Erich Zenger

„Gott hat keiner jemals geschaut“ (Joh 1,18)

Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums

Abschiedsvorlesung 14. Juli 2004 (Vortragsmanuskript)

1. Was mich geprägt und geleitet hat

Meine Abschiedsvorlesung ist eine Mixtur aus Biographie und Theologie. Beides lässt sich, so man nicht jener Typ eines Theologen ist, den Elias Canetti in seinem Buch „Der Ohrenzeuge“ den „Gottprotz“ nennt, nie ganz trennen. Der Gott- und Kirchenprotz weiß alles und hat auf alles eine Antwort. Er muss nie darüber nachdenken, was richtig ist. Wenn eine Frage auftaucht, schlägt er im Buch der Bücher nach oder im römischen Weltkatechismus, in einer lehramtlich empfohlenen Dogmatik oder im Codex iuris canonici. „Da findet er alles, was er braucht ... Was immer er unternehmen will, Gott unterschreibt es ... Um Widersprüche braucht er sich nicht zu bekümmern, sie kommen ihm zustatten. Er überschlägt, was ihm nicht von Nutzen ist und bleibt an einem unbestreitbaren Satze hängen. Den nimmt er für ewige Zeiten in sich auf, bis er mit seiner Hilfe erreicht hat, was er wollte“ (E. Canetti, Der Ohrenzeuge, Frankfurt 1983,87).

Ich bin dem Typ „Gottprotz“ schon in der Zeit meines Studiums in Rom begegnet. Ich selbst habe mich bemüht, dem Gottprotzentum zu widerstehen. Als ich nach acht Jahren römischen Studiums der Philosophie (ich habe das philosophische Lizentiat mit einer Arbeit über Kant erworben), der Theologie und der Orientalistik an der Gregoriana und am Päpstlichen Bibelinstitut von meinem damaligen Eichstätter Bischof, dem späteren Kurienkardinal Josef Schröffer, nach Deutschland zurückbeordert wurde, um dort eine alttestamentliche Dissertation zu schreiben, fragte er mich, an welche Fakultät ich denn gehen wolle. Als ich ihm sagte, ich wollte zunächst an die Uni Heidelberg, war er perplex. „Aber da gibt es doch keine katholische Fakultät“, war seine Reaktion. Und er war noch perplexer, als ich ihm sagte: „Genau deshalb möchte ich dorthin. Nach den langen Jahren römischer Schultheologie, wo man vorwiegend lernen musste, was die immer gültige Wahrheit ist, brauche ich – so erläuterte ich ihm – eine Atmosphäre denkerischer Freiheit, wo es gerade darauf ankommt, die ewigen Wahrheiten in Frage zu stellen und eigenständig zu denken. Wenn Sie wollen, dass ich ein *theologischer* Alttestamentler werde, genehmigen Sie mir diesen Umweg! Von Heidelberg werde ich dann nach Münster gehen, um dort zu promovieren." Es spricht für das Format dieses Bischofs, dass er mich nach Heidelberg ziehen ließ, auch wenn das seinen Vorstellungen nicht entsprach.

Ich selbst weiß: Meine kurze Heidelberger Zeit, die Vorlesungen und das Seminar bei Gerhard von Rad, das Doktorandenkolloquium bei Claus Westermann, die Philosophievorlesungen bei Hans-Georg Gadamer sowie bei Ernst Tugendhat und sogar die Anatomievorlesung bei Hans Schäfer waren für mich die Entdeckung dessen, was man die Freiheit des Geistes nennt. Diese Heidelberger Zeit in dem überwiegend evangelisch geprägten Milieu forderte mich auch ökumenisch heraus. Ich verhehle nicht, dass ich damals als nebenamtlicher Seelsorger in der Studentengemeinde eine ökumenische Kirchengemeinschaft praktizierte, die heute unvorstellbar ist – vor allem für die kurialen Gottprotzen.

Zwischen Rom und Heidelberg schob ich noch mehrere Monate Studien in Jerusalem. Ich belegte einige Kurse an der Hebräischen Universität und lernte vor allem Ivrit, das moderne Hebräisch, in einem Ulpan, also in einer der für jüdische Einwanderer eingerichteten Spezialschulen. Dieser Ivrit-Kurs, an dem außer mir nur jüdische Immigranten aus Rumänien, Südafrika und aus den USA teilnahmen, öffnete mir die Augen. Ich erinnere mich noch sehr genau: Als ich mich am ersten Tag in der Pause der Kurslehrerin vorstellte und ihr sagte, dass ich zwar aus Rom käme und mich deshalb mit den rumänischen Juden gut auf Italienisch verständigt hätte, dass ich aber Deutscher und katholischer Priester sei, gab sie mir den Rat, mit diesen beiden Informationen erst „herauszurücken", wenn ich in der Klasse akzeptiert sei. Das machte mich einerseits nachdenklich, aber andererseits musste ich mir selbst die Frage beantworten, wie ich mich als Deutscher und als katholischer Priester in dieser jüdischen Klasse verstand. Es gab dann in der Tat viele Gespräche mit den „MitschülerInnen" sowohl über die Frage, warum sich ein Nichtjude für das Judentum interessiert, als auch über die Rolle der katholischen Kirche in der Nazizeit. In den Monaten, die ich damals in Jerusalem war, wurde ich mehrfach zu Parties und in Familien eingeladen. Fast immer wurde ich dabei mit Erzählungen über die Nazizeit und über die schreckliche Geschichte von Verschleppung und Tod konfrontiert. Es machte mich fassungs- und sprachlos zugleich, dass ich selbst so wenig darüber wusste. Das war weder in meiner Schulzeit im bayrischen Städtchen Eichstätt noch in meiner römischen Studienzeit ein Thema gewesen. Das beschämte mich – und forderte mich gerade als Alttestamentler heraus. Diese Jerusalemer Erfahrungen haben mich bleibend geprägt und geben mir bestimmte Schwerpunkte meiner wissenschaftlichen Arbeit bis heute. Dass ich dafür von Fachkollegen (ich könnte Namen nennen) als Rhapsode des Judentums oder als Mitglied im Kartell der Judenfreunde tituliert wurde, zeigt, wie tief der Antijudaismus auch in der Universitätstheologie verwurzelt ist.

Als ich 1967 nach Münster kam und hier 1968 Assistent wurde, ließ ich mich vom Kampf- und Reformgeist der 68iger Zeit anstecken. Ich gehörte zu den Initiatoren der Bundesassistentenkonferenz katholische Theologie und war deren erster Vorsitzender. In dieser Funktion stritt ich für Reformen sowohl der Universität als auch der Kirche. Als Assistentenrepräsentant kämpfte ich unter anderem für die Habilitation von Laien und wurde bei offiziellen Gesprächen mit den Kardinälen Höffner und Volk zwar höflich, aber dezidiert ablehnend hinauskatapultiert. Diese 68iger Erfahrungen haben mich bleibend geprägt: Wir glaubten fest daran, dass man in Kirche, Gesellschaft und Universität etwas verändern kann. Vor allem wir Theologen waren der Meinung, die wissenschaftliche Theologie müsse und könne ein wichtiger Motor der Erneuerung sein. Ich selbst war der Überzeugung, die ich auch heute noch habe: Vor allem Alttestamentlerinnen und Alttestamentler sind von ihrem Fach her aufgerufen und in der Lage, für die Erneuerung von Theologie und Kirche einzutreten und sie durchzusetzen. Im Rückblick auf das Zweite Vatikanum finde ich es faszinierend: Drei der wichtigen Reformkardinäle des Zweiten Vatikanums waren Alttestamentler, nämlich die Kardinäle Alfrink, Bea und König.

Weil die alttestamentliche Exegese innerhalb der Theologie am wenigstens dogmatisch festgelegt ist, hat sie die Aufgabe, das kirchliche Gottprotzentum immer wieder in Frage zu stellen – und zwar von der Bibel her. Als ich mich während meiner Studienzeit für eine wissenschaftliche Karriere im Fach Altes Testament entschied, sagte mir damals der schon zitierte Bischof Schröffer: „Als Alttestamentler wirst du nie Probleme mit dem Lehramt haben, denn das Alte Testament steht ja ganz am Rande unserer Theologie!“ Damit hatte er Recht und Unrecht zugleich. Recht, weil die meisten es damals so sahen. Unrecht, weil viele Reformbewegungen innerhalb der Kirche gerade mit Neuentdeckungen des Alten Testaments zusammenhängen.

Wenn ich auf meine langen Jahre an der Universität Münster, von 1967 bis 1970 und von 1973 bis heute, zurückblicke, kann ich sagen: Ich war und bin gerne hier. Als ich 1982 einen Ruf nach Freiburg erhielt, spielte ich zwar mit dem Gedanken, meine westfälisch-preußische Exilszeit zu beenden und als Südlicht wieder in den Süden Deutschlands zurückzukehren. Bis heute flüstert mir mein Herz ein: Der Süden Deutschlands mit seinen farbenfrohen, sonnigen Städten sowie seinen romantischen Bergen und Seen, mit Weißwurst und Weizenbier, mit Frankenwein und Schweinebraten mit Klößen und nicht zuletzt mit dem weißblauen Himmel ist attraktiver als das flache, verregnete Münsterland mit seinen dicken Bohnen, die man bei uns Saubohnen nennt, weil man mit ihnen die Schweine mästet. Wohlgemerkt: Mittlerweile liebe ich Grünkohl und dicke Bohnen. Was mich 1982 dennoch gegen Freiburg und für Münster votieren ließ, gilt für mich noch heute: Ich bin stolz, Mitglied dieser Fakultät zu sein mit ihrer lebendigen Theologie und vor allem mit ihrem Selbstverständnis einer Reformfakultät im Geist des Zweiten Vatikanums.

Diese Reformleidenschaft zumindest eines Teils der Fakultät hat den konkreten Alltag der Fakultät in den 70iger und 80iger Jahren stark und sehr kontrovers geprägt. Die Fakultät Münster stand damals im Ruf, eine sehr zerstrittene Fakultät zu sein, und ich bin froh darüber, dass ich selbst nicht unwesentlich zur damaligen Unruhe beigetragen habe. Es war im Grunde ein theologischer Streit um das rechte Kirchenverständnis und um die Rolle der Theologie in der Gesellschaft. Man kann sogar sagen: Es war ein erbittert ausgetragener Streit über die Umsetzung des Zweiten Vatikanums. Die Zeiten sind nun insgesamt ruhiger, aber vielleicht auch langweiliger geworden. Dabei ginge es heute um noch Grundlegenderes als damals, nämlich um die Rettung der Grundpositionen des Zweiten Vatikanums. Ich wünsche der Fakultät, dass sie mit Entschlossenheit und mit Kreativität ihr theologisches Wächteramt ausübt. Und vor allem wünsche ich ihr, dass es ihr gelingt, allen staatlichen und gesellschaftlichen Nivellierungsstrategien zum Trotz ihr singuläres Forschungsprofil zu erhalten, ja sogar noch zu steigern.

Ich danke meiner Fakultät dafür, dass sie mich so lange Jahre ertragen hat, aber auch für die theologische und wissenschaftspolitische Heimat, die ich in ihr gefunden habe. Dass ich eine so große Anzahl junger Theologinnen und Theologen zur alttestamentlichen Promotion führen konnte und dass mittlerweile acht meiner Schülerinnen und Schüler Professuren innehaben, verdanke ich nicht zuletzt der Attraktivität der Münsteraner Fakultät. Ich freue mich, dass mein Schülerkreis, aber auch meine ehemaligen MitarbeiterInnen im Seminar heute so zahlreich anwesend sind. Von der Zusammenarbeit mit ihnen habe ich vielfach profitiert. Es ist keine Floskel: Von meinen Schülerinnen und Schülern habe ich viel gelernt. Und ich freue mich verständlicherweise, wenn durch sie das, was mir exegetisch und theologisch wichtig ist, verbreitet wird. Über das, was mir wichtig ist, möchte ich nun im zweiten Teil dieser Vorlesung sprechen.

2. Was mir theologisch wichtig ist

Zwar wollte ich, wie ich eingangs sagte, kein Gottprotz werden, wohl aber ein Theologe. Da ich die Bibel als Kontextualisierung des Wortes „Gott“ und als sprachliche Annäherung an das mit diesem Wort bezeichnete Geheimnis verstehe, wollte ich die Bibel als großes Gottesbuch lesen und auslegen: nicht historistisch, aber historisch-kritisch, nicht mit pastoralem Gesülze, aber mit theologischer Leidenschaft – und vor allem als gemeinsames Buch von Juden und Christen. Ich will darüber in drei Reflexionsgängen sprechen. Zunächst gebe ich eine Problemskizze, dann werfe ich einen kurzen Blick auf biblische Texte und abschließend fasse ich mein Anliegen mit einigen hermeneutischen Reflexionen zusammen.

2.1 Eine kleine Problemskizze

Judentum, Christentum und Islam gelten gemeinhin als die drei großen monotheistischen Religionen. Und meist wird auch gesagt, dass diese drei Religionen zumindest *prinzipiell* in der Gottesfrage übereinstimmen. Auch die im September 2000 in den USA veröffentlichte Erklärung einiger jüdischer Wissenschaftlicher und Rabbiner, die den Titel „Dabru emet (Redet Wahrheit). Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ trägt, formuliert mit der ersten ihrer acht Thesen: „Jews and Christians worship the same God“, d.h. „Juden und Christen beten den gleichen Gott an / verehren denselben Gott“ einen derartigen grundlegenden Konsens zwischen Juden und Christen und macht ihn zum Fundament des jüdisch-christlichen Dialogs.

Was hier so einfach klingt, ist freilich viel komplexer und keineswegs selbstverständlich. Clemens Thoma, einer der erfahrensten Teilnehmer im christlich-jüdischen Dialog, hat in dem von ihm gemeinsam mit Jakob J. Petuchowski 1989 herausgegebenen „Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung“ (Freiburg 1989) im Artikel „Gott“ folgendes festgestellt: „In der speziellen Gottesfrage liegt das empfindliche Zentrum allen jüdisch-christlichen Dissenses. Wer leichtfertig darüber hinweg dialogisiert, treibt den jüdisch-christlichen Dialog dem Scheitern entgegen ... Christen müssen begreifen lernen und es in Kauf nehmen, dass Juden die Einbeziehung Christi in die Göttlichkeit hinein nicht akzeptieren können“ (a.a.O. 74). Die trinitarische Gottesrede ist, zumindest in vielen traditionellen Ausprägungen der christlichen Theologie, so weit vom jüdischen Monotheismus entfernt, dass es schwer fällt, hier noch eine fundamentale christlich-jüdische Gemeinsamkeit zu erkennen. Herbert Vorgrimler schreibt in seinem jüngsten Buch „Gott. Vater, Sohn und Heiliger Geist“ (Münster 2003) zu Recht: „Der christliche Glaube an den dreieinigen Gott hat zu tief einschneidenden Spaltungen zwischen den monotheistischen Religionen geführt ... Wenn Katholiken Maria als ‚Gottesmutter' verehren, dann ist für sie [d.h. für Juden] die Gotteslästerung vollkommen: ‚Mutter JHWHs'. Der eine ursprungslose Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, dessen Name JHWH den Juden anvertraut wurde und den sie heiligen, ER kann keine Menschenmutter haben" (a.a.O. 113). Und wenn das Christentum die altchristliche Tradition, zu „Gott" „*durch* Jesus Christus *im* Heiligen Geist" zu beten, mehr und mehr aufgibt und neuerdings emphatisch zu „Christus, unserem Gott und Erlöser" o.ä. betet, ist dies für Juden prinzipiell ein anderes Gottesverständnis als das ihrer Tradition. Dass sich nicht wenige Christen Jesus Christus *de facto* als einen zweiten Gott neben „Gottvater" vorstellen, dürfte unbestreitbar sein und ist für viele Juden ein weiteres Indiz dafür, dass Juden und Christen eben nicht „den gleichen / denselben Gott" anbeten.

So verwundert es nicht, dass gerade von jüdischer Seite der ersten These von „Dabru emet" heftig widersprochen wurde. Unter der Überschrift „Wie man den jüdisch-christlichen Dialog nicht führen soll" veröffentlichte der Harvard-Professor Jon D. Levenson, der bedeutende Studien u.a. über die Theodizee und über die Korrelation von Sinai und Zion in der Hebräischen Bibel vorgelegt hat, eine ausführliche Kritik an „Dabru emet". Zur ersten These, dass Juden und Christen den gleichen Gott anbeten, stellt er u.a. fest: „Juden waren ... *nicht* immer überzeugt, dass die Christen denselben Gott anbeten. Maimonides zum Beispiel, der Philosoph des 12. Jahrhunderts und große sephardische Gesetzesautorität, erklärte das Christentum ausdrücklich als Idolatrie und verbot deshalb den Kontakt mit Christen, wie er mit Angehörigen anderer, nicht götzendienerischer Religionen erlaubt war. Selbst in der mittelalterlichen aschkenasischen Welt, wo eine ganz andere Sicht des Christentums herrschte, interpretierten einige Autoriäten das monotheistische Bekenntnis des *Shema*, der vorgeschriebenen täglichen Erklärung des jüdischen Glaubens, als ausdrückliche Verneinung der Lehre der Trinität. Dieser Punkt ist 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 ... Teilnehmer am jüdisch-christlichen Dialog sprechen oft so, als stimmten Juden und Christen überein im Blick auf Gott, seien aber verschiedener Auffassung im Blick auf Jesus. Sie haben vergessen, dass ... Christen in einem sehr konkreten Sinne glauben, dass Jesus Gott *ist*" (Kirche und Israel 17,2002,172f).

Dass die tiefste Differenz zwischen Judentum und Christentum im Gottesverständnis liegt, ist eine Position, die auch im Christentum selbst starke Anhängerschaft hatte – und bis heute hat. Diese Position zeigt sich vor allem dort, wo das Christentum als das gegenüber dem Judentum radikal Neue und Andere präsentiert und wo das Neue des Christentums als Gegensatz zum Judentum oder als Überbietung bzw. gar als Überwindung des Judentums proklamiert wird. Nicht selten wird dieser Gegensatz bereits auf der Ebene der christlichen Bibel so expliziert, dass das Alte Testament als typisch jüdisches Gottes-Konzept durch das Neue Testament als spezifisch christliches Gottes-Konzept „aufgehoben" worden sei.

Diese antithetische Position liegt überall dort vor, wo von christlicher Seite eine explizite oder implizite Diskreditierung des Alten Testaments und seiner Gottesbotschaft vorgetragen wird. Ich will und brauche hier nicht die klassischen Klischees dieser Diskreditierung zu wiederholen und zu diskutieren; ich kann hier auf meine zahlreichen Publikationen zu diesem Thema verweisen. Das Problem hat tiefe Wurzeln und darf gar nicht so einfach auf die Seite geschoben werden, wie uns bereits Markion, der erste prominente Vertreter dieser Position in der ersten Hälfte des 2. Jh. n.Chr., zeigt.

Allerdings stellt sich die Frage nach Differenz und Gemeinsamkeit der jüdischen und der christlichen Gottesrede heute anders als zur Zeit Markions und der Jahrhunderte danach. Angesichts des in den letzten fünfzig Jahren zumindest im Bereich der westlichen Kirchen erarbeiteten Konsenses darüber, dass das Judentum trotz seines Nein zu Jesus Christus nicht von Gott verworfen ist und bleibend im ungekündigten Gottesbund lebt, drängt sich heute nun für die christliche Theologie die Frage auf, ob ihre traditionelle Gottesrede der christlich-jüdischen Gemeinsamkeit entspricht und wie die christliche Gottesrede sich zur jüdischen Gottesrede verhält. Und da die Kirchen und die christliche Theologie ebenfalls seit fünfzig Jahren, sich darum bemühen, die theologische Relevanz des sogenannten Alten Testaments in dessen Verhältnis zum Neuen Testament neu zu bestimmen, ist die Frage „Beten Juden und Christen den gleichen Gott an?" eng mit dieser bibelhermeneutischen Diskussion verbunden.

Das katholische Lehramt hat sich erfreulicherweise in den letzten Jahrzehnten intensiv mit dieser Problematik beschäftigt. Gerade das im Mai 2001 veröffentlichte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel" stellt sich auch dieser Frage und präsentiert Perspektiven, die gegenüber dem, was über Jahrhunderte hinweg kirchenamtlich verkündet wurde, neu und weiterführend sind – auch wenn sie eigentlich „nur" eine Rückgewinnung und „Wieder-Holung" von Sichtweisen darstellen, die gut ur-christlich sind. Hier ist nicht der Ort und die Zeit einer detaillierten Analyse dieses Dokuments. Ich möchte aber wenigstens einen Abschnitt zitieren, der die jüdisch-christliche Differenz beim Umgang mit den gleichen biblischen Texten problematisiert und positiv würdigt:

„Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar“ (Nr.22).

Hier wird unmissverständlich klargestellt: Juden müssen von ihrem Selbstverständnis her ihre Bibel anders als die Christen ihr Erstes Testament lesen. Beide Lesarten sind theologisch legitim. Dann aber verschärft sich, auch im Blick auf die sog. Wahrheitsproblematik, die Frage: Wie verhalten sich beide Lesarten zueinander? Gibt es bei aller Differenz eine perspektivische Gemeinsamkeit, die der biblische Text vorgibt und um die beide sich mühen müssen?

Für die christliche Bibellektüre formuliert das Dokument der Bibelkommission diese Perspektive folgendermaßen: „Das Neue Testament hält unerschütterlich am monotheistischen Glauben Israels fest: Gott bleibt der einzige; dennoch nimmt der Sohn an seinem Geheimnis teil“ (Nr. 65). Aus jüdischer Sicht, aber auch für eine sachgemäße christliche Lektüre des Ersten Testaments hängt nun freilich viel, wenn nicht sogar alles an dieser im Dokument der Bibelkommission nicht weiter präzisierten Frage, *wie* denn der Sohn am Geheimnis des einzigen Gottes teilnimmt. Dieser Frage will ich im nächsten Teil meiner Ausführungen in der gebotenen Kürze nachgehen.

2.2 Ein biblisches Paradigma

Ich wähle als Ausgangspunkt für unsere Reflexion den Johannesprolog, also einen Text sogenannter hoher Christologie. Wir können hier nicht den ganzen Text besprechen, sondern nur den Schlussabschnitt 1,14–18, der mit dem programmatischen Satz eröffnet wird:

> „Und der Logos wurde Fleisch“ (V.14a).

Von diesem Logos heißt es zu Beginn des Prologs:

> „Im Anfang war der Logos,
> und der Logos war bei Gott,
> und Gott war der Logos“ (V.1)

Der schöpferische Logos *Gottes*, der die Welt „von Anfang an“ durchwirkt und ihre Lebensquelle ist, der (was hier nicht weiter entfaltet werden kann) als rettendes und erneuerndes Licht immer wieder in der Geschichte des Gottesvolks Israels aufgestrahlt ist – dieser Logos trat gewissermaßen aus seiner „Abstraktheit“ als göttliches Lebensprinzip heraus und nahm personhafte Gestalt an in Jesus von Nazaret. Der Logos erschien nicht als göttlicher Schreckensglanz, sondern „er wurde Fleisch“. Wohlgemerkt: Es heißt nicht, dass Gott *Mensch* wurde, wie oft gesagt wird, sondern dass der Logos Fleisch wurde. *„Fleisch*“ meint in biblischer Sprache den einzelnen Menschen in seiner Hinfälligkeit, Verletzbarkeit und Vergänglichkeit. Johannes übersetzt hier gewissermaßen die bei Mt und Lk betonte Botschaft vom messianischen *„Kind“* in theologische Anthropologie. Es ist die paradoxe Botschaft: Die *schöpferische Liebe* Gottes, die „von Anfang an“ die Welt am Leben erhält, wird *sichtbar* in der Gestalt „des Fleisches“, d.h. des konkreten Menschen Jesus von Nazaret, wie der Prolog in V.14–18 durch mehrere Rückgriffe auf ersttestamentliche Vorgaben erläutert.

Im Schlussabschnitt 1,14–18 wechselt die Sprechrichtung des Prologs. Während in 1,1–13 in *beschreibender* Sprache vom Logos (und von Johannes dem Täufer: 1,6–8) die Rede ist, spricht ab 1,14 ein „Wir“. Auf der Textebene sind dies die, von denen 1,12 sagt: „Die ihn aufnahmen, ihnen gab er Vollmacht, Kinder Gottes zu werden, die *an seinen Namen* glauben“. Es sind nach 1,14 die, die im „Fleisch“ Jesu die „Herrlichkeit“ Gottes „geschaut haben“ (V.14).

Was hier gemeint ist, lässt sich nur vor dem Hintergrund des Buches Exodus, insbesondere der Abschnitte Ex 29 und Ex 33-34 verstehen, die hier wörtlich zitiert und motivlich variiert werden. Der Johannesprolog ist ohnedies als ganzer Text ein signifikanter Beleg für die von dem bereits erwähnten Dokument der Bibelkommission formulierte Auffassung: „Ohne das Alte Testament wäre das Neue Testament ein Buch, das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist“ (Nr. 84).

In Ex 33–34 wird das Geheimnis des Sinai-Gottes erzählerisch reflektiert. Da ringt Mose mit JHWH nach dem Abfall des Volkes zum Goldenen Kalb um die Frage, ob und wie Gott nach der Sünde noch bei und mit seinem Volk bleiben wolle bzw. bleiben könne. Es sind drei Bitten, die Mose ab Ex 33,12 vorträgt. Sie kreisen allesamt um das Geheimnis der erfahrbaren Gegenwart Gottes. In biblischer Sprache geht es um die Erfahrung der „Herrlichkeit“ JHWHs. Diese wird dem Mose in zweifacher Hinsicht zugesagt: Gottes „Angesicht“, d.h. seine liebende Zuwendung, wird Israel auf dem Weg durch die Wüste führen. Und Gottes „Angesicht“ wird sie vor und in Gefahren schützen und bewahren. Aber als Mose noch einen Schritt weitergeht und bittet: „Lass mich doch deine Herrlichkeit schauen!“ (Ex 33,18), wird ihm die direkte Erfüllung dieser Bitte verwehrt: „Du kannst mein Angesicht nicht schauen; denn kein Mensch kann am Leben bleiben, der mich schaut“ (Ex 33,20). In den ersten zwei Bitten des Mose bedeutet die Herrlichkeit Gottes den Glanz der Macht, die Gott seinem Volk zum Schutz auf seinem Weg angedeihen lässt. Aber als Offenbarung Gottes selbst, als

„Einblick“ in seine Göttlichkeit, d.h. in sein göttliches „Wesen“, ist die „Herrlichkeit“ Gottes Menschen unzugänglich. Allerdings räumt Gott dem Mose dann doch die äußerste Möglichkeit ein, seine Herrlichkeit zu schauen, zumal die Gottesschau ja ein zentraler Topos der Prophetie und der Psalmen ist. So sagt Gott in Ex 33: „Ich will vorübergehen lassen vor deinem Angesicht all meine Schönheit und ich will ausrufen vor dir meinen Namen: Meine Gnade schenke ich dem, dem ich gnädig sein will, und mein Erbarmen dem, dessen ich mich erbarmen will ... Du wirst meinen Rücken/mein Nachher schauen, aber mein Angesicht kann niemand schauen“ (Ex 33,19.23). Das ist die äußerste Möglichkeit der Annäherung des Menschen an Gott selbst, nämlich das *Vorübergehen* der Herrlichkeit Gottes zu erfahren, in einer Felsspalte durch die Hand Gottes vor dem Anblick der Herrlichkeit geschützt, mit der Erlaubnis, hinter Gott her schauen zu dürfen (vgl. Ex 33,21f) und ihn im Vorübergang zu *hören*. Nicht Gott selbst, sondern nur *die Spuren seiner Präsenz* bei seinem Volk und in dieser Welt können von Menschen wahrgenommen werden. Der jüdische Bibelwissenschaftler Joseph Hermann Hertz kommentiert diese Passage folgendermaßen: „Nur rückwärts blickend, nur aus den von Ihm ausgegangenen Wirkungen und Eindrücken, vermögen wir uns eine Vorstellung von Ihm zu bilden, so wie ein Schiff durch die Wasser des Weltmeeres dahinfährt und sein Kielwasser hinter sich lässt, so kann Gott nur aus den göttlichen ‚Fußstapfen’ in der menschlichen Geschichte und an seinen Furchen in den Seelen der Menschen erkannt werden“ (J. H. Hertz, Pentateuch und Haftaroth II, Berlin 1937/8,389).

In Ex 34 wird dann erzählt, wie und wozu sich diese Zusage Gottes erfüllt. Sie wird ausdrücklich in den Kontext der Sündenvergebung und der Erneuerung des Bundes gestellt. Mose steigt abermals auf den Berg Sinai und dort geht JHWH an ihm vorüber und ruft in der poetisch gestalteten Gottesrede Ex 34,6f das Geheimnis seines Namens aus:

> „JHWH ist JHWH,
> ein barmherziger und gnädiger Gott (El),
> langsam zum Zorn und groß an Güte und Treue,
> bewahrend Güte den Tausenden,
> wegtragend Schuld und Frevel und Sünde,
> aber er lässt gewiss nicht ungestraft,
> heimsuchend die Schuld der Väter an den Söhnen und an den
> Söhnen der Söhne, an der dritten und an der vierten Generation.“

Verständlicherweise kann diese komplexe Gottesrede jetzt nicht detailliert analysiert und interpretiert werden. Ich katalogisiere nur die wichtigsten für unseren Diskurs wichtigen Aspekte (vgl. dazu zuletzt die einschlägigen Monographien von R. Scoralick und M. Franz):

(1) Ex 34,6f ist im erzählerischen Kontext nicht Mose-, sondern Gottesrede. Es ist eine von prophetischer und psalmistischer Sprache inspirierte Selbstdefinition des Gottes Israels. In diachroner Hinsicht korrespondiert Ex 34,6f der berühmten Selbstdefinition des biblischen Gottes in Ex 3,14. Dem doppelten היהא רשא היהא von Ex 3,14 entspricht hier das doppelte הוהי הוהי. Während in Ex 3,14 der Kontext JHWH als den Gott präsentiert, der sein Volk aus pharaonischer Unterdrückung befreit, proklamiert Ex 34,6f JHWH als den Gott, der sein Volk aus der Abkehr zu falschen Göttern zurückführt, weil er in seinem tiefsten Wesen barmherzig und gnädig ist.

(2) Diese Gottesrede ist in syntaktischer Hinsicht außerordentlich kunstvoll gestaltet und will so eine Systematik von Gottesaussagen bieten. Sie beginnt mit der zweimaligen Nennung des Gottesnamens JHWH, die man als Nominalsatz lesen kann, d.h. „JHWH ist JHWH“. Diese Betonung des Eigennamens macht deutlich, was sich auch von der entstehungsgeschichtlichen Situation des Textes (7.Jh. v.Chr.) her nahe legt: Hier soll der Gott JHWH gegenüber anderen Göttern in seinem Proprium profiliert werden. Dann folgen die zwei Adjektive „barmherzig und gnädig“, die attributiv mit dem Nomen לא („Gott“) verbunden sind und die als Wesensaussage fungieren. Daran schließen sich zwei weitere Adjektive an, die sich abermals auf das Wesen JHWHs beziehen und dieses präzisieren: Die Aussage „langsam zum Zorn“ grenzt JHWHs Zorn zeitlich ein, die Aussage „groß/reich an Güte und Treue“ steigert demgegenüber JHWHs Güte. Die hier verwendeten Nomina sind sog. Wirknomina, d.h. sie charakterisieren die Art und Weise, wie der Gott JHWH seinem Wesen gemäß in der Welt wirkt und erfahrbar wird. In V. 7a folgen dann zwei Partizipien („bewahrend“ bzw. „wegtragend“). Grammatisch nehmen Partizipien eine mittlere Stellung zwischen Nomen und Verbum ein. Durch ihre Nähe zum Nomen bieten sie eine Wesensaussage, durch ihre Nähe zum Verbum drücken sie eine Handlung aus. In unserem Zusammenhang heißt dies: Die beiden Partizipien wollen eine Konkretisierung der vorangehenden Wesensaussagen sein. In V.7b folgt überraschend ein finites Verbum im Imperfekt (Präfixkonjugation), das durch eine figura etymologica verstärkt wird: „er lässt gewiss nicht ungestraft“. Den Abschluss bildet das Partizip „heimsuchend“, das die Verbalaussage konkretisiert. Inhaltlich ist V.7b die Aussage, dass JHWH straft. Aber die unterschiedliche Grammatik ist auffallend: Während die positiven Aussagen über JHWHs Barmherzigkeit, Güte und Treue nominal mit Adjektiven und Partizipien als Wesensaussagen gestaltet sind, wird sein Strafhandeln verbal formuliert. Der Text deutet hier bereits auf der Ebene der Grammatik eine Asymmetrie an: Zwar ist JHWH ein Gott in der Dialektik von Barmherzigkeit und Zorn, aber beide Wirkweisen scheinen nicht in gleicher Weise sein Wesen zu bestimmen.

(3) Diese Asymmetrie lässt sich durch weitere Beobachtungen zur Semantik von Ex 34,6-7 erhärten. Hier müssen einige Beobachtungen genügen:

– Die Anzahl der die *heilvolle* Zuwendung JHWHs signalisierenden Aussagen überwiegt eindeutig gegenüber den Aussagen über JHWHs strafendes Handeln.

– Während die Aussage „groß/reich an Güte und Treue“ quantitativ steigert, schränkt die Aussage „langsam zum Zorn“ ausdrücklich ein: Es dauert lange, bis JHWH seinen Zorn wirken lässt. Und dies nicht aus Schwäche, sondern aus freier Entscheidung – offensichtlich weil er seinem Wesen nach „barmherzig und gnädig“ ist.

– Wie immer die unterschiedlichen Angaben der Adressatenkreise, denen die Güte bzw. die Strafe JHWHs gilt, genau verstanden werden müssen, es dürfte keine Frage sein: die Angaben „Güte den Tausenden“ und „Strafe bis in die vierte Generation“ unterstreichen eine Differenz zwischen Güte und Zorn.

(4) Der religionsgeschichtliche Vergleich des in Ex 34,6-7 entfalteten Profils des Gottes JHWH mit entsprechenden Epitheta der Götterwelt in der Umgebung Israels (auch das kann wieder nur angedeutet werden) erbringt ein überraschend klares Ergebnis: Einerseits lassen sich für alle Einzelaussagen religionsgeschichtliche Parallelen benennen. Andererseits ist die in Ex 34,6f gestaltete Systematik singulär, und zwar in zweifacher Hinsicht:

– Die in Ex 34,6-7 formulierte Asymmetrie von Gnade und Zorn ist zum einen das spezifische Profil des Gottes JHWH im Kontext der altorientalischen Götterwelt. „Vorbilder einer solchen Asymmetrie ... finden sich allenfalls in der persönlichen Frömmigkeit des ägyptischen Neuen Reichs. Im semitischen Bereich gibt es zu ‚langsam zum Zorn’ keine wirkliche Entsprechung unter den göttlichen Epitheta. In Mesopotamien ist die Gnade der Gottheiten kaum größer als ihr Zorn“ (*M. Franz,* Der barmherzige und gnädige Gott, BWANT 160, 268). Dass im Ersten Testament diese Asymmetrie kein Randphänomen ist, bestätigen zahlreiche Passagen im Psalter und in der Prophetie. Zwei Belege müssen hier genügen. In Ps 30,6 fasst der Beter seine Rettungserfahrung folgendermaßen zusammen: „Einen Augenblick in seinem Zorn, ein Leben lang in seiner Güte“. Analog lautet in Jes 54,7-8 die Heilsverheißung im Exil: „Einen kleinen Augenblick habe ich dich verlassen. Aber mit großem Erbarmen will ich dich sammeln. Im Ausgießen des Zorns habe ich mein Angesicht einen Augenblick vor dir verborgen. Aber mit ewiger Güte habe ich mich deiner erbarmt, spricht dein Goel [Erlöser] JHWH.“

– Die Systematik von Ex 34,6-7 macht zum anderen die beiden Adjektive „barmherzig“ und „gnädig“ zu den grundlegenden Wirkweisen JHWHs. Auch das ist im Horizont der altorientalischen Götterwelt singulär. In der spätalttestamentlichen und in der rabbinischen

Tradition (und davon abhängig auch im Koran) kann Gott sogar schlicht „der Barmherzige“ (Rah□man bzw. Rah□mānā) genannt werden. Auch hier müssen wieder wenige Beispiele genügen. In Sir 50,19 heißt es bei der Beschreibung des Tempelfestgottesdienstes (unter Leitung des Hohenpriesters Simeon): „Alles Volk jubelte im Gebet vor dem Angesicht des Barmherzigen.“ Später ist „der Barmherzige“ in Inschriften und im Talmud als Substitution des Gottesnamens häufig bezeugt. Zumindest bestimmte Gruppen des Judentums sahen in der Barmherzigkeit JHWHs seine typischste Eigenschaft. Deshalb redeten sie nicht vom „Allmächtigen“, sondern vom „Barmherzigen“, wenn sie von ihrem Gott redeten. Wie töricht das verbreitete christliche Klischee ist, der Gott des Alten Testaments sei der Gott der Rache und der Gott des Neuen Testaments sei demgegenüber der Gott der Liebe, dürfte damit klar sein.

(5) Dass die Prädikationen „barmherzig“ und „gnädig“ in Ex 34,6 das göttliche Proprium JHWHs betonen, wird schließlich noch durch einen inneralttestamentlichen Blick evident. Die beiden Adjektive מוחר = „barmherzig“ und ןונח = „gnädig“ werden nur für JHWH verwendet. Einzige Ausnahme ist Ps 112,4b, wo eine gezielte Nachahmungstheologie vorliegt, insofern im vorangehenden Zwillingspsalm 111,4b JHWH als מוחרו ןונח proklamiert wird, als dessen Abbild der Mensch ebenfalls מוחרו ןונח sein soll. Mit dieser Beobachtung stimmt überein, wenn JHWH in Hos 11,9 die Unfähigkeit, seinen Zorn zu vollstrecken, weil in ihm die Barmherzigkeit als göttliche Gegenkraft entbrennt, so begründet: „Denn Gott (El wie in Ex 34,6!) bin ich und nicht Mensch bzw. Mann.“

Der Gott des Ersten Testaments ist also nach Ex 34,6f ein Gott in der Dialektik von Zorn und Barmherzigkeit, weil er ein seinem Volk und seiner Welt zugewandter Gott ist. Er ist ein Gott, der Unterdrückung und Sünde nicht einfach hinnimmt, wenngleich er „langsam zum Zorn“ ist und prüft und zuwartet, bis er zum Gericht kommt, aber es ist kein alles und alle vernichtendes Gericht, sondern sein letztes Wort ist die rettende Barmherzigkeit, weil dies sein innerstes Wesen und seine typischste Eigenschaft ist.

Die Gottesbotschaft von Ex 34,6f als Interpretation von Ex 3,14 müsste nun als theologisch-politisches Programm vor dem Hintergrund der neuassyrischen Staatsideologie und der Machtpolitik der Jerusalemer Königsherrschaft weiter profiliert werden, da die biblische Gottesrede ja nie ein Ideenkonstrukt war, sondern gesellschafts- und geschichtsgestaltende Kraft beanspruchte. Wenn die hinter Ex 34,6f stehenden Kreise angesichts des Untergangs des Nordreichs den Gott der Barmherzigkeit in einer asymmetrischen Dialektik mit dem Gott des Zorns konfrontierten, war dies ein kritisches und utopisches Programm zugleich. Dass die

Tradition Israels die Relevanz dieses Programms erfasst hatte, bestätigt die Tatsache, dass Ex 34,6f der am häufigsten inneralttestamentlich zitierte und aktualisierte Text ist.

So verwundert es nicht, dass der Johannesprolog auf eben diesen Text und seinen Kontext zurückgreift, um sein monotheistisches Konzept gegen den Vorwurf, die johanneische Christologie verstoße gegen den jüdischen Monotheismus, zu verteidigen. Dass Vertreter des traditionellen Judentums diesen Vorwurf erhoben, bestätigt das Johannes-Evangelium selbst, wenn es in Joh 10 das eigentlich zur Zeit des Evangelisten, also zwischen 80 und 100 n.Chr., anzusetzende Streitgespräch in das Leben Jesu zurückprojiziert und den Streit folgendermaßen stilisiert: „Jesus sagte zu den Juden: ‚Ich und der Vater sind eins'. Da hoben die Juden Steine auf, um ihn zu steinigen. Jesus hielt ihnen entgegen: Viele gute Werke habe ich im Auftrag des Vaters vor euren Augen getan. Für welches dieser Werke wollt ihr mich steinigen? Die Juden antworteten ihm: Wir steinigen dich nicht wegen eines guten Werkes, sondern wegen Gotteslästerung; denn du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott" (Joh 10,30-33).

Aus jüdischer Sicht klingen manche Formulierungen des Johannes-Evangeliums wie eine Zwei-Götter-Lehre. Der Vorwurf, hier werde der Monotheismus durch einen Ditheismus zerstört, ist auf den ersten Blick nicht verwunderlich. Trotzdem, scheint mir, ist das Bestreben des Johannes-Evangeliums unübersehbar, am monotheistischen Grundbekenntnis festzuhalten. Am auffälligsten wird dies an der massiven Theozentrik des Evangeliums. „Der johanneische Jesus sagt nie von sich selbst im Passiv ‚*ich* bin gesandt worden', sondern spricht von seinem ‚*Vater,* der ihn gesandt hat' oder häufiger nur von ‚dem, der ihn gesandt hat'" (M. Theobald, QD 138, 60). Und noch deutlicher sagt er: „Der Sohn kann nichts von sich aus tun, sondern nur, wenn er den Vater etwas tun sieht" (Joh 5,19). Mit Michael Theobald kann man diese theozentrische Akzentuierung so interpretieren: „Gegen den Vorwurf des ‚Ditheismus' von jüdischer Seite setzt das Evangelium ein ‚subordinatianisches' Modell, das an der Einzigkeit Gottes betont festhält ... Möglicherweise will es damit auch christologische Fehlentwicklungen in der eigenen Gemeinde auffangen" (QD 138,62).

Diese monotheistische Perspektive liegt m.E. auch im Johannes-Prolog vor, wenn er seine Christologie an die Theologie von Ex 33-34 anbindet, indem er ausdrücklich aus Ex 34,6 zitiert und ebenfalls ausdrücklich auf den Kontext Ex 33,18-23 anspielt:

> „Und der Logos wurde Fleisch,
> und schlug sein Zelt auf unter uns,
> und wir schauten seine Herrlichkeit,
> Herrlichkeit als des Einziggeborenen vom Vater

> reich an Güte und Treue“ (Joh 1,14).

Es ist die Herrlichkeit des Vaters, die im Sohn begegnet. Sie ist vermittelt durch die Menschlichkeit „des Fleisches“. Und vor allem: Sie wird erfahren als die Fülle von Güte und Treue. Das ist einerseits die „Wieder-Holung“ der durch Mose vermittelten Sinai-Erfahrung. Aber dies ist andererseits eine andere Weise der Vermittlung: Sie geschieht nun *in* der Person des Mittlers selbst. 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“. Die „Güte und Treue“ Gottes wurde in Jesus im Maß der Fülle erfahren, wie 1,16f zusammenfasst:

> „Denn aus seiner Fülle
> haben wir alle empfangen
> Güte über Güte:
> Denn die Tora wurde durch Mose gegeben,
> die Güte und die Treue kam durch Jesus Christus“ (Joh 1,16f).

Zu Recht hat Karl Löning in unserer gemeinsamen Vorlesung im Sommersemester 1996 über die biblische Schöpfungstheologie (aus dieser Vorlesung ist unser gemeinsames Buch „Als Anfang schuf Gott“ hervorgegangen) hervorgehoben: Hier wird nicht, ein Gegensatz zwischen Mose und Jesus Christus, zwischen „Gesetz“ und „Gnade“ aufgebaut. Im Text steht weder ein „aber“ noch ein „und“. Der Sinai-Bezug von Joh 1,14.16 macht deutlich, dass auch die durch Mose gegebene Tora Gabe des barmherzigen und gnädigen Gottes ist und bleibt. Freilich steigert Joh 1,17: Was sogar dem Mose am Sinai von Gott verweigert wurde, nämlich die Herrlichkeit Gottes selbst zu schauen, ist durch den fleischgewordenen Logos möglich geworden: Er ist die in dem Menschen Jesus Gestalt gewordene, „von Anfang der Schöpfung an“ wirkende Güte und Treue Gottes. Gott ist ein barmherzig und gnädig Gebender – durch Mose *und* durch Jesus Christus. In beiden kommt die Fülle der rettenden Barmherzigkeit Gottes in diese Welt, freilich auf unterschiedliche Weise. Einerseits gilt: Der durch Mose die Tora Gebende ist derselbe Gott, der in und durch Jesus Christus „unter uns wohnt“ und wirkt. Und andererseits gilt zugleich: In Jesus ist die Güte Gottes in so bislang nicht geschauter Gestalt präsent geworden. Diese Singularität Jesu fasst der Schlusssatz des Prologs (1,18) zusammen:

> „Gott hat keiner jemals geschaut ...
> Dieser hat ihn ausgelegt“ (Joh 1,18).

Das hier verwendete Verbum „auslegen“ ἐζηγέομαι: ἐζηγήσατο ist der Fachbegriff für Exegese. Inhaltlich verweist er auf das nach dem als Ouvertüre gesetzten „Prolog“ folgende Evangelium. Jesus ist nicht ein weiterer, zweiter Gott, sondern eine biographische Exegese des einzigen Gottes – und zwar des schöpferisch wirkmächtigen und des barmherzig rettenden Gottes, den das Erste Testament bezeugt. Er ist nicht „Offenbarer“ eines bislang unbekannten Gottes, sondern „Ausleger“ des Gottes Israels – zum Heil *der ganzen Schöpfung*, wie Joh 1,1–13 erläutert.

2.3 Einige Schlussreflexionen

Wenn wir versuchen, das in Joh 1,14-18 von Ex 33-34 her gestaltete Gotteskonzept für unsere Frage nach Gemeinsamkeit und Differenz alttestamentlicher und neutestamentlicher Gottesrede sowie der darin implizierten Frage nach dem Verhältnis von jüdischer und christlicher Gottesrede hermeneutisch zu reflektieren, erscheinen mir vier Perspektiven wichtig, die ich abschließend nur sehr fragmentarisch skizzieren und als Bibelwissenschaftler an die Systematiker weitergeben möchte:

(1) Der Johannesprolog ist *ein* Modell der im Frühjudentum vielfältigen Versuche, einen *dynamischen Monotheismus* zu präsentieren. Dieser Versuch kombiniert die Schechinatheologie mit der Kondeszenztheologie. Plakativ wird diese Kombination an der Redeweise greifbar, dass der Logos Gottes Fleisch wird und so mitten in der Welt wohnt – als erfahrbare Gestalt der Güte und Treue JHWHs. Joh 1,18 betont ausdrücklich, dass Jesus eine Auslegung / Exegese des Sinaigottes ist. Jesus steht damit in der Reihe jener gottgesandten prophetischen Gestalten, durch die sich JHWH seinem Volk und der Welt mitgeteilt hat. Er ist nicht ein weiterer Gott neben JHWH, sondern eine Offenbarungsgestalt JHWHs. *Vom Ansatz her* ist diese inkarnatorische Christologie m.E. kein radikaler Gegensatz zum ersttestamentlichen und jüdischen Gottesverständnis, wenn man die Perspektive „inkarnatorisch“ so versteht, wie beispielsweise der jüdische Gelehrte Michael Wyschogrod dies tut: „Das Judentum ist ... inkarnatorisch – wenn wir unter diesem Begriff die Vorstellung verstehen, dass Gott in die Welt des Menschen eintritt, dass er an bestimmten Orten erscheint und dort wohnt, sodass sie dadurch heilig werden. Das Christentum hat diese Tendenz konkretisiert, sie so zugespitzt auf eine spezifische Inkarnation ... Auf jeden Fall ist zu betonen, dass sich die jüdische Abneigung gegen eine Inkarnationstheologie nicht auf A-priori-Gründe berufen kann, als gäbe es etwas im Wesen der jüdischen Gottesvorstellung, das sein Erscheinen in Menschengestalt zu einer logischen Unmöglichkeit machte“

(M.Wyschogrod, Inkarnation aus jüdischer Sicht: EvTh 55,1995,13–28.22f). Dass sich Gott in Jesus von Nazaret geoffenbart hat, ist nicht prinzipiell unjüdisch, solange der Ansatz des Johannesprologs gültig bleibt, dass Jesus nicht einfach „Gott“ (er ist auch in dogmatischer Sprache „wahrer Mensch und wahrer Gott“), sondern biographische „Auslegung“ des letztlich unbegreiflichen Gott-Geheimnisses ist. Gewiss ist die dann vom christlichen Bekenntnis vollzogene weitere Präzisierung, dass Jesus der Christus in einzigartiger Weise in das Gott-Geheimnis selbst hineingenommen ist, nicht mehr jüdisch und mit der jüdischen Sicht der Einheit Gottes nicht mehr vereinbar. Hier wird also die Spannung von Gemeinsamkeit und Differenz sichtbar. Die vom eingangs genannten Dokument der Bibelkommission vorgeschlagene Trias Kontinuität – Diskontinuität – Progression für diesen Sachverhalt scheint mir allerdings wenig geeignet, weil sie die *fundamentale* Gemeinsamkeit jüdischer und christlicher Gottesrede durch ein evolutives Offenbarungskonzept verdeckt. Zu diesem Fundament gehört die gemeinsame Rückbindung an die in der Tora/im Pentateuch bezeugten und mit dem Gottesnamen JHWH benannten Gotteserfahrungen Israels, die einerseits JHWHs besondere Beziehung zu Israel begründen und die andererseits zugleich JHWH als Schöpfer des Himmels und der Erde verkünden sowie die Geschichte JHWHs mit Israel in den Horizont der Weltgeschichte stellen, sodass JHWH auch der Gott der Völker ist – freilich ohne dass seine spezifische Beziehung zu Israel eingeschränkt wird. Das aber bedeutet, dass eine christliche Gottesrede, so sie biblisch bleiben will und nicht eine wie immer geartete „Gottesverwechslung“ (z.B. im Stil griechischer Philosophie) vollzieht, ihren *fundamentalen* Bezug auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und auf den Gott der Tora des Mose bewusst machen muss.

(2) Die *fundamentale* Gemeinsamkeit der jüdischen und christlichen Gottesrede fordert, dass das Christentum sein spezifisch *trinitarisches Gottesbekenntnis* nicht so formuliert, dass das monotheistische Grundbekenntnis aufgehoben wird oder seine Priorität verliert. Ich erspare mit hier einen kritischen Blick auf mehrere neuere Publikationen von christlichen Dogmatikern, in denen das monotheistische Fundament kaum noch sichtbar wird. Um deutlich zu machen, dass wir Christen nicht an drei Götter glauben, sondern an *einen* Gott, der in dieser Welt als Vater, Sohn, Heiliger Geist gegenwärtig war und ist, könnten wir beispielsweise unsere liturgische Sprache pointieren oder modifizieren. Das große nicaeno-constantinopolitanische Credo könnte dezidiert so verstanden werden, dass der erste Satz als monotheistischer Basissatz gelesen wird „Ich glaube an den *einen* Gott“, der dann entfaltet wird als Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist. Syntaktisch müsste dann hinter „Credo in unum Deum“ ein Punkt gesetzt werden. Auch die trinitarische Doxologie „Ehre sei dem Vater

...“ könnte ausdrücklich monotheistisch akzentuiert werden, wenn wir beten würden: „Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist: dem *einen* Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ Analog könnte die Segensformel lauten: „Es segne euch der *eine* Gott, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist!“

(3) Der Diskurs mit dem Judentum kann uns bewusst machen, dass *alles* menschliche Reden über Gott, *auch* das Reden über Gott in Jesus von Nazaret, unter dem in Ex 33,19–23; Joh 1,18 formulierten Vorbehalt steht, dass *das Gott-Geheimnis dem menschlichen Schauen und der menschlichen Sprache letztlich unzugänglich* bleibt. Was das vierte Laterankonzil im Jahre 1215 festgestellt hat und was gut jüdisch ist, müsste vielleicht doch stärker die christliche Gottesrede bestimmen als dies der Fall ist: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine noch größere Unähnlichkeit zwischen ihnen einschlösse.“ Deshalb braucht unsere Gottesrede die Vielzahl der Metaphern, um sich dem Gott-Geheimnis anzunähern – sei es aus jüdischer, sei es aus christlicher Perspektive. Wenn der Johannesprolog aus Ex 34,6f zitiert, spielt er eine letztlich nicht systematisierbare Metaphernwelt ein, die dann von der Dogmatik auch nicht christomonistisch ausgedünnt werden darf. Die in Ex 34,6f aufgenommenen und transformierten soziomorphen Konzepte sind außerordentlich vielgestaltig: Die Wesensaussage „JHWH ist *barmherzig*“ evoziert die liebende Zuwendung einer Mutter, eines Vaters bzw. beider Eltern zu ihren Kindern. Der Aussage vom „gnädigen Gott“ liegt das Verhalten eines Großbauern oder einer Königin bzw. einer „Herrin“ zugrunde, die sich um ihre Knechte und Mägde kümmern, sie gut behandeln, ihnen in Großzügigkeit all das geben, was sie brauchen, und sich vor allem für sie verantwortlich wissen. Als ein Gott, der „*langsam im* Zorn“ ist, gleicht JHWH dem Weisen, der alles umsichtig abwägt und nicht irrational „aus dem Bauch heraus“ reagiert, sondern die größeren Zusammenhänge bedenkt und vor allem auf die Macht des Guten setzt, ohne zugleich die zerstörerische Gefährlichkeit des Bösen zu ignorieren. Dass er „reich/groß ist an *Güte und Treue*“, qualifiziert JHWH als solidarischen und zuverlässigen Partner, auf den man sich verlassen kann und dem die Beziehung, in der er lebt, wichtig ist. Deshalb verteidigt er auch das Fundament und die Verpflichtungen der sozialen Netze, die für ein menschenwürdiges Zusammenleben, aber auch für die Beziehung JHWH – Israel unverzichtbar sind: Er sieht genau zu, überprüft und beurteilt das Verhalten Israels und der Völker und greift schlussendlich strafend ein – als gerechter Richter und als verantwortlicher Weltenkönig. Um das Wesen Gottes in menschlicher Sprache auszusprechen, braucht es viele Bilder und Rollen. Das gilt auch für die Beziehung Jesu zu Gott. Der Vergleich der *biblischen* Rede von Gott mit der *begrifflichen* Rede von Gott in unserer systematischen Theologie zeigt,

dass die Begriffe gegenüber den biblischen Metaphern ein massives Defizit haben. Das wird besonders deutlich, wenn man die Sprache der Psalmen mit der Sprache einer neuscholastischen Dogmatik oder einer stark philosophisch imprägnierten Systematik vergleicht. Gewiss, die begriffliche Reflexion über die biblische Gottesrede ist unverzichtbar, aber ohne die Rückbindung an das biblisch bezeugte Gottesprofil und insbesondere an die biblischen Gottesmetaphern und Gottesgeschichten verliert die christliche Gottesrede ihr Proprium. Wenn genügend Zeit wäre, ließe sich zeigen, wie stark selbst das Johannes-Evangelium von der Gebetssprache der Psalmen geprägt ist. Schon die theologische Systematik von Ex 34,6f hat die Psalmen als ihren sprachlichen Mutterboden; mit den hier verwendeten Adjektiven und Nomina schreien die Beter der Psalmen zu JHWH und klagen mit ihnen JHWHs rettende und tröstende Zuwendung ein. So wird auch biblisch sichtbar, dass – um Johann Baptist Metz zu zitieren – „die Theologie als Rede *über* Gott verwurzelt ist in dem Reden *zu* Gott“ (prisma 2/2003,24). Das darf die Theologie nicht vergessen, weil sie sonst sich selbst verfehlt, indem sie die Religion durch Reflexion ersetzt. Um noch einmal J. B. Metz zu zitieren: Es gibt auch heute „diese Gefahr, Religion durch Theologie zu ersetzen: *Von* Gott zu reden, *über ihn* zu reden, ohne *zu ihm* reden zu müssen“ (a.a.O. 24). Die immer leerer werdenden Kirchen sind m.E. ein Indikator für den Verdunstungsprozess der christlichen Gottesrede.

(4) Quelle und Maßstab allen christlichen Redens über Gott und zu Gott sind weder Konzilstexte noch Enzykliken noch die Werke Luthers, Calvins oder Zwinglis, sondern die Bibel in ihren zwei Teilen, deren wir in ihrer ganzen Polyphonie und sogar Disharmonie bedürfen. Sie erinnert uns daran, dass wir *die Wahrheit* nie als ganze besitzen, sondern immer *nur bruchstückhaft und annäherungsweise*. Diese Einsicht hat eine chassidische Geschichte, die mich seit Jahren begleitet, so zusammengefasst:

> Vor seinem Tod sprach der Rabbi von Rymanow Mal um Mal die Worte aus dem Lied des Mose vor sich hin: „Ein Gott der Treue ist er und darum geschieht kein Unheil“ (Dtn 32,4). Dann sagte er: „Das ist die Quintessenz der heiligen Tora: zu wissen, dass er ein Gott der Treue ist und dass darum kein Unheil geschieht. Ihr mögt fragen: ‚Wenn dem so ist, wozu dann die ganze Tora? Es würde doch genügen, Gott hätte am Sinai den einen Vers gesagt!’ Die Antwort ist: Kein Mensch kann dies Eine erfassen, ehe er die ganze Tora gelernt und geübt hat.

Der Mensch kann das einfache Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes nicht begreifen, ehe er alle Worte der Heiligen Schriften gelernt und gelebt hat. Dabei eine Hilfestellung zu geben – das ist die wichtigste Aufgabe der Bibelwissenschaft, wie ich sie verstehe.