

Stuttgarter  
Biblische  
Aufsatzbände 65  
Altes Testament

Rainer Kampling,  
Ilse Müllner (Hg.)  
in Zusammenarbeit mit  
Natalia Kowalski und Johannes Schneider  
Gottesrede  
Gesammelte Aufsätze  
von Erich Zenger zum  
jüdisch-christlichen Dialog

**Rainer Kampling (Hg.)  
Ilse Müllner (Hg.)  
in Zusammenarbeit mit Natalia Kowalski  
und Johannes Schneider**

**Gottesrede**  
*Gesammelte Aufsätze von Erich Zenger  
zum jüdisch-christlichen Dialog*  
(Stuttgarter Biblische Aufsatzbände, 65 – Altes Testament)

Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2018  
167 S., 52,00 €  
ISBN 978-3-460-06651-9

### **Rolf Baumann (2019)**

Der vorliegende Sammelband geht zurück auf ein von der DFG gefördertes Projekt zum Beitrag Erich Zengers für eine biblische Theologie der jüdisch-christlichen Konvivenz im Kontext der Erinnerung der Shoa, das seit 2015 am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin unter Leitung von Prof. Dr. Rainer Kampling in Kooperation mit Prof. Dr. Ilse Müllner, Institut für Katholische Theologie der Universität Kassel, durchgeführt wird. Die 14 hier dokumentierten Beiträge sind im Zusammenhang mit der inhaltlichen Ausrichtung dieses Projekts zu sehen; aber sie bezeugen zugleich die theologisch gewichtigen Anstöße des Alttestamentlers Erich Zenger (1939-2010) über 20 Jahre für die christlich-jüdische Beziehung. Sie belegen eindrucksvoll, dass die hier gestellten Fragen „keineswegs als erledigt“ gelten, sondern der Theologie weiterhin „aufgegeben“ bleiben (7).

Die von den Herausgebern ausgewählten Beiträge sind unter die Überschriften „Bund“ (9-64), „Hermeneutische Überlegungen (AT-NT)“ (65-116) und „Rede von Gott/Rede mit Gott“ (117-160) gestellt. Ein Sachverzeichnis, ein Verzeichnis der Bibelstellen wie der rabbinischen Literatur runden den schmalen, aber inhaltlich gewichtigen Band ab (161-167).

#### *Israel und Kirche im einen Gottesbund?*

Der erste der unter der Überschrift „Bund“ wiedergegebenen Aufsätze (von 1991) geht von der doppelten Feststellung aus, dass die (relativ) zahlreichen kirchlichen Stellungnahmen der letzten 30 Jahre über das Verhältnis der Kirche(n) zum Judentum einerseits eindeutig alle unbiblischen und zutiefst unchristlichen (Lehr-

)Meinungen zurückgewiesen haben, „die das biblische Judentum zur bloßen Vorstufe der Kirche degradiert und das nachbiblische Judentum theologisch ignoriert oder diskriminiert (bzw. kriminalisiert) haben“. Gerade diese Stellungnahmen haben aber auch „die Probleme und Aporien“ sichtbar werden lassen, die sich angesichts der theologischen ‚Wiederentdeckung‘ des nachbiblischen Judentums auf dem Boden der traditionellen Theologie hinsichtlich der Frage nach dem Selbstverständnis der Kirche(n) ergeben.

Die hier gebotenen Beiträge zeigen, dass die ersten Versuche, das Verhältnis Israel-Kirche als „zwei Heilswege“ oder als „zwei Bünde“, „dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes“ (so Papst Johannes Paul II. 1980 in Mainz vor Repräsentanten der deutschen Juden), sich als unbefriedigend erwiesen haben. Auch Zenger selbst sah lange im biblischen Bundeskonzept einen geeigneten Ansatz, die Gemeinsamkeiten von Israel und Kirche zu bestimmen. Doch schon in den Überschriften der hier wiedergegebenen Beiträge drückt sich seine allmähliche Distanzierung von dieser Sicht aus, die dann von ihm im letzten dieser Beiträge (2009) ausdrücklich modifiziert wird. Was sind die Gründe für diese Blickveränderung, die sich wohl auch bei Johannes Paul II. beobachten lässt, der in seinen letzten Jahren die Kategorie „Alter Bund“ durch „Bund“ ersetzte und Israel einfach „das Volk des Bundes“ nannte?

Für die „Bundestheologie“ der Bibel Israels/des Ersten Testaments ist grundlegend, dass „Bund“ in der Tora „ein zentrales geschichtstheologisches Konzept“ ist, um in der kanonischen Darstellung der Anfangsgeschichte Israels „das besondere Gottesverhältnis Israels und die sich daraus ergebende spezifische Identität Israels für seine Geschichte inmitten der Völker“ zu kennzeichnen. Exegetisch besteht Konsens darüber, dass dieses Bundeskonzept weder ein altes noch ein exklusives Deutungsmuster ist. Wenn die Bibel selbst von mehreren „Bundesschlüssen“ redet, ist festzuhalten, dass es sich dabei um „einen einzigen Bund Gottes mit seinem Volk Israel“ handelt: „Die einzelnen Bundesschlüsse konstituieren die Bundesgeschichte des Gottes JHWH mit seinem Volk Israel, das eine Sonderbeziehung mit diesem seinem Gott hat, der zugleich als der Schöpfer von Himmel und Erde der Gott der ganzen Welt und als Gestalter der Menschheitsgeschichte auch der König aller Völker ist, zu denen er aber kein ‚Bundesverhältnis‘ wie zu seinem Bundesvolk Israel hat.“ Diese Israel geschenkte besondere Beziehung zu Gott als ‚seinem Gott‘ ist Ausdruck der Liebe und Treue Gottes, die dieser um seiner eigenen Identität willen als Gott der Vergebung nicht aufkündigt, selbst wenn Israel nicht bundesgemäß lebt.

Zengers Folgerung hieraus lautet: „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.“ Statt dessen gelte es – mit den Worten von Herbert Vorgrimler -, „den allgemeinen Heilswillen Gottes und seine geschichtliche Bundesoffenbarung zu unterscheiden“: „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.“ Zenger verdeutlicht diese Einsicht im Blick auf das christliche Selbstverständnis: „Das erneute Bundeshandeln Gottes in Jesus dem Christus ersetzt nicht den Israelbund, sondern bekräftigt ihn und eröffnet die Heilsgeschichte Gottes mit allen Völkern erneut und endgültig – als Erweis der universalen Liebe und Treue des Gottes Israels.“

### *Die grund-legende Bedeutung des Ersten Testaments*

Die unter „Hermeneutische Überlegungen (AT-NT) wiedergegebenen Texte kritisieren zunächst die traditionelle Beschreibung der Beziehung des Alten zum Neuen Testament durch die naive Rede von der „Erfüllung“ des Alten Testaments durch und in Jesus Christus, wobei ersteres dann unter der Kategorie „Verheißung“ gesehen wird. Diese Sicht spiegelt sich heute noch in der nachkonziliaren Perikopenordnung, die von einem „Eigenwert“ des Alten Testaments nichts spüren lässt, sondern die ausgewählten alttestamentlichen Perikopen höchstens als ein auf das jeweilige Evangelium hinführendes „Stimmungsbild“ betrachtet. Als besonders „skandalös“ empfindet er die Formulierung des 4. Hochgebets, das in seiner heilsgeschichtlichen Konzeption die Geschichte Gottes „mit den Menschen“ von der Schöpfung bis zu Jesus in den Blick nimmt, aber Israel dabei ausblendet. Ähnliches gilt von der fachwissenschaftlichen Diskussion über das Schema Verheißung – Erfüllung (genannt werden R. Bultmann, H. Gese, P. Stuhlmacher, J. Becker).

Zenger selbst urteilt: „Die einfache Gleichung Altes Testament = Verheißung und Neues Testament = Erfüllung scheidet auch und besonders, wenn sie christologisch eng geführt wird. Weder haben sich alle alttestamentlichen Verheißungen in Jesus erfüllt noch lassen sich umgekehrt alle Aussagen über Jesus alttestamentlich untermauern. *Beide* haben, gerade unter den Kategorien Verheißung – Erfüllung, einen Überschuss, der nicht nivelliert werden darf.“ Und er fügt als seine Überzeugung hinzu: „Es ist für mich keine Frage: In unserer Liturgie pulsiert zu viel Erfüllungspathos und zu wenig Gottes- und Menschenpassion, die aus der Verheißung lebt. Hier kann die Liturgie beim Ersten Testament in die Schule gehen.“

Ein weiterer Beitrag sieht das Alte Testament als „ein Eigenwort mit Eigenwert, das *als solches* gehört werden will, vor allem in jenen Teilen, in denen es grundlegend von der Zuwendung Gottes zur Welt *und* zum Gottesvolk Israel erzählt“. Zenger wirbt hier für die Bezeichnung des Alten Testaments als „Erstes Testament“: denn sie könnte die traditionelle Abwertung vermeiden helfen, die sich assoziativ mit der Benennung „Altes Testament“ verbindet und die zugleich auf das „Zweite Testa-

ment“ hinweist, das ohne das „Erste Testament“ keine christliche Bibel wäre.

### *Das Alte Testament als Tiefendimension des Neuen Testaments*

Ein zweiter Schwerpunkt der „Hermeneutischen Überlegungen“ zielt auf die Frage, „was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann“ (2003) bzw. „Von der Suche nach neuen Wegen der christlichen Bibelauslegung“ (2009).

Nach Zenger ist jüdische Schriftauslegung durch eine „fundamentale Dialektik“ gekennzeichnet: Einerseits gilt der biblische Text in all seinen sprachlichen und graphischen Einzelheiten als ein für allemal festgelegt und heilig. Andererseits ist dieser festgelegte Text „zur Auslegung gegeben“ (yMegilla 1,1,70a). Das bedeutet: Als kanonische Texte sind sie zugleich der „Kanon“ der Lebensdeutung und Lebensordnung der diesen Kanon akzeptierenden Gemeinschaft. Damit der zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte „kanonisierte“ Wortlaut der Texte diese Funktion als Sinn- und Wertekanon auch in späterer Zeit erfüllen kann, braucht es die Sinnpflege durch Auslegung. Und je größer der zeitliche Abstand vom Augenblick der Kanonisierung wird, desto notwendiger wird die Auslegung, die in der Dreiecksbeziehung Text – Ausleger – Hörer/Leser geschieht. Die Festlegung des Wortlauts eines Textes ist damit nicht das Ende der Produktivität eines Textes, sondern dieser entlässt aus sich neue Texte, die kommentierend die Relevanz des Textes für das Leben der Gemeinschaft und der Einzelnen erschließen. Die so verstandene Auslegung ist damit umfassender als das, was z.B. die historisch-kritische Exegese leisten will (und kann). Der Text der Bibel ist „mehr“ als die sachlichen Mitteilungen, die man ihm entnehmen kann. Er ist „Wörterbuch und Zeichenschatz“ (so G. Stemberger), mit dem man die ganze Wirklichkeit erfassen kann, wenn man die Zeichen nur richtig zu lesen versteht. Dies heißt u.a. auch, dass es hier nicht die „exklusive“ Auslegung eines Textes gibt, sondern „die vielen Stimmen“, die uns dem Gott-Geheimnis in immer neuen Versuchen zu nahen helfen.

Zenger erläutert die charakteristische jüdische Schriftauslegung, die vor allem den Sinn eines einzelnen Textes im Gespräch mit anderen biblischen Texten und im Diskurs mit der Auslegung anderer zu gewinnen sucht, am Beispiel der Auslegung von Ex 20,18 in der Mekhilta des Rabbi Jischmael. In seiner Dankrede nach der Verleihung des Theologischen Preises der Salzburger Hochschulwochen 2009 zeigt er im Blick auf die Kindheitsgeschichte Jesu des Matthäus-Evangeliums und den Prolog des Johannes-Evangeliums, wie bei einer solchen vergleichbaren Einbeziehung des Ersten Testaments dieses sich geradezu als „Tiefendimension des Neuen Testaments“ erweist (zum Johannes-Prolog s.u.).

### *Christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums*

Im dritten Teil der Beiträge wird unter der Überschrift „Rede von Gott/Rede mit Gott“ zunächst ein zweiteiliger Aufsatz zum „Gottesbild des Alten Testaments“ von

1988 wiedergegeben, der exemplarisch die Begeisterung wie Begabung des Autors demonstriert, die ihm selbst aufgegangene Dynamik der alttestamentlichen Gotteserfahrung über die Fachexegeese hinaus weiteren Kreisen zu erschließen.

Ein zweiter Beitrag unter der Überschrift „Gott hat keiner jemals geschaut“ geht von der Erfahrung aus, „dass Juden die Einbeziehung Christi in die Göttlichkeit hinein nicht akzeptieren können“ - wie Clemens Thoma, einer der erfahrensten Teilnehmer im christlich-jüdischen Dialog, betont: „Wer leichtfertig darüber hinweg dialogisiert, treibt den jüdisch-christlichen Dialog dem Scheitern entgegen.“ Zenger sieht diesen Befund durch die Beobachtung bestätigt, dass die trinitarische Gottesrede, zumindest in vielen traditionellen Ausprägungen der christlichen Theologie, „so weit vom jüdischen Monotheismus entfernt“ ist, dass es schwer fällt, hier noch eine fundamentale Gemeinsamkeit zu erkennen. Und wenn das Christentum die altchristliche Tradition, zu Gott ´durch Jesus Christus im Heiligen Geist´ zu beten, mehr und mehr aufgibt und zu ´Christus, unserem Gott und Erlöser´ o.ä. betet, ist dies für Juden „ein anderes Gottesverständnis“ als das ihrer Tradition.

Der Autor verweist auf die im September 2000 in den USA veröffentlichte Erklärung einiger jüdische Wissenschaftler und Rabbiner mit dem Titel „Dabru emet (Redet Wahrheit)“, deren erste ihrer acht Thesen lautet: „Jews and Christians worship the same God“, d.h. „Juden und Christen beten den gleichen Gott an/verehren denselben Gott“. Doch er zitiert auch die Kritik anderer Juden an dieser These: Für Prof. Jon D. Levenson ist die Frage der Trinität „wesentlich grundsätzlicher als die üblichen Fragen, ob Jesus der Messias sei oder ob die Tora noch gültig oder durch das Evangelium ersetzt worden sei; es ist die Frage nach der Identität Gottes selbst. Denn das traditionelle Christentum sieht Jesus nicht nur als einen Sprecher Gottes in der Weise der jüdischen Propheten, sondern auch und vor allem als Inkarnation – die einmalige und unüberbietbare Inkarnation – des Gottes Israels.“

Im Blick auf den in den letzten fünfzig Jahren erarbeiteten Konsens, dass das Judentum trotz seines Neins zu Jesus Christus nicht von Gott verworfen ist und bleibend im ungekündigten Bund lebt, ist für Zenger im Blick auf die christliche Theologie die Frage drängend, „ob ihre Art und Weise der Gottesrede der theologischen Würde des Judentums entspricht und wie diese Gottesrede sich zur jüdischen Gottesrede verhält“. Das im Mai 2001 veröffentlichte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ formuliere zwar programmatisch: „Das Neue Testament hält unerschütterlich am monotheistischen Glauben Israels fest: Gott bleibt der einzige; dennoch nimmt der Sohn an seinem Geheimnis teil ...“ (Nr. 65). Aber es entscheidet sich „viel, wenn nicht sogar alles“ an der in diesem Dokument nicht weiter präzisierten Frage, „wie der Sohn am Geheimnis des einzigen Gottes teilnimmt“.

*Das biblische Paradigma*, um diese Frage zu klären, ist für Zenger der Prolog des Johannes-Evangeliums, besonders dessen Schlussabschnitt 1,14-18. Die für ihn als Alttestamentler wesentlichen Akzente sind: Der schöpferische „Logos Gottes“, der die Welt ´von Anfang an´ durchwirkt und ihre Lebensquelle ist und der als rettendes und erneuerndes Licht immer wieder in der Geschichte des Gottesvolks Israel aufgestrahlt ist – dieser Logos trat gewissermaßen aus seiner „Abstraktheit“ als Lebensprinzip heraus und nahm „personhafte Gestalt“ an in Jesus von Nazaret. Er erschien nicht als göttlicher Schreckensglanz, sondern ´er wurde Fleisch´, was in biblischer Sprache „den einzelnen Menschen in seiner Hinfälligkeit, Verletzbarkeit und Vergänglichkeit“ meint. Im Schlussabschnitt, in dem die Sprechrichtung wechselt, sprechen mit „Wir“ die ´an seinen Namen Glaubenden´ als diejenigen, die im ´Fleisch´ Jesu die ´Herrlichkeit´ Gottes ´geschaut haben´ (V. 14).

Was damit gemeint ist, lässt sich für Zenger nur vor dem Hintergrund der Erzählungen Ex 33-34 verstehen, die hier aufgenommen und „fortgeschrieben“ werden. Dort räumt Gott auf die Bitten des Mose hin, ´die Herrlichkeit Gottes zu schauen´, d.h. „Einblick“ in seine Göttlichkeit, in sein göttliches „Wesen“ zu bekommen (was für Menschen unzugänglich ist), als „äußerste Möglichkeit“ ein, hinter Gott herschauen zu dürfen (vgl. Ex 33,21f.) und ihn im Vorübergang zu hören. In Ex 34 wird dann erzählt, wie und wozu sich diese Zusage erfüllt: Sie wird ausdrücklich in den Kontext der Sündenvergebung und der Erneuerung des Bundes gestellt, indem JHWH an Mose vorübergeht und als das Geheimnis seines Namens ausruft: ´JHWH ist JHWH, ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig und reich an Güte und Treue ...´ (Ex 34,6). Auf diese „Gnadenformel“ wird in Joh 1,14 ausdrücklich angespielt, wenn es dort heißt: ´Und der Logos wurde Fleisch, und er wohnte (schlug sein Zelt auf) unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, Herrlichkeit als des Einziggeborenen vom Vater reich an Güte und Treue.´

Zenger erkennt darin einerseits eine „Wieder-Holung“ der durch Mose vermittelten Sinai-Erfahrung, andererseits „eine andere Weise der Vermittlung“, die nun „in der Person des Mittlers selbst“ geschieht: „Die in Joh 1,14 Sprechenden haben im fleischgewordenen göttlichen Logos den für Menschen unzugänglichen Glanz der Herrlichkeit Gottes ´geschaut´, d.h. nicht Gott selbst oder sein ´Wesen´, wohl aber seine von Menschen erfahrbare ´Wirkweise´ und zwar in Gestalt seiner ´Treue und Güte´.“ Diese „Güte und Treue“ Gottes wurde in Jesus von den Glaubenden im Maß der „Fülle“ erfahren, wie Joh 1,16f. zusammenfasst. Doch auch die durch Mose gegebene Tora ist und bleibt hier „Gabe“ des gnädigen und barmherzigen Gottes. Was dem Mose am Sinai verweigert wurde: nämlich die Herrlichkeit Gottes selbst zu schauen, wird jetzt durch den fleischgewordenen Logos verwirklicht.

Aus dieser Relecture von Ex 33-34 in Joh 1,14-18 werden im Blick auf die Gemeinsamkeit und Differenz jüdischer und neutestamentlicher Gottesrede wichtige Folge-



rungen abgeleitet, z.B.: Dass sich Gott in Jesus von Nazaret geoffenbart hat, ist „nicht prinzipiell unjüdisch“, solange der Ansatz des Prologs gültig bleibt, dass Jesus nicht einfach „Gott“ ist, sondern biographische „Auslegung“ des letztlich unbegreiflichen Gott-Geheimnisses. In der dann vom christlichen Bekenntnis vollzogenen weiteren Präzisierung, dass Jesus der Christus in einzigartiger Weise in das Gott-Geheimnis selbst hineingenommen ist - eine Aussage, die „nicht mehr jüdisch und mit der jüdischen Sicht der Einheit Gottes nicht mehr vereinbar“ ist -, wird zugleich die Spannung von Gemeinsamkeit und Differenz sichtbar.

#### *Kirchliches Psalmengebet nach der Schoa*

Eine existentielle Auslegung von Psalm 73 als „christlich-jüdisches Gebet“ mündet in die Feststellung, dass wir diesen Psalm nicht mehr mit jener das Leid und das Leiden an Gott verdrängenden optimistischen Erfüllungschristologie lesen und beten können, wie dies immer noch oft geschieht. „Nur wenn wir in diesen Psalm ´den längst verhallten Schrei´ der Opfer von Auschwitz ´zu einem stummen Gott´ (Hans Jonas) mit hineinnehmen als einen Schrei der Schwestern und Brüder Jesu nach universaler Gerechtigkeit, werden wir die Verheißung erahnen, die Gott allen ungerecht Leidenden mit der Auferweckung Jesu gegeben hat.“

Über diesen konkreten Text hinaus zielt der letzte Beitrag „Ich aber sage: Du bist mein Gott“ (Ps 31,14) auf grundsätzliche Fragen um das kirchliche Psalmengebet. Bei aller Faszination und Zustimmung, die den Psalmen im allgemeinen und vielen einzelnen Psalmen im Verlauf der Christentumsgeschichte bis heute zuteil wurden und werden, ist auch der Widerspruch gegen einzelne Psalmen nie verstummt. Solche Vorbehalte im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils führten dazu, dass bei der Einführung des neuen Stundengebets nicht nur drei Psalmen (nämlich Ps 58; 83; 109) als nicht „stundengebetwürdig“ ausgeschlossen wurden und eine Reihe von Psalmen Streichungen von Einzelversen oder sogar ganzen Textabschnitten hinnehmen mussten. Dennoch gab es am Grundkonsens keinen Zweifel, dass die Psalmen die Substanz des kirchlichen Stundengebets bleiben müssen, ja ein unverzichtbares Element christlicher Liturgie bilden.

Aber da diese Lieder dem Alten Testament entstammen und nur ganz selten auf den kommenden Messias Bezug nehmen – „wie können sie da christliches Gebet werden, bei dem doch Christus die Mitte ist, sei es, dass wir zu ihm beten, sei es, dass wir seinem Beten uns anschließen?“ So beschrieb Balthasar Fischer die Schwierigkeiten, die Psalmen dem christlichen Beten bereiten. Die „Allgemeine Einführung in das Stundengebet“ von 1978 forderte daher, dass die Psalmen „verchristlicht“ werden müssen, damit sie „christliches Gebet“ werden können. Dazu wurde auf die drei Hilfsmittel verwiesen, die die Tradition der lateinischen Kirche kennt: die Überschriften, die Psalmorationen und vor allem die Antiphonen (Art. 110).

Solchen Vorbehalten gegenüber stellt Zenger das jesuanische Vaterunser als „Norm christlichen Betens“ heraus und sieht dieses aufgrund seiner unübersehbaren Nähe zu den großen Gebeten des nachbiblischen Judentums als Modell für das Psalmengebet als „Einübung christlich-jüdischer Zeitgenossenschaft coram Deo“. Hieraus folgert er u.a., dass christliche Liturgie so erneuert werden muss, dass darin „die bleibende heilsgeschichtliche Weggemeinschaft von Juden und Christen“ zum Ausdruck kommt und diese liturgische Öffnung christlichen Lebens für die theologische Würde Israels und die christlich-jüdische Zeitgenossenschaft gerade nach der Schoa bewusst vollzogen werden muss – aus *theologischem* Respekt vor den jüdischen Opfern. Im Blick auf das Psalmengebet ergibt sich für den Autor daraus, dass die biblischen Psalmen „keiner *besonderen* Verchristlichung bedürfen“. Eine „Christologisierung von oben“, die die Psalmen *zu* Christus betet, nimmt ihnen nicht nur ihre unauflösbare jüdische Dimension, sondern auch ihre christliche Leidenschaft, die darin besteht, dass wir als Christen diese Gebete in Gemeinschaft mit Jesus dem Vater vortragen. Der von Origenes in seinem Traktat „Vom Gebet“ aufgestellte Grundsatz, dass „der welcher recht zu beten versteht, nicht zu dem beten darf, der selbst betet“, gilt gerade für Christen, die in der Nachfolge Jesu die Psalmen so beten wollen, wie er sie gebetet hat. Ein Vorschlag zur Umgestaltung der trinitarischen Doxologie am Ende jedes Psalms beschließt diesen Aufsatz.

#### *Schlussbemerkung*

Es kann hier nicht darum gehen, die Texte Erich Zengers in ihrer unnachahmlichen Mischung von Respekt für Israel als „Volk des Bundes“, von exegetischer Kompetenz und nüchternem Blick auf die kirchliche Realität kritisch zu würdigen. Es ist viel eher den beiden Herausgebern zu danken, dass sie diese repräsentative Sammlung von Aufsätzen des Autors zur christlich-jüdischen Konvivenz zusammengestellt haben – zunächst für ihr DFG-Projekt, aber dann wohl auch als bleibende Herausforderung für eine breitere kirchliche Öffentlichkeit. Schade nur, dass für die Drucklegung eine sehr kleine Schrifttype gewählt wurde, die sich bei den eingeschobenen längeren Zitaten und den Anmerkungen noch verschärft.

**Zitierweise:** Rolf Baumann. Rezension zu: Rainer Kampling. *Gottesrede*. Stuttgart 2018  
in: bbs 2.2019 [http://www.biblische-buecherschau.de/2019/Kampling\\_Gottesrede.pdf](http://www.biblische-buecherschau.de/2019/Kampling_Gottesrede.pdf)