religious Imagination*, in: W. P. Brown (Hg.), *The Oxford Handbook of the Psalms*, Oxford 2014, 281–296.
- Schäder*, J.-M., *Understanding (the Lack of) Space in Psalm 47:6 in Light of Its Neighbouring Psalms. A Spatial Reading of Psalms 46–48*, in: *Old Testament Essays 23/1 (2010)* 129–160.
- Spieckermann*, H., „Die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll.“ *Pantheismus im Alten Testament? Lothar Peritt zum 60. Geburtstag*, in: *ZThK 87/4 (1990)* 415–436.
- Steiner*, T. M., „Gott stieg hinauf ...“ (Ps 47,6) – wohin? *Psalm 47 als exilische Hoffnung auf Restitution*, in: *Biblica 95/2 (2014)* 161–178.
- von Rad*, G., *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*, in: *Evangelische Theologie 24/2 (1964)* 57–73.
- Vogt*, H., *Der ungekündigte Bund. Systematische Aspekte*, in: ders., *Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie. Band 1*, Altenberge 1997, 533–551.
- Weber*, C., *Altes Testament und völkische Frage. Der biblische Volksbegriff in der alttestamentlichen Wissenschaft der nationalsozialistischen Zeit, dargestellt am Beispiel von Johannes Hempel (EAT 28)*, Tübingen 2000.

- Wellhausen, J.*, Abriß der Geschichte Israels und Judas, Berlin 1884.
- Zenger, E.*, Der Gott Abrahams und die Völker. Beobachtungen zu Psalm 47, in: M. Görg (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, Stuttgart 1989, 413–430.
- , Israel und Kirche im einen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, in: Kirche und Israel 6 (1991) 99–114.
 - , Israel und Kirche im gemeinsamen Gottesbund. Beobachtungen zum theologischen Programm des 4. Psalmenbuches, in: M. Marcus u. a. (Hg.), Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch (Festschrift für Ernst Ludwig Ehrlich), Freiburg 1991, 236–254.
 - , Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.
 - , Mit meinem Gott überspringe ich Mauern. Einführung in das Psalmenbuch. 4. Auflage, Freiburg 1993.
 - , Juden und Christen doch nicht im gemeinsamen Gottesbund? Antwort auf Frank Crüsemann, in: Kirche und Israel 9 (1994) 39–52.
 - , Das Weltenkönigtum des Gottes Israels (Ps 90–106), in: N. Lohfink/E. Zenger, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen (SBS 154), Stuttgart 1994, 151–178.
 - , Der von Gott nie gekündigte Bund mit seinem Volk Israel. Ansätze zu einer neuen Würdigung des Judentums, in: J. C. de Vos/F. Siebert (Hg.), Interesse am Judentum. Die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1989–2008 (Münsteraner Judaistische Studien 23), Münster 2008, 347–362.
 - , Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs, in: Kirche und Israel 24/1 (2009) 25–38.
 - , Gottes ewiger Bund mit Israel, in: ders./D. Sattler/R. Miggelbrink (Hg.), Gotteswege. Für Herbert Vorgrimler, Paderborn 2009, 37–61.
- Zenger, E.* u. a., Einleitung in das Alte Testament (hg. von C. Frevel). 9., aktualisierte Auflage (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart 2015.