

SONDERDRUCK AUS

IM GESPRÄCH MIT DEM DREIEINEN GOTT

ELEMENTE
EINER TRINITARISCHEN
THEOLOGIE

Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning,
dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern

Herausgegeben von Michael Böhnke und Hanspeter Heinz

Mit Beiträgen von

Gabriel Adriányi, Gottfried Bitter, Michael Böhnke,
Ernst Dassmann, Ernst Ludwig Ehrlich, Heinz-Josef Fabry,
Balthasar Fischer, Karl Frielingsdorf, Ernst Haag, Hanspeter Heinz,
Klaus Hemmerle, Josef Herberg, Frank-Lothar Hossfeld,
Reinhard M. Hübner, Hans Jörissen, Walter Kasper, Wendelin Knoch,
Heinz Loduchowski, Helmut Merklein, Karl-Heinz Minz,
Hubert Müller, Franz Mußner, Helmut Pfeiffer, Lothar Roos,
Georg Scherer, Heinz Schütte, Hermann Josef Spital,
Peter Stockmeier, Hans Waldenfels, Sturmius-M. Wittschier

PATMOS VERLAG
DÜSSELDORF

1985

Karl-Heinz Minz
Gott ist Einer

Plakat einer Relecture der Gotteslehre

In den theologischen Auseinandersetzungen zwischen Christen und Juden spielt mit und nach der Christologie die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes die entscheidende Rolle, und zwar bis zur Gegenwart. Sieht man hierbei auf die einzelnen Argumente der Kontroverse, so läßt sich jedoch eine Vielzahl von gravierenden Mißverständnissen ausmachen, auf Grund derer eine Verständigung in der Gotteslehre unmöglich gemacht wurde, und dies, obwohl Christen und Juden zum gleichen, einen und einzigen Gott beten. Gerade Theologie, insofern sie Wissenschaft vom Leben Gottes ist,¹ wird aber deutlich machen können, daß hier ein ökumenischer Konsens zwischen den beiden Kindern des Gottes Abrahams möglich ist. Solcher Aufweis von Wissensaffinitäten focussiert sich nachfolgend nur auf einige zentrale Perspektiven der christlichen Trinitätslehre, dabei sehr wohl wissend, daß der diakritische Glaubens-Dissens zwischen den beiden Religionen in der Person Jesu Christi gegeben ist.² Es geht in diesen Perspektiven nicht um eine Übung zum Feyerabendischen Proliferationsprinzip. Vielmehr fungiert die Abbeviatur des *Plakats* als *quaestio disputanda*: Kann christliche Dogmatik hier eine Zeitgenossenschaft mit dem Judentum formulieren?

I. Zur jüdischen und christlichen Theologie

Die jüdischen Kritiken sehen in der christlichen Trinitätslehre eine Verdreifachung des einen und einzigen Gottes, שילוש genannt;³ der Glaube an die Dreieinigkeit heißt אמונת השלוש. Es bleibt auch festzuhalten, daß sich selbst im amoräischen Judentum »kein einziger überzeugender Beleg für eine Kenntnis der Trinitätslehre«⁴ finden läßt.

¹ Vgl. Thomas v. Aquin, S. th. I, 1, 2 u. 4.

² Dazu C. Thoma, Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum (= Grundzüge 44), Darmstadt 1982, 111.

³ Z. B. E. Fisher, Typical Jewish Misunderstandings of Christianity: Judaism 1 (1973) 21–32.

⁴ So J. Maier, Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike (= EdF 177), Darmstadt 1982, 196.

Hinzu kommt, daß die Rabbinen an Person und Geschichte Jesu wenig Interesse zeigten.⁵

Zwar gibt es in den theosophischen Spekulationen der Kabbala ›trinitarische‹ Strukturen. In der prophetischen Kabbala von Abraham Abulafia finden sich zum Beispiel solche Ternare. Diese sind aber keineswegs im Sinne der christlichen Trinitätstheologie zu lesen. Im *Sefer meliz* werden die trinitarischen Begriffe Vater, Sohn und Heiliger Geist zur Erklärung der drei Vollzüge des Intellekts appliziert. »In seinem *Sefer ha-cheschek*... sagt er geradezu: ›Wenn dir jemand sagen sollte, daß die Gottheit trinitarisch sei, so antworte: ›Lug und Trug‹. Denn das hebräische Wort für drei hat den Zahlenwert der Worte für Lug und Trug.«⁶

Jüdische Theologie reagierte stets auf trinitarische Deutungen biblischer Texte durch Christen in unmißverständlicher Weise. Beispielhaft sei hier eine trinitarisch-christliche Sicht, nämlich die von Gen 18, 1 f genannt, um folgende jüdische Kritik verständlich zu machen.

»Die Christen (*hamminim*) sagen: Er sah drei und betete zu einem: Es handelte sich um den Vater, den Sohn und den Geist der Unreinheit. Er sah diese drei als einen und betete zu ihm. Die Antwort darauf: Hier kannst du ihn (= den Christen) zum Straucheln bringen und ihn durch seine eigenen Worte zurückstoßen. Du kannst ihm sagen: Selbstverständlich sah Abraham drei Männer. Er beachtete sie aber nicht, sondern betete zum Einen, der der Eine ist und dessen Name Einer ist. So tun es auch wir. Nach ihren Worten (= der Christen) müßte man sagen: Er sah drei und betete zu ihm (*lô*). Denn nur so käme die Bedeutung zustande, daß diese drei einer waren und er zu diesem einen gebetet hat. Als Abraham jedoch zu dem Einen betete, stand dahinter der Sinn, daß dieser in keiner Weise ›drei‹ war... Die richtige Erklärung ist die folgende: Abraham sprach in der Singularform mit seinem Schöpfer. Er beschwichtigte Ihn, Er möge doch Seine Schechina nicht entfernen, während er die Gäste empfangt. Er sah die Gäste, nachdem sich der Heilige, Er sei gepriesen, ihm offenbart hatte. Er ging dann hin, empfing sie, verbeugte sich vor ihnen und lud sie zum Mahle ein.«⁷

Philo von Alexandrien hatte in seiner Exegese von Gen 18,3 die drei Männer als Gott und seine beiden Attribute interpretiert, die Abraham schließlich aber als nur einen Mann erkennt, dem er sich dann zuwendet.⁸ Als Beispiel für die christliche Auslegungsmethode in der

Frühen Kirche kann dann die ›Widerlegung‹ angesehen werden, die der Apologet Justin in seinem ›Dialog mit dem Juden Tryphon‹ (um 155–160 entstanden) bezüglich der Mamre-Begegnung gibt.⁹ Der jüdische Glaube verliert dabei völlig seinen Wert, insofern das Alte Testament im Rahmen einer *dicta probantia*-Exegese nur von der Erfüllung in Christus her gelesen wird.

Blickt man auf die Geschichte der christlichen Theologie, so läßt sich im Rahmen einer sogenannten ›fides implicita-Lehre‹ eine ›trinitarische‹ Exegese von Gen 18 bis in die jüngste Zeit nachweisen.¹⁰ Aus diesem Grund ist es nur konsequent, daß christliche Frömmigkeitsgeschichte und Kunst in der Begegnung von Mamre ein trinitarisches Bild vor sich sahen.¹¹ Solche projizierende Interpretation wurde unter anderem auch dadurch ermöglicht, daß christliche Exegese bis zum heutigen Tag rabbinische Theologie fast völlig außer acht gelassen hat.¹² Solange der ideologische Perspektivismus dieses Selbstverständnisses nicht wesentlich modifiziert wird, und zwar auch über das anti-jüdische *dicta probantia*-Niveau von ›Strack-Billerbeck‹ hinaus, wird solche ›Theologie‹ den Forderungen der ›Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung ›Nostra Aetate‹, Nr. 4« (1974) nicht gerecht und bleibt für die christlich-jüdische Ökumene ohne positiven Belang. Die unter dem Zwang der kirchlichen Macht in Szene gesetzten ›Religionsgespräche‹¹³ wie auch die anti-jüdischen Polemiken der Kirchen im Laufe der Jahrhunderte machen nur zu deutlich, daß (auch) in bezug auf die Trinitätslehre von christlicher Seite her den Juden jeder positive Zugang versperrt wurde.¹⁴

⁵ So 56, 1 ff; 86, 5 f; 126, 4 f.

¹⁰ Z. B. in J. B. Heinrich, Dogmatische Theologie IV, Mainz 1881, 32 und 38. Zur Exegese Scheebens: K.-H. Minz, Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben (= Disputationes Theologicae 10), Frankfurt/Bern 1982, 114 f.

¹¹ Dazu u. a. A. Hackel, Die Trinität in der Kunst. Ikonographische Untersuchung, Berlin 1931. W. Braunfels, Dreifaltigkeit, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. v. E. Kirschbaum, I, Rom u. a. 1968, 525–537. G. Röckel, Symbole und Darstellungen der Trinität in der christlichen Kunst: rhs 24 (1981) 33–41.

¹² Solches Defizit auch bei C. Westermann, Genesis (12–36) (= BKAT I/2.), Neukirchen-Vluyn 1981, 329–343.

¹³ Dazu H. J. Schoeps, Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten. Die Geschichte einer theologischen Auseinandersetzung, Frankfurt 1949, z. B. 59–94; Neuaufgabe Königstein 1984. H.-G. von Mutius, Die christlich-jüdische Zwangsdisputation zu Barcelona. Nach dem hebräischen Protokoll des Moses Nachmanides (= Judentum und Umwelt 5), Frankfurt/Bern 1982. Zu Barcelona auch: EJ 4, 213–216.

¹⁴ Reichhaltige Belege in: H. Schreckenberg, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.) (= EHS.T 172), Frankfurt–Bern 1982. Vgl. Stemberger, Judentum, 207.

Beachtlich bleibt freilich die positive Nomenklatur, welche Hermann Cohen in seinem Spätwerk eingeführt hat, nämlich der Begriff שְׁתוּף, die ›Vergesellschaftung Gottes‹. Im Blick auf die jüdischen Religionsphilosophen des europäischen Mittelalters heißt es nämlich: »Und wie der Talmud bereits das Verdikt des Götzendienstes als ungültig erkennt für die Völker, die von denen Kanaans unterschieden sind, so haben auch sie in der christlichen Trinität nicht schlechthin Aufhebung des Monotheismus erkannt, sondern diese als Assoziation, als Vergesellschaftung (שְׁתוּף) bezeichnet.«¹⁵ Obwohl das Werk Cohens in seiner Gesamtheit als gescheitert angesehen werden muß und ohne direkte Wirkungsgeschichte geblieben ist,¹⁶ wird mit diesem Begriff¹⁷ deutlich gemacht, daß von der jüdischen Gotteslehre her (die sicher keine Systematik oder gar Dogmatik wie im Christentum ist¹⁸) auf Grund der gemeinsamen heilsgeschichtlichen (Offenbarungs-)Erfahrungen der גְּדוּלוֹת ה' zentrale Wesensverwandtschaften zum christlichen Glauben an Gott bestehen. Hier kann ein knapper Hinweis genügen, um einige solcher Wesensverwandtschaften zu nennen. Gott *ist* seiner Schöpfung transzendent-immanent anwesend und kann (heils-)geschichtlich erfahren werden.¹⁹ Er offenbart sich als er selbst, sendet sein Wort und seinen Geist, wohnt in seiner שְׁכִינָה bei den Menschen, erhält und lenkt seine Welt (תּוֹרַת-חַיִּים), und es können ihm Wesen und Eigenschaften zugesprochen werden.²⁰ Das impliziert: Gottes Selbstmitteilung konstituiert eine integrale Heilsökono-

mie, in deren Ganzheit sich die מְלֻכּוֹת שְׁרַי in ihrer Mannigfaltigkeit verwirklicht.²¹ Eine Evaluation oder gar Rezeption dieser heilsökonomischen Gemeinsamkeiten durch die christliche Theologie befindet sich heute jedoch erst in den Anfängen.

In ihrer Lehre von der Einheit und Einzigkeit Gottes besteht von der Mitte her, dem sich wegschenkenden göttlichen Leben, *keine* essentielle Differenz zwischen Christen und Juden.²² Jesus von Nazaret hat keinen neuen Gott proklamiert, sondern den Gott Israels. Werden die rabbinischen Quellen gehört und mitberücksichtigt, dann läßt sich evident aufzeigen, daß von Jesu Abba-Anrede her kein Unterschied zum Gottesglauben Israels konstruiert werden kann. Jesus nennt den einen und einzigen Gott seinen Vater, womit er sich in der Glaubensstradition seines Volkes und dessen konkreter Heilsgeschichte befindet. Im Bezugsrahmen der Bundeswirklichkeit Israels verkündigt er die Vorwegverwirklichung des Gottesreiches (in der eschatologischen Spannung eines ›Schon und Noch-nicht‹). Aus dem exegetischen Befund folgt:

»...in none of the cases where the ›Abba‹ can be ascribed to Jesus, does he speak to his Father exclusively. It is even doubtful whether use of this title in prayer is really so unique, that it bespeaks a unique Sonship-consciousness on the part of Jesus. Therefore one cannot imply from the linguistic phraseology that Jesus shared with his disciples his messianic relationship to God... His own personal relationship to the Father is not represented outwardly in quite a new way, outside the given frame of ideas. Jesus rather lives in this relationship as he points to the Father and indicates that such accessibility to God is possible. The significance lies in how he does this. The Father, whom Jesus brings close to his listeners, remains the faithful God of Israel, who is linked with his people through their particular history.«²³

Andererseits bleibt zur Vermeidung von möglichen Fehlinterpretationen die Einheit im christlichen Gottesbegriff stets hervorzuheben. Denn die altkirchliche trinitarische Formel $\mu\acute{\iota}\alpha \gamma\alpha\rho \eta \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\tau\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \epsilon\acute{\iota}\varsigma$

More Newuchim vom Gottesbegriff aus, Berlin 1935, 11–56: Die Attributenlehre. G. Pfeifer, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum (= Arbeiten zur Theologie, 1. Reihe, Heft 31), Stuttgart 1967 (geht jedoch nur bis in die zwischentestamentliche Zeit).

¹⁵ Vgl. die beiden Schemata in: G. Biemer u. a., Freiburger Leitlinien zum Lernprozeß Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung (= Lernprozeß Christen Juden 2), Düsseldorf 1981, 77 f.

¹⁶ Vgl. Freiburger Leitlinien, 70 f. und 216 f., sowie M. Wyschogrod, Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?: EvTh 34 (1974) 222–236, hier 228 f.

¹⁷ So D. Zeller, God as Father in the Proclamation and in the Prayer of Jesus, in: A. Finkel/L. Frizzell (ed.), Standing before God (= FS J. M. Oesterreicher), New York 1981, 117–129 (unter Einbeziehung der rabbinischen Quellen), hier 124 f. Jesus läßt seine Jünger noch um die Verwirklichung dieses Gottesreiches beten. Vgl. P. von der Osten-Sacken, Grundzüge, 75–77.

¹⁵ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Wiesbaden 1978, 280. Op. cit. 56 findet sich שְׁתוּף in Unterscheidung »vom reinen Monotheismus«. Zu Cohens Gottesidee ferner: J. Klatzkin, Hermann Cohen, Berlin 1921, 45–53, hier 49: Monotheismus. H. L. Ollig, Religion und Freiheitsglaube. Zur Problematik von Hermann Cohens später Religionsphilosophie (= Monographien zur philosophischen Forschung 179), Königstein 1979, 279–292 (Cohens Gotteslehre). Die Dissertation von M. Dreyer über die Gottesidee bei Hermann Cohen (Phil. Fak. Univ. Bonn 1984) behandelt Cohen nur philosophisch-werkimmanent und vermag daher nicht, die hier für Cohen entscheidende Frage seines Judeseins zu erreichen oder gar zu klären.

¹⁶ Vgl. H. L. Ollig, Religion, und M. Buber, Die Tränen, in: ders., Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden, Köln 1963, 810–811.

¹⁷ Dazu u. a. C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums (= Der Christ in der Welt 6. Ser., Bd. 4a/b), Aschaffenburg 1978, 190, mit Hinweis auf b San 63b.

¹⁸ Dazu L. Baeck, Hat das überlieferte Judentum Dogmen?, in: ders., Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens, Tübingen 1958, 12–27.

¹⁹ Sehr überzeugend: P. Navé Levinson, Einführung in die rabbinische Theologie, Darmstadt 1982, 23–51.

²⁰ Vgl. A. Deissler, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament, in: MySal II, 226–271. Für die Systematik des Dialogs äußerst bedeutsam: P. von der Osten-Sacken, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 12), München 1982, 170–174; C. Thoma, Beziehungen, 102–135. P. Schäfer, Die Vorstellung vom heiligen Geist in der rabbinischen Literatur (= StANT 28), München 1972. M. Löhrer, Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes, in: MySal II, 291–315. F. Bamberger, Das System des Maimonides. Eine Analyse des

θεός ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν und das von Anselm von Canterbury geprägte sogenannte ›trinitarische Grundgesetz‹ des Florentinums »In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio«²⁴ besagen eine absolute Einheit des einen göttlichen Lebens, die jede Art von ›Steigerung‹ ausschließt. Es besteht eine vollkommene Identität der Lebensvollzüge Gottes mit seinem einen und einzigen Wesen. In die Sprache dogmatischer Reflexion gebracht heißt das: »Der eine Gott subsistiert in drei distinkten Subsistenzweisen.«²⁵ Damit ist gesagt, daß ›Person‹ in Gott kein geistiges Aktzentrum beinhaltet in der Weise, wie es etwa beim Menschen gegeben ist. Gäbe es in Gott derart drei Personen, dann würde der Vorwurf von Tritheismus sicher zu Recht bestehen. Jedoch wird dieses Mißverständnis durch die Aussage einer Lebenswirklichkeit von subsistenten Relationen vermieden. Denn die göttlichen Personen *sind* distinkt solche subsistenten Relationen,²⁶ die durch ihre Identität mit der einen οὐσία der göttlichen plenitudo fontalis Leben sind. Im Axiom des Isidor von Sevilla heißt das dann: »In relatione personarum Trinitas est; in substantia vero naturae unus Deus est: Pater scilicet et Filius et Spiritus Sanctus.«²⁷ Entscheidend zum Verständnis sowohl der ›immanenten‹ als auch der ›ökonomischen‹ Trinität bleibt also der Ansatz bei der *Einheit* allen göttlichen Lebens; die *eine* Lebensfülle des pleroma trinitatis kommt ihren (perichoretischen) Vollzügen in eben dieser naturalen Einheit ganz zu.

Bei Aussagen über die Dreieinigkeit Gottes bleibt als unaufgebbares Vorzeichen stets mitzulesen, daß ihr Ausgangspunkt die konkrete heilsgeschichtliche (Bundes-)Erfahrung ist, wie auch, daß es sich hier um Glaubensaussagen handelt, die als mysteria stricte dicta²⁸ dem Bereich des ordo supernaturalis zugehörig sind, über die also nur fide subnixa nachgedacht werden kann: Deus semper maior. Die Geschichte der Dogmen zeigt immer wieder deutlich, daß alle Versuche, die Trinität nur mit menschlichem Rasonieren zu re-konstruieren, ebenso gescheitert sind wie der Versuch Hegels, der die Trinität letztlich als Chiffre für sein dialektisches Universal-System benutzte.

²⁴ DS 1330.

²⁵ K. Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: MySal II, 317–401, hier 389. Vgl. dazu bes. Freiburger Leitlinien, 217. Das eine göttliche Leben schenkt sich in den missiones ad extra als Logos und Pneuma der Kreatur. »Die göttliche Selbstmitteilung geschieht in Einheit und Unterschiedenheit in Geschichte (der Wahrheit) und im Geiste (der Liebe).« K. Rahner, Gott, 382.

²⁶ Vgl. hierzu den Überblick in J. Brinktrine, Die Lehre von Gott II: Von der göttlichen Trinität, Paderborn 1954, 110–124.

²⁷ PL 83, 71.

²⁸ Vgl. DS 3015, 3041.

Andererseits bleibt festzuhalten, daß es im gesamten kirchlichen Sprachgebrauch keine eindeutige, fest definierte Bestimmung für Hypostase und Person gibt. Die Diskussion um die Neuinterpretation des Personbegriffs (›distinkte Subsistenzweise‹) durch Karl Rahner²⁹ macht die Schwierigkeit eines solchen ›Definierens‹ deutlich. Für das Gespräch mit jüdischen Theologien darf aber von einer solchen Präzisierung christlicher Nomenklatur die Vermeidung von Fehldeutungen erwartet werden. Diese Begriffe fungieren dann als Brücke zum einen und selben Gott, der Juden und Christen gemeinsam erwählt hat. Dem Christen ist wie auch dem Juden geboten, diese Einheit des göttlichen Lebens stets anzuerkennen und vor der Welt zu bezeugen (יהוד). Mit den Worten des Bavli besteht hierbei folgendes Beziehungsgefüge:

אמר ליה רב נחמן בר יצחק רב רב חייה בר אבין הני תפילין דמרי עלמא מה כתיב בהו אמר ליה ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ ומי משתבח קודשא בריך הוא בשבחייהו דישאל אין דכתיב את ה' האמרת היום וכתיב וה' האמירך היום אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם שנאמר שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם שנאמר ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ;³⁰ (b Ber 6a)

Da also in bezug auf die Einheit und Einzigkeit Gottes³¹ wesentlicher Konsens besteht, könnte hier (bei der μία οὐσία) auch der Ansatzpunkt für eine ›Jüdische Theologie des Christentums‹ liegen. Besteht nämlich schon im Glauben der Christen (auch ihrer Theologen) eine erhebliche Schwierigkeit, in der Trinitätstheologie zum Beispiel zwi-

²⁹ Rahner, Gott, 385–393: Die Aporetik des ›Person‹-Begriffs in der Trinitätslehre. Dazu jedoch die ausführliche Kritik Rahners durch W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 350–354 und 365–369 (Lit.).

³⁰ Der babylonische Talmud, nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials neu übertragen durch L. Goldschmidt, Bd. 1, Königstein 1980, gibt die folgende Übersetzung: »R. Nahman b. Jichaq sprach zu R. Hija b. Abin: Was steht in den Tephillin des Herrn der Welt geschrieben? Dieser erwiderte: Wer ist wie dein Volk Jisraël ein einziges Volk auf Erden? – Prahl denn der Heilige, gepriesen sei er, mit dem Ruhme Jisraëls? – Freilich; es heißt ja: du hast heute den Herrn verherrlicht, und darauf folgt: und der Herr hat dich heute verherrlicht. Der Heilige, gepriesen sei er, sprach zu Jisraël: Ihr habt mich zu einer Verherrlichung auf der Welt gemacht, daher werde ich euch zu einer Verherrlichung auf der Welt machen. Ihr habt mich zu einer Verherrlichung auf der Welt gemacht, denn es heißt: höre Jisraël, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig. Auch ich mache euch zu einer Verherrlichung auf der Welt, denn es heißt: wer ist wie dein Volk Jisraël ein einziges Volk auf Erden.«

Charakteristisch hierfür ist auch der שיר היתוד, der mit dem folgenden Vers beginnt:

”אשירה ואזמרה לאלהי בעודי, האלהים הרועה אותי מעודי.
עד היום הזה החזקת בידי, חיים וחמד עשית עמדי.
ברוך אדני וברוך שם כבודו, כי על עבדו הפליא חסדו.”

Vgl. EJ 14, 1415 f.

³¹ Vgl. M. Wyschogrod, Eine Theologie der jüdischen Einheit: Judaica 39 (1983) 75–84.

schen (panentheistischem) Monismus und einem (modalistischem) Tritheismus über die dynamische Einheit der göttlichen Lebensfülle in angemessener Weise nachzudenken, so wird das für den Juden aufgrund der ihm von Christen im Lauf der Geschichte entgegengestellten Hindernisse um vieles schwieriger und auch problematischer sein. Ein ›Glaube‹ an die Dreieinigkeit Gottes ist hier von der Christologie her auszuschließen, doch dürfte bei einem unbelasteten Studium aller Quellen und (systematisierten) Theologien ein verständnisvolles Gespräch ermöglicht werden.³²

Vom sich verschenkenden göttlichen Leben her, das den Menschen in die Zirkulation seines Pleroma aufnimmt, ließen sich zum Beispiel die christlichen Theologoumena der Gnadenlehre oder der Rechtfertigungslehre erhellen. Auch kann die heilsökonomische Integralstruktur der göttlichen Selbstmitteilung, formal strukturiert im Schema von Eggeß und Regreß (vgl. die Dynamik von התפשטות und הסתלקות), material als die Mannigfaltigkeit eines nexus mysteriorum³³ transparent gemacht werden. In einem solchen theologischen Verstehen eröffnet sich dann die Chance eines gegenseitigen Lernens. Die Integralstruktur der einen Heilsgnade Gottes bildet hierfür den konkreten Horizont.

II. Zur Relecture in der christlichen Gotteslehre

Die Erfahrungen von Wort und Geist sind für den Tanach konstitutiv. »In der Einheit von Wort und Geist ist Gott da. Dabei ist gewissermaßen grundsätzlich keine feste Größe zwischen diese drei Größen zu legen: Seine Präsenz durch das Wort im Geist muß verschieden sein von ihm, dem bleibenden Urgeheimnis, und darf sich doch nicht als etwas anderes, ihn verbergend, vor ihn stellen.«³⁴

Diese Modi (die eo ipso nicht Modalismus implizieren) von Präsenz und Selbstmitteilung Gottes entsprechen (im Rahmen der trinitarischen τριάς) und sind identisch den Wirklichkeiten von דבר – רוח. Es entsteht eine Bundesdimension, die Wirklichkeit von תולדות und שלשלת הקבלה. Leo Baeck kann von dieser biblischen Heilserfahrung die Einheit der Heilsgeschichte aussagen, und zwar mit Tritojesaja 59,21: »›Und ich – dies ist mein Bund mit ihnen, spricht der Ewige,

³² So J. J. Petuchowski, »Arbeiter in demselben Weinberg« – Ansätze zu einer jüdischen Theologie des Christentums, in: H. H. Henrix (Hrsg.), Unter dem Bogen des Bundes. Beiträge aus jüdischer und christlicher Existenz (= Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 11), Aachen 1981, 204–215, hier 214.

³³ Vgl. DS 3016.

³⁴ Rahner, Gott, 342, freilich hier im Kontext einer ›praeparatio evangelica‹.

mein Geist, der bei dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund legte, sollen nicht weichen aus deinem Munde, noch aus dem Munde deiner Nachkommen, noch aus dem Munde der Nachkommen deiner Nachkommen, spricht der Ewige, von jetzt bis zur Ewigkeit.« Das ist der Satz von der Einheit und der Zukunft, diese Verheißung des Geistes von Gott, des Gebotes von Gott, diese Verkündigung vom creator spiritus.«³⁵

Die Wirklichkeiten (der Christ wird sie gratia increata nennen) von דבר und רוח sind genuin heilsgeschichtliche Erfahrungen der Offenbarungsgeschichte im erwählten Volk Israel, und zwar für alle Zeiten.³⁶ Von dieser Unmittelbarkeit aus formulieren jüdischer Glaube und Theologie ihr Hallel über die גְּדוּלוֹת. Christliche Theologie weiß ebenfalls um die Selbstzusage Gottes im Tanach. Sie zieht daraus den Schluß, daß Offenbarung Gottes »im eigentlichen Sinne als Selbstmitteilung Gottes natürlich auch im Bereich des Alten Testaments gegeben ist und sie insgeheim eben doch dann dem Gesetz des Alten Bundes seinen Absolutheitscharakter mitteilen kann und von da aus, das heißt von der Selbstmitteilung Gottes als Gnade und Offenbarung her, die allen immer und überall angeboten ist, auch außerhalb einer expliziten, thematischen und werthafter Offenbarung der Absolutheitscharakter des Gesetzes erfahren werden könne.«³⁷ In seiner systematisierenden Reflexion über diese Selbstmitteilung Gottes wird der Christ sich immer bewußt sein müssen, daß zugleich alles Raisonieren über die ›immanente Trinität‹ seinen Ausgangspunkt (in unmittelbarer Unmittelbarkeit) nur in der konkreten heilsgeschichtlichen Erfahrung hat.³⁸

Für eine Zeitgenossenschaft muß heute stets mitgesehen werden, daß durch den Juden Jesus von Nazaret der Christ unaufgebbar einbezo-

³⁵ L. Baeck, Geist und Blut, in: ders., Wege im Judentum. Aufsätze und Reden, Berlin 1933, 72–89, hier 89.

³⁶ Vgl. J. J. Petuchowski / W. Stolz (Hrsg.), Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis (= QD 92), Freiburg 1981, bes. den Beitrag von S. Talmon, Grundzüge des Offenbarungsverständnisses in biblischer Zeit (12–36), gegen die christliche Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus.

³⁷ K. Rahner, Gesetz und Gerechtigkeit im katholischen Verständnis, in: ders., Schriften zur Theologie 13, Zürich 1978, 324–340, hier 335, wobei Verf. eigens auf die Problematik (s)einer Antwort hinweist.

³⁸ So K. Rahner, in: MySal II, 390 (auf dem Hintergrund von 389!); ders., Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: Schriften 13, 129–147, hier 133 f: Es muß im Dialog mit nichtchristlichen Religionen stets prononciert werden, »daß die Trinitätslehre nicht als Zusatz oder Abschwächung des christlichen Monotheismus, sondern als dessen Radikalisierung verstanden werden kann und muß, vorausgesetzt nur, daß dieser Monotheismus selbst wieder als konkreter Monotheismus heilsgeschichtlicher Erfahrung wirklich ernst genommen wird, der Gott in seiner Einzigkeit nicht aus der heilsgeschichtlichen Erfahrung des Christentums hinaus und in eine metaphysisch abstrakte Einsamkeit verbannt.«

gen bleibt in diese konkrete Heilsgeschichte und Selbstmitteilung Gottes an sein erwähltes Volk Israel. Ereignet sich diese Selbstzusage Gottes im und als ›Mitsein‹ in der Bundesgeschichte Israels, und zwar als JHWH selbst, in Wort und Geist, dann ergibt sich von diesem concretum her, daß es eine Einheit der Heilsgeschichte begründet, ohne einer christlichen, *nachträglichen* Theologie von missiones und productiones in systematisierten Trinitätslehren verpflichtet zu sein.

Für den christlichen Theologen heute, der seine Aussagen in der Gotteslehre durch eine Relecture in eine Zeitgenossenschaft mit jüdischer Theologie und Heilserfahrung zu führen und zu transformieren bereit ist, impliziert das die Mühe, durch eine Mehrdimensionalität des Sinnverstehens³⁹ zu einer tatsächlichen Horizontverschmelzung zu gelangen. Im Zueinander der beiden Horizonte wird das paulinische Bild vom Ölbaum ernst zu nehmen sein: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18).⁴⁰

Mit stringenten Gründen ist der ›hermeneutische Schlüssel‹ Röm 9–11 nicht *contra* Israel zu lesen, sondern so, daß hier die bleibende, konstitutive Verwiesenheit der Kirche auf Israel ausgesagt ist.⁴¹ Mit dieser Hermeneutik gewinnt christliche Theologie einen solchen Freiraum (zurück), der zwar integrale Aussagen realisiert (concretum universale der Selbstmitteilung Gottes), darin und dadurch jedoch eben nicht in einen (machtpolitischen) Integralismus scheidet, der jüdische Heilsgeschichte zum bloßen Prozeßmoment entwertet, etwa in Hegels 'Parademarsch des Begriffs' (Anton Günther) oder in einem Transzendenzmodell heutiger Theologien.

Die Tat Gottes im Osterereignis begründet für den Glauben des Chri-

³⁹ Dazu überzeugend: R. Salamander, *Zeitliche Mehrdimensionalität als Grundbedingung des Sinnverstehens* (= EHS.Ph 90), Bern 1982, z. B. 351–365: Historisches Verstehen als Konstitution zeitlich mehrstelliger Realität sui generis.

⁴⁰ Zur jüdischen Herkunft des Bildes von Philon: H.-J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, Darmstadt 1972, 256, Anm. 5:

»De praem. et roen. II, 433: 'Ο μὲν ἐπιπλὺς ἄνω ταῖς εὐτυχίαις μετέωρος ἀρθεὶς περιβλεπτοῦς ἔσται, θαυμαζόμενος καὶ μακαριζόμενος ἐπὶ δυσὶ τοῖς καλλίστοις, τῷ τε αὐτομολῆσαι πρὸς θεὸν καὶ τῷ γέρας λαβεῖν οἰκειότατον τὴν ἐν οὐρανῷ τάξιν βεβαίαν, ἣν οὐ θέμις εἰπεῖν. ὁ δ' εὐπατρίδης παρακόσμος τὸ νόμισμα τῆς εὐγενείας, ὑποσυρῆσεται κατωτάτω πρὸς αὐτὸν τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθεὶς, ἵνα ταῦτα ὁρῶντες τὰ παραδείγματα πάντες ἄνθρωποι σωφρονίζωνται, μανθάνοντες, ὅτι τὴν ἐκ δυσμενείας ἀρετὴν φουομένην θεὸς ἀσπάζεται, τὰς μὲν ῥίζας ἕων χαίρειν, τὸ δὲ στελεχόθεν ἔρνος, ὅτι μετέβαλεν ἡμερωθὲν πρὸς εὐκαρπλίαν, ἀποδεχόμενος.«

⁴¹ So u. a. K. Stendahl, *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum* (= KT 36), München 1978, 10–17; bes. B. Klappert, *Traktat für Israel* (Römer 9–11). Die paulinische Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche als Kriterium neutestamentlicher Sachaussagen über die Juden, in: M. Stöhr (Hrsg.), *Jüdische Existenz und die Erneuerung der christlichen Theologie. Versuch der Bilanz des christlich-jüdischen Dialogs für die Systematische Theologie* (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 11), München 1981, 58–137. P. von der Osten-Sacken, *Grundzüge*, 39–41.

sten die qualitativ bleibende Zäsur zum Messiasglauben Israels – mit allen seinen spezifischen Akzenten der einzelnen heilsgeschichtlichen Geheimnisse.⁴² Für den Christen liegt im mysterium paschale der entscheidende Zugang zum Glauben an den dreieinigen Gott als dem proprium christianum. Jesus der Christus *ist* hier als Ursakrament Vermittler des Heiligen Geistes; die Sendungen von Logos und Pneuma sind koextensiv. So eröffnet das Christus-Ereignis als ein universale concretum der göttlichen Liebe der Kreatur die Einbeziehung in die Dimension des *einen* göttlichen Lebens. werdende Gottesherrschaft realisiert sich hier als werdende Christusherrschaft. Für eine theologische Systematisierung muß jedoch stets mitberücksichtigt werden, daß in bezug auf die Frage nach dem Konstituens des christlichen Glaubens das Problem nach wie vor noch ungelöst dasteht, ob nämlich der historische Jesus oder (in korrelativer Komplementarität) aber das Osterereignis als Letztbegründung zu gelten hat.

Ohne diesen Chorismos im Glauben eskamotieren zu dürfen, bleibt hier zu beachten, daß Selbstmitteilung Gottes als ›Inkarnation‹ nicht außerhalb jüdischer Theologie liegt.⁴³ Das gilt zum Beispiel in bezug auf die Vorstellung von einer göttlichen Hypostase in der Christologie.

»Im rabbinischen Judentum gibt es die wichtige Vorstellung von der Immanenz Gottes. Diese wird als Wort, Geist, Herrlichkeit, Weisheit, Kraft bezeichnet, und gleichzeitig sind diese Ausdrücke auch Bezeichnungen oder Attribute Gottes. Alle diese Wörter kommen im Neuen Testament vor, sowohl auf Gott, als auch auf Christus bezogen. Dadurch wird nicht nur Christus als göttlicher Abglanz der Gottheit definiert, sondern auch die Einheit zwischen dem Vater und dem Sohn proklamiert, da doch diese Bezeichnungen gleichzeitig sowohl im rabbinischen Judentum als auch im Neuen Testament Bezeichnungen Gottes selbst sind. Die rabbinische Lehre von der Immanenz Gottes wurde auch vom hellenistischen Judentum übernommen und in einer philosophierenden Richtung entwickelt – man erinnere sich an den philonischen Logos und an den Begriff der Weisheit in der ›Weisheit des Salomon‹. Man kann aber annehmen, daß die Lehre von den Hypostasen im rabbinischen Judentum ursprünglicher beheimatet ist als in der hellenistischen Literatur. Ihre rabbinische Struktur und Reichhaltigkeit deuten das an. Damit ist wohl auch gegeben, daß die hypostatische Christologie eher im rabbinischen Judentum wurzelt als im jüdischen Hellenismus.

Meiner Meinung nach wurden die jüdischen Voraussetzungen für den Glauben an Christus noch nicht genügend und vor allem nicht schöpferisch genug herbeigezogen. So blieb vieles vom Wesen dieses Glaubens ungedeutet.«⁴⁴

⁴² Z. B. R. J. Z. Werblowsky, *Das nachbiblische jüdische Messiasverständnis*, in: H.-J. Gerschat u. a., *Heilserwartung bei Juden und Christen*, Regensburg 1982, 69–88.

⁴³ So auch H.-J. Kraus in seinem Beitrag ›Perspektiven eines messianischen Christusglaubens‹, in: Petuchowski / Stolz, *Offenbarung*, 237–261.

⁴⁴ D. Flusser, *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums*, in: C. Thoma, *Christliche Theologie*, 6–32, hier 22 f.

Auch von hier aus wird deutlich, daß die Ablehnung der Juden durch Christen nicht mit *theologischen* Gründen zu rechtfertigen ist. Der biblische Gesamtbefund macht deutlich, daß Juden und Christen gemeinsam von Gott erwählt worden sind, um je in ihrer geschichtlichen Existenz und ihrem Dienst für die Schöpfung Zeugnis von ihrer Sendung zu geben. Solches Bewußtsein schließt unter anderem jedes verennahmende christologische Schema von Verheißung-Erfüllung aus, wie es sich leider noch immer in der theologischen Literatur findet.⁴⁵ Von der Wirklichkeit des Sinai- und des Golgotha-Bundes zeigt sich, daß jede der beiden Religionen wahr ist; in einem gegenseitigen Beziehungsgefüge behält jede ihre wesentliche Relevanz für die andere.⁴⁶ Auch angesichts dieser zweifachen Erwählung durch Gott – der Bund mit Israel ist nie aufgekündigt worden – verfehlt Definitionsmacht christlicher Theologie ihren Gegenstand, wenn sie im Tanach eine implizite Trinitätslehre oder eine »alttestamentliche Christologie« (so der äquivok-mißverständliche Titel von H. Cazelles)⁴⁷ vertritt. Statt solcher »Vereinnahmung« hängt die Glaubwürdigkeit der Christenheit wesentlich an ihrer Haltung des Zeugnisgebens.⁴⁸ Dieses Zeugnis der Christusbotschaft ergibt sich sowohl vom irdischen Jesus als auch vom mysterium paschale her. Für dieses gilt, daß im Osterereignis die Auferweckung Jesu für uns heute vermittelt (als Zeitgenossenschaft) und als Ereignis präsent gemacht wird. Für die (Zirkel-)Struktur einer analysis fidei christlichen Glaubens ergibt sich dabei die Einsicht, »daß es gilt, in die Zeugnisstruktur des Glaubens einzuspringen, in ihr die Stringenz des Ganzen zu erkennen und als Zeuge selbst das Zeugnis Gottes zu verifizieren«⁴⁹.

Franz Rosenzweig hat im Rahmen eines eschatologischen Wahrheits-

begriffs die chorische Wahrheit von jüdischer und christlicher Existenz hervorgehoben. Beide Religionen haben je nur Anteil an der einen und ganzen Wahrheit Gottes, und im dritten Teil von »Der Stern der Erlösung« wird dieses zeugnishaftes Miteinander der beiden Heilswege folgendermaßen charakterisiert:

»An uns können die Christen nicht zweifeln. Unser Dasein verbürgt ihnen ihre Wahrheit. Darum ist es vom christlichen Standpunkt aus nur folgerecht, wenn Paulus die Juden bleiben läßt bis zum Ende, – bis »die Fülle der Völker eingegangen ist«, eben bis zu jenem Augenblick, wo der Sohn die Herrschaft dem Vater zurückgibt. Das Theologumen aus der Urzeit christlicher Theologie spricht aus, was wir hier erklärten: daß das Judentum in seinem ewigen Fortleben durch alle Zeit, das Judentum, das im »alten« Testament bezeugt wird und selber von ihm lebendig zeugt, der Eine Kern ist, von dessen Glut die Strahlen unsichtbar genährt werden, die im Christentum sichtbar und vielgespalten in die Nacht der heidnischen Vor- und Unterwelt brechen.

Vor Gott sind so die beiden, Jude und Christ, Arbeiter am gleichen Werk. Er kann keinen entbehren... Die Wahrheit, die ganze Wahrheit, gehört so weder ihnen noch uns. Denn auch wir tragen sie zwar in uns, aber wir müssen deswegen auch den Blick erst in unser eignes Innere versenken, wenn wir sie sehen wollen, und da sehen wir wohl den Stern, aber nicht – die Strahlen. Und zur ganzen Wahrheit würde gehören, daß man nicht bloß ihr Licht sähe, sondern auch, was von ihr erleuchtet wird. Jene aber sind ohnehin schon in alle Zeit bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht.

Und so haben wir beide an der ganzen Wahrheit nur teil. Wir wissen aber, daß es das Wesen der Wahrheit ist, zu teil zu sein, und daß eine Wahrheit, die niemandes Teil ist, keine Wahrheit wäre; auch die »ganze« Wahrheit ist Wahrheit nur, weil sie Gottes Teil ist. So tut es weder der Wahrheit Abbruch noch auch uns, daß sie uns nur zuteil wird.«⁵⁰

Für eine solche Verhältnisbestimmung wird theologisches Bemühen heute auch die pluriforme Vielzahl von Christologien, wie sie bereits im »Neuen Testament« vorliegen, auf ihren Bezug zu jüdischen Theologien der Zeit zu befragen haben.⁵¹ Wird künftig dieser jüdische Bezugsrahmen des Christusgeschehens in christliche Theologie einbezogen, dann kann durch solche Relecture ein weiterer Schritt hin auf eine authentische Zeitgenossenschaft, und zwar auch prospektivisch, erwartet werden.⁵² Von dieser Rückorientierung im Gespräch über Jesus werden sich dann ebenfalls Konsequenzen für die Gotteslehre wie auch für alle übrigen Traktate christlicher Theologie ergeben.

Häufig wird christlicher Theologie der Vorwurf gemacht, sie habe

⁵⁰ F. Rosenzweig, *Der Stern*, 461 f.

⁵¹ Repräsentativ für die Problemlage ist A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451)*, Freiburg 1979 (21982), etwa 446–451 (zu Aphrahat).

⁵² Als ein Resümee heutiger christlicher Exegese kann gelten: H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze*, Stuttgart 1983. Ein Leitmotiv hierin ist »Israel als Unheilskollektiv«.

⁴⁵ Das gilt z. B. auch für das von F. Mußner, *Traktat über die Juden*, München 1979, 347–353, positiv herausgestellte Werk von U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung. Eine Untersuchung zur Einheit des Alten und Neuen Testaments* (= BHT 43), Tübingen 1971, z. B. 117. Hierzu auch G. Biemer u. a., *Freiburger Leitlinien*, 60–62.

⁴⁶ So z. B. bereits für christliche Theologie durch J. Parkes, *Judaism and Christianity*, London 1948. Zu dieser auch heute noch umstrittenen These: F. Mußner, *Traktat*, 231; L. Volken, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*, Düsseldorf 1983 (21985), 254 f.; F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (= Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften II*), Haag 1976, etwa 459–472.

⁴⁷ H. Cazelles, *Alttestamentliche Christologie. Zur Geschichte der Messiasidee* (= *Theologia Romanica* 13), Einsiedeln 1983.

⁴⁸ Die Möglichkeiten sind umrissen in: W. Breuning/N. P. Levinson, *Zeugnis und Rechenschaft. Ein christlich-jüdisches Gespräch*, Stuttgart 1982.

⁴⁹ So als »Summula« in: K. Kienzler, *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg* (= FThSt 100), 261. Vgl. ebd. auch 253. Zu diesem Begründungsgefüge auch die äußerst gründliche Untersuchung von H.-W. Winden, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelösten Diskussion* (= *Disputationes Theologicae* 12), Frankfurt – Bern 1982, bes. 255–265.

durch die Rezeption griechischer Philosophie die biblische Botschaft verfälscht (so zum Beispiel im extrem antijüdischen Werk Adolf von Harnacks). Jedoch verfehlen These und Perspektive einer ›Enthellenisierung des Christentums‹ die heilsgeschichtliche Wirklichkeit dessen, was im christlichen Glauben zeugnishaft vermittelt wird, also auch und vor allem seine bleibende Verwurzelung in der Heilsgeschichte des nie aufgekündigten Sinaibundes.

Im Gegenteil, von der im Christentum rezipierten systematischen Nomenklatur der großen frühen Konzilien kann zu Recht gesagt werden, daß auch hier die biblische Dimension des *לֵאמֹנָא* zutiefst, da wesentlich, in Sprache profiliert wird. Denn die trinitarische Formel *»μία γὰρ ἡ θεϊότης καὶ εἰς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν«* wurde formuliert »nur unter Durchbrechung der geltenden Metaphysik. Nach dieser Metaphysik fällt alles Seiende unter eine der im Peripatos aufgestellten Kategorien des Seienden: es ist entweder ousia oder symbebekós, das heißt Substanz oder Akzidenz; ein drittes gibt es nicht. Hier aber gibt es ein drittes. Denn die Hypostase ist nicht die ousia oder Substanz. Sie ist aber auch kein Akzidenz der Substanz, denn Vater, Sohn und Geist zu Akzidentien der einen göttlichen Substanz zu machen, hebt ihr eigenständiges Sein auf. Und obwohl die Hypostase weder Substanz noch Akzidenz ist, also schlechterdings unter keine der Kategorien fällt, unter denen Seiendes überhaupt ausgesagt werden kann, bezeichnet sie doch drei wirklich Seiende. Die Kategorien der antiken Metaphysik sind damit aufgehoben, die Hypostasen haben überkategoriales Sein.«⁵³

Die Auseinandersetzung mit den Arianern⁵⁴ hatte für den Gottes-Begriff der Kirchenväter die Konsequenz, daß bei ihnen in der gleichen philosophisch-hellenistischen Nomenklatur wie bei ihren Gegnern der personale, rufende und erwählende Gott der Bibel bedacht wird, mit dem Unterschied freilich, daß er als ein heilsgeschichtlich sich selbst mitteilender Gott ausgesagt wird. Solche göttliche Differenz in Identität blieb für die griechische Philosophie undenkbar. Den Theologen der ersten christlichen Jahrhunderte war es so möglich, in der Sprache ihrer hellenistischen Umwelt das biblisch-heilsgeschichtliche Mit-Sein Gottes in die Synthese eines solchen Gottesbegriffes zu kategorialisieren, der genuin biblisch blieb, da er griechische Metaphysik zerbrochen hatte.⁵⁵

⁵³ R. M. Hübner, Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums (= Eichstätter Hochschulreden 16), München 1979, 18 f.

⁵⁴ Vgl. C. Thoma, Beziehungen, 107 f.

⁵⁵ So R. Hübner, op. cit. 20 f. Ferner: B. Studer, Zur Entwicklung der patristischen Trinitätslehre. Die äußeren Faktoren in der Geschichte der frühkirchlichen Lehre von der Dreifaltigkeit: ThGl 74 (1984) 81–93; hierin 85 f.: Die Einflüsse der grammatikalischen Exegese.

Christliche Theologie heute sollte also in bezug auf solche Nomenklatur darum wissen, daß sie zunächst und wesentlich ›Übersetzung‹ konkreter heilsgeschichtlicher Erfahrung gewesen ist. Die Aufgabe wird darin bestehen, diese Brücke zum Sinaibund bis zur anderen Seite wieder zu begehen – und nicht ängstlich am eigenen Ufer weiter ›auf Godot zu warten‹. Wagt der Christ diesen Weg über zwei Jahrtausende Geschichte hinweg, nimmt er für seinen Glauben (als *fides quae und fides qua!*) die Erfahrungen der realen Weisen von Selbstmitteilungen Gottes in *דבר* und *רוח* ernst, so gelangt er in die Kontinuität mit der Heilsgeschichte Israels. Seine Christus- und Gotteserfahrung, im Juden Jesus von Nazaret begründet, erhält durch solche Rückbindung an den konstitutiven Ursprung eine qualitative, wesentliche Verlebendigung, da sie zum Bereich der *einen* Selbstmitteilung Gottes gelangt ist.

Es gilt, das in Jesus der Kirche vermittelte reiche geistliche Erbe fruchtbar zu machen,⁵⁶ wobei jedoch noch präzise abzuklären bleibt, was der Begriff ›Erbe‹ genau impliziert und in welcher Weise er im Dialog fungiert. Die entscheidenden Koordinaten für dieses Gespräch wurden bereits in den Vatikanischen Richtlinien vom 1. 12. 1974 vorgelegt, wo es unter anderem heißt: »Die wissenschaftliche Erforschung der Probleme des Judentums und der jüdisch-christlichen Beziehungen soll gefördert werden, besonders in den Bereichen der Exegese, der Theologie, der Geschichte und der Soziologie. Die katholischen Universitäten und Forschungseinrichtungen, möglichst in Verbindung mit anderen ähnlichen christlichen Instituten, wie auch die einzelnen Fachleute sind eingeladen, ihren Beitrag zur Lösung dieser Probleme zu leisten. Wo es möglich ist, sollen Lehrstühle für das Studium des Judentums geschaffen werden, die Zusammenarbeit mit jüdischen Gelehrten soll ermutigt werden.«⁵⁷ Es ist dies eine theologische Kärrnerarbeit, die treffend auch für uns Heutige mit einem Ausspruch von R. Tarfon charakterisiert werden kann:

לא עליך המלאכה לגמור ולא-אתה בן-חורין להבטל ממנה.⁵⁸

Der theologische Paradigmenwechsel,⁵⁹ der durch die faktische Trennung der Kirche von der Synagoge vor allem ab 132–135 einsetzte, hat also von der heilsgeschichtlichen Ganzheit her keine Begründung. Der

⁵⁶ Das unterstreichen die deutschen Bischöfe in ihrer ›Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum‹ vom 28. April 1980.

⁵⁷ In: FrRu 26 (1974) 3–5, hier 5.

⁵⁸ Pirke Awot 2,21.

⁵⁹ Zum Problem: H. Hempelmann, Christlicher Glaube vor dem Forum kritischer Vernunft. Der wissenschaftstheoretische Ansatz Th. S. Kuhns und seine Bedeutung für die theologische Wissenschaft: ThBeitr 14 (1983) 33–40.

geschichtlich-soziale Befund der Gründe, die zur Trennung geführt haben, unterstreicht solche Kontinuität. Denn Jesus und alle seine ersten Jünger waren Juden, die verwirklichen und leben wollten, was im Tanach grundgelegt war. »Diese Anhänger Jesu betrachteten sich... weiterhin voll als Juden, befolgten das Gesetz und suchten den Tempel auf. Die Auseinandersetzung ist zu diesem Zeitpunkt eine rein innerjüdische Kontroverse, für die Anhänger Jesu natürlich viel bedeutender als für die allgemeine jüdische Öffentlichkeit, was sich auch in der quellenmäßigen Überlieferung der Ereignisse niederschlägt.«⁶⁰ Die machtpolitische Pression der Juden durch die Reichspolitik Konstantins und seiner Nachfolger führte in Legislative und Exekutive zur Verfolgung der Minderheit ›Juden‹ durch das Sacrum Imperium.⁶¹ Die Folgen dieser feindlichen Ablehnung sind (bis in die Gegenwart hinein) schrecklich gewesen.

Somit kann resümiert werden, daß dort, wo bisher in der Kontroverse um einen ›richtigen‹ oder ›wahren‹ Gottesbegriff eine kontradiktorische Ausschließlichkeit gestanden hatte, tatsächlich die Kontinuität heilsgeschichtlicher Erfahrung konstatiert und künftig in allen Disziplinen christlicher Theologie auszuformulieren ist. Die innere Wesensverwandtschaft (nicht: bloß additive Annäherung mit beliebigen membra disiecta) macht zudem deutlich, daß die Alternative Monotheismus (jüdisch) – Dreieinigkeit (christlich) ein falscher Schein ist, der an der gemeinsamen Erfahrung der Dynamik göttlicher Anwesenheit in der Schöpfung vorbeigeht. Ein ›Absolutheitsanspruch‹ des Christentums wird im Sinne von Röm 11,18 auf seine Wurzel verwiesen.⁶²

Die Dichotomie zwischen Juden und Christen kann so als ein gegenseitiges Zeugesein (vgl. Röm 11,11) gelebt werden, da der Bogen der einen Bundesgnade mit seinem ewigen Ja beide in seiner Treue birgt. Heilsgeschichte ist Bundesgeschichte (und umgekehrt), und zwar nur als concretum universale der einen Zusage Gottes an Juden (ihnen zuerst!)⁶³ und dann auch an Christen. Um im Bild vom Weinberg zu bleiben: Es ergibt sich so eine heilsgeschichtliche Arbeitsteilung, »die gerade dadurch bereichert, daß ihre grundverschiedenen Verwirklichungen einander weder verwischen noch abschwächen und auch nicht relativieren, sondern ergänzen. Freude aneinander, das also ist

⁶⁰ G. Stemberger, Das klassische Judentum, 199.

⁶¹ Op. cit. 200 f.

⁶² Das Problem ist überzeugend dargestellt in: H. H. Henrix, Das Judentum – außerhalb der Kirche, also heillos?: TThZ 92 (1983) 216–233, wobei die Perspektivik ›von Christus her‹ (230 f.) jedoch weiterer Diskussion bedarf.

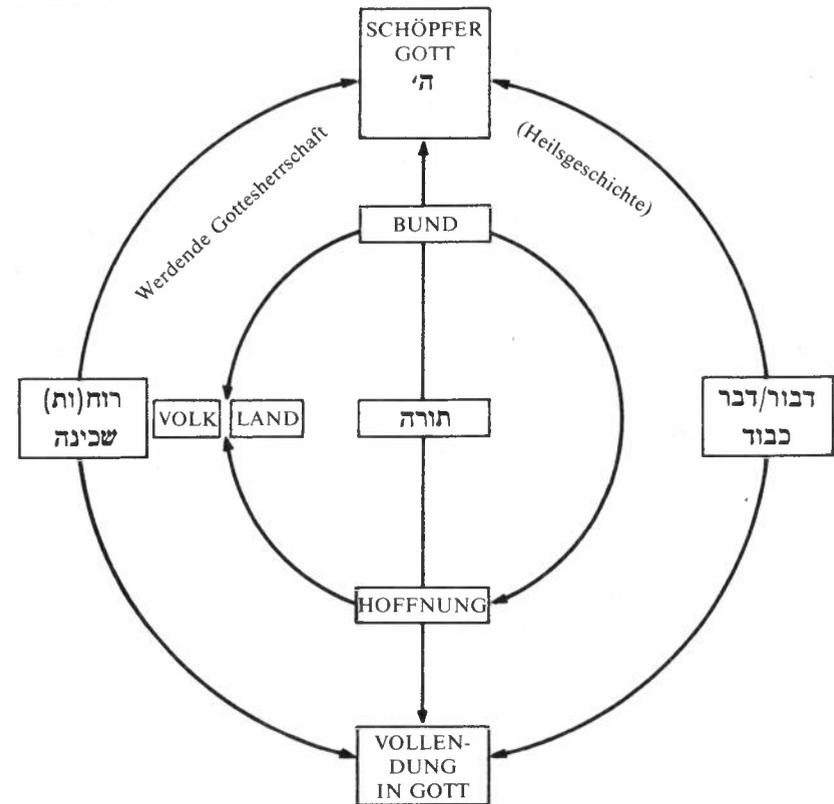
⁶³ Hierzu M. Theobald, »Dem Juden zuerst und auch dem Heiden«. Die paulinische Auslegung der Glaubensformel Röm 1,3 f, in: P.-G. Müller u. W. Stenger (Hrsg.), Kontinuität und Einheit (FS F. Mußner), Freiburg 1981, 376–392.

es, was biblisch ist: sich bei der eigenen Bewährung über die andere Bewährung des Bruders mitzufreuen!«⁶⁴ Beide, Israel und Kirche, finden sich geborgen in den זרעת עולם (Dtn 33,27), und beide können gemeinsam zum gleichen, einen und einzigen Gott beten:

ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם.

III. Strukturen heilsgeschichtlicher Wirklichkeit⁶⁵:

Jüdisch:



⁶⁴ H. L. Goldschmidt, Weil wir Brüder sind. Biblische Besinnung für Juden und Christen, Stuttgart 1975, 40.

⁶⁵ Vgl. die beiden Schemata in: G. Biemer u. a., Freiburger Leitlinien, a.a.O. 77 f. Zur Wirklichkeit der Tora informiert B. Feininger, Das Judentum unter der Weisung Gottes. Toraverständnis in Geschichte und Gegenwart, in: G. Biemer u. a., Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbesinnung zwischen Christen und Juden (= Lernprozeß Christen Juden 3), Freiburg u. a. 1984, 237–266.

Christlich:

